



Etnologické rozpravy

2/2003

Daniel Ježík: Rómski emigranti v belgickom Gente
Zuzana Galiová: Súčasné povesti a fámy – možnosti
výskumu v rámci internetovej komunikácie
Tatiana Bužeková: Z írského denníka

Ústav etnológie SAV
Etnografické múzeum SNM
Národopisná spoločnosť Slovenska

Etnologické rozpravy

2/2003

Bratislava

Obsah

Úvod	7
štúdie	
Zuzana Beňušková Fungovanie náboženských komunít v etnicky zmiešanom lokálnom spoločenstve v Tekovských Lužanoch	8
Daniel Ježík Rómski emigranti v belgickom Gente	28
Attila Agócs Sociálna identifikácia Bajášov na Slovensku	41
Tatiana Bužeková Kognitívne aspekty koexistencie náboženskej doktríny a povier: racionalita reflektívnych presvedčení	54
Lubica Herzánová Autobiografia a životopisné zápisky ako prameň	65
Zuzana Galiová Súčasná povesti a fámy – možnosti výskumu v rámci internetovej komunikácie	81
Ivica Bumová Vymedzenie strednej vrstvy v roku 1930 (Sociálna a profesijná diferenciacia obyvateľstva na príklade mesta Dolný Kubín)	94
Andrea Šalingová Vnímanie ženského tela v dvoch rôznych spoločensko-politických systémoch. Na príklade konštrukcie tehotenstva a pôrodu v ženských časopisoch v 70. rokoch 20. storočia	123

Príspevky s etnickou problematikou vyšli s príspevom Ministerstva kultúry SR

správy

Informácie o aktuálne riešených vedecko-výskumných etnologických projektoch podporovaných agentúrou VEGA	145
Zuzana Bošel'ová Výskum etnických vzťahov v Tekovských Lužanoch	152
Dita Nociarová Pocta profesorovi Bednáríkovi	155
Tatiana Bužeková Z írského denníka	157
Nové knihy	166
Zoznam autorov	167

Content

Introduction	7
Articles	
Zuzana Beňušková Behaviour of the Religious Communities in Ethnically Mixed Local Society in Tekovské Lužany	8
Daniel Ježík Romany Asylum Seekers in Belgian Gent	28
Attila Agocs Social identification of Bajas in Slovakia	41
Tatiana Bužeková The Cognitive Aspects of the Coexistence of the Religious Doctrine and Superstitions: the Rationality of Reflective Convictions	54
Lubica Herzánová Autobiography and Biographical Records as a Source	65
Zuzana Galiová Current Legends and Fables – the Possibilities of the Research Within the Internet Communication	81
Ivica Bumová A Determination of the Middle Class in 1930 (Social and Professional Differentiation of the Population on the Example of Dolný Kubín)	94
Andrea Šalingová Perception of the Female Body in Two Different Social and Political Systems. On the Example of the Construction of Pregnancy and Childbirth in Women's Magazines in the 1970's.	123

News

Information about Actual Ethnological Research Projects Supported by VEGA Agency	145
Zuzana Bošel'ová The Research of the Ethnic Relations in Tekovské Lužany	152
Dita Nociarová A Tribute to Professor Bednárík	155
Tatiana Bužeková From the Irish Diary	157
List of authors	166
New Books	167

Vážení čitatelia,

po monotematickom čísle venovanom Etnografickému múzeu SNM v Martine sme opäť pristúpili k rôznorodým témam štúdií a materiálových príspevkov. Úvodné práce sú venované etnickej problematike. Po priaznivých ohlasoch tzv. „rómskeho čísla“ (2001/2) prinášame ďalšie dva pôvodné príspevky o súčasnej rómskej sociéte. Tretí príspevok je venovaný etnicky a konfesiónálne heterogénnej lokalite Tekovské Lužany, o výskumoch v tejto obci sa podrobnejšie dozviete v rubrike Správy. Tieto príspevky sú publikované s finančnou podporou MK SR.

Ďalšia séria príspevkov je z produkcie doktorandského dorastu v Ústave etnológie SAV. Témy mapujú aktuálne problémy etnológie, ťažisko štúdií spočíva na prezentácii východísk a pracovných postupov a metód pri získavaní a etnologickej analýze materiálu, priblížení rozličných druhov prameňov, možností a limitov pri ich analýze. Doktorandské práce I. Bumovej a A. Šalingovej, z ktorých autorky čerpali, boli v septembri 2003 úspešne obhájené.

V rubrike Správy prinášame prehľad aktuálnych grantových projektov. Pre aktualizáciu podobných informácií je časopis otvorený aj v budúcnosti.

Po dlhšej dobe sa opäť môžete oboznámiť so skúsenosťami z pobytu v zahraničí – tentokrát z Írska. Ako obvykle, časť rubriky je vyhradená pre informácie Národopisnej spoločnosti Slovenska, na ich uverejňovanie prispieva Rada vedeckých spoločností SAV.

Diskusiu o knihe tentokrát neprinášame, ale na informácie o najnovších publikáciách, uvádzané pravidelne v druhom čísle ročníka, sme nezabudli. Uvítali by sme, keby autori a editori publikácií aj sami na svoje práce redakciu upozornili.

Sme radi, že sa nám pre stránky časopisu podarilo objaviť nielen aktuálne témy, ale aj nové mená. Práca Attilu Agócsa o Bajásoch vyhrala prvé miesto v celoslovenskej súťaži ŠVOČ v roku 2002. Tatiana Bužeková a Zuzana Galiová majú už svoj publikačný debut v iných časopisoch a zborníkoch za sebou, v Etnologických rozpravách sa s ich menom stretávame po prvýkrát. Podobne aj s menom Zuzany Bošel'ovej, pod ktorým sa skrýva mnohým známa Zuzana Veselská.

Do pozornosti Vám dávame aj informácie na zadnej vnútornej strane obálky, ktoré Vás zavedú do internetového sveta etnológie, ale pripomenú aj povinnosti členov NSS – odoberateľov nášho časopisu.

Prajeme Vám príjemné čítanie.

Redakcia

Fungovanie náboženských komunít v etnicky zmiešanom lokálnom spoločenstve v Tekovských Lužanoch

Zuzana Beňušková

Kľúčové slová: rímskokatolíci, protestanti, kalvíni, baptisti, Svedkovia Jehovovi
Key words: Roman Catholics, Protestants, Calvinists, Baptists, Jehovah's Witnesses

The paper describes five religious communities in a location where Slovaks, Hungarians and Romanies live. It characterises the community of Roman Catholics, Calvinists, Protestants, Baptists and Jehovah's Witnesses stressing actual situation. It attends the history of the Baptists in the 'Dolnozemsky' Slovak setting in detail, and indicates the dominance of the confessional relations over the ethnic ones in every day life. The fieldwork took place within the more complex research of the locality of Tekovské Lužany. The results gained should contribute to the understanding of the factors which lead to integrity and diversity of the inhabitants of multi-ethnic villages of South Slovakia that are represented by Tekovské Lužany.

Tekovské Lužany (okres v Levice) sú lokalita s takmer 3000 obyvateľmi. Ich etnické a náboženské zloženie je mimoriadne pestré, avšak v rámci juhoslovenských 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 Hulvíniok (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 Báticas sa vysťahovalo 146 rodín a na ich miesto prišlo 130 rodín z Čabianskej župy – z Kondoroša, Sarvaša, Békešskej 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.¹

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

1930 ²						
T. Šarluhy	15,24	80,6	1,8	0,7	1,1	0,5
T. Šarlužky	48,3	67,9	7,5	0,46	22,8	7,1
Hulvíny	1	93,5	-	-	0,7	-

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 konfesionálne 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 Svedkovia Jehovovi, ktorých národnostné zloženie nie je vyhranené.

Každá z náboženských komunít má v Tekovských Lužanoch svoj objekt – kostol alebo modlitebňu. Nachádza sa tu katolícky a kalvínsky kostol s farou, baptistická modlitebňa so spoločenskými priestormi a bytom pre kazateľa,

¹ Podľa obecnej kroniky Tekovské Lužany.

² Štatistické údaje sú čerpané zo Štátneho archívu SR.

evanjelická modlitebňa filiálky s centrom v Plavých Vozokanoch a dom Svedkov Jehovových. Všetky objekty sa nachádzajú v časti Lužany, kde je aj administratívne centrum obce.

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 kalvínskeho sú v Hulvínkach a miešaného katolícko-kalvínskeho v Lužiankach. Okrem týchto základných priestorov sú v obci drobné sakrálne stavby – kalvínska zvonica v Hulvínkach a sochy svätých v Lužanoch.

1930					
	Celkove	Rímskoka- tolíci	Evanjeli- ci a.v.	Židia	Reformo- vaní
T. Šarluhy	2853	40,5	0,9	6,3	52,3
T. Šarlužky	732	58,9	2,73	15,4	23
Hulvíny	368	12,2	-	0,8	87

Tekovské Lužany 1961 ³						
Celko- ve	Rímsko- katolíci	Evanjeli- ci a.v.	Refor- movaní	Baptisti	Bez vyz- naní	Jehovisti a sombatisti
2918	28,1 %	13,7 %	30,8 %	7 %	17,2 %	1,2 %

Tekovské Lužany 2001							
Cel- kove	Ríms- kokato- líci	Evanje- lici a.v.	Refor- movaná kresť. cirkev	Bratská jednota Baptis- tov	Meto- disti	Sved- kovia Jeho- vovi	Bez vyz- naní
2926	41,8 %	10,1 %	15,7 %	2,6 %	1,1 %	0,9 %	22,1 %

Rímskokatolíci

Rímskokatolíci sú popri kalvínoch 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

³ Podľa kroniky obce Tekovské Lužany.

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 boli najmenej katolíci zastúpení v časti Hulvíny. Vyššie ročníky školy patrili klášturu Vincentiek. Katolícka cirkev mala svoj majer, na ktorý prichádzali pracovať poľnohospodárski robotníci, čím početne posilňovali katolícku komunitu. Katolíci boli v porovnaní s kalvínni 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 farnikom“. 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 Lužania snažili pri významných príležitostiach kompenzovať prizvaním katolíckeho spevokolu z Hronských Kľačian. Nakopené etnické problémy vnímali slovenskí katolíci ako bezvýhodiskový 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 nehra 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 rozčúľil, tak tam ani nemusí ísť“ (m., r-k).⁴

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: Trňom 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“ (ž., r-k) .

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 evanjelická 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.⁵ 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

⁴ Údaj v zátvorke znamená pohlavie, konfesiu, prípadne rok narodenia informátora.

⁵ KISS, Pál: Reformovaná cirkev. Prameň nádeje, 1994, č. 2, s. 2.

jazykovo i konfesiónálne odlišného prostredia. Do ich príbytkov sa zatiaľ nastťahovali presídlenci z Bulharska.

Najviac reformovaných je sústredených v časti Hulvínky. Pred druhou svetovou vojnou tu bola aj cirkevná škola, dnes je z nej obytný dom. Funkčná je zrenovovaná zvonica, zvoní na nej keď niekto zomrie. Kostol a budova druhej bývalej kalvínskej školy je v Lužanoch. Kalvínska krčma sa nachádzala na mieste dnešného domu jehovistov „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.

Reformovaní boli sedliaci. Ich deti šli na štúdiá menej než deti katolícke, pretože ich bolo treba na gazdovstve.⁶ 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 znižuje, 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 Turíčnu nedeľu bol kostol plný. Bežne ho navštevuje 60–90 ľudí. Okolo areálu stálo viacero aut, ktorými sa dovezli veriaci z Hulvínok a z ďalších dvoch obcí. Sviatečne 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 konfirmantov. 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.

⁶ Z. Škovierová vo výskumnom materiáli uvádza výpoveď informátorky: „Absolvovala som meštianku 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 vážna osoba, ktorá chodila do Levíc.“ Rukopis výskumu pre VA NSS.

Vo vstupe do kostola je umiestnená pamätná tabuľa s nápisom „Nezabudneme“, venovaná presídleniu do Maďarska. Pred kostolom sa nachádza jeden z troch pamätníkov pripomínajúcich bitku v roku 1849.⁷ Areál kostola dotvára starý pohrebný voz a prenesené stĺpové náhrobné kamene významnejšej hodnoty. O areál fary a kostola sa denne stará skupina žien. Úzko spolupracujú najmä s manželkou kňaza, ktorá je tiež farárkou, avšak v iných blízkych obciach.

Úsilie členov reformovanej cirkvi v rokoch výskumu, bolo namierené na rekonštrukciu bývalej školy pre účely mládežníckeho centra. V úzkej spolupráci s obcou a za príspevku 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 katechéto v 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 Hulvinky, 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 juhoslovenských obcí, pri krste majú v Tekovských Lužanoch len jeden pár krstných rodičov.⁸ Pri obradoch reformovaní nepoužívajú sviečky, ani na Pamiatku zosnulých ich nenosia na hroby.

⁷ 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 dvojazyčné na oficiálnych inštitúciách, ostatné závisia od ich majiteľov.

⁸ Obyčaj kalvínov 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 obci Očko a Opatovský Sokolec. Etnologické rozpravy, 1999, č. 1, s. 107–131.

V súkromnom živote sa reformovaní medzi sebou zdravia „*Jó napot*“ (Dobrý deň), v kostole alebo v styku s kazateľom sa zdravia „*Aldás, Békesség!*“ (Požehnanie, pokoj), odpoveď je „*Istennek dicsőség!*“ (Bohu sláva).⁹

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 reemigrantov po druhej svetovej vojne. Väčšina z nich boli na Dolnej zemi poľnohospodárskymi robotníkmi na majeroch, patrili k menej majetným 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 Békešskej 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 zapltenie plynu pri vykurovaní svätostánku. V nedeľu pred Turičným pondelkom v roku 2001 sa bohoslužby zúčastnilo 18 ľudí, dvaja v strednom veku, ostatní starší. „*Ked' sa stretne tričať, už je veľa*“ (m., ev.). Na turičný 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*“ (ev., m.). V porovnaní so spolufarníkmi z Plavých Vozokan ich kňaz hodnotí ako vykorenených, bez tradícií. Majú len jeden pár krstných rodičov, rodinných obradov sa zúčastňuje

⁹ Podobne pozri POLÁKOVÁ, C.: c.d.

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.“¹⁰ Baptisti z hľadiska majetnosti predstavovali stredné gazdovské vrstvy.¹¹

Prvé kontakty slovenských baptistov s dolnozemskejším prostredím sa však viažu v 19. storočí k misionárom v Békešskej Čabe a k 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“ z Liptova. A tak v slovenskom baptistickom zhromaždení sa schádzal pekný počet poslucháčov.“¹² 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 Kiskőrösu, kde pracoval ako murár.

Časť dolnozemskej 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

¹⁰ „Aj z Békešskej Čaby prišli baptisti, aj zo Sarvasa, 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“ (ž. 1925, b).

¹¹ ŠALING, J.: Baptisti na západnom Slovensku. In: Niesli svetlo evanjelia. Sto rokov baptistickej práce na Slovensku. Zost. Dvořák, Vladimír – Šaling, Ján. Bratská jednota baptistov v SSR, Bratislava 1988, s. 140.

¹² JANČUŠ, J.: Baptisti pod Tatrami. In: Niesli svetlo evanjelia. Sto rokov baptistickej práce na Slovensku. Zost. Dvořák, Vladimír – Šaling, Ján. Bratská jednota baptistov v SSR, Bratislava 1988, s. 40.

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“ (ž., b., 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.¹³

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 reemigranti 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 kalvíni, je maďarčina viac zaradovaná 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 vyznáwanej tolerance, nepovažujú vhodné vymedzovať členstvo v cirkvi na etnickom základe.

Podobne ako u iných protestantských denominácií baptistickými sviatosťami je krst a večera pánova. Platnosť krstu novorodiat 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 bábatko a obidvaja rodičia idú s bábatkom. Obyčajne otec nesie bábatko 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...*“ (ž., b., 1925). Dieťa je od malička pod vplyvom komunity, zúčastňuje sa biblických hodín, účinkuje na cirkevných podujatiach a v kultúrnych krúžkoch. Aj v štatistikách sú nekrstené deti zaznamenané ako baptisti.

¹³ „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, J.: c. d. s. 141).

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 bibliie) 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 Vďakyvdanie, 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 pripravujú 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 orat*“ (ž., b., 1925). Skúsenosť je aj taká, že niektorí sa hanbia priznať, že sú v núdzi. Pri prijímaní nových členov medzi seba sú baptisti ostražití aj z toho dôvodu, aby niekto na zbere ekonomicky neparazitoval.¹⁴

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.

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 prideme do zhromaždenia, tam si podáme ruky a povieme: Pán Ťa požehnaj. Aj keď sa lúčime, aj keď prideme. Sme si takí bližší. A pri večeri pánovej sa aj pobožkáme.*“ Členovia denominácie sa

¹⁴ 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.

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 Medzinárodného dňa detí 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. „*Keď sme prišli sem, tak naša dychovka hrávala aj na prvého mája po ulici, ale len nábožné piesne.*“ (ž., b., 1925). Z Dolnej zeme presídlenci 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 veriakov.

V interiéroch baptistických domácností možno konfesionalitu identifikovať len podľa nápisov v maďarčine, češtine, angličtine či slovenčine umiestnených 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

Svedkovia Jehovovi 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 Svedkov Jehovových za legálne náboženské spoločenstvo pribudli noví členovia a v obci bol v budove bývalej krčmy zriadený dom Kráľovstvo Svedkov Jehovových. 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 zblúdivých a zatratených a jedine sami seba považujú za pravých kresťanov.¹⁵ 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 nespokojujú, príležitosťou pre spoluprácu nie sú ani sviatočné kultúrne programy, keďže jehovisti sviatky neuznávajú. Väčšina k Svedkom Jehovovým 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 majú ľudí, že sú baptisti. Kvôli krstu. Hovorí, že sú baptisti. Keď presvedčujú, zabuchujú im dvere*“ (m., b.).

¹⁵ HRABAL, F. R.: Lexikón náboženských hnutí, siekt a duchovných spoločností. Bratislava 1998.

Do centra Svedkov Jehovových dochádzajú veriaci zo širšieho okolia trikrát do týždňa na biblické štúdium. Lužania tvoria len časť komunity (26 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 mýtov a predsudkov.

Ako organizácia sú Svedkovia Jehovovi relatívne izolovaní, v rodinách však žijú spolu s príslušníkmi inej konfesie, resp. bez náboženskej viery či príslušnosti. Napríklad manželia, pôvodom katolíci a evanjelici, ktorí v roku 1992 vstúpili medzi Svedkov Jehovových, 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 neutrálny, 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 Svedkov Jehovových sú orientované do vlastnej uzavretej komunity, smerom von je hlavným cieľom presvedčanie a získavanie nových členov. Ich neprijímanie ostatnými obyvateľmi súvisí predovšetkým s nátlakmi (neustálym presvedčaním), ktoré na nich Svedkovia Jehovovi pri stretnutiach vyvíjajú.

Vzájomné vzťahy

Pozitívne 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 skupinovej identity. Ľudí v rámci skupiny spája a zároveň ich odlišuje od iných podobných skupín.¹⁶ 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.

¹⁶ 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 počiatočných výskumoch prišli takmer výlučne baptisti.

Takýmto príkladom je organizácia Prameň nádeje, ktorá vznikla v roku 1993 ako kresťanské občianske združenie zamerané na pomoc „núdnym, chorým a starým ľuďom praktickou formou hlásania evanjelia pokoja a lásky“. ¹⁷ 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 Šárovciach a v roku 1995 vybudovali účelové Zariadenie opatrovateľskej služby Samaritán určené pre starých ľudí odkázaných na opateru. ¹⁸ 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 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 reformátorskom kostole a v evanjelickej a baptistickej modlitebni. Aj keď do vzájomnej komunikácie by sa mali zapojiť aj príslušníci rímskokatolíckej cirkvi, táto spolupráca donedávna viazla na neústretovom farárovi. S participáciou jehovistov nikto neráta a ani o nich o spoluprácu nejavia záujem.

Všetky cirkvi okrem jehovistov pripravujú spoločné programy pri príležitosti Vianoc, Medzinárodného dňa žien, Dňa matiek, Medzinárodného dňa detí. Napríklad sa na programe k MDD v areáli baptistickej modlitebne 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.

¹⁷ Podľa interného materiálu Kronika OZ Prameň nádeje Tekovské Lužany. Zost. Š. Šebo, Tekovské Lužany 1996.

¹⁸ Za tieto aktivity si jeden z protagonistov vyslúžil aj vyznamenanie prezidenta SR.

Tŕňom 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 sobášit'.

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. Okrem všeobecných modernizačných faktorov je to výsledkom konfesionalného miešania manželstiev, pričom sa význam viery často utlmoval, ale napríklad aj pôsobenia obecného úradu pri poskytovaní alternatívnych civilných obradov, ktoré majú v lokalite dosiaľ značnú popularitu. V období socializmu sa od viery dištancovali najmä obecní a stranícki funkcionári a učители. Spoluprácu s cirkvami, ktoré im pomáhali získavať ľudí napríklad pre verejnoprospešné práce v rámci tzv. Akcie Z hodnotia bývalí funkcionári pozitívne. Menej pozitívne hodnotia angažovanosť komunistických horlivcov tí, ktorí sa náboženského života nezúčastňovali iba z dôvodu, že to vyžadovala 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 občasnému prejavom religiozity.

Náboženstvo ako faktor integrity a diverzity

Vzťahy medzi ľuďmi, cirkevnými a obecnými inštitúciami sú miestnymi obyvateľmi interpretované ako veľmi tolerantné. Na „inakosť“ sú tu zvyknutí, pretože autochtónne obyvateľstvo v jeho pôvodných štruktúrach bolo narušené. Prejavy etnického či konfesionalného 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. Ekonomické problémy vystupujú o to viac, že v obci je okolo 50 % nezamestnanosť. Ľudia vedia, kto má aké záujmy a fiktívne sú rozdelení do určitých kategórií, kde etnická a náboženská identita zohráva čoraz menšiu rolu. Syndrómy chudoby, akým je napríklad úžerníctvo, sa prejavujú podobne u rímskeho i nerímskeho obyvateľstva, ktoré je odkázané na sociálnu podporu. Kriticky zo strany nerímskeho obyvateľstva je napríklad hodnotená snaha predstaviteľov obce o riešenie sociálnej situácie Ró-

mov. 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“ (ž. r-k.). Na druhej strane tolerancia vedie aj k apatii, nezájumu o iných, ale aj nezájumu 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.

Literatúra a pramene

HORVÁTH, Imrich: *Azok a híres nagysallói búcsúk. Tekovské Lužany 1997.*

HORVÁTH, Imrich: *Nagysalló-i séta. Tekovské Lužany 1997.*

HRABAL, F. R.: *Lexikón náboženských hnutí, siekt a duchovných spoločností. Bratislava 1998.*

Kronika obce Tekovské Lužany.

Kronika OZ Prameň nádeje Tekovské Lužany. Zost. Štefan Šebo. Tekovské Lužany 1996.

Niesli svetlo evanjelia. Sto rokov baptistickej práce na Slovensku. Zost. Dvořák, Vladimír – Šalíng, Ján. Bratská jednota baptistov v SSR, Bratislava 1988.

POLÁKOVÁ, Csilla: *Spoluzitíe nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva na príklade obcí Okoč a opatovský Sokolec. Etnologické rozpravy, 6, 1999, č. 1, s. 107–131.*

PLATZNEROVÁ, Katarína: *Dieťa v katolíckej a kalvínskej rodine v Martovciach a Imeli. Diplomová práca, FF UK Bratislava 1999.*

Prameň nádeje – ekumenický občasník. 1994, č. 2. Vydáva občianske združenie Prameň nádeje so sídlom v Tekovských Lužanoch.

Štatistický lexikon obcí v Republike československej III. Krajina slovenská. Praha, Orbis 1936.

Vlastivedný slovník obcí na Slovensku 3. Bratislava, VEDA 1978, s. 153.

Výsledky sčítania obyvateľov, domov a bytov v roku 2001.

Tento príspevok vznikol v rámci grantu 2/1050/21, výskum bol podporený z fondov PHARE a Ministerstva kultúry SR.



Sklad strunových nástrojov v baptistickej kazateľni. Foto: Z. Beňušková, 2003.



Pamätník na vyst'ahovanie časti Maďarov do Bátaszéku v roku 1947.
Foto: Z. Beňušková, 2001.



Bazén na krstenie v baptistickej kazateľni umiestnený pod kazateľským pódium.
Foto: N. Hanuliaková, 2001.



Evanjelická modlitebňa. Filiálka fary v Plavých Vozokanoch.
Foto: Z. Beňušková, 2001.



Úprava priestoru okolo kalvínskeho kostola. V strede pamätník na bitku v roku 1849.
Foto: Z. Beňušková, 2001.

Rómski emigranti v belgickom Gente

Daniel Ježík

Kľúčové slová: rómski azylanti, rómski hudobníci, exodus Rómov, migračné vlny, vyberači terás, pouliční hudobníci, Rómovia v Belgicku

Key words: Romany asylum seekers, Romany musicians, exodus of Romanies, migration waves, route-gatherers, street musicians, Romanies in Belgium

The paper deals with the situation of Slovak Romanies who applied for asylum in Belgium in the 1990's. It mentions the reasons why Romanies were leaving Slovakia and what living conditions they had in a new country. It also deals with their life strategies, social net and how they deal with new problems.

For that matter, it is important to pay attention toward the complementary occupation of Romanies: flower-carriers, 'ujšagos', transport, black work. The author addresses the group of musicians in detail since the research was focused on them.

Do kontaktu so skupinou rómskych azylantov v Belgicku som sa dostal prostredníctvom hudobníka M. B. (muž, 1981). Jeho rodina prišla do Belgicka v prvej vlne a žije tam do súčasnosti.

Tento príspevok čerpá z výskumu, ktorý prebiehal v dvoch obdobiach (od 29. mája 2002 do 29. augusta 2002 a od 27. januára 2003 do 18. februára). Zameriaval sa predovšetkým na problematiku hudobníkov. Popri tejto téme bolo nevyhnutné sa venovať niektorým javom, ktoré sa bezprostredne dotýkajú tejto skupiny Rómov a ich života v Belgicku.

Jednou s najviac diskutovaných tém súčasnosti v súvislosti so vstupom do Európskej únie je problematika Rómov. Práve táto kapitola sa v prístupových rokovaníach stáva pre Slovensko jednou z najobťažnejších. Jej naliehavosť bola zviditeľnená a zdôraznená hlavne v poslednom desaťročí 20. storočia, keď sa začala spájať s pojmami *exodus Rómov* alebo *etnická turistika*.

V prvom rade ide priamo o príčinu emigrácie Rómov. Môžeme menovať nasledujúce príčiny: predovšetkým ide o extrémnu formu diskriminácie (rasovo motivované násilie); ďalej o skrytú diskrimináciu, s ktorou sa stretávajú pravidelne v každodennom styku s úradmi štátnej správy a samosprávy, v dopravných prostriedkoch, v reštauračných a zdravotníckych zariadeniach, pri nástupe do zamestnania a aj ako spotrebiteľia; nasleduje popieranie rasistickej dimenzie útoku voči Rómom a nakoniec nezamestnanosť.

Tieto dôvody viedli väčšinu Rómov k hromadnému odchodu do krajín západnej Európy, kde žiadali o azyl. Vzhľadom na vzniknutú situáciu, zavádzanie vízovej povinnosti voči občanom Slovenskej republiky zo strany Belgicka, Nórska, Fínska, Dánska, SRN, slovenská vláda vytvorila koordinačný medzirezortný výbor. Uvedené krajiny sa bránili prílivu Rómov (nielen zo Slovenska) ich vyhostovaním. V mnohých prípadoch takejto deportácie došlo k porušeniu ľudských práv.

Belgicko sa stalo jednou z najpopulárnejších destinácií Rómov zo Slovenska.

Rómovia v Belgicku

Na území Belgicka žije 187 registrovaných národnostných menšín, medzi ktoré patria i Rómovia. V Belgicku ich žije 40 000, z toho 30 000 vo Flámsku.

Mesto	Približný počet Rómov	Krajina odkiaľ prišli
Brusel	6500	Bosna, Macedónsko, Srbsko
Antverpy	4000	Kosovo, Bosna, Macedónsko, Slovensko, Rumunsko
Gent	2500	Slovensko, Česko, Bulharsko, Rumunsko, Kosovo
Waasland St.Niklaas Lokeren	1000	Kosovo

Tabuľka č. 1. Koncentrácia Rómov vo vybraných mestách Belgicka. Údaje pochádzajú od pracovníka Wolfa Bruggena, koordinátora pre Rómov Flámskeho centra pre minority.¹

Krajina zaznamenávala príchod emigrantov v jednotlivých vlnách. Prichádzajú v skupinách. Skupinu najčastejšie tvorí niekoľko rodín, ktoré predtým žili v jednej oblasti a pochádzali z približne rovnakých sociálnych pomerov. Po príchode do krajiny bývajú spoločne v jednom meste. Takýmto spôsobom sa v Belgicku vytvorili centrá, v ktorých sa nachádzajú Rómovia vo väčšom počte. Najčastejšie ide o lokalitu vo flámskej časti krajiny.

Najpočetnejšou bola vlna emigrantov z bývalej Juhoslávie (najmä z Chorvátska, Srbska a Bosny). Ich príchod sa viaže k obdobiu rokov 1992 do roku

¹ Wolf Bruggen, staff member, Roma issues & „sans papiers“, Flemish Centre for Minorities, director Opré Roma ngo.

1995. Spolu s nimi v rovnakom období prichádzajú Rómovia aj z Macedónie. Usadili sa najmä v oblasti mesta Oostende na severe krajiny.

Špecifickou skupinou Rómov sú Rómovia z Kosova. Na rozdiel od väčšiny sa vierovyznaním hlásia k moslimom. Belgicko zaznamenávalo ich príchod v rokoch 1998 až 2000 v približnom počte 10 000.

Centrami, v ktorých sa zdržujú sú mestá St-Niklaas,; Temse, kde sa nachádza početná turecká (taktiež moslimská) menšina. V rámci belgickej spoločnosti sú považovaní za sociálne najslabších.

Podobný handicap sa pripisuje aj Rómom z Rumunska, ktorých príchod kulminoval v roku 1996. V najväčšej koncentrácii sa vyskytujú v hlavnom meste – v Bruseli.

Českí Rómovia prichádzali so žiadosťami o azyl skôr ako slovenskí, no v oveľa menšom počte. Začiatok príchodov nastal v roku 1995 a pretrvával do roku 1998. V súčasnosti je ich na území Belgicka približne 1000. Najčastejšie bývajú v meste Lokeren (menšia časť žije v blízkosti slovenských Rómov v Gente).²

Jeden z posledných príchodov (až v roku 2001) tvoril príchod Rómov z Bulharska. Prišlo ich asi 2000.

Ďalšími málopočetnými skupinami boli Rómovia z Poľska, Ukrajiny, Ruska a Maďarska. Spolu tvoria skupinu asi 5000 ľudí.

Slovenskí Rómovia v Belgicku

Prvá vlna emigrantov zo Slovenska prišla v roku 1996. Do roku 2000 ich prišlo podľa Flámskeho centra pre menšiny 3 000. Najpočetnejšie skupiny sú v mestách:

- Gent – 1500 (približný počet Rómov zo Slovenska);
- Antwerpen – 250;
- Dienst – 100;
- Tienen – 150.

Rómov zo Slovenska podobne, ako aj iné etniká, ktoré žijú na území, sa snaží belgická vláda spolu s mimovládnyimi organizáciami (3. sektor) integrovať. Robí to rôznymi projektmi, ktoré sú zamerané predovšetkým na informovanosť. Ďalšou z charakteristík týchto akcií je multikulturálnosť. Problémom týchto projektov je hlavne časová náročnosť. Problém pozostáva z toho, že ak niekto poskytne prostriedky pre nejakú aktivitu, očakáva viditeľné výsledky v priebehu 4 rokov. Tento čas vyplýva z volebného obdobia na regionálnej, ale i vládnej úrovni.

² Podľa informátorov časť českých Rómov, ktorá sa politicky angažovala, mala snahu poškodiť postavenie Rómov zo Slovenska. Bol zaznamenaný aj fyzický incident medzi oboma skupinami.

Najznámejšími organizáciami na tomto poli sú: CIRCE, PICO, Opré Roma vzw, Romane Džuvia vzw, Liga voor Roma Rechten a Dúha vzw.

Azyl

Azylová procedúra Belgicka pozostáva z dvoch interview: v prvom sa žiadateľ vyslovuje k tomu, prečo žiada o azyl v danej krajine a v druhom dokladuje svoju prvú výpoveď. Príprava na emigráciu pozostáva z viacerých fáz, v ktorých sa vyberá krajina a spôsob dopravy do nej. Pri výbere krajiny sa zohľadňuje: ekonomická atraktivita krajiny, systém sociálneho zabezpečenia, kontakty a azylový proces. Potrebné informácie sa získavajú prostredníctvom známych, počas stretnutí rodiny. Najčastejšími krajinami sú Nemecko, Belgicko, Švédsko. Prostriedky na vycestovanie pochádzajú predovšetkým: z pôžičky od rodiny, od priateľov prípadne úžerníkov, vlastných úspor alebo z predaja bytu, domu. Vycestúva sa autobusom alebo „taxíkom“. Druhý spôsob je častejší a úspešnejší.

Väčšina emigrantov sa po príchode do krajiny skontaktuje so známymi, rodinou, priateľmi, informátormi, ktorí im poskytnú ubytovanie na prvé dni pobytu. Tu sa dozvedajú ozajstnú situáciu pre danú krajinu, t. j. kde treba ísť žiadať o azyl, akým spôsobom a kedy, čo je nevyhnutné povedať a na čo sa zamerať pri prvom interview. Po podaní žiadosti dostávajú anexy, v ktorých sa nachádza riešenie ich prípadu. Existujú tri alternatívy: OCMW, Opfangencentrum, Opfangesloten centrum.

Ak sa niektorým rodinám nepodarilo počas pobytu v Belgicku zabezpečiť svoje zotrvanie (t. j. boli negatívne riešení), sú nútení odísť naspäť, alebo žiadať o azyl v inej krajine. Pri dobrovoľnom odchode využívajú finančne atraktívnu ponuku organizácie IOM. Ak zotrvávajú v krajine nelegálne, môžu byť deportovaní násilne.

Život v azyle a spôsob obživy

Rómovia sa starajú o svoje prežitie nielen zo zdrojov sociálneho úradu. V tejto situácii sa im snažia pomôcť charity a iné pomocné organizácie.

V rámci snahy vylepšiť si svoju finančnú situáciu privyrábajú si viacerými spôsobmi. Najčastejšie je to hudobníctvom, predajom kvetov, prepravou, predajom elektroniky, „ujšágos“ (roznášanie reklamy) poprípade prácou načierno.

Charity

Charity sú podporné sociálne inštitúcie, ktoré bezplatne poskytujú pomoc ľuďom v hmotnej núdzi. Rozdelené sú regionálne, t. j. podľa mestských celkov (napríklad De Tinte, Panenstraat) a podľa zamerania (poskytujú štatstvo, vyba-

venie bytu, jedlo). Sprístupnené sú pravidelne raz do mesiaca. V rámci registrácie niektoré vyžadujú napríklad iba pas, anexy, bielu kartu alebo orange kartu.

Každá návšteva charity sa zaznačuje na osobitný preukaz, kde pracovník zapisuje najčastejšie dátum návštevy a množstvo poskytnutých vecí.

Potraviny sa pridávajú na počet členov domácnosti. Žiadatelia dostávajú mlieko (hlavne pre rodiny s malými deťmi),³ jogurty, šunku, salámy, čokoládu a hlavne konzervy.

Ďalším zdrojom potravín sú priamo predajne. Týka sa to hlavne pekárni, ktorým zostane tovar, ktorý nemôžu už na nasledujúci deň predat'. V Gente je známa pekáreň židovského obchodníka Boscha.

De SLOEