

**Ústav etnológie
Slovenskej akadémie vied**

Zuzana Beňušková

**RELIGIOZITA A MEDZIKONFESIONÁLNE
VZŤAHY V LOKÁLNO M SPOLOČENSTVE**

Etnologické štúdie 11

**Bratislava
2004**

© Zuzana Beňušková 2004

Recenzenti:

Prof. Viera Feglová, CSc.

PhDr. Peter Salner, DrSc.

Vyšlo s podporou Grantovej agentúry VEGA, projekt č. 2/10050/21.

Vydal: Ústav etnológie SAV, Bratislava a MERKUR, Dolný Oháj
Bratislava 2004

ISBN 80-969163-5-1

OBSAH

Úvod.....	5
Etnologické aspekty štúdia religiozity v kultúre každodenného života.....	12
Prejavy konfesionalnej príslušnosti v systéme kultúrnych prvkov na Slovensku.....	22
Čataj.....	37
Radošinská dolina	53
Csömör.....	81
Ladomírová.....	100
Rudabányacska a Alsó Regméc.....	115
Tekovské Lužany.....	126
Religiozita ako integračný a dezintegračný faktor v lokálnom dedinskom spoločenstve.....	155
Záver.....	174
Literatúra a pramene.....	176
Resume.....	184

ÚVOD

Slovenská etnológia sa v poslednej dekáde 20. storočia čiastočne vrátila k výskumu religiozity v kultúre a spoločnosti. Tento návrat mohol len málo kontinuovať s dávnejšími poznatkami, pretože ich bolo málo, mali inú kvalitu a najmä pochádzali zo sveta značne odlišného od súčasnej modernej spoločnosti. Po roku 1989 nastal výrazný obrat v chápaní spoločenského významu náboženstva a cirkví. Problematika náboženstva rezonuje najmä v kontexte s výskumom modernizmu, globalizačných procesov a identít.

Fungovanie náboženstva v lokálnom spoločenstve je hlavným motívom, ktorý spája jednotlivé časti tejto práce. Zamerala som sa na skúmanie náboženstva ako sociálneho fenoménu, jeho fungovania pri formovaní sociálnej štruktúry lokálneho spoločenstva, a tiež ako determinatu pri vytváraní sociálnych vzťahov a etických noriem. Morálny úpadok, ktorý sa prejavil v procese spoločenských zmien, je dosiaľ, často zjednodušene, pripisovaný zníženej religiozite obyvateľstva, zapríčinennej komunistickou ideológiou (duchovný a mravný nihilizmus). Veriaci človek začal byť deklarovaný ako človek mravný a verejné priznanie bezverectva či ateizmu bolo po roku 1989 vnímané ako provokatívne, ba spoločensky nevhodné.

Význam kvalitatívneho výskumu, ako spôsobu spoznania rôznych odteňov fungovania náboženstva v živote človeka a lokálneho spoločenstva, bol v tejto situácii nepochybný. V počiatkoch mojich výskumov sa nebolo veľmi možné oprieť o analogické poznatky, pretože po druhej svetovej vojne sa táto téma v etnológii obchádzala, resp. bola ukrytá v rôznych kontextoch. U nás nemožno hovoriť vyslovene o tabuizácii tejto témy. Vychádzajúc z Marxovej tézy „Náboženstvo je ópium ľudstva“ a z nezlučiteľnosti náboženskej ideológie s komunistickou, sa relígia programovo utlmovala a výsledky jednostranne orientovaných výskumov skutočnosť tendenčne skresľovali. Nebolo by však objektívne konštatovať, že náboženstvo sa skúmať nesmelo, alebo že by stálo mimo štátneho záujmu. Výskumom a dokumentáciou boli poverené inštitúcie Ústav vedeckého ateizmu pri SAV, Múzeum spoločenského vedomia, parciálne aj

marxisticko-leninsky orientované ústavy a univerzitné oddelenia. Aj keď išlo o aktivity v polohe základného výskumu, v skutočnosti mali charakter aplikovaného výskumu, ktorý mal zistiť efektívnosť uplatňovaných mechanizmov ateizácie spoločnosti, stav spoločenského vedomia a zmeny v svetonázoroch obyvateľov Slovenska. Každopádne spôsob interpretácie získaných poznatkov podliehal dobovej ideológii. Zdôrazňovala sa najmä neaktuálnosť a prežitosť náboženstva. K chúlостivosti tejto témy prispela aj politizácia náboženstva, pre Slovensko dosiaľ aktuálna. Podcenenie významov religiozity pre poznanie každodenného života si však priznávajú aj vedci v susedných západných krajinách (Mitterauer 1989).

Nech je z politického hľadiska relígia akokoľvek interpretovaná, jedna jej rovina zostáva voči politike pomerne imúnna, a tou je ľudová nábožnosť, alebo fungovanie religiozity v každodennom živote človeka. Hoci výsledky ideologického pôsobenia sa mali prejaviť práve na tejto úrovni, naša realita je prekvapujúco podobná realite v krajinách s nepretržitým demokratickým režimom. Potvrďuje sa tak známa skúsenosť, že duchovná kultúra nepodlieha okamžite politickým zmenám, ale pôsobia v nej faktory, ktoré sú pre uchovanie jej kontinuity silnejšie, než diskontinuitné situácie vo vývine spoločnosti.

Koncom 90. rokov 20. storočia sa výskum ľudskej religiozity rozbehol najmä v rámci revitalizovanej vednej disciplíny – religionistiky. Rozsiahly výskum religiozity na Slovensku v rámci širších európskych kontextov realizovali sociológovia. V nevelkej miere sa náboženstvu ako sociálnemu fenoménu začali venovať aj etnológovia, pričom azda najviac výsledkov priniesli výskumy židovskej komunity. Téma náboženstva oslovila viacerých študentov, ktorí sa vo svojich ročníkových a diplomových prácach zameriavali na kultúrne prejavy rôznych konfesií, spôsob revitalizácie náboženského života, fenomén náboženských sviatkov a pútí, význam náboženstva v živote určitých sociálnych skupín.

Vo formulovaní zovšeobecnení sú však etnológovia aj napriek skutočnosti, že nie sú vo svojich výskumoch osamotení,¹ dosť zdržanliví. Bráni tomu nedostatočná miera poznatkov získaných z výskumov, relatíva ich platnosti vo vzťahu k rôznym sociálnym skupinám, dynamizácia vývinu po roku 1989. V neposlednom rade je to aj bumerangový efekt, v dôsledku ktorého je trpezlivé zhodnotenie reality často utláčané nekritické.

¹ Rozsiahlejšie výsledky priniesli sociologické výskumy, časť z nich pozri Sociológia, 33, 2001, 1. Pre slovenských religionistov výskum sociálnych vzťahov nie je veľmi v centre záujmu, významne však prispeli napr. k poznaniu religiozity Rómov.

kým prístupom k náboženstvu, živým atmosférou rehabilitácie a revitalizácie kresťanských tradícií a mechanickým spájaním sekularizácie a ateizácie s komunistickým režimom. Táto atmosféra najmä v prvej polovici 90. rokov sťažovala vedeckú interpretáciu prebiehajúcich procesov.

Podobný záujem o výskum religiozity zaznamenali aj v ostatných postsocialistických štátoch. Aj keď situácia je špecifická nielen pre jednotlivé konfesie, jednotlivé krajiny, regióny, ale aj pre jednotlivé lokality, niektoré poznatky bolo možné konfrontovať s výsledkami mojich výskumov. V západnej Európe boli niektoré prejavy ľudovej nábožnosti, sledované v odbornej literatúre permanentne. Téma ľudovej nábožnosti rezonovala v 90. rokoch 20. storočia aj v Rakúsku, kde som sa s ňou stretla najmä v prostredí sociálnych historikov. Paradoxne, najinšpiratívnejšie práce som neobjavila v etnologickej produkcii, ale v prácach sociológov náboženstva či teológov, ktorí dokázali objektívne zhodnotiť spoločenskú situáciu a pozíciu náboženstva. Teoreticky rozpracovali tiež samotný fenomén ľudovej nábožnosti. Na Slovensku dosiaľ podobné publikácie absentujú a do odbornej spisby sa často zreteľne premieta svetonázor, resp. konfesiónálna príslušnosť autorov, čo spochybňuje ich odbornosť.

Náboženstvo je konštruktom konkrétnych hospodárskych a spoločenských daností a so sociálno-kultúrnymi zmenami života sa aj ono mení (Csáky 2001: 9). Preto aj pri výskume náboženskej identity nemožno obísť faktor času, ktorý limituje konkrétne vnútro a medziskupinové prejavy (symboly, správanie, vzťahy).

Základom tejto práce sú terénne výskumy absolvované od roku 1990 do roku 2003. Pre poznanie súčasnosti bolo vždy potrebné poznať aj históriu konfesiónálnych vzťahov vo vybraných lokalitách, preto sa v rôznej miere venujem aj obdobiu prvej polovice 20. storočia, výnimočne aj staršiemu. Historický záber závisel aj od kontextu vzniku jednotlivých častí práce.

Nábožnosť je fenomén širokospektrálny, a preto často aj ťažko uchopiteľný. Témy, na ktoré som sa zamerala, čiastočne ovplyvnil charakter skúmaných lokalít, čiastočne projekty, v rámci ktorých boli výskumy realizované a iba sčasti – najmä pri výskumoch realizovaných na prelome 2. a 3. tisícročia – boli skúmané podľa jednotnej výskumnej štruktúry. Tak ako sa vyvíjala pozícia náboženstva v spoločnosti, pričom nemožno obísť ani udalosti vo svete, vyvíjal sa aj môj prístup k skúmanej problematike. Predpokladám však, že tento vývin nevnesol do práce chaos, ale predovšetkým nové inšpirácie a tvorivé prístupy.

Hypotéza, ktorá sprevádzala všetky realizované výskumy, vychádzala zo známej skutočnosti, že to, čo ľudí spája, to ich aj od iných oddeľuje. Išlo teda o overenie nasledujúcej tézy: **Náboženstvo plní vo viackonfesionálnom lokálnom spoločenstve integračnú aj dezintegračnú funkciu, pričom obe sa aktivizujú ako prejav skupinovej identity najmä v situácii politickej zmeny a sociálneho konfliktu.**

Konkrétne som si kládla otázky, do akej miery náboženstvo pôsobí a prejavuje sa ako integračný faktor, do akej miery ako dezintegračný, ako ovplyvňuje zmýšľanie, hodnotenie a rozhodovanie jednotlivca, aký význam mu pripisujú v živote jednotlivca a spoločnosti v období novo sa vytvárajúcich spoločenských štruktúr. Pod sociálnymi konfliktmi je potrebné vnímať aj konflikty na najnižšej mikrosociálnej úrovni – v rodine.

V rámci výskumu medzikonfesionálnych vzťahov som sa zamerala na nasledovné oblasti kultúrneho a spoločenského života lokálneho spoločenstva:

- korelácie s etnicitou a jazykom
- sociálno-ekonomické vzťahy
- priestor (exteriér, interiér)
- čas (sviatočnosť, aktivity)
- skupinové vzťahy (integrácia, dezintegrácia, stereotypy, miešané manželstvá)
- rodové roly (participácia na náboženských aktivitách)
- generačné roly (participácia na náboženských aktivitách)
- morálne normy a hodnotový systém (hodnotenie súčasných verejných problémov)
- význam osobností (kňaz, aktivisti)
- participácia na náboženskom živote (praktizovanie náboženstva a príslušnosť k cirkvi)
- pozícia cirkevnej inštitúcie v živote lokálneho spoločenstva a jednotlivca
- symboly (pozdrav, odev)
- participácia cirkvi na verejnom a lokálnom živote

Na pozadí hlavných línií boli sledované aj ďalšie:

1. Kresťanské náboženstvá majú popri univerzálnych prvkoch aj špecifické regionálne prejavy. Ako sa prejavuje univerzálnosť a partikulárnosť v skúmaných náboženstvách na slovenskom a maďarskom vidieku?

2. Ekumenizmus v rámci cirkví a úsilie o politickú rovnoprávnosť cirkví uznaných štátom by mali prispievať k atmosfére tolerancie v demokratickom štáte. Aké sú konvergentné a divergentné trendy v každodennom živote príslušníkov viacerých konfesií na Slovensku v súčasnosti?
3. Ako sa vysporadúvajú s odlišnými kultúrnymi kódmi príslušníci miešaných manželstiev?
4. Ako aktuálny politický vývin vplýva na zmýšľanie ľudí?

Pomerne rozsiahle spektrum problémov nebolo možné vyčerpávajúco vyskúmať, mnohé záviselo od situácie a výberu informátorov. To, čo platilo v jednej lokalite neplatilo v druhej a situácia sa menila niekedy aj v priebehu výskumu. Nielen čas a priestor zohrávali určitú rolu, ale aj s nimi úzko súvisiaca kontextuálna povaha interpretácie náboženstva. „Každý náboženský akt, ako zdôrazňoval Eliade, je zároveň psychologickým a dokonca biologickým aktom.... Náboženské akty a symboly odvodzujú svoju silu okrem iného z toho, že sú schopné uspokojiť viac významových úrovní.... Osobné názory na náboženstvo nevyhnutne súvisia s biografickou situáciou človeka.“ (Paden 2002: 130, 131)

Predložená práca je teda mozaikou naznačených problémov, ako sa ich podarilo zachytiť uplatnenou výskumnou optikou v konkrétnom čase a priestore. Výsledným cieľom teda nebolo vyslovenie široko platných zovšeobecnení, ale interpretácia a systematizácia získaných poznatkov a ich obsahová analýza.

Výskumy, z ktorých materiál je použitý v tejto práci, boli realizované ako súčasť rôznych projektov od roku 1990 do roku 2003. Zámerne som sa orientovala na lokality, resp. mikroregióny s výskytom minimálne dvoch proporčne zastúpených náboženstiev, teda na také lokality, kde sa dal predpokladať každodenný stret s príslušníkmi iného vierovyznania a uvedomovanie si vzájomných odlišností, ale aj vzájomné poznanie sa. Výskumy boli realizované chronologicky v nasledovných lokalitách:

- Čataj, okres Senec, 1990, 1991 (rímskokatolíci – evanjelici, a.v.),
- Ladomirová, okres Svidník, 1998, 1999, 2002 (gréckokatolíci – pravoslávni – židia),

- Csömör (Čemer), okres Budapešť, Maďarsko, 1998, 2003 (rímskokatolíci – evanjelici a.v. – reformovaní² – baptisti),
- Nové Sady a okolie, okresy Nitra a Topoľčany, 1999, 2000 (rímskokatolíci – evanjelici a.v. – židia),
- Tekovské Lužany, okres Levice, 2001, 2002, 2003 (rímskokatolíci – evanjelici a.v. – reformovaní – baptisti – jehovisti),
- Alsó Regmec (Alšó Regméc) a Rudabányaczk (Rudabánačka), okres Sátoraljaúhely (Nové Mesto pod Šiatrom) Maďarsko, 2002 (gréckokatolíci – rímskokatolíci – menej zastúpení reformovaní).³

S výnimkou posledných lokalít v maďarskej časti Zemplína, kde som mala možnosť stráviť len týždeň,⁴ spočíval všetok zber materiálu v krátkodobých opakovaných výskumoch a štúdiu dopĺňujúcich prameňov.

Výber lokalít bol podmienený aj projektmi, v rámci ktorých bol výskum realizovaný.⁵ V niektorých prípadoch som si výskumný terén nevyberala, ale využila som ponuku organizátorov výskumov. Na základe výskumov medzi príslušníkmi šiestich konfesií (rímskokatolíkov, gréckokatolíkov, evanjelikov a.v., reformovaných, pravoslávnych, baptistov, jehovistov a židov⁶), s ktorými som sa stretla pri výskumoch v štyroch lokalitách Slovenska a v dvoch slovenských komunitách v Maďarsku, zamerala som sa na hľadanie tých prvkov v spôsobe života, ktoré sa javili vo vzťahu k jednotlivým konfesiám ako identitotvorné, resp. u ktorých som predpokladala objasnenie významu náboženstva pre jednotlivca ako determinantu jeho zaraďovania do sociálnych štruktúr lokality.

Metodika výskumu v rímskokatolícko-evanjelickej obci Čataj na juhozápadnom Slovensku spočívala v paralelnom výskume spoločenských vzťahov v obci, medzigeneračných vzťahov a prípadovej štúdii jednej

² Pod názvom 'reformovaní' uvádzame príslušníkov Reformovanej kresťanskej cirkvi, na Slovensku, nazývaných tiež kalvíni.

³ V texte sú používané neoficiálne názvy jednotlivých náboženských spoločenstiev tak, ako fungujú pri označovaní sociálnej skupiny.

⁴ V rámci kolektívneho výskumu boli informácie získané v teréne doplnené prednáškami a kumulované a verifikované viacerými výskumníkmi.

⁵ Tak napr. výber lokalít na výskumy v Maďarsku zabezpečoval Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku v Békéšskej Čabe, výskum Radošinskej doliny bol súčasťou grantového projektu, ktorý riešila Katedra folkloristiky a regionalistiky UKF v Nitre pod vedením J. Čukana.

⁶ S problematikou židov som sa stretla len sprostredkované cez spomienky nežidov. Ich výpovede nebolo možné overiť, preto treba rátať s možným skreslením skutočnosti.

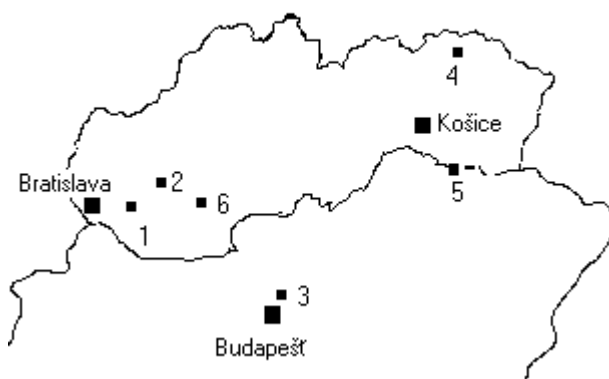
štvorgeneračnej rodiny. Výskum v obci Ladošírová na severovýchodnom Slovensku sa zameriaval na vnímanie vzťahov medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíkmi v rámci generácií a na rolu žien a mužov pri ich formovaní. Výskumy v Radošínskej doline pri Nitre vychádzali z hlbšej historickej analýzy a sústreďujú materiál nielen z jednej lokality, ale subregiónu, s poukázaním na osobitosti jednotlivých obcí. Výskumné pobyty v Maďarsku boli primárne zamerané na slovenskú minoritu, preto tu celkom prirodzene vystupuje etnický faktor v prepojení s konfesionálnym. Etnicita zohrala významnú úlohu aj v Tekovských Lužanoch, ktoré boli pre rozsiahlejší výskum vybrané práve ako multietnická lokalita.

Výskumy som realizovala diachrónne aj synchrónne. Synchrónne prierezy v historicky významných prelomových obdobiach formovania náboženskej identity môžu významným spôsobom prispieť k pochopeniu diachrónnej časovej línie medzikonfesionálnych vzťahov a vnútrokonfesionálnych špecifik. Prelomové obdobia pritom nemusia byť totožné s politickými medzníkmi. Napr. medzi takéto obdobia môžeme označiť formovanie evanjelickej cirkvi a.v. v Nových Sadoch v 19. storočí, holokaust, výmenu obyvateľstva v Tekovských Lužanoch v roku 1947 či napätia v cirkvách východného rítu v poslednej dekáde 20. storočia. Na druhej strane diachrónne poznanie umožňuje lepšie pochopiť súčasnosť.

Väčšinu výskumu som realizovala technikou interview, menej pozorovaním. V rámci každej lokality som ako doplnujúcu metódu využila obsahovú analýzu ďalších prameňov – kroniky, miestne publikácie, archívne materiály, štatistické údaje a iné sprostredkované informácie. Pri analýze materiálu využívam aj poznatky z ďalších terénnych výskumov a odbornej literatúry. Súčasťou výskumu bola fotodokumentácia a v lokalitách Čemer a Tekovské Lužany aj videozáznam.

Z metodologického hľadiska je problematické najmä vyhodnocovanie kvalitatívnych údajov, ktoré sú vzhľadom na intimitu témy subjektívne a porovnávanie malého množstva údajov neopodstatňuje zovšeobecňovať. Východiskom sú prípadové štúdie – jednotlivca, rodiny, lokálneho spoločenstva.⁷ Predpokladom zovšeobecňovania je poznanie čo najviac rozmanitých lokálnych situácií. Vzhľadom na úzku spätosť náboženstva s ďalšími sférami sociálneho života, je pri výskume religiozity potrebné vnímať širšie kontexty spoločenskej reality.

⁷ Takéto východiská využíval pri výskume islamu napr. aj E.. Gellner (1985).



- Výskumné lokality:
1. Čataj
 2. Radošinská dolina
 3. Čemer
 4. Ladošírová
 5. Alsó Regmec a Rudabányacska
 6. Tekovské Lužany

Výskum religiozity sa z hľadiska metodologického prístupu javí prehľadnejší v konfesiónálne zmiešaných lokálnych spoločenstvách, kde sa komparáciou dajú vymedziť odlišnosti. Proporčné zastúpenie náboženstiev pritom nemusí nutne hrať rozhodujúcu rolu (napríklad židia, ktorí boli v menšine). Môže však prispievať k formovaniu vzájomnej tolerancie či netolerancie príslušníkov rozličných konfesií, resp. ľudí bez konfesie. Medzikonfesiónálne vzťahy – predsudky, hodnotenia, konfesiónálny centrismus či otvorenosť – sú výsledkom určitého dejinného vývoja, sú súčasťou osvojovania si kultúrnych hodnôt v priebehu socializácie jednotlivca a u rôznych generácií im je pripisovaný rozličný význam.

ETNOLOGICKÉ ASPEKTY ŠTÚDIA RELIGIOZITY V KULTÚRE KAŽDODENNÉHO ŽIVOTA

„Pri riešení krízy identity hrá najväčšiu rolu krv, viera, rodina a presvedčenie. Spájajú sa tí, ktorí majú blízkych predkov, náboženstvo, jazyk, hodnoty a inštitúcie. Títo ľudia sa vymedzujú voči tým, ktorí sa v týchto veciach líšia.“

Samuel P. Huntington

Keď S. P. Huntington v polovici 90. rokov vo svojej slávnej knihe Stret civilizácií vymenoval 10 krajín, ktoré budú najbližšie prijaté do Európskej únie, pomýlil sa len zámenou Chorvátska a Cypru. Vychádzal zo svojej teórie založenej na civilizáciách určených predovšetkým náboženskými systémami a v rámci nich zo stotožnenia Európy so západným kresťanstvom. Krajiny Vyšegrádskej štvorky zaradil jednoznačne do katolícko-protestantskej zóny. Zdôraznil tak význam kultúrnych diferenciácií determinovaných náboženstvom a význam stretov viacerých konfesií pre vytváranie kultúrnej identity, ale aj pre potencionálne zdroje konfliktu. Jeho názory sa potvrdili vo svetovom meradle. Avšak menšie strety „subcivilizácií“ sa dejú aj na úrovni lokálnych spoločenstiev s heterogénnou konfesionalitou obyvateľstva, na území Slovenska a Maďarska.

R. Keményfi si kladie otázku, či rozdiel medzi západným a východným kresťanstvom je taký jednoznačný, že možno určiť pevnú líniu. Dospieva k názoru, že strednú Európu nemožno chápať ako jednoznačný Euro-región, ale medzi-región, medzi-Európu. Do „Medzieurópy“ sa zaraďuje aj Slovensko a Maďarsko, kde sa stretávajú západné a východné kresťanské cirkvi (Keményfi 1999). Pre etnológiu je poznanie špecifik spôsobu života jednotlivých konfesionálnych spoločenstiev gramatikou kultúry, ktorá sa v jednotlivých lokalitách pod vplyvom ďalších determinantov modifikuje do množstva variantov. „V porovnaní s ostatnými

dimenziami identity v súčasnom svete rapídne rastie význam identity kultúrnej ... dôraz kladený na kultúrnu identitu je do značnej miery výsledkom sociálno-ekonomickej modernizácie, a to tak v individuálnej rovine, kde dislokácia a odcudzenie vyvoláva potrebu zmysluplnejších identít, ako aj v rovine spoločenskej, kde rast potenciálu a moci nezápadných spoločností podnecuje v týchto krajinách revitalizáciu domácej identity a kultúry.“ (Huntington 2001: 143–144)

Vplyv náboženstva na každodennú kultúru zasahuje celé spektrum sociálnych aktivít, jednotlivca i celku. Nábožnosť ľudí bola, a do istej miery aj je, interpretačným vzorom a formou ovládnutia skutočnosti, transcendentovala sociálno-ekonomické pomery a v rámci nich dávala jednotlivcovi vhodnú a zrozumiteľnú formu viery. Ľudová nábožnosť obsahla celý súbor individuálneho a kolektívneho správania, premietla sa do sféry voľného času, morálky, sexuality, prežívania sviatkov, do sociálnych vzťahov, slovesných prejavov i materiálnej kultúry. Osobitne u katolíkov je každodennou verejne manifestovanou samozrejmosťou. Ľudová nábožnosť teda nie je to, čo je v hlavách, ale to, čo sa zakotvuje v každodennom živote (Heller 1990).

Pod konfesionalitou rozumieme príslušnosť, členstvo v cirkvi, vzťah osôb k cirkvám a náboženským organizáciám. Religiozita je „postoj človeka k určitej realite, ktorú on sám považuje za skutočne existujúcu, je umiestená mimo neho a predpokladá sa, že na ňu nemá priamy vplyv. Zároveň túto realitu považuje za aspekt, ktorý podstatným spôsobom určuje jeho život a bytie, a teda ju považuje za zdroj autority a noriem. K religiozite teda neodmysliteľne patria aj formy správania a expresie, ktoré sa zakladajú na tomto postoji.“ (Žaloudková 2001: 76). Religiozita obsahuje všetky ideové konštrukty, ktoré vytvárajú základ osobnej identity a určitého spôsobu konania.

Konfesiónalna identita

Konfesiónalna identita obsahuje identitu personálnu (sebadefinovanie), ako aj identitu sociálnu, označiť ju môžeme aj ako skupinovú, kolektívnu (uvedomenie a prežívanie príslušnosti k sociálnemu prostrediu, sociálnym skupinám) (Bačová 1993). Problematiku konfesiónalnej identity rozpracovali okrem iných P. I. Berger a T. Luckman, ktorí pripúšťajú iba existenciu individuálnej identity. Identitu chápú ako subjektívny postoj k realite. Identity majú vždy korene vo všeobecnejšom výklade reality, sú zabudované do symbolického sveta a jeho teoretických legitimizácií a ich

odlišnosti súvisia s odlišnosťami medzi legitimizáciami. Identita je jav, ktorý je výslednicou vzťahu jedinca a spoločnosti. Určité historické sociálne štruktúry dávajú vzniknúť typom identít. Typy identít sú sociálnymi produktmi a predstavujú relatívne stabilné prvky objektívnej reality. Od typizácii závisí orientácia a správanie v každodennom živote a väzby na symbolický svet, na základe čoho je náboženská identita overiteľná a pozorovateľná aj preteoretickou skúsenosťou (Berger, Luckman 1999: 170).

Ako kultúrotrvorný prvok vystupuje konfesijná identita vo význame porovnateľnom s etnickou identitou. V slovenskej etnológii bolo viac pozornosti venovanej etnickej identite a na základe jej analýzy sa objavili snahy definovať aj konfesijnú identitu (Kaľavský 1991, Benža 1998). Rozkolísanosť je tiež v terminológii. Do etnológie sa premietli tendencie psychologizujúceho chápania etnicity a religiozity. Podľa niektorých by sa mal termín religiozita používať len v zmysle pocitovom (pozri napríklad Komorovský 1994; Kaľavský 1991). Takéto ponímanie je z etnologického hľadiska ťažko uchopiteľné. Okrem toho, aj pocit sa utvára na základe niečoho a nadväzuje na znakový systém, s ktorým sa človek identifikuje, alebo od ktorého sa odlišuje. Takéto chápanie religiozity neobjasňuje význam tohto objektívneho znakového systému, ktorý je významný pre identifikáciu, ale aj vonkajšie kvalitatívne určenie. Aj keď pocit je pri kategórii „religiozita“ možno dôležitejší než pri etnicite (pocit etnicity nemusí byť vždy jednoznačný, avšak multikonfesijná identita býva dosť zriedkavá, pretože samotná normatívnosť náboženstva ju vo svojej podstate vylučuje), nemusí viesť k identifikácii s konkrétnym náboženstvom. („Keby sa ma niekto opýtal, či som veriaca, odpovedala by som: Áno. Keby sa ma niekto opýtal, či som kresťanka-katolíčka, odpovedala by som: Áno, lenže...“)⁸ To však nie je pre slovenské rurálne prostredie charakteristické. Znakový systém je prítomný a významný v procese enkulturácie. Práve znakový systém má integračnú a dezintegračnú funkciu tak v rámci lokálneho spoločenstva, ako aj náboženských spoločenstiev. V rámci konkrétnej religie je pritom určitá rovnováha medzi variabilitou a záväznosťou jednotlivých prvkov. Niektoré znaky majú u svetových náboženstiev nadnárodnú platnosť, niektorým

⁸ Zo študentskej seminárnej práce. Motív nestotožňovania sa s cirkevnou inštitúciou a medzigeneračných konfliktov sa v seminárnych prácach študentov vyskytol častejšie.

však možno prisúdiť teritoriálnu platnosť vytvorenú špecifickými kultúrno-historickými podmienkami.

Teoreticko-metodologickému rozpracovaniu pojmu identita sa venovali najmä psychológovia, úloha etnológov tkvie predovšetkým v aplikácii teoretických poznatkov pri analýze sociálnych vzťahov v menejpočetných spoločnostiach. Etnologické úvahy sa opierajú o existenciu personálnej a skupinovej (kolektívnej) identity. Ak hovoríme, že personálna identita je subjektívny pocit, sebadefinovanie toho, čím človek je, vo vzťahu k náboženstvu funguje v zmysle uvedomovania si príslušnosti ku konfesionalnej skupine a interiorizácie náboženských regulatív. Determinanty vytvárania tohto pocitu a sebadefinovania vyplývajú z viacerých dimenzií religiozity, z ktorých sú niektoré z hľadiska etnologického výskumu určite uchopiteľnejšie, než skúmanie samotného pocitu či sebadefinovania ako výsledku subjektivizácie objektívnej reality.⁹ R. Stark a Ch. Y. Glock rozlišujú 5 dimenzií religiozity:

1. Ideologická dimenzia (viera, oddanosť).
2. Rituálna dimenzia (spôsob a akceptácia praktizovania náboženstva na verejnosti a v súkromí).
3. Dimenzia náboženského zážitku (intenzita pocitov).
4. Kognitívna dimenzia (poznanie náboženského učenia).
5. Konzekventná dimenzia – vplyv náboženstva na každodenný život a správanie jednotlivca – skupinové alebo individuálne, vyvolané náboženskou motiváciou. S touto dimenziou súvisí vonkajšie správanie, charakter a spôsob náboženskej participácie, vrátane väzby jednotlivca s cirkevnou inštitúciou (Hargrove 1989: 182, tiež Žaloudková 2001).

V centre pozornosti etnológie dominuje 2. a 5. dimenzia, ktoré sú spojené s praktizovaním náboženstva a jeho úlohou v spôsobe života jednotlivca, skupiny a lokálneho spoločenstva. Tieto dimenzie však majú rozdielnu hierarchiu u jednotlivcov, teda neplatia univerzálne ani v rámci jedného lokálneho spoločenstva. Subjektívny psychologický aspekt identity je

⁹ Podľa Kaľavského religiozita je hlbka prežívania, manifestovania a praktizovania viery, čo ešte viac zahmlieva etnologickú podstatu skúmania religiozity. Je potvrdené, že „hlbka“ prežívania a manifestovanie viery navonok môžu byť úplne rozporuplné. Ďalší koncept etnickej (a religijnej) identity v slovenskej etnologickej literatúre načrtnol M. Benža. Stotožňuje sa s myšlienkou, že etnické vedomie je subjektívny odraz objektívnej reality. Neuvažuje o spätnom vplyve individua na objektívnu realitu, na možnosť vedomého konštruovania identity, takže identita (personálnu a skupinovú nerozlišuje) vyznieva ako jednostranný výsledok bytia bez dialektickej spätnej väzby.

v dialektickom vzťahu k objektívnej realite, ktorá slúži ako východisko pre skúmanie predpokladov a overenie identity.

Individuálna konfesiónalna identita vychádza z konfesiónalného učení. Napr. zaradenie sa jednotlivca do kultúrno-sociálneho priestoru vo vzťahu k ortodoxnej cirkvi je obsiahnuté v antropologizujúcom názve „východný človek“, frekventovanom v odborných publikáciách. Vyjadruje človeka s vlastnou filozofiou dejín formovanou prostredníctvom historickej pamäti, prepojenia vlastného ega s dejinami a kultúrou, so vzťahom k tradícii a tradicionalizmu s cieľom spojiť všetko, čo je neustále rozdeľované časom prostredníctvom legiend, biblických výjavov, liturgie, modlitieb atď. (Žeňuch 2002: 18). Individuálna konfesiónalna identita môže byť zvýraznená alebo potláčaná na základe hodnotovej hierarchie, ktorá sa v priebehu životného cyklu a vplyvu sociálnych pomerov môže meniť.

V súčasnosti sa konfesiónalna identita javí takmer ako „dedičná“ kategória. Môže sa vytratiť a jedinec sa stane bezvercom, alebo človek môže konvertovať do inej cirkvi, čo je však dosť zriedkavé, spojené najmä s malými denomináciami a sektami. K zmene konfesiónalnej identity môže významnou mierou prispieť vonkajšie sociálne a politické prostredie. Napr. v Banskej Štiavnici zomrel v roku 1705 muž, ktorý bol za svojho života tri razy evanjelikom a štyrikrát katolíkom (Mrva 1998: 44). K takýmto zmenám dochádzalo nielen v dobách, keď ľud automaticky preberal náboženstvo panovníkov (*cuius regio, eius religio* – koho panstvo, toho i náboženstvo), ale známe sú aj z 20. storočia. Napr. preskupovanie medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíckymi, alebo pragmatické kvertovanie židov ku kresťanstvu po skúsenostiach z holokaustu. V hierarchickom vzťahu s inými univerzálnymi personálnymi identitami, akými sú lokálna, rodová, veková, či profesijná identita, má konfesiónalna identita významnú funkciu v transmisii kultúrnych tradícií a v inovačných procesoch. Pri etnologickom výskume konfesionality nemôžeme nebrať do úvahy tieto špecifiká jednotlivcov-informátorov. Nie je náhoda, že viac sa stretávame s ľuďmi, u ktorých je konfesiónalna identita na významnom stupni hodnotového rebríčka, čo môže viesť k dojmu, že to platí pre celé spoločenstvo. Na druhej strane, jedinci, u ktorých je tento typ identity slabý, odlišný od väčšiny, alebo absentuje, sú

pri výskume ťažšie uchopiteľní, pretože na rozdiel od religiózne založených ľudí nie sú spravidla inštitucionálne organizovaní.¹⁰

Pri výskume **skupinovej** konfesionalnej identity je z metodologického hľadiska potrebné vziať do úvahy poznatok, že „jedinec má tendenciu minimalizovať rozdiely vnútri kategórie a maximalizovať rozdiely medzi kategóriami, čím vytvára stereotypné vnímanie vlastnej a cudzej skupiny. Dochádza tak ku konformite na základe zjavného ‘zakategorizovania’ sa“ (Bačová 1993: 99). Konfesionalne stereotypy hodnotia odlišnosti od vlastnej skupiny spravidla negatívne. Stereotypy prezentované jedincom pritom nemusia byť totožné so správaním, alebo postojmi väčšiny členov skupiny, čo platí najmä o veľkých cirkvách. Homogénnejšie sú uzavreté spoločenstvá malých cirkevných denominácií s vysokou mierou endogamie (napr. protestantské cirkvi).

Pri skúmaní konfesionalnej identity môžeme uvažovať aj o rovine **identity inštitucionálnej**, vychádzajúcej z rozličných vierouk jednotlivých konfesií, odlišujúcich konfesie navzájom a spájajúcich ich príslušníkov. Formuje a prejavuje sa predovšetkým vo vnútri cirkevných inštitúcií, avšak diskutovaná je aj vo verejnom živote v situáciách, keď ideologické cirkevné doktríny nie sú dostatočne rešpektované, alebo sa snažia zasahovať do verejného života. V predvstupovom období Slovenska do Európskej únie napr. na slovenskej politickej scéne opakovane vzniká napätie medzi identitou konzervatívnych katolíkov a voči náboženstvu vcelku liberálnou Európskou úniou. Prejavilo sa napr. v súvislosti so zmluvou Slovenska s Vatikánom (na domácej scéne najmä zmluvou o vzdelávaní a výchove), s požiadavkou časti slovenskej politickej scény na deklaráciu o zvrchovanosti Slovenska v rámci EÚ vo vymedzených oblastiach, v snahe o prijatie zákona o uplatnení výhrady svedomia, v zákone proti diskriminácii homosexuálov, pri úvahách o zákaze nedelňajšieho predaja v hypermarketoch, či pri prijímaní novely interrupčného zákona.

Identitu si vytvára náboženská inštitúcia prostredníctvom znakov, ktoré ju odlišujú od iných. Táto identita (resp. rešpektovanie týchto znakov) nemusí byť celkom totožná s konfesionalnou identitou jej členov, ba ani so skupinovou identitou cirkevnej komunity, v ktorej sa premietajú aj lokálne špecifiká a rozdiely medzi religiozitou a spätosťou s cirkevnou

¹⁰ Na problém skúmania neveriacich a veriacich, ktorí sa nehlásia ku konkrétnemu viero-
vyznaniu, upozorňujú M. Kováč a T. Podolinská, 2001.

inštitúciou.¹¹ Príkladom je interrupčný zákon, na ktorý má mnoho príslušníkov katolíckej cirkvi liberálnejší názor, než je názor oficiálne deklarovaný predstaviteľmi cirkvi.¹² Medzi inštitucionálnou identitou cirkvi a identitou jej príslušníkov je podobný vzťah ako medzi oficiálnym a žitým náboženstvom.



Ilustrácia z denníka Sme, 24. 1. 2004, pri príležitosti zavádzania povinnej voľiteľných predmetov náboženstvo/etika od 1. ročníka základných škôl. Zdroj: www.pakt.sk/sme.

¹¹ T. Luckman označuje väzbu veriacich na cirkevnú inštitúciu pojmom cirkevná religiozita (Lužný 1999: 73), rozdiel medzi religiozitou a cirkevnosťou pozri Žaloudková 2001: 73.

¹² Podľa výskumov K. Zajicovej – Nádaskej len 60 % rímskokatolíkov považovalo prerušenie tehotenstva za každých okolností za veľmi nemorálny a hriechy čin. Potvrdzuje to aj výskum sociológa V. Krivého, ktorý naznačil značnú toleranciu k interrupciám u rímskokatolíkov. Príkladom boli aj vyjadrenia niektorých poslancov SNR, v júni/júli 2003, ktorými sa hlásili ku katolíckej cirkvi, napriek tomu, že hlasovali za liberálnejšie znenie interrupčného zákona.

Religiozita má teda dve roviny: subjektívnu – pocitovú a objektívnu – znakovú, prejavujúcu sa v spôsobe života. Znaková môže aj absentovať (človek sa deklaruje ako veriaci, avšak nehlási sa k žiadnej konkrétnej cirkvi), čo je však v slovenskom rurálnom prostredí zriedkavé. V procese socializácie si človek osvojuje znakový systém, cez ktorý sa identifikuje so „svojím“ náboženstvom. Uvedomovanie si tohto znakového systému je výrazné najmä v konfesiónálne zmiešaných lokalitách, kde jedným z výrazných kritérií diferenciácie lokálneho spoločenstva je práve konfesionalita. Tento znakový systém je pre jednotlivé náboženstvá do značnej miery spoločný, má však aj svoje regionálne alebo lokálne osobitosti (ako identifikačný znak môže fungovať napríklad odev, obyčajové prvky). A naopak, niektoré všeobecné diferenciačné znakové prvky sa môžu stierať (napr. navštevovanie polnočnej omše na Štedrý večer, obradové jedlá a pod.). V konfesiónálne zmiešaných lokalitách sa tak vytvárajú rôzne kultúrno-historické modely, rôzne „svety“, ktorých význam sa v rozličných situáciách zvýrazňuje alebo minimalizuje. Jednotlivec je súčasťou aj celého radu ďalších sociálnych svetov, ktoré prekračuje, pričom hodnoty týchto svetov sú heterogénne. Ani všetci príslušníci toho istého sveta nezdieľajú jednotne všetky hodnoty, čo vnútorné prostredie sociálneho sveta štrukturuje (Augé 1999: 92).

Identita legitimizovaná konkrétnou konfesiou má odlišné časové aj priestorové prejavy. Kým napr. na Slovensku má rímskokatolícka cirkev ako majorita tradične dominantné postavenie, všeobecne akceptované v každodennej kultúre, u Bulharov, kde je v pozícii minority, sa katolíci identifikujú cez migrácie a regionálnu príslušnosť (Čiprovci/Pavlikjani, Banatčani/Bukureščani, miestni/presídlenci), vo vzťahu k referenčnej pravoslávnej cirkvi (sami sa identifikujú ako kresťania so silnou vierou), cez kultúrne odlišnosti (časové odlišnosti v liturgickom kalendári, odlišné melódie, tmavší odev), cez náboženskú literatúru a spomienkové predmety a špecifickú sviatočnosť, ktorá sa využíva aj na rekonštrukciu kultúrnej identity Bulharov-katolíkov (Bokova 1998).

Na odlišnosti medzi evanjelikmi a.v. v susedných regiónoch v Uhorsku a Rakúsku v 18. storočí upozorňuje E. Kowalská v súvislosti s evanjelickými misiami v Čechách a na Morave, kde boli luteránski farári prekvapení názormi ich nových veriacich: „Vonkajšie prejavy viery totiž chápali ako presný odraz teologickej doktríny a všetko, čo „zaváňalo“ katolicizmom, bolo v ich očiach a priori zavrnutiahodné. Ak farár nástojil napr. na v Uhorsku obvyklom vystavení kríža, riskoval, že

jeho veriaci prejdú ku kalvinizmu, ktorý takýto vonkajší prejav odmietal.“ (Kowalská 2001: 9). Kalvinizmus na Slovensku bol spätý, na rozdiel od Čiech, s maďarskou národnosťou. Maďarskí kňazi Reformovanej kresťanskej cirkvi si dosiaľ etnické prvky zachovávajú v kňazských rúchach, čo ich odlišuje napr. od civilného odevu holandských kalvínov.¹³ Vplyv menšinovej cirkvi pre oblasť, v rádiuse, v ktorom pôsobil, výrazným spôsobom prispel k diferenciacii ľudovej kultúry (Chorváthová 1990). Vplyvy však boli vždy obojstranné: aj ľudová kultúra, ovplyvňovala charakter ľudovej nábožnosti.

Na Slovensku, ktoré je multikonfesionálnou krajinou, je revitalizácia náboženského života poznačená nielen integračnými procesmi v rámci náboženských komunít a v dôsledku globalizačných tendencií, ale aj dezintegračnými procesmi vyplývajúcimi z odlišných kultúrnych prejavov jednotlivých konfesií a rôznych pozícií cirkví v štáte v minulosti aj v súčasnosti. Kým za socializmu náboženská príslušnosť či pôvod v kruhoch známych, priateľov, ba niekedy aj u manželských partnerov neboli považované za podstatné, po roku 1989 opäť vystúpili do popredia ako významný sociálnodiferenciačný faktor. V rámci celkového nárastu potreby sebaidentifikácie zosilnel aj význam konfesionálnej príslušnosti. Bol to prirodzený dôsledok obnovujúcej sa plurality, ale aj nemenej prirodzený bumerangový efekt po období politicky utlmovanej religiozity. Rozdiely medzi ľuďmi boli a sú intenzívne najmä v menej homogénnych spoločnostiach. Identita teda úzko súvisí s pluralitou a odlišnosťou.¹⁴ V narušených sociálnych vzťahoch sa stalo pre mnohých potrebou, oporou i módou zaradiť sa do legitímnej inštitúcie, vrátane cirkvi. Prejavilo sa to napr. na disproporcii medzi údajmi zo sčítania ľudu, podľa ktorého sa k religiozite hlási 87 % obyvateľov a výsledkami sociologického výskumu Európskeho systému hodnôt (EVS), podľa ktorého v roku 1999 bolo pasívnych členov cirkví 72 % a aktívnych členov len 11 % respon-

¹³ Čerpám z informácií kňaza Reformovanej kresťanskej cirkvi o kňazských rúchach používaných v Tekovských Lužanoch a zo skúsenosti v juhoafrickom Kapskom Meste, kde na kalvínskej nedeľnej bohoslužbe kňaz kázal v civilnom obleku.

¹⁴ Vzťah plurality, odlišnosti a identity vyjadril M. Augé v práci Antropologie současných světů: „Ak venujeme pozornosť vzťahu odlišnosť/identita a faktu, že akejkolvek definícii identity vždy predchádza a umožňuje úvaha o odlišnosti, môžeme súdiť, že celá antropológia je tripolárna (že je povoláná zároveň uvažovať o pluralite, odlišnosti a identite) a že jej ústredným a dokonca jediným objektom je to, čo by sme mohli nazvať dvojakou odlišnosťou, to jest koncepcia, že iní sú tvorení iným a inými (poznajme, že tento objekt zahŕňa *ipso facto* vzťah medzi pozorovateľom a pozorovaným).“

dentov (Bunčák 2001). Pozoruhodné je aj zistenie, že medzi rímskokatolíckmi sa 6,4 % respondentov a medzi evanjelikmi a.v. až 18,4 % označilo za nábožensky nezaložených, resp. za ateistov (Krivý 2001).

Potrebu zaradiť sa do cirkvi upevňovalo nielen ideologické vákuum a rozpad dovtedy zabehnutých inštitúcií orientovaných na organizáciu voľného času rôznych vekových kategórií, ale aj návraty k hodnotám, na ktorých vyrastali generácie pamätajúce obdobie pred nástupom komunistického režimu. V prostredí vidieckych spoločností je teda náboženstvo vnímané najmä ako prvok formujúci každodennú kultúru – priestor, čas, aktivity, symbolický svet, ktorého súčasťou je človek bez ohľadu na jeho súkromný svetonázor. Religia aj v súčasnosti legitimizuje kultúrne praktiky.



Ilustrácia z denníka Sme, 14. 2. 2004. Reakcia na náboženský konformizmus prezidenta Slovenskej republiky pri príležitosti národnej púte do Ríma, ktorej sa odmietli zúčastniť predstavitelia vládnych kresťan-sky orientovaných strán. Zdroj: www.pakt.sk/sme.

PREJAVY KONFESIONÁLNEJ PRÍSLUŠNOSTI V SYSTÉME KULTÚRNYCH PRVKOV NA SLOVENSKU

Slovensko patrí k tým európskym krajinám, ktorými sa tiahne deliaca línia medzi západnými a východnými kresťanskými rítmi. Konfesiónálna príslušnosť obyvateľstva ovplyvnila mnohé kultúrne prvky, ktoré sa sformovali v jednotlivých regiónoch Slovenska a dnes spoluurčujú ich charakteristické etnografické črty. Napriek nevelkej rozlohe Slovenska je však len málo takých regiónov, v ktorých by bolo obyvateľstvo konfesiónálne homogénne. Aj v rámci lokálnych spoločenstiev bolo veľa oblastí, kde v jednej obci žili príslušníci minimálne dvoch konfesíí. Výrazne sa na tom podieľali do druhej svetovej vojny židia, tvoriaci nevelké rozptýlené komunity na väčšine územia Slovenska. Konfesiónálne špecifiká sa teda formovali v rámci mikroregiónov v ktorých mali jednotlivé cirkvi významnejšie zastúpenie.

Religiozita obyvateľstva, ako významný sociálny fenomén, ovplyvnila prvky materiálnej, duchovnej a sociálnej kultúry a folklóru. Je jedným z fenoménov, ktoré významne vplývajú na medzigeneračný prenos kultúrnych hodnôt, pričom jej kultúrne pôsobenie nezasahuje len príslušníkov tej-ktorej konfesie, ale aj tých, ktorí sa k žiadnej konfesii nehlásia, alebo sú pasívnymi príslušníkmi cirkvi. Cez ňu je napr. možné osvetliť aj odlišnosti v natalite, ekonomickom správaní a v hodnotových systémoch obyvateľstva jednotlivých regiónov do súčasnosti.

V konfesiónálne zmiešaných lokalitách kultúrno-identifikačné znaky závisia od vyznávaných náboženstiev. Môžu nimi byť napr. pozdrav, odev, zábavy a manifestné prejavy pri obradoch, majetková diferenciácia, sociálny priestor v obci (väzba na kostoly a farnosti), školy (do polovice 20. storočia), zobrazovanie svätých, čas (posun v kalendári), liturgický jazyk, odlišná, ale pritom blízka história s protichodnými interpretáciami víťazstiev a krívd, drobné odchýlky vo zvykoslóvi, priestor (ktorý sa však v priebehu 20. storočia menil).

V roku 2001 sa k náboženskému vyznaniu prihlásilo 87 % obyvateľov Slovenska. V súčasnosti je na Slovensku 15 uznaných cirkevných a náboženských organizácií:

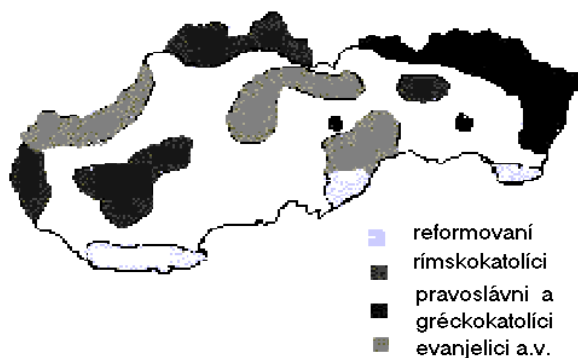
1. Rímskokatolícka cirkev
2. Evanjelická cirkev a.v.
3. Gréckokatolícka cirkev
4. Reformovaná kresťanská cirkev
5. Pravoslávna cirkev
6. Jehovovi svedkovia
7. Evanjelická cirkev metodistická
8. Kresťanské zbory
9. Apoštolská cirkev
10. Bratská jednota baptistov
11. Cirkev adventistov siedmeho dňa
12. Cirkev bratská
13. Židovské náboženské obce
14. Starokatolícka cirkev
15. Cirkev československá husitská

Prehľad percentuálneho zastúpenia príslušníkov vybraných vierovyznaní zo sčítaní ľudu v rokoch 1930, 1991 a 2001.¹⁵

Náboženské vyznanie (v %)	1930	1991	2001
rímskokatolíci	71,6	60,3	68,9
evanjelici a. v.	12	6,2	6,9
reformovaní ¹⁶ (kalvíni)	4,4	1,6	2,0
gréckokatolíci	6,4	3,4	4,1
pravoslávni	0,3	0,6	0,9
židia	4,1	–	–
jehovisti	–	–	0,4
metodisti	–	–	0,1
baptisti	–	–	0,1
bez vyznania	5,3	9,7	13
ostatné a nezistené	–	18,2	3,5

¹⁵ Zdroj: Štatistický úrad SR, 2001.

Územná koncentrácia príslušníkov jednotlivých konfesií v regiónoch Slovenska:



Rímskokatolíci

Dominantnou cirkvou na Slovensku je rímskokatolícka, v súčasnosti sa k nej spomedzi obyvateľov Slovenska hlásiacich sa k niektorej cirkvi hlási 78 % (podľa sčítania obyvateľov v roku 1991). Regióny so silným zastúpením rímskokatolíkov na Slovensku sú oblasť Trnavy, juh a stred Záhoria, Nitra a okolie, Horná Nitra, stredný Tekov (Čilejkári), Kysuce, horná Orava, dolný Liptov a Spiš. Podľa výsledkov sčítania obyvateľstva príslušníci rímskokatolíckej cirkvi početne prevýšili príslušníkov ostatných vierovyznaní vo všetkých bývalých okresoch Slovenskej republiky. Menej než polovičné zastúpenie majú len vo veľkých mestách (Bratislava, Banská Bystrica a Košice), v Turci a v Gemeri, kde sú početne zastúpení evanjelici a. v. a obyvatelia bez vierovyznania. V menšine sú rímskokatolíci aj na východnom Slovensku v regiónoch s vplyvom cirkví východného rítu. Z etnického hľadiska sa katolícke vierovyznanie viaže so Slovákmi, s Maďarmi najmä v oblasti bývalej Nitrianskej župy, s Nemcami z oblasti Kremnice a Turca, s Chorvátmi na juhozápadnom Slovensku a s väčšinou

¹⁶ Reformovaná kresťanská cirkev

rómskeho obyvateľstva. Málo rímskokatolíkov je medzi Rusínmi a Ukrajincami.

Katolicizmus najmä od obdobia rekatolizácie v 17. a 18. storočí podmienil rozšírenie okázalých, hromadne navštevovaných náboženských sviatkov, pútí, kultu svätcov. Významné pútnické miesta sú v Šaštíne-Strážach a Marianke na Záhorí, v Levoči a Litmanovej na Spiši, v Turzovke na Kysuciach, v Rajeckej Lesnej pri Žiline, v Starých Horách pri Banskej Bystrici a v Gaboltove v Šariši. Na hornej Orave, v okolí Trnavy a na Záhorí, ale aj v iných oblastiach Slovenska sú rozšírené sochy svätých, božie muky a kaplnky, na ich šírení sa podieľali miestne kamenárske centrá. Zálubu v zdobnosti v dobe rekatolizácie vyjadril barokový sloh, ktorého prvky sa premietli napr. aj v ľudovom staviteľstve, odevu a textíliách.



Svätená voda vo vstupe rímskokatolíckeho kostola v Čataji. Foto: Z. Beňušková 2004.

Každodenný život katolíkov je spätý s navštevovaním bohoslužieb a náboženskými praktikami v dome a v prírode. Vzhľadom na každodennú

manifestáciu náboženskej príslušnosti na verejnosti katolicizmus možno charakterizovať ako komunálne náboženstvo (Heller 1990: 290). V interiéroch domov katolíkov nesmeli chýbať sväté obrázky a domáce oltáriky, ku ktorým sa viazalo domáce modlenie. Sošky svätcov majú miesto aj na domoch. Kostoly sú zasvätené jednotlivým patrónom, v ich deň alebo na výročie vysviacky kostola sa konajú cirkevno-svetské slávnosti – hody, na východnom Slovensku nazývané „otpusť“, „kermeš“. Najväčším cirkevným sviatkom je Veľkonočná nedeľa – zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Rozšírený je mariansky kult, čo sa prejavilo napr. aj v ľudovom výtvarnom prejave. Osobitne sa prejavila väzba na katolícku cirkev v ľudovom odeve trnavskej oblasti, do ktorého prenikli zlaté a strieborné nite, používané pri výzdobe kňazských rúch. V katolíckom prostredí sa širili betlehemske hry (Orava, Spiš) a koledy, v kostoloch sa na Vianoce inštalujú betlehemy, oživované sú vianočné chrámové spevy (Horná Nitra). Náhrobné kamene na cintorínoch majú tvar kríža.

Charakteristická je úzka spätosť s farnosťou, silná sociálna kontrola. Kostol plní dôležitú socializačnú funkciu. Pri náboženskej výchove zohráva významnú úlohu matka. Mužské religiózne roly sú orientované viac mimo rodiny, prejavujú sa pri hromadných náboženských podujatiach – púťach, procesiách, miništrovaní a pod. V posledných rokoch patria k najvýznamnejším zážitkom aktivity späté s Vatikánom – návštevy pápeža na Slovensku a púte Slovákov do Vatikánu (napr. v roku 1995 bol vo Vatikáne inštalovaný vianočný strom z Oravy, vo februári 2004 sa konala národná slovenská púť). Po roku 1989 sa rozšíril pútnický turizmus v rámci Európy. Vzdelanosť a kultúru rímskokatolíkov do polovice 20. storočia zabezpečovala sieť škôl a kláštory.

V miešaných katolícko-evanjelických oblastiach, resp. lokalitách, katolíci spravidla zaujímali v sociálnej stratifikácii nižšiu pozíciu než evanjelici. Súviselo to najmä s vyšším počtom detí, čo prispievalo k drobeniu majetku. Dodnes sú oblasti s najvyššou pôrodnosťou v regiónoch so silným zastúpením katolíkov – Kysuce, horná Orava, Spiš.

Protestanti – evanjelici a. v., reformovaní (kalvíni), anabaptisti

Druhou najpočetnejšou na Slovensku je evanjelická cirkev augsburského vyznania. Reformácia zasiahla Slovensko v 16. storočí od západu, pričom jej myšlienkové prúdy oslovili najmä nemecké obyvateľstvo, ktoré malo rozhodujúcu pozíciu v mestách. Reformácia a najmä následné rekatolizačné tlaky podmienili imigráciu príslušníkov prenasledovaných

náboženských spoločenstiev z Moravy, Čiech a Rakúska a nepriamo emigráciu časti slovenského obyvateľstva na Dolnú zem. V období reformácie došlo na väčšine územia Slovenska k náboženskému rozdeleniu obyvateľstva, s čím súviselo formovanie konfesionalnej identity.

Evanjelická cirkev augsburského vyznania, nazývaná aj **luteránska** (evanjelici, luteráni), sa na Slovensku sformovala v dobe reformácie v 16. storočí. Začiatkom 17. storočia sa hlásila k tejto konfesii väčšina karpatských Nemcov ako aj slovenskej šľachty aj s jej poddanými. Posilnili ich aj českí exulanti, ktorí prišli na Slovensko po bitke na Bielej hore. Reakciou zo strany katolíckeho kráľovského dvora bola protireformácia vedúca k stavovským povstaniam, ktoré negatívne zasiahli obyvateľstvo takmer celého Slovenska. Ostrý protireformačný kurz zosilnel najmä po Wesselényiovskom sprísahaní roku 1671. Až tolerančný patent Jozefa II. v roku 1781 zrovnoprávnil protestantské cirkvi s ostatnými. Evanjelické vierovyznanie dominuje u dolnozemskej Slovákov, ktorých sa rekatalizačné snahy habsburského kráľovského dvora podstatnejšie nedotkli.

Ako výrazný sociálny a kultúrny fenomén sa evanjelici prejavili v slovensko-moravskom pohraničí, na dolnej Orave, v Turci, v hornom Liptove a v centrálnej časti Novohradu, Gemera a Malohontu. Etnicky boli čiastočne viazaní na Nemcov, Čechov, Slovákov, menej na Maďarov, sociálne na zemianstvo, nižšiu šľachtu a meštianstvo.

V každodennej kultúre sa evanjelici oproti katolíkom vyznačovali jednoduchosťou, racionalitou a pragmatickosťou. Interiéry evanjelických domácností nie sú zdobené obrázkami svätcov, iba nápismi biblie, prípadne obrázkami Martina Luthera. V domácnostiach nesmú chýbať spevníky Tranoscius a Funebrál. Kult svätcov, ústne podanie (zvestovanie, zjavenia), púte, ani vysväcovanie predmetov a jedál evanjelici nevyznávajú, ich náboženské obrady sú zracionalizované. Za najväčší cirkevný sviatok považujú Veľký piatok. 31. októbra slávia pamiatku reformácie. Pôst nedodržiavajú tak prísne ako katolíci. V kalendárnom obyčajovom cykle sa prejavili evanjelické racionálne opatrenia (nariadenia, artikuly) v redukcii obyčajových prvkov, najmä takých, ktoré sa odohrávali na verejnosti (obchôdzky, masky). Na Štedrý večer jedia údené mäso a polievky zo strukovín. Do rodinného zvykoslovia prenikla biblická čeština ako obradový jazyk, využívaný najmä v svadobných rečiach. Pohrebné plačky boli nahrádzané pohrebným veršovníctvom. Za sviatosti považujú evanjelici iba krst a sväté prijímanie. Ich racionalita sa prejavila aj v odeve. Napr. v oblasti Myjavy a Senice je tradičný odev málofarebný a zdobnými

prvkami je len čipka a strieborné gombíky. Náhrobné kamene majú tvar stĺpu alebo tabule, archaické formy sa zachovali v oblasti Novohradu.

Vyšší akcent kládli evanjelici na vzdelanie, čo sa prejavilo najmä v 19. storočí, kedy mnoho popredných osobností národného života bolo evanjelického vierovyznania. Evanjelici mali na Slovensku sieť ľudových škôl i viaceré gymnáziá. Systém národného školstva prispel aj u dolnozemskej Slovákov k zachovaniu slovenského jazyka a slovenského etnického povedomia. V sociálnej kultúre sa pragmatickosť evanjelikov prejavila v spolčovaní a družstevníctve, rozšírenom najmä na západnom Slovensku.

Snaha premeniť náboženstvo na vnútorné presvedčenie však viedla k menej častej návštevnosti verejných bohoslužieb a k uzatváraní náboženského života do rodinného prostredia. V posledných desaťročiach tieto vlastnosti viedli k ateizácii časti evanjelického obyvateľstva (napr. Turiec a Gemer).

Zo sakrálnych stavieb sa na Slovensku zachovali drevené artikulórne kostoly v Istebnom, Leštínach, Svätom Križi (prenesený z Paludze), Hronseku a Kežmarku. Výstavbu artikulárnych kostolov v čase protireformácie umožnili ústupky, ktoré pod tlakom Thökölyho výbojov v roku 1681 povolil Šopronský snem: v každej župe si evanjelici mohli z dreva za obcou postaviť po dva kostoly bez veže, ktoré nesmeli prevyšovať miestnu zástavbu (Mayer 1990). K drevenej sakrálnej architektúre patria aj drevené zvonice nazývané tiež husitské, rozšírené najmä v regiónoch s výraznejším zastúpením evanjelikov – v Liptove, Turci, Gemeri a Novohrade. Reformácia nadväzovala na idey husitizmu, ktoré boli na Slovensku šírené aj prostredníctvom českých kňazov a študentov, ktorí študovali v Čechách. Preto sú v ústnej tradícii husiti často spájaní s Čechmi, najmä v oblasti Gemera, Novohradu a okolia Myjavy a Trenčína (Hlôšková 1995: 55).

K ľudovej architektúre severných oblastí stredného Slovenska s rozšírenou evanjelickou konfesiou možno pričleniť aj zemianske kúrie a kaštiele na dolnej Orave, v Turci a na hornom Liptove. Vznikali najmä na prelome 19. a 20. storočia, sledovali barokové a klasicistické architektonické vzory. Prezentovali bohatstvo a sociálnu pozíciu ich majiteľov a boli jedným z najvýraznejších prejavov zemianstva.

V južných oblastiach stredného Slovenska k udržaniu vyššieho spoločenského statusu evanjelikov prispievala regulácia pôrodnosti, tzv. jednodetný systém (Botíková 1997: 153), ktorý obmedzoval drobenie pôdy

medzi mnohých dedičov. Aj v súčasnosti pri všeobecnom poklese natality patria regióny Hont, Novohrad a Gemer k oblastiam s najnižším prirodzeným prírastkom obyvateľstva. Nižšia pôrodnosť spolu s ateizáciou sú príčinami úbytku evanjelického obyvateľstva na Slovensku. Podobný trend však možno pozorovať aj medzi Slovákmi v Rumunsku, kde sa do pôvodne evanjelických lokálnych spoločenstiev čoraz viac včleňujú katolíci z Bihoru. Redukcia sviatostí na krst a prijímanie a akceptácia svetskej moci v nedávnej minulosti viedli k väčšej obľube civilných obrádov.

Reformovaná kresťanská cirkev – kalvíni, reformovaní – sú najpočetnejšie zastúpení v južných regiónoch Slovenska, obývaných maďarským etnikom (najmä v okolí Komárna a Trebišova). Calvinizmus sa na Slovensku šírila od 20. rokov 16. storočia. Už koncom 16. storočia bol natoľko rozšírený, že boli prijímané zákony namierené len proti reformovaným a anabaptistom. S ďalšími cirkvami boli formálne zrovnoprávnení tolerančným patentom Jozefa II. v roku 1781.

Kalvinizmus odmietal zdobnosť, honosnosť tak v sakrálnych ako i v svetských prejavoch. V kostoloch Reformovanej kresťanskej cirkvi nezvyknú byť oltáre, obrazy svätých, ani kríže, nepoužívajú sa sviečky. Kalvínska ideológia smerovala ku kumulovaniu bohatstva. Úspech v podnikaní, zbohatnutie je považované za znak božej vyvolenosti. Za najväčší hriech sa považuje neproduktívne utrácanie peňazí a času. Nie náhodou sa v anglosaských krajinách stal kalvinizmus ideológiou meštianstva a Max Weber dal kalvínsku ideológiu do priameho súvisu s rozvojom kapitalistického hospodárstva v západnej Európe (Weber 1998). Podstatu vzťahu prívržencov kalvinizmu k majetku vyjadril Cromwel výrokom „V spoločnosti nemá mať právo nikto, kto nemá majetok“ (Jodl 1994: 10).

V tradičnej kultúre sa pragmatický prístup reformovaných prejavil v menšom akcente na sviatkovanie, jednodetným systémom, endogamnosťou a vyšším sociálnym statusom (Feglová 1996), tiež menej pestrým, resp. tmavým odevom zdobeným hodnotnými šperkami. Napr. v Honte, kde sú obce s obyvateľstvom rímskokatolíckym, evanjelickým i reformovaným, dekor sa stal etnickým a konfesijným indikátorom, pričom najdekoratívnejší bol u katolíkov a najmenej dekoratívny u reformovaných (Danglová 1996: 34). Charakteristické pre reformovaných sú stĺpové náhrobníky na cintorínoch. V oblasti

Novohradu, Gemera a Zemplína sa vyskytovali vyrezávané drevené stĺpy (Kovačevičová 1990: 75), ktoré sú v súčasnosti etnickým symbolom v maďarských jazykových oblastiach (Juhász 2002).



Pohrebný voz Reformovanej kresťanskej cirkvi v Tekovských Lužanoch.
Foto: Z. Beňušková 2001.

V rámci náboženských špecifik možno spomenúť aj kultúrne prvky, ktoré na juhozápadnom Slovensku zanechali habáni. Z konfesiónálneho hľadiska išlo o **anabaptistov** (novokrstencov), ktorí boli odnožou protestantizmu, usilujúcou sa okrem náboženských reforiem aj o reformy sociálne. Išlo najmä o krstanie osôb od 14. roku života, zospoločnenie majetku, ich cieľom bolo mravné konanie a uspokojovanie materiálnych potrieb blízkeho (Kalesný 1981: 16). Sociálne učenie tohto vierovyznania bolo prítlačlivé najmä pre chudobnejšie vrstvy mestského obyvateľstva, čo sa prejavilo v zamestnaní a odeve habánov. Vynikli ako šikovní remeselníci a v odeve sa od okolitého roľníckeho obyvateľstva lišili mestskými prvkami. Na Slovensku našli útočisko pred prenasledovaním v alpských krajinách a na Morave. Okrem habánov, ktorí na Slovensko

prišli z Moravy, anabaptistickí misionári prichádzali aj do východnejších častí krajiny – až na Spiš – a oslovovali svojím programom najmä baníkov, ktorí boli sociálnemu programu novokrstencov priaznivo naklonení. Tu možno hľadať aj príčinu frekventovanejších väzieb novokrstencov k nemeckému etniku na Slovensku. Prvým strediskom novokrstencov na Slovensku sa stal Švedlár (Kalesný 1981: 40). Od 16. storočia habáni na juhozápadnom Slovensku zakladali tzv. habánske dvory. Habánske obytné domy sú osobitosťou tohto regiónu. Okrem obytných budov boli v jednotlivých dvoroch spoločné kuchyne, remeselnícke dielne a iné zariadenia. Do súčasnosti sa habánske dvory zachovali vo Veľkých Levároch, Sobotišti a Moravskom Jáne. Koncom 17. storočia sa majetkové spoločenstvo obce rozpadlo a habáni etnicky i konfesiónálne splynuli s pôvodným obyvateľstvom. Do kultúry juhozápadného Slovenska sa habáni zapísali najmä svojím materiálnym prejavom – architektúrou a keramikou.

Cirkvi východného rítu – pravoslávni a gréckokatolíci

K náboženstvám, ktorých početnejší výskyt je výrazne regionálne ohraničený, patria konfesie východného rítu – pravoslávni a gréckokatolíci. Na Slovensku sa pôvodne pravoslávie viazalo najmä na rusínsko-ukrajinské etnikum, ktoré v rámci kolonizácie na valaskom práve osídlilo severovýchodné oblasti Slovenska.

Pravoslávna cirkev sa v roku 1054 ako ortodoxná východná byzantská vetva kresťanstva odčlenila od rímskeho katolicizmu. Obdobie rekatolizácie poznačilo aj túto konfesiu. Ako výsledok úsilia pokatolíčiť pravoslávnych, vznikla v roku 1646 Užhorodská únia – zjednotenie časti pravoslávia s katolíckym Rímom (uniatstvo) s ponechaním gréckeho východného rítu, ktorý rešpektoval pravoslávne tradície a uznanie pápeža za hlavu cirkvi. Únia znamenala vznik **gréckokatolíckej cirkvi**. V nasledujúcich storočiach pravoslávni v Uhorsku nesmeli vytvoriť vlastnú cirkev, vnímaní boli iba ako cirkevná diaspóra. Ako cirkevná organizácia bolo pravoslávie opäť obnovené až po vzniku ČSR, spočiatku ako súčasť srbskej pravoslávnej cirkvi. K jeho atraktívnosti na východnom Slovensku prispelo zaťažovanie veriacich povinnými dávkami a poplatkami zo strany gréckokatolíkov a ekonomicky k obnoveniu pravoslávia výrazne prispeli Amerikáni. Posilnené bolo najmä po roku 1950 vytvorením československej autokefálnej pravoslávnej cirkvi a politicko-mocenskými zásahmi do cirkevného systému. V roku 1950 bola na Slovensku zrušená

platnosť únie. Gréckokatolícka cirkev bola zakázaná a veľká časť jej duchovných i veriacych sa prihlásila k pravoslávnej cirkvi. Násilná pravoslavizácia, súvisiaca s orientáciou príslušníkov cirkví východného rítu na východ, (s čím súviselo aj zdôrazňovanie ukrajinského národného povedomia a potláčanie rusínskeho) sa stretla s odporom. V roku 1968 bola gréckokatolícka cirkev opäť oficiálne povolená, avšak kostoly prevzaté pravoslávnyimi jej boli len minimálne prinavrátené a politicky bola – podobne ako aj ostatné cirkvi – potláčaná. Gréckokatolíci, ktorí nemali vlastný chrám, sa modlili až po pravoslávnych bohoslužbách, alebo mimo chrámov – pri kaplnkách. Až po roku 1989 nadobudli gréckokatolíci opäť rovnoprávne postavenie s pravoslávím. V prvej fáze viedlo k sporom o kostoly, ktoré boli gréckokatolíkom v roku 1950 odňaté a po roku 1989 navrátené a následne aj k výstavbe nových kostolov.

V najsevernejšej časti Šariša a Zemplína obývanej Rusínmi a Ukrajincami sa v súčasnosti vyše polovice obyvateľstva hlási ku gréckokatolíckemu a pravoslávne mu vierovyznaniu, výrazne sú tieto konfesie zastúpené aj v okolí Prešova, Michaloviec a Vranova nad Topľou. Následnými migráciami sa pravoslávni a gréckokatolíci dostali až do oblasti Horehronia a na pomedzie Zemplína a Abova a Abova a Spiša. Pravoslávne chrámy sa nachádzajú aj na západnom Slovensku – v Komárne a v Bratislave, vznikli však v celkom odlišných kontextoch. V Komárne boli impulzom pre výstavbu kostola srbskí prisídlenci, ktorí tu plnili vojenské a strážne povinnosti. Bratislavský Mikulášsky kostol pôvodne slúžil katolíkom, v roku 1950 bol odovzdaný pravoslávnej cirkvi. Začiatkom 3. tisícročia bola v Bratislave započatá výstavba vlastného chrámu.

Drevené kostolíky, zvané 'cerkva', sú jedným zo špecifických kultúrnych prejavov cirkví východného rítu. Rozmach výstavby gréckokatolíckych drevených kostolíkov nastal po vytvorení Užhorodskej únie. Na rozdiel od západného halového priestoru, tieto stavby vznikli pričleňovaním menších priestorov, čo navonok zvyrazňujú kaskádové strechy a vežičky (tzv. lemkovský typ). Pod najvyššou bol chór a pod ním priestor pre ženy zvaný babinec, v strednom priestore stáli muži a v zadnom sa za ikonostasom zdržiaval kňaz. Ich tvorcovia – tesári a maliari – boli domáci, ale prichádzali aj z Haliče, Podkarpatskej Rusi a Moldavska. Výsledkom je spoločný charakter karpatskej sakrálnej drevenej architektúry. Kostoly pochádzajú zo 16. až 20. storočia. Nie všetky drevené kostolíky východného Slovenska sú však pravoslávne alebo

gréckokatolícke (napr. v Hervartove, v Hraničnom, Kalnej Roztoke sú katolícke).

Osobitným druhom umenia viazaným na cirkvi východného rítu a drevené kostolíky na severovýchodnom Slovensku sú ikony – maľované náboženské obrazy, zachované od 16. storočia. Maľovali ich miestni maliari, ktorí náboženský námiet dotvárali podľa lokálnych reálií a predstáv. Ikony dotvárali aj sakrálnu výzdobu kultového kúta a lemovali steny pod stropom v izbách pravoslávnych a gréckokatolíkov.



Kostol lemkovského typu v Ladomírovej. Foto: Z. Beňušková 1999.

V cirkvách východného rítu náboženské spevy v kostole zabezpečovali cirkevné spevácke zbory, ktoré kultivovali spevný prejav veriacich, čo sa prejavilo aj v ľudových piesňach. Vplyv gréckokatolíckych a pravoslávnych chrámových spevov sa odrazil napr. v horehronskom folklóre v podobe viachlasných mužských spevov bez sprievodného hudobného nástroja (Burlasová 1988: 150).

Pre duchovnú a sociálnu kultúru príslušníkov pravoslávnej a gréckokatolíckej cirkvi je príznačný tradicionalizmus (Filadelfiová..., 1995:43). Vyplýva jednak z charakteru pravoslávnej vierouky, ktorá len ťažko prijíma možnosť meniť a rozvíjať sa, nakoľko je údajne daná od Boha, ako aj z tolerance voči ľudovým obyčajom, ktoré sa ortodoxné cirkvi nesnažili natoľko christianizovať ako rímskokatolícka. U gréckokatolíkov je tiež rozšírené hromadné navštevovanie pútnických miest navštevovaných aj rímskokatolíckmi (napr. Litmanová). Významným pravoslávnym centrom pravoslávnych veriacich na Slovensku bola Ladomírová, kde bol v minulosti pravoslávny kláštor s tlačiarňou. Založili ho ukrajinskí a ruskí mníši, ktorí sa sem prisťahovali po 1. svetovej vojne.

Posun v kalendári o 13 dní bol ešte v medzivojnovom období v oblastiach osídlených gréckokatolíckmi a pravoslávnymi samozrejmy, od 2. polovice 20. storočia je najmä u gréckokatolíkov tendencia prispôbovať sa gregoriánskemu kalendáru (napr. na Horehroní od roku 1953 (Horváthová 1974: 250), v Ladomírovej od roku 1994. V obciach, kde sa dodržiavajú oba kalendáre, slávia sviatky dvakrát, alebo aspoň príslušníci rôznych konfesii sviatkovanie vzájomne rešpektujú. Tak napr. počas pravoslávnych Vianoc, t.j. 6. januára na Troch kráľov, v nedávnej minulosti nebolo pracovné voľno. V severovýchodných oblastiach Slovenska sa však pre pravoslávnych rešpektovalo voľno v školách, príp. aj na pracoviskách. Ostatní tento sviatok vnímali napr. ako „druhú viliju“ (druhý Štedrý večer). Odlišnosti v kalendárnych obyčajoch však nespočívali len v časovom posune, mali aj ďalšie špecifiká – napr. fašiangy nekončili popolcovou stredou, ale predchádzajúcou nedeľou, tzv. nedeľou syropustnou, od ktorej sa začína odratúvať sedem pôstnych predveľkonočných týždňov. Termín Veľkonočných sviatkov nezodpovedá trinásťdňovému posunu oproti katolíckej a evanjelickej Veľkej noci, ale vyratúva sa v závislosti od mesačného cyklu a raz za 6 rokov je totožný s veľkonočným termínom podľa gregoriánskeho kalendára. Rozšírený je kult svätých, zdobnosť chrámov a sakrálnych miest, prísne dodržiavanie pôstu, čo podmienilo osobitý charakter obradových jedál. Pôstne obdobie v predvečer sviatku je dodržiavané až do polnoci. Ešte v medzivojnovom období tu neboli rozšírené obchôdzky Mikulášov, bol tu silný vplyv agrárneho kultu (Feglová 1993: 13). V koledovom repertoári je tu v porovnaní s rímskokatolíckym prostredím podstatne väčší výskyt svetských textov než náboženských, u gréckokatolíkov je výrazný

mariansky kult (Krekovičová 1992: 25). V rodinných obyčajach je osobitosťou spojenie krstu a birmovania novorodenca.

Odlišnosťou medzi oboma cirkvami východného rítu je v súčasnosti aj miera prenikania slovenčiny do bohoslužobného jazyka. Pravoslávna cirkev len výnimočne upúšťa od cirkevnej slovančiny (staroslovienčiny), kým gréckokatolícka cirkev je viac naklonená slovenčine, v snahe urobiť bohoslužby zrozumiteľné aj pre mladšiu generáciu.



Veľkonočná výzdoba hrobu príslušníka pravoslávnej cirkvi v Ladomírovej.
Foto: Z. Beňušková 1999.

Židia

Židia (izraeliti) sa vzhľadom na ich rozptýlenie, rodinnú a náboženskú uzavretosť len málo podieľali na formovaní regionálnych osobitostí. Prispievala k tomu aj ich spoločenská a politická diskriminácia, ktorá bola odstránená až v priebehu 19. storočia. V mestách mali židia vlastné ľudové školy a okrem nich pri synagógach školy zvané cheder, v ktorých sa deti i dospelí učili židovské náboženstvo. Regionálne odlišnosti vo vzťahu k židovskej kultúre možno pozorovať najmä medzi západným a východ-

ným Slovenskom, pretože oba regióny boli osídlené rôznymi kolonizačnými vlnami a vetvami židov. Regionálne odlišnosti vznikli aj v závislosti od koncentrácie židov v jednotlivých oblastiach. Počas druhej svetovej vojny zahynulo asi 60 000 slovenských židov v koncentračných táboroch a z tých, čo sa zachránili, sa mnohí vysťahovali do zahraničia, najmä do Izraela. Židovské komunity tak boli takmer úplne narušené. Len málokde sa našlo 10 mužov, čo je minimálny počet potrebný pre spoločné modlitby. V súčasnosti sú židia čiastočne združení v židovských náboženských obciach, evidujúcich okolo 3 000 členov.

Náboženstvo je len jeden zo spolufaktorov formovania regionálnych kultúrnych osobitostí. Uvedené osobitosti v tradičnej kultúre a spôsobe života u príslušníkov jednotlivých konfesií nie sú absolútne platné všade, kde sa tieto konfesie vyskytujú. Treba ich preto chápať iba ako určité predpoklady, ktoré môžu mať rozličné regionálne, lokálne i rodinné modifikácie a prejavy.



Vstup do židovského cintorína v Tekovských Lužanoch. Foto: Z. Beňušková 2001.

ČATAJ

"...ledva sme se začali troška spájať dokopy a včul zas sa tí náboženstva obnovili. Nepráťeli sme neni, ale každý ťahá za svoj koniec."

Informátorka

Obec Čataj sa nachádza cca 35 km východne od Bratislavy v okrese Senec. Výskum v tejto lokalite som uskutočnila v roku 1991, teda v čase, keď sa začínal obnovovať náboženský život. Cieľom výskumu bolo poukázať na tie oblasti každodennej kultúry, v ktorých sa religiozita prejavovala, a na faktory pôsobiace na udržanie či recesiú týchto prejavov v rámci sociálnych vzťahov. Metodika výskumu spočívala v paralelnom výskume spoločenských vzťahov v obci, medzigeneračných vzťahov a prípadovej štúdie jednej štvorgeneračnej rodiny. Hoci výskum v podstate potvrdil predpokladané skutočnosti, jeho výsledky sú, aj vzhľadom na dobu konania, ambivalentné.

Výber obce Čataj bol podmienený konfesijným zložením jej obyvateľstva, pozostávajúceho zo silného zastúpenia rímskokatolíkov a evanjelikov a. v. Ich spolužitie je na jednej strane až vzorovo harmonické a na strane druhej obe konfesie zaznamenali v každodennej kultúre celý rad odlišností. Do druhej svetovej vojny tu žilo aj niekoľko židovských rodín. Podnes sa zachovala v povedomí rodina Maxa Poppera, ktorá vlastnila v obci majer, liehovar a rozsiahlejšie pozemky, avšak neusadila sa v nej. Za socializmu vznikla na území majera nová štvrť nazývaná Nová doba. Potomkovia M. Poppera si v rámci reštitúcií nárokovali na navrátenie pôvodnej budovy liehovaru. Ostatní židovskí obyvatelia – lekár a obchodníci s rodinami boli za Slovenského štátu deportovaní a viac sa do obce nevrátili.

Od roku 1912 sa tu datuje aj história baptistickej denominácie, ktorá sa však do druhej svetovej vojny prelína s kresťanskými zbormi na Slovensku.¹⁷

Obec Čataj mala a má okolo 1000 obyvateľov, s väčším počtom katolíkov. Evanjelici síce nemali prevahu čo do počtu, ale z hľadiska spoločenského statusu mali výhodnejšie pozície. Príslušníci tejto konfesie boli prevažne majetnejší sedliaci. Sídliť na hlavnej ulici obce. Medzi katolíkmi bolo tiež niekoľko bohatších sedliackych rodín. Na hlavnej ulici sídlili asi tri. Katolíci však obývali aj najchudobnejšiu časť obce zvanú Kandia, kde žili najmä břeši, pastieri a čelad'.

Čataj 1930	Obyvateľov	Rímsko-katolícke	Evanjelické a.v.	Židia	Reformovaní	Bez vyznania a nezistení.
Celkove	1040	425	589	14	2	10
V %		40,8	56	1,3	0,2	0,96

Čataj 2001	Obyvateľov	Rímskokatolícke	Evanjelické a.v.	*Metod. Apošt. Baptisti	Reformovaní	Bez vyznania
Celkove	955	614	257	14	9	71
V %		64,3	26,9	1,5	0,9	7,4

Metodistická cirkev 5, Apoštolská cirkev 7, Baptistická cirkev 2

Katolícka aj evanjelická farnosť sú spoločné pre obce Čataj a Veľký Grob (do roku 1948 nazývaný Nemecký Grob). Katolícky kňaz sídli v Čataji, evanjelický vo Veľkom Grobe. Obe konfesie majú kostoly v oboch obciach, evanjelický kostol v Čataji však bol postavený až v roku 1939. Dovtedy navštevovali Čatajčania bohoslužby vo Veľkom Grobe, počas

¹⁷ Kresťanské zbory, nazývané tiež darbisti, je protestantská náboženská spoločnosť sektárskeho typu. K svetu, vede a kultúre, ale aj k teologickému učeniu sa stavali negatívne. V ČSR sa stúpenci tohto učenia objavili po roku 1918 (podľa Encyklopédie Slovenska). Príslušníci kresťanských zborov boli v matrikách uvádzaní ako "bez vyznania".

adventu bývali bohoslužby v evanjelickej škole. Čatajčania si spolu s Grobčanmi postavili v 70. rokoch 20. storočia vo Veľkom Grobe novú faru a v roku 1991 tu započali s výstavbou spoločnej zborovej siene.

Prostredníctvom farností boli obe obce intenzívne prepojené, časté boli manželské zväzky medzi obyvateľmi oboch obcí. V Čataji je jeden cintorín spoločný pre obe cirkvi, ale chodník vedený jeho stredom, oddeľuje katolícku časť od evanjelickej. Na prvý pohľad možno odlišnosť pozorovať na tvaroch náhrobných kameňov, aj na ich reprezentatívnosti. Rímskokatolícku kaplnku na cintoríne začali od roku 1968 využívať ako márnicu najprv katolíci, neskôr sa pridali aj evanjelici.



Cintorín v Čataji rozdelený cestičkou na rímskokatolícku a evanjelickú časť. Foto. Z. Beňušková 2004.

Katolícke a evanjelické ženy bolo možné odlíšiť na prvý pohľad, pretože nosili odlišný odev. Ešte začiatkom 90. rokov 20. storočia bolo vidieť rozdiely, staré katolíčky chodili v širokých krojových sukniach, „ako

Slovenky", kým evanjeličky v konfekčnom odeve. Odlišný bol i pozdrav pri stretnutí. Do 30. rokov 20. storočia bolo povinnosťou evanjelických detí každého staršieho pozdraviť „*Daj vám Pán Boh dobrý deň*“, neskôr sa všetci zdravili len stručne „*Dobrý deň*“ (Bagiová, Paličková 1994). Katolíci sa zdravili „*Pán boh pomáhaj*“. V obci boli dve školy – katolícka a evanjelická, čo vplývalo na výber priateľov spomedzi rovesníkov. Konfesionálne rozdiely sa premietali aj v živote dospievajúcej mládeže. Príslušníci oboch konfesií osobitne organizovali zábavy v odlišných priestoroch, katolíci U Kaniša a evanjelici v Potravném družstve. Mládež však na zábavy pozývala aj príslušníkov druhej konfesie, resp. prišli tam i sami. Konfesionálna príslušnosť do značnej miery predurčovala sociálne zaradenie jednotlivca, priestor, v ktorom sa pohyboval počas školskej dochádzky, doma i na bohoslužbách, teda počas aktivít, ktoré zaberali veľkú časť života dieťaťa.

Podľa záznamov rímskokatolícka ľudová škola tu existovala už v roku 1720. Až do roku 1933 sídlila škola v nevyhovujúcej budove. S príchodom sezónnych robotníkov na Popperovský majer sa zvyšoval počet rímskokatolíckych žiakov. V obci žilo pred 2. svetovou vojnou viacero cigánskych rodín, hlásili sa ku katolíckej cirkvi a ich deti navštevovali katolícku školu. Aj židovské deti chodili do tejto školy. Budova evanjelickej školy bola postavená v roku 1905. Jedna trieda slúžila do postavenia evanjelického kostola ako obradná miestnosť pre večerné bohoslužby v advente a pôste. Pre tento účel tu bolo umiestnené harmónium. „Kým na bývalej evanjelickej škole bola dochádzka veľmi dobrá, na katolíckej bola voľnejšia, lebo niektoré deti so súhlasom rodičov chodili pracovať na veľkostatok“ (Bagiová, Paličková 1994: 189). Po zlúčení oboch škôl v roku 1945 začali deti z oboch cirkví chodiť do školy spoločne.

Svet evanjelikov a katolíkov sa odlišoval aj vizuálne, nielen v odeve, ale aj vo výzdobe domácnosti, školy, v ľudovom výtvarnom prejave, ktorý v tradičnom prostredí človeka obklopoval. Už v medzivojnovom období bol obdivovaný výtvarný prejav čatajských žien, aj keď boli v tieni vyspelej ciferskej vyšivačskej školy a dielne spolku Izabella. Niektoré čatajské ženy do Cífera v zimných mesiacoch dochádzali a nadobudnuté zručnosti odovzdávali doma. Biele výšivky, tzv. trnavské, boli výsadou katolíckych žien, evanjeličky si u nich dávali vyšiť biele šatky, ktoré nosili na Veľký piatok do kostola. Ako čatajská býva označovaná pestrofarebná výšivka evanjelických žien. Po vybudovaní vyšivačského strediska ÚĽUV

sa mnohofarebnosť zúžila na tzv. kontúrovanie, jednu z črt čatajskej výšivky. Katolícky uplatnili svoju vyšívačskú zručnosť pri vyhotovení daru pápežovi Jánovi Pavlovi II. pri príležitosti jeho návštevy Československa v roku 1990.

Pre katolícke domácnosti bola charakteristická výzdoba interiéru cirkevnými obrázkami a soškami umiestnenými buď v kultovom kúte, alebo v reprezentatívnej časti zariadenia izby, tiež v ďalších obytných priestoroch. Krucifix bol dominantný aj na stene cirkevnej školy. Výtvarné nadanie žien sa prejavovalo tiež na výzdobe stien, kde sa uplatňovalo už spomínané kontúrovanie, typické pre evanjelickú čatajskú výšivku. Ornamenty sa však maľovali aj v katolíckych domácnostiach a tiež v katolíckej škole. Steny v evanjelickej škole zdobili podobné ornamenty, aké boli na tzv. maľovaných ohniskách. Maľovaná ornamentika na stene, nábytku, na piestoch a drevených doplnkoch interiéru vychádzala z podobných výtvarných motívov (Bagiová, Paličková 1994).



Imitácia maľby nad ohniskom vo vstupnom priestore základnej školy v Čataji. Foto Z. Beňušková 2004.

Do obdobia prvej Československej republiky siahajú korene dosiaľ existujúcej folklórnej skupiny, na jej činnosti sa podieľali a podieľajú rovnako katolíci ako i evanjelici. Školy a spolky sa venovali ochotníckemu divadlu. Divadlo nacvičovali v Evanjelickej jednote a v Sväze evanjelickej mládeže. Divadelným hrám s náboženskou tematikou sa venovala Katolícka jednota žien. Z príjmov z divadelnej činnosti jednota podporovala dychovú hudbu Čatajanka, ktorá sa po založení v roku 1947 zameriavala na účinkovanie pri cirkevných obradoch a slávnostiach. Po roku 1989 Čatajanka doprevádzala pútnikov do Mariazellu a zúčastnila sa slávnostného vysvätenia vodného diela v Gabčíkove 3. júla 1993. Dosiaľ hráva na katolíckych pohreboch. Na nich je súčasťou aj spev cirkevných piesní v podaní miestnych interpretov. „U evanjelikov pohrebné piesne spoločne spievajú všetci účastníci pohrebu. Dokonca sa stalo zvykom, že na evanjelickom pohrebe i niektoré katolícke ženy spievajú evanjelické piesne, podobne ako na katolíckom sa aj niektorí evanjelici modlia katolíckou formou otčenáš a zdravas.“ (Bagiová, Paličková 1994: 131).

Positívne vzťahy medzi oboma konfesiami sa premietali aj pri tých zvykoch, ktorých odlišnosť priamo vyplývala z rozdielnosti náboženských učení. U evanjelikov bol zvyk na Vianoce obdarovať krstniatka prostredníctvom ženy oblečenej podobne ako Lucia, tzv. kriscindle (Christkind). Katolícke deti chodili pod okná spievať koledy. Evanjelici koledovať nechodili. Na Vianoce však navštevovali aj evanjelici polnočnú omšu v katolíckom kostole. Na Tri krále sa u katolíkov svätila voda. Na Hromnice katolícky kňaz posväcoval cirkevníkom sviečky – hromničky. Evanjelici Hromnice nesvätili, ale na druhý deň na Blažej chodili žiaci koledovať a za to dostávali potraviny pre učiteľa. Na záver fašiangov obchádzali evanjelickí chlapci – *šablári* – so šablami dedinu a pozývali dievčatá na fašiangovú zábavu. Katolícki mládenci zvaní *maškari* – robili obchôdzky v maskách. Na Smrtnú nedeľu sa evanjelické ženy obliekali do čierneho odevu a začínali sa spievať pašie. Podľa katolíckych zvyklostí pašie začali až na Kvetnú nedeľu. Pri katolíckom sviatku Božie telo niektorí evanjelici dávali do svojich okien sviečky a zametali ulicu, po ktorej šla procesia. Na Všetechsvätých všetci bez rozdielu zapália sviečky na cintoríne. Hody sú v Čataji dvoje. V júli na sv. Margitu sú katolícke. Druhé sa konajú na výročie posviacky evanjelického chrámu vo Veľkom Grobe okolo 20. augusta. Na vysviacke evanjelického kostola sa zúčastnili aj katolíci.

Konfesionálna príslušnosť sa premietala aj do správy obce. Pokiaľ siaha pamäť informátorov, bol čatajský richtár vždy evanjelického vierovyznania. Vyplývalo to hlavne z väčšej zámožnosti evanjelikov, a tiež z ich vyššej vzdelanostnej úrovne. V období vlády komunistov zohrávala úlohu aj väčšia tolerancia a prispôsobivosť evanjelikov voči existujúcemu režimu. Prvý katolík stál na čele obce až začiatkom 90. rokov 20. storočia. Aj predseda roľníckeho družstva bol vždy evanjelik, čo súviselo s väčšou skúsenosťou bývalých bohatých sedliakov pri organizácii poľnohospodárskych prác. Konfesionálne rozdiely za 1. ČSR sa teda premietali predovšetkým v odlišných majetkových pomeroch a spoločenských statusoch príslušníkov oboch konfesií. Neprejavovali sa však konfliktne: „*My sme tu vždycky boli jak jedna rodina, my sme tu žádné spory nemali.*“ (r-k., 1909)¹⁸

Aj obdobie Slovenského štátu prežili tieto dve skupiny vcelku v porozumení, spoločenské rozpory mali skôr triednu podstatu: „*Sedláci sa vymachlali z dlhov, lebo draho predávali.*“ (r-k., 1924)

V horšej situácii boli menšinové konfesie – židia a príslušníci kresťanských zborov. Židia, v dobe, keď boli prenasledovaní, nachádzali oporu u evanjelikov i katolíkov, ktorí ich ukrývali vo svojich domoch. Napriek tomu boli takmer všetci deportovaní, zachránili sa len tí, ktorí ušli, alebo sa dali prekrstiť. Príslušníci kresťanských zborov pocítili tiež totalitné nátlaky klerikálnej slovenskej vlády. Neistotu panujúcu v tej dobe výstižne vyjadrujú i slová žartovnej pesničky, ktorá vznikla za Slovenského štátu:

*Horné, Dolné Orešané,
Všeckých židov povešáme.
Najprv židov, potom pánov,
Naposledy luteránov.
A keď budú všetci v ríci,
potom pojdú katolíci.*
(r-k., 1909)

Obdobie komunistickej vlády sa do náboženského života vidieka premietalo len postupne a súviselo s celkovými zmenami v spôsobe života obyvateľov vidieka. Ľudia zastávajúci spoločensky a politicky významné

¹⁸ Znaky v zátvorke za citátni znamenajú náboženskú príslušnosť (r-k - rímskokatolík, e - evanjelik, b - baptista), rok narodenia respondenta a pohlavie (m., ž.).

funkcie religiozitu prejavovať nesmeli, v opačnom prípade im hrozili sankcie. Cirkevné školy po roku 1948 zanikli, výučba katolíckych i evanjelických detí sa postupne prestala diferencovať, až po vybudovaní novej školy zanikla úplne. Zmenila sa zamestnanecká štruktúra obyvateľov obce, mnoho ľudí, aj žien začalo za prácou dochádzať do miest, mladší príslušníci oboch konfesií sa prestali odlišovať podľa odevu, konfesionálna príslušnosť prestala determinovať každodennú kultúru jej nositeľov.

„Ja sa na rozdiely nepamätám. My sme rozlišovali evanjelikov a katolíkov neskôr tým, že iné kroje mali a inak sa zdravia. Raz som pozdravila evanjelika Pochválen buď!..., sa neodzdravil.“ (r-k., 1963)

K stieraniu rozdielov medzi katolíkmi a evanjelikmi prispeli miešané manželstvá, ktoré boli ešte v medzivojnovom období výnimkou. Od 70. rokov 20. storočia sa stali bežnými. Miešané manželstvá boli v niektorých prípadoch dôvodom, že manželia nešli na cirkevný sobáš, čím prerušili svoje pôsobenie v cirkevnej komunite.

K výraznejším zmenám v každodennej kultúre došlo vlastne až po roku 1968 v období tzv. normalizácie. Prechodné uvoľnenie pred rokom 1968 charakteristické na Slovensku výstavbou nových kostolov i obnovením vyučovania náboženstva v školách vystriedala systematická ateizácia, obavy pred sankciami viedli ľudí k samoregulácii ich správania, takže nebolo výnimočné, že skutočný svetonázor jednotlivca sa prejavoval len v intímnom prostredí rodiny, alebo pri jeho úmrtí. Religiozita prestala byť nevyhnutnou súčasťou spôsobu života v obci. Napriek tomu, že podľa tradície bol takmer každý krstený, mládež postupne prestala navštevovať bohoslužby a účasť na náboženskom živote sa začala obmedzovať na prijímanie sviatostí.

„Zato tí komunisti pokazili velice to náboženstvo. To nedá na porádek už nikto. To ani keď budú tolko biskupi, to je tak skazený národ. Vtedy keď bola tá vira, to bolo také puto, také kormidlo, čo viedlo ľudí k dobrému.“ (r-k., 1924)

Vnímanie násilnej ateizácie a nepriame bránenie ústavne zakotvenej náboženskej slobody bolo rôzne u jednotlivých generácií, záviselo od zamestnania, spoločenského postavenia, životných skúseností a politického zmýšľania jednotlivcov.

„Ja si myslím, že keby ten človek tak chcel, tak by si našiel to svoje miestečko. Robili sa všelijaké veci, že povedali, že ten bol v kostole. Tak museli sme trošičku... Ale my sme to tak brali, my sme tým vôbec netrpeli. Ja si myslím, že keby som naozaj chcela, by som išla.“ (r-k., 1963)

Prejav nábožnosti na verejnosti bol u niektorých profesií dôvodom k vylúčeniu zo zamestnania.

„Za Dubčeka to bolo ešte voľnejšie, až potom sa to zhoršilo. Vtedy ešte babička žili, a keď te vojská išli, tak na kolenách sme sa modlili, že aby bol ten prevrat, aby ten komunizmus bol utlačený. Aj moj bol komunista. Šak bol aj tajomník emenvé. Hovoril, keď bol chorý, že som len veľkú chybu spravil, že som išol na to školení tajomníkov. Lebo potom stejne odtiaľ vyletel, lebo hovorili, že s bibliu chodí, že chodí do zhromaždenia. Na okrese ho papaláša nemali radi, inak ľudia ho chceli. Nejakú dútku mu dávali, tak on legitimáciu švacoľ, že on si robotu nájde. No a už potom mu nechceli dať robotu, tak potom šiel robiť do bane. To bolo asi pred štyridsať rokmi.“ (b., 1916)



Smútočné oznámenie na dverách rímskokatolíckeho kostola v Čataji. Foto: Z. Beňušková 2004.

Aktívnymi účastníkmi náboženského života obce boli predovšetkým staršie ženy, dôchodkyne, ktoré z ideologického hľadiska boli perspektívne nezaujímavé. U katolíkov bola účasť na každodenných bohoslužbách v tejto sociálnej skupine samozrejmosťou, plnili funkciu ich sociálnej komunikácie. Aj ich činnosť však musela prebiehať v spoločensky prípustných medziach:

„Na púte sme najčastejšie do Marianky chodili, to už bolo pravidelne. Do Šaštína, na Staré Hory, Do Topolčianok, do Levoče, Na Svatú Horu v Příbrame. Tam som bola zo tri razy – moj muž šoféroval autobus. To musel písať niečo iné kde sme boli, že né v Příbramy.“ (r-k., 1928)

Významným faktorom, ktorý ovplyvnil náboženský život rodiny bola zamestnanosť žien. Do 50. rokov 20. storočia bola väčšina žien v domácnosti. Po nástupe žien do zamestnania na výchovu detí zostávalo menej času, ženy každodenne odchádzajúce mimo obec sa odpúťovali od noriem referenčnej skupiny v obci, ktoré boli dovtedy pre ne záväzné. Zažali preberať také kultúrne vzory, ktoré boli pre ne v zmenených životných podmienkach zvládnuteľné, vrátane nových foriem náboženského života v rodine.

„Svat ten ked došol, začal: Také máme svaté svátky, a že dzeci nechcú íst do kostola ani za svet. Svatka, ako si to vychovala syna, šak vždy hovoril, že doma musel chodzit! A ja hovorím: A ty si ako dcéru vychoval? Syn nemusel, to už bolo zaužívané, že jak došla nedzela, bez všeckého na pol jedenáctu. Ked zvonili vstali, oblékli, umyli sa a šli. Aj ked došel ráno od muziky. Neuvažoval či má íst alebo nemá íst, to ich ani nenapadlo povedat, že by nešiel, alebo že by som spal, nechajte ma. Oni deckám, že nachajte, že nech si aspon v nedelu pospia, že šak celý týžden vstávají. Tak si potom decká zvyknú. Potom syn vravel, že svatovi hovoril, že veru som sa musel na kolenách modlit večer ked som išel spat. Že mame sa netažilo do izby pozret či klečím alebo ležím na posteli. No reku ked si bol doma si chodzil, a včuleki ste ani jeden križ na seba nedali, ani dzeci, ani vy. Nevesta hovorí, že kým šecko porobí, a potom ked si vydechne si má k nim sadnúť, aby sa modlili? A tí dzeci, šak boli na prijímaní, včuleki to dajú, no ale oni viacej nejdú do kostola. Oni majú moc roboty dneska.“ (r-k., 1928)

Potreby každodenného života sa začali dostávať do konfliktu s tradičnými vzormi, čo sa odrazilo v generačnom konflikte, pretrvávajúcom i v súčasnosti. Najstaršia generácia, presvedčená o dôležitosti plnenia si každodenných náboženských povinností sa ťažko zmieruje s ich

zjednodušovaním, zanedbávaním či dokonca odmietaním u svojich detí. Keďže u dospelých detí spravidla autoritu nemôže uplatniť snaží sa pôsobiť aspoň na vnúčatá. Časť rodičov vzhľadom na zaneprázdnenosť túto iniciatívu starých rodičov víta, časť ju toleruje a niektorí jej zabrahujú:

„Deti nie sú ani jeden krstení, a to ma najviac bolí. Oni jako komunisti zebali si dvaja katolíčku, jeden evanjeličku. Ale ja nevidím žiadny rozdiel, lebo žiadny nechodí do kostola. To je najhoršie, že tých mladých teraz ťažko získať. Ešte skorej by už tých vnukov, lenže oni si ich držia vospolok. Málokedy ich pustia k starým rodičom, aby ich presvídčali. že čo ich balamutím, že nebudú vedieť ani to, ani to.“ (b., 1916)

Tak ako v minulosti, aj v súčasnosti prebieha náboženská výchova prevažne matrilineárne. Prejavy religiozity boli v 70. a 80. rokoch 20. storočia najmä u mládeži často zároveň prejavom odporu voči oficiálnej ideológii. V obci Čataj sa však tento jav nepodarilo zdokumentovať.

Po prevrate v roku 1989 sa v Čataji zintenzívnil náboženský život. V prvých mesiacoch sa rozvinulo ekumenické hnutie, konali sa spoločné bohoslužby pre všetkých veriacich obcí Čataj a Veľký Grob, náboženského života sa začala zúčastňovať aj mladšia generácia. Zaktivizovala sa činnosť farností, najmä evanjelickej vo Veľkom Grobe. Porevolučná eufória a pocity súdržnosti veriacich však netrvali dlho.

„Ked to začalo, bolo to veľmi pekné, ale teraz sa to zas tak kazí. Títo mladí na tých farárov nedajú.“ (b., 1916)

Od ekumenických podujatí začala ako prvá bočiť katolícka cirkev. Bývalé konfesiónálne rozdiely obyvateľov obcí sa premietli aj v prvých parlamentných voľbách v roku 1990. Kým katolíci preferovali Kresťansko-demokratické hnutie, evanjelici svoje hlasy odovzdávali hlavne Demokratickej strane a KSS. Legalizovala sa výučba náboženstva na škole. Vzhľadom na to, že priestory školy sa na túto činnosť využívali aj predtým, tento rozdiel nebol veľmi pociťovaný. Výučby sa však zúčastňuje o niečo viac detí (podľa odhadu učiteľky asi 90 %). Cirkevné sviatky a slávnostné príležitosti opätovne ozvlášťujú každodenný život obce. Napr. na jar 1991 sa tu konala birmovka asi 80 birmovancov, ktorá bola významným spoločenským podujatím nielen pre Čatajčanov, ale i rodinných príslušníkov z okolitých obcí. Obnovili a legalizovali sa návštevy pútnických miest:

„To som počúvala od susedky jak išli pešo do Mariazellu v minulosti jeden týžden tam a jeden späť. Jaký je ten kostol zvnútra krásny. Vždycky

som túžila, že by som sa tam mohla dostať. A jak došla tá nežná revolúcia, že sa otvorili hranice, tak porád som išla.“ (r-k., 1928)

Viacero ľudí prejavilo záujem o doplnenie si chýbajúcich sviatostí, resp. o krst, aby mohli pokračovať v prerušenom náboženskom živote.

Evanjelický a katolícky kňaz v úzkej spolupráci so starostom obce dbajú o dobré vzťahy medzi príslušníkmi oboch konfesií i medzi cirkvami a občianskou správou obce. Vzťahy medzi príslušníkmi jednotlivých konfesií sú síce dobré, no preferencia vlastnej konfesie na úkor ostatných nie je zriedkavá:

„Luteránsku cirkev založil poblúdzilý kňaz, lebo sa chcel ženiť. Všetci sami bohatí šli za Luterom, lebo chceli hýrny život viesť.“ (r-k., 1924)



Evanjelický kostol v Čataji. Foto: Z. Beňušková 2004.

„Katolíci si len nad týma pátričkama šemrajú a šemrajú. Šak Boh nepotrebuje aby si šemrali.“ (b, 1916)

Na zdokumentovanie súčasnej situácie náboženského života v rodine aj s retrospektívou poslúžila prípadová štúdia jednej rímskokatolíckej rodiny. Rodina je štvorgeneračná, všetci jej pokrvní i nepokrvní členovia sú rímskokatolíci. Najvyššie dosiahnuté vzdelanie v rodine je stredné s maturitou. Vzhľadom na priestorové rozptýlenie rodiny (Čataj, Cífer, Trnava, Suchá nad Parnou), pracovnú zaneprázdnenosť jej členov a nemoci, som výskum zredukovala na jedného až troch príslušníkov z jednej generačnej línie.

I. generačná línia:

Najstarší manželský pár, prastarí rodičia, pochádzal z majetkovo slabších vrstiev. Obaja partneri majú základné vzdelanie. Žena č. 1 – Čataj (1922), bola v domácnosti, zarábala si vyšívaním, pravidelne navštevuje bohoslužby – aj vo všedné dni, svoje deti, vnúčatá i pravnúčatá sa snaží viesť k viere. S úctou opatruje staré rodinné biblie a spevníky, v ktorých sa nachádzajú príležitostné záznamy o živote jej predkov. Do roku 1989 navštevovala pútnické miesta na Slovensku, po revolúcii bola dvakrát v Mariazelli. Od dcéry má svätenú vodu z Lúrd, verí jej liečivým účinkom. Medzi evanjeličkami má veľmi dobré priateľky, do rodiny by však evanjelika nechcela:

„Som povedala: Opováž si donést voláku evanéličku, nech vás boh chráni. Aj vnuci majú katolíkov.“ (č. 1)

Muž č. 2 – Čataj (1916) pochádza z biednych vrstiev, v útlom veku mu zomrela matka. Bol dedinským pastierom, neskôr železničiarom. Jeho náboženská výchova, keďže vyrastal bez matky, bola zanedbaná. Nevie, či bol na prvom prijímaní. Pravidelného náboženského života sa začal zúčastňovať pod vplyvom svojej manželky. Pri náboženskej výchove detí bol podstatne pasívnejší než jeho partnerka, on sám sa prikláňal k viere v ťažkých životných situáciách. Púť sa nezúčastňuje, do kostola chodí v nedeľu a na sviatky. K evanjelikom má tolerantný vzťah.

V ich domácnosti je každá miestnosť vyzdobená predmetmi s náboženskou symbolikou. Sú to dary od príbuzných a známych, suveníry z púť a ciest. Sekretár plní funkciu kultového kúta.

2. generačná línia:

Žena č. 3 – Cífer (1942), do kostola chodí nepravidelne, častejšie v rodnom Čataji. Ako členka Zboru pre občianske záležitosti vykonávala pri pohreboch občianske rozlúčky. Keď deti odrástli začala sa intenzívnejšie venovať viere. Zúčastnila sa zájazdu do Lúrd, ktorý v nej zanechal hlboký dojem. Muž č. 4 – Cífer (1939) pochádza z deväťdetnej rodiny a veľmi biednych sociálnych pomerov. V dobe výskumu bol členom Strany demokratickej ľavice, k religiozite má vcelku odmietavý postoj. Náboženskú výchovu v rodine ponechal na manželku, pasívne sa zúčastňuje cirkevných obradov, voči náboženským potrebám manželky je tolerantný.

„Otec nám nikdy nezakazoval ísť do kostola, alebo nevnucoval. Ale bol straník, a keď si robil stranické veci, nemohol robiť iné. Ale ja si myslím, že každý straník takisto trošku verí v niečo. Koľko je takých straníkov, že ide do kostola.“ (č. 7)

Návštevu pútnických miest odmieta. V domácnosti majú vo vitríne niekoľko predmetov s cirkevnou symbolikou. Na Vianoce sa matka a deti spoločne modlia, otec sa tohto obradného aktu pasívne zúčastňuje.

Muž č. 5 (1941) sa oženil do Suchej nad Parnou. Náboženskej výchove detí sa viac venovala rodina manželky. Jeho žena, č. 6 – Suchá nad Parnou (1947), chodí v nedeľu nepravidelne do kostola, on iba na Vianoce.

„Mama chodí viac do kostola, otec, ten len na Vianoce ide, ale verí. Aj hovorí, že mali by sme chodiť do kostola. A keď mu povieme, že a ty prečo nejdeš, tak vždy povie, že nemá čas. Tak myslím si, že by si našiel ten čas, ale nejde.“ (č. 8)

Napriek pasívnemu postoju k náboženstvu, informátor matke priniesol z Francúzska náboženské ozdoby, pretože vedel, že ju tým poteší.

3. generačná línia:

Žena č. 7 – Trnava (1963), je učiteľkou v materskej škôlke, má dve deti. K náboženskej viere sa otvorene hlási.

„Neboli sme nikdy nútení chodiť do kostola, my sme to jednoducho brali jak to išlo so životom. Také to bolo samozrejmé. Keď som chcela, išla som, teraz mi je to také čudné.“ (č. 7)

V detstve bola často u starých rodičov v Čataji, na ktorých je citovo značne viazaná. Tam občas chodievala i do kostola. Je vďačná prastarej matke, že dbá o náboženskú výchovu jej detí. Jedno dieťa krstila v Čataji, druhé v Cíferi, kde to tiež zorganizovala jej stará matka. Manžel je pri náboženskej výchove detí pasívny, ale tolerantný.

„Nešla som do manželstva s tým cieľom, že pozerám ty si katolík, alebo nekatolík. Ale to už asi človek vycíti, ktorý partner je preňho vhodný.“ (č. 7)

Deti mieni nábožensky vychovávať, ale uvedomuje si, že na to nemá dostatok času. Predpokladá, že viac sa bude viere venovať, keď deti odrastú:

„Ja by som sa rada zúčastnila púte. Svätých obrázkov máme plno, ale nemáme klince a nemáme ich ešte zarámované. Chceli sme aj do detskej izbičky. Akurát v spálni mám vystavený krížik. Keď ideme do Cífera alebo do Čataja, tak tam chodia deti do kostola. My chodíme občas sem pozrieť, alebo keď ideme okolo, tak ukazujem im, aj na cintoríne. Chodievame aj na omšu sem-tam. Lenže keď by som aj cez týždeň išla, zistím, že neni času, nedostanem sa.“ (č. 7)

Žena č. 8 – Suchá nad Parnou (1968), do kostola chodí veľmi zriedkavo, sobáš však mala cirkevný, aj dieťa má pokrstené. Je učiteľkou v materskej škôlke.

„Kto išiel na pedagogickú školu, nemohol do kostola chodiť. Bola som aj rada, lebo tú nedeľu – niekedy som išla aj dobrovoľne a niekedy, keď babka žila, musela som ísť. Teraz už povedia: robte si ako chcete. Tak som sa toho nejako zriekla. Nedá sa povedať, že zriekla, ale nechodím už do kostola. Ale sobáš aj krst sme v kostole mali, a keď bude syn chcieť, na náboženstvo ho prihlásim.“ (č. 8)

Na jej náboženskej výchove sa viac podieľala stará matka zo Suchej nad Parnou. Starých rodičov v Čataji navštevuje pomerne často:

„Na hody nechodíme do kostola. Babka s dedkom ráno idú. Pred jedlom sa ani u babky nezvykne modliť. Asi len ona sama pre seba. V spálni na poličke má také knižky, občas som si ich tak prezrela, ale moc ma to nebavilo.“ (č. 8)

Jej manžel po dohode o cirkevnom sobáši si musel doplniť cirkevné sviatosti. Sväté obrázky ani predmety v domácnosti nemajú, nemá ani vlastnú bibliu a ruženec.

Žena č. 9 – Trnava (1971), k náboženstvu má podobný vzťah ako jej sestra. Jej manžel si tiež ku cirkevnému sobášu musel doplniť sviatosti:

„Synov zat' šiel na sobáš až po 1. prijímaní. Reku ukáž jak sa prežehnáš!“ „– Ha-ha, babko, šak ja to nevím.“ „– Musíš sa naučit, reku, lebo ta zmárnim. Zabijem ta, keď sa to nenaučíš do toho sobáša.“ (č. 1)

Príklad tejto rodiny naznačuje niektoré všeobecne platné charakteristiky tendencie vývinu:

- u jednotlivých generácií má religiozita v každodennom živote odlišné formy, vyplývajúce zo spôsobu života, sociálneho prostredia a hodnotových postojov, ich manifestovanie je vo všeobecnosti priamo úmerné veku, výraznejšie je u žien,

- religiozita je u väčšiny obyvateľov vidieka rešpektovaná, alebo tolerovaná ako integrálna súčasť spôsobu života,

- pri zlomových životných situáciách, akou je sobáš, narodenie dieťaťa, pohreb sa kladie dôraz na dodržanie tradícií, vrátane cirkevných obradov,

- náboženská výchova prebieha v matrilineárnej línii, dôležitú úlohu zohráva najstaršia generácia,

- spoločensko-politické zlomy v 20. storočí sa do náboženského života premietali iba postupne, popri celkových civilizačných zmenách.



Rímskokatolícky kostol v Čataji. Foto: Z. Beňušková 2004.

RADOŠINSKÁ DOLINA

„Poznám takých, čo sú pokrstení, chodia do kostola, každý den by aj išli, ale pritom sú veľmi zlí. A poznám aj takých, čo aj sú není krstení a sú veľmi dobrí.“

Informátorka

Náboženská príslušnosť bola do polovice 20. storočia významným prvkom identifikácie a determinantom sociálneho a kultúrneho správania skupiny i jednotlivca. Zmeny spôsobu života po druhej svetovej vojne, vplyv modernizácie a politické tlaky v rokoch 1950–1989 znížili významnosť religiozity v živote človeka a oslabili vplyv cirkevných inštitúcií v rámci lokálnej komunity. Po roku 1989 došlo k renesancii náboženského života, dynamizácii konfesionálnych vzťahov a identifikačných prejavov. Tieto všeobecné trendy vývinu konfesionality na Slovensku, ale aj v iných postsocialistických štátoch neobišli ani Radošinskú dolinu. Nazvaná je podľa potoka Radošinka spájajúceho obce topoľčianskeho a nitrianskeho okresu od Radošiny pri Piešťanoch po Nitru. Osobitosti skúmaného regiónu a mikroprostredí jednotlivých lokalít determinovali špecifickosť týchto procesov. Náboženské inštitúcie tvoria významnú súčasť histórie jednotlivých obcí a podmienili spôsob života ich obyvateľov.¹⁹ Relatívne homogénne rímskokatolícke prostredie nitrianskeho regiónu v Radošinskej doline poznačila najmä imigrácia evanjelického obyvateľstva z oblasti Myjavskej pahorkatiny. K vnímaniu konfesionalnej identity prispeli v prvej polovici 20. storočia aj židia, ani nie tak v dôsledku ich početnosti, ale predovšetkým kvôli kultúrnej odlišnosti, sociálnej izolácii a osobitého postavenia v lokálnom spoločenstve.

¹⁹ Charakteristika regiónu a administratívne začlenenie jednotlivých lokalít pozri: Čukan, J.: Metodologické východiská k etnologickému výskumu Radošinskej doliny. Slovenský národopis, 48, 2000, č. 2, s. 185–194.

V snahe charakterizovať kultúru a sociálne vzťahy obyvateľov Radošinskej doliny v priebehu 20. storočia cez náboženskú príslušnosť som vychádzala z písomných prameňov – kroník, miestnych monografií, cirkevných matrik, autobiografie, zo štatistických údajov, z orálnej histórie, čiže spomienok obyvateľov skúmanej oblasti, z rozhovorov s obyvateľmi o ich súčasnom živote a postojoch k náboženskému i aktuálnemu spoločenskému daniu, a tiež z priameho pozorovania. Mozaika, ktorá takto vznikla, i keď torzovitá, dopĺňa obraz o každodennom živote obyvateľov obcí Radošinskej doliny, ich hodnotách a kultúrnych vzoroch v statických prierezoch i vývinových zmenách.

1991	Počet obyvateľov	Rímskokatolícke	Evanjelicke a.v.	Gréckokatolícke/Pra-voslávne	Bez vyznania ²	Nezistené
Radošina	1957	1686	32	0	32	213
Veľké Ripňany	2104	1967	10	1	2	103
Malé Ripňany.	529	519	1	0	0	9
Biskupová	243	231	0	0	5	7
Kapince	217	214	3	0	0	0
Malé Zálužie	303	72	216	0	0	15
Nové Sady	1965	1329	470	1	30	134
Zbehy	2083	1915	8	2	18	140
Lužianky	Evidované v rámci mesta Nitra					

Oblasť Radošinskej doliny patrí do Nitrianskeho biskupstva, a blízkosť cirkevného centra tu ovplyvňovala aj náboženský život. Evanjelici augsburského vyznania sa usídlili najmä v obciach Malé Zálužie a Nové Sady, kde v polovici 20. storočia mali prevahu v počte obyvateľov. Do 2. svetovej vojny boli integrálnou súčasťou lokálnych spoločenstiev aj židia. Príslušníci iných vierovyznaní – reformovaní, baptisti,

(v súčasnosti aj Jehovovi svedkovia) do formovania kultúrneho a spoločenského života lokalít výraznejšie nevstúpili. Po roku 1989 sa obnovili aktivity cirkevných organizácií a konfesiónalna príslušnosť u obyvateľov skúmaných obcí začala byť opäť viac vnímaná. Najaktívnejšie sa na cirkevnom živote podieľa generácia dôchodcov, ekonomicky aktívni obyvatelia manifestujú svoju náboženskú príslušnosť najmä počas sviatkov. Náboženskú štruktúru obyvateľov obcí Radošinskej doliny podľa sčítania ľudu v roku 1991 približuje tabuľka.²⁰

Rímskokatolíci

Oblasť Nitry je tradične prevažne katolícka. Väzby na Nitrianske biskupstvo v profánnej sfére, súviseli s cirkevnou držbou pôdy a pracovnými príležitosťami, ktoré vznikali na cirkevných majetkoch, a tiež pri správe a servise katolíckych inštitúcií (školsťvo, budovy, charitatívne zariadenia a pod.). Aj v Radošinskej doline bola rímskokatolícka cirkev dominantná, výnimkou je len Malé Zálužie a Nové Sady. V súčasnosti sa tu nachádza päť katolíckych farností s fíliami. Centrá sú v Radošine (Behynce, Bzince), Veľkých Ripňanoch (Malé Ripňany, Lužany), Nových Sadoch (Čab, Sila), Zbehoch (Čakajovce) a Lužiankach (do roku 1968 filiálka Zbehov).²¹ Biskupová, Kapince a Malé Zálužie sú fíliami farnosti v Merašiciach. Medzi príslušníkmi jednotlivých farností boli intenzívnejšie väzby pokiaľ navštevovali jeden kostol. V priebehu 20. storočia však boli vybudované katolícke kostoly v Nových Sadoch (1909), Behynciach (1901), Lužiankach (1938), Kapinciach (polovica 20. storočia), Biskupovej (1964). Katolícky kostol je okrem Malého Zálužia v každej obci a aj v niektorých pôvodne samostatných častiach obcí (Bzince pri Radošine, Behynce). Sociálne vzťahy v súvislosti s náboženským životom sa rozvíjali relatívne nezávisle v rámci jednotlivých fílií jednej farnosti. Pokiaľ nebol vybudovaný v lokalite kostol, bohoslužby sa konali na vymedzenom priestranstve. Napr. v Malých Ripňanoch (v časti Nežatice) pri soche Najsvätejšieho srdca Ježišovho, ktorá bola pútnickým miestom aj pre katolíkov z okolitých dedín, v Biskupovej pri soche Svätej trojice, v Čabe v kaplnke.

²⁰ Národnosť a náboženské vyznanie obyvateľstva SR (Definitívne výsledky sčítania ľudu, domov a bytov 1991). Štatistický úrad SR, Bratislava 1993. (Rubrika bez vyznania je podľa predbežných výsledkov sčítania, preto vznikli odchýlky v súčtoch jednotlivých rubrik a počte obyvateľstva lokality.)

²¹ Lužianky. 885. výročie prvej písomnej zmienky o obci. OÚ 1998, s. 45.



Svätý Florián pred farskou reštauráciou vo Veľkých Ripňanoch.
Foto: Z. Beňušková 1999.

Katolícke kostoly v Nových Sadoch a Biskupovej sú zasvätené sv. Michalovi, v Malých Ripňanoch je patrónom kostola sv. Anton, vo Veľkých Ripňanoch sv. Ján Nepomucký (symboly tohto svätca – ryba

a 5 hviezdíček – sú súčasťou obecného erbu). V Lužiankach, Kapinciach i Behynciach je kostol zasvätený Panne Márii. S termínom vysviacky, resp. s patrónom kostola sa viažu aj hody. V Kapinciach sú v auguste, v Zbehoch okolo 14. septembra na Povýšenie sv. kríža, v Nových Sadoch, Biskupovej, vo Veľkých aj Malých Ripňanoch sa konajú koncom septembra. V medzivojnovom období boli sakrálné slávnosti spojené s celoobecnými svetskými prvkami. V rámci hodových slávností bola napr. odovzdaná hasičská strážnica, pamätník padlým a pod. Aj v súčasnosti majú hody charakter obecných slávností, ktorých sa zúčastňujú domáci aj návštevníci bez ohľadu na vierovyznanie. Ich súčasťou je okrem bohoslužieb zábava, kolotoče a rodinné návštevy.

Zmeny nastali aj vo využívaní cintorínov. Niektoré obce vznikli zlúčením dvoch alebo viacerých osád, z ktorých každá mala svoj cintorín. V súčasnosti sa spravidla pochováva buď na jednom z nich, alebo sú funkčné viaceré (napr. kým obec Malé Ripňany má dva cintoríny, na ktorých sa pochováva, podstatne väčšia obec Veľké Ripňany má jeden cintorín).

Nitrianske biskupstvo vlastnilo v chotári obce Radošina pôdu, malo tu majer, vinice, aj časť lesa. Majer bol významným zdrojom pracovných príležitostí a spája sa so životom podstatnej časti najstaršej generácie Radošiny. Produkcia bola zameraná najmä na živočíšnu výrobu (voly, kravy, ovce) a pestovanie viniča, repy, tabaku a jedlých gaštanov. Dopestované ovocie a zeleninu vozili furmani pravidelne v noci do Nitry na biskupstvo a do cirkevných škôl. Biskupstvo vlastnilo aj lesy a gáter, kde pracovali lesní robotníci. V kaštieli patriacom biskupstvu a na farskom hospodárstve bol zamestnaný obsluhujúci personál, medzi ktorým boli aj imigranti z okolia. Pracovnými pozíciami a funkciami na biskupskom majeri si obyvatelia Radošiny získavali status rešpektovaný aj v mimopracovnom živote. V kaštieli sídli v súčasnosti náboženská organizácia Komunita kráľovnej pokoja. Poskytuje ubytovanie chlapcom, ktorí vyšli z detského domova. Komunita disponuje aj pôdou, kde chovanci pestujú zeleninu prevažne pre vlastnú spotrebu. Od miestneho obyvateľstva táto organizácia funguje relatívne izolovane. Arcidiecézna charita má v Radošine vývarovňu jedál, ktorá varí pre dôchodcov z Radošiny, Veľkých Ripňan a okolia, no jej služby využívajú aj zamestnanci miestnych firiem. Nitrianskemu biskupstvu patrila aj pôda v obci Biskupová.

Vo Veľkých Ripňanoch boli v 1. polovici 20. storočia súčasťou katolíckej komunity aj Nemci.²² Väzby na nemeckú komunitu Veľkých Ripňan s centrom v susedných Čermanoch boli obnovené po roku 1989. Za pomoci zahraničnej finančnej podpory tu bola vybudovaná nová moderná fara, ktorá slúži farníkom aj ako centrum voľného času, s bazénom, priestormi na športové a spoločensko-kultúrne aktivity. Stará fara je prebudovaná na farskú reštauráciu. Nadviazala na miestnu tradíciu uctievania sv. Floriána, o čom svedčí názov i drevená socha svätca inštalovaná pred budovou. Súčasťou spoločenského života tejto farnosti je v posledných rokoch obyčajové podujatie importované zo západnej Európy – posviacka áut na sv. Krištofa. V starej fare krátko fungovala aj cirkevná materská škola. V obci funguje pobočka katolíckeho Karpatonemeckého spolku Maximiliána Hella. Na Nemecko orientované aktivity však mali u obyvateľov Veľkých Ripňan nielen pozitívny ohlas, ale spôsobili aj rozpory medzi príslušníkmi farnosti a odmietanie návštevy kostola. Napätá situácia viedla až k výmene farára, ktorý všetky spomenuté aktivity rozvinul. V súčasnosti na fare pôsobia poľskí misionári. Nemožno však uprieť, že fara saturuje v obci kultúrne a športové záujmové aktivity, ktoré sú v pôvodných obecných zariadeniach v útlme, a tiež kultivované reštauračné služby.

Vo viacerých lokalitách Radošinskej doliny mala do polovice 20. storočia rímskokatolícka cirkev svoje školy, prostredníctvom ktorých bol organizovaný život detí. Učitelia boli priamo zainteresovaní na cirkevnom živote (napr. v Zbechoch bol učiteľ organistom, pri pohreboch rečnil, núdzovo krstil²³). V Radošine fungovala pobočka Slovenskej katolíckej mládeže, v rámci katolíckej TJ Orol bol futbalový oddiel. Ženy sa združovali v Ružencovom spolku, ktorý po roku 1989 opäť obnovil činnosť. Politicky inklinovali katolíci v polovici 20. storočia k Hlinkovej slovenskej ľudovej strane, ktorá sa spolupodieľala na kultúrnom a spoločenskom živote obci.

S katolíckym náboženstvom sú späté malé sakrálné stavby – sochy svätcov, stĺpy, kaplnky, jaskynky, ktoré vznikali v rôznych obdobiach. K najstarším patrí kaplnka sv. Kríža pri kostole v Radošine, ktorá sa spomína už v roku 1636. Pred kostolom je socha Jána Nepomuckého

²² O Nemcoch vo Veľkých Ripňanoch pozri bližšie Beňušková, Z.: Charakter migrácií a ich odraz v lokálnom spoločenstve Veľkých Ripňan a Radošiny. Etnologické rozpravy, 7, 2000, č. 1-2, s. 70-80.

²³ Podľa Kroniky obce Zbehy.

z roku 1770. Z roku 1773 pochádza morový stĺp v Čabe. Nachádza sa tu aj murovaná zvonica z roku 1932, ktorá nahradila drevenú a kaplnka z roku 1889, pri ktorej sa do 70. rokov 20. storočia konali 6. júna omše na pamiatku zničenia úrody veľkým krupobitím začiatkom 18. storočia (Rybová, Ryba 1987). Zvonica z konca 19. storočia je tiež v Sile.

Počet obyvateľov / počet rímskokatolíkov

	1900	1919	1930
Radošina	1242/1153	1329/1289	1534/1495
Behynce	363/329	453/433	458/444
Veľké Ripňany	904/827	1199/1061	1369/1288
Malé Ripňany	262/173	591/536	493/478
Biskupová	182/173	250/242	242/239
Kapince	297/243	súčasť Merašíc	súčasť Merašíc
Malé Zálužie	321/52	350/55	460/51
Nové Sady	774/317	977/444	1118/454
Sila	307/274	323/287	307/254
Čab	433/368	557/469	556/455
Zbehy	1235/1144	1465/1411	1714/1668
Lužianky	906/877	1202/1179	1593/1535

V 19. storočí boli inštalované viaceré sochy svätcov v extraviláne, intraviláne, ba aj na súkromných pozemkoch (napr. socha sv. Antona v Zbehoch). Majú spravidla tabuľku s menom donátora a vročením. Napr. v Lužiankach venoval kostolu železničiar menom Jozef sochu sv. Jozefa, aj sochy v kostole majú známych donátorov. V Radošine sa nachádza socha panny Márie z roku 1896, ktorú dal opraviť Ružencový spolok a Trojičný stĺp z roku 1856. Socha sv. Trojice je aj v obci Biskupová. Vo Veľkých Ripňanoch sa nachádza kolorovaná socha sv. Floriána. Medzi najstaršie patrí socha Márie s Kristom na križovatke pri odbočke do Kapiniec, pochádza z roku 1793.

Charakteristickým prvkom v katolíckych obciach nitriansko-topoľčianskej oblasti sú imitácie jaskyne Panny Márie Lurdskej, budované najmä od 2. svetovej vojny. Najstaršia je pravdepodobne v Zbehoch (ako uviedla 78 ročná informátorka, je tam odjakživa). Pôvodne bola umiestená v záhrade farára, kde si ju chodili farníci obzerať a v polovici 20. storočia ju presťahovali do kostola. V Radošine jaskynku postavila roku 1949 Slovenská katolícka mládež za peniaze z divadelnej činnosti.²⁴ Jaskynky vyhovujú miestnemu vkusu, zdobené sú umelými kvetmi, elektrickými lampičkami a sú predmetom prestíže farníkov. Budovali sa aj v druhej polovici 20. storočia (Nové Sady, Čab, Biskupová, Veľké Ripňany, Behynce) a tam, kde dosiaľ jaskynka nie je, chystajú sa ju spraviť (Malé Ripňany).



Socha Jána Nepomuckého v Radošine. Foto: Z. Beňušková 1999.

²⁴ Radošina, (1277-1993), Radošina 1993.

Katolícke komunity v Radošinskej doline boli v priebehu 20. storočia posilnené prílevom obyvateľstva zo severných oblastí Slovenska (Kysuce, Orava). Návšteva kostola spoločne s miestnymi obyvateľmi pomáhala k ich rýchlejšej integrácii do lokálneho spoločenstva. Do náboženského života priniesli aj niektoré špecifické prvky (využitie ihličnanov pri budovaní stánkov na Božie telo vo Veľkých Ripňanoch, návšteva rodiska na deň vysviacky kostolov, ktoré v zátopových oblastiach už neexistujú, návšteva pútnických miest v okolí rodiska a pod.).

Počas všedných dní navštevuje kostol najmä najstaršia generácia v dôchodkovom veku. Napr. na pondelňajšej omši v Nových Sadoch sa vo februári 2001 zúčastnilo z cca 1500 farníkov 14 ľudí, z toho 7 starších žien, 2 muži, 1 mladá žena a 4 deti sprevádzajúce staré matky. V minulosti bolo pravidlom, že ženy sedeli vľavo a muži vpravo. Muži sedeli na pravej strane aj v súčasnosti, avšak ženy boli na oboch stranách. U manželov s malými deťmi nie je výnimočné, že na omšu chodia striedavo, pretože jeden z partnerov zostáva doma s deťmi. Na pobožnosť v pondelok chodí najmenej ľudí, v utorok a piatok chodia deti, učia sa na sväte prijímanie, vo štvrtok sa ženy modlia ruženec. Každú sobotu podľa čísel domu dáva skupinka žien do kostola kvety, alebo dajú na zakúpenie kvetov peniaze, a upratujú. Mladší prichádzajú do kostola v nedeľu a na sviatky. Idú na chór, alebo sedia vedľa lavíc na stoličkách.

Evanjelici augsburského vyznania

Evanjelická cirkev zapustila korene v Radošinskej doline relatívne krátko po jej konštituovaní. Výraznejšie zastúpenie má však len v dvoch lokalitách – Nových Sadoch a Malom Záluží. V Nových Sadoch sa spomína evanjelický kostol už v roku 1610 a škola 1615. Stavba však dlho kvôli nezhodám neslúžila. Priestory pre bohoslužby poskytovala rodina Glyczyovcov priamo vo svojom príbytku, alebo v lete v stodole. V kronike Nových Sádov sa dozvedáme, že príčinou boli napäté vzťahy medzi katolikmi a evanjelikmi v obci: *„Žiaľ, so zlomeným srdcom musíme konštatovať, že vzájomný pomer medzi katolikmi a evanjelikmi, najmä v prvých časoch nebol taký, aký by mal byť. Na príčine sú obidve strany. Katolíci ťažko niesli najmä to, že pastor svojou činnosťou spôsobil, že mnohí katolíci apostatovali. Musíme uvážiť, že celá obec bola pôvodne katolícka, že evanjelici sa veľmi vzámali. Ešte v roku 1755 ich bolo 382, počítajúc do toho aj Ujlaček (Malé Zálužie). A preto niet divu, že menšina bola potlačovaná väčšinou. Katolíci zatvorili evanjelický kostol roku 1674. Ale*

netrvalo dlho a evanjelici pred povstaním Tökölyho vyhnali zas katolíckeho farára – a práve vtedy bol vovedený nový evanjelický pastor. No nebolo mu dovolené konať bohoslužby v kostole, ale len v kaštieli statkára Glyczyho... (Katolíci vyčítali statkárovi, že nedovoľoval svojim poddaným chodiť na katolícke bohoslužby a sobášiť sa museli u evanjelického kňaza.) ... 1733 bol evanjelický pastor z obce vyhnaný a katolícky kostol slávnostne otvorený.²⁵ Roku 1783 začala výstavba súčasného evanjelického kostola, krátko na to bola vystavaná fara, vznikol aj samostatný evanjelický cintorín. V 18. storočí bol evanjelickým kňazom rodák z Myjavy. Väzby na Myjavu, ktorá bola súčasťou Nitrianskej župy, teda môžeme hľadať už v týchto kontextoch. V roku 1830 však evanjelici boli ešte výrazne voči katolíkom v menšine – 325 : 719. Viacerí príslušníci evanjelickej cirkvi a.v. sa do Radošinskej doliny dosídlili po vzniku Československa v súvislosti s parceláciou šľachtických majetkov. Pozemky v chotári Nových Sádov a Malého Zálužia skupili obyvatelia z okolia Myjavy. Evanjelickí imigranti si vytvárali svoje usadlosti najmä v častiach Carovina a Kotrbál. V Carovine vybudovali aj cintorín a zvonicu. V roku 1919 už tvorili evanjelici väčšinu obyvateľov obce. V medzivojnovom období sa niektorí pridali k baptistom, ktorí mali svoju modlitebňu v časti Kotrbál. V Malom Záluží mali evanjelici vysokú početnú prevahu. Obec však vždy patrila do farnosti Nových Sádov, kde je aj jediný evanjelický kostol v Radošinskej doline, preto sa v Malom Záluží náboženský život osobitne nerozvíjal. Raz za mesiac tam prichádza kňaz z Nových Sádov odslužiť bohoslužbu v Dome smútku na cintoríne. Starý cintorín patrila evanjelickej cirkvi²⁶ a podobne ako aj nový cintorín bol spoločný pre evanjelikov aj katolíkov. Najvýznamnejšou sakrálnou stavbou v Malom Záluží je zvonica, pôvodne drevená, od roku 1879 na tom istom mieste kamenná. V roku 1922 bola z prostriedkov farníkov prebudovaná a osadené v nej boli nové zvony, pretože staré počas vojny zrekvirovali.

Obyvatelia Malého Zálužia reagovali na svoje teritoriálne vedľajšie postavenie hrdým správaním. Považovali sa za majetnejších v porovnaní s okolitými obcami. Napr. neradi chodili pracovať na veľkostatok „Na Bodorkách“, patriaci do Nových Sádov, radšej si prácu hľadali inde, napr. v Perkovciach. Keďže mnohí z nich vlastnili 2–5 ha pôdy (1–2 katastrál-

²⁵ Pamätná kniha obce Ašaker' od roku 1930, s. 24.

²⁶ Starý cintorín je zanedbaný, podľa vyjadrenia informátorov, dnes naň pochovávajú len Rómov.

ne jutrá), tvrdia, že na veľkostatok chodili len preto „aby okukali čo je nové na statku, aby sa zaučili.“ (Nilašová 1996) Aj medzi evanjelikmi však boli aj bezzemkovia a niektorí pracovali ako bíreši.



Zvonica v Malom Záluží. Foto: Z. Beňušková 1999.

Politická orientácia evanjelikov bola tradične odlišná od katolíckej. Evanjelici sa hlásili prevažne k Republikánskej strane zemeľského a roľníckeho ľudu. Dospelé obyvateľstvo bolo organizované v Slovenskej evanjelickej jednote, ktorá udržiavala kultúrne kontakty s podobnými organizáciami v okolitých obciach, spolupracovala pri zabezpečení pohrebu svojich členov a pod. Mnohí evanjelici v prvej tretine 20. storočia mali predplatenú cirkevnú tlač, od 30. rokov bol už odber tlače pestrejší. V 30. rokoch boli deti organizované v Doraste evanjelickej mládeže (6–14 ročné) a v Združení evanjelickej mládeže (15–18 roční), organizá-

ciách, ktoré usporadúvali besiedky, zábavy, nacvičovali divadlo, prednes básní a venovali sa aj výučbe náboženstva. *„To už sme chodili každú nedeľu, to sme mali takú náboženskú besedu, tak sme si tam zaspievali, niekto nejakú básničku povedal, to sme mali takého predsedu.“* (Ž., Nové Sady) Deti z Malého Zálužia navštevovali evanjelickú školu v Nových Sadoch až do roku 1903, keď si obec postavila vlastnú školu. V škole v Nových Sadoch sa vyučovalo po slovensky až do roku 1910, teda ešte aj v dobe platnosti Apponyiho zákonov, ako jedinej v okrese. Len pod hrozbou úplného odobratia finančnej podpory sa začalo vyučovať v maďarčine. Učiteľ zastával zároveň funkciu evanjelického kantora. *„Hlavným zdrojom učiteľskej rodiny boli role (orná pôda) a zosyp (myslí sa neutrálne obilie). K tomuto prináležal „sobotáles“ (pravidelné týždňové vyberanie poplatkov na učiteľa), ďalej „koleda“, „kantácie“, pečenie oblátok na Vianoce a niektoré naturálne požitky počas sviatkov v roku (ako víno, vajcia a pod.). Zosyp vyberali určení občania, ostatné dôchodky si musel učiteľ vyberať sám. Niektoré, ako koledy a kantácie vyžadovali hodne času (chodenie z domu do domu), čo sa robilo najmä na konto vyučovania.“* (Rybová, Ryba 1987: 14) Počet detí u evanjelikov nebol výrazne nižší ako u katolíkov. Ak bol dostatok pracovných síl na pôde, deti odchádzali do škôl. Vzdelanostná úroveň evanjelických žiakov bola vo všeobecnosti vyššia než katolíckych, čo sa prejavovalo aj v druhej polovici 20. storočia. V roku 1942 zaznamenávajú v Malom Záluží promóciu prvého vysokoškolačka – právnika.

Náboženská výchova detí v rodine sa do 50. rokov 20. storočia pomerne prísne dodržiavala. Na každodenné rituály dozerala predovšetkým matka, otcovia boli často iniciátormi spoločného spievania náboženských piesní v nedeľu. *„Otec sa modlil a my sme šeci boli tam a za nima sme sa modlili. A v nedeľu ráno, keď sa stalo sa pomodlilo, potom pesnička bola a potom sa ranajkovalo. Klakali sme si kde sa dalo. A do kostola na devat tridsat, aj teraz tak.“* (Ž., Nové Sady) *...„Viete čo, ale u nás doma, keď som ešte bola jako ja dieťa, tak pri rodičoch, keď prišla nedeľa ráno, dokiaľ sa nezaspievala náboženská pesnička, všetci sme museli byť pri stole, jedna pesnička sa vyspievala, pomodlili sme sa a potom sa išlo ranajkovať, po raňajkách sa išlo do kostola. Už keď sme došli z kostola na obed, pred obedom – to v nedeľu len – v robotný deň nie, to už nebolo na to tak času, aj každý inokedy prišiel – a v nedeľu keď sme došli z kostola, pomodlili, sadli sme si k obedu a už keď mali nachystané, najedli sme sa a poobede každý ešte zakiaľ sme sedeli pri stole, zobrali sme*

spevník a vyspievali sme jednu pesničku nábožnú, poobedajsnú. Lebo my máme v spevníku ranné, pred obedom. poobede a večerné. To sme zaspievali. Už večer nie. Už večer bol taký, že už medzi mládež sa išlo...“ (Ž., Nové Sady, narodená v Malom Záluží) Spievalo sa z kancionála a Tranoscia. V súčasnosti sa z kancionála spievajú večerné modlitby za zosnulého len v predvečer pohrebu.

Cirkevný zbor má v súčasnosti okolo 1200 členov z Nových Sadov, Malého Zálužia, menej z Čabu, Sily a Kapiniec. Do kostola na bohoslužby chodia len v nedeľu a na sviatky. Na Veľkú noc, Ducha a na Vianoce do kostola chodia aj poobede a večer, inak len dopoludnia. V októbri sa slávi sviatok poďakovania za úrodu, nazývaný aj evanjelické hody. „*Tak ide trochu viacej* (do kostola). *Viete čo, šak skoro jak na sviatky, tak aj mimo sviatkov. Už tí mladí ľudia to už je všetko preč, a čo aj sú, tak to už ...*“ (Ž., Nové Sady)

Z bývalej evanjelickej školy je zborový dom. Evanjelicky spevokol koncom 90. rokov 20. storočia obnovili, pôsobia v ňom starší ľudia, najmä učitelia. Nacvičujú s organistom pred nedeľnou bohoslužbou. Navštevnosť kostola je mimo sviatkov relatívne nízka, chodia doň najmä staršie ženy. „*To už také čo chodíme, také staršie. Mládež chodí na chórus. Pani farárka tam má jednu lavicu, tie jej deti keď prídu. Kto kedy príde, tam si sadne. Naša pani farárka není farárka, ona robí na družstve úradníčku. Volakedy to nemohlo, sediet tam muž kde žena. Tak sme na jednej strane boli ženy, na druhej muži. Teraz je muž so ženou. (V zime si ženy sadajú čo najbližšie ku kachliam.) Spevokol je dole. Je tam ale pár mladých štyri – päť*“ (Ž., Nové Sady)

Počas bohoslužieb sa najmenšie deti zúčastňujú nedeľných besiedok, počas ktorých sa im venujú študenti teológie. Farnosť udržiava družobné vzťahy s evanjelikmi z obce Nesvady, kde väčšinu farníkov tvoria rodiny reemigrantov z Dolnej zeme. Partnerské kontakty majú aj v Nemecku, navštevujú sa však len kňazi a cirkevní funkcionári. Farnosť má do 30 členov presbytéria, nad 60 rokov sú čestní presbyteri, výkonné úlohy plnia mladší členovia. Členský príspevok, nazývaný ľudovo aj cirkevná daň, je 100–150 Sk na osobu ročne. Ďalšie poplatky sa platia do cirkvi, farárovi a kantorovi pri rodinných obradoch (pri modlitbách za mŕtveho napr. 1000–2000 Sk, 300–400 Sk organistovi, tiež pri krste, konfirmácii, pohrebe). Pri konfirmácii dostávajú deti v kostole pamätné obrázky s náboženskou tematikou, od starých rodičov obvykle spevník, od rodičov náušnice, hodinky a pod. Niektoré evanjelické rodiny a najmä starší

Ľudia odoberajú cirkevnú tlač (Evanjelický posol, Tvorba T), náboženskú literatúru je možné kúpiť v kostole.

Počet obyvateľov/počet evanjelikov a. v. vo vybraných lokalitách

	1900	1919	1930
Veľké Ripňany	904/8	1199/53	1369/10
Malé Ripňany	262/2	591/49	493/8
Malé Zálužie	321/252	350/283	460/405
Nové Sady	774/382	977/498	1118/602
Sila	307/26	323/31	307/40
Čab	433/55	557/80	556/90

Evanjelici a. v. z Malých a Veľkých Ripňan patrili k farnosti v Nitrianskej Strede, z Malého Zálužia, Sily a Čabu (aj Kapiniec) k Novým Sadom.

Židia

Nitra a jej blízke okolie patrila k oblastiam s najvyšším zastúpením židovského obyvateľstva na Slovensku. V samotnej Nitre žilo začiatkom 20. storočia okolo 25 % židov.

V obciach Radošinskej doliny patrili židia prevažne k majetnejšej vrstve podnikateľov a inteligencie. Súčasťou majetku bola aj značná časť pôdy v chotároch obcí a vo vlastníctve židov bola väčšina veľkostatkov. Na nich vznikali sezónne alebo trvalé pracovné príležitosti, kde sa zamestnávalo množstvo poľnohospodárskych robotníkov a príležitostne si privyrábalo množstvo sproletarizovaných roľníkov zo severných regiónov Slovenska. Čiastočne sa teda židia podieľali na vytváraní predpokladov pre imigráciu do regiónu. Zároveň boli aj nositeľmi modernizačných kultúrnych prvkov. A to tak vďaka nákupom strojov na veľkostatky, ako aj sprostredkovaním rozličného tovaru v obchodoch a spoločenskými kontaktmi so vzdialeným svetom. Ich rola sprostredkovateľa nových kultúrnych prvkov do lokálneho spoločenstva však narážala na ich relatívnu sociálnu izoláciu. V tradičnom kresťanskom prostredí predstavovali „inakosť“, ktorá prispievala k uvedomovaniu si vlastných špecifik aj u nežidovského obyvateľstva. Aj v tých lokalitách, ktoré možno označiť ako

katolicke, teda prispievali k formovaniu konfesionalnej identity obyvateľov. Ich spolužitie s ostatným obyvateľstvom môžeme sledovať až do deportácií počas druhej svetovej vojny, po ktorých sa nikto naspäť nevrátil. Už v 30. a 40. rokoch 20. storočia sa počty židovského obyvateľstva znižovali, pravdepodobne sťahovaním do miest. Najpočetnejšie zastúpenie židov bolo v obciach Nové Sady, Veľké Ripňany, Radošina a Zbehy. Ich počet bol v prvej polovici 20. storočia nasledovný:

Počet obyvateľov/počet židov vo vybraných lokalitách

	1900	1919	1930
Radošina	1242/84	1329/29	1534/32
Behynce	363/21	453/7	458/7
Veľké Ripňany	904/72	1199/79	1369/64
Malé Ripňany	262/21	591/6	493/8
Kapince	297/43	súčasť Merašíc	11
Malé Zálužie	321/17	350/8	460/4
Nové Sady	774/74	977/34	1118/31
Zbehy	1235/83	1465/48	1714/43
Lužianky	906/10	1202/6	1593/5

V Nových Sadoch tvorili židia ešte začiatkom 20. storočia desatinu obyvateľstva obce. Z dostupných údajov je možné konštatovať, že najviac, až 102, ich tu žilo v roku 1840. Prvé zmienky o židoch v Nových Sadoch sú z kanonickej vizitácie z roku 1780.²⁷ Už vtedy mali synagógu pri ceste na Kotrbál a cintorín ohradený múrom na západnom okraji obce. Na jeho mieste sa zachovali pováľané náhrobné kamene.

Pred 2. svetovou vojnou žilo v Nových Sadoch asi 11 židovských rodín. Z hľadiska zamestnania boli medzi nimi: vlastníci obchodov, mäsiari, klampiar, veľkostatkár a zároveň zverolekár, ktorý vlastnil asi polovicu chotára, statkári, zubár. Miestna kronika konštatuje, že v dedine tvorili vždy akúsi kastu, či už ako statkári, alebo ako miestni obchodníci.²⁸ Aj medzi židmi však boli značné majetkové rozdiely.

V Zbehoch žilo pred vojnou osem židovských rodín. Patrili k rabinátu a matričnému úradu v Zlatých Moravciach. Mali modlitebňu

²⁷ Pamätná kniha obce Ašakerť od roku 1930.

²⁸ Pamätná kniha obce Ašakerť od roku 1930, s. 22-23.

a cintorín, ktorý je v súčasnosti jedinou pamiatkou po miestnej židovskej komunite. Bol tu klampiar, notári, statkári, majitelia ľadovne, vlastníci obchodov a depa, stavební podnikatelia, ktorí dávali tovar aj „na borg“, krémár, ale aj chudobná trojdetná rodina, ktorej členov prezývali handrári, pretože dievčatá šili obliečky a košieľky pre celú dedinu.

Vo Veľkých Ripňanoch boli popri Nemcoch práve židia ďalšou hospodársky dominantnou sociálnou skupinou. Do obce sa prisťahovali v 17.–18. storočí, náboženská obec vznikla okolo roku 1850, patrila k topoľčanskému rabinátu (Barkány, Dojč 1991: 205).

V roku 1919 mala ortodoxná židovská náboženská obec 79 členov. Boli väčšinou zámožní, vlastnili honosnejšie budovy a obchody v obci. Od miestneho obyvateľstva vykupovali pôdu za nízke ceny. V obci vznikli tri židovské veľkostatky. K najbohatším obyvateľom patrili veľkostatkár Samuel Fuchs, ktorý mal veľkostatky v časti Vieska a tiež v Kapinciach. Roku 1904 dal vystavať synagógu s rituálnym kúpeľom a bytom pre rezníka a jeho manželka darovala pozemok na cintorín, ktorý je zachovaný dodnes (Barkány, Dojč 1991: 205).

Synagóga bola odkúpená súkromným občanom a rozobraná. Aj ďalšie dva majere, v strede obce a v časti Mancicke, patrili židom. Z ďalších sa spomínajú rodiny mäsiara, obchodníkov, lekárnikov, holiča a obuvníka, majiteľov hostinca, železiarstva, zubára, majiteľa drevoskladu a rabína. Ani jeden zo židov nebol poľnohospodárskym robotníkom.

V Radošine boli židia sústredení najmä v časti Hlavina. Tu stála synagóga, rabín dochádzal z Veľkých Ripňan. Majere nemali, ale vlastnili polia a pasienky. Senný urbár bol židovsko-sedliacky, kým lesný urbár spravovalo biskupstvo. V medzivojnovom období sa však židia čoraz viac orientovali na obchod a služby a znižovali počty dobytky. Židovské rodiny vlastnili v obci dve krčmy, obchod s konfekciou, mäsiarstvo, potraviny, obchod s obuvou. Majetkom židov bol tiež obilný sklad a firma na spracovanie konopí.²⁹ O činnosti židovských žien sa dozvedáme málo. Zaujímavá je zmienka V. Nosáľovej, že v Radošine židovka Šínková vyrábala a predávala čipky na čepce.³⁰

Po roku 1939 židovské majetky prevzal štát a prácu na nich organizoval správca majetku a adjunkt. Po deportáciách židov bola ich pôda skonfiškovaná, časť z nej, tzv. Lanferove role obhospodaruje poľnohos-

²⁹ Radošina, (1277-1993), Radošina 1993. Doplnené o údaje získané od informátorov.

³⁰ Nosáľová, V.: Odev. Radošina. Vedecký archív ÚEt SAV, inv. č. 464.

podárske družstvo. Zvyšky židovského cintorína, nachádzajúceho sa v blízkosti starého kresťanského sú zdevastované. Zo židovského obyvateľstva zostali len potomkovia zo zmiešaných manželstiev.

Aj v ďalších lokalitách boli majetky židovských rodín, podľa ktorých sa nazývajú časti chotára. Napr. v Malom Záluží Gemeinerove, Nauerove, v Kapinciach Káčerove. (Kapinčania chodili pracovať „k žido-vi“.) Poslední židia z Malého Zálužia sa však dobrovoľne vysťahovali už v roku 1933 a ich majetky poskupovali evanjelické rodiny. Zachovali sa tu len spustnuté židovské cintoríny.

Židovskí obchodníci trávil väčšinu času v obchode, zatvárali zvyčajne až o 21. hodine. V sobotu i nedeľu mali zatvorené. Venovali sa vzdelávaniu, vo sviatočné dni sa vzájomne navštevovali. Nezúčastňovali sa spoločenského života obce, nechodili na zábavy, ani do krčmy. Sviatky slávili v synagóge v Nitre. Medzi sebou hovorili po slovensky, menej po nemecky, modlili sa hebrejsky. Odevom sa od ostatných obyvateľov nelíšili, len do synagógy nosili cylindre, rabín mal dlhú bradu. V sobotu chodili na „špacírky“ po obci. Do mesta cestovali na kočoch. Dospelá mládež študovala.

Svojim zamestnancom nebránili v spoločenských aktivitách, rešpektovali kresťanské sviatky a tradície. S ostatnými obyvateľmi podľa spomienok obyvateľov vychádzali prevažne dobre. Odlišnosť medzi židovským a nežidovským obyvateľstvom bola determinovaná nielen náboženstvom a skupinovou endogamiou, ale vo väčšine prípadov aj odlišným majetkovým a vzdelanostným postavením. Kým židia boli v pozícii zamestnávateľov, nežidovskí obyvatelia, boli ich zamestnancami. Hodnotenie židov zo strany ostatných, teda obsiahlo aj hodnotenie ich správania ako zamestnávateľov.

V chotári Nových Sadov boli muži zamestnaní na veľkostatku, a cez žatvu si veľkostatkár najímal pomocníkov. V sušiarni tabaku zamestnával okolo 50 ľudí. Na sezónne práce prichádzali robotníci aj zo vzdialenejších regiónov. *„Zoltán bol veľkostatkárom, vlastnil takmer polovicu chotára. Počas sezónnych prác chodilo k Zoltánovcom asi desať–dvanásť židovských chlapcov vo veku okolo dvadsať rokov. Bývali v „šalande“. Všetci boli študovaní, po práci sa chodili zabávať, boxovali, hrávali futbal za Nové Sady. Keďže boli Zoltánovci bohatí, mali veľa sluhov, ktorí sa starali o majetok. Pracovníci sluhovia sa mali u nich lepšie ako sedliaci. Každý mal svoju chalupu, dostával i deputát, t.j. obilniny a liter mlieka na deň pre svoju rodinu. Pán Zoltán držal svojich sluhov nakrátko. Oni*

však pracovali ako najlepšie vedeli, lebo si mohli byť istí, že budú mať za svoje služby dobre zaplatené. Ľudia ho považovali za ľudomila, všeobecne bol obľúbený a veľmi ústretový voči sedliakom.“ Aj menší statkári Michal najímali bírešov, ktorý naň dobre spomínajú. „Dobre vykonanú prácu dokázal oceniť, preto sa ľudia snažili ako mohli. Zvyčajne dostali šesť korún na deň.“ (Nedelková, Rusnáková 1995/96)

Vzťah zamestnávateľov k zamestnancom bol však rôzny, o čom svedčí publikovaná zmienka o Kapinciach: „V osade Dolné Kapince bol okolo r. 1900 istý Zweig (židov. pôvodu), ktorý bol veľmi podnikavý, značne koristnícky, jeho sluhovia – pamätníci – ho spomínajú v zlom pre jeho lakomosť a zdieranie. Služobníctvo žilo biedne, pretože v 1 väčšej miestnosti deputátneho bytu žili 3–4 rodiny. Po uvedenom roku predal majetok nejakému Kácserovi (taktiež židovského pôvodu), ktorý tam hospodáril do roku 1921 a nebol vraj odlišný od svojho predchodcu. V osade Horné Kapince ... bol statkársky majer a do roku 1929 tam hospodáril Pavel Fuchs (židov. pôvodu) ... Bol tolerantný, zhovievavý a nebol natoľko koristnícky ako iní statkári.“ (Rybová, Ryba 1987: 14)

Ženy si u židov privyrábali ako práčky, kuchárky, kfmili hydinu a pod. Bírešské ženy chodili najmä počas šábesu do židovských rodín posluhovať. Počas celého roka židia mali kresťanské služby, ktoré si privádzali aj z iných regiónov. V rodine boli väčšinou dve – staršia mala na starosti kuchyňu a varila, mladšia sa starala o poriadok v dome. Služba u židov bola považovaná za dobrý spôsob živobytia.

Služka rodiny Lingvartovcov v Čabe, prezývaná Anča Židova, mala na starosti časť gazdovstva a udržiavanie poriadku v dome. Vzťahy medzi ňou a jej zamestnávateľmi boli tolerantné: „Zdržiavala sa väčšinou v kuchyni, kde aj zvlášť jedávala, do ostatných izieb mala prístup len počas upratovania. U Lingvartovcov slúžila dva roky... Okrem stravy dostávala 100 korún na mesiac. Ako sama povedala: 'Starí mali všelijakú obyčaj, ale neublížili'. Varenie mali na starosti dievky Lingvartové. V piatok obyčajne jedávali parené buchty a pripravovali sa na sobotu. Typickým sviatočným jedlom bola hustá fazuľová polievka bez mäsa a mlieka, tzv. šolet. Do nej ešte zvykli pridávať nakrájané varené vajčka. Na sobotnejšom stole nemohol chýbať barches. Husi nikdy nepiekli, ale dusili zvláštnym spôsobom. Tuk nikdy nepoužili, lebo podľa starovekej tradície nemohli. Pani Anna si ho však vždy pýtala a sama si ním natierala chlebič. Jedlo si nezohrievali, ale vždy zapálili petrolejovú lampu a vložili ju k jedlu do trúby.“ (Nedelková, Rusnáková 1995/96)

Lepšie sociálne postavenie židov prinášalo do obcí Radošinskej doliny aj modernizačné prvky, významné pre celé lokálne spoločenstvo. Napr. Ringwaldovci zo Zbehov mali ako jediní v dedine rádio. Informácie sa od nich širili po celej obci. Schulzovci zo Zbehov, ktorí bývali v bývalej budove Obecného úradu a vlastnili veľký statok, mali pri dome tzv. ľadovňu. Bola to hlboká jama s ľadom pokrytým slamou. Tu si ľudia z obce uskladňovali mäso a tak ho chránili pred pokazením. Každá rodina mala svoj hrniec označený menom. Keďže inde v dedine nebola dobrá pitná voda, Schulzovci pomáhali sedliakom aj tým, že im dovolili k nim chodiť na vodu.

Keďže hospodárenie drobných roľníkov bolo založené na samozásobiteľstve, nemali pravidelné príjmy a neraz vznikali situácie, že nebolo za čo nakúpiť nevyhnutné drobnosti. Židovskí obchodníci dávali tovar aj na úver „na borg“, „na knižku“. *„Kde nemali naši ľudia peňažie, tak aj na úver dávali. Každý žid mal založenú knihu veľkú, my sme mali malé knižocky. On do veľkej si značil a nám do tej malej. No a na konci mesiaca sme vyplatili. Neokrádali. Nie vo veľkom množstve. Keď zarobil človek dva grajciare, nemohol mu ukradnúť štyri.“* (ž., Veľké Ripňany) ... *„Na knižky sa chodilo kupovať. No, a že aj pripisovali. Kde volakedy tí rodiči nevedeli písať, čítať, už ich oklamali. No a kde sme už chodili deti do školy, už sme išli a už sme vedeli, či pripísali alebo nie. Sme sa kukali. Aj sme si kolkorazy ukradli cukríky. To si tak pamätám, mali cukríky, no čo také chudobné deti, nám oči hrali, čo sme si nemohli kúpiť. Žďycky sem dala do pohára ruku a žďycky som si zebrať do úst a išla preč... Ale oni neboli lakomí... Keď boli jablká alebo hrušky, to žďycky dali.“* (ž., Veľké Ripňany) V Zbehoch si spomínajú aj na prípady, keď zadĺžení zákazníci museli židom odovzdať svoje majetky.

Židovské deti navštevovali katolícku školu. Do školy chodili aj v sobotu a zúčastňovali sa aj hodín katolíckeho náboženstva, hoci modliť sa nemuseli. Vzťahy medzi kresťanskými a židovskými deťmi boli dobré, odlišnosti medzi sebou vnímali najmä v majetnosti. Deti chudobného žida Spitzera sa s kresťanskými chlapcami zúčastňovali aj veľkonočnej šibačky: *„Aj tí chodili, pravdaže, to nebol žaden rozdiel“*. Deti neobmedzovali vo výbere kamarátov. Navzájom sa navštevovali aj v domácnostiach. *„Deti sa hrávali, keď boli brigády, mládež aj židovská, chodili spolu do školy.“* Vzájomnú odlišnosť si však jasne uvedomovali a zoskupovanie podľa kresťanskej a židovskej príslušnosti sa občas prejavilo aj pri bežných šarvátkach: *„Môže byť ako medzi deckami. Oni nám nadávali, ale to*

neboli jako také nadávky. To boli také oni nám a potom zas my im. Jako žid – smrad. To ja neviem ako d'alej. Hovorím, to decká sprosté jak sme boli. Keď sme už takých desat-dvanáct rokov mali, tak to už potom nepripadalo do úvahy. Vôbec. Ale zato, prišlo mi to tak na rozum. Keď sme sa hrávali za kostolom, hneď sme sa do seba pustili.“ (m., Veľké Ripňany) ... „Ztah medzi nami a židmi nebol zlý, no ale ako deti sa im vysmievali, strašili ich v noci, lebo v sobotu mali šábes, my sme ich... dali sme si bílú plachtu a z tekvice hlavu jak smrtku, ešte svíčku.“ (Ilková, E.: 1996) Tiež pri hľadaní vinníkov nešťastí, boli ako prví na rane židia: „Jeden mal stavivá, tedi boli šecki domy pod slamou, neboli škřille, málokdo mal škřillu. Ale potom každú noc muselo horeť, či to ten žid volakoho podplatil, hovorilo sa. Vždy do rána zhorel volakomu dom, alebo pajta, alebo kozel.“ (Ilková 1996)

Inštitucionálne židovské priestory boli však pre nekresťanov tabu a minimálna bola aj ich znalosť židovských obradov a sviatkov. „*Tam, ako je nákupné stredisko, tam bol kostol, synagóga a už jako decká sme boli zvedavé. Už zo zvedavosti by sme tam išli teda do toho kostola. Ale zavreli dvere vchodové.*“ (m., Veľké Ripňany)

Židia tvorili uzavretú komunitu, len v Radošine sme zaznamenali miešané židovsko-kresťanské manželstvo. Navzájom si pomáhali. Aj keď sa vyskytli rodiny, ktoré žili v biede, nesnažili sa zamestnať ako poľnohospodárski robotníci, čo bolo bežné u ostatného obyvateľstva. Nikdy sa nestalo aby chudobný žid šiel robiť k bohatému sedliakovi, a tiež nikdy fyzicky nepracovali na pôde: „*Žid nikdy nezapriahol kone.*“ (m., Radošina) Bohatší pomáhali chudobnejším rodinám. „*Piatkové prípravy (u Ringwaldovcov) boli bohatšie o jeden zvyk, ktorý sa u nich ako najbohatších židov zaužíval, a to príprava sobotného šulca (šolet) pre Drexlerovcov (chudobná rodina) Keďže si obed nemohli sami pripraviť, vždy im ho na obed v sobotu priniesli hotové.*“ (Ilková 1996)

Vnímanie odlišnosti nesúviselo ani tak s každodennými pracovnými aktivitami, ale najmä s odlišnou duchovnou kultúrou, ktorá pre kresťanských obyvateľov zostala nezrozumiteľná, pri vysvetľovaní si židovských obyčají vychádzali z analógií k vlastným kultúrnym prvkom. „*A modlitby kde mali. To mali také ako čo krajčírky merajú metre, na tom mali kocky, to mali jako ten ruženec a na tom sa teda modlili spoločne. Modlil a odplúval. A zas odplúval, furt odplúval. Ani Kristusko im nerozumel, oni si tak mumľali.*“ (ž., Veľké Ripňany) ... „*Tí chudobní tam chodili pred tou Velkou nocou, tí židi im dali peniaz, či je to pravda, to vám neviem pove-*

dať. Pred kostolom pluvali na našich, viete, že to oni mali v tom náboženstve, ja neviem. Teda, že na Krista sa pluvalo, tak asi preto.“ (Schieberová, Zvarová 1995/96)

Vzťahy medzi kresťanským majoritným obyvateľstvom a židmi teda boli dobré, avšak nie vždy také ideálne, ako sa uchovali v spomienkach niektorých pamätníkov. Napätia prepukali do otvorených konfliktov už pred druhou svetovou vojnou. V roku 1918 sa v okolí Nitry začali rabovačky – útoky na židov a ich majetky, ktoré mali antisemitský i sociálny charakter. V Nových Sadoch vyrabovali obchodníkov Bűchlerovcov. V Radošine po rabovačke zasahovala židovská garda, ktorú si židia zriadili na vlastnú obranu: v nedeľu po rabovačkách „...prišiel rušeň s nákladným vozňom, na ktorom prišla židovská cháska, synovia vyrabovaných Židov“. Vyzbrojení mladíci prenikli až do dediny, kde „mnohých zbili korbáčmi po holých telách a jednu ženu poranili. Keď videli, že im hrozí nebezpečie, sadli do voza a uhánali k Nitre“.³¹ V Malom Záluží zachránila krčmára Ringwalda pred rabovačkou, ktorú organizovali katolíci z Kapiniec, najmä skutočnosť, že obyvatelia boli evanjelici a s katolikmi odmietli spolupracovať. Katolíkov údajne odbili slovami: „*Luterán a Žid, to je jeden hyd*“ a nedovolili ublížiť krčmárovi, ktorého považovali za čestného človeka.³²

Do konfliktu so židmi sa dostal aj katolícky kňaz z Nových Sádov Ladislav Ballay. Konflikt prerástol v nenávisť a ovplyvnil aj farníkov: „*Prenasledoval veľmi miestnych židov. Chcel sa im pomstiť. Oni boli príčinou, že dva razy bol odvedený do žalára. Židia vidiac, že sú premožení, kapitulovali. Složili Ballaymu asi 800 korún. Ballay bol vtedy práve vo finančnej tiesni – peniaze mu prišli práve najlepšie. Po bolševickom vpáde na Slovensko roku 1918 farár Ballay ušiel do Trnavy. Vrátil sa po troch dňoch. No v Ašakerti (Nové Sady) už nemal pokoja. Židia ho stále prenasledovali. Podlomený v práci a nepochopený odišiel do Ameriky r. 1920.*“³³ Neuvádza sa o akých Židov išlo, ale je pravdepodobné, že pod názvom židia boli zahrnutí Ballayovi nepriatelia, ktorí nemuseli mať so židmi nič spoločné.

V roku 1942 boli židia z Radošinskej doliny deportovaní a nikto z nich sa nevrátil. Spomienky na nich zostali v pamäti najstaršej generá-

³¹ Citáty z publikácie K. A. Medveckého. Slovenský prevrat. I-IV, Trnava 1930-31, podľa: Salner, P.: Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou. Bratislava 2000, s. 82.

³² Pamätná kniha obce Ujlaček od roku 1930, s. 18.

³³ Pamätná kniha obce Ašakerť od roku 1930, s. 34.

cie. Počas deportácií v roku 1942 sa z Nových Sádov vysťahovali 4 židovské rodiny. V noci ich vyviezli na vozoch. Kronika obce uvádza: „Zmiešané židovské rodiny boli vysťahované Slovenským štátom pravdepodobne do Poľska alebo Ukrajiny. Jedine rodina Zoltánovcov ostala, ktorá prijala krst pred 8. augustom 1942 v evanjelickom kostole... Rodina táto má rozsiahly majetok v obci Ašakert' a v obci Čab, ktorý však prešiel do štátnej správy...“.³⁴ Spomienky obyvateľov však udalosti opisujú podstatne emotívnejšie: „*Jak to plakalo, jej... Takí chlapčiská sme boli pravda v štyridsátomdruhom či kerom to bolo. Ja som tridsátytretí ročník. Tí chlapci – jej čo to – aj dzifčiská – plakalo to... Šak sme spolu chodili do školy. Ani jeden sa nevrátil.*“ (muž, Nové Sady) Podobné spomienky sú zaznamenané aj u obyvateľov Veľkých Ripňan, tie sa však viažu nielen k deportáciám Židov, ale i k odsunu Nemcov: „*To bolo príšerné niečo. Takí, kto sa s nimi dobre niesol, radšej ani nevyšiel na ulicu, aby sa na to nemusel dívať. No to bolo príšerné. ... To bol strašný pohľad. Jak si tam každý ten svoj batôžtek držal, takí zúbožení ľudia, no to bolo hrozne smutné. Aspoň, teda, na nás to tak pôsobilo. My sme tak cez ulici museli chodiť na vodu, keď sme sa chceli napiť, no a zrovna tam v tom dvore bývali. Nešli sme radšej ani na vodu, radšej sme boli smädní, dokiaľ ich neodviedli. To bol smutný pohľad.*“ (Ž., Veľké Ripňany) Postoje obyvateľov k deportáciám židov však boli rôzne. Katolícky etnocentrizmus a vidina arizácie židovských majetkov viedla niektorých k aktívnej spolupráci pri deportáciách. (poznámka informátorky na margo istého občana: „...*, ešte má košeľu schovanú od krvi*“; keď odhalili židovskú rodinu ukrytú na cintoríne, chlapci kričali: *Židi sú tu!*“ Niektorí židia sa snažili zachrániť konvertovaním na kresťanskú vieru, niektorí utiekli a niektorí sa skrývali pred prenasledovateľmi, pričom nachádzali podporu u miestnych obyvateľov. Žid Schulz zo Zbehov keď došlo k deportácii vyhlásil: „*Nás aj tak všetkých nezničíte, aj keď nás len desať zostane, aj tak nás bude dosť.*“ (Nedelková, Rusnáková 1995/96)

Tieto udalosti a osudy sa vryli do pamäti obyvateľov a sú súčasťou kolektívnej pamäti staršej generácie v jednotlivých lokalitách. Nemovitosť sa rozpredávali. V kronike Nových Sádov nachádzame dobovú poznámku: *Je zaujímavé, že naši ľudia draho platili za menejcenné, ba dokonca bezcenné veci po Židoch. Pravdepodobne považovali tieto veci za talizman, ktorý im prinesie šťastie v živote.* Ringwaldovci zo Zbehov

³⁴ Pamätná kniha obce Ašakert' od roku 1930, s. 98-99.

svoj majetok sčasti porozdávali ľuďom v dedine. „*Všetci skončili v koncentračnom tábore. Povráva sa, že keď ich dom búrali, sa v kúpeľni našlo plno zlata.*“ (Nedelková, Rusnáková 1995/96) Pôda po židoch a Nemcoch bola skonfiškovaná a rozdelená deputátnikom, odbojárom, poľnohospodárskym robotníkom a pod.³⁵

Medzikonfesionálne vzťahy v súčasnosti

Vzhľadom na skutočnosť, že v Radošinskej doline po 2. svetovej vojne židia nežili a okrem rímskokatolíkov a evanjelikov tu počty vyznávačov inej viery vo významnejšom počte nie sú zastúpené, medzikonfesionálne vzťahy môžeme najlepšie pozorovať medzi uvedenými dvoma náboženstvami. Jediné v Nových Sadoch majú obe komunity vyrovnané zastúpenie, preto sme ďalší výskum zamerali na túto lokalitu.

V roku 1935 nachádzame v kronike Nových Sadov takéto zhodnotenie medzikonfesionálnych vzťahov: „*Obec Ašakert' pri Nitre má 530 obyvateľ' náboženstva evanjelického augsburského vyznania a 420 obyvateľ'ov náboženstva rímskokatolíckeho, má kostol evanjelický aj katolícky, má školu rímskokatolícku a evanjelickú, ale predsa nebadat' v obci žiadnych sporov a treníc, ktoré sú teraz tak obvyklé. Obyvateľ'stvo naše kludne a spoločne sa snaží o zveladenie obce. Obec Ašakert' môže byť vzorom aj iným. Keď sú znášanliví predáci obce, je znášanlivý aj ľud.*“³⁶ Príslušníci oboch cirkví sa spoločne podieľali na spoločenskom a kultúrnom živote obce – pri organizovaní dožinkových slávností, otvorení nového kultúrneho domu, odhaľovaní pamätníkov, oslavy štátnych sviatkov, organizovaní športových podujatí, spoločne chodili na zábavy i driapačky a pod. Pozitívne vzájomné vzťahy hodnotia aj obyvatelia staršej generácie. „*Zábavy sme mávali také aj evanjelici zvlášť, aj katolíci zvlášť, a sme si tak chodili ale spoločne. Už keď mali evanjelici, no ale už tam došli aj katolíci. Šak viete čo, šak tu nebolo kde organizovať. To bola jedna krčma. Takže neboli žiadne takéto strediská.*“ (e., ž.) Lepšiu pozíciu mali evanjelici z hľadiska majetnosti a vzdelanosti (okrem všeobecne známych dôvodov tu zohrali rolu aj prisťahovalci z okolia Myjavy, ktorí húževnatou prácou na pôde systematicky zveľadľovali svoj majetok), katolíci mali priaznivejšie podmienky v politických pomeroch počas 2. svetovej voj-

³⁵ Iskry. Vydané pri príležitosti stretnutia občanov Radošinskej doliny dňa 5. júla 1994 vo Veľkých Ripňanoch.

³⁶ Pamätná kniha obce Ašakert' od roku 1930, s. 55.

ny.³⁷ Drobnú odlišnosť vnímali aj v ženskom odeve: „*Viete čo, že v tom kroji bol rozdiel, lebo my sme nosili taký iný kroj a ony nosili taký všedný len. Také sukne a zástery, ale len také obyčajné a my sme už tie zástery také navyšované, rukávce. Aj čepce. Evanjelické ženy nosili čepce s takýma čipkami, viete a na tom bol ručník a to ešte tie čipky okolo tváre. A katolícke mali také čepce len dozadu a pod ručník. To nebolo vidno.*“ (e., ž.) Počas socializmu začalo konfesiónálne delenie obyvateľstva strácať svoju dôležitosť. Uzatváralo sa čoraz viac miešaných manželstiev, čo príslušníkov oboch vierovyznaní ešte viac priblížilo. „*Aj dosť sú manželstvá krížené. Ale katolíci viac bránili ako evanjelici. Keď sa chceli zobrat', zobrali sa, keď nemohli, odišli a zobrali sa.*“ (e., ž.)

Pravidelne začiatkom roka sa konajú v obci ekumenické pobožnosti. Pre nábožensky založených obyvateľov obce boli zvlášť veľkou udalosťou dve ekumenické podujatia, ktoré snímala aj televízia. V septembri 2000 bolo vysvätenie sochy Krista umiestenej nad obcou. Projekt bol finančne i morálne podporený príslušníkmi oboch cirkví. Na slávnosti sa zúčastnilo mnoho hostí a súčasťou bolo i pohostenie v katolíckom dome, ktoré pripravili spoločne ženy oboch vierovyznaní.

Po tomto úspešnom podujatí sa konala 21. januára 2001 v rímskokatolíckom kostole veľká ekumenická bohoslužba pri príležitosti ukončenia Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov. Zúčastnili sa jej zástupcovia jedenástich kresťanských cirkví na Slovensku a opäť slávnosť snímala televízia. Záznamy z oboch slávností si obyvatelia uchovávajú na videozáznamoch.

Počas ekumenických slávností sa príslušníci oboch cirkví dostávali do priamej konfrontácie, pričom vznikali momenty, keď sa prejavili rozdiely vyplývajúce z rozličnej identity. Napr. evanjelici chceli sedieť spoločne (pričom snaha kňazov bola veriacich premiešať), katolíčky pri druhej slávnosti pripravili pohostenie samotné a vyskytlo sa zdôvodnenie, že „*Evanjeličky by to tak nikdy nedokázali, keď sochu svätili, neupratovali, tak sme sa na ne vykašľali.*“

³⁷ Stretla som sa aj so zmienkou, že gardisti prenasledovali evanjelikov.



Socha v Nových Sadoch inštalovaná v spolupráci rímskokatolíkov a evanjelikov a.v. Foto: J- Čukan 2004.

Názory na význam ekumenických podujatí boli však značne rozpačité a ambivalentné: „Ja myslím, že by to nebolo zle. Ale nikto mi nevezme čo ja mám tu. Nech si verí kto chce čo sce.“ (r-k., ž.)... „Rozumní ľudia, keď vyznávajú, keď je to akékoľvek náboženstvo, každé náboženstvo nekáže robiť zle, žiadnych hnevov aby sme si pod nohy klacky kládli, ľudove povedané, ale máme navzájom si pomáhať.“ (e.)„Ja vždy poviem – miluj blížneho svojho ako seba samého. Ved’ Kristus zomrel za nás za všetkých. Nepovedal za teba som áno, za teba nie, ktorý bol na kríži, vedľa neho. Ja si myslím, že tiež má (iné náboženstvo podobné hodnoty), ale je pravda, že tie ich princípy človek tak nepozná. A nemôžem si ja povedať, že ja som evanjelička a evanjelické náboženstvo je to pravé.“ (e., ž.)

Názory na vzťah náboženstva a morálky aj u najstaršej generácie naznačujú, že náboženstvo nie je považované za záruku morálnosti človeka:

„*My nie sme takí nábožní velice. Je to lepší. Z Čaby jedna každý večer išla (do kostola), hovorili Čabanky, že to je najhoršia baba.*“ (r-k., ž.) ... „*Viete čo, poviem vám úprimne pravdu. Poznám takých, čo sú pokrstení, chodia do kostola, každý den by aj išli, ale pritom sú veľmi zlí. A poznám aj takých, čo aj sú není krstení. Sú veľmi dobrí. To už ja neviem povedať.*“ (e., ž.)

Hodnotenia príslušníkov vlastnej a druhej konfesie sú značne individuálne, ťažko ich preto zovšeobecňovať. Zo vzájomných odlišností uvádzajú katolíci o evanjelikoch: Evanjelici nemajú krížovú cestu, očistec, hostie, svätenú vodu, „*Odpovede moc berú od nás*“.... „*Evanjelický farár viac spíva*“.

Evanjelici uvádzajú o katolíkoch: „*Viac si uznávajú svoju vieru. Keď si berú iného partnera, skôr vzniknú rozpory.*“ ... „*U katolíkov sa vyberá na všetko.*“... „*Tu sú takí modernejší.*“... „*Katolíci nie sú iní.*“... „*To je strašne studený kostol.*“ (katolícky). Na príslušníkoch vlastnej cirkvi oceňujú, že sú vzdelanejší „*Je možné, že medzi evanjelikmi bola väčšia túžba (po vzdelaní). Keď sa aj trápili, šak to bolo šetko vela detí. Štyri, päť, šesť detí. Keď aj na chlieb nebudem mať, ale decko nech ide do školy. Rodiny, ktorým záležalo, aby ich deti prosperovali. To bolo viac u evanjelikov. Čo boli prospechovo najslabší, to bolo v Čabe. A zas sa to zdôvodňovalo tým, že tam varili pálenku.*“ K negatívnemu názoru na katolíkov prispievajú aj niektorí z imigrantov zo severného Slovenska, ktorí sú menej vzdelaní, často nezamestnaní a vo väčšej miere konzumujú alkohol.

Vzájomne do kostola chodia len pri mimoriadnych udalostiach, akými sú napr. ekumenická bohoslužba, pohreb. „*Volakedy katolícke pohreby sa ani neodbavovali slovensky. To len po latinsky farár odrapotal a nikto nerozumel. Pochovali ho, vysvatili jamu a bolo po pohrebe. Ale už teraz evanjelický pohreb alebo katolícky, už je to také.... Teraz aj katolícky farár všetko spraví, aj odobierku. Na evanjelickom povedia – keď funkcionár, družstevník – predseda pri hrobe. Namiesto zádušných, za mŕtveho sa modlia. Dá sa modliť a potom sa zúčastníme aj my, keď máme výročie mojho manžela, tak aj deti, všetci ideme do kostola. Dáme sa zaňho pomodliť. Pán farár to vyhlasuje.*“ (r-k., ž., zo zmiešaného manželstva) Kostolné zvony zvonia každý deň v oboch kostoloch na poludnie. Na katolíckom kostole zvonia pred večernou omšou dvakrát o 17.30 a 17.45. Aj na evanjelickom kostole večer zvonia. V nedeľu pred omšou

zvoní katolíci štyrikrát. Umieráčik zvoní každý deň do pohrebu zosnulého o 9.00 a o 14.00.

Zmiešané manželstvá sú v tichosti akceptované, aj keď príslušníkom najstaršej generácie nebolo ľahostajné, keď dochádzalo v rodine k ich uzavretiu. „*Tak, každému to vadí troška. Keby sa jemu ľúbil, musela by som to prijať tak ako je to.*“ (e., ž.) ... „*Ja nemožem nič s tým urobiť. Šak by mi nadávali. Veru ľuto mi bolo, nuž už som si zvykla.*“, (r-k., ž.) ..., „*To není žaden rozděl.*“ (r-k., m.) Najmä v evanjelických rodinách je časté, že vnúcatá, ktoré vzišli z miešaných manželstiev sú odlišného vierovyznania ako ich starí rodičia. Pre starých rodičov je to určitý handicap pri odovzdávaní ich náboženských poznatkov a tradícií najmladšej generácii.

Z odlišných prvkov v kultúrach oboch náboženstiev možno spomenúť pozdravy. Katolíci sa medzi sebou zdravia „*Pochválen bud*“..., evanjelici „*Dobrý deň*“. Ak však stretnú niekoho mimo vlastnej cirkvi, zdravia aj katolíci „*Dobrý deň*“. „*No to vám poviem, my jako zdravíme: tak Dobré ráno, Dobrý den, Dobrý večer a oni zdravia Pochválen bud pán Ježiš Kristus. Aj deti tak zdravia, lebo už kde je vychovaný v takej rodine, že musíš tak zdravit, tak zdraví tak. To už len tie menšie deti, tie väčšie už ani tak nezdravia. Tie keď stretnú, tak pozdravia dobrý deň. Ja mu odzdravím Na veky amen. Šak čo. Jako ma pozdraví, tak odzdravím. A prečo, šak ništ nenadáva mi tým.*“ (e., ž.) ... „*Volakedy mali sme tu katolíckeho pána farára – kde som ho stretla a pozdravila som ho Dobrý den, on mi neodzdravil. To teraz už tak není*“ (e., ž.).

Na spájanie náboženstva a politiky mali ľudia negatívny názor: „*Také strany nemali byť. Tí kňazi čo sa pchajú do politiky! Šak nech je kňazom...*“ (r-k., ž.) Vzhľadom na skutočnosť, že počas výskumu bolo aktuálne prejednávanie zákona o interrupcii v slovenskom parlamente, viacerí informátori spontánne vyjadrili nesúhlas s tzv. kresťanskými názormi, ktoré presadzovalo Kresťansko-demokratické hnutie.

Napriek tomu, že v každodennom živote hrá náboženstvo menšiu rolu než v minulosti, obyvatelia dbajú o náboženskú výchovu detí v škole, menej v rodine. Spoločne sa v rodine modlia len počas najväčších sviatkov. Príslušníci najstaršej generácie vedia všetkých pôvodných obyvateľov označiť, ku ktorej cirkvi patria. O vzájomných sviatkoch však vedia povedať málo. Medzi susedmi a kamarátmi náboženstvo nie je určujúce.

Možno konštatovať, že rozdiely medzi rímskokatolíkmami a evanjelikmi sa čoraz viac stierajú a platí to aj o náboženských komunitách v Nových Sadoch. Časť lokálneho spoločenstva je bez tradičnej vie-

ry, nie je sociálne organizovaná a z hľadiska etnologického výskumu je v porovnaní s príslušníkmi cirkví pre výskumníka ťažšie uchopiteľná. Do popredia vystupujú iné sociálne charakteristiky než náboženské, ktoré rozdeľujú lokálne spoločenstvo (majetkové, vzdelanostné, politické). Tieto trendy však nie sú osobitosťou skúmaného regiónu, ale majú na Slovensku všeobecnú platnosť.



Pamätná tabuľa na soche Ježiša Krista v Nových Sadoch. Foto: J. Čukan 2004.

CSÓMÓR

„Veľmi sa týždeň máme radi, potom už nie. Aj sa modlíme, aby sa nie jeden týždeň mali radi – nahlas.“

Informátorka

Obec Csömör (Čemer) sa nachádza na severovýchodnom okraji Budapešti. Od začiatku 18. storočia po ústupe Turkov ju znovu dosídľovali Slováci, neskôr aj Nemci zo Zadunajska a Maďari. Rôznorodá sociálna štruktúra Čemera bola podmienená etnicky, profesijne, majetkovo a konfesionálne. V roku 1945 sa 50 % obyvateľov obce hlásilo za Slovákov. Základným zdrojom obživy bolo v minulosti poľnohospodárstvo a remeslo. Slováci boli prevažne roľníci a vinohradníci, Nemci sa venovali pestovaniu viniča a remeslám. Koncom 19. storočia v dôsledku zničenia viníc perenosporou sa vinohradníci do značnej miery preorientovali na pestovanie zeleniny a ovocia a svoje produkty speňažovali na trhoch v Budapešti. Do vzniku roľníckeho družstva bolo pestovanie a predávanie poľnohospodárskych produktov hlavnými zdrojmi obživy obyvateľstva. Čemerské ženy slovenského pôvodu možno dosiaľ vidieť na budapeštianskych trhoch v tradičných odevoch. Od obyvateľov susedných dedín si preto vyslúžili Čemerania prezývku *paradičkári* (Nosál'ová 1989: 67). Pred vznikom roľníckeho družstva boli dve tretiny súkromnej pôdy v rukách evanjelikov, i keď počtom sa na obyvateľstve Čemera podieľali len jednou tretinou. Bohatší sedliaci, teda patrili k Slovákom evanjelického a.v. vierovyznania, kým ostatok pôdy si delili rímskokatolíci, ktorí boli slovenskej i nemeckej národnosti.³⁸ V obci žilo do druhej svetovej

³⁸ A. Divičanová uvádza, že nemeckí katolícki prisťahovalci na územie Maďarska patrili oproti zámožnejším protestantom k chudobnej vrstve. V súvislosti s Čemerom sa však domnieva, že evanjelici a katolíci žili v približne rovnakých hospodársko-sociálnych podmienkach a zámožnejšiu vrstvu predstavovali nemeckí vinohradníci. Pozri Divičanová 2001: 48. Tento stav pravdepodobne pretrvával pred zničením viníc perenosporou. Informátori výrazne vnímali odlišné hospodársko-sociálne postavenie katolíkov a evanjelikov,

vojny aj vyše 15 židovských rodín a nachádzala sa tu synagóga subregionálneho významu. Cez vojnu sa však židovská komunita rozpadla, synagógu rozpredali na stavebný materiál a do súčasnosti sa zachovali len zvyšky židovského cintorína.

Po druhej svetovej vojne nastala rýchla asimilácia Slovákov. Prispel k nej úbytok Slovákov v dôsledku tzv. výmeny obyvateľstva. Nemci boli po roku 1946 čiastočne z obce vysídlení (Divičanová 2001: 29). Ktorí zostali, asimilovali s maďarským obyvateľstvom a vzhľadom na spoločensko-politickú situáciu sa začali hlásiť za Maďarov a rozprávať po maďarsky. V Čemerí Nemci katolíckeho vierovyznania neasimilovali s tamajšími Slovákami – katolíkmi, ako sa to udialo napr. u pilišských Nemcov.

V poslednom polstoročí sa počet obyvateľov obce takmer zdvojnásobil. Po druhej svetovej vojne mnoho ľudí (najmä muži) odchádzalo za prácou do Budapešti, mládež dochádzala do mesta do škôl. Čemer bol a aj je vyhľadávaný ako príjemná obytná zóna a trend prilevu obyvateľstva z mesta pretrváva do súčasnosti. Poľnohospodárov a remeselníkov doplnili podnikatelia a inteligencia. Väzby medzi etnicitou, konfesionalitou a zamestnaním sa začali trhať.

Od roku 1962 sa prestalo v katolíckom kostole kázať po slovensky a od roku 1974 aj v evanjelickom. Prechodu na maďarský jazyk v kostole predchádzalo aj zrušenie výučby slovenčiny v škole, pretože po roku 1950 ju vytlačila povinná ruština. Pokusy obnoviť fakultatívnu výučbu slovenčiny v 90. rokoch zlyhali, pretože v obci nemali učiteľa.

Napriek pesteri štruktúre si obyvatelia Čemera zachovávajú lokálnu identitu, ktorú vedenie obce vedome upevňuje a aktivizuje. V každodennej i sviatočnej kultúre obce a v živote mnohých jednotlivcov je do súčasnosti významným integračným faktorom náboženská príslušnosť. Okrem evanjelikov a. v. a rímskokatolíkov sú v obci zastúpení aj reformovaní, ktorí sú takmer výlučne Maďari, a tiež baptisti, ktorí sú sčasti slovenského pôvodu.

KONFESIA, KOSTOL, FARNOSŤ

aj keď existovali výnimky. Celkom jednoznačné majetkové rozdiely neplatili a smerom do súčasnosti sa stierajú, čo dokladá výrok 70-ročnej evanjeličky z Vörösmartyho ulice „Evanjelici okolo kostola boli veľmi bohatí. Viac zeme, viac obrátili na kostol, viac na jedenia mali ako katolíci. Aj katolíci sú veľmi bohatí. Tu naokolo ani neboli bohatí, aj ja som bola chudobná.“

Evanjelici augburského vyznania

Evanjelický kostol v Čemeri postavili v roku 1721. Farár, ktorý tu bol v dobe výskumu prebral v roku 1971 funkciu po svojom otcovi. Ten do roku 1948 pôsobil v slovenských lokalitách a ovládal slovenčinu (Čukan 2002: 76). Syn však po slovensky nevie a od jeho nástupu je bohoslužobným jazykom maďarčina. Slovenské spevy sa v kostole zachovali ešte niekoľko rokov, kým sa celkom vytratili („*Starké sa modlili, ale vymreli.*“). Evanjelická farnosť má 1200 členov, spravuje ju okolo 30 presbyterov, 3 kurátori a jeden inšpektor. Presbytermi sú viac muži než ženy. Zvolení sú doživotne. Starší robia kurátora, predsedu, pokladníka. Najmladší presbyter mal asi 26 rokov. Zriedka sa stáva, že by niekto ponúknutú funkciu neprevzal, pretože ju vnímajú ako poctu.

V súčasnosti je pri kostole moderné mládežnícke centrum, ktoré bolo vystavené aj vďaka viacročným družobným vzťahom s evanjelikmi z Fínska. Mnohí členovia cirkvi absolvovali vzájomné výmenné návštevy s priateľmi z Fínska, a farnosť organizovala aj výučbu fínskeho jazyka. Deti do 14 rokov tu majú počas bohoslužieb v štyroch skupinách nedeľnú školu. Nie všetky evanjelické rodiny však posielajú deti do cirkevnej školy. Mládež sa stretáva na biblických hodinách v piatok popoludní. Súčasťou ich spoločného trávenia voľného času je hudba, ručné práce, kreslenie. V lete farárova rodina a mladí ľudia organizujú tábory pre deti od 3 do 13 rokov, a zvlášť pre mládežníkov – konfirmantov. Kňaz navštevuje každý mesiac chorých, každú sobotu chodí do nemocnice a starobinca v Malej Tarči. Keďže do farnosti patria aj obce Malá Tarča, Kerepeš a Silasiget, obyvatelia týchto obcí sa navzájom poznajú.

V evanjelickom kostole býva bohoslužba o 10.30 hodine. Zvony zvonía len vo sviatok o 9.00, 9.30 a 10.00. V dobe výskumu kostolné lavice ženy obsadzovali odzadu, kde mali svoje stabilné miesta. Prvé tri rady zostali takmer voľné, len v treťom sedeli traja ľudia. „*Radšej ideme tam na zadku. Málo idú na predok. Hanbia sa ísť.*“ (e., 1923) Napravo sedávajú muži. Keď prídu spolu so ženami, sedia spolu. Pokiaľ sú voľné miesta, nikto by nemal stáť, ani hostia. Kým sa kostol zaplňal, ženy si pedspevovali. Lavice umiestené po oboch stranách obsadilo 111 ľudí, väčšinou staršie ženy, 3 stredného veku a 9 starších mužov. 33 žien bolo v kroji. Mládež sa sústreďovala na chóre, kde bolo 12 mladých a asi 6 ľudí mladšieho a staršieho veku a organistka. Mladé páry idú aj po svadbe na chór.

Podľa tradičného modelu do polovice 20. storočia dievky stáli pred oltárom, mládenci na chóre. Keď začali zvoniť, šli dievky dnu, ženy už sedeli v laviciach. Najstaršie vpredu. Mladé vydaté ženy stáli pri laviciach, niekedy aj s dieťaťom. Nesadli by si aj keby bolo voľné miesto, pokiaľ nemali dieťa, alebo pokiaľ neboli ťarchavé („*kým sa ide pováľat*“). Muži šli na chór aj keď boli ženatí. Starší dopredu, mladší dozadu. U žien bolo vekové radenie opačné. Ženy sedávali na ľavej strane, muži napravo: „*Ja nigdaj zo ženou. Jesto takí čo chcú dovena sedieť.*“ (e., 1922)

Nedeľná návšteva kostola bola záväzná. „*Volakedy – mamini bratia – ak chlapci nešli do kostola, nedostali obed. Keď nevedeli kerá pesnička bola, čo farár kázal, nedostali jest. Kerý nejde do kostola, ten je ani nedobrý človek – hovorieval starý otec. Rodičia to už nevraveli. Mama nahlas čítala bibliu každý večer*“. Návštevnosť kostola je v súčasnosti údajne podobná, ako to bolo za vlády komunistov.

Rímskokatolíci

Rímskokatolícky kostol bol vysvätený v roku 1773. Do roku 1900 bola bohoslužobným jazykom slovenčina. Súčasťou farnosti v Čemeri bola aj obec Cinkota a omše sa odbavovali striedavo v oboch lokalitách. Po úmrtí kňaza v roku 1924 dostali ďalšieho, ktorý síce vedel aj po slovensky, ale spevy i bohoslužby vykonával už len v maďarčine. Najstaršia generácia ešte medzi sebou používa slovenský pozdrav „*Pochválen buď Pán Ježiš Kristus*“. V súčasnosti má katolícka farnosť v Čemeri 3 500 členov. V cirkevnej správe je 17 volených poradcov, ktorí si svoje funkcie delia v rámci starostlivosti o cintorín, vinohrad (cirkev má 440 siah zeme, ktorú obrábajú členovia), prípravy sviatkov a pod. Desať žien sa bezplatne stará o kostol. Zvony zvonía v nedeľu a vo sviatok o 7.00, 7.30 a 8.00. V pracovné dni o 7.00 a 7.30. Osobitné aktivity pre mládež cirkev nezaabezpečuje. Okrem nedele navštevuje pravidelne kostol ráno 5–6 žien. Omše sa konajú aj v sobotu večer.

V júnovú nedeľu roku 1990 o 11.00 sa nedeľnej bohoslužby v katolíckom kostole zúčastnilo približne 100 ľudí. V laviciach sedelo po oboch stranách 66 ľudí, z toho 10 mužov (dvaja mladší), dve mladšie ženy, dve deti, ostatok tvorili staršie ženy. 15 žien bolo v súčasných variantoch kroja. V zadných laviciach sedelo 17 ľudí, z toho 2 muži. Na chóre sedeli rodičia s dvomi deťmi, ďalej tam bol spevák, organista a ešte jeden muž. Vo vstupe kostola stálo okolo 30 ľudí, prevažne mladších –

rodiny s deťmi na rukách, mladý pár s kočíkom. Väčšie deti sa počas omše zabávali s menšími, rodičia im chvíľami venovali pozornosť. Pred vstupom do kostola pobehovali menšie deti a postávali fajčiari. Po omši pristupovali k prijímaniu rodičia s menšími deťmi na rukách.

Podľa tradičného modelu pred oltárom naľavo stáli dievčatá s učiteľkou a vpravo stáli alebo kľáčali chlapci, rektor na nich dozeral. Ak sa niekto nesprával primerane, potiahol ho za ucho. Naľavo v laviciach sedeli ženy, napravo muži, pričom spolu sedeli remeselníci, zvlášť sedliaci a zvlášť zámožnejší ľudia. Dve lavice boli vyhradené pre prisáznených. Dievky, ktoré ukončili školu, a mladé ženy stáli pri laviciach. Najstaršie z nich stáli vzadu, sadali si až keď mali okolo 45 rokov. Mládenca a mladí chlapi boli na chóre.

Na púte chodili katolíci 20 augusta pešo do Maria Bešeňova (Maria-besenyő) cez Gedoľov (Gödöllő), kde si oddýchlí. Po vojne tam chodili vlakom. Deň predtým sa v kostole konala procesia. Púte v Maria Bešeňove sa zúčastňovali obyvatelia z asi tridsiatich dedín. Počas vlády komunistov púť presúvali na najbližšiu nedeľu. Ďalšou pravidelnou púťou katolíkov z Čemera bola púť do Vacova – 8. septembra. Procesia kráčala pešo 30 km. Oblúbenými pútnickými miestami bol aj Hevesmegyer a Máriapócs pri Níregyháze.

Baptisti

V rámci protestantských cirkví, tvoria v Čemerí výraznejšiu zložku aj baptisti, ktorých je približne 40. Pôvodne šlo o príslušníkov evanjelickej cirkvi. Koncom 30. rokov 20. storočia došlo k nezhodám medzi evanjelikmi, čo vytvorilo živnú pôdu pre hľadanie opory u inej príbuznej cirkvi. Spoločne s časťou evanjelikov v susednej obci Cinkota vytvorili baptistický zbor. *„Dve ženy chodili z Cinkoty presviedčať. Luteránsky farár tak špatne kázal, že len keď sme sa išli vypísať.“* (b., 1931) Do zboru nevstupovali rodinní príslušníci súčasne. Približne 70-ročný informátor vstúpil do baptistickej cirkvi skôr než jeho otec. Matka a strýko boli v cirkvi už predtým. Manželka a dcéra sú tiež baptistky. Syn však pokrstený nie je, pretože *„celkom neveril“*.

Členmi cirkvi sú aj viacerí prisťahovalci do obce. V dobe výskumu mali v Cinkote približne rovnako veľa členov ako v Čemerí. Kňaz bol Slovak, taktiež prisťahovalec. Kázne majú striedavo, každú prvú nedeľu v Čemerí a druhú v Cinkote. Aktívne kontakty udržiavajú aj so zborom v Budapešti, kde navštevujú modlitebňu. Kontakty majú v USA

a družobné vzťahy s juhoslovanskou obcou Silbaš, navštívili aj Dunajskú Stredú. Okrem nedeľňajších kázni sa stretávajú 2-3-krát do týždňa v modlitebni, modlia sa, spievajú a nacvičujú náboženské piesne v sprievode mandolín. Deti sa učia v rámci nedeľnej školy ráno o 9.00. Krstiť svojich členov dávajú v Cinkote. Baptistické svadby sú veľmi striedme, bez živej hudby. Členmi zboru sú obyvatelia slovenského i neslovenského pôvodu, asi desiaty zo zboru ovládajú slovenčinu a s kňazom sa po slovensky aj zhovárajú. Baptistický zbor žije bohatým komunitným, ale voči ostatným relatívne uzatvoreným spôsobom života. Na procesiu počas slávnosti Božieho tela sa však idú pozrieť aj oni.

Židia

Židovských rodín bolo v obci približne 20, živil sa ako obchodníci a krčmári. Deti navštevovali buď katolícku alebo evanjelickú školu. V židovských krčmách sa tanečné zábavy nekonali, avšak vyznačovali sa najlepším vínom. „*Po deportácii sklepi veľa zdedil jeden, rodina – bol žid. Prekrstil sa na luterána.*“ (e., 1922) Spomienky na židov majú informátori pozitívne. Niektorí sa naučili aj po slovensky. „...*„So židmi veľmi zadobre sme boli. Naproti sused žid bol stolár, mal šesť-sedem detí. Moja mama piekla záviný pre židov. Ich dievka mi bola kamarátka.*“ „...*„Boli poriadni.*“ (e., 1922) „...*„Na sviatok doniesli maces, boli chudobní. Šesť detí mali židia, stolár bol. Po vojne zostali len tí, čo boli vojaci, rodiny šli do Osvienčimu. Boli asi desiaty čo sa vrátili.*“ (r-k., 1918)

PRIESTOR

Náboženské zloženie obyvateľov sa odrazilo aj v koncentrácii príslušníkov jednotlivých cirkví v určitých uliciach. Na Petöfioho ulici bývali zamožnejší evanjelici. Na Eržebetinej a Vörösmartyho ulici sa sústreďovali katolíci. Nemci – katolíci najviac obývali Košútovu ulicu. „*My veľmi dovena. Vörösmárty a Košút utca – katolícke. Hlavná evanjelická. Len niektorí sú na Petöfioho katolíci.*“ (e., 1923) Židovské domy boli rozmiestnené po celej obci. Synagóga sa nachádzal blízko príbytku evanjelického kňaza, židovský cintorín bol na kraji dediny. Reformovaní svoj svätostánok v obci nemajú, na bohoslužby používajú evanjelický kostol pred evanjelickými službami Božími, prípadne dochádzajú do okolitých obcí či Budapešti. V súčasnosti v dôsledku urbanizačných procesov sa priestorové stereotypy narušujú, avšak vo vedomí pôvodných obyvateľov pretr-

vávajú a zohľadňované sú napr. pri trase procesie na slávnosť Božieho tela.

Školy boli v obci dve, katolícka aj evanjelická. Aj krčmy sa v prvej polovici 20. storočia delili podľa náboženstva, niektoré boli označované ako spoločné. Kalmár bola luteránska, Klačan na Košútovej ulici viac katolícka, Riter a Fogd boli spoločné. „Aj spoločné zábavy boli. Mládenci to organizovali. Podľa krčmy vedeli kto organizuje.“ (e., 1922) „Veľmi sme nešli na evanjelickú. Vtedy sme ešte veľmi držali.“ (r-k., 1922) Katolícka a luteránska mládež sa však zábav zúčastňovala aj navzájom. „Mládenci zenali hudbu – dychovku. Aj katolícki mládenci ma volali tancovať. A ľúbila som ísť. Radovali sa, lebo sme platili.“ (e., 1923) ... „Bol týždeň, že každý týždeň inde držali. Veľa sa pobili na zábavách katolícko-luteránskych.“ (e., 1922)



Evanjelická časť cintorína v Čemer. Foto: Z. Beňušková 2003.

Cintorín je v obci jeden, avšak uličkou je výrazne rozdelený na dve časti – katolícku a protestantskú. Každá z konfesií má svoju pohrebnú

službu, ktorá je v rukách miestnych podnikateľov. V prípade, že ide o úmrtie človeka z konfesiónalného miešaného manželstva a prial si byť pochovaný pri svojom partnerovi, farár ho môže pochovať aj v tej časti cintorína, ktorá neprislúcha jeho cirkvi. Pohrebňá služba i hrobári však pochovávajú výhradne len v tej zóne cintorína, pre ktorú cirkev pracujú. Teda ak je napr. evanjelik pochovávaný v katolíckej časti, pochová ho katolícky podnikateľ a evanjelický farár. Podnikatelia sa starajú aj priebežne o úpravu cintorína na svojom úseku.

Katolícke a protestantské kultúrne prvky je možné dosiaľ identifikovať v interiéroch domov. Obrázky svätých, charakteristické pre katolícke prostredie, sa dajú nájsť aj v príbytkoch evanjelikov, spravidla sú späté s nejakou spomienkou na darujúceho. Napr. evanjelička dostala z Fínska obrázok so svätcom a „*sluší sa, aby ho vyložila*“. Ďalšia evanjelička mala nad posteľou obraz, darovaný od katolíkov a vystavila si ho, pretože „*je ekumenická*“. Súčasťou katolíckych príbytkov sú vence zo slávností Božieho tela pribité na podstení. Stôl evanjeličky zase zdobila šatôčka z konfirmácie. Postoj k ozdobným sakrálnym predmetom je často menej kognitívny, nemalú rolu hrá emotívna stránka a vkus ľudí.

ODEV

Náboženské a s nimi často súvisiace majetkové rozdiely sa prejavovali aj v ľudovom odevu. Podľa úpravy hlavy bolo možné rozoznať príslušníčky oboch vierovyznaní. Katolícke dievčatá sa česali „*na kontík*“ urobený z viacerých zapletených vrkôčikov, kým evanjelické dievčatá mali vrkoč voľne spustený na chrbte a kontík nosili len vydaté ženy. „*Luteránke volakedy voláke vrkoče nosili do vojny.*“ (r-k., 1918) Katolíčky nosili na čepiec špeciálne uviazanú šatku (*pod kontík ručník*), neskôr ju prebrali aj evanjeličky, ktoré ju používali najskôr iba počas začepčenia nevesty. Aj v súčasnosti informátorky uvádzajú, že katolíčky majú v kostole „*nazadok uviazané šatky*“. Keď vystupujú spoločne v rámci pávieho krúžku,³⁹ šatky si uväzujú katolíčky aj evanjeličky jednotne podľa dohody. Hneď farba odevu sa tešila väčšej obľuby u katolíčok. Konfesiónálne rozdiely vznikli aj v dôsledku preberania odevných prvkov z okolitých obcí, čo je pozorovateľné najmä na odevu katolíčok. Účes prebrali údajne z katolíckej Malej Tarče a obľuba hnedej farby bola charakteristická pre

³⁹ Všeobecný názov speváckych združení Slovákov v Maďarsku.

katolíčky v neďalekom Kerepeši. S Tarčanmi majú rovnaké kroje, ale rozoznajú sa „*lebo Tarčanky sa nevedia tak obliecť*“ (r-k., 1922)

Majetnosť, ktorá s náboženskou príslušnosťou úzko súvisela, sa prejavila aj vo sviatočnom odevu vo výzdobe a počte sukien a používaní drahších materiálov u evanjeličiek. Bohaté dievky a ženy nosili namiesto súkennej sukne hodvábnu alebo brokátovú, mali viac výšiviek, bohatí gazdovia nosili do kostola širice (vrchný odev z bieleho súkna) i zásoba šatstva bola u evanjelikov väčšia. Použitý odev závisel aj od cirkevných sviatkov. Jednoduchší a lacnejší sviatočný odev sa nosil napr. v bežnú nedeľu a slávnostnejší na veľké sviatky. Evanjeličky chodili na sviatok Všetechsvätých s bielymi šatkami, aj teraz podľa názoru katolíčok chodia v tento sviatok pestrejšie oblečené. Katolíci používajú krojové súčasti aj v súčasnosti častejšie. Napr. na prvé prijímanie krojovú „fertuchu“, na procesiu na Božie telo sa ženy obliekajú do kroja.



Katolíčky a evanjeličky v Čemeri-v tradičnom sviatočnom odevu. Foto: Z. Beňušková 2003.

Evanjelici nosili kroj na konfirmáciu do druhej polovice 50. rokov 20. storočia. Počas adventu a pôstu sa nosil polosmútočný, alebo smútočný (tmavý, resp. čierny) odev, vo vymedzené sviatočné dni chodili dievky do kostola v bielom a pod. V súčasnosti v reprezentačnom kroji Čemera konfesiónálne rozdiely nepoznať (Nosál'ová 1989: 67–103). Prispôsobovanie prvkov odevu však dosiaľ vnímajú niektoré obyvateľky so zadosť-učinením: Možno to pozorovať z výroku 80-ročnej katolíčky, ktorá šije kroje pre súbor: „Zato šecker na to prídu ako katolícker robia. Aj pruslake už len také robím ako katolíci.“

VYBRANÉ OBYČAJE

Božie telo

Desať dní po Turíciach (štvrtok po Trojičnej nedeli) a 60 dní po Veľkej noci je sviatok Božieho tela. V katolíckej cirkvi je sviatkom ustanovenia sviatosti oltárnej, ktorá má predstavovať reálnu prítomnosť tela Ježiša v eucharistii. Okrem slávnostnej omše sú stabilnou súčasťou sviatku Božieho tela procesie, stavenie oltárov na každú svetovú stranu, pri ktorých sa procesia zastaví a číta sa časť jedného z evanjelií. Oltáre i trasa procesie býva zdobená kvetmi a zeleňou a dievčatá rozhadzujú kvetné lupienky.⁴⁰ V obciach Čemer a Budaörs sú tieto obyčaje obohatené o osobitý prvok, ktorý je pravdepodobne nemeckého pôvodu. Procesia vedie po kvetmi vyzdobenom chodníku, po ktorom prechádza kňaz.

Podľa smeru sprievodu sa vyberá aj miesto na oltáre nazývané budúky, šiatre. Napr. po dve boli umiestnené na Eržebetinej a Košútovej ulici. Pred sviatkom Božieho tela je potrebné nachystať dostatok zelene a kvetov na výzdobu kvetového koberca a búdok. V sobotu ráno ide 20–25 mužov v niekoľkých autách s príviesmi do chotára nalať vetvy listnatých stromov a zbierať do vriec žltý kvet zvaný vlčie mlieko. Doma ho vysypú a rozdrobia. Iní idú na trh do Budapešti kúpiť kvety. Uskladňujú ich v pivniciach. V každej zo štyroch búdok sú kvety za cca 15 000 Ft, ktoré pre tento účel veriaci vopred vyzbierali. Používajú sa kupované i poľné kvety. Keďže vence budú počas procesie predmetom hodnotenia, nesnažia sa na nich šetriť. Na prípravu procesie finančnými darmi prispievajú aj prísťahovalci a návštevníci. Popoludní sa ženy stretávajú

⁴⁰ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava 1995, s. 46–47.

v domoch, ktoré v tom roku pripravujú zdobené búdky. Starosť o výzdobu búdok preberajú najmä ženy, ktoré sa starajú o výzdobu kostola, mladšie im pomáhajú. Z nachystaných kvetov vijú vence, oddeľujú kvety od stopiek, aby nimi mohli vysypať kvetový koberec. Uvijú ich okolo 700 kusov.



Vence nachystané na výzdobu „búdky“. Čemer. Foto: Z. Beňušková 2003.

Súčasťou tohto pracovno-spoločenského posedenia je pohostenie od domácich. Koláče zanesú aj farárovi. Kým v jednom dome sa vitia vencov zúčastnili aj mladé dievčatá, v druhom to bola záležitosť starších žien. Deti sa zapájali do tej miery, pokiaľ ich práca bavila. Prinášali kvety, uvité vence zbierali od žien sediacich okolo stola a hotové navliekali na tyče, alebo vešali na háčiky. Muži zatiaľ skladali konštrukciu búdok. Vyplňali ju pletivom, do ktorého neskôr napichovali vetvičky zelene. Okolo vstupu a zvnútra naaranžovali ženy prichystané kvetové venčeky a girlandy. Niekde ku búdkam vyložili aj fotografie z predošlého roka.

K atmosfére soboty pred sviatkom Božieho tela patrilo zametanie ulíc, po ktorých mala ísť procesia. Pred domom si upratovali nielen katolíci.⁴¹



Katolíčky slovenského pôvodu pripravujú výzdobu „búdky“ na Božie telo. Čemer. Foto: Z. Beňušková 2003.

V nedeľu sú od rána pre autá uzatvorené ulice, po ktorých pôjde procesia. Smeruje od kostola každý rok striedavo na dve strany. V nedeľu o 6.00 začnú muži vytyčovať cestu, ktorou povedie procesia – najprv okraje kvetinového koberca, potom vnútorné vzory. Šírka koberca je asi 80 cm. „Muži naťahujú špagáty, to je chlapecká robota.“ (r-k., 1922) Časti koberca zdobí každý sám pred svojím domom. Množstvo kvetov (piera) je predmetom hodnotenia: „Vlani oveľa menej piera bolo“. Procesia sa koná po omši medzi 10.00 a 13.00 hodinou. Začína za zvonenia zvonov na rímskokatolíckom kostole. Omše sa zúčastňuje 300–400 ľudí. Mnohí prečkajú pred kostolom, pretože do vnútra sa nezmestia. Vstup do kostola

⁴¹ Podobne aj v Čataji si pred procesiou na sviatok Božieho tela zametali aj evanjelici (Bagiová, Paličková 1994: 190).

komplikuje kvetový koberec ústiaci po schodoch až ku dverám, na ktorý sa nesmie šľapať. Na čele procesie idú muži nesúci cirkevné vlajky. Počas procesie nesú v bielom odeté dievčatá – marianky sochu Márie ozdobenú kvetmi. Sochu môžu niesť dievčatá od prvého prijímania do vydaja. Deväťročné dievčatá, ktoré majú po prvej spovedi, kráčajú v krojoch alebo bielych šatách pred farárom a rozsypávajú kvety. Jadrom procesie je tabernákulum nesené pod baldachýnom mladými mužmi.

Kvetinový koberec permanentne muži polievajú krlami a postrekujú tlakovými striekačkami používanými na záhradné postreky, aby neschol a nerozfúkal ho vietor. Tvorba koberca je pomerne zdĺhavá. Do obce prichádza veľa zvedavcov, ktorí sa spolu s miestnymi obyvateľmi prizerajú ako sa vytvárajú rôzne vzory. Okrem rôznych geometrických ornamentov niektorí vytvárali aj obrazy podľa pripravených nákresov či foriem – štylizovanú budovu kostola, svätoštefanskú korunu, nápis Csömör vysypaný z čerešní. Koberec bol predmetom hodnotení, fotografovania, filmovania.

Po koberci kráča len farár, ostatní kráčajú vedľa koberca. Rešpektovaný je ako sakrum dovtedy, pokiaľ ním neprejde procesia. Keďže sa vinie stredom chodníka, ľudia ho prekračujú či preskakujú. Keď naň pred kostolom vbehol miestny pouličný psík, šťastný, že našiel miesto kde ho neušľapú, vzrušene ho odháňali. Koberec začínal i končil pred kostolom. Tam, kde procesia už prešla, sakrálnu funkciu strácal, mohlo sa po ňom šľapať, začínali tu jazdiť autá. Kým jeden smer, po ktorom sa procesia z kostola začala, bol rozšľapaný, druhý, po ktorom mala procesia prísť naspäť ku kostolu, bol stále starostlivo udržiavaný. Ešte v to popoludnie, alebo na druhý deň si zvyšky po ňom každý pred svojím domom vyzbiera. Po prejení procesie sa rozdávali vence z búdok ako suveníry. Miestni i hostia sa postavili do radu a domáci im vďačne dávajú venčeky zvesené z búdok. Každý zúčastnený si nesie aspoň jeden venček: muži, ženy, deti. Domáci sa nimi vzájomne obdarúvajú, deti ich dávajú rodičom a napokon ich upevňujú na podstenu domu. Keďže sú z vysvätených búdok, slúžia podľa predstáv informátorov ako ochrana proti ohňu a hromu. „*Je to väčší sviatok než Turíce.*“ (r-k, 1918)

Sviatok Božieho tela je výsostne katolícky. Reformácia dogmu o premene Kristovho tela v hostiu (transsubstanciácia) zavrhol a slávnosť Božieho tela bola v kostoloch zakázaná. Vzhľadom na skutočnosť, že ide o slávnosť presahujúcu cirkevnú pôdu a sprevádzaný je jarmočnými atrakciami a početnými divákmi, v Čemerí si ho do istej miery osvojili aj

príslušníci nekatolíckych cirkví. Niektorí evanjelici slovenského pôvodu, alebo maďarskí reformovaní na ňom participujú nielen ako diváci, ale aj finančne prispievajú na výzdobu a ojedinelo sa aktívne zapoja do príprav kvetinového koberca. Tento fakt však nemožno v medzikonfesionálnych vzťahoch preceňovať. Vo výrokoch informátoriek – katolíčok zaznieva skôr výčitka voči nedoceneniu významu slávnosti evanjelikmi, u evanjeličiek náznak ignorovania katolíckeho sviatku: *...,Každý si pri dome urobí koberec. Aj pred luteránskymi domami. Tí ani von nevyndú.*“ (r-k., 1922) *...,Na Božie telo aj kňaz im kázal, aby nešli von, aby sa neďivali. Teraz už pomáhajú, ale boli roke keď tomu kňazu otec žil, ten bol taký mrchavý. Ved' aj oni pána Ježiša modlia. Tento farár už popustil.*“ (r-k.) *...,Ked' som bola dievča, chodila som pozerat', teraz nie. My sme todi v kostole.*“ (e., 1940) *...,To nie je z biblie, je to novšia záležitosť.*“ (e., 1929)



Procesia počas sviatku Božie telo v Čemerí. Foto: Z. Beňušková 2003.

V deň procesie pozývajú evanjelické rodiny práve tak, ako aj katolícke, na návštevu svojich príbuzných (Divičanová 2001: 53). Do obce prichádzajú nielen rodinní príslušníci a známi, ale aj autobusy s turistami zvedavými na toto ojedinelé divadlo. Vedľa kostola sú stánky s náboženskými predmetmi. Popri Turíčnych slávnostiach sviatkov Božieho tela prispieva k formovaniu lokálnej identity.

Ďalším významným sviatkom, do ktorého sa zapája celá obec sú Turíce, keď sa konajú Čemerské dedinské dni. Ide o spojenie sakrálnych a profánnych sviatočných prvkov. Katolícky kostol je zasvätený Svätej Trojici, preto Turíce sú aj časom hodov. Hodová zábava voľne prechádza do sviatku Božieho tela, ktorý je 10 dní po Turiciach. Okrem katolíckej omše a slávnostného prijímania sú v obci jarmočné atrakcie. O 13.00 majú v kultúrnom dome zábavu deti. Cez dedinu ide krojovaný sprievod sprevádzaný hudobníkmi. Dievčatá oblečené do svadobných krojov sa vezú na koči. Folklórny súbor predvedie ukážku tradičnej svadby. Na slávnostiach sa organizačne i finančne podieľa obec.

Treťou celodedinskou slávnosťou, pri ktorej sa oživujú ľudové tradície, je v Čemeri obračka.

Kým hody a slávnosť Božieho tela vychádzajú z katolíckych tradícií, spoločne sa cirkvi aj samospráva obce zúčastňujú osláv štátneho sviatku 20. augusta. Katolícky i evanjelický kňaz v tento deň rozkrajujú na námestí posvätený chlieb ozdobený maďarskou stuhou. Starosta ho ponúka okoloidúcim. V kultúrnom dome je večer bál, niektorí dajú prednosť ohňostroju v Budapešti.

V jeseni je výlučne evanjelický sviatok ďakovanie za úrodu „*Péter* (kňaz) *povie kedy. Nie vždy rovnako.*“ (e., 1931). Ďalším významným evanjelickým protestantským sviatkom je 31. október. V tento deň evanjelici nepracujú, aj keď je v pracovnom týždni, navštevujú slávnostné bohoslužby a rodiny sa stretávajú pri slávnostnom obede (mäsová polievka, kura, paprikáš).

Zaujímavosťou Čemera je, že na Vianoce (kračún) chodia na polnočnú bohoslužbu do kostola aj evanjelici. Pôvodne chodili spolu s katolíkmi do katolíckeho kostola, s čím sme sa stretli aj v iných konfesionálne zmiešaných lokalitách. Evanjelický farár však usúdil, že načo majú chodiť na polnočnú do katolíckeho kostola, keď môžu aj do evanjelického a služby Božie sa konajú už 40 rokov na Vianoce v oboch kostoloch. Obchôdzky betlehemcov vykonávali výlučne katolíci v predvianočnom období, od Lucie po Kračún, ale navštevovali aj evanje-

lické domácnosti. Texty betlehemských hier spievali po maďarsky. K tradičným obyčajom, ktoré mali celodedinský charakter do 50. rokov 20. storočia patrili obchôdzky fašiangových masiek.

MEDZIKONFESIONÁLNE VZŤAHY

Lokálne spoločenstvo obce Čemer je vnútorne členené etnicky i konfesionálne. Obe kategórie sa prelínajú, takže ani v prvej polovici 20. storočia nebolo jednoznačne možné mechanicky priradiť k etnicite konfesionálnu. Predsa však platilo, že evanjelici sú najmä Slováci, kým katolíci boli aj Nemci aj Slováci. Na druhej strane reformovaní, ktorí sú ideologicky k protestantským luteránom najbližší, boli takmer výlučne Maďari. Etnicky miešaní sú baptisti a relatívne mimo kresťanských vzťahov izolované fungovala do druhej svetovej vojny židovská komunita. Z hľadiska výskumu slovenského etnika logicky vystúpili do popredia vzťahy medzi rímskokatolíckymi a evanjelikmi. Konfesionálna dezintegrita sa tu prelína s etnickou integritou, z čoho vyplývajú rozporuplné komentovania vzájomných vzťahov zo strany miestnych obyvateľov. Treba však vziať do úvahy aj konkrétnu situáciu, ktorú dotvárali osobnosti kňazov v dobe výskumu. Obaja kňazi boli Maďari a neovládali slovenský jazyk. Podstatnejšie však bolo, že katolícky kňaz bol starší konzervatívny človek, prísne dodržiavajúci odporúčania katolíckej cirkvi netolerantné voči iným cirkvám, aj na úkor vlastnej popularity. Podstata problému spočívala najmä v odmietaní krstov a sobášov tým, ktorí nemali splnené všetky sviatosti, a pri miešaných manželstvách tlak na katolícku výchovu detí. Pokrstiť a sobášiť odmietal aj v prípadoch, keď krstnými rodičmi boli evanjelici, čo pri čoraz väčšom počte miešaných manželstiev nie je zriedkavé. Dochádzalo tak k paradoxným situáciám, že evanjelický kňaz sobášil katolícky pár. Katolícky farár a napäté vzťahy boli predmetom kritiky tak katolíkov ako i evanjelikov: „...*Nie v ľudoch je chyba. Tam je kňaz mrchavý. Niektorí katolíci sú spokojní, niektorí mi dajú za pravdu.*“ (e., 1929)... „*Nie, že by k sebe ťahal. Tak oni sa neoddiali, tak šli do Ortoján a tam im okrstil. Vraveli, že ako je to. Ten okrstí a tento neokrstí. A ten luteránsky, ten každého bude ťahať. Keď katolícky nechcel okrstiť, evanjelický okrstil. Nak verí v pánu Boha, ale je jedno. Šak jedného pána Boha máme.*“ (e., 1923) „...*Oklamú šecker katolícke. Len tak si ju vezme, ak ide do luteránskeho kostola. Ešte vieru jej vezmú! Aj deti sa už to! Aj tak nebudú vyše* (Aj tak ich nebude viac – pozn. autorky)“ (r-k., 1922).

Ďalšia výčitka sa vznášala voči zdržanlivému postoju katolíckeho farára k ekumenickým aktivitám, ktoré majú najmä v čase ekumenického týždňa u obyvateľov Čemera pozitívny ohlas. V kostole sa pri bohoslužbách stretnú katolíci, evanjelici, reformovaní i baptisti: ..., *Vtedy – skoro roztisli kostoly. Potom katolícky farár odmietol ísť do luteránskeho. Náš farár mu dal program, nech povie kedy chce. Do katolíckeho kostola idú len starí a veľmi veriaci.*“ (e., 1940) ..., *Veľmi sa týždeň máme radi, potom už nie. Aj sa modlíme, aby sa nie jeden týždeň mali radi – nahlas. Kázne sa držia v kostole navzájom. Baptista – tiež káže. Pekne káže.*“ (r-k.)

Ako základné rozdiely medzi katolíkmi a evanjelikmi spomenuli informátori majetnosť, menej detí a väčšie svadby u evanjelikov. Katolíci mali viac detí, až 7–8, kým evanjelici len 2–3. Evanjelici si na pomocné práce nenajímali robotníkov spomedzi evanjelikov, vypomáhali si rodiny. *„Evanjelici boli bohatší. Závisť bola.“* (e., 1923)

Vzájomná účasť na pohreboch poskytuje viaceré zdroje na porovnanie oboch cirkví. Odlišné sú piesne, na evanjelickom pohrebe nie je hudba, ale je rozprávanie o zosnulom. *„Katolícky pohreb ten friško pozbavuje. Výčíta od koho sa odberú. Ale u nás nie. U nás farár káže ako žil, aký bol človek. Rodina napíše podklady, farár to prečíta.“* (e., 1940) Ak zomrie človek z miešaného manželstva, zvonía oba zvony na oboch kostoloch, inak len na tom, ku ktorej farnosti zosnulý prislúchal. Pohreb a sobáš sú tiež príležitosťou pre návštevu kostola druhej cirkvi.

Vytváranie priateľstiev a vzájomnej dôvery súviselo aj s priestorovou diferenciáciou v súvislosti s bývaním, návštevou školy a bohoslužieb. *„Len luteránke sme boli dovena. Katolíkov duplované. My len bočné haluzy. My držíme spolu.“* (e., 1940) Integrácia v rámci sociálnej skupiny a dezintegrácia lokálneho spoločenstva v dôsledku rôznej náboženskej príslušnosti vyplynula z viacerých výrokov informátorov: ..., *Luteráni – zapovrhnu katolíkov. U nich len 2–3 deti. U katolíkov aj 8 detí. Držia sa zavyše.*“ (r-k.) *„Mrcha náтуру majú. (katolíci)“* (e., 1929)... Odznali aj celkom opačné hodnotenia, niekedy aj z úst tých istých informátorov, ktorí sa o iných konfesiách vyjadrovali negatívne, avšak v iných kontextoch. *„Jedno či katolíčka či luteránka.“* ..., *Katolíci nie sú horší“*, ... *„Aj chlapcovi najlepší kamaráti katolíci.“* (e., 1929)... *„Katolíčku mám kamarátku, bližšia mi je ako rodina.“* (e., 1923) ... *Vždy som len luteránsku kamarátku mala.*“ (r-k.)

Konfesionalita zohrávala význam pri výbere manželského partnera. „*Nemaš ti len rímaňa – nechcú dobre. Reformátori bližší.*“ (e., 1940) ..., „*Bolo to strašné. Jeden chcel tak, druhý tak.*“ (e., 1923) V posledných desaťročiach toto kritérium vo všeobecnosti stráca na význame, oživuje ho však katolícky farár spomenutými obmedzeniami. Aj preto je uzatváranie manželstiev medzi príslušníkmi protestantských cirkví vnímané ako vhodnejšie. Partneri z miešaného manželstva sa buď prispôsobia jednému z nich (skôr žene, pretože „*chlapi robia*“), v prípade miešaného evanjelicko-reformovaného manželstva konformne reformovaní navštevujú evanjelický kostol nachádzajúci sa v obci. V posledných desaťročiach sa čoraz viac do komunity obce začleňujú prisťahovalci. Asi 80 % z nich sú reformovaní. Väčšina z nich je pasívna, avšak nájdu sa jednotlivci s cieľavedomým záujmom rozvíjať spoločenský život v obci.⁴²

Napriek skutočnosti, že náboženský život sa v poslednom desaťročí 20. storočia revitalizoval, časť obyvateľov Čemera sú pasívni členovia cirkví, alebo sú ateisti. Náboženské zvyky sa stávajú súčasťou miestneho folklóru. Znižovanie rešpektu cirkevných sviatkov sa prejavuje aj na trávení nedele: „*V minulosti ráno pozametalí cesty pred cestou do kostola. Nepracovali, nebuchotali v nedeľu. Teraz najviac v nedeľu.*“ (r-k., 1922) Na rozvíjaní sviatkov, ktoré svojím významom presahujú hranice cirkví má záujem aj obecná samospráva. Chápe ich ako významný lokálnoidentifikačný prvok, ktorý integruje autochtónnych obyvateľov a prisťahovalcov, zatraktívňuje obec pre obyvateľov mesta a pomáha presadiť potreby a záujmy lokálnej komunity Čemera.

⁴² Príkladom takéhoto včleňovania sa prisťahovalcov do lokálneho spoločenstva prostredníctvom cirkevných aktivít bol muž v stredných rokoch maďarskej národnosti - katolík, ktorý mal ženu reformovanú a tri deti tiež pokrstené v reformovanej cirkvi. V Čemeri žil v dobe výskumu 4 roky a navštevoval evanjelické bohoslužby, keďže evanjelický farár ho zaujal ako výborný rétorik. Uviedol, že slovenčina ho fascinuje a aj jeho účasť na stretnutí predstaviteľov obce so slovenskými výskumníkmi svedčila o záujme o slovenskú komunitu a život v obci, do ktorého sa vedome snažil začleniť.



Koberec z kvetov v Čemeri. Foto: Z. Beňušková 2003.

LADOMÍROVÁ

„Jedni svjatia, druhí robia. To nie je dobre.“

Informátorka

Konfesionálna identita jednotlivca obsahuje identifikáciu s náboženským učením, a zväčša aj s náboženskou inštitúciou. Obe zložky nemusia vždy harmonizovať. Vzniká v procese socializácie, ktorý je zároveň procesom uvádzania do náboženstvom ovplyvnenej kultúry. Jeho výsledkom je súbor názorov, hodnôt a postojov k náboženskému učeniu, náboženským inštitúciám, predstaviteľom, rolám jednotlivca v náboženskom systéme. Významná je najmä prvá fáza socializácie, kde hrá určujúcu rolu najmä rodina a príbuzenstvo. Najmladšia generácia svoje postoje k religiozite formuje viac na základe emotívnych a konatívnych zložiek – osvojuje si hodnoty a činnosti, ktoré jej vstúpajú rodičia a prarodičia a v období dospievania ich prípadne prehodnocuje.

V ďalších fázach vstupujú do formovania hodnotového a normatívneho systému osobnosti ďalšie socializačné činitele. V dôsledku odlišnej životnej skúsenosti príslušníkov rôznych generácií je aj v konfesionálne homogénnom spoločenstve vnímanie hodnôt odlišné. U dospelých ľudí sa korigujú zdedené hodnotové orientácie prežívanými dejinnými udalosťami, a životnou skúsenosťou. Menila sa pozícia cirkvi v spoločnosti. Niektorí ľudia počas svojho života zmenili aj konfesionálnu príslušnosť.

Pre obyvateľov Slovenska je skôr príznačné, že náboženská príslušnosť sa dedí a zotráva počas celého života. Zlomové obdobia vo vývine spoločnosti však poskytujú početné príklady na zmeny konfesionality, takže nemožno považovať za výnimočné, že sa tak dialo aj počas spoločensko-politických zmien v 20. storočí. Vo vzťahu k náboženstvu je však pre najstaršiu generáciu príznačná aj konzervatívnosť. Zmeny neobišli ani štrukturálne prvky a vonkajšie prejavy normatívnych náboženstiev a ľudovej religiozity, ktoré tvoria súčasť kultúrneho a spoločenského života

lokálnych spoločenstiev. Adaptácia na tieto zmeny a ich interiorizácia u príslušníkov rôznych generácií tiež nie sú rovnaké.

Konfesionálne vzťahy v obci Ladamírová

Ladamírová pri Svidníku patrí v rámci regiónu medzi väčšie obce (podľa počtu obyvateľov) s vyrovnaným zastúpením dvoch cirkví východného ritu – pravoslávnej a gréckokatolíckej. Ostatné vierovyznania sú v súčasnosti zastúpené v bezvýznamnej miere, do 2. svetovej vojny bola však súčasťou obyvateľstva aj židovská komunita – v roku 1920 išlo o 181 osôb.

1930	Počet obyvateľov	Rímsko-katolícke	Evanjelicke a.v.	Grécko-katolícke	Pravoslávni	Židia
Celkove	791	51	6	293	275	166
V %		6,4	0,8	37	34,8	21

V roku 1991 mala obec 783 obyvateľov, z toho 474 gréckokatolíkov, 259 pravoslávnych, 29 rímskokatolíkov, 4 reformovaných, 2 bezvercov a 15 nezistených. Obyvatelia nachádzajú prácu v obci na miestnom roľníckom družstve (v súčasnosti nevelmi prosperujúcom), vo sfére služieb (pohostinstvá, obchod), v štátnych zamestnaniach. Väčšinou však odchádzajú za prácou do 5 km vzdialeného Svidníka, ale muži chodia aj na týždňovky do Čiech. V obci niet väčších podnikateľov a obyvatelia patria skôr k sociálne slabším a stredným vrstvám. Podobne ako v ďalších častiach východného Slovenska je tu problém s nezamestnanosťou. V Ladamírovej rade nezamestnaných tvoria najmä Rómovia, ktorí obývajú ulicu v oddelenej časti obce, s murovanými domami postavenými v 70. rokoch 20. storočia. Hlásia sa k slovenskej národnosti a ich počet je okolo 250. Sú gréckokatolíci (len jedna rodina je údajne jehovistická), čím túto konfesiu v obci početne posilňujú.

Aj keď pravoslávni sú v menšine, Ladamírová predstavovala v prvej polovici 20. storočia významnú kapitolu dejín tejto cirkvi. V 20. rokoch 20. storočia tu ukrajinskí a ruskí mníši unikajúci pred komunizmom v Sovietskom zväze založili pravoslávny kláštor s kníhtlačiarňou, ktorá zásobovala náboženskou literatúrou územie presahujúce hranice Sloven-

ska.⁴³ Za podpory Amerikánov, bohatších roľníkov, iniciovali znovuzaloženie pravoslávnej cirkvi v obci. Keďže gréckokatolíci v tom čase zaťažovali svojich veriacich značnými poplatkami a dva roky bola obec bez farára, s výnimkou štyroch rodín sa všetci prihlásili k sociálne prívetivejšiemu pravoslávniu. Prvý pravoslávny kňaz prišiel zo Srbska. V konkurenčných podmienkach sa však aj gréckokatolícka cirkev vo svojich finančných nárokoch umiernila a postupne sa k nej časť obyvateľov vrátila. Ukrajinskí a ruskí mníši počas 2. svetovej vojny ušli pred prechodom ruského frontu do Bratislavy, niektorí do Ameriky a kláštor s knihtlačiarňou bol zničený. Z komplexu zostal len murovaný pravoslávny chrám, doteraz tvoriaci spolu s dreveným gréckokatolíckym kostolíkom z polovice 18. storočia dominanty obce.

Pred rokom 1950, keď bola gréckokatolícka cirkev zakázaná, tu boli teda obe cirkvi vyrovnané zastúpené. V rokoch 1950–1968 oba chrámy užívala pravoslávna cirkev. Po roku 1968 sa k znovupovolenej gréckokatolíckej cirkvi prihlásila asi štvrtina rodín. Až v 90. rokoch 20. storočia sa opäť dostali gréckokatolíci do početnej prevahy. V 20. storočí teda obe cirkvi prešli viacerými zlomovými obdobiami a medzi obyvateľmi obce došlo viackrát k preskupovaniu. Obec je zároveň sídlom dvoch farností, ktorých súčasťou sú aj ďalšie menšie obce na okolí.⁴⁴ Úsilie o náboženskú dominanciu tu teda skončilo nerozhodne.

Ak vnímame lokálne spoločenstvo obce cez príslušnosť k týmto dvom cirkvám, vytvorili sa v jej rámci dva relatívne samostatné svety, ktoré dávajú dokopy špecifickú podobu multikonfesionálneho spolužitia. Súčasná staršia a stredná generácia prežila zlomové obdobia pri formovaní oboch cirkví a na vlastnej konfesionálnej príslušnosti sa mohla aktívne podieľať. Táto skutočnosť prispela k intenzite konfesionálnej identifikácie, ktorá sa po roku 1989 v niektorých podobne miešaných lokalitách prejavila konfliktným spôsobom. V Ladomírovej došlo k spätnému prevzatiu dreveného kostolíka do rúk gréckokatolíckej cirkvi už po roku 1968, ten však bol 30 rokov v rekonštrukcii. Gréckokatolíci mali preto v lete bohoslužby vonku, len v zime v pravoslávnom chráme. Spolužitie

⁴³ V kláštore boli okrem Ukrajincov a Rusov aj ľudia z okolia, celkove mal asi 30 obyvateľov. Za 19 rokov fungovania knihtlačiareň vydala vyše 100 titulov kníh. Pri kláštore bola knižnica s cca 1000 knihami a archív.

⁴⁴ Súčasťou pravoslávnej farnosti je Vagrín a Krajné Čierne, do gréckokatolíckej farnosti patria obce Krajné Bystré a Krajné Čierne, pričom na rozdiel od Ladomírovej v posledných dvoch v čase výskumu používali juliánsky kalendár.

oboch konfesii sa do môjho prvého výskumu zaobišlo bez otvorených konfliktov aj v krízových situáciách.⁴⁵ Napriek tomu bolo rozdelenie obce hodnotené dvojako: „*To nie je dobre*“, „*Je to bez problémov*“.



Vstup do dreveného gréckokatolíckeho kostola v Ladomírovej. Foto: Z. Beňušková 1999.

⁴⁵ V mnohých lokalitach severovýchodného Slovenska majetkové spory medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíckymi prerástli vo vzájomnú neznášanlivosť a fyzické násilie. Podrobne pozri S. Kužel (1998). Problémy sa neskôr nevyhli ani Ladomírovej.

Komplikovaný vývin spôsobil, že v rámci jednej rodiny, či príbuzenstva nie sú výnimkou príslušníci oboch cirkví, ba u mladšej generácie aj iných vierovyznaní a v histórii jednotlivých rodín prešli v podstate všetci „obdobiami“ gréckokatolicizmu či pravoslávia. Pôstuje k „tým druhým“ sú ovplyvnené vzťahmi príbuzenskými, priateľskými, susedskými či pracovnými, ale aj sekularizáciou a cirkevné spoločenstvo nie je pre väčšinu obyvateľov referenčnou skupinou. Napríklad v čase výskumu bola vo všedný deň návštevnosť chrámov na večerných bohoslužbách nasledovná: V pravoslávnom bolo 25 ľudí, z toho 2 dievčatá, 2 muži,⁴⁶ ostatok staršie ženy. V gréckokatolíckom 13 ľudí – staršie ženy a dvaja starší muži.

Dva odlišné svety príslušníkov oboch cirkví určujú najmä čas, priestor a objekty uctievaní. **Časový faktor** ako diferenčný činiteľ začal fungovať až od roku 1994, keď gréckokatolíci prešli z používania juliánskeho kalendára na gregoriánsky. Medzi sviatkami viazanými ku konkrétnym dátumom tak vznikol 13 dňový rozdiel, u pohyblivých sviatkov (jarných) je rozdiel od 0 do 6 týždňov. Prechod na gregoriánsky kalendár nepociťovali gréckokatolíci bezbolestne: „*Bolo, aj je mi ešte ľúto, že sme si 'svoje' tak nechali. Trošku slávime aj podľa starého, ale potom je moc sviatkov.*“ „*Bolo to zvláštne. Aj je to zvláštne.*“ (g-k., ž.)⁴⁷ Výsledkom je, že v obci každú chvíľu časť obyvateľstva sviatkuje, v konfesiónálne zmiešaných rodinách sa sviatkuje dvojmo. Hodnotenia sú rôzne: „*Stiera to sviatky – zákon, že na sviatok sa nerobí, to padlo.*“ „*To dva sviatka sa nedá sviatkovať jednaké – kto si odsviatkuje, ale robia to...*“ (p., ž.)⁴⁸ „*Jedni svjatia, druhí robia, to nie je dobre.*“ (p., ž.) Sviatkovanie sa však vzájomne rešpektuje aspoň do tej miery, že počas sviatkov jedných sa druhí snažia nerušiť hlučnými prácami (napríklad píliť na cirkulárke, rúbať a pod.). Nedodržanie tohto úzu sa hodnotí ako neslušné, netaktné.

Priestorový faktor v obci určuje najmä umiestnenie chrámov. Rozdiel je však aj pri vysviacke polí na Božie telo. Gréckokatolíci dosiaľ robia procesiu v časti obce za ich kostolom. Pravoslávni pôvodne vysviacali stranu obce za pravoslávnu cerkvou, avšak táto zem patrila družstvu, ktoré vysviacku zrušilo, a tento zvyk zanikol. Odlišná je aj návštevnosť pútnických miest. Gréckokatolíci navštevujú katolícke púte – naprí-

⁴⁶ Pravoslávni v čase výskumu svätili Rusadlá, inak by návštevnosť bola zrejme ešte menšia.

⁴⁷ Podobnú skúsenosť zaznamenali aj N. Varcholová – J. Varchol (1997).

⁴⁸ G-k. znamená gréckokatolíč/čka, p. znamená pravoslávny/na.

klad Turzovku, Gaboltov, Litmanovú, pravoslávni chodia najmä do Krásneho Brodu, do Lutiny, do Prešova, ale aj inde, kde sa konajú vysviacky chrámov. Pútnickým miestom bola a je aj samotná Ladamírová. Na Jána Krstiteľa – 11. septembra – sem prichádzajú pútnici aj z Poľska, aby si uctili jeho pozostatky, ktoré boli v chráme uložené v roku 1931.⁴⁹ Ďalším významným dňom v oboch cirkvách je 21. november, deň sv. Michala, ktorý je patrónom oboch chrámov, avšak sviatok (kermeš)⁵⁰ sa slávi opäť s posunom. V rámci obce nemožno vymedziť časti, kde by boli sústredení príslušníci jednej alebo druhej cirkvi, s výnimkou rómskej ulice. Cintorín je spoločný, rozdelený na pravoslávnu a gréckokatolícku časť, delenie však nie je dôsledné. V prvej polovici 20. storočia boli v centre obce sústredení židia a mali tu aj svoju modlitebňu. Škola nebola deliacim faktorom ani v minulosti. Deti všetkých konfesií navštevovali jedinu – gréckokatolícku národnú školu. Chodili do nej aj židovské deti, pričom židovská obec sa podieľala 1/3 na jej prevádzkovaní.

Objekty uctievaní sú nielen materiálne predmety, ale aj významné historické udalosti v živote cirkvi, bohoslužobný jazyk, hlava cirkvi. Medzi pravoslávnyimi je tradované spomienkové rozprávanie na založenie pravoslávnej cirkvi, pričom sa zdôrazňuje chamtivosť gréckokatolíckych kňazov a dobrota pravoslávnych:

„Náš otec zakladali pravoslávie. To bolo bars ťažko. Neprišol farár pochovati, darmo volal, keď nemohol zaplatiti, tak nešol pochovati. Jedna niesla 'mirku' – mericu zrna, vynadal jej, že deťom dala. Potom začali chodiť za tem pravosláviem. Poslanec zo Svidníka pomáhal im zaručiť sa v banke, ale šiel do Ameriky, tak museli splácať dlh sami. Urobili hromadu, Varga povedal: 'Bude smotre pop taký, má borodu, po ruske beseduje a také a také.' A oni, len nech, treba. Celá Ladamírová prešla. Lenže potom začali robiť gréckokatolíci úľavy. Bolo treba dávať peniaze na cerkev, tak uskočili niektorí. Trebalo chovati tech baľuškov (mníchov). To boli rozumní ľudia. Prijímali chudobných do monastyru, aj chorých uzdravovali. Aj starým pomáhali. Aj o gréckokatolíkov sa starali“. (p., ž.) K hrdosti na pravoslávnu cirkev prispieva aj úspešné fungovanie cirkevného chóru pred 1. svetovou vojnou, ktorý reprezentoval Ladamírovú

⁴⁹ V tento deň navštevujú pravoslávny chrám aj rodinní príslušníci pravoslávnych farníkov, ktorí sú iného vierovyznania. Prichádzal aj starosta gréckokatolík.

⁵⁰ Podľa Etnografického atlasu Slovenska je Ladamírová v oblasti, kde sa hody nazývajú kermeš, názov otpust prevláda na Zemplíne. (EAS 1990, 65).

v širšom regióne, ale aj vzdelanosť, ktorú do obce priniesli pravoslávni mníši.



Gréckokatolícka procesia okolo poľa na sviatok Božie telo, Ladamírová. Foto: Z. Beňušková 1998.

Gréckokatolíci negatívne hodnotia významné momenty histórie pravoslávnych, pretože prispeli k rozdeleniu obce a k majetkovým nepravostiam:

„Všetci boli gréckokatolíci, len tí emigranti, tu sa chceli usalašiť, tak ľudí chopili a teraz prišlo napraviť zlobu“. (g-k., ž.) Zdôrazňujú krivdy, ktoré sa udiali kňazovi po roku 1950: *„Našeho farára zobrali z kostola. Šesť rokov bol väznený, potom prišiel späť“.* (g-k., ž.)

Ďalšie rozdiely medzi oboma cirkvami sú vnímané najmä v používaní jazyka na bohoslužbách. V pravoslávnej cirkvi sú bohosluž-

by celé v cirkevnej slovančine,⁵¹ v gréckokatolíckej sú niektoré časti omše v slovenčine, čo sa stretáva u časti najstaršej generácie s odporom: „*My v našom kostole máme evanjelium v nárečí a apoštol po slovensky. Niektoré 'tvrdé' ženy to tak chceli. Ale tam vôbec neprichodí k tomu, že by to pasovalo. Väčšina to ale nechcela. Šak sa rečňuje, že by to inak robili, ale čo! Farár to nechcel, ale to sú kantorky a povedali, že nebudú chodiť a on by bol stratený, keby nechodili*“. (g-k., ž.) Odsudzovanie slovenčiny v liturgii východného rítu nie je len záležitosťou Ladomírovej, ale v staršej generácii ide o dosť rozšírený jav, ktorý u niektorých odporcov vedie až k odmietaniu navštevovať kostol.⁵² Ako ďalší podstatný rozdiel medzi konfesiami uvádzali informátori uznávanie pápeža za hlavu cirkvi u gréckokatolíkov. Tieto rozdiely sú vnímané u jednotlivých generácií v rôznej intenzite.

Najstaršia generácia vníma dejinné formovanie vzťahov medzi oboma cirkvami ako súčasť svojej vlastnej histórie a konfesijná identita je významnou zložkou identít ľudí v dôchodkom veku. Najmä staršie ženy sú šíriteľkami náboženskej ideológie v rodinnom a lokálnom prostredí a hlavnými aktérmi náboženského života. Svoje náboženské presvedčenie odvodzujú od svojich predkov: „*Rodičia boli gréckokatolíci, dedo, pradedo, všetci. Načo to sa hnevať*“. (ž., g-k.) „*Ako som sa narodila, tak zomriem*“. (ž., g-k.)

Ženy – staré matky – sa cítia zodpovedné za zabezpečenie kontinuity náboženskej výchovy smerom k deťom. Nie je výnimkou, že sú práve ony iniciátorkami krstu. Obe cirkvi sú v podstate jedinými inštitúciami v obci, ktoré pravidelne organizujú spoločenský život ženám-dôchodkyniam, a tie, pokiaľ nechcú zostať mimo svojej vekovej skupiny, začínajú navštevovať chrám aj v prípade, že v ekonomicky aktívnom veku to nepovažovali za potrebné.⁵³ Muži sú zdržanlivejší vo svojich náboženských prejavoch, čo však nemožno pripísať tomu, že by náboženstvu prikladali menšiu vážnosť. Skôr ide o odlišné normy každodenného

⁵¹ „Cirkevná slovančina“ je odborne zaužívaný názov etnickej, resp. regionálnej modifikácie staroslovienského jazyka. Tento termín uprednostňuje P. Žeňuch. V bežnom živote sa na východnom Slovensku bohoslužobný jazyk označuje ako starosloviencina.

⁵² V mestách sa tento problém rieši striedaním slovenskej a staroslovienskej omše.

⁵³ Napríklad bývalá učiteľka sa mi zdôverila so svojimi pocitmi, keď šla po rokoch prvýkrát na bohoslužbu a cítila pohľady ostatných žien, ktoré si na jej prítomnosť len postupne zvykli. Navštevovanie chrámu zdôvodnila, že v jej veku „sa to patrí“.

správania a rolové očakávania – kým ženy sú zabezpečovateľkami všedného života v cirkvi, muži podčiarkujú sviatočnosť situácií.

V miešaných manželstvách sa obvykle žena prispôsobuje manželovmu vierovyznaniu, čím sa však oddeľuje od svojej rodiny a vznikajú niekedy komplikované situácie fungovania v oboch spoločenstvách veriacich: „*Ja sa už nič nepýtam, ja si chodím tu, nehneváme sa, ale ja sa ich (svojich pravoslávnych sestier) nepýtam prečo tak. Ale troška také sú – že chodím tuná (do gréckokatolíckeho chrámu). Šak tam idem na omšu, idú aj oni tu, aj ja do nich idem, šak sa nehneváme. No tak človek ešte má rozum. Vidieť na ich slovi. V sebe to dusia a človek to hneď pochopí*“ (g-k., ž.)

V miešaných manželstvách ambivalentný postoj k oboj cirkvám ešte umocnilo obdobie rokov 1950–1968, keď boli nútení prejsť všetci na pravoslávie. Miešané manželstvá a striedanie cirkví prispeli k nevyhranenej konfesionalite niektorých žien. Napr. pravoslávna manželka gréckokatolíka, navštevujúca gréckokatolícky chrám vyjadrila svoju dvojkonfesionálnu identitu: „*Človek keď sa už narodí a v tom furt, furt, furt a keď som sa vydala, to len jeden rok som bola ako gréckokatolíčka a prišlo to na pravoslávie a zase bolo dvadsať rokov pravoslávie. Viete čo, ja keď pôjdem tam do toho kostola (pravoslávneho), tak to jak keby som došla domov. Lebo ja som tam stále bola. Ale keď som sa vydala, aj tu to mám rada. Ja tam chodím upratať, no a taký mám vzťah aj tam aj tu, ale sviatkujem sebe podľa nového*.“ (p., ž.)

Niektoré manželské páry majú aj deti rôznych vierovyznaní, podľa toho, v ktorom období ich dali pokrstiť. „*Syn je krstený u gréckokatolíkov, ďalšie deti u pravoslávnych. Gréckokatolíci nechceli krstiť, pretože krst by nebol právoplatný*.“ Pokiaľ sa dospelé deti krstené v čase zákazu gréckokatolicizmu nevrátili k pôvodnej viere svojich rodičov – gréckokatolíkov, vzniká situácia, že v jednej rodine je najstaršia a najmladšia generácia gréckokatolícka a stredná je pravoslávna.

Príslušníci ekonomicky aktívnej **strednej generácie** sú ako veriaci menej viditeľní, avšak počas výskumu som sa nestretla s nikým, kto by sa k viere nehlásil a nerešpektoval ju. Racionálny prístup sa prejavuje kratším časom stráveným v kostole (mnohí len na veľké sviatky), prenechávaním náboženskej výchovy detí na starých rodičov a slabými väzbami na cirkevné inštitúcie. Príčinou je aj priestorové oddelenie, keďže značná časť obyvateľov dochádza za zamestnaním a do škôl mimo obce. Aj tí,

ktorí žijú mimo svojej obce a do kostola bežne nechodia, pri návrate domov do chrámu často zájdu (najmä ak prídu na sviatky).

„Chodia aj mladšie ženy do kostola. Také dvadsaťročné nie. Keď bol ten komunizmus a mali nejaké funkcie, nechodili, ale teraz chodia. Aj do jedného aj do druhého kostola. Keď vstávam, modlím sa, keď idem jesť, sa prežehnám. Mladí – nevie ako. Starší človek nemôže mladým rozkazovať“. (g-k., ž.)

Keďže náboženstvo presahuje aj do svetskej sféry každodennosti – do kultúrno-spoločenských podujatí, rytmizácie života, životného cyklu, v lokálnom spoločenstve sú s ním ľudia v podstate nevyhnutne zžití a prijímajú ho ako všeobecne prijatú normu, ktorú síce možno modifikovať pre svoju potrebu, avšak nie spochybňovať. Vlačný prístup strednej generácie k náboženským aktivitám nemusí predznamenávať, že keď táto generácia dosiahne dôchodkový vek, bude sa správať odlišne, než dnešná najstaršia generácia.

Náboženská výchova **najmladšej generácie** sa deje najmä po ženskej línii a prostredníctvom najstaršej generácie. Deti sprevádzajú do kostola svojich rodičov najčastejšie počas sviatkov, menej v nedeľu, výnimočne vo všedné dni a niektoré nechodia do kostola vôbec. Gréckokatolícke deti chodia raz do mesiaca na spoveď. Podľa kňaza tejto cirkvi, asi 60 % z veriacich, ktorí chodia v nedeľu na bohoslužby, pravidelne prichádza aj s deťmi. Rómske deti chodia do kostola len zriedkavo – na sviatky. A práve tieto deti tvoria podstatnú časť detskej populácie nielen v obci, ale v celej farnosti.⁵⁴ So starými matkami sa niektoré deti modlia, od nich sa dozvedajú, čo sa deje v kostole, ale napríklad aj kedy bude pravoslávna Veľká noc. Vplyv starých matiek pôsobí aj na deti, ktoré v obci nebývajú, ale navštevujú starých rodičov počas prázdnin a sviatkov. Práve sviatočné príležitosti späté s návštevou chrámu sú prítiažlivé pre ľudí, ktorí bežne do chrámu nechodia. Dobrovoľný krst detí v staršom veku považujú staré matky za osobný úspech. K nepokrsteným vnúčatám, resp. k deťom, ktoré nenavštevujú bohoslužby, sa stavajú tolerantne a racionálne: *„Vnúčatá to berú jak to všetci mladí dneska berú.“* (p., ž.)

Zo strany oboch cirkví nie je deťom a mládeži venovaná osobitná pozornosť (s výnimkou výučby náboženstva, ktoré, podľa vyjadrenia učiteľky, deti neobľubujú), nerozvíja sa žiadna záujmová činnosť. Problém vidia kňazi v tom, že detí je málo. Napríklad pravoslávny kňaz pri

⁵⁴ Napríklad v roku 1998 boli z 15 gréckokatolíckych krstov len 2 nerómske.

výučbe nenaplnil úväzok, takže vyučoval bezplatne. Chlapci miništrujú, dievčatá u pravoslávnych počas hodov vítajú básňou biskupa, na procesii nosia obrazy. Problémom je porozumenie liturgie a modlitieb v cirkevnej slovančine. „*Sedem-deväťročné deti v kostole nerozumejú vôbec. Doma rozprávajú po slovensky.*“ (g-k., m.)

Samotné deti vnímajú dvojakú konfesionalitu⁵⁵ najmä preto, lebo počas pravoslávnych sviatkov časť detí na vyučovaní chýba. Napríklad počas pravoslávnej Veľkej noci sú neprítomné nielen deti z pravoslávnych rodín, ale aj z niektorých rómskych gréckokatolíckych. V susednej obci Kružľová sú Rómovia pravoslávni a mnohí ladomírski Rómovia, príbuzensky s nimi spriaznení, ich na Veľkú noc navštevujú. V triede zostane 4–5 detí. Konfesiónálne odlišnosti vnímajú deti tiež prostredníctvom prejavov sviatočnosti. Napríklad hody 11. septembra charakterizujú prostredníctvom množstva stánkov, ľudí, kňazov, prítomnosti biskupa, prostredníctvom stravy (duchovní robia hostinu, ale 21. novembra – sú aj doma hostiny), vedia vymenovať pôstne jedlá, obradové jedlá, vedia, čo robia ich staré matky (11. septembra – *staré ženy sú v cirkvi celú noc*). Podstata sviatku, ktorou je výročie prinesenia svätých relikvií z Grécka, im nie je známa. Časový posun v kalendári prijímajú ako samozrejmosť „*nebolo by dobre keby všetci naraz*“ a neuvažujú o tom, že to bolo (respektíve mohlo by byť) niekedy aj inak. Problémy, ktoré prekonala v súvislosti s meniacou sa konfesiónálnou príslušnosťou staršia generácia, sú im neznáme, podobne aj inovácie na bohoslužbách (slovenský jazyk) pre deti už inováciami nie sú.

Potrebu byť veriacim a príslušníkom cirkvi zdôvodňovali deti racionálne: – aby mal človek meno, – keby zomrel, by ho inak nepochovali, – aby ich kňaz zosobášil. Nevyskytlo sa, že by vieru dávali do súvislosti s morálkou.

Vedomosti detí o cirkvách v obci sa viažu najmä ku chrámom. Učiteľka im na hodinách vlastivedy podľa obecnej kroniky rozprávala aj o kníhtlačiarňi. S históriou oboch cirkví v obci ich na prvom stupni ZŠ neoboznamujú. Žiaci z vyšších ročníkov dochádzajú do školy do Svidníka, kde sa už lokálnym cirkevným dejinám nevenujú. Na hodinách náboženstva informácie o druhej cirkvi tiež nedostávajú. Aktivity pre starších žiakov a mládež (stretnutia mládeže, festivaly, púte) zabezpečujú cirkvi

⁵⁵ Vnímanie konfesionality u detí som zisťovala na hodine vlastivedy vo 4. ročníku ZŠ v Ladomírovej.

vo Svidníku. Proces konfesionalnej identifikácie najmladšej generácie prebieha bez historických reminiscencií. Podstatnú rolu hrá zaradenie do náboženskej komunity a znakový systém odlišujúci jednu cirkev od druhej. Náboženstvo vytvára rámec určitej časti v procese ich enkulturácie a aj keď sú od malička konfrontované s inou konfesiou, vzájomné spolužitie príslušníkov oboch cirkví tvorí jeden kultúrny model.

Vzťah k iným: Dlhoročné multikonfesionálne spolužitie, menšinové postavenie veriacich východného rítu a striedanie príslušnosti k cirkvám v priebehu jedného storočia a (u starších aj v priebehu jedného života) však viedlo nielen k vnímaniu vzájomných odlišností, ale aj k tolerancii voči príslušníkom iných cirkví, resp. k bezvercom.

„Nevesta je katolíčka, a zat' evangelik. Vnúčatá sú krstené. Ale jak ich vychoval socializmus, tak oni bars ani to, ani to. Ale žadno sporo nemáme. Na naše svjatka prichoždajut.“ (p., ž.)

O tolerancii svedčí aj pohľad do sobášnej matriky pravoslávnej cirkvi, kde v rokoch 1968–1998 bolo z 94 uzavretých sobášov 43 medzi pravoslávnyimi a 51 medzi konfesionalne odlišnými partnermi. Tolerantný je aj pravoslávny kňaz – pokrstí dieťa aj cirkevne nezosobášeným rodičom. Vzhľadom na zmiešanú konfesionalitu v rodinách pravoslávnych deťom môžu ísť za krstných rodičov aj príslušníci inej cirkvi, pri miešanom sobáši niektoré modlitby odrieka v slovenčine.

Latentne však medzi oboma náboženskými spoločenstvami existovali napätia, ktoré sa v priebehu výskumov prevalili do otvoreného konfliktu.

Zdrojom napätí bol spor o pozemok medzi hlavnou cestou a pravoslávnyim chrámom, ktorý patril gréckokatolíckej cirkvi. Pravoslávni na ňom mali prístupovú cestu do kostola a murovanú vstupnú bránku štýlovo ladiacu s architektúrou chrámu. Obyvatelia boli informovaní o týchto vlastníckych vzťahoch, okrem iného, prostredníctvom informačných tabúl na obecnom úrade, kde bola mapa so znázorneným gréckokatolíckym pozemkom a záznamy z katastrálneho úradu. Starý gréckokatolícky kňaz sa snažil problém riešiť dohodou a úradnými cestami. Situácia sa zradikalizovala v roku 2000 po príchode mladého kňaza:

Mladý kňaz si získal sympatie opravou fary, kde zriadil modlitebňu. Staré ženy sa v nej schádzali počas zimných mesiacov, keď v ich drevenom kostolíku bolo chladno. Prejavil aj snahu o prácu s mládežou, nestretol sa však s veľkým záujmom. *„Myslím, že tridsaťosem rokov, alebo sedem. Taký mladučký. Strašne je dobrý, zlatý, stará sa strašne o všetko.*

Chce aby sme si taký novší kostolík postavili. Strašne chce a sa snaží, no dobrý je, lenže, no jak vám to. Je tvrdohlavý. Čo chce, tak to musí byť.“
(g-k., ž.)



Vstupná bránka do pravoslávneho chrámu pred zbúraním. Foto: Z. Beňušková 1998.

Podobne ako mnohé gréckokatolícke farnosti na východnom Slovensku, ktoré získali späť staré, avšak dnes už nevyhovujúce kostoly, aj la-domírski veriaci túžia po novom chráme a jeho projekty už visia v predsieni dreveného kostolíka. Na jeho výstavbu cirkev zakúpila za

160 000 Sk pozemok so starým domom. Ľudia na nový kostol prispievali, avšak príjmy v cirkevnej pokladni riadne evidované neboli a o použití vyzbieraných cca 400 000 Sk nemalo prehľad ani kuratórium spravujúce farnosť.

„Tu sú takí asi dvaja-traja čo nedajú nikomu pristúpiť, čo oni sami toto všetko robia. A stavajú v našej obci. Každý na to nadáva, a nikto nechce to riešiť neviem jak to bude. A teraz na ten nový kostolík chceli zbierku – ale teraz ťažko.“ (g-k., ž.)

O tom, že je človekom činu, presvedčil mladý kňaz Ladomírčanov svojším vyriešením vleklého sporu o pozemok pri pravoslávnom chráme. Podľa katastrálnych záznamov bola vlastníkom pozemku gréckokatolícka cirkev, avšak pravoslávni po ňom prechádzali k chrámu a na faru. Medzi gréckokatolíkmi získal prívržencov, priviezli bager, zrúcali pravoslávnu historickú bránu do areálu cerkvi, stojacu na spornom pozemku, a gréckokatolícky pozemok oplotili. Odvtedy vedie prístupová cesta k pravoslávne mu chrámu okolo drôteného plotu. Kňaz pozemok síce ukoristil naspäť, avšak konflikt sa tým neskončil, ale prehĺbil. Ešte v roku 2002 sa viedli súdne spory medzi oboma farnosťami. Pravoslávna bránka sa stala novým ladomírskym morytátom.⁵⁶ Jej zbúranie bolo medializované v televíznom spravodajstve, takže konfesiónálny konflikt sa stal verejne známym. Ukrivdení sa cítili najmä pravoslávni. Aj keď pripúšťajú, že pozemok užívali neoprávnene, spôsob akým sa ho gréckokatolíci zmocnili akceptovať nemohli. Počas môjho krátkeho doplnkového výskumu v roku 2002 ľuďom na túto tému do reči nebolo. Stará žena na priedomí na margo udalosti len poznamenala: *„Každý svoje chcel. Je to božské? Veraže by sa nemalo. Čo sa nemá, to sa robí. Nech skarä toho Boh.“* Azda najviac konflikt poznačil ľudí z konfesiónálne miešaných manželstiev, ktorým bolo ťažko dať za pravdu niektorej zo znepriatelených strán. Za všetko hovorí prosba mojej informátorky: *„Nepovedzte nikomu, čo som Vám rozprávala, deti by ma vyhodili z domu.“*

Chrám oboch cirkví sú súbežne využívané a akceptované ako symboly obce. Politické pozadie rivality medzi pravoslávny mi a gréckokatolíkmi sa prejavilo aj vo volebných preferenciách a výsledkoch. Reprezentanti oboch farností sa však zúčastňujú profánnych kultúrno-

⁵⁶ Drobné príbehy zo života Ladomírovej zobrazuje úspešný filmový dokument P. Kerekeša Ladomírske morytáty a legendy.

spoločenských podujatí, ktorých cieľom je zbližiť spolužijúce národnosti aj konfesie zo slovenskej i poľskej strany blízkej hranice.



Pozemok pri pravoslávnom chráme po zbúraní vstupnej bránky a oplotení. Foto: Z. Beňušková 2002.

* * *

Cieľom výskumu v Ladomírovej bolo vnímanie konfesionálnych rozdielov v lokálnej komunite v troch generačných líniách. Z hľadiska intenzity vnímania týchto rozdielov výsledky výskumu korešpondovali s celoslovenskými trendmi vývinu a stavu religiozity, ktorý načrtávajú kvantitatívne výskumy. Z hľadiska kvality vnímania rozdielov, najcitlivejšie ich prežíva najstaršia generácia, ktorá prežila viaceré zlomové obdobia a viackrát musela rozhodnúť o svojej konfesionálnej príslušnosti. V konfesionálne zmiešaných manželstvách pritom boli ich členovia kon-

frontovaní spoločensky aj kultúrne. Pre ženy v dôchodkovom veku je účasť na náboženskom živote často predpokladom integrácie do skupiny. Stredná generácia javí vo všeobecnosti menší interes o náboženský život, energiu vynakladá na zabezpečenie existencie. Náboženstvo prijíma skôr pasívne, čo však neznamená jeho podceňovanie. Možno predpokladať, že po ukončení ekonomicky aktívneho veku budú nasledovať model náboženského a spoločenského života súčasnej skupiny dôchodcov. V komunite detí je konfesionalita sprostredkovaná najmä prostredníctvom generácie prarodičov (so súhlasom rodičov). Deti vzájomné špecifiká a odlišnosti medzi konfesiami poznajú, minimálne je však poznanie ich historického pozadia. V rámci výskumnej lokality boli aktivity kňazov smerom k deťom a mládeži minimálne, čo tiež prispieva k pasívnemu vnímaniu významu náboženskej inštitúcie najmladšou generáciou. Kultúrne prejavy, vyplývajúce z konfesie východného rítu však majú všetky generácie hlboko osvojené.

Výskum ukázal aj odlišnosť vnímania reforiem v rámci gréckokatolíckej cirkvi medzi jednotlivými generáciami. Úsilie priblížiť bohoslužobný jazyk mládeži a nahrádzanie cirkevného slovanského jazyka slovenským sa v najstaršej generácii stretáva s odporom a pocitmi zrádania vlastných kultúrnych hodnôt. Napätia, ktoré sa vynárajú v rámci a medzi cirkvami však vychádzajú na povrch len vo výnimočných situáciách, (napríklad pri rodinných obradoch, alebo v konflikte o pozemok), a na inštitucionálnej úrovni. V bežnom živote je snaha hľadať harmonickú koexistenciu príslušníkov oboch konfesiónálnych komunít.

RUDABÁNYACSKA A ALSÓ REGMÉC

Akú máte vieru? – „Rusnáci“

Z rozhovorov s informátormi

Región Zemplín je oblasť, ktorá spája Slovensko a Maďarsko, a zároveň tvorí prechodnú zónu medzi kresťanstvom západného a východného rítu.

Podobne ako severný Šariš, kde sa nachádza lokalita Lodomírová, aj Zemplín tvorí už spomínanú „Medzieurópu“. Jej typickým obrazom sú lokality so siluetou troch kostolných veží patriacich gréckokatolíckej, rímskokatolíckej a reformovanej cirkvi. K týmto trom konfesiam sa pri-miešava ešte evanjelická a.v. a pravoslávna. Do druhej svetovej vojny náboženskú mozaiku dopĺňalo najmä v južnozemplínskych mestách aj pomerne silne zastúpené židovské obyvateľstvo.

Výskum náboženských pomerov mapujúci početné zastúpenie všetkých konfesií je na Slovensku málo rozvinutý. Obdobie 18. storočia rozpracoval v dizertačnej práci slavista P. Šoltés (Šoltés 2002). Vývoju etnického a náboženského zloženia južného Zemplína sa venoval M. Kaľavský, ktorý čerpal z cirkevných schematizmov (Kaľavský 1993). Kolektívny terénny výskum, realizovaný v rámci Ústavu etnológie SAV pod jeho vedením na začiatku 90. rokov 20. storočia, však priniesol konkrétne poznatky o konfesionálnych vzťahoch aj z nedávnej súčasnosti (Kaľavská, Kaľavský 1993). K dejinám protestantských cirkví výrazne prispel historik F. Uličný (Uličný 1998) a k štúdiu kultúry a jazyka cirkví východného rítu na východnom Slovensku slavista P. Žeňuch (Žeňuch 1999). Tieto poznatky dopĺňajú parciálne štúdie a články spracované z aspektu jednej cirkvi, alebo v rámci jednej lokality. Z maďarských historikov sa oblasti Zemplína venovali napr. E. Tamás (Tamás 1999) a E. Bartha (Bartha 1999). Vývin v 20. storočí skomplikovalo rozdelenie Zemplína medzi Slovensko a Maďarsko a odlišné politické vplyvy vo sfére etnického a náboženského života. Etnické a konfesionálne kontexty

ovplyvnili aj odlišnosti vo vnímaní a prejavoch identity u príslušníkov jednotlivých konfesíí.

Na základe niekoľkodňového výskumného pobytu v dvoch lokalitách v maďarskej časti Zemplína nachádzajúcich sa pri slovenskej hranici v blízkosti Nového Mesta pod Šiatrom pokúsím sa naznačiť niektoré regionálne osobitosti u gréckokatolíkov slovenského pôvodu.⁵⁷ Ide o lokality Rudabánya a Alsó Regméc.

Rudabánya je osada s 357 obyvateľmi, administratívne patriaca od roku 1983 k Novému Mestu pod Šiatrom. V roku 1940 však mala až 983 obyvateľov. Väčšina obyvateľov dochádzala za prácou do mesta, kde sa aj usadzovali, a obec sa postupne vyľudňovala. Ako hovoria obyvatelia: „*Zostali sme sirotami. Ani k mestu, ani samostatnosť.*“ V súčasnosti sa do rekonštruovaných domov sťahujú podnikatelia z mesta, hľadajúc kvalitné prírodné prostredie, alebo domy slúžia na rekreačné účely.

Gréckokatolícky kostol bol postavený v roku 1774 a gréckokatolícke spoločenstvo je tu datované od druhej polovice 18. storočia. V kostole zasvätenom sv. Michalovi sa káže v maďarskom jazyku od roku 1921. V roku 1928 postavili budovu cirkevnej školy. V súčasnosti je vo farnosti len 7 detí. Väčšina pôvodných obyvateľov má vedomie slovenského pôvodu a staršia a stredná generácia slovenčinu vo forme zemplínskeho nárečia aj aktívne ovláda. Podľa údajov z roku 1881, keď mala obec 511 obyvateľov, 453 sa hlásilo za Slovákov, 21 za Rusínov a len 19 za Maďarov. Štatistické údaje zo súčasnosti sú zakomponované do výsledkov celého Nového Mesta pod Šiatrom. O slovenskom povedomí však svedčí fungujúca slovenská samospráva.

Alsó Regméc je samostatná obec, ktorá mala v roku 2001 podľa štatistického sčítania ľudu 222 obyvateľov. Najviac, 123 bolo gréckokatolíkov, 78 rímskokatolíkov a 12 reformovaných.⁵⁸ Zápisy zo začiatku 19. storočia ju označujú ako rusínsku. V roku 1860 zápisnice uvádzajú, že v kostole používajú slovenčinu, no obyvatelia sú rusínskeho pôvodu. Koncom 19. storočia bola v obci zriadená cirkevná škola. V roku 1910 sa žiaci učili čítať texty v cirkevnej slovančine a omše sa v tomto jazyku konali do roku 1919–20. Bolo to desaťročie, v ktorom gréckokatolícka cirkev prechádzala hromadne na gregoriánsky kalendár a maďarčinu ako bohoslužobný jazyk. Alsó Regméc v tom čase nemal svoj vlastný kostol,

⁵⁷ Výskum sa konal v septembri 2002 v rámci tzv. národopisného tábora, organizovaného Výskumným ústavom Slovákov v Békéskéj Čabe.

⁵⁸ Népszamlálás 2001. 5 Vallás felekezeti. Központi Statisztikai Hivatal.

ale obyvatelia chodili do neďalekej Mikoházy. Kostol postavili až v roku 1930, v tom čase mala obec 514 obyvateľov. Každá rodina prispela na výstavbu podielom odvodeným z rozsahu pozemkov, ktoré vlastnila. Podľa výšky príspevkov boli odstupňované aj miesta v kostolných laviaciach. „*Kto najviac platil za kostol, šiel dopredu.*“ V medzivojnovom období bolo v lokalite okrem gréckokatolíkov 5 rímskokatolíckych rodín, ani jedna reformovaná. K miešaniu medzi konfesiami došlo až v druhej polovici 20. storočia uvoľnením konfesionálnej endogamie u katolíkov v 60.–70. rokoch a prílevom maďarského obyvateľstva. K miešaniu sociálnych skupín prispelo aj združštenie a odchody za prácou do mesta. Na pracoviskách sa hovorilo prevažne maďarsky. Okrem kresťanského obyvateľstva bola v obci aj židovská komunita, o čom svedčia pozostatky náhrobných kameňov zo židovského cintorína. Posledných 5 židovských rodín bolo z obce odvečených počas 2. svetovej vojny. Na okraji obce sa nachádza aj pamätný cintorín rodiny popredného maďarského dejateľa Ferenc Kazinczyho, ktorý tu má aj pamätný dom. Dominantnou v obci však zostáva gréckokatolícka cirkev aj v konfesionálne zmiešaných manželstvách, pretože ona jediná tu má kostol. V dôsledku náboženského konformizmu a tiež z pragmatizmu navštevujú gréckokatolícke bohoslužby aj rímskokatolíci („*Idu do cerkvi. Očenaš, bohorodice znaju i katolíci.*“), ba aj niektorí reformovaní („*Nie je rozhodujúce vierovyznanie, ale aké sú možnosti v obci.*“).

Obyvatelia sú prevažne pôvodom Slováci, ale na základe bohoslužobného jazyka sa sami označujú aj ako „rusnaci“. Nejasné etnické vedomie Rusínov a gréckokatolíckych Slovákov sa premietlo aj v premenlivých štatistických údajoch v 19. storočí. Slováci sa identifikujú ako „rusnáci“, nie v etnickom, ale v konfesionálnom význame. V rozhovoroch s informátormi sa objavili nasledovné výroky:

„*Ja katolícka a muž mi bol rusnak.*“

„*Ženy sa rusnaky, len dzedo i otec bul katolík.*“

„*Katolíci spievajú ruske.*“

„*Každý je gréckokatolícky.*“

„*Rusnaci a greckokatolíci je to iste. Pravoslávni majú iný jazyk.*“

„*Ženy jest kalvinky dve. Dzeci im rusnaci, muži im rusnaci.*“

„*Ja Tót...Ja Rusnak... Ja Maďar.*“

Napr. Rudabányacska v polovici 19. storočia figurovala ako rusínska osada, hoci o tri desaťročia neskôr sa 88 % obyvateľov prihlásilo za Slovákov. K stieraniu rozdielov medzi etnickými a náboženskými kategó-

riami prispieva aj liturgický jazyk, cirkevná slovančina, ktorý označujú ako ruský, rusínsky. V kostole ho už nepoužívajú, avšak doma majú starší ľudia v cirkevnej slovančine spevníky a modlia sa v nej. Informátorka narodená v roku 1940 však uviedla, že cirkevnú slovančinu nevie čítať, spievať zabudla. Starší obyvatelia ovládajú Zdravas a Otče náš aj po slovensky (nie vždy rozumejú, čo hovoria), avšak navyknutí sú používať maďarskú verziu. V kostole počas Vianoc a v dome pri mŕtvom spievali piesne do 70. rokov v cirkevnej slovančine. Slovenčina sa uplatňovala najmä v súkromných prejavoch náboženskej viery, najmä pri modlitbe. Príslušníci dnešnej strednej generácie spomínajú, že v detstve sa doma modlili ruženec a spievali marianske piesne po slovensky – „*tam, kde stará mať žila*“.

Kým Maďar sa v obci identifikuje ako gréckokatolík, Slovák ako rusnák. E. Bartha na základe výskumov severomaďarských gréckokatolíkov uvádza, že názvom rusnák sú gréckokatolíci označovaní pri spoložití s inými komunitami, alebo na odlišenie od susedov, kým označenie Tót (Slovák) používajú ako etnickú kategóriu a sebaidentifikáciu vtedy, ak je v cirkvi alebo obci sústredených viac etník. Konštatuje tiež, že ako je základnou zložkou etnickej identity sebaidentifikácia etnickej komunity vo vzťahu so susednými etnickými komunitami, tak je dôležitou časťou konfesionalnej identity aj vzťah členov jednej cirkvi voči druhej (Bartha 1999: 49–50). Náš výskum potvrdil, že kým Maďar sa identifikuje ako gréckokatolík, Slovák tej istej viery sám seba označí za rusnáka.

Gréckokatolícke vierovyznanie determinuje predovšetkým kultúrne kódy jeho príslušníkov, viazané na liturgiu východného rítu a kalendárny zvykoslovný cyklus. Popri bohoslužbách v kostole a procesiách okolo kostola sa kultúrne špecifiká v súkromí prejavujú napr. v strave. V predveľkonočnom období, začínajúcom v pondelok, dodržiavajú pôst: „*Od masa od šmaľcu od takoto sme sa strimovali.... Teraz už len v štedru i piatok poscíme, ale buľi taki, čo za šidzem tiždňi sme nejedll'i ani s mľikom. Ani z maslom nejedľ'i, ľem z oľejom.* (slnečnicový – pozn. autorky) *Teraz to malo trimu.*“ Na Veľkú noc pečú pasku, varia sirok, vysviacajú potraviny v košíkoch. „*Pokladzeme kolo cerkvi do šoru i pojdzeme nuka. Po službe viidzeme vonka raz zo procesii a vonka zač končí pop toto ca gu šveceňu.*“

V období od Božieho narodenia do Troch kráľov sa dosiaľ zachovali obchôdzky betlehemcov. V Rudabányacske vopred rodiny oznámia, v akom jazyku chcú mať predvedenú betlehenskú hru. Obvykle ju chcú

po slovensky, alebo aj v slovenčine, aj v maďarčine – vtedy betlehemci dostanú duplovanú odmenu.



Betlehemci z Rudabányacsky. Foto: získané v slovenskej škole v Novom Meste pod Šiatrom, autor neznámy.

Veľmi výrazný je mariansky kult. Týždeň pred Vianocami nosia ženy vyzdobený obraz Márie Bohorodičky do vyznačených domov, kde spievajú marianske piesne a spoločne sa modlia.

Marianske piesne tvoria významnú súčasť repertoáru speváckeho zboru žien z Rudabányacsky. Prvú septembrovú nedeľu v rámci osláv narodenia Márie sa koná prehliadka marianských piesní v podaní domáceho zboru i hosťujúcich zborov zo Slovenska a Maďarska. V čase výskumu tu hosťoval cirkevný zbor z Čerkova. Piesne spievali v maďarčine aj slovenčine, pretože jedným z cieľov zboru je udržiavanie slovenského jazyka. Ženy z Rudabányacsky ovládajú aj iný repertoár a slovenskú minoritu reprezentovali nielen na Slovensku, ale aj na Ukrajine. Členky 16-členného zboru, fungujúceho od roku 1997, sú vo veku okolo 50 rokov. Za svoju „hymnu“ považujú pieseň „Daj boh šťastia tejto zemi...“. V Alsó Regméci v cirkevnom zbore účinkujú aj mladí ľudia. Piesne v slovenčine sú však schopní interpretovať len čítajúc texty z papiera.

Prehliadka marianských piesní sa pôvodne mala konať v gréckokatolíckom chráme. Na základe nesúhlasu miestneho kňaza bol spev presunutý do vonkajšieho areálu kultúrneho domu, zariadeného z prostriedkov celoštátnej slovenskej samosprávy.

Podnetom pre konflikt medzi kňazom a jeho farníkmi bola reštitúcia bývalej cirkevnej školskej budovy, prinavrátenej v roku 1994 cirkvi. Obyvatelia odmietli iniciatívu cirkevnej vrchnosti zriadiť v tejto budove protidrogovú liečebňu. Od tohto incidentu sa ťahá spor medzi predstaviteľmi cirkvi a obyvateľmi Rudabányacsky. Ako tvrdia obyvatelia, urazili biskupa. Obec by nutne potrebovala materskú škôlku, pretože asi 20 detí predškolského veku musia vozit' skoro ráno do mesta. Optimálnou budovou pre škôlku by bola práve cirkevná škola. Avšak vysoké finančné nároky cirkvi na prenájom budovy takúto možnosť zmarili. Vedenie osady zostalo v zriadení predškolského zariadenia bezradné. Ako ďalšiu odplatu cirkvi vnímajú obyvatelia spomínaný nesúhlas kňaza, aby v kostole spievali po slovensky. Kňaz pracuje v osade už 12 rokov a predtým vzájomné vzťahy medzi ním, farníkmi a správou obce boli považované za dobré.

Konflikt obyvateľov s ich „popom“ však má aj iné pozadie: „*Bars űumne казал. Naučil sa pit. Najprv nie. Veľa mu dávali peňazí. Nechce sa ničím zaoberať. Len peniazmi.*“ V kostole dávajú 100 forintov „do kešene“. Obviňovali ho aj z nadmerného holdovaniu alkoholu.

Spory a nezáujem kňaza o prácu s obyvateľmi prispievajú k znižovaniu návštevnosti kostola (cerkvi). Miesta v kostole si ešte v nedávnej minulosti predplácali – platili cca 500 Ft ročne Teraz si už nemusia, je kde sedieť. Do cerkvi chodí približne polovica obyvateľov, mladí minimálne. Mnohí radšej sledujú bohoslužby v rozhlase alebo televízii.

Zakupovanie kostolných lavíc bolo známe aj v Alsó Regmécí. Tu platili okolo 100 Ft na rok. Miesta v kostole sa aj dedily. Miest bolo menej než návštevníkov bohoslužieb, preto ľudia aj stáli. *„Ked' zomrú, zaplatia si iní a môžu tam sedieť. Môže aj na rok kúpiť miesto. Teraz je veľa miesta v kostole.“* Stabilné miesta v kostole označujú modlitebné knižky a spevníky, ktoré si ľudia nechávajú v laviciach. V knižkách sú založené rôzne suveníry – pozdravy, obrázky svätých, pamätné obrázky na zádušnú omšu, ale aj vylišaná rastlinka či papierová vreckovka.

V prvú septembrovú nedeľu v roku 2002 sa omša konala o 9.30. Farníkov zvolávali kostolné zvony o 9.10 a o 9.28. Pri príchode do chrámu sa ľudia vzájomne zdravili *„Slava Jezisu“*, *„Slava Jisusova Christa“* Maďarský ekvivalent gréckokatolíckych pozdravov je *„Krisztus születik“*, odpoveď je *„Dicsőitsétek.“* V chráme (cerkvi) bolo okolo 70 ľudí, prevažne ženy. Deväť mužov sedelo na rovnakej, tzv. mužskej strane, kde však sedeli aj ženy. Mladí ľudia, vrátane cca 13 chlapcov, stáli na chóre. V predsieni kostola a pred kostolom sa zdržiavala mládež a matky s deťmi. Na konci bohoslužby všetky priestory kostola aj pred kostolom obišiel vyberač peňazí s vreckom prichyteným na dlhej tyči a ukončeným zvončekom, nenápadne upozorňujúcim na povinnosť prispieť na oferu. Príspevky sú vo výške 20 – 100 Ft. Okrem nich vyberajú raz do roka 1500 Ft ako „cirkevnú daň“.

Sledovaná bohoslužba bola neobvyklá tým, že ju slúžili dvaja kňazi (popi). Hostoval tu kňaz z Rudabányacskegy. Pokiaľ jeden vybavoval služby božie, druhý v lavici na pravej strane chrámu spovedal deti, ktoré čakali v rade. Po spovedi sa vrátili k rodičom. Funkcia miništrantov nie je výlučne záležitosťou chlapcov, môžu ju vykonávať aj dievčatá. Počas bohoslužby prednieslo maďarské texty aj asi 12 ročné dievča. Bohoslužba obsahovala aj svetský prvok – kňaz pozdravil začínajúci sa školský rok.

Pri vstupnej časti chrámu zaujala malá oddelená miestnosť s lavicami. Počas komunistického režimu, keď sa náboženstvo v školách nemohlo vyučovať, tento priestor slúžil pre katechizáciu detí. Zároveň je

to jediný vykurovaný priestor v kostole, preto sa v ňom sústreďujú návštevníci kostola v chladných mesiacoch.



Detská spoveď v Alsó Regméci. Foto: Z. Beňušková 2003.

Po ukončení bohoslužby vyšlo na chór viacero žien a spoločne s mládežou zaspievali z vytlačených textov niekoľko slovenských piesní, venovaných nám, výskumníkom.

Okrem nedeľných bohoslužieb navštevuje kostol denne okolo 20 žien. Vynechajú len kvôli chorobe, alebo sezónnym nárazovým prácam – „*keď krumple kopem, tak dva-tri dni nejdem*“. Ráno o 9.00 je utreňa, večer večerňa, pred ňou sa v cerkvi modlia ruženec.

V Rudabányacske sa bohoslužba konala neskôr. V chráme bolo okolo 50 ľudí. Deti tu neboli. Muži sedeli po oboch stranách uličky, aj na chóre. Po skončení bohoslužby si pospevovali náboženské piesne aj po-

čas odchodu z kostola, pričom starší ľudia si brali palice, odložené pri vstupe do kostola, aby im počas bohoslužby nezavadzali pri sedadlách.

O interiér kostola sa starajú ženy. Kľúče od kostola má cerkovníčka. Veľa práce je najmä s údržbou obrusov. V Alsó Regméci sa o ne starajú štyri ženy (*chodia pratac*). Na sviatky priespieva na výzdobu celá obec: „*Poskladame še, cal'i valal gu Božom hrobu dava každi na kvitki peňezi. Jedna žena pozbira a tedi pojdu dva, abo tri a kupja kvitki, krasni...*“ Kým nemali elektrické zvonenie, aj zvonárku robila žena. Keď niekto zomrel, zvonili 3x denne až do pohrebu – nerozlišovali zvonením, či ide o muža alebo ženu. Ďalší zvon je na cintoríne, tam zvoní pri pohrebe muž – keď prichádzajú s truhlou. Za umieračik sa poplatok nevyberal. V súčasnosti počas všedných dní nezvonia, len v nedeľu. Muži sa starajú o zástavy, údržbu krížov, ktorých je v obci niekoľko. Ku krížom chodili procesie pred Rusadlami, na Ďura vysviacali obilie. Procesie so zástavami, smerujúce do chotára, zanikli v roku 1956. V súčasnosti si obilie nosia svätiť ku kostolu. Na púte chodia do vedľajších obcí, ale na dvojdnovú púť aj do vzdialenejšej lokality – Máriapócs. V prvý piatok v mesiaci chodí asi 40 žien pravidelne na spoveď. Muži len výnimočne („*Oni nehrešia.*“). Deti sa sponedajú na začiatku školského roka.

Náboženská symbolika sa prejavuje aj na domoch. Medzi oknami je často v omietke umiestnený kríž. Na rozdiel od slovenských gréckokatolíkov, ktorí sa od pravoslávnych odlišujú krížom s tromi vodorovnými rovnobežnými čiarami, tu sa používajú aj kríže s lomenou spodnou čiarou. Zaznamenali sme tri varianty krížov na domoch, avšak ich odlišnosť nevedel nikto zdôvodniť. Príčinou nejednotnosti nie je odlišná konfesia, ale pravdepodobne celkom prostý dôvod – kríže sú také, aké vymysleli stavitelia domov.

Ak porovnáme náboženské symboly ako identitotvorné prvky gréckokatolíkov v maďarskom Zemplíne a v severnom Šariši na Slovensku, ukazuje sa, že na Slovensku sa identita gréckokatolíkov vytvára v konfrontácii s pravoslávnyimi. V Maďarsku tento prvok chýba, pravoslávie je tu minimálne zastúpené. Podstatný rozdiel je však ten, že v Maďarsku, na rozdiel od Slovenska, za socializmu neboli gréckokatolíci zakázaným náboženstvom a neboli nútení prechádzať na pravoslávie. Na Slovensku sa gréckokatolíci od pravoslávnych odlišujú tvarom kríža, gregoriánskym kalendárom, staršia generácia je citlivá na čoraz častejšie nahrádzanie cirkevnej slovančiny slovenčinou. V Maďarsku sa v ľudovom prostredí vyskytuje kríž so šikmou spodnou čiarou aj

v gréckokatolíckom prostredí. Od začiatku 20. storočia sa používa gregoriánsky kalendár. V oboch prostrediach je medzi gréckokatolíkmi silne rozvinutý mariánsky kult a úcta k pápežovi, nazývanému „Rímsky otec“.



Štylizovaný kríž na dome v Alsó Regméc. Foto: Z. Beňušková 2003.

Pri voľbe manželského partnera sú v Maďarsku gréckokatolíkom najbližší katolíci. Na severnom Slovensku sú časté miešané manželstva gréckokatolíkov a pravoslávnych. Dôvodom je však aj to, že katolíkov je v prostredí Rusínov a Ukrajincov na severe Slovenska minimum. Konfesionálne zmiešané manželstvá sú v Maďarsku spravidla aj etnicky miešané. Medzi Slovákmi boli v menšine zastúpení aj rímskokatolíci, kým

reformovaní sú takmer výlučne maďarskej národnosti. Podobná situácia je aj na juhu slovenskej časti Zemplína, kde existujú rôzne alternatívy spolužitia v miešaných manželstvách (Kaľavská, Kaľavský 1993).

Komparatívne štúdium problematiky konfesionality v takomto prostredí vyžaduje na jednej strane nadhľad nad jednotlivými konfesiami a ich územnými rozdielmi, ale aj poznanie vnútorných osobitostí a histórie jednotlivých náboženstiev, ktoré môžu napomáhať pochopeniu odlišných a spoločných prvkov.



Improvizovaný mariansky oltár pred kultúrnym domom počas prehliadky marianských piesní. Foto: Z. Beňušková 2002.

TEKOVSKÉ LUŽANY

„Není tu taká spolupatričnost, len také určité skupiny sa stretávajú. A zase hovorím, že keď tu je veľa tých vier, tak je to tu také roztrieštené...“

Informátor

Tekovské Lužany (okres v Levice) sú lokalita s takmer 3000 obyvateľmi. Ich etnické a náboženské zloženie je mimoriadne pestré, avšak v rámci južnoslovenských regiónov nie výnimočné. Obec je slovensko-maďarská, čoraz viac ju v posledných rokoch dosídľujú obyvatelia rómskeho pôvodu, hlásiaci sa čiastočne k rómskej, čiastočne k maďarskej a slovenskej národnosti. Obec Tekovské Lužany vznikla v roku 1965 zlúčením troch lokalít: Tekovských Lužian, nazývaných Lužany (Veľké Šarluhy, Nagy Salló), Tekovských Lužianok nazývaných Lužianky (Malé Šarluhy, Tekovské Šarlužky, Kissalló) a Hulvíniek (Hulvienky, Hölvény). Do roku 1946 to boli obce osídlené prevažne Maďarmi s početnou židovskou komunitou v Lužanoch a Lužiankach. Žilo tu niekoľko usadlých cigánskych rodín, viacerí vynikli ako hudobníci.

V rámci výmeny obyvateľstva v rokoch 1946 všetky tri obce dosídlili Slováci z Maďarska a prechodne tiež Slováci z Bulharska. Do Maďarska, do lokality Bátaszék sa vysťahovalo 146 rodín a na ich miesto prišlo 130 rodín z Čabianskej župy – z Kondoroša, Sarvaša, Békésskej Čaby a Čabačudu a tiež z Níredházy. Z Bulharska sa v roku 1947 prisťahovalo 55 rodín, avšak pre väčšinu z nich znamenali Tekovské Lužany len medzizastávku pri putovaní do ďalších cieľových lokalít.⁵⁹

Slovenskú národnosť posilnili aj ďalšie migrácie: po vojne to boli na niekoľko mesiacov Slováci zo Zakarpatska, domy boli pridelované aj prisťahovalcom z hornatých, vojnou postihnutých oblastí Slovenska. Tieto skupiny však nezotrvali tak dlho, že by ovplyvnili miestnu kultúru.

⁵⁹ Podľa kroniky obce Tekovské Lužany.

Prosperujúce roľnícke družstvo prispelo k rýchlemu rozvoju dediny a prilákalo do obce ďalších prisťahovalcov slovenskej národnosti. Išlo najmä o odborníkov v poľnohospodárstve, ale aj o ďalšie profesie vysokoškolsky vzdelaných ľudí. Uzatváraním manželstiev prišli do obce ďalší Slováci. Ešte v 60. rokoch 20. storočia bola obec prevažne maďarská, v súčasnosti sú Slováci voči Maďarom štatisticky zastúpení v Tekovských Lužanoch v pomere 2:1. Veľa rodín je etnicky miešaných a veľa obyvateľov bilingválnych.

v reálnych číslach

	Česi– Slováci	Maďari	Cigáni	Nemci	Židia	Cu- dzinci
1900						
V. Šarluhy	27	2525	30 iní	6		
M. Šarluhy	12	589		3		
Hulvienky		394				
1919						
V. Šarluhy	99	2577	33 (iní)	3		
M. Šarluhy	29	576	14 (iní)	1		
Hulvienky						
1930						
T. Šarluhy	130	2301	53	6	93	15
T. Šarlužky	309	435	48	3	146	46
Hulvínky	4	361	–	–	3	–

v %

	Slováci	Maďari	Rómovia	Česi
1991				
Tekovské Lužany	54	44,3	0,7	1,0
2001				
Tekovské Lužany	60,5	35,4	1,8	1,2

Pestrému etnickému zloženiu zodpovedá aj pestré konfesiónálne zloženie obyvateľstva, ktoré sa sformovalo vplyvom uvedených migrácií. Necelá polovica Maďarov sa hlási k Reformovanej kresťanskej cirkvi (kalvíni), ostatní sú rímskokatolíci. V prvej polovici 20. storočia bola v obci silná židovská komunita, cez vojnu však boli židia deportovaní a tí, ktorí prežili, sa neskôr odsťahovali do iných obcí Slovenska a do Izraela. K rímskokatolíckej cirkvi sa v súčasnosti okrem Maďarov hlásia aj Slováci a Rómovia. Slovenskí reemigranti z Maďarska do Tekovských Lužian po 2. svetovej vojne priniesli ďalšie dve protestantské náboženstvá – evanjelické a.v. a baptistické. V obci majú centrum aj Jehovovi svedkovia, ktorých národnostné zloženie nie je vyhranené.

Každá z náboženských komunit má v Tekovských Lužanoch svoj objekt – kostol alebo modlitebňu. Nachádza sa tu katolícky a reformovaný kostol s farou, baptistická modlitebňa so spoločenskými priestormi a bytom pre kazateľa, evanjelická modlitebňa filiálky s centrom v Plavých Vozokanoch a dom Svedkov Jehovových. Všetky objekty sú v časti Lužany, kde je aj administratívne centrum obce.

Tekovské Lužany	Celkove	Rímskokatolíci	Evanjelici a.v.	Židia	Reformovaní
1900					
V. Šarluhy	2584	868	24	113	1583
v %		33,6	0,9	4,4	63
M. Šarluhy	681	543	6	104	151
v %		78	0,9	15,2	22,1
Hulvienky	412	64	4	–	325
v %		15,5	0,97		79
1930					
T. Šarluhy	2853	1156	25	180	1491
V %		40,5	0,9	6,3	52,3
T. Šarlužky	732	431	20	113	168
V %		58,9	2,73	15,4	23
Hulvínky	368	45	–	3	320
V %		12,2	–	0,8	87

Tekovské Lužany 1961 ⁶⁰							
Celkove	Rím- skoka- tolíci	Evan- jelici a.v	Reformo- vaní	Bap- tisti	Bez Vyzna- nia	Jehovisti a somba- tisti	
2918	850	400	900	200	485	33	
	28,1%	13,7	30,8	7	17,2	1,2	
Tekovské Lužany 1991							
Celkove	Rímsko- katolíci	Evanje- lici a.v.	Refor- movaní	Baptis- ti	Bez vy- znania	Nezis- tené	
2909	999	291	455		616	517	
	34,3	9,7	15,2		20,6	17,7	
Tekovské Lužany 2001							
Celkove	Rím- sko- katolíci	Evan- jelici a.v.	Refor- movaní	Bratská jednota Baptistov	Me- to- dis- ti	Jeho- vovi sved- kovia	Bez vyzna nia
2926	1223	316	459	76	32	27	647
	41,8	10,1	15,7	2,6	1,1	0,9	22,1

V obci sú dva funkčné cintoríny – katolícky a protestantský. Na okraji katolíckeho sú vyčlenené hroby baptistov. Protestantský cintorín sa delí na väčšiu reformovanú a menšiu evanjelickú časť. Hroby jehovistov nie sú územne vyčlenené. Ľudia bez viery sú pochovávaní na oboch cintorínoch, podľa prania rodiny. V časti Lužianky je zrekonštruovaný židovský cintorín ako pamiatka na zaniknutú komunitu. Za obcou smerom na Medvecké sú pováľané kamene zo starého židovského cintorína. Keďže Tekovské Lužany tvorili v minulosti tri obce, každá mala svoj cintorín. Zvyšky reformovaného sú v Hulvínkach a miešaného katolícko-reformovaného v Lužiankach. Okrem týchto základných priestorov sú v obci drobné sakrálné stavby – zvonica reformovanej cirkvi v Hulvínkach a sochy svätých v Lužanoch.

⁶⁰ Podľa kroniky obce Tekovské Lužany.



Starý cintorín v Lužiankach. Foto: Z. Beňušková 2003.

Rímskokatolíci

Rímskokatolíci sú popri reformovaných v Tekovských Lužanoch už tradične zastúpenou náboženskou komunitou. V 60. rokoch v početnosti zaostávala za Reformovanou kresťanskou cirkvou, avšak v roku 1991 ju už dvojnásobne prevyšovala a na začiatku 3. tisícročia tvoria rímskokatolíci väčšinu obyvateľov obce hlásiacich sa k niektorej viere. Všetky rímskokatolícke objekty sú sústredené v časti Lužany: kostol, dve budovy bývalých katolíckych škôl, cintorín, sochy svätcov (Ján Nepomucký, Florián, sv. Trojica) a kríž.

V prvej polovici 20. storočia katolíci boli najmenej zastúpení v časti Hulvinky. Vyššie ročníky školy patrili kláštoru Vincentiek. Katolícka cirkev mala svoj majer, na ktorý prichádzali pracovať poľnohospodárski robotníci, čím početne posilňovali katolícku komunitu. Katolíci boli v porovnaní s reformovanými chudobnejší, ale aj medzi nimi sa našlo niekoľko bohatších rodín.

Rímskokatolíci sú v Tekovských Lužanoch etnicky najheterogénnejšou náboženskou komunitou. Príslušníkmi farnosti sú Maďari, Slováci aj Rómovia. Miestna chudoba nielen rómskeho pôvodu sa hlási najmä k tejto cirkvi.

Rímskokatolícky kostol je zasvätený sv. Štefanovi. Na Štefana – 20. augusta sa konajú hody, spojené s celoobecnými slávnosťami. Tradične sa do sviatočnej atmosféry zapájali aj reformovaní, pretože tento termín je spätý s maďarským národným sviatkom Sv. Štefana, počas socializmu nahradeným Dňom ústavy.

V čase výskumu v roku 2001 sa nedeľnej omše zúčastnilo asi 130 ľudí. Omše sa konajú v maďarčine aj slovenčine, podľa dlhodobu platného určeného harmonogramu. Častejšie sú v maďarčine, čo je predmetom kritiky niektorých Slovákov. Slovenská nedeľná omša pripadá na poslednú nedeľu v mesiaci. Prevažná časť obyvateľstva je bilingválna, mnohí navštevujú omše v oboch jazykoch. V obci sú však aj prisťahovalci, ktorí maďarčinu neovládajú. Do roku 2002 bol katolícky kňaz maďarskej národnosti a dával najavo, že Maďari sú mu bližší. Prejavovalo sa to v menšej ústretovosti pri organizovaní náboženských obrádov v slovenčine. Medzi ním a skupinou slovenských katolíkov prevažne z radov inteligencie vznikali napätia, v dôsledku ktorých títo Slováci demonštratívne odchádzali na nedeľné omše do neďalekej obce Čaka. Kvôli separácii, si vyslúžili názov „šľachta“. Maďarské staršie ženy si však mladého farára obľúbili, aj keď pripúšťali, že „*mohol by sa menej venovať internetu a viac farníkom*“. Jediná spoločenská aktivita mimo bohoslužieb sa rozvíjala v rámci ružencového spolku, združujúceho staršie ženy. Pre mládež neboli určené žiadne aktivity. Náboženský aj spoločenský život komunity bol redukovaný na minimum.

Farár hodnotil jazykové problémy pragmaticky. Po maďarsky podľa jeho odhadu nevedelo asi iba 20 farníkov a keďže možnosť navštevovať slovenské omše v obci bola aj počas týždňa, považoval sťažnosti niektorých Slovákov za „precitlivenosť“. Maďarské obrady uprednostňoval aj z dôvodu, že katolícki Slováci v Tekovských Lužanoch nevedia spievať. Problémy okolo náboženských spevov sa Lužančania snažili pri významných príležitostiach kompenzovať prizvaním katolíckeho spevokolu z Hronských Kľačian. Nakopené etnické problémy vnímali slovenskí katolíci ako bezvýchodiskový bludný kruh: „*Tu je aj ten problém, že nie je slovenský organista. Máme z iných obcí, lebo nemá kto spievať po slovensky. Takže aj tých päť ľudí čo malo spievať, tí ľudia nevedia spolu*

spievať. Aj o to sú ochudobnené tie slovenské omše, pretože nikto nehrá na organe. ...Tak potom sa vykrikuje, že slovenských omší bude menej, pretože nemá kto spievať, tým že sa zmenší počet slovenských omší, klesá nácvik. Takže úmyselne to dokázať neviete. Takže on je proste taký, aký je. Že on je tam pre nás, to ho nenapadne. Človek verí a chce si v tú nedeľu obohatiť svojho ducha, svoje poznanie a keď tam má ísť, aby sa rozčúlil, tak tam ani nemusí ísť.“ (r-k., m.)

Otvorená nespokojnosť s rímskokatolíckym farárom však mala aj korene majetkové a morálne. Farnosť prenajíma asi 120 ha pôdy. Pozemok reštituovala cirkev aj v centre obce vedľa katolíckeho kostola, na mieste, kde bolo vybudované obecné kúpalisko. Toto prestalo slúžiť svojmu účelu, objekty kúpaliska boli čoskoro zdevastované a hyzdia stred obce. Časť pozemku, podľa názoru obyvateľov v rozpore so zákonom, cirkev odpredala na súkromné účely. Výsledky hospodárenia a použitie peňazí sa nezverejňovali. Tŕňom v oku bola aj farárova záľuba v autách. Popri neprehľadnom hospodárení a netradičných záľubách farára bola negatívne vnímaná aj jeho neprofesionálnosť pri vykonávaní kňazskej povinnosti. „...*Dokonca som už počula tu v obci, že niekto povedal, že ľudia už začínajú pochybovať, či tento pán farár vôbec verí. ...My sa asi málo modlíme, že by sme vymodlili lepšieho pána farára“.* (r-k., ž.)

Tekovskolužanskí katolíci sa napokon predsa len modlili dostatočne. V roku 2002 bol kritizovaný farár vymenený a situácia sa výrazne začala zlepšovať. Spokojní sú aj Slováci, napriek tomu, že aj nový farár je maďarskej národnosti. Zintenzívnila sa spolupráca medzi katolíckou cirkvou a ostatnými cirkvami v obci, pre deti je organizovaná piatková výučba katechizmu, priestory okolo fary začali ožívať. Osobnosť kňaza zohráva významnú úlohu pri integrácii vo vnútri cirkvi, medzi príslušníkmi rôznych národností v lokalite a napokon aj v rámci celej lokality.

Reformovaní

K tradičným komunitám Tekovských Lužian patrí Reformovaná kresťanská cirkev (kalvíni, reformátori), ktorej členmi sú obyvatelia maďarskej národnosti. Početná komunita prekvitala najmä v prvej polovici 20. storočia, keď tu pôsobil ako farár univerzitný profesor Sándor Czeglédy, prekladateľ Biblie (Kiss 1994). Po roku 1947 bola v dôsledku presídľovania zredukovaná o vyše 100 rodín, približne na štvrtinu pôvodného stavu. Odišli najbohatší gazdovia. Z tých, ktorí zostali, boli viacerí vyše roka na nútených prácach v českom pohraničí. Dostali sa do jazykovo i konfesio-

nálne odlišného prostredia. Do ich príbytkov sa zatiaľ nast'ahovali presíd-
lenci z Bulharska.

Najviac reformovaných je sústredených v časti Hulvínky. Pred dru-
hou svetovou vojnou tu bola aj cirkevná škola, dnes je z nej obytný dom.
Funkčná je zrenovovaná zvonica, zvonia na nej keď niekto zomrie. Kos-
tol a budova druhej bývalej školy reformovanej cirkvi je v Lužanoch.
Krčma reformovaných sa nachádzala na mieste dnešného domu jehovis-
tov „U Hönyiho“. Po zrušení cirkevných škôl maďarské deti navštevovali
štátnu meštianku, kde bola spočiatku jedna trieda katolíkov (slovenská)
a jedna reformovaných (maďarská). Od katolíkov sa v medzivojnovom
období reformovaní odlišovali odevom, uprednostňovali tmavšie farby,
účesom – nosili vrkoče, svadby robili v stredu, kým katolíci v utorok,
ženy sa vydávali v čiernych šatách. Miešaných manželstiev bolo v prvej
polovici 20. storočia málo.



Zvonica reformovanej cirkvi v Hulvínkach. Foto: Z. Beňušková 2001.

Reformovaní boli sedliaci. Ich deti šli na štúdiá menej než deti katolícke, pretože ich bolo treba na gazdovstve.⁶¹ Na ich majetkoch pracovalo mnoho katolíkov. Spomedzi reformovaných bola väčšina richtárov v predvojnovom období. Samotná cirkev obhospodarovala asi 30 ha pôdy.

Podľa registračných poplatkov v cirkvi (40 Sk sa platí ročne po konfirmácii) sa k reformovanej cirkvi hlási v Tekovských Lužanoch asi 300 osôb. Prichádzajú sem aj farníci z Bajky a Farnej. Komunita sa zmenšuje, na 5 pokrstených pripadá asi 15 pohrebov. Keďže do Lužian je pre starších ľudí relatívne ďaleko, v Hulvínkach sa konajú v súkromných priestoroch biblické hodiny. Zúčastňuje sa ich 5–6 starších žien. Do kostola starí obyvatelia prichádzajú nepravidelne na bohoslužby alebo na prijímanie, ktoré sa koná šesťkrát do roka – na Ducha, pred Veľkou nocou, Vianocami, po žatve, po vinobraní a 31. októbra na pamiatku reformácie.

Počas výskumu na Turičnu nedeľu bol kostol plný. Bežne ho navštevuje 60–90 ľudí. Okolo areálu stálo viacero aut, ktorými sa doviezli veriaci z Hulvínok a z ďalších dvoch obcí. Sviatočne oblečení muži a ženy sa oddelili už pred vstupmi do kostola, kde sa vzájomne zvitávali. V kostole sedia muži a ženy dôsledne oddelene od seba. Delí ich hlavný priestor kostolnej lode, v ktorom je kancel' a niekoľko lavíc pre konfirmandov. Muži a ženy sedia tvárou proti sebe, dcéry pri matkách, synovia pri otcoch. Deti vodia do kostola v nedeľu približne od dvoch rokov, avšak v zimných mesiacoch je v ňom chladno, takže niektorý z rodičov zostáva s nimi doma. Okrem katechizácie sa náboženskej výchove venujú aj rodičia a starí rodičia spevom piesní, či čítaním biblie.

Vo vstupe do kostola visí pamätná tabuľa s nápisom 'Nezabudneme', venovaná presídleniu do Maďarska. Pred kostolom sa nachádza jeden z troch pamätníkov pripomínajúcich bitku v roku 1849.⁶² Areál kostola dotvára starý pohrebný voz a prenesené stĺpové náhrobné kamene významnejšej hodnoty. O areál fary a kostola sa denne stará skupina žien.

⁶¹ Z. Škovierová vo výskumnom materiáli uvádza výpoveď informátorky: „Absolvovala som mešťianku v Leviciach, to je terajšie gymnázium... Boli sme hádam dvadsiatipiaty z dediny. Z reformátorov sme boli iba dvaja... Tí nebrali do úvahy, že sa niekto učí. To nebola vážena osoba, ktorá chodila do Levíc.“ Rukopis výskumu pre VA NSS.

⁶² Zaujímavosťou z histórie obce je, že na jej území sa odohrala 19. apríla 1849 významná bitka maďarských povstalcov proti cisárskym vojskám. Túto udalosť pripomína niekoľko pamätníkov, ktoré sú významnými miestami demonštrácie národnej identity, vždy vyzdobené maďarskou trikolórou. Nápis v obci sú na oficiálnych inštitúciách dvojazyčné, ostatné závisia od ich majiteľov.

Úzko spolupracujú najmä s manželkou kňaza, ktorá je tiež farárkou, avšak v iných blízkych obciach.



Príprava stravy pre detský tábor v zariadení Reformovanej kresťanskej cirkvi v Tekovských Lužanoch. Foto: Z. Beňušková 2002.

Úsilie členov reformovanej cirkvi v rokoch výskumu bolo namierené na rekonštrukciu bývalej školy na účely mládežníckeho centra. V úzkej spolupráci s obcou a za príspevnia partnerských organizácií z Holandska a Švajčiarska a lužanských rodákov z maďarského Bátaszéku sa projekt podarilo naplniť do tej miery, že v roku 2002 sa vo vynovených priestoroch rekreovali prvé skupiny reformovaných detí zo Slovenska. Mládežnícke stredisko slúži aj v priebehu školského roka ako centrum voľného času. Pod dozorom presbyteriek a katechétov tu v určených dňoch môžu deti hrať stolný tenis, či iné športové a spoločenské hry, alebo ich kantorka učí spievať. V piatok popoludní tu majú deti a mládež biblické hodiny. Vo vymedzenom čase zariadenie navštevujú aj katolícke deti, ktoré na

vlastnej fare dlho nemali žiadne priestory, ani aktivity. V centre sa bežne hovorí po maďarsky, preto sem aj od katolíkov prichádzajú predovšetkým deti maďarskej národnosti. Obec má kultúrny dom, avšak tam trávia deti voľný čas len počas termínov záujmových krúžkov.

Ženy sa v mládežníckom centre stretávajú pri vyšívaní. Kuchyňa a jedáleň vytvára priestor pre ubytovanie a pohostenie návštevníkov obce či fary. O chod zariadenia sa starajú nezamestnané ženy a najmä mladší presbyteri. Najmladšie presbyterky majú okolo 28 rokov, najstarší sú päťdesiatnici. Štyria kurátori zastupujú po jednom Hulvínky, Lužianky a dvaja Lužany. Presbyteri, kurátori a pokladník preberajú milodary, ktoré pravidelne štvrťročne evidujú. Za krst zväčša dávajú milodary starí rodičia. Na rozdiel od niektorých južnoslovenských obcí, pri krste majú v Tekovských Lužanoch len jeden pár krstných rodičov.⁶³ Pri obradoch reformovaní nepoužívajú sviečky, ani na Pamiatku zosnulých ich pôvodne nenosili na hroby, v súčasnosti blikajú aj na ich cintoríne.

V súkromnom živote sa reformovaní medzi sebou zdravia „*Jó napot*“ (Dobrá deň), v kostole alebo v styku s kazateľom sa zdravia „*Áldás, Békeség!*“ (Požehnanie, pokoj), odpoveď je „*Istennek dicsoség!*“ (Bohu sláva).⁶⁴

Najintenzívnejšiu spoluprácu v rámci obce má reformovaná cirkev s ostatnými dvoma protestantskými cirkvami evanjelikmi a.v. a baptistami. Spoločne pripravujú programy k MDŽ, Dňu matiek i k Vianociam. Bez problémov môžu uzatvárať medzi sebou aj cirkevné sobáše a môžu sa tiež zúčastňovať svätého prijímania. Konfesionálna identita tu vystupuje pred etnickú. S katolíckymi Maďarmi spolupracujú menej, čo však ovplyvnila aj osobnosť bývalého katolíckeho kňaza.

Evanjelici augsburského vyznania

Evanjelická komunita vznikla v Tekovských Lužanoch po príchode re-emigrantov po druhej svetovej vojne. Väčšina z nich boli na Dolnej zemi poľnohospodárskymi robotníkmi na majeroch, patrili k menej majetným

⁶³ Obyčaj reformovaných pozývať viac krstných rodičov spomína napríklad Platznerová, K.: Dieťa v katolíckej a kalvínskej rodine v Martovciach a Imeli. Diplomová práca, FF UK Bratislava 1999; aj Poláková, C.: Spolužitie nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva na príklade obcí Okoč a Opatovský Sokolec. Etnologické rozpravy, 1999, č. 1, s. 107–131.

⁶⁴ Podobne pozri Poláková, C.: c.d.

vrstvám. Keďže neboli veľkí gazdovia po vzniku roľníckeho družstva doň vstupovali medzi prvými. Sú slovenskej národnosti, viacerí sa po maďarsky naučili až na Slovensku. Patria k farnosti v Plavých Vozokanoch. V centre Tekovských Lužian majú modlitebňu prebudovanú z kúrie s prislúchajúcim pozemkom. Po príchode reemigrantov bolo v obci asi 400 evanjelikov. Počty sa menili, pretože evanjelikmi boli aj Slováci z Bulharska, pre väčšinu z nich však Tekovské Lužany znamenali len medzizastávku v ich putovaní. Čoskoro ich vystriedali evanjelici z okolia Békésskej Čaby. Plánovali vystavať svoj kostol. To sa však nepodarilo, takže kňaz a kantor do obce dochádzajú na nedeľné a sviatočné bohoslužby, v piatok sú pravidelné modlitebné večery, okrem nich sa tu žiadne aktivity nerozvíjajú. I keď k evanjelickej cirkvi sa prihlásilo pri sčítaní ľudu takmer 300 osôb, poplatky cirkvi platí len 40, takmer výlučne starších ľudí. Využívané sú na zaplatenie plynu pri vykurovaní svätostánku.



Bohoslužba v evanjelickej a.v. modlitebni v Tekovských Lužanoch. Foto: Z. Beňušková 2001.

V nedeľu pred Turičným pondelkom v roku 2001 sa bohoslužby zúčastnilo 18 ľudí, dvaja v strednom veku, ostatní starší. „*Keď sa stretne tricať, už je veľa.*“ (e., m.) Na Turičny pondelok sa sviatočnej bohoslužby zúčastnilo 10 ľudí. Príležitostne privádzajú do modlitebne aj 2–3 deti.

V roku 1999 bolo 12 konfirmantov, z tých však na bohoslužby chodia len dvaja. Úbytok evanjelikov má viacero príčin: Miešané manželstvá a následný odklon od vlastnej cirkvi, navštevovanie bohoslužieb v iných lokalitách alebo v cirkvách partnera, menšia potreba komunálneho cirkevného života, príznačná pre evanjelikov i reformovaných, celkový odklon od viery. „*Okrstia a viac neprídu.*“ (e., m.) V porovnaní so spolu-farníkmi z Plavých Vozokan ich kňaz hodnotí ako vykorenených, bez tradícií. Majú len jeden pár krstných rodičov, rodinných obradov sa zúčastňuje menej ľudí. Pre spoluprácu je im najbližšia baptistická komunita, ktorá je tiež protestantská a sformovala sa z reemigrantov.

Baptisti

Baptistický zbor bol v Tekovských Lužanoch založený roku 1947 časťou presídlených Slovákov z Maďarska. Do presídľovacej akcie boli ako agitátori zapojení aj baptistickí kazatelia, čo ovplyvnilo rozhodnutie presťahovať sa. „V Békéscsabe sa slovenskí baptisti rozhodli takmer všetci, že sa presídlia na Slovensko. Brat Stanko mal na dvore Slovenského spolku takú pôsobivú reč, že dvetisíc prítomných Slovákov sa rozhodlo pre návrat do vlasti otcov. Celkove sa prihlásilo na presídlenie 15 tisíc Čabanov. Z kondoroškého zboru, ktorý mal v tom čase okolo 120 členov, sa presťahovalo 44 členov a zo Szarvasa a jeho stanice Csabacsudu 47 členov zboru, t. j. 91 členov sa presťahovalo aj s rodinnými príslušníkmi do Tekovských Lužian pri Leviciach.“⁶⁵ Baptisti z hľadiska majetnosti predstavovali stredné gazdovské vrstvy. (Šaling 1988: 140)

Prvé kontakty slovenských baptistov s dolnozemským prostredím sa však viažu v 19. storočí k misionárom v Békéšskej Čabe a remeselníkom pracujúcim v Budapešti, najmä k liptovským murárom. Korene baptistických misionárov súvisia s Nemeckom a ako prvých na Slovensku oslovili remeselníkov zo Spiša a Liptova. Od roku 1882 fungoval baptistický zbor vo Vavrišove, známej murárskej obci. Už v roku 1884 sa dvaja murári z tejto obce rozhodli „...že pôjdu spolu do Budapešti muráriť, aby sa poučili v misijnej činnosti od múdreho kazateľa Meyera. ... Na pôde nemeckého baptistického zboru zaviedli v nedeľu slovenské pobožnosti. V Budapešti pracovalo v tom čase mnoho murárov a dievčat „šichničok“

⁶⁵ „Aj z Békéšskej Čaby prišli baptisti, aj zo Sarvaša, aj z Čabačúdu prišli baptisti. Ale v tejto dedine len jedna rodina je, čo prišla z Čaby, čo prišli ako baptisti. Najviac je z Kondoroša“ (b., ž. 1925).

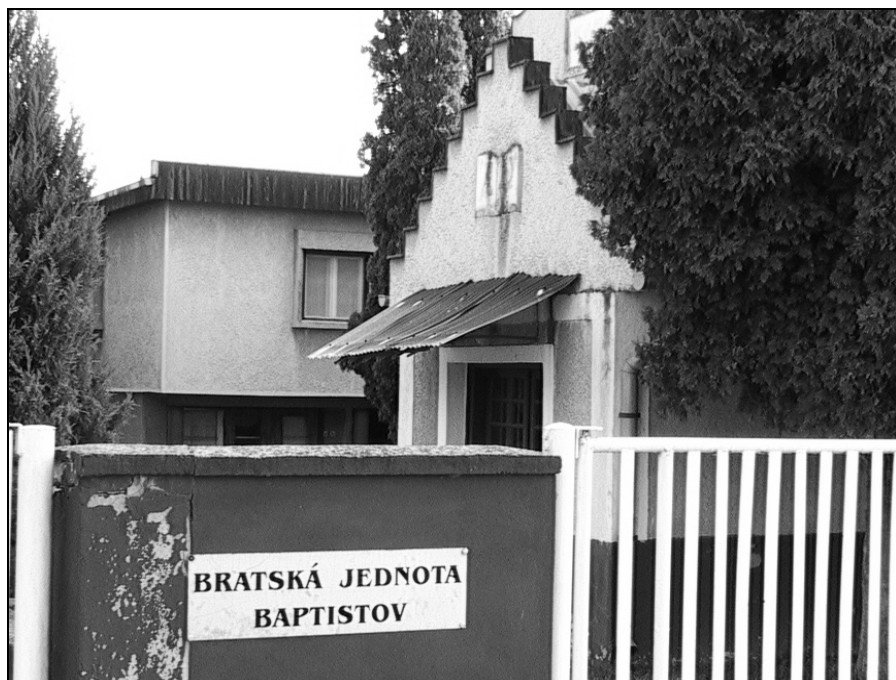
z Liptova. A tak v slovenskom baptistickom zhromaždení sa schádzal pekný počet poslucháčov.“ (Jančuš 1988: 40) Budúci vavrišovský kazateľ vyškolený v Hamburgu – Matej Šteuček – pracoval ako palier na stavbe baptistickej modlitebne na Vesselényiho ulici v Budapešti. Počas zimy sa venoval vo Vavrišove šíreniu novej viery. Roku 1986 odišiel na misie medzi Slovákov do Kiskörösu, kde pracoval ako murár.

Časť dolnozemských Slovákov pôvodne evanjelického vyznania do 2. svetovej vojny vytvorila baptistické zbory „*Ale neboli ani u nás všetci veriaci. Dvaja bratia vôbec nechceli, ani nechodili. Ani neboli. Lebo naši zostali veriaci až keď boli už starší. Pred tým boli evanjelici a tvrdí. Keď začli čítať bibliu, začli to študovať, tak potom prešli. Nás bolo desať živých detí, na Slovensku sme boli len baptisti.*“ (b., ž., 1925) Veľká časť Slovákov – baptistov sa v roku 1947 presídlila na Slovensko a vytvorili na južnom Slovensku centrá, ku ktorým sa pridali roztrúsené malé slovenské zbory z okolia.⁶⁶

Do Tekovských Lužian sa presťahoval aj vedúci (nazývaný „starší“) kondoroškého zboru, ktorý tu pokračoval s kazateľskou činnosťou až do príchodu kazateľa roku 1951. Krsty nových členov sa konali v riekach Hron v Šárovciach, Váh v Nesvadoch. V roku 1957 bola postavená baptistická modlitebňa, v ktorej je v pódii zabudovaná krstiteľnica. O rok neskôr do Tekovských Lužian prišiel nový kazateľ, ktorý predtým pôsobil v dolnozemskej Sarvaši a medzi presídlencami v Nesvadoch. Do roku 1981 sa zbor rozrástol na 162 členov. Neskôr začali počty jeho členov klesať. Okrem nepriaznivých spoločensko-politických pomerov aj preto, že z obce bola značná migrácia za prácou. V súčasnosti zbor tvorí okolo 150 osôb z Tekovských Lužian a okolia.

Základ baptistickej komunity v Tekovských Lužanoch teda tvoria re-emigranti z Maďarska a ich potomstvo. V komunite prevažuje slovenský jazyk, avšak niektoré piesne a kultúrne vložky sú aj v maďarčine. Počas ekumenického týždňa, keď modlitebňu navštevujú aj reformovaní, je maďarčina viac zaraďovaná do kázni, modlitieb, piesní a preslovov. V čase výskumu bol kazateľ maďarskej národnosti. Snahe vytvárať maďarské zbory na južnom Slovensku sa Slováci cielene bránili. V rámci vyznávanej tolerancie, nepovažujú za vhodné vymedzovať členstvo v cirkvi na etnickom základe.

⁶⁶ „Najväčšiu radosť zo založenia zboru v Tekovských Lužanoch mali malé skupiny rozptýlené v Tekove skoro 30 rokov. Mladý zbor mal hneď aj misijné stanice: Žemberovce, Levice a Novú Viesku“ (Šaling 1988: 141).



Centrum baptistov v Tekovských Lužanoch. Foto: Z. Beňušková 2004.

Podobne ako u iných protestantských denominácií baptistickými sviatosťami sú krst a večera pánova. Platnosť krstu novorodeniat však neuznávajú a krstia dospelých ľudí vo veku 12–13 rokov, teda vo veku, keď sa dá predpokladať, že viere rozumejú. Novorodenci sú však do baptistickej komunity prijatí v modlitebni prostredníctvom iniciačného obradu nazývaného „*prinášanie*“, ktorý formálne pripomína občiansky obrad uvítania novorodenca. „*Tak sa prijímajú, že už keď žena prestane sa očisťovať* (resp. cca do polroka po narodení – pozn. autorky), *tak prinesie do zhromaždenia bábätko a obidvaja rodičia idú s bábätkom. Obvyčajne otec nesie bábätko a mama ide za ním, no a kazateľ sa pomodlí nad nimi, potom sa zopár duší ešte pomodlia za to dieťa, lebo príde do zboru to dieťa. Takže tie deti sa nielen toho rodičove, ale aj naše...*“ (b., ž., 1925) Dieťa je od malička pod vplyvom komunity, zúčastňuje sa biblic-

kých hodín, účinkuje na cirkevných podujatiach a v kultúrnych krúžkoch. Aj v štatistikách sú nekrstené deti zaznamenané ako baptisti. Riadnym členom cirkvi sa však človek stáva až po krste. Do Tekovských Lužian prichádzajú na krst baptisti z okolia Levíc. Baptisti maďarskej národnosti krstia v Novej Vieske.

Pri krste je prítomný celý zbor vrátane filiálok, nevylučuje sa ani účasť zvedavej verejnosti. Od krstených nevyžadujú potvrdenie o vystúpení z cirkvi, čo sa zdôvodňuje skutočnosťou, že títo ľudia boli pokrstení (na základe biblie) ako novorodenci bez vlastného vedomia.

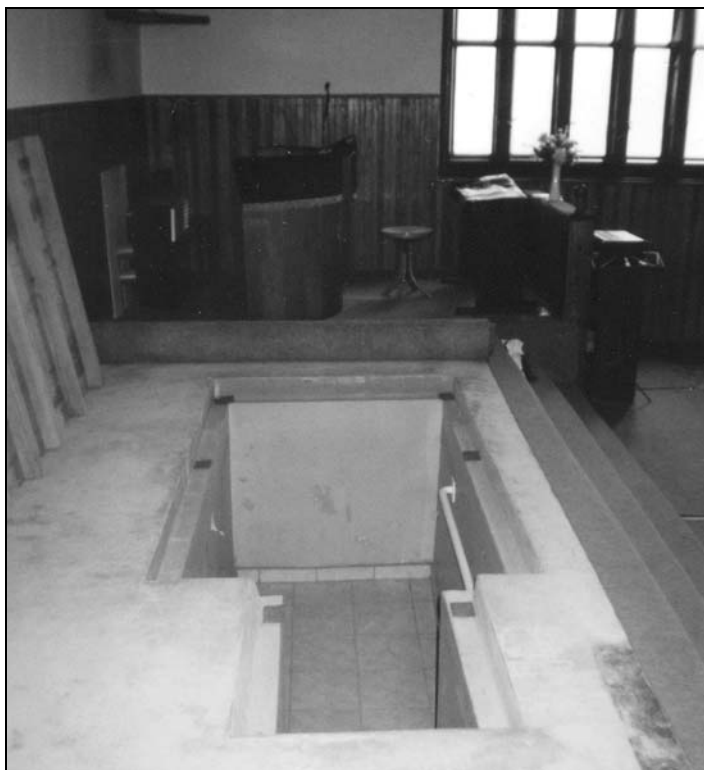
Komunita má záujem o konfesiónalnu endogamiu. Tých, ktorých partneri sú z iných cirkví a nekonvertujú k baptistom, denominácia spravidla stráca. Nie sú však výnimky, že nastávajúci partner z inej cirkvi, alebo bez náboženskej viery, sa natoľko na baptistickú vieru adaptuje, že sa nechá pokrstiť a stane sa členom komunity.

Baptistická komunita udržiava intenzívnejšie kontakty v bežnom živote, členovia si navzájom pomáhajú nielen v rámci lokality, ale celého zboru a sieť kontaktov majú na celom Slovensku i v zahraničí. Celý zbor sa stretáva 1–2-krát do roka. Nepravidelne pri príležitosti krstu a pravidelne na Vďakyvzdanie, t.j. prvú októbrovú nedeľu. V tento deň oltár vyzdobia ovocím. Ešte v 80. rokoch 20. storočia sa zbor stretával každú prvú nedeľu v mesiaci. Pri stretnutiach po kázňach spoločne pripravia pohostenie – guláš a zákusky – v spoločenských priestoroch zboru.

V rámci zboru si vypomôžu, keď je niekto v núdzi: „*Vykradli nás, no tak to sa bleskove roznieslo. Doniesli každý čo vedel. ...Naproti na druhej ulici tiež bývajú veriaci, tak ten mi došiel orať.*“ (b., ž., 1925) Skúsenosť je aj taká, že niektorí sa hanbia priznať, že sú v núdzi. Pri prijímaní nových členov medzi seba sú baptisti ostrážití aj z toho dôvodu, aby niekto na zbore ekonomicky neparazitoval.⁶⁷

Kto chce byť členom, sledujú jeho morálku a osobnosť. Baptista nesmie fajčiť, piť nadmerne alkohol, podliehať žiadnym nerestiam. Od soboty popoludnia by sa mal pripravovať na nedeľný sviatok. Baptisti skôr než ostatní odmietali pracovať v tomto čase na družstve.

⁶⁷ Počas môjho rozhovoru s baptistickým kňazom telefonicky žiadala neznáma Rómka kňaza o ekonomickú pomoc. Odkázal ju na iné inštitúcie. Rómov v zásade z komunity nevylučujú. Jedna rodina chodila 2–4-krát do mesiaca do zboru a keď jej pomohli zabezpečiť kurivo, prestali chodiť. Vyskytuje sa názor, že Rómovia prídu do zboru vtedy, keď dostanú koláče.



Krstiteľnica umiestená pod pódium baptistickej modlitebne.
Foto: N. Hanuliaková 2001.

Vzájomné vzťahy upevňujú na spoločných kázňach, hojne navštevovaných. Po príchode do modlitebne si spontánne podávajú ruky s kňazom aj vzájomne a zdravia sa „Pán s Tebou“, „Pán Ťa požehnaj“. Na ulici používajú bežné pozdravy. *„My sa odlišujeme, len keď prídeme do zhromaždenia, tam si podáme ruky a povieme: Pán Ťa požehnaj. Aj keď sa líčime, aj keď prídeme. Sme si takí bližší. A pri večeri pánovej sa aj pobozkáme.“* Členovia denominácie sa navzájom označujú ako bratia a sestry. Vedenie zboru tvoria muži združení v tzv. staršovstve. Ženy sa prejavujú najmä v rámci práce s mládežou.

Počas výskumu roku 2001 pred bohoslužbou hrala štvorčlenná dychovka. Hudobníci sedeli v predných laviciach modlitebne. Na laviciach boli uložené vankúše vyznačujúce stabilné miesta. Kazateľ pripraví rozpis, ktoré piesne sa budú spievať, podľa tematických príležitostí a celkov. Od 9.00 do 9.45 prebiehali individuálne modlitby ľudí. Deti sedeli vpredu, muži a ženy miešane, muži viac napravo. Deti v rámci Dňa matiek predviedli niekoľko piesní v slovenčine a maďarčine. Po vystúpení odišli do vedľajších priestorov, kde prebieha ich katechizácia v rámci nedeľných besiedok. Počas účinkovania detí, aj počas nasledujúcich modlitieb sedel kazateľ v lavici. Po nedeľných bohoslužbách sa jednotliví členovia komunity majú možnosť prezentovať pred zborom vlastnými preslovmi s mravoučným záverom. Napríklad v čase výskumu, na Deň matiek, odznela úvaha o Hitlerovej matke. Medzi baptistami nie sú výrazné hierarchické rozdiely medzi kazateľmi a laikmi. Kazatelia vykonávajú svoj úrad na základe voľby komunity.

V rámci voľnočasových aktivít fungujú v baptistickom zbore kultúrne zložky. Tradičná je dychovka, ktorá hráva pred bohoslužbami, pri pohreboch, ale za socializmu ju využívali aj v prvomájových sprievodoch v Želiezovciach. „*Ked' sme prišli sem, tak naša dychovka hrávala aj na prvého mája po ulici, ale len nábožné piesne.*“ (b., ž., 1925) Z Dolnej zeme presídlení priniesli tamburášsky súbor. Po období stagnácie zapríčinennej najmä odchodmi za štúdiom a prácou do miest sa v posledných rokoch podarilo tento súbor obnoviť. V zbore je vyčlenená miestnosť, kde sú uložené strunové aj dychové nástroje. Prevažujú mandolíny, avšak sú tu aj strunové nástroje nazývané bugaria, bráč, bigarnica atď. Dnes nie je vzácnosťou stretnúť v Tekovských Lužanoch mládežníkov so strunovým nástrojom v rukách.

Hudobné zložky – dychovky a spevokoly sú v rámci baptistickej cirkvi šírené už od medzivojnového obdobia. Za pozornosť stojí zmienka o existencii tamburášskeho súboru v Kežmarku z roku 1937. Možno predpokladať, že korene tejto tradície teda treba hľadať inde než v dolnozemskej prostredí, kde prevládali skôr citary. Tamburášske nástroje pripomínajú prostredie Stredozemného mora, ku ktorému sa viažu počiatky kresťanstva. Hudba je považovaná za prvok charakteristický pre baptistickú cirkev. Jej úlohou je aktivizovať veriacich.



Baptistická dychovka pred bohoslužbou v modlitebni. Foto: Z. Beňušková 2001.

V interiéroch baptistických domácností možno konfesionalitu identifikovať len podľa nápisov v maďarčine, češtine, angličtine či slovenčine umiestených na textilných nástenkách, ozdobných tanieroch, prípadne vystavené fotografie amerických misionárov. Približne dvadsať lužianskych rodín odoberá náboženský československý mesačník Rozsievateľ. Snahou komunity je, aby bol v každej domácnosti. Po uzatvorení manželstva členovia komunity dostávajú rodinnú bibliu. Domáce modlitby sa konajú pred jedlom. Ranná a večerná modlitba nie je predpísaná, ale nemala by chýbať.

Podporu majú z baptistických centier v USA. V obci pôsobili štyri lektorky angličtiny z Virgínie, ktoré vyučovali aj v základnej škole. V lete počas prázdnin robili kurzy angličtiny, ktoré sa stretli s priaznivým ohlasom. Návštevy z USA však majú prioritne misionárske poslanie. Kontakty má zbor aj v Kanade.

Akcent na vzdelávanie sa prejavil v iniciatívach celoobecného charakteru. Iniciovali napríklad zriadenie počítačového krúžku a kurzu, čo

prešlo do vytvorenia obecného internetového klubu v kultúrnom dome. Členovia baptistickej cirkvi sú tiež spoluiniciátormi viacerých významných projektov realizovaných v obci a okolí, založených na kresťanskej ekumenickej spolupráci.

Jehovisti

Jehovovi svedkovia v štruktúre miestnych cirkví zaujímajú separátne postavenie. Určité podhubie tu mala táto komunita už pred rokom 1989. Relatívne veľké percento ľudí s nevyhranenou náboženskou príslušnosťou v konfesionálne heterogénnom prostredí viedlo na jednej strane k odklonu od náboženskej viery, na druhej strane tu bola vhodná pôda pre alternatívne náboženské smery. Už v 60. rokoch sú v Tekovských Lužanoch zaznamenaní príslušníci siekt jehovistov a sobotistov (sombatisti). Po uznaní Jehovových svedkov za legálne náboženské spoločenstvo pribudli noví členovia a v obci bol v budove bývalej krčmy zriadený dom Kráľovstvo Jehovových svedkov. Jehovisti sú kresťanská fundamentalistická sekta, jej príslušníci však neuznávajú Ježiša ako Božieho syna, večnosť duše nahrádza viera v blížiaci sa koniec sveta – armagedon, ktorý prežije len 144 000 vyvolených. Odmietajú dialóg s inými cirkvami, ktorých členov považujú za zblúdilých a zatratených a jedine sami seba považujú za pravých kresťanov. Naopak, príslušníci ostatných cirkví ich považujú za nekresťanov. Dosiaľ ich vnímajú ako sektu nespokojencov, ktorá je potencionálnym ohrozením, pretože svojimi presvedčovacími aktivitami môžu spôsobiť odlev členstva z ostatných cirkví. V rámci ekumenických aktivít vzájomne nespolupracujú, príležitosťou pre spoluprácu nie sú ani sviatočné kultúrne programy, keďže jehovisti sviatky neuznávajú. Väčšina k Jehovovým svedkom konvertovala z iného náboženstva, v ktorom nenachádzala uspokojenie, niektorí sa v minulosti správali ako ateisti, chýbalo im náboženské zakotvenie. Ako duchovne najbližších vnímajú baptistov (systém kazateľov, analógie pri krste, vzdanie sa nerestí, vplyv Ameriky). Baptisti však inklinujú k protestantským cirkvám a voči jehovistom sú zdržanliví. „*Jehovisti mätú ľudí, že sú baptisti. Kvôli krstu. Hovorí, že sú baptisti. Keď presvedčajú, zabuchujú im dvere.*“ (b., m.)

Do centra Jehovových svedkov dochádzajú veriaci zo širšieho okolia trikrát do týždňa na biblické štúdium. Lužančania tvoria len časť komunity (okolo 25 osôb). Svoje aktivity zamerané na získavanie nových členov vykonávajú prevažne mimo vlastnej obce, preto nie sú v rámci

lokality zviditeľňovaní. Obyvatelia obce vedia povedať viacero mien členov Svedkov Jehovových, ale o početnosti a zložení komunity majú len hmlistú predstavu, komunita je opradená množstvom predsudkov.

Ako organizácia sú Jehovovi svedkovia relatívne izolovaní, v rodinách však žijú spolu s príslušníkmi inej konfesie, resp. bez náboženskej viery či príslušnosti. Napríklad manželia, pôvodom katolík a evanjelička, ktorí v roku 1992 vstúpili medzi Jehovových svedkov, majú z troch detí len najmladšiu dcéru jehovistku. Ostatní členovia rodiny vrátane zaťov náboženstvo nepraktizujú. Toto zloženie je dôvodom častých diskusií. U žijúcich súrodencov narážajú na neutrálne, až negatívny postoj. Vzhľadom na heterogénne zloženie rodiny počas kresťanských sviatkov dodržiavajú aspoň minimálne praktiky (vianočná výzdoba, obdarovanie). Pozitívne hodnotia vplyv členstva v komunite na vlastnú morálku.

Nie všetky rodiny sa s členstvom časti príslušenstva k jehovistom dokážu bezproblémovo vysporiadať. Pre niektorých je táto téma tabuizovaná.

Aktivity Jehovových svedkov sú orientované do vlastnej uzavretej komunity, smerom von je hlavným cieľom presviedčanie a získavanie nových členov. Ich neprijímanie ostatnými obyvateľmi súvisí predovšetkým s nátlakmi (neustálym presviedčaním), ktoré na nich Jehovovi svedkovia pri stretnutiach vyvíjajú.

Židia

Početná židovská komunita ovplyvňovala minimálne 100 rokov život všetkých troch zlúčených obcí. Podľa dostupných záznamov žilo v Tekovských Lužanoch už v roku 1841 15 židovských rodín (Zubčeková 2003: 15, 20) a židovská komunita fungovala až do deportácií v roku 1944. Od roku 1851 tu sídlil matričný úrad. Už v roku 1880 bola v Tekovských Lužanoch založená židovská škola a mala 25 žiakov, v školskom roku 1924/25 v nej bolo osem tried (Horváth 1998).

Židovská náboženská obec mala synagógu a modlitebňu. Hlavná budova bola počas vojny zničená a materiál z nej použili nemecké vojská na opevňovacie práce. Zachovala sa budova modlitebne, ktorú obec po 2. svetovej vojne využívala na mletie múky, v súčasnosti tu plánuje zriadiť pamätnú izbu pripomínajúcu židovskú minulosť Tekovských Lužian.



Domy vyšších sociálnych vrstiev v Tekovských Lužanoch.
Foto: Z. Beňušková 2003.

Napriek relatívnej sociálnej izolácii vyplývajúcej z ortodoxného izraelitského náboženstva, mnohé židovské rodiny sa významným spôsobom podieľali na hospodárskom, ale aj kultúrnom živote Tekovských Lužian. Židovskí podnikatelia, obchodníci a remeselníci vytvárali pracovné príležitosti, boli nositeľmi modernizácie a pokroku a ako neroľníci participovali na zhodnocovaní poľnohospodárskych produktov ich kresťanských susedov, živiacich sa predovšetkým poľnohospodárstvom. Židovskí statkári zamestnávali stálych aj sezónnych robotníkov, skupovali poľnohospodárske produkty a zabezpečovali ich ďalší predaj. Veľa žien pracovalo pri páraní a triedení peria, alebo balení vajčiek do drevených prepraviek medzi slamu, ktoré potom posielali do miest na predaj. Sezónne ženy okopávali, kosili, pomáhali pri žatve, čistili obilie, chystali med na prevoz. Muži pracovali u židov ako skladoví robotníci, závozníci, robotníci v depe na spracovanie dreva a v stavebných podnikoch. „*Tu v Lužiankach bol gazda židov. On mal stálych zamestnancov. Obrábal strašne veľa hektárov. Adler a Weinstangel mali drevosklady v Lužanoch. Mali aj zamestnancov. Najviac stálych zamestnancov mal ten Scheffel. Aj ženy párali takto cez zimné obdobie. Celú zimu aj dvadsaťpäť žien za-*

mestnával.“ (k., m.)⁶⁸ Židia boli majiteľmi krčiem, obchodov, ale aj remeselníkmi (hodinár, obuvník, klampiar). Živili sa aj ako podomoví obchodníci, skupovali kožky, perie, handry, staré železo (Zubčeková 2003: 20). „*Takých sedem židov boli veľmi chudobní. S deťmi ozaj žili len na minime. Boli aj veľmi bohatí – povedzme mali čerpaciu stanicu, drevosklad. A tí bohatší vzájomne pomáhali chudobnejším židom. Nenechali ich v kaši.*“ (k., m.) Do služby k židom chodili ženy najmä z okolitých obcí, Lužančania mali dostatok pracovných príležitostí na miestnych majeroch.

Podieľali sa na správe obce, boli iniciátormi elektrifikácie (1929), prvými užívateľmi telefónov (1932–33), prvými prepravcami a autodopravcami (30. roky). Patrili aj medzi najvzdelanejšiu vrstvu obyvateľov obce, boli lekári a veterinári, inžinieri. Aktívne sa zapájali do kultúrno-spoločenského života obce a prinášali meštianske prvky do spôsobu života. Napr. inžinier geodézie nacvičil amatérske divadlo, židia patrili k zakladateľom a prvým hráčom futbalového klubu⁶⁹ (1931) a od roku 1932 mala obec aj tenisový klub. Tieto športy sa v obci pestujú do súčasnosti. Od sedliakov sa bohatší židia líšili aj mestským štýlom odievania. „*Každý jeden žid nosil klobúk, ale keď prišiel k nám, klobúk dal dole. Ale jak ho ponúkla, posadil, zase dal klobúk naspäť. Maďarský sedliak nesedel v klobúku pri stole nikdy. Keď jedol, aj keď bol na poliach, čiapku dal dolu. A žid pravý opak, ten nasadil.*“ (k., m.) Hovorili po maďarsky aj po slovensky a nemecky. Medzi sebou používali jidiš (podľa miestnych obyvateľov hebrejčinu). Priestorovo sa židia nevyčleňovali. Inštitúcie mali na pomedzí Lužian a Lužianok, najmenej ich bolo Hulvínkach. „*...vedľa sestriných katolíci a potom zase židi a zase židi. Takže tak boli tu pomiešaní, že my sme spolu ráslí aj so židmi. A títo susedi zase už boli tu tí židi. Tak boli tu už aj z Palestíny. No tak pozrú zato. Pred dvomi, tromi rokmi. No teraz sú už starší, vyše sedemdesiat.*“ (ž., r. k., Lužany) Viaceré domy, ktoré sa od sedliackych na prvý pohľad odlišujú, patrili židom. Ide však o majetkový vplyv, nie etnický alebo konfe-

⁶⁸ k – znamená kalvín, tj. príslušník Reformovanej kresťanskej cirkvi.

⁶⁹ O rozvoj futbalu sa v Tekovských Lužanoch zaslúžili maďarskí kožiari, ktorí tu hľadali azyl počas Maďarskej republiky rád. V kronike obce sa uvádza: „Uvedení kožiari priniesli so sebou loptu, do ktorej na voľnom priestranstve – na druhej ulici – kopali a brali medzi dedinskú mládež. Chlapcom sa hra zapáčila, ale lôpt nebolo, a preto si ich robili z handier – ba aby im skákali, i z mechúrov atď. Chlapci kopali bosými nohami...“

sionálny. Prestížnym znakom bola napr. rímsa nad oknami na štítovej stene.⁷⁰

Vzťahy medzi židovským a ostatným obyvateľstvom sú hodnotené pozitívne. Ľudia sa kontaktovali od detstva, v rámci susedských vzťahov sa navštevovali, židia dávali ochutnať macesy, od nežidov kupovali mlieko a pod. Okrem uvedených kultúrno-spoločenských aktivít sa bohatšie židovské aj kresťanské rodiny údajne kontaktovali na báloch. Dedinských zábav sa židovská mládež nezúčastňovala. V podnikateľských aktivitách židia nerozlišovali konfesiónálny pôvod svojich klientov. Židovskí stavitelia participovali na výstavbe objektov reformovanej cirkvi v Tekovských Lužanoch a evanjelických v Plavých Vozokanoch (Zubčková 2003: 19). O židovskej viere a sviatkoch však majú súčasní starší obyvatelia Tekovských Lužian len torzovité a skreslené poznatky. Archívne záznamy sa však zmieňujú aj o rabovačkách židovského majetku v Tekovských Lužanoch v rokoch 1918–1919.

Zlomovým obdobím v živote židovskej komunity bola prvá polovica 40. rokov 20. storočia. V tomto období patrili Tekovské Lužany do Maďarska, takže podliehali maďarským zákonom. Židia zo Slovenska prebiehali do Maďarska, avšak maďarské zákony voči židovskému obyvateľstvu neboli v porovnaní so slovenskými oveľa milosrdnejšie. V roku 1941 prišli živnostníci o svoje živnosti, niektorým bol zhabaný nielen majetok, na ktorom si zakladali živnosť, ale aj iné nehnuteľnosti. Obchody a podniky boli pozatvárané a viacerí chlapi internovaní v pracovných táboroch, na niektorých sa vzťahoval policajný dozor. „Na výzvu hlavnoslužnovského úradu v Leviciach bol 29. júla 1941 podaný návrh na odňatie rádií židovským obyvateľom v policajnom obvode Tek. Lužian.“ Od roku 1944 nesmeli používať motorové vozidlá, cestovať len s osobitným povolením a museli nosiť Dávidovú hviezdu. 14. apríla 1944 boli židovské rodiny naložené na sedliacke vozy o deportované do Levického geta, odtiaľ väčšina smerovala do Osvienčimu. Židovský majetok bol čiastočne rozkradnutý, čiastočne rozdelený a čiastočne predaný na dražbe. (Zubčková 2003: 27) Pomocou miestneho obyvateľstva sa podarilo prežiť dvom židom: „*Jeden mal miešané manželstvo. Darmo, že bol katolík. Ináč bol krajčír. Pod posteľou mali vykopanú jamu a tam sa skrýval. A jeden sa skrýval vo viniciach. To sme vedeli. Ba nosili sme mu aj stravu. Aj ja, aj starý otec. Taký dosť dobrý známy. Ten prežil ...*“ (k.,

⁷⁰ Za upozornenie na tento prvok ďakujem I. Thurzovi.

m, 1933) Na vlastné riziko nosili niektorí Lužančania jedlo aj do židovského geta v Leviciach. Rozličné zdroje uvádzajú počet obetí holokaustu od 108 do 192 (Horváth 1997). Po vojne sa 58 židov vrátilo, svoje domy však našli zničené prechádzajúcim frontom, vyrabované alebo obsadené. Tí, ktorí prežili, odišli, dlhšie zostala len jedna rodina, aj z tej už nikto v obci nežije.⁷¹

Po vojne sa aj posledná židovská rodina odsťahovala do Nových Zámkov. Pamiatky po židovskej komunite chátrali. Zvyšky kameňov menšieho starého cintorína sú v lesnom poraste za obcou. Po druhej svetovej vojne tu boli pochovaní dvaja židia. Na novšom cintoríne v obci od roku 1944 hroby nepribudli (Zubčeková 2003: 17). Po roku 1989 došlo z iniciatívy kresťanského združenia YMCA a aktívnych jednotlivcov najmä z baptistického zboru k obnove cintorína a zberu spomienok a informácií o židoch v Tekovských Lužanoch. V spolupráci so Židovskou náboženskou obcou na Slovensku bol oplotený a zrekonštruovaný novší židovský cintorín nachádzajúci sa v časti Lužianky. Slávnostné ukončenie rekonštrukcie bolo spojené so symbolickým pripomenutím židovského sviatku Chanuka v baptistickej modlitebni za účasti pozvaných hostí. Aktivity, do značnej miery motivované hľadaním koreňov kresťanstva v judaizme, smerujú k zorganizovaniu stretnutia židov pochádzajúcich z Tekovských Lužian, žijúcich na Slovensku i v zahraničí.

Popri príslušníkoch piatich náboženských inštitúcií je v Tekovských Lužanoch relatívne veľké množstvo obyvateľov, ktorí sú bez viery, alebo sú pasívni členovia cirkví. Okrem všeobecných modernizačných faktorov je to výsledkom konfesiónálneho miešania manželstiev, pričom sa význam viery často utlmoval, ale napr. aj pôsobenia obecného úradu pri poskytovaní alternatívnych civilných obradov, ktoré majú v lokalite dosiaľ značnú popularitu.

Vzájomné vzťahy

Positívne vzťahy medzi príslušníkmi jednotlivých cirkví sú deklarované a vedome pestované pri každej oficiálnej príležitosti, avšak v bežnom živote náboženská príslušnosť je jedným z významných faktorov skupi-

⁷¹ Podľa sčítania ľudu z roku 2001 sa k židovskej národnosti prihlásili 2 obyvatelia, avšak nikto ich nevie identifikovať. Možné je, že išlo iba o pokus o žart.

novej identity. Ľudí v rámci skupiny spája a zároveň ich odlišuje od iných podobných skupín.⁷² Menej je to viditeľné pri ekonomických aktivitách, hoci aj pri nich platí, že skôr kooperujú so „svojimi“, než s inými. Najmä pri malých denomináciách s intenzívnou väzbou na náboženskú inštitúciu sú tieto väzby zjavné. Spoločné trávenie časti mimopracovného času, lepšie vzájomné poznanie sa celých rodín vedie k väčšej dôvere a výberu partnerov z vlastných radov pre rôzne aktivity. Napriek tomu možno v Tekovských Lužanoch zaznamenať pozoruhodné aktivity ekumenického charakteru smerujúce k zlepšeniu kvality života obyvateľov. Takýmto príkladom je organizácia Prameň nádeje, ktorá vznikla v roku 1993 ako kresťanské občianske združenie zamerané na pomoc „núdzny, chorým a starým ľuďom praktickou formou hlásania evanjelia pokoja a lásky“.⁷³ Zakladateľmi združenia boli členovia protestantských cirkví zastúpených v obci. Neobmedzujú sa však iba na hlásanie viery, ale za podpory ministerstiev SR už v roku 1994 otvorili Detské centrum pre postihnuté deti v Šarovciach a v roku 1995 vybudovali účelové Zariadenie opatrovateľskej služby Samaritán určené pre starých ľudí odkázaných na opateru.⁷⁴ Zo Želiezoviec sa zariadenie v roku 2002 presídlilo do opustenej administratívnej budovy JRD v Tekovských Lužanoch. Táto inštitúcia zároveň v obci vytvorila nové pracovné miesta. Súčasťou činnosti združenia Prameň nádeje sú rekondičné pobyty pre deti, participácia na kultúrnych programoch pri rôznych sviatkoch a pod. Formou grantov intenzívne spolupracuje s orgánmi štátnej správy, s cirkevnými aj necirkevnými charitatívnymi organizáciami. Úzko spolupracuje s mládežníckym združením YMCA v Tekovských Lužanoch, ktoré tiež na kresťanskom princípe združuje mládež a organizuje rôzne záujmové i praktické aktivity. Jedným zo spoločných výsledkov je obnova židovského cintorína v obci, pre ktorú sa zasadila najmä Bratská jednota baptistov. Zbor evanjelickej cirkvi a.v. ponúka verejnosti „kresťanskú miniknižnicu“.

Okrem aktivít na báze občianskych združení je každoročne v obci v januári organizovaný ekumenický týždeň. Predchádza mu tzv. aliančný

⁷² Počas výskumu sme to zaznamenali najmä preto, že sa nám organizačne venoval člen Bratskej jednoty baptistov. Niektorí obyvatelia na nás automaticky hľadeli ako na ľudí spätých s touto cirkvou, čo sa stretalo aj so sympatiami aj antipatiami. Aj na prezentáciu nášho projektu v počiatkoch výskumu prišli takmer výlučne baptisti.

⁷³ Podľa interného materiálu Kronika OZ Prameň nádeje Tekovské Lužany. Zost. Š. Šebo, Tekovské Lužany 1996.

⁷⁴ Za tieto aktivity si jeden z protagonistov vyslúžil aj vyznamenanie prezidenta SR.

týždeň, v rámci ktorého sa na bohoslužbách striedajú kazatelia protestantských denominácií z okolia. Do Tekovských Lužian prichádzajú každý večer iní kazatelia. Napríklad z cirkvi bratskej z Levíc, z evanjelickej cirkvi a.v. z Jura nad Hronom a pod. V rámci ekumenického týždňa navštevujú vzájomne bohoslužby v kostole reformovanej kresťanskej cirkvi a v evanjelickej a baptistickej modlitebni. Aj keď do vzájomnej komunikácie by sa mali zapojiť aj príslušníci rímskokatolíckej cirkvi, táto spolupráca donedávna viazla na neústretnom farárovi. S participáciou jehovistov nikto neráta a ani oni o spoluprácu nejavia záujem.

Všetky cirkvi okrem jehovistov pripravujú spoločné programy pri príležitosti Vianoc, Medzinárodného dňa žien, Dňa matiek, Medzinárodného dňa detí. Napríklad na programe k MDD v areáli baptistickej modlitebne sa zišlo okolo 130 detí, hoci samotní baptisti ich majú v komunite do 25. Všetky podujatia a úspechy majú publicitu v miestnej i regionálnej tlači.

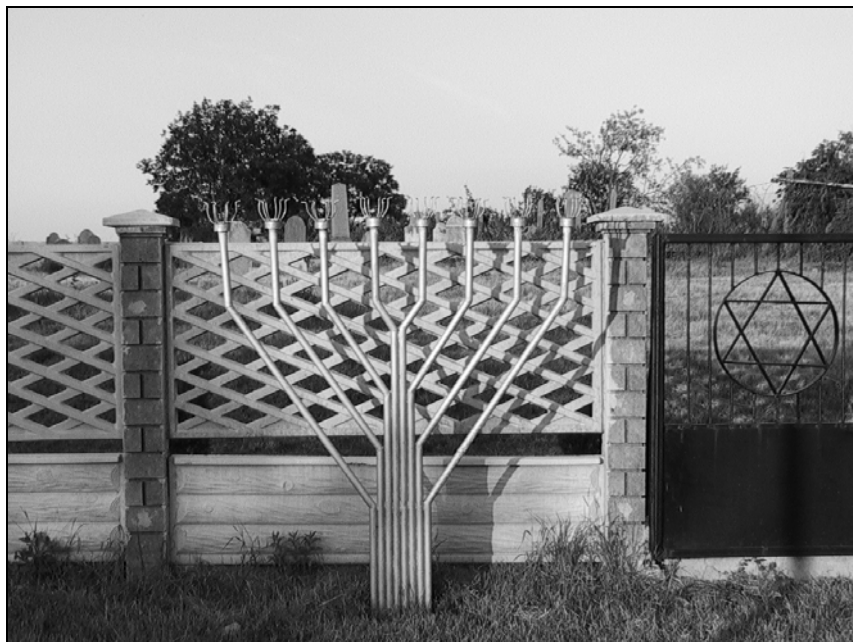
V súkromnom živote sa však vnímanie konfesionalnej náboženskej identity často nezaobíde bez prejavov sympatií, alebo antipatií k iným. U každého horlivejšieho veriaceho panuje predstava o tom, že jeho náboženstvo je lepšie a správnejšie, než tie iné, medzi ktorými sa vydeľujú bližší a menej bližší.

Trňom v oku protestantov sú po jehovistoch katolíci, čo vyplýva nielen z historických súvislostí, ale aj zo správania katolíkov. Napríklad pri snahe o ekumenické premietanie filmu o Ježišovi odmietli katolíci participáciu s odôvodnením, že si musia žiadať povolenie od biskupa. Tiež pri uzatváraní miešaných sobášov odmietal katolícky kňaz sobášiť.

Zmiešané manželstvá najmä v druhej polovici 20. storočia vytvorili nábožensky heterogénne prostredia v rodinách a príbuzenstve, čo vedie k porovnávaniu a spravidla aj k tolerancii.

Ako početne významná, avšak neorganizovaná, vystupuje v Tekovských Lužanoch do popredia aj skupina ľudí bez viery. Aj títo sa však zo svojho detstva alebo prostredníctvom rodičov či manželských partnerov identifikujú s niektorou náboženskou skupinou, i keď vzťah k nej je z rôznych príčin indiferentný. V období socializmu sa od viery dištancovali najmä obecní a stranícki funkcionári a učitelia. Spoluprácu s cirkvami, ktoré im pomáhali získavať ľudí napríklad pre verejnoprospešné práce v rámci tzv. „Akcí Z“ hodnotia bývalí funkcionári pozitívne. Menej pozitívne hodnotia angažovanosť komunistických horlivcov tí, ktorí sa náboženského života nezúčastňovali iba z dôvodu, že to vyžado-

vala ich spoločenská pozícia. Vedeli, že sú niektorými svojimi spoluobčanmi sledovaní. Táto kategória ľudí sa po roku 1989 vrátila k aktívnemu pôsobeniu v cirkvi, alebo aspoň k občasným prejavom religiozity.



Svietnik pred zrekonštruovaným židovským cintorínom v Tekovských Lužanoch. Foto: Z. Beňušková 2003.

Náboženstvo ako faktor integrity a diverzity

Vzťahy medzi ľuďmi, cirkevnými a obecnými inštitúciami interpretujú miestni obyvatelia ako veľmi tolerantné. Na „inakosť“ sú tu zvyknutí, pretože autochtónne obyvateľstvo v jeho pôvodných štruktúrach bolo narušené. Prejavy etnického či konfesionálneho nepriateľstva sa sporadicky vyskytujú, ale nie do tej miery, aby deštruktívne pôsobili na komunitu obce. Heterogénnosť obyvateľov však neprispieva ani k spoločnému napredovaniu. Vzťahy sú často veľmi neprehľadné, čo platilo donedávna, prestáva platiť, do hry vstupujú komplikované ekonomické záujmy, ktoré často dokážu preklenúť tradičné štruktúry obyvateľstva obce. Ekonomick-

ké problémy vystupujú o to viac, že v obci je okolo 50 % nezamestnanosť. Ľudia vedia, kto má aké záujmy a fiktívne sú podelení do určitých kategórií, kde etnická a náboženská identita zohráva čoraz menšiu rolu. Syndrómy chudoby, akým je napríklad úžerníctvo, sa prejavujú podobne u rómskeho i nerómskeho obyvateľstva, ktoré je odkázané na sociálnu podporu. Kriticky zo strany nerómskeho obyvateľstva je napríklad hodnotená snaha predstaviteľov obce o riešenie sociálnej situácie Rómov. Vytváranie novej dedinskej ekonomickej elity je záležitosťou niekoľkých rodín slovenskej i maďarskej národnosti. „*Není tu taká spolupatričnosť, len také určité skupiny sa stretávajú. A zase hovorím, že keď tu je veľa tých vier, tak je to tu také roztrieštené, hej? ...Keby sa spojili tie sily, ale hovorím, chýba ten stmelovací bod.*“ (r-k., ž.) Na druhej strane tolerancia vedie aj k apatii, nezájmu o iných, ale aj nezájmu o veci spoločné, obecné.

Náboženské komunity v Tekovských Lužanoch sú odrazom historického vývinu a etnických procesov, ktoré sa v obci udiali v priebehu 20. storočia. Podobný vývin a pestré konfesiónálne a etnické zloženie je charakteristické aj pre mnohé ďalšie lokality v okolí Levíc, ale aj iných miest južného Slovenska. Kultúra týchto lokalít nemá homogénny charakter, príznačná je pre ňu viacvrstvosť vyplývajúca z pestrej demografickej skladby. Pre etnológa-výskumníka nie je ľahké preniknúť do spleti štruktúr a vzťahov, avšak pre pochopenie fungovania sociálneho života v týchto lokalitách je orientácia v základných vzťahových štruktúrach sociálnych skupín, vrátane náboženských, nevyhnutná.

RELIGIOZITA AKO INTEGRAČNÝ A DEZINTEGRAČNÝ FAKTOR V LOKÁLNO M DEDINSKOM SPOLOČENSTVE

Religiozita je popri etnicite azda najvýraznejší determinant formovania kultúry lokálneho spoločenstva, ba celých kultúrnych areálov, ako aj významný prvok v procese enkulturácie. Viac či menej sa v rámci určitej geografickej zóny podieľa na spôsobe života lokálnych spoločenstiev, vrátane tých ich členov, ktorí sa k religiozite nehlásia. Je ďalším významným prvkom tak unifikácie, ako aj plurality kultúry. V sekularizovanom svete 20. storočia, náboženský život už síce nie je hybnou silou dejín, ako to bolo v období stredoveku či novoveku, avšak niektoré sféry spoločenských procesov a medziľudských vzťahov sú náboženstvom hlboko poznačené a ich pochopenie nie je možné mimo jeho rámca.

Korelácie náboženstva s etnicitou a jazykom

V štyroch zo šiestich skúmaných lokalít sa vyskytlo heterogénne etnické alebo jazykové zloženie. Korelácie s náboženstvom predstavovali v každom prípade iný model determinovaný vzťahmi majorita – minorita a kultúrohistorickým kontextom. Išlo o dve obce na Slovensku – Tekovské Lužany a Ladomírová a lokality v Maďarsku – Čemer a obce v južnom Zemplíne.

Maďarský výskumník G. Bindorffer na základe skúmania etnickej identity maďarských Švábov vyslovil názor, že náboženstvo sa stáva etnicky integrujúcim faktorom vtedy, ak sú v lokalite rôzne etniká a náboženstvá. Z hľadiska upevňovania etnickej identity má teda lokálny význam. Konštatuje, že jednotná nemecká menšina v Maďarsku nevznikla okrem iného preto, lebo je rozdelená do dvoch konfesií. Prostredníctvom náboženstva môže prebiehať nenásilná akulturácia etnickej menšiny v inoetnickom prostredí (Bindorffer 1997). Do akej miery je táto skúsenosť platná v skúmaných lokalitách?

V ani jednej zo slovenských lokalít sa náboženstvo dôsledne neprekrýva s etnicitou. V Tekovských Lužanoch sú tri zo štyroch cirkví relatívne etnicky homogénne. Na reformovanú cirkev sa jednoznačne viažu Maďari, na evanjelickú a.v. a na baptistickú Slováci (reemigranti). Na rímskokatolícku cirkev sa viažu Slováci, Maďari a Rómovia. Pokiaľ etnicky homogénne cirkvi pôsobili stabilizovane, zdrojom potenciálnych etnických konfliktov bola práve miešaná katolícka komunita. Preferencia maďarčiny v určitom období bola príčinou nespokojnosti a ohovárania zo strany Slovákov, nezáujem kňaza o spoločenskú integráciu komunity bol negatívne hodnotený aj príslušníkmi maďarskej minority. Rómovia, čiastočne ovládajúci maďarčinu, sa prispôsobili a do týchto vzťahov výrazne nevstupovali. Výmenou kňaza sa však situácia skonsolidovala. Podstata problémov teda nespočívala v etnicky miešanej cirkevnej komunite, ale v osobnostných prístupoch. Vzhľadom na nízke percentuálne zastúpenie evanjelikov a.v. a baptistov je z hľadiska zachovávanía etnickej identity významná len Reformovaná kresťanská cirkev (kalvíni), ktorá má v obci tradíciu a vzhľadom na aktivity aj vysokú spoločenskú akceptáciu. Z hľadiska maďarskej minority pomohla preklenúť pasívne obdobie katolíckej cirkvi (možnosť tráviť voľný čas katolíckych detí v zariadení reformovaných). Pozitívne vzťahy medzi predstaviteľmi jednotlivých cirkví prispievajú k preklenutiu etnických rozdielov.

V Čemeri sa slovenská sociéta delí na rímskokatolíkov a evanjelikov a.v., avšak bohoslužby v oboch kostoloch sú maďarské. Rímskokatolícka cirkev bola etnicky heterogénnejšia, členmi boli v minulosti Nemci, dnes sú v nej dominantní Maďari. Evanjelici kooperujú viac s reformovanými, ktorí sú maďarskej národnosti, pretože títo nemajú v obci svoj kostol a častejšie s nimi uzatvárajú manželstvá. Keďže bohoslužobný jazyk je len maďarčina, nedochádza kvôli jazyku alebo etnicite ku konfliktným situáciám, viac je vnímaná náboženská príslušnosť. V rámci slovenskej komunity dochádza k integrácii na náboženskom princípe a na etnickom princípe – v závislosti od okolností. Náboženstvo tu plní inú funkciu než v dolnozemskejších lokalitách, kde je výrazným etnoidentifikačným prvkom.

Celkom iné identifikačné štruktúry fungujú u cirkví východného rítu v Ladamírovej, kde žijú prevažne obyvatelia rusínskej a ukrajinskej národnosti. Konfesionálna identita je vnímaná cez identifikáciu s pravoslávnu ortodoxnou cirkvou, alebo s gréckokatolicizmom. Cirkevný jazyk má v etnicky a konfesionálne zmiešanom prostredí nielen

význam diferencujúci či integrujúci, ale najmä sakrálny. Napr. každé porušenie obradu a liturgického jazyka sa v cirkvi byzantsko-slovanského obradu na území východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi vnímalo ako porušenie starej viery predkov (Žeňuch 2002: 46). S týmto problémom sa stretávame u východoslovenských gréckokatolíkov, ktorí čoraz viac prechádzajú na slovenské bohoslužby.⁷⁵ „*Sú tu aj také staršie, čo sú také tvrdohlavé: – A nepojdem do kostola, keď bude po slovensky. A ja si myslím To zle hovoríš. Do kostola treba...*“ Rozdiel v konfesionalnej príslušnosti nie je totožný s etnickou identitou Rusínov, alebo Ukrajincov, jeho podstata vznikla dobe, keď takéto etnické delenie nebolo priority vnímané.

Obradovo východné prostredie nikdy nepredpisovalo jazyk, v ktorom sa majú konať náboženské obrady. Mal byť najbližší ľudovému jazyku. Bohoslužobný jazyk na východnom Slovensku je tzv. štandardný jazyk, ktorým je cirkevná slovančina prispôbena miestnemu jazykovému vedomiu. Uplatňuje sa pri ňom pravidlo, že nepíšeme tak ako hovoríme, ale píšeme tak ako čítame. Je to písaný jazyk náboženskej spisby, kázni a administratívnych dokumentov. Liturgická cirkevná slovančina je sakrálny jazyk, v ktorom sa konajú bohoslužobné obrady v cirkvi. V sakrálnom jazyku je napísaná Biblia, liturgické a bohoslužobné texty a pod. (Žeňuch 2002: 341–242). Podľa „ruskej viry“ sa aj tu nazývajú obyvatelia sami seba rusnaci.

S podobným vzťahom k bohoslužobnému jazyku ako k sakralizovanému dedičstvu po predkoch sa stretávame v rumunskom Nadlaku u evanjelikov, ktorí mali vplyvom rozhodnutia konventu prejsť z biblickej češtiny na spev zo slovenských evanjelických spevníkov. Biblická čeština pre nich symbolizuje dedičstvo po ich predkoch. „.....ale staršie, tie povedali: už nám nenačin ani kostou, ňebudeme ani platíť, ani choďiť doňho, ag ňenaháťe tag, ako bolo to, čo nám ti naši predkovia nahali, A nechodíli za edon čas. Až potom, že sa bude na večierňach spievať z Tranoscia.“ (Molnárová 2000: 22)

Poznáme viacero príkladov, že etnicita (prípadne regionálny pôvod) je často ľuďom pripisovaná podľa náboženstva, ktoré jazyk etnika použil-

⁷⁵ Bližšie som takúto situáciu opísala pri gréckokatolíckom pohrebe v článku Beňušková, Zuzana: Etické problémy a konfliktné situácie v inštitucionálnych formách rodinnej obradovosti. In: Tradícia, etika, a civilizačné zmeny. Ed. Kornélia Jakubíková. Prebudená pieseň, Bratislava 1999, s. 100-105.

va v liturgii. Automaticky tak dochádza k stotožňovaniu etnicity a religiozity. V geograficky vzdialenom prostredí však tieto stereotypy fungujú rôzne: napr. Slováci v Rači boli rímskokatolíci a Nemci evanjelici (Škovierová 1989), Slováci na Dolnej zemi sú evanjelici, rímskokatolíci v Nadlaku sú „Bihorčania“ (Molnárová 2000), Maďari sú automaticky považovaní za reformovaných, hoci môžu byť aj katolíci. Možných kombinácií je však v reálnom živote podstatne viac, pretože tak, ako v rámci jedného etnika sa mohlo vyskytnúť viac konfesií, tak v rámci jednej farnosti mohli a môžu byť príslušníci viacerých etník.

V maďarských lokalitách južného Zemplína, kde nie sú pravoslávni, je stotožňovanie Slovákov cez gréckokatolícku, čiže „ruskú“ vieru. Označovanie sa za „rusnakov“ však zneprehľadňuje ich odlíšenie od Rusínov. Etnické a náboženské kategórie sa v sebaidentifikácii obyvateľov tohto prostredia stierajú. Aj symbolika v materiálnom prejave sa vymedzuje voči rímskokatolíkom, a najmä voči reformovaným, nie voči liturgicky blízkej cirkvi, ako je to v prípade severného Šariša.

Sociálno-ekonomické vzťahy

Podľa M. Webera je pre každé náboženstvo typická určitá sociálna skupina, ktorej príslušníci sformovali jeho praktickú etiketu a vtlačili mu tak špecifické rysy (Lužný 1999: 49). V skúmaných lokalitách vystupujú predovšetkým rozdiely medzi rímskokatolíkmi a príslušníkmi protestantských cirkví, špecifické postavenie mali Židia, a na lokálnej úrovni sa premietajú aj majetkové medzicirkevné i vnútrocirkevné spory. Podľa majetkových pomerov sa spravidla volilo aj predstavenstvo obce, čo upevňovalo sociálnu stratifikáciu. Konfesionálna príslušnosť sa v oblasti ekonomickej spolupráce prejavovala v rovnocenných vzťahoch medzi príslušníkmi cirkví – v ochote kooperovať, alebo hierarchii medzi nimi – vo vzťahu nadriadení – podriadení.

Tak ako vo väčšine katolícko-evanjelických lokalít aj v Radošinskej doline mali lepšiu pozíciu evanjelici z hľadiska majetnosti a vzdelanosti (okrem všeobecne známych dôvodov tu zohrali rolu aj prisťahovalci z okolia Myjavy, ktorí húževnatou prácou na pôde systematicky zveľaďovali svoj majetok), katolíci však mali priaznivejšie podmienky v politických pomeroch počas 2. svetovej vojny. Medzi evanjelikmi bolo viac gazdov. Nižšie sociálne postavenie katolíkov spôsobovala a dosiaľ spôsobuje ich imigrácia zo severných oblastí Slovenska, odkiaľ prichádzali ako sezónni robotníci (niektorí zostali v obci), alebo v rámci presíd-

ľovania pri výstavbe vodných nádrží na Orave a Kysuciach. Rozdiely sa prejavovali nielen v majetnosti, ale aj vo vzdelanosti a hrdosti. Aj medzi evanjelikmi však boli aj bezzemkovia a niektorí pracovali ako bŕeši. Podobná situácia vo vzťahu evanjelici – rímskokatolíci bola aj v Čataji.

Podobne v Tekovských Lužanoch boli katolíci v porovnaní s reformovanými oveľa chudobnejší. Pracovali na majeroch ako deputátnici, alebo ich zamestnávali bohatší sedliaci. Medzi katolíkmi sa však vyskytli aj majetné rodiny. Bežné bolo, že katolíkov zamestnávali židia, alebo reformovaní, opačne však u majetných katolíkov takéto vzťahy nefungovali. Po druhej svetovej vojne boli najbohatšie reformované rodiny vysídlené a majetkové pomery sa počas socializmu vcelku vyrovnali. Najchudobnejšie vrstvy obyvateľov však aj dnes patria ku katolíckej cirkvi.

V Čemeri bola väčšina pôdy v rukách evanjelikov, i keď počtom sa na obyvateľstve Čemera podieľali len jednou tretinou. Bohatšia vrstva sedliakov bola evanjelického vierovyznania. Evanjelici si na pomocné práce nenajímali robotníkov spomedzi evanjelikov, vypomáhali si rodiny. Susedská výpomoc sa často obmedzovala len na príslušníkov vlastnej náboženskej komunity, čo vyplývalo z prirodzenosti a previazanosti vzájomných vzťahov.

Konfesionálna príslušnosť a jej socioekonomické väzby sa spravidla premietali aj do správy obce. V prípade sympatií bohatších gazdov s myšlienkou združstevňovania boli ich skúsenosti po roku 1948 pozitívne využité vo vedúcich funkciách v roľníckom družstve. Vysloviť názor, že skôr boli v takejto pozícii evanjelici, by vzhľadom na malú skúmanú vzorku nebolo objektívne.

V protiklade stojí informácia zo Zemplína, kde sa vo volených funkciách hospodárskych spolkov (urbárskych, pasienkových) striedali zástupcovia jednotlivých etnických a náboženských skupín, a tak každá skupina dostala možnosť spolurozhodovať, čo prispievalo k stmelovaniu a integrácii konfesionálne a etnicky rozdielneho spoločenstva (Kaľavský 1993).

V hospodárskom živote mali špecifickú funkciu židia, ktorí patrili prevažne k majetnejšej vrstve podnikateľov a inteligencie. Vytvárali pracovné príležitosti, kde našlo zamestnanie množstvo poľnohospodárskych robotníkov a príležitostne si privyrábalo množstvo sproletarizovaných roľníkov zo severných regiónov Slovenska. Vzťah k židom sa zo strany ostatných formoval nielen na konfesionálnej, ale aj na triednej báze. V tradičnom kresťanskom prostredí predstavovali „inakosť“, ktorá pri-

spievala k uvedomovaniu si špecifik a vytváraníu vlastnej identity nežidovského obyvateľstva.

Celkom iná rovina majetkových medzikonfesionálnych vzťahov sa prejavuje medzi cirkvami východného rítu. Majetkové spory, ktorých korene siahajú k zákazu gréckokatolíckej cirkvi v roku 1950 a odovzdání jej majetku do rúk pravoslávnych sa prejavovali v 90. rokoch v násilnických riešeniach (Kužel 1998). Zdanlivo harmonické vzťahy medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíckimi v Ladomírovej narušil dlhotrvajúci spor o pozemok, ktorý vyústil v roku 2001 do zbúrání vstupnej brány do pravoslávneho chrámu. Gréckokatolícka cirkev si tak vydobyla, čo jej podľa katastra patrilo, avšak spôsobila hlbokú jazvu medzi obyvateľstvom obce. Zvlášť citlivo túto atmosféru vnímajú príslušníci konfesionálne miešaných rodín. Pravoslávna manželka gréckokatolíka to zhodnotila: *„Z mojej strany viete, to sú všetci pravoslávni... Takže veľmi ma to mrzí. Nemuselo to byť. Mohli to inak, no ale... Boli tvrdí... Sestra mi vravela: Tvoji rodičia boli pravoslávni a ty si taká!“* Napätia medzi oboma cirkvami vnášajú aj odlišné sadzby za cirkevné úkony pri obradoch životného cyklu a pod.

Priestor a čas

Miesto je kontext v tej najzákladnejšej forme. Miesto v sebe zahrnuje nielen geografickú, ale aj pojmovú lokalizáciu. Je vytvárané ideologickými významami, kultúrnymi hodnotovými orientáciami, zásadami spoločenského správání, životnými situáciami a aktuálnymi okolnosťami (Paden 2002: 125).

Pohyb obyvateľov po obci určovali a dodnes do istej miery určujú cirkevné inštitúcie – kostol, cirkevné školy, cintorín, cirkevné zariadenia (charitatívne, hospodárske majetky a pod.). Kostoly zároveň vytvárajú sídelné centrá, okolo ktorých sa sústreďuje spoločenský život. Konfesionálnosť sa mohla prejaviť v koncentracii príslušníkov rovnakej cirkvi v časti obce. S takýmto príkladom som sa v skúmaných lokalitách stretla len v Čemerí a čiastočne v Nových Sadoch a v časti Tekovských Lužian. V Čemerí sa náboženské zloženie obyvateľov odrazilo v koncentracii príslušníkov jednotlivých cirkví v určitých uliciach. Do súčasnosti sa po bývalých katolíckych uliciach na sviatok Božieho tela vinie koberec z kvetov, aj keď obyvatelia týchto ulíc sú nábožensky čoraz viac pomiešaní.

V Nových Sadoch súvisela koncentrácia evanjelikov s osídľovaním častí chotára nazývaných Carovina a Kotrbál. V Tekovských Lužanoch má najväčšie zastúpenie reformovaných časť Hulvínky, kde bola v minulosti aj škola reformovanej cirkvi. V profánnej sfére sa odráža konfesionálne zloženie obyvateľstva aj v prisvojovaní si konkrétnej krčmy ako domovskej príslušníkov tej-ktorej kresťanskej cirkvi. Ako takéto „domovské krčmy“ vznikajú nemáme presne preskúmané, ale odvíjalo sa to často od majiteľa krčmy, pôvodného majiteľa domu, umiestenia objektu vo vzťahu k okolitému obyvateľstvu, alebo jednoducho od náhody. V krčmách sa konali zábavy mládeže príslušnej cirkvi, navštevované aj príslušníkmi iných cirkví, s výnimkou židov.



Úprava priestoru pri reformovanom kostole. V strede je pamätník na bitku pri Tekovských Lužanoch v roku 1849. Foto: Z. Beňušková, 2002.

Z hľadiska mentálnej mapy obce tvoria dôležité body kostoly, modlitebne a fary. Pre príslušníkov jednej cirkvi je to hlavný združovací priestor. V minulosti sa obyvateľstvo obcí teritoriálne delilo aj podľa navšte-

vovaných cirkevných škôl. Ďalší sakrálny priestor predstavuje cintorín, ktorý v konfesiónálne zmiešanom prostredí môže mať tri základné usporiadania:

1. v obci sú dva alebo viaceré cintoríny, prislúchajúce rôznym konfesiám
2. v obci je jeden cintorín, ktorý je vnútorne rozdelený podľa cirkví
3. v obci je jeden zmiešaný cintorín

Prvý typ sa vyskytuje v Tekovských Lužanoch, kde sú dva používané cintoríny – katolícky a protestantský. Ani jeden z nich však neslúži výlučne príslušníkom jednej cirkvi. Protestantský využívajú reformovaní a evanjelici a.v., pričom obe konfesie majú vymedzené teritória. Katolícky používajú aj baptisti.⁷⁶ V Tekovských Lužanoch, ktoré vznikli zlúčením troch obcí, sa nachádzajú zvyšky dvoch ďalších už nepoužívaných cintorínov – miešaných rímskokatolícko-reformovaných, renovovaný židovský cintorín v obci a starý židovský cintorín za obcou.

Príkladom druhého typu sú cintoríny v Čataji a Čemeri, ktoré stredová ulička zreteľne rozdeľuje na časť katolícku a časť evanjelickú. Kňaz môže, napr. v prípade miešaného manželstva, pochovávať na druhom cintoríne.

Tretí typ cintorína je v Ladomírovej, kde komplikovaný historický vývin cirkví východného rítu neumožnil vytvoriť separované cintoríny. Zmiešané cintoríny sa vyskytovali aj v prevažne gréckokatolíckom prostredí južného Zemplína.

Z uvedených troch typov sa vymykajú židovské cintoríny, ktoré boli vo všetkých lokalitách teritoriálne separované. Identifikačnými prvkami všetkých cintorínov nie je len ich teritórium, ale aj tvary náhrobných kameňov, resp. krížov, podľa, ktorých je konfesiónalna príslušnosť obyvateľov obce overiteľná empirickým pozorovaním.

V intraviláne aj extraviláne obcí s katolíckym alebo pravoslávnyim obyvateľstvom sa nachádzajú konfesiónalne stopy v podobe malých sakrálnych stavieb – kríže, božie muky, kaplnky, jaskynky, ku ktorým sa spravidla viažu aj príbehy tradované v lokálnom spoločenstve, alebo v jednotlivých rodinách. V skúmaných protestantských lokalitách sa vyskytovali zvonice v obciach, alebo častiach obcí, kde nebol kostol (evanjelická v Malom Záluží, reformovaná v Hulvínkach – časť Tekovských Lužian).

⁷⁶ Dôvody prečo nie sú pochovávaní na protestantskom cintoríne sa mi nepodarilo zistiť.

Okrem sakrálnych objektov patriacich cirkvám cirkvi spravujú aj spoločenské priestory a sociálne zariadenia orientované na konkrétne sociálne odkázané skupiny. Napr. v Radošinskom kaštieli sídli Komunita kráľovnej pokoja, poskytujúca ubytovanie chlapcom, ktorí vyšli z detského domova. V Tekovský Lužanoch v bývalej administratívnej budove roľníckeho družstva má YMCA zariadenie pre osamelých starých ľudí, reformovaní majú detské rekreačné zariadenie v budove bývalej školy. Vo Veľkých Ripňanoch vlastnila rímskokatolícka cirkev škôlku a prevádzkuje cirkevnú reštauráciu. Fara tu plní funkciu kultúrno-športového zariadenia s bazénom, stolnoteniovými stolmi a iným vybavením. V Čemeri majú evanjelici vybudovanú modernú prístavbu fary so spoločenskými priestormi, na výstavbe ktorej sa podieľala družobná komunita z Fínska. V Ladomírovej gréckokatolíkom zostal pamiatkovo chránený drevený kostol, plány nového cirkevného centra sú však už naprojektované.

Niektoré objekty patriace cirkvám sú po dohode s obcou prenajímané na iné než cirkevné účely (knížnica, škôlka, obradná sieň a pod.). V Rudabányacske bol takýto objekt predmetom nedorozumení medzi predstaviteľmi cirkvi a správou osady.

Priestorové špecifiká sa premietajú aj v interiéri. Zo sociálneho hľadiska vyjadruje vnútorné hierarchie cirkevnej komunity zasadací poriadok v kostole či modlitebni. Pri návštevách kostola platil v tradičnom prostredí zasadací poriadok, ktorý vymedzoval miesta ženám na ľavej strane, mužom na pravej, prihliadal aj na vekové a statusové diferenciácie (Apáthyová-Rusnáková 1999). V súčasnosti je oddelovanie podľa pohlavia skôr výnimkou (v čistej forme sa vyskytuje napr. u reformovaných v Tekovských Lužanoch) a manželské páry sedávajú spolu. Pri večerných bohoslužbách katolíkov si dosiaľ muži sadajú skôr na pravú stranu, kým ženy, ktoré sú v početnej prevahe na obidve strany. Zasadací poriadok v kostole počas nedeľných bohoslužieb už len čiastočne zachováva hierarchické usporiadanie podľa veku. Stabilné miesta majú predovšetkým staršie ženy – pravidelné návštevníčky kostola, mládež sa zvykne usadiť na chóre a malé deti s rodičmi sú často vo vstupe kostola, odkiaľ sa môžu v prípade dlhšej chvíle pohybovať aj po najbližšom okolí. Staršie deti, pokiaľ nie sú v role birmovancov či konfirmantov, sedia s rodičmi. Špeci-

fický zasadací poriadok funguje počas zádušných omší – popredné miesta sú vymedzené pre rodinu pozostalého.⁷⁷

Prejavý náboženského kultu v domácom prostredí závisia od rodinných tradícií. V katolíckom prostredí obrázky a sošky, suveníry z pútí sa viac donášajú ženám a tie k nim majú aj citovejšie väzby. Aj púťová turistika je väčšia zo strany žien. Obrázok pápeža je často súčasťou sakrálnnej výzdoby katolíckeho interiéru. V čase najväčšej popularity bývalého premiéra Mečiara nebolo zriedkavosťou, že aj jeho obrázok bol súčasťou sakrálnnej výzdoby. Prvky z bývalých sakrálnych kútov sa prenášajú do vitrín, alebo do kuchyne, kde sú najviac vnímané pri každodenných prácach. Ich funkcia je ozdobná, reprezentatívna, náboženská aj magická (napr. v Čemeri vešajú venčeka z búdok postavených na Božie telo na priedomie, aby chránili dom pred prírodnými živlami).

Priestor môže byť v konečnom dôsledku aj zdrojom konfesijného konfliktu, ako sme si priblížili v príbehu z Ladomírovej. Tu však nešlo o sakrálny priestor, ale o priestor ako predmet vlastníctva.

Časový faktor sa najvýznamnejšie prejavuje v sviatkovom kalendári jednotlivých cirkví a v pravoslávnom prostredí (Ladomírová) aj v používaní juliánskeho kalendára. V konfesijné zmiešaných obciach sa považuje za slušnosť rešpektovať sviatočný čas aj v prípade, že sa týka len časti obyvateľstva. T. j. nerobiť zbytočne hluk, nezačínať práce na verejných priestranstvách a pod. Časté sú aj prípady participácie na sviatku inej cirkvi. Napr. v Čemeri sa natoľko zapáčila evanjelikom katolícka polnočná omša na Vianoce, že ju organizujú aj oni vo svojom kostole. V Čataji navštevujú niektorí evanjelici polnočnú omšu u katolíkov. Na príprave kvetových kobercov na sviatok Božieho tela v Čemeri participujú aj príslušníci protestantských cirkví, ktorí na trase procesie bývajú, v Ladomírovej sa susedia a známi z oboch cirkví pri časovom posune sviatkov navzájom ponúkali obradovými jedlami. Ohľaduplné správanie sa „iných“ počas sviatkov a rešpektovanie sviatosti času veriaci vo všeobecnosti citlivo vnímajú.

Na dennom odmeriavaní času sa podieľajú zvonenia na kostoloch a zvoniciach. O časovom faktore je možné uvažovať aj z hľadiska životného cyklu jedinca. Odlišnosti medzi konfesiami sú najmä v iniciálnych obradoch detí a mládeže.

⁷⁷ Na tieto odlišnosti v rôznych konfesijných prostrediach upozorňuje Margita Jágerová v dizertačnej práci *Súčasný pohrebný obyčaj - priestorovo-sociálna analýza*. FiF UK Bratislava 2003.

Rod a vek

Výsledky výskumov EVS⁷⁸ tvrdia, že k najreligióznejším vrstvám na Slovensku patria z 2/3 ženy, ich priemerný vek je 45,7 roka, čo je o 6,3 roka viac ako priemerný vek všetkých opýtaných, až 14 % z nich je ovdovených. Sú to najmä dôchodcovia, zamestnanci strednej triedy a robotníci, žijú viac v obciach do 5 000 obyvateľov. Medzi nereligióznymi obyvateľmi predstavujú 56 % muži s priemerným vekom 33 rokov, čo je o 4,4 roka menej ako v celom súbore respondentov. Sú to najmä zamestnanci, robotníci, študenti a najviac z nich – 11,2 % má vysokoškolské vzdelanie. V obciach do 5 000 obyvateľov z nich žije len 26 %, až 50 % žije v mestách nad 20 000 obyvateľov (Bunčák 2001).

Odlišnosti medzi pozíciami žien u katolíkov, pravoslávnych a protestantov vyplývajú zo všeobecných cirkevných noriem, ale majú aj platnosť regionálnu. Podmienené sú aj sociálnym postavením príslušníkov určitej cirkvi v stratifikácii lokálneho spoločenstva. Racionálne správanie v južných regiónoch Slovenska viedlo u protestantov k nižšej natalite, ktorá mala vplyv na hospodársku i zdravotnú pozíciu žien (v dôsledku neodborných interrupcií). Vzhľadom na potrebu mužskej pracovnej sily sa v týchto oblastiach častejšie vyskytovalo uroxilokálne usídlenie mladých manželov, žena zostávala hospodáriť na otcovskom majetku, čo upevňovalo aj jej dedičskú pozíciu. V evanjelických rodinách bola tiež väčšia tolerancia k rozvodom, manželstvo nie je chápané ako sviatosť. Hmotné zabezpečenie rozvedených manželov nebolo takým problémom ako v mnohodedných rodinách a návrat syna alebo dcéry do rodičovského domu bol vzhľadom na malý počet pracovných síl vítaný (Švecová 1997: 85).

Patriarchálne usporiadanie slovenskej rodiny sa odrážalo v antropomorfnom kresťanskom paternalistickom obraze Boha – Otca, ktorý je hlavou a ochrancom rodiny, upevňuje podriadenú pozíciu ženy – hriešnej a nečistej. V porovnaní s katolíckym kňazom, vnímaným bezpohlavne, ktorému servis v súkromí zabezpečovali ženy z cirkvi, mal inú pozíciu protestantský kňaz, žijúci so svojou rodinou. Osobitný vzťah sa vytváral medzi ženami a farárovou ženou, nazývanou často „pani farárka“ („*Naša pani farárka nie je farárka*“) a požívajúcou podobnú úctu ako

⁷⁸ EVH je Európsky výskum hodnôt. 1999. Databáza z výskumu na Slovensku. Bratislava SÚ SAV 1999.

farár. V tradičnom protestantskom prostredí funkciu farára vykonávali muži. Ženy – farárky sú novšou a menšinovou záležitosťou. V cirkevnom živote patrí do kompetencie žien starostlivosť o cirkevné objekty – upratovanie, výzdoba, čo ich fyzicky pripútava k cirkevnej inštitúcii. Muži sa angažujú pri opravách a údržbe kostola. Tradičnou mužskou rolou bolo nosenie cirkevných rekvizít počas katolíckych a pravoslávnych procesií. V správnych radách cirkví sú čoraz viac zastúpené aj ženy. Takmer každodenná návšteva kostola je doménou katolíckych aj pravoslávnych žien, protestantky navštevujú kostol spravidla len v nedeľu, čím sa nelíšia od svojich veriacich mužov. Vo všeobecnosti však platí, že muži menej navštevujú kostol, čo nemusí byť jednoznačne signálom ich nižšej religiozity.

Muž v protestantskej rodine mal v tradičnom prostredí dominantnú rolu pri domácich pobožnostiach. Počas spoločného spievania náboženských piesní plnil rolu predspeváka. S ústupom spoločného spievania a modlenia v rodinách sa náboženské prejavy stali intímnou záležitosťou, ktorú skôr navonok prejavia ženy. Ich úlohou je aj domáca katechizácia detí, resp. vnúcat, ktorá počas socializmu udržala kontinuitu náboženskej výchovy v čase, keď bola vylúčená z verejného prostredia. Významným faktorom, ktorý ovplyvnil náboženský život rodiny bola zamestnanosť žien. Ekonomicky aktívne ženy prestali pravidelne chodiť na bohoslužby, v nedeľu si v rámci oddychu dopriali spolu s deťmi dlhší spánok, čo u najstaršej generácie bolo nemysliteľné, pretože podľa tradičných noriem do kostola bolo treba ísť za každých okolností.

Tak ako v minulosti aj v súčasnosti prebieha náboženská výchova prevažne matrilineárne. Vo väčšine prípadov, kde starí rodičia majú častý kontakt so svojimi vnúcatami, stávajú sa spoluvychovateľmi vnúcat v oblasti viery. Obzvlášť u malých detí sa snažia o vyučovanie náboženských právd, rozprávanie biblických príbehov, napomínanie, ak sa nesprávajú podľa náboženských noriem. Ďalšou výpomocou rodičom je vodenie vnúcat do kostola, hlavne zo strany starých matiek, príležitostne ich učia, ako sa majú modliť. Tam, kde je kontakt starých rodičov na vnúcatá obmedzený a zriedkavý, starí rodičia sa pri príležitostných návštevách zameriavajú na kladenie kontrolných otázok o tom, či sa deti modlia, chodia do kostola, či sú dobré a poslúchajú a za tým nasledujú napomenutia, ako sa treba správať. Napriek tomu, že v každodennom živote hrá náboženstvu menšiu rolu než v minulosti,

veriaci dbajú o náboženskú výchovu detí v škole, menej v rodine. Spoločne sa v rodine modlia len počas najväčších sviatkov.



Veľkonočná úprava oltára v rímskokatolíckom kostole v Čataji.
Foto: Z. Beňušková 2004.

V dôsledku konfesiónálne miešaných manželstiev sa však čoraz častejšie stáva, že vnúčatá nie sú rovnakého vierovyznania ako starí rodičia. Miešané manželstvá sú aj u staršej generácie v podstate akceptované, aj keď nie celkom bezbolestne. Racionálna adaptabilita starších žien na modernú spoločnosť je v niektorých ohľadoch až prekvapujúca.

Miešané manželstvá

Konfesiónalna príslušnosť hrá na vidieku dosiaľ markantnú rolu pri výbere partnera. Za posledné polstoročie sa však stali miešané manželstvá bežným javom. K prípadnému miešanému manželstvu sa rodičia či starí rodičia vyjadrujú spravidla tolerantne, vyplýva to však najmä z vedomia, že do voľby partnera nemôžu príliš zasahovať. Nový člen rodiny s rovnakým

vierovyznaním je vítanejší, pretože sa znižuje riziko potenciálnych problémov, ktoré z konfesiónalného miešaného manželstva môžu plynúť. Zo strany katolíckej cirkvi je napriek oficiálnym dohovorom tradične väčší tlak na realizáciu katolíckych obradov. Tento tlak vytvárajú hrozbou ďalších možných sankcií pri nedodržaní katolíckych sviatostí. Protestantské prostredie je vo vzťahu k miešaným manželstvám tolerantnejšie. Tento stav prispieva k znižovaniu počtu protestantov v prospech katolíkov. Z hľadiska uzatvárania manželstiev sú si bližšie protestantské cirkvi navzájom, gréckokatolíci v Maďarsku inklinujú ku rímskokatolíkom a na Slovensku rovnako ku rímskokatolíkom ako pravoslávny. Malé náboženské spoločenstvá – baptisti alebo jehovisti sú konfesiónalne silne endogamné.

Dvojakú výchovu v konfesiónalnom miešanom manželstve spôsobuje zvyk pokrstiť dievča po matke a chlapca podľa otcovho vierovyznania. O pozícii ženy pri náboženskej výchove však svedčí aj poznatok, že v mnohých miešaných manželstvách sú deti pokrstené podľa matky, pretože náboženská výchova je jej záležitosťou. U nábožensky nevyhraných manželov vstupujú do rozhodovania o krste staré matky. Miešané manželstvá a komplikácie s nimi späté sú neraz dôvodom, že manželia nejdú na cirkevný sobáš, čím prerušia svoje pôsobenie v cirkevnej komunite. V dôsledku konfesiónalnej heterogénosti sa napr. v Tekovských Lužanoch dosiaľ uzatvára relatívne vysoké percento manželstiev civilným spôsobom.

Na základe výskumného materiálu možno konštatovať, že náboženská príslušnosť je stále považovaná za významnejšie kritérium pri voľbe partnera, ako etnicita.

Obraz svojich, obraz iných, skupinové stereotypy

Hodnotenia príslušníkov vlastnej a druhej konfesie sú značne individuálne, ťažko ich preto zovšeobecňovať. Do úvahy treba brať aj vzťah veriacich k neveriacim. Pri výskumoch medzikonfesiónálnych vzťahov sa potvrdzuje, že často dochádza k znižovaniu hodnotenia členov iných skupín vo vzťahu k členom vlastnej skupiny tak, aby vyznela ich skupina priaznivo (Bačová 1999: 97).

Určité napätie medzi príslušníkmi rímskokatolíckej a evanjelickej cirkvi a.v. má na Slovensku historické korene a prejavilo sa aj v sociologických výskumoch. Viac ako polovica evanjelikov a.v. vyjadrila priamo nedôveru voči rímskokatolíckej cirkvi, zatiaľ čo medzi rím-

skými katolíkmí voči evanjelickej cirkvi a.v. tak urobila necelá tretina (Krivý 2001). Evanjelici a reformovaní považujú katolíkov za intenzívnejšie veriacich.⁷⁹ Za silne veriacich sú považovaní aj príslušníci neoreformovaných cirkví. Baptisti sú v Tekovských Lužanoch označovaní ako „veríci“. V rumunskom Nadlaku označením „veríci“ nazývajú príslušníkov baptistickej aj metodistickej cirkvi bez rozlišovania, do ktorej cirkvi patria (Molnárová 2000: 42). Pozoruhodný je v Tekovských Lužanoch pozitívny vzťah baptistov ku kultúrnemu dedičstvu židov, ktorý vyúsťuje do medzináboženského dialógu.

Pri vytváraní skupinových stereotypov vystupujú do pozornosti odlišnosti:

- kultúrne (náboženské praktiky, spev, veľkosť svadieb, reči nad hrobom, vzdelanie)
- sociálne (počet detí, majetnosť)
- povahové (v opozíciách dobrí – zlí, leniví – usilovní, moderní – ne-moderní)
- etické (rozdiely v názoroch na inrerrupciu, neveru, homosexualitu, rozvody)
- ekonomické (vyberanie poplatkov, majetnosť cirkvi)
- cirkevnosť (uvedomované sú rozdiely v intenzite manifestácie náboženských prejavov a pripútanosti k cirkevnej inštitúcii)

Ekumenizmus v rámci kresťanských cirkví má prispieť k atmosfére tolerantnosti medzi cirkvami. Zbližovanie veriacich kresťanských cirkví je cieľom ekumenických snáh, ktoré vychádzajú z inštitucionálnej pôdy. Okrem skúmania príčin, ktoré viedli k rozdeleniu kresťanskej cirkvi ekumenizmus skúma aj možnosti ich prekonávania. Je tiež vedomím, že rozdelenie kresťanov nie je v poriadku (Filipi 2000: 122). Pre ekumenické snahy je podstatná práve lokálna úroveň obcí, kde majú príslušníci rôznych cirkevných komunít k sebe najbližšie, poznajú sa z riešenia bežných situácií v občianskom živote. Spolupráca na tejto úrovni má väčšinou neformálny a spontánny charakter. Z inštitucionálneho hľadiska je však málo monitorovaná, málo sa o nej vie.

Najznámejšími sú januárové ekumenické bohoslužby v rámci „aliančného týždňa“, ktorý prebieha medzi protestantskými cirkvami a tzv. „modlitebný oktáv“ od 18. do 25. januára, do ktorého sú zahrnuté všetky

⁷⁹ Aj zo strany pravoslávnych v Bulharsku majú Bulhari-katolíci „pevnú vieru,, (Bokova 1998: 260 – 261)

kresťanskej cirkvi. Ekumenické bohoslužby sa v tomto týždni konajú v rézii hostujúcej cirkvi, ktorá ich však prispôsobuje očakávaniam pozvaných z iných cirkví.

Ekumenické bohoslužby v januári sú jednou z málo príležitostí, keď sa navštevujú príslušníci cirkví na bohoslužbách navzájom. Pre mnohých veriacich je to jediný dôvod návštevy kostola a bohoslužieb inej cirkvi než je ich vlastná. Intenzívne ekumenický týždeň prežívajú v Nových Sadoch, kde sa roku 2001 konali ekumenické bohoslužby nadlokálneho významu vysielané televíziou. V Tekovských Lužanoch sa ekumenických bohoslužieb zúčastňovali reformovaní, evanjelici a baptisti. Katolíci sa kvôli nezáujmu farára nezapájali a jehovisti sú voči ostatným v izolácii.

Dosiaľ možno badať špecifickú pozíciu katolíckej cirkvi vo vzťahu k ekumenickým aktivitám. Do ekumenického hnutia sa katolíci začali aktívne zapájať až po II. Vatikánskom koncile, avšak dosiaľ platí, že spoločná bohoslužba nemôže nahradiť pravidelnú nedeľnú katolícku omšu, ktorá vrcholí slávením eucharistie (Filipi 2000: 146). Aj vo vyšetrenom materiáli sa inštitucionalizované vzťahy medzi katolikmi a inými ukázali ako „opatrnejšie“ než medzi ostatnými navzájom. (Medzi rímskokatolikmi a inými je na Slovensku vzťah podobný vzťahu majority a minority.) Platilo to vo väzbách rímskokatolíci – evanjelici (Nové Sady), rímskokatolíci – protestanti (Tekovské Lužany) gréckokatolíci – reformovaní (južný Zemplín), gréckokatolíci – pravoslávni (Ladomírová – v poslednom prípade o ekumenických snahách ani nemožno hovoriť, na prelome 2. a 3. tisícročia tu vládli skôr konfliktné vzťahy než ekumenizmus).

Ďalšou príležitosťou navštíviť kostol inej cirkvi je pohreb, zádušná omša, sobáš, alebo hľadanie náhrady za chýbajúci vlastný svätostánok, s čím som sa stretla napr. v Alsó Regméci. Vyskytli sa však aj informátori, ktorí podľa vlastného vyjadrenia v kostole druhej cirkvi v obci nikdy neboli.

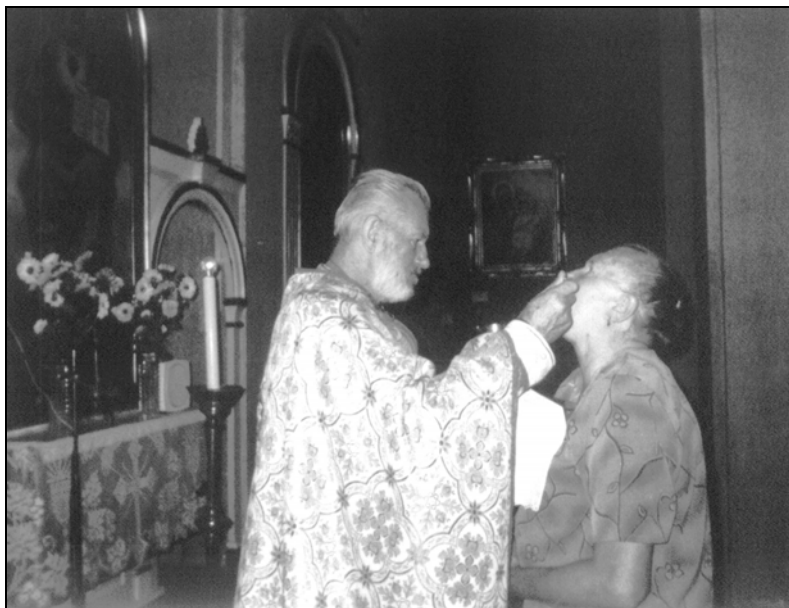
Príslušníci najstaršej generácie v jednotlivých lokalitách vedia všetkých pôvodných obyvateľov označiť, ku ktorej cirkvi patria. O vzájomných sviatkoch však vedia povedať relatívne málo. Medzi susedmi a kamarátmi náboženstvo nehrá podstatnú rolu.

Pozícia kňaza a cirkvi v živote lokálneho spoločenstva

Trendom súčasnej doby v európskom meradle je znižovanie významu cirkevnej inštitúcie v živote veriacich, čo sa prejavuje najmä v nižšej

návštevnosti služieb Božích. Na Slovensku nemôžeme participáciu na cirkevnom živote v období socializmu exaktne porovnávať, pretože cirkev fungovala v iných podmienkach a nemáme adekvátne údaje pre komparáciu. Zo súčasných výskumov však vyplýva, že do kostola chodí 42 % veriacich. Medzi rímskokatolíkmi je výraznejší podiel intenzívne veriacich ako medzi evanjelikmi. Evanjelici sa vymedzujú „civilnejšie“, voľnejšie, menej cez „návštevy kostola“. Väčšina z nich príde do kostola menej než raz za týždeň. Podobná situácia je aj u reformovaných. V malých protestantských cirkevných komunitách, napr. u baptistov, je návšteva kázni v nedeľu záväzná. V časti Tekovských Lužian Hulvínky si návštevy vzdialeného kostola staré ženy kompenzovali domácimi pobožnosťami za účasti farárky. Aktívnymi účastníkami náboženského života sú predovšetkým staršie ženy, dôchodkyne. Ako sa s pribúdajúcim vekom vidiecke ženy preraďujú do tejto kategórie, spravidla sa ich väzba na kostol zintenzívňuje aj v tom prípade, keď ho v ekonomicky aktívnom veku navštevovali len príležitostne. Účasť na každodenných bohoslužbách u katolíkov a pravoslávnych je príležitosťou pre pravidelnú sociálnu komunikáciu, v rámci dediny často ojedinelou. Obmedzujúcim činiteľom pravidelnej návštevnosti počas týždňa sa stáva predovšetkým zdravotný stav starej generácie. Náhradou za účasť na omši býva sledovanie nedeľných omší v rozhlase a televízii. Z výskumov EVH vyplýva, že kým 56,3 % katolíkov navštevuje bohoslužby aspoň raz do týždňa a 5,5 % nikdy, medzi evanjelikmi týždenne navštevuje bohoslužby 26,8 % respondentov a 13,1 % vôbec (Krivý 2001).

Účasť na bohoslužbe poskytuje vhodnú príležitosť na podporu cirkvi. Najbežnejším spôsobom podpory sa stáva peňažný príspevok. Peniaze ľudia vhadzujú do „zvončeka“, alebo v závere bohoslužieb ich ostentatívne odovzdávajú vyberačom chodiacim pomedzi návštevníkov kostola. Zväčša ide o menšiu sumu v drobných alebo v menších papierových peniazoch, ale úkon zaplatenia vzbudzuje v človeku pocit splnenia si povinnosti voči cirkvi. Ďalšia forma podpory, ktorá prevažuje hlavne u staršej generácie, je darovanie väčšej sumy peňazí, zväčša priamo do rúk kňaza, ktorá je určená na potreby kostola, farnosti, alebo iné charitatívne účely. U generácie starých ľudí možno vnímať väčšie povedomie a ochotu na podporu cirkvi, než u mladšej generácie (Masnicová 2002). Na Slovensku nie je oddelená cirkev od štátu a neplatí sa cirkevná daň. U protestantov sa cirkevnou daňou nazývajú pravidelné poplatky na dobrovoľnej báze.



Gréckokatolícka eucharistia v Alsó Regméci. Foto: Z. Beňušková 2002.

Snahou cirkevných správ z radov laikov je, aby v nich boli zastúpení aj mladí ľudia. Úcta a rešpekt voči cirkevným duchovným osobám sú u staršej generácie tradične vysoké, aj keď prípadné nedostatky duchovných podliehajú verbálnej kritike. Medzi mladými si cirkvi a ich predstavitelia musia rešpekt získavať zatraktívnením činnosti a prispôbovaním sa ich mentalite, nestačí len zastávať pozíciu duchovného.

Veľa závisí od osobnosti kňaza. V skúmaných lokalitách boli viacerí kňazi predmetom kritiky cirkevnej verejnosti z veľmi rôznych dôvodov: Zaznamenala som nasledovné príčiny kritiky:

- Starý kňaz, ktorý chcel z úsporných dôvodov všetko robiť sám, a fyzicky to už evidentne nezvládal, čo odpudzovalo nielen mladých, ale i starých. Na spoveď chodili radšej do inej lokality.
- Mladý kňaz, ktorého podľa interpretácie veriacich viac zaujímali autá, internet a ženy, než kňazská práca.

- Nacionalisticky orientovaný maďarský kňaz, ktorý nechápal potreby slovenských veriacich.
- Kňaz – alkoholik, ktorý navyše bránil svojím veriacim v kostole spievať tak, ako si oni priali.
- Radikálny kňaz, ktorý násilím riešil spor s druhou cirkvou.
- Príliš tvorivý kňaz, ktorý získaval financie pre faru z Nemecka a budoval profanizovanú faru, nepáčil sa najmä slovenským národniarom.
- Prísny kňaz, ktorý tak dôsledne vyžadoval dodržiavanie všetkých sviatostí, že strácal veriacich nielen zo zmiešaných manželstiev, ale aj vlastných farníkov.

Veriaci síce kriticky sledovali osobnosť kňaza, avšak v prípade nespokojnosti boli relatívne pasívni. Svoj odpor dávali najavo absenciou na bohoslužbách, alebo ohováraním kňaza. V priebehu výskumov boli niektorí kňazi vymenení a problémy, ktoré traumatizovali cirkevnú komunitu zanikli (resp. vznikli).

Morálne normy a hodnotový systém (hodnotenie súčasných verejných problémov)

Podľa sociologických výskumov sa tradičná morálka stala súkromnou záležitosťou, čo je spôsobené prehlbovaním tzv. „sociálnej prípustnosti“: *‘Doma si rob čo chceš, ale nechod’ s tým na ulicu’* (Žaloudková 2001).

Veriaci informátori v mnohých prípadoch odmietli pripúšťať priamu závislosť morálnosti človeka od religiozity, čo dokladali konkrétnymi negatívnymi príkladmi. Pri zhodnotení problematiky etiky vychádzam z poznania konfliktných situácií pri cirkevných obradoch životného cyklu.

Vo vzťahu k etike možno konštatovať nasledovné zistenia:

- Predstavitelia cirkví, ktoré sa stavajú do pozície zabezpečovateľov morálky, sú zo strany lokálneho spoločenstva podrobovaní sociálnej kontrole a kritike zo strany samotných veriacich. Svedčí to o určitej autonómii ľudovej morálky voči náboženskej. Morálne pôsobenie kňazov a veriacich teda nie je jednostranné. Aj kňazi sa musia prispôbovať verejnej mienke.
- Rozdiely v problémoch, ktoré môžu vzniknúť závisia od rozdielov v konfesiách. Etické problémy, ktoré vznikajú u jednotlivých cirkví, sú špecifické, závisia od konkrétnej situácie v cirkvách.

- Marginálne situácie vo vzťahu jednotlivca a inštitúcie pri významných životných situáciách monitorujú sociálne vzťahy a hodnoty uznávané v lokálnom spoločenstve. Vynárajú sa predstavy o spravodlivosti, prejavy právneho vedomia, – ak sú uznávané hodnoty ľudovej morálky pošliapované, ľudia sa bránia. Ak sú hodnoty ohrozené, vtedy sa obnažujú, začína sa o nich hovoriť.
- Konfliktné situácie, ktoré vznikajú, sú často odrazom zmien v obradoch a v nich obsiahnutých morálnych normách. Bolo by možné označiť ich za indikátory zmien, pričom metodicky je práve procesuálnosť zmeny ťažko uchopiteľná. Tu by sme azda mohli hľadať význam zaznamenávania ojedinelých situácií, ktoré však presahujú jednotlivca alebo rodinu a stávajú sa problémom, ktorý osloví celé lokálne spoločenstvo, resp. ho presiahne.

Skúmanie konfliktov ako odchýlok od uznávanej normy správania môže priniesť originálne poznatky o hodnotovom systéme jednotlivca či komunity. Otvára sa tu metodický problém cieleného sledovania takýchto problémov. Získavanie informácií tohto druhu je skôr záležitosťou náhody, či „šťastia“ než systematickým výskumom, ktorý, vzhľadom na to, že ide o výnimočné neštandardné situácie, by vôbec nemusel byť úspešný. Pri malom množstve analyzovaných príkladov si možno zároveň položiť aj otázku metodologickú – aká je vedecká relevantnosť ojedinelých náhodných poznatkov, ktoré nemožno objektivizovať alebo verifikovať vyššou frekvenciou výskytu?

Problém narábania s javmi, ktoré nemožno zovšeobecňovať, a ktoré dotvárajú obraz o skúmaných javoch, sa zaiste netýka len obradovej kultúry. Práve odchýlky od normy mávajú často etický obsah a pomáhajú preniknúť pod povrch javu a do roviny „emik“.

Integračná funkcia a dezintegračná funkcia

Uvedomovanie si odlišností medzi jednotlivými náboženskými komunitami v obci, resp. medzi veriacimi a neveriacimi, nemusí byť nutne handicap pri vytváraní kultivovaných vzťahov. Veľa závisí od osobnosti farára, od politickej atmosféry, od celkovej atmosféry v lokalite, na ktorej sa podieľajú aj ďalšie inštitúcie a jednotlivci, či konkrétne udalosti.

Kde kňaz s obyvateľmi aktívne pracuje, zapája viaceré generácie, tam cirkev tvorí v obci významný kultúrno-integračný prvok, uspokojuje nielen potreby veriacich, ale pozitívne môže presahovať aj do profánnej sféry. Významnú úlohu zohráva spolupráca komunálnych predstaviteľov obce s cirkvou. Počas výskumov sa situácia v niektorých skúmaných

obciach či cirkvách významne zmenila práve v súvislosti so zmenou kňaza.

O integračnej funkcii náboženstva môžeme hovoriť v rámci skúmaných lokálnych spoločenstiev v súvislosti s cirkevnými inštitúciami. Aj keď aktívne jadro cirkví tvorí len časť obyvateľov lokality, ďalší sa zapájajú príležitostne, alebo zastávajú konformný postoj, čím legitimizujú kultúrne praktiky cirkvi a jej autoritu v lokalite. Mnohí z ľudí, ktorí sa napr. z politických dôvodov k cirkvi manifestne nehlásili, sami seba považujú za veriacich, alebo aspoň zažili kultúru náboženského života v detstve a sú voči nej tolerantní. K tolerantnosti prispievajú aj svetonázorovo heterogénne rodiny, pretože dnes má len málokto širšiu rodinu a príbuzenstvo prislúchajúce k jednému vierovyznaniu a miera religiozity je tiež veľmi kolísavá.

Z hľadiska formovania lokálnej identity môže cirkev prostredníctvom slávností (hody, Božie telo, Deň matiek a pod.) aj v konfesionálne heterogénnom prostredí pozitívne vplývať na obyvateľov bez rozdielu na ich svetonázor či vierovyznanie, čo sa následne prejavuje aj v participácii obyvateľstva na občianskom živote obce. Ukážkou takéhoto formovania lokálnej identity je obec Čemer pri Budapešti, kde majú troje významné dedinské slávnosti, pričom základ dvoch tvoria cirkevné sviatky (Turíce, Božie telo). Na druhej strane prílišná konfesionálna aj etnická heterogenosť môže brzdiť spoluprácu zložiek v obci, v rukách ktorých je kvalita života v lokalite. Takým príkladom sú Tekovské Lužany.

V úsilí o hlbšiu analýzu vplyvu religiozity a medzikonfesionálnych vzťahov na život lokálneho spoločenstva sa nemožno obmedziť len na výskum cirkví a veriacich, ale treba sledovať širšie väzby sociálnych štruktúr, kultúrnych prejavov a kontexty sociálneho a kultúrneho smerovania lokality. Ako však naznačujú skúmané lokality, náboženstvo vytvára určité paradigmy týchto vzťahov a väzieb, pozadie, na ktorom sa formuje časť každodenného života lokálneho spoločenstva.

ZÁVER

Skúsenosti z niekoľkoročných výskumov náboženstva a konfesiónálnych vzťahov priniesli materiál značne heterogénny a smerom do súčasnosti aj vnútorne dynamický. Vynárajú sa otázky:

- Aké sú možnosti etnológie uchopiť túto rôznorodosť a dospieť k relevantným záverom?
- Postačuje šesť rôznych výskumných terénov na vyslovenie zovšeobecňujúcich záverov?
- Priniesol by iný výber skúmaných prostredí odlišné poznatky?
- Je konfesiónalna identita ako sociálny fenomén odlišná v etnicky minoritnom prostredí?
- Je zastúpenie západných a východných konfesií vo výskumnej vzorke z metodologického hľadiska prínosom, či skôr zneprehľadňuje poznatky?

Témou tejto práce sú každodenné prejavy v živote lokálneho spoločenstva, teda fenomén, ktorý je charakteristický rôznorodosťou vyplývajúcou z prostredia, času a momentálnej situácie. Kontextuálnosť fungovania náboženstva dokáže etnológia svojimi kvalitatívnymi výskumnými metódami jedinečne zachytiť. Sociologické výskumy prinášajú kvantitatívne údaje s univerzálnou plošnou platnosťou. Čísla, ktorými operujú, predstavujú konštrukt, ktorý tým, že platí všade, v skutočnosti nemusí existovať nikde. Etnologická interpretácia výskumu je tiež určitý konštrukt, ktorý však reflektuje konkrétne prostredie a názory aktérov sociálnych situácií. Obsahuje tiež časť historiografie života lokálnych spoločenstiev, ktorá umožňuje pochopiť vzťahové súvislosti v diachrónnom pohľade.

Konfesiónálne spoločenstvo, aj keď v rámci lokálneho spoločenstva tvorí menšiu skupinu, plní funkciu makrosociálneho útvaru porovnateľného s kategóriami etnickými, kultúrnymi, hospodárskymi či politickými. Zaradenie sa jednotlivca do konfesiónálneho spoločenstva nemusí byť dôsledkom religiozity, ale kultúrnej či geopolitickej identity. Determinu-

je, a tiež legitimizuje jeho ďalšie každodenné správanie. Práve zachytenie variability vzorcov správania a zmýšľania jednotlivcov dovoľuje charakterizovať náboženské spoločenstvá. Skutočnosť, že tieto spoločenstvá fungujú v rôznych kontextoch, ich charakteristiku len umožňuje precizovať, t.j. hľadať v rôznych variantoch jej spoločné prvky.

K voľbe heterogénnych náboženských prostredí som pristupovala s vedomím, že náboženstvo, ako antropologická konštanta, by malo na úrovni lokálnych spoločenstiev zohrávať integračnú a dezintegračnú funkciu podobne a bez ohľadu na to, či prislúcha k západnej alebo východnej kresťanskej kultúre. Prítomnosť židov vo všetkých skúmaných prostrediach aj pri tolerantných vzťahoch fungovala ako opozitum ku kresťanskej kultúre a prispievala k integrácii sociálnej identity kresťanských spoločenstiev.

Čím viac prostredí (terénov) je podrobených výskumu, tým je pravdepodobnosť stanovenia spoločných črt, resp. typologizácie náboženských spoločenstiev a ich kultúrno-spoločenských prejavov zreteľnejšia. Výber iných viackonfesionálnych prostredí by pravdepodobne potvrdil spoločné prvky pre jednotlivé komunity a vzťahy medzi nimi, no priniesol by iné špecifické kontexty.

Mimo výskumnej optiky stáli ľudia deklarujúci sa ako bezverci (z príčin uvedených v úvode). Ich začleňovanie sa do (kresťanskej) kultúry vidieckeho spoločenstva je perspektívnou témou výskumov.

Platnosť hypotézy stanovenej v úvode práce sa potvrdila a možno dodať, že **nielen konfliktné situácie a politické zmeny aktivizujú integračnú a dezintegračnú funkciu náboženstva v lokálnom spoločenstve, ale ako aktivizujúci aktéri fungujú v nezanedbateľnej miere aj osobnosti.** Sú to predovšetkým kňazi, ktorí do súčasnosti silne podliehajú sociálnej kontrole a sú objektom verejného hodnotenia. Môžu to však byť aj aktívni členovia cirkví, ktorí dokážu spájať náboženskú komunitu vo vnútri, ale aj vytvárať mosty medzi jednotlivými cirkvami. Základná sociálna jednotka, v rámci ktorej dochádza k stretu rôznych náboženstiev a k potenciálnym konfliktom, je rodina. Na druhej strane konfesionálne miešané manželstvá učia príbuzných poznávať odlišnosti v kultúrnych prejavoch rôznych náboženstiev, čo vedie ľudí k tolerancii a integruje lokálne spoločenstvá. Ku konfrontačným situáciám dochádza v súčasnosti v súvislosti so vstupom Slovenska do Európskej únie, čo je geopolitická zmena, odlišná od všetkých doterajších politických prevratov.

Integračná funkcia náboženskej komunity nemusí nutne viesť k výraznej dezintegrácii viackonfesionálneho lokálneho spoločenstva. Aktérmi oboch protichodných procesov sú ľudia, ktorí sa stretávajú v bežných situáciách. Náboženstvo priamo či nepriamo mnohé veci ovplyvňuje, avšak pri riešení každodenných problémov a pri vytváraní medziľudských vzťahov zďaleka nie je vždy dominantné.



Baptisti – tamburáši v Tekovských Lužanoch na vystúpení v rámci obecných slávností. Foto: Z. Beňušková, 2004.

LITERATÚRA A PRAMENE

APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, Zora: Znakový systém, sonda do charakteru ľudovej kultúry (Na modeli kostolného zasadacieho poriadku.) Etnologické rozpravy, 6, 1999, 1, s. 37–75.

AUGÉ, Marcel: Antropologie současných světů. Atlantis, 1999.

BACHOVÁ, Viera. Teórie osobnej a sociálnej identity. In: Výrost, L., Lováš, V., Bačová...: Vybrané kapitoly zo sociálnej psychológie II. Bratislava, Veda 1993, s. 72–129.

BAGIOVÁ, Mária – PALIČKOVÁ, Jarmila: Kultúrny a spoločenský život. In: ČATAJ 750. Ed. J. Podlesný. Kežmarok 1994, s. 157–193.

BAGIOVÁ, Mária – PALIČKOVÁ, Jarmila: Výtvarný prejav. In: Čataj 750. Ed. J. Podlesný. Kežmarok 1994, s. 132–142.

BAGIOVÁ, Mária – PALIČKOVÁ, Jarmila: Zvyky, obyčaje a náboženský život. In: ČATAJ 750. Ed. J. Podlesný. Kežmarok 1994, s. 109–120.

BARKÁNY, E. – DOJČ, Ľ.: Židovské náboženské obce na Slovensku. Vesna, Bratislava 1991.

BARTHA, Elek: Tradition and identity among the Hungarian Greek Catholics. In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica 11. Ed. Bartha, Elek – Keményfi, Róbert, Debrecen, 1999.

Normativní a žité náboženství. Eds. Bělka, L. – Kováč, M. Brno, Masarykova Universita – Bratislava, Chronos 1999.

BENŽA, Mojmir: Etnická identita z pohľadu etnológie. Slovenský národopis, 46, 1998, č. 4, s. 466–471.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Etické problémy a konfliktné situácie v inštitucionálnych formách rodinnej obradovosti. In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Zost. K. Jakubíková. Bratislava, 1999, s. 100–105.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Fungovanie náboženských komunít v etnicky zmiešanom lokálnom spoločenstve v Tekovských Lužanoch. *Etnologické rozpravy*, 10, 2003, č. 2, s. 8–27.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Medzigeneračné vnímanie konfesionálnych vzťahov (Na príklade lokality Ladamirová). In: *Tradičná kultúra a generácie*. Ed. H. Hlôšková, ÚEt SAV Bratislava 2000, s. 65–77.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Prejavy religiozity v spoločenských vzťahoch obce Čataj. In: *Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry*. NÚ SAV 1992, s. 32–46.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Prejavy religiozity v spoločenskom živote slovenskej dediny v 2. polovici 20. storočia. *Slovenský národopis*, 41, 1993, č. 3, s. 297–303.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Vplyv konfesie na formovanie regionálnych osobitostí Slovenska. In: *Mágie a náboženství*. Zost. L. Tarcalová. Uherské Hradište 1997, s. 41–48.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: Vplyv náboženstva na sociálne vzťahy a kultúru obce Čemer. *Národopis Slovákov v Maďarsku*, 18, 2002, s. 11–24.

BERGER, Peter, I. – LUCKMANN, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Centrum pro studiu demokracie e kultury, Brno 1999.

BINDORFFER, Györgi: Ethnicity and/or national identity: Ethnic Germans in Hungaria. *Acta Ethnographia Hungaria*, 42, 1997, (1–4), 205–217.

BOKOVA, Irena: Katolici. In: *Obščnosti i identičnosti v Blgarii*. Ed. Anna Krsteva. Petekston, Sofija 1998, s. 260 – 261.

BOTÍKOVÁ, Marta: Regulácia pôrodnosti. In: *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava, Veda 1997, s. 148–160.

BUDNIAK, Józef: Ekumenizm w przestrzeni religijnej na Śląsku Cieszyńskim. In: *Studia etnologiczne i antropologiczne. Tom 4. Prestreń kulturowego współlśnienia*. Ed. I. Bukowska-Floreńska. Uniwersitét Ślaski, Katowice 2003, s. 29–35.

BUGANOVÁ, Klaudia: Rozdelená dedina. In: *Etika a tradiční lidová kultura. 14. strážnické sympozium, Ústav lidové kultury, Strážnice 1998*, s. 134 – 143.

BUNČÁK, Ján: Religiozita na Slovensku: stredoeurópsky rámec. *Sociológia*, 33, 2001, 1, s. 47–70.

BURLASOVÁ, Soňa: Ľudová pieseň. In: *Horehronie. Folklórne prejavy v živote ľudu*. Bratislava, Veda 1988, s. 83–169.

ČEPLÍKOVÁ, Margita: Štát – právny garant vzťahov identity a integrity cirkvi v slovenskej republike. In: *Európa medzi identitou a integritou*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2002, s. 349–355.

ČUKAN, Jaroslav: Dolnozemské reflexie na neroľníckom zamestnaní. FF UKF, Nitra 2002.

ČUKAN, Jaroslav: Metodologické východiská k etnologickému výskumu Radošinskej doliny. *Slovenský národopis*, 48, 2000, č. 2, s. 185–194.

CSÁKY, Moritz: Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation. Einführende Überlegungen. In: *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*. Ed. Moritz Csaky, Klaus Zeyringer, Studien-Verlag, Inbruck – München – Bozen, 2001. s. 9–17.

DIVIČANOVÁ, Anna: Jazyk, kultúra, spoločenstvo. Etnokultúrne zmeny na slovenských jazykových ostrovoch v Maďarsku. Békešská Čaba – Budapešť 1999.

DIVIČANOVÁ, Anna: Premeny tradičnej kultúry Slovákov v Maďarsku. Békešská Čaba 2001.

DANGLOVÁ, Oľga: Ľudová ornamentika a historické štýly. In: *Ornament a štýl*. Ed. E. Danglová. Bratislava 1996. 27–36.

Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Veda, Bratislava 1995.

Etnografický atlas Slovenska. Ed. S. Kovačevičová. Bratislava, Veda 1990.

FEGLOVÁ, Viera: Obyčajová tradícia a konfesionalita. In: *Ľudové tradície a regionálna kultúra*. Nitra 1993, s. 10–15.

FEGLOVÁ, Viera: Etnografické charakteristiky. In: *Feglová, V. – Krivý, V. – Balko, D.: Slovensko a jeho regióny*. Bratislava 1996.

FILADELFIOVÁ, J.–GURÁŇ, P.–RITOMSKÝ, A.: Lokálna typológia rodinného správania na Slovensku. *Sociológia*, 27, 1995, č. 1–2, s. 43–44.

FILÍPI, Pavel: Církev a církve. Centrum pro studium demokracie a kulury, Brno 2000.

GELLNER, Ernest: Das Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung. Stuttgart 1985.

GEREBEN, Ferenz: Identitás, kultúra kisebbség. MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest 1999.

HARGROVE, Barbara: The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches. Harland Davidson, Inc. Illinois 1989.

HELLER, A.: Zur Sozialgeschichte des Katholizismus. In: Religion und Alltag. (zost. Heller, A.–Weber, T.–Wibel-Fanderl, O.). Wien-Köln 1990.

HLÔŠKOVÁ, Hana: Téma pôvodu spoločenstva v ústnej historickej tradícii na Slovensku. (Konfesionálna a etnická identifikácia). Etnologické rozpravy, 2, 1995, č. 1, s. 47–58.

HORVÁTHOVÁ, Emília: In: Horehronie II. Kultúra a spôsob života ľudu. Ed. Ján Mjartan. Bratislava 1974.

HORVÁTH, Imrich: Židia v Tekovských Lužanoch. Tekovské Lužany 1988.

HUNTINGTON, Samuel, P.: Sřtět civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu. Rybka Publishers, Praha 2001.

CHORVÁTHOVÁ, Ľubica: K otázke vplyvu cirkevného života na formovanie záujmových skupín lokálneho spoločenstva v 1. polovici 20. storočia. Slovenský národopis, 38, 1990, s. 194–198.

CHORVÁTHOVÁ, Ľubica: Niekoľko poznámok ku dynamike zmien sociálnej a nacionálnej identity na Slovensku v 19.–20. storočí. Národopisné informácie, 1993, č. 1, s. 93–98.

Identity v meniacej sa spoločnosti. Eds. Bačová, V. – Kusá, Z. Košice, SS SAV 1997.

ILKOVÁ, Erika: Sociálna kultúra obce Zbehy v medzivojnovom období. Bakalárska práca. Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV VŠP Nitra, 1996.

Iskry. Vydané pri príležitosti stretnutia občanov Radošinskej doliny dňa 5. júla 1994 vo Veľkých Ripňanoch.

JÁGEROVÁ, Margita: Súčasné pohrebné obyčaje – priestorovo-sociálna analýza. Dizertačná práca. FiF UK Bratislava 2003.

JODL, M.: Theorie elity a problém elity. Praha 1994.

JUHÁSZ, J. Ilona: Vom Grabmal zum Nationalsymbol. (Gedenksäulen und Speerhölzer als Zeichnen nationaler Identität). Acta Ethnologia Danubiana 4, 2002, s. 67–74.

KALAVSKÁ, Viera – KALAVSKÝ, Michal: K otázke zmiešaných manželstiev. In: Južný Zemplín (štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti. Ed.: M. Kaľavský. Bratislava, 1993, s. 124–145.

KALAVSKÝ, Michal: Etnicita alebo etnické vedomie? Slovenský národopis, 39, 1991, s. 354–357.

KALAVSKÝ Michal: Problémy zachovania kultúrnej identity v národnostne zmiešaných oblastiach Slovenska, Národopisné informácie, 1993, č. 2, s. 18–28.

KALAVSKÝ, Michal: Vývoj etnického a náboženského zloženia Zemplína od 18. storočia do súčasnosti. In: Južný Zemplín. Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti. Bratislava SAP, 1993, s. 12–57.

KALESNÝ, František: Habáni na Slovensku. Bratislava, Tatran 1981.

KEMÉNYFI, Róbert: The Greek Catholics in Europe-Between. In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica 11. Ed. Bartha, Elek – Keményfi, Róbert, Debrecen 1999, s. 33–47.

KOMOROVSKÝ, Ján: Religionistika. UK Bratislava 1994.

KOVÁČ, Milan – PODOLINSKÁ, Tatiana: Homo religiosus našich dní. In: Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedných oborů. EÚ AVČR, Brno 2001, s. 92–100.

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa.: Ikona. Heslo v Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska 1. Bratislava, Veda 1995.

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa.: Náhrobníky. In: Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, Veda 1990.

KOWALSKÁ, Eva: Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Bratislava, Veda 2001.

KOWALSKÁ, Eva: Interkonfesionálne vzťahy v 18. storočí vo svetle korešpondencie evanjelických duchovných. Slovenský národopis, 47, 1999, 1, s. 19–32.

KREKOVIČOVÁ, Eva.: Slovenské koledy. Práca. Bratislava 1992.

KRIVÝ, Vladimír: Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. Sociológia, 33, 2001, 1, s. 7–46.

Kronika obce Tekovské Lužany.

Kronika obce Zbehy.

KUŽEL, Stanislav: Konfesní konflikt a identita. (Konflikt pravoslavných a řeckokatolických věřících v obci na severovýchodním Slovensku v r. 1994–1996). Etnologické rozpravy, 5, 1998, č. 2, s. 27–41.

Lužianky. 885. výročie prvej písomnej zmienky o obci. OÚ 1998.

LUŽNÝ, Dušan: Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace. Masarykova univerzita, Brno 1999.

MASNICOVÁ, Sylvia: Staroba ako fáza života v tradičnom vidieckom prostredí. Diplomová práca. FF UKF Nitra, 2002.

MAYER, Vera: Holzkirchen. Neu In: Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, Veda 1990, entdeckte Baukultur in Böhmen, Mähren, Schlesien und der Slowakei. Wien-München 1986.

MITTERAUER, Michael: Religion ins Lebensgeschichten. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde. 1989, 4, s. 1.

MOLNÁROVÁ, Pavlína: Obraz konfesionálnej príslušnosti v živote lokálneho spoločenstva. Diplomová práca, FF UK Bratislava 2000.

MRVA, Ivan: Politické a náboženské pomery na Slovensku v dobe T. Masníka. In: Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kultúrneho kontextu (z príležitosti 300. výročia úmrtia Tobiáša Masníka). Ed. J. Doruľa. Slavistický kabinet SAV, Bratislava 1998, s. 26–47.

Náboženská štruktúra obyvateľstva SR (predbežné výsledky sčítania 1991), SŠÚ, Bratislava 1992.

NEDELKOVÁ, Michaela – RUSNÁKOVÁ, Katarína: Židia – ako súčasť života v obciach Zbehy a Nové Sady (seminárna práca), Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV VŠP Nitra, 1995/96.

Népszamlálás 2001. 5 Vallás felekezeti. Központi Statisztikai Hivatal.

Niesli svetlo evanjelia. Sto rokov baptistickej práce na Slovensku. Zost. Dvořák, Vladimír – Šaling, Ján. Bratská jednota baptistov v SSR, Bratislava 1988.

NILAŠOVÁ, Lea: Malé Zálužie. Sociálna štruktúra. Záverečná bakalárska práca. Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV VŠP Nitra 1996.

NOSÁLOVÁ, Viera: Ľudový odev v obci Čemer. In: Ľudový odev Slovákov v Maďarsku 1. Ed. A. Divičanová. Tankönyvkiadó, Budapešť 1989, s. 67–103.

NOSÁLOVÁ, Viera: Odev. Radošina. Vedecký archív ÚEt SAV, inv. č. 464.

Pamätná kniha obce Ašakerť od roku 1930.

Pamätná kniha obce Ujlaček od roku 1930.

PADEN, E. William: Bádání o posvátnem. Náboženství ve spektru interpretací. Masarykova Universita Brno 2002.

PARÍKOVÁ, Magdaléna: Reemigrácia Slovákov z Maďarska v rokoch 1946–48. Etnokultúrne a sociálne procesy. Bratislava 1999.

POLÁČIK, Štefan: Atlas cirkví, náboženských spoločností a religiozity Slovenska. Chronos, Bratislava 2000.

POLÁKOVÁ, Csilla: Spolužitie nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva na príklade obcí Okoč a Opatovský Sokolec. Etnologické rozpravy, 6, 1999, č. 1 s. 107–131.

Radošina (1277–1993). Radošina 1993.

RYBOVÁ, E. – RYBA, Š.: 15 rokov JRD 9. mája Nové Sady. 1972–1987. Nitra 1987.

SALNER, Peter: Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou. Bratislava 2000.

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Základné údaje. Náboženské vyznanie obyvateľstva. Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2002.

SCHIEBEROVÁ, Zuzana – ZVAROVÁ, V.: Rozprávania o židoch ako súčasť orálnej histórie (Terénny výskum v obci Nové Sady a v obci Veľké Ripňany), 1995/96. Správa z výskumu. Archív FF UKF Nitra.

SOPÓCI, Ján: Politika a spoločnosť. Bratislava, SOFA 1998.

SOPOLIGA, Miroslav: Perly ľudovej architektúry. Dino – ŠMURK, Prešov 1996.

ŠKURLA, Michal: Z dejín ladamírskeho kláštora. Naukový zborník deržavovo muzeu ukrajinsko-ruskoj kultury u Svidniku, 20, 1995, s. 69–81.

ŠKOVIEROVÁ, Zita: Spoločenský život. In: Rača. Veda, Bratislava 1989, s. 183–196.

ŠOLTÉS, Peter: Vývin etnických a náboženských pomerov v Zemplínskej stolici v 18. storočí. Dizertačná práca, FiF UK Bratislava, 2002.

Štatistický lexikon obcí v Republike Československej III. Krajina Slovenská, Praha, Orbis 1936.

ŠVECOVÁ, Soňa: Premeny v živote člena rodiny. Tradície slovenskej rodiny, Veda, Bratislava 1997, s. 85.

TAMÁS, Edit: Zemplén népessége, települései. Tanulmányok Németh Gábor emlékére. Sárospatak, 1999, s. 265–293.

ULIČNÝ, Ferdinand: Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. až 18. storočí. In: Reformácia na východnom Slovensku v 16. až 18. storočí. Ed. F. Uličný. Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, Prešov 1988, s. 107–179.

VARCHOLOVÁ, Nadežda – VARCHOL Jozef: Jánske zvyky – tradícia a súčasnosť. In: Tradičné zvyky a obrady a súčasnosť: Zost. Ed. Z. Krišková. Poprad, Podtatranské múzeum, 1997, s. 82–88.

VLČINOVA Galina: Znepolski pochvali. Lokalna religija i identičnost v zapadna Blgarija. Akademično izdatel'stvo „Prof. M. Drinov“, Sofija 1999.

WEBER, Max: Sociologie náboženství. Vyšehrad, s.r.o. Praha 1998.

ZAJICOVÁ-NÁDASKÁ, Katarína: Súčasný stav vzťahu morálky a náboženstva v praktickom živote človeka. In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Ed. K. Jakubíková. Bratislava 1999, s. 57–69.

ZUBČEKOVÁ, Helena: Žili medzi nami. História Židov v Tekovských Lužanoch. YMCA, Tekovské Lužany 2003.

ŽALOUDKOVÁ, Ľubomíra: Metodologické problémy pri skúmaní religiozity a náboženskej participácie. Sociológia, 33, 2001, 1, s. 71–84.

ŽEŇUCH, Peter: Medzi východom a západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Veda, Bratislava 2002.

RESUME

The Religiosity and the Inter-Confessional Relations in the Local Community

Functioning of religion in a human's everyday life as an anthropological constancy meanders through the history of Ethnology and through its close scientific disciplines. Hence, Slovakia is not an exception. In what ever way is the religion interpreted from the political point of view, one of its levels belongs to be relatively immune against politics– namely, it is the popular religiousness or the functioning of religiosity in everyday life. However the results of ideological influence in the communist regime had to be expressed on this level, our reality is surprisingly similar to the reality of our neighbouring countries where an democratic order lasts uninterrupted. So the well known experience is supported that the spiritual culture does not yield to political changes instantly, but there are certain factors effective, being stronger for the holding of the continuity than the conflict situations in social development are.

The influence of religion upon the everyday culture impacts the whole spectrum of social activities, of an individual so as of the unit. The religiousness of the folk served as an interpretation model and as a form of having the control of reality. It transcended the socio-economical circumstances and in terms of it gave a suitable and understandable form of faith to an individual. Religiosity contents the whole complex of individual and collective behaviour. It was and is reflected in the sphere of free time, morals, sexuality, spending of holidays, in social relations, in oral tradition expressions and in material culture, too. It can also elucidate the differences in natality, economic behaviour, and in value systems of the inhabitants of the particular regions to date. Religiousness of the population as an important social phenomenon made an impact on the elements of material, spiritual and social culture of folklore. It is one of the phenomena significantly influencing the inter-generation transfer of cultural values; in the sphere of culture it affects not only the people of a particular profession but also those who do not practise any religion or those who are just passive members of the Church. Especially by the Catholics,

it is an everyday manifested matter of course. During its evolution, religion has got over a number of changes. In the 20th century, notwithstanding the continuity promotion of the church, it passed through a number of conflict periods determined not only by the political but also by the universal civilization changes occurring in whole Europe.

Transformation processes also include the process of the differentiation of the society and search for new or renewed identities. One of the traditionally significant differentiating elements of the inhabitants of Slovakia is their religious affiliation, which has determined not only the cultural-social differences of the inhabitants and regions in Slovakia, but it also functioned, to a large extent, as a political factor in the shaping of the history of Slovakia.

Slovakia and Hungary belong to the European countries with the line dividing the western and eastern religious rites running across. Religious affiliation of the population has influenced many cultural elements which were formed in individual regions of Slovakia and which participate in determining their characteristic ethnographic features today. Although not very large in size, Slovakia has only few regions with the homogeneous religion of the inhabitants. Even within local communities, there have been a number of regions, where people of at least two denominations have lived in one village. Before the World War II, the Jewish people who lived in small dispersed communities throughout Slovakia played a significant part in it. Religious specifics were thus created within microregions with a more significant representation of the particular Churches.

This publication brings the material from the researches held in four Slovak and two Hungarian villages where there are the inhabitants of more than one religion. It is focusing on the correlation between the ethnicity and language, socio-economical relations, space, time, group relations, gender and generation roles, moral norms and the value system, the importance of personalities, the participation on a religious life, the position of the Church in the life of a local community and an individual, the participation of the Church at the public life, and symbols.

On the basis of the main lines, we were following the others, too:

- **How is the universality and particularity manifested in the examined religions in the Slovak and Hungarian rural areas?**

- **What are the convergent and divergent trends in the every-day life of the members of both religions in Slovakia nowadays?**
- **How do the members of mixed marriages cope with the different cultural codes?**
- **How does the actual political development influence the thinking (mentality) of people?**

Religiousness has two forms: subjective – emotional and objective – sign and they are interacting. The sign form can be absent (if a person declares to be a believer but does not profess any church institution) which is, however, rare in the Slovak rural milieu. Within the process of enculturation, people acquire the sign system, through which they identify themselves with „their” religion. The awareness of this sign system is distinct particularly in the denominationally mixed localities, where it is just a religion that is one of the significant criteria of the differentiation within the local community. This sign system is to a large extent common to particular denominations, having, however, its regional or local specifics (e.g. folk costumes, customary elements). And, the other way round, some universal differentiating sign elements can be borrowed (e.g. processions with Bethlehem in the Evangelical localities). The identifying signs in the denominationally mixed localities are e.g.:

a) in the Catholic - Evangelic localities: greetings, clothes, feasts, ceremonial speeches at rituals, property differentiation, social area in villages (bonds to churches and parishes), schools (till the middle of the 20th century), pictures of saints,

b) in the Orthodox - Greek-Catholic localities: time (shift in the calendar), language of liturgy, different and yet close history with controversial interpretations of victories and wrongs, slight deviations in customs, space (changing during the 20th century).

Two cultural-historical models, two „worlds” are thus created in the religiously mixed areas, the significance of which is either emphasized or minimized in different situations. Before 1989, the differences in denominations appeared to be non-essential. In the last years, just as a consequence of their suppression, revitalization of the religious life has taken place and the importance of the denominational identification has increased.

According to the census from 2001, from the whole population of Slovak Republic, about 84 % of citizens consider themselves as to have a

confession. Approx. 69 % of Slovak citizens are Roman-Catholics, about 7 % have Evangelic a.v. (Lutheran) religion. The rest are the Greek-Catholics (4 %), members of Reformed Church (Calvinist – 2 %) and other religions. Almost 16 % of population belong to no religion or are of unknown confession. Compared to the census from 1991, the number of people who claim they belong to some confession increased from less than 73 % in 1991 to more than 84 % in 2001. The Catholic Church registered the highest increase (more than 8 %). According to European Value Survey in 1999, 87 % of people in Slovakia claimed to have a confession, out of which only 11 % were very active members of their religious communities. Apart from that, 6.4 % of Roman Catholics and 18.4 % of Evangelics described themselves as non-religious, or atheists. These figures show that people formally identify themselves with a religion more often after 1989 than before, however, their 'religiosity' seems to be quite stable.

In Slovakia, the confessional membership up to the first half of the 20th century determined the place of an individual in the society. This was caused mostly by the stable agrarian order surviving up to the introduction of communist modernization in the 1950s. Industrialization, urbanization, technical modernization, etc. together with state-managed atheisation caused that since the 1950s up to the beginning of 1990s, the Church membership became increasingly less important for one's own identity, even if some religious rituals (funerals and baptisms) remained part of the everyday life. Although the importance of baptisms and especially funerals continued, almost everybody was baptized and buried with the help of the Churches, even though Protestants were leaving out these rituals much easier than the Catholics were. The younger generations were step by step giving up the visits of Masses significantly and Protestant services dramatically. The participation on the religious life started to be characterized only by sacraments received – even many Catholics and Protestants missed them.

Anyway, compared with the pre-socialist past, the family social reproduction – including the religious issues - became much more 'feminized' and 'geriatrized'. Although it was also a continuation of a peasant division of labour, compared with the agrarian era, the housework and nurturing of children were areas where the role of the older female generation increased. Many retired grandmothers were taking care for grandchildren at home. Women also continued to take care for family spiritual

needs. They predominantly reproduced the social system including religious beliefs.

However, Evangelics were not prevailing considering their number though, but from the point of view of their social status their positions were more of advantage. It is a consequence of a greater wealth of Evangelics and also of their higher educational level. In the period of communist order, the greater tolerance and adaptability of Evangelics to the existing régime played its role, too. Among the members of this confession, there were mostly the wealthy farmers. Also every chairman of the farming cooperative was always an Evangelic. It was connected with the greater experience of the former wealthy farmers with the organisation of agricultural works. They resided at the main street of the village. The parochial district intensively connected villages. Wedlocks of inhabitants from the villages were frequent. In the cemetery, it is, at the first sight, possible to observe the difference because of dissimilar forms and of representativity of the tombstones.

The worlds of Lutherans and of Catholics were also visually different not only in their attire, but also in the decoration of their houses and schools, in the folklore artistic expression, which surrounded the people in their traditional neighbourhood. The confessional appurtenance was also projected into the local administration. So in the period of the 1st Czechoslovak Republic, the confessional differences were reflected above all in the unequal means and in the social status of members of both confessions. But it was not expressed in a conflict way:

Catholics and Evangelics represented mixed marriages, in the past this was an exception. During the last 20 years, they became common. In some cases, a mixed marriage was the reason for the married couple to miss the church wedding ceremony, what interrupted their engagement in the church community.

Nevertheless, the accumulation of wealth and the 'rationalistic' behaviour of Protestants in the Southern regions of Slovakia led to the one-child families what is a confirmation of some kind of 'Protestant ethic'. Similarly, because of the male working force shortage on the households, cases when the daughter stayed on the father's husbandry and the son-in-law moved in were common in these areas. This strengthened the position of woman within the marriage. However, also some 'irrational' features emerged. Due to the inappropriate sexual reproduction control (unprofessional abortions) – the one child system and formal sexual abstinence had

to be held in any case - the young women often died or became infertile. The sexual restrictions often caused infidelity, too. This, together with more 'modern' Church doctrines caused that in Protestant families the higher tolerance to divorces existed and due to the work-force scarcity, the return of the son or daughter to the parents' house was welcomed.

The diminishing importance of one's own confession continued after 1989. For example, the mixed marriages, not existing fifty years ago, became common during the last twenty years. Contrary to the official agreements among Churches and mutual acceptance of sacraments, Catholic Church is more successful in providing the rituals for members of both confessions than the Evangelic one. It is not only because of quantitative majority of Catholics but also because Protestants are more relaxed to their confession rules. Double-faced education in the mixed marriages – to baptise the daughter in mother's rite and the son in father's – is, however, usually not fulfilled and the religious education remains in the hands of mothers. Among religiously un-affiliated partners, the last word in this matter belongs to grandmothers. The complications stemmed from the mixed marriages sometimes also caused that partners do not attend the religious marriage ceremony and they remain without confessional affiliation at all.

Denominations of eastern rite, the Orthodox and Greek Catholics, belong to the religions which are concentrated in particular regions. In Slovakia, the Orthodox Church was originally linked particularly with the Ruthenian-Ukrainian ethnic group, which settled in the North-Eastern regions of Slovakia during the Walachian colonization.

This denomination was afflicted by the period of re-catholicization, too. As a result of the efforts to catholicize the Orthodox, an Užhorod Union was founded – a unification of a part of the Orthodox with Catholic Rome (Unitarianism) where the Greek eastern rite were preserved. They respected the Orthodox traditions and recognized Pope as head of the Church. The Union meant the establishment of the Greek Catholic Church. In 1950, the Union was abolished in Slovakia. The Greek Catholic Church was prohibited and great part of its clergy and believers joined the Orthodox Church. The enforced Orthodoxization connected with the orientation of the members of the Eastern Churches toward the East (which was also associated with the accentuation of the Ukrainian national consciousness and oppression of the Ruthenians) met with resistance. In 1968, the Greek Catholic Church was officially permitted again,

but only a minimum of churches taken over by the Orthodox were returned and suppressed politically – similarly like other Churches. Greek Catholics had no church of their own and they prayed after Orthodox worships or outside the churches. It was not until 1989 that the Greek Catholics became equal with the Orthodox. In the first stage, there were feuds over churches, which had been taken from the Greek Catholics in 1950 and returned after 1989, followed by building new Orthodox churches.

Traditionalism is typical for the spiritual and social culture of the members of the Orthodox and Greek Catholic Churches. It follows from the character of the Orthodox faith, for which it is difficult to accept any possibility to change or develop since it is allegedly given by God as well as from the tolerance towards folk customs, which the Orthodox Churches have not tried to Christianize so much as the Roman Catholic Church. Pilgrimages made to holy places, also visited by Roman Catholics, are widely spread among the Greek Catholics. A significant Orthodox centre of Orthodox believers in Slovakia was the village Ladozírová where there used to be an Orthodox monastery with a printing house in the past. It was founded by Russian Orthodox monks who moved there after the World War I.

The 13 day shift in the calendar was natural in the inter-war period in the regions inhabited by the Greek Catholics and the Orthodox people. Since the second half of the 20th century, there has been a tendency, with the Greek Catholics in particular, to conform to the Gregorian calendar. In two villages which are in the same parish with Ladozírová, the Julian calendar is still used. In villages where both calendars are used, some festivals are celebrated twice, or the members of different denominations respect the others' celebrations.

Nowadays, the differences between the two Churches of eastern rites consist in the measure of the use of the Slovak language as the language of liturgy, too. The Orthodox Church retreats from the Old Church Slavonic only exceptionally, while the Greek Catholic Church inclines more to the Slovak language trying to make worships understandable also to younger generation.

In Hungaria, the Slovaks-Greek Catholics are confronted with the Hungarians-Calvinists. The religious identity is connected with the ethnic one, and Slovaks consider themselves as Ruthenians but at the same time

as Greek-Catholics. Their identity features are formed at other principles than those in North Slovakia.

Religion is one of the co-factor for shaping regional cultural specific features. The mentioned characteristics in traditional culture and the lifestyle of the members of particular denominations are not absolutely valid everywhere, where such denominations exist. They should be understood therefore as certain presuppositions which can have various regional, local, and family modifications and manifestations.

The religious identity and practice has developed relatively independently, rather as a response to broader structural changes ('modernization') than to particular political ideology. These processes were, however, not automatic or evolutionary. As the example of strengthened confessional identity during 1990s shows, some 'traditional' features are re-invented into 'modern' conditions.

Conflict situations and political changes activate the integrational and disintegrational functions of religion in a local community. Personalities are also functioning as one of the activating actors. It is mainly the priests who are socially controlled and are the objects of the public evaluation, but it can be active members of the Church who are able to join the religious community together and at the same time to build the bridges among religions, too. The basic social item within which different religions are meeting and the conflicts are appearing is the family. In religiously mixed marriages, relatives are taught to recognize the differences in cultural features of different religions what leads to greater tolerance and integrates local communities.

The integrational function of a religious community does not necessarily need to lead to marked disintegration of a multi-confessional local community. People who meet one another in everyday situations are the actors of both contradictory processes. Religion influences many things directly or indirectly, but it is not always dominant when solving everyday problems and creating interpersonal relations.

PhDr. Zuzana Beňušková, CSc.

**RELIGIOZITA A MEDZIKONFESIONÁLNE VZŤAHY
V LOKÁLNO M SPOLOČENSTVE**

Etnologické štúdie 11

Recenzenti: Prof. Viera Feglová, CSc.

PhDr. Peter Salner, DrSc.

Grafická úprava: Zuzana Beňušková

Preklad: Miriam Švedlárová

Náklad: 200 kusov

Rozsah strán: 199

Vydanie: prvé

Vydavateľ: Ústav etnológie SAV, Bratislava vo vydavateľstve MERKUR
Bratislava 2004

Objednávky: uetnsekr@savba.sk

Kľúčové slová: náboženstvo, konfesia, identita, sociálne vzťahy, lokálne
spoločenstvo

ISBN 80-969163-5-1

EAN 9788096916351

V edícii Etnologické štúdie vyšlo:

Etnologické štúdie 1:

Folklore in the Identification Processes of Society. Kiliánová, G. – Krekovičová, E. (eds.). Ústav etnológie SAV, Bratislava 1994.

Etnologické štúdie 2:

Soňa Burlasová: *Katalóg slovenských naratívnych piesní.* Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 1, I., II., III.A– III.C. E. Krekovičová (ed.)

Ústav etnológie SAV, Vydavateľstvo VEDA, Bratislava 1998.

Etnologické štúdie 3:

Soňa Burlasová: *Katalóg slovenských naratívnych piesní.* Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 2, III.D, E., IV.-VI.. E. Krekovičová (ed.)

Ústav etnológie SAV, Vydavateľstvo VEDA, Bratislava 1998.

Etnologické štúdie 4:

Soňa Burlasová: *Katalóg slovenských naratívnych piesní.* Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 3, VII.– XI. E. Krekovičová (ed.)

Ústav etnológie SAV, Vydavateľstvo VEDA, Bratislava 1998.

Etnologické štúdie 5:

Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. G. Kiliánová (ed.). Ústav etnológie SAV, Bratislava 1998.

Etnologické štúdie 6:

Dekoratívny prejav – tradícia a súčasnosť. O. Danglová – J. Zajonc (eds.). Ústav etnológie SAV, Vydavateľstvo VEDA, Bratislava 1998.

Etnologické štúdie 7:

Identity of Ethnic Groups and Communities. The Results of Slovak Ethnological Research. G. Kiliánová – E. Riečanská (eds.). Ústav etnológie SAV, SAP – Slovak Academic Press, spol. s r. o. Bratislava 2000.

Etnologické štúdie 8:

Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics. Z. Profantová (ed.). Ústav etnológie SAV, Tomáš Písecký – ARM 333, Bratislava 2003.

Etnologické štúdie 9:

Ethnology in Slovakia at the Beginning of the 21st Century: Reflections and Trends. G. Kiliánová, K. Köstlin, R. Stoličná (eds.). Etnologické štúdie 9 und Veröffentlichungen Europäische Ethnologie 24. Ústav etnológie SAV und Institut Für Europäische Ethnologie, Universität Wien, Bratislava-Wien 2004.

Etnologické štúdie 10:

Slavistická folkloristika na rázcestí. Z. Profantová (ed.) Ústav etnológie SAV, Tomáš Písecký – ARM 333, Bratislava 2003.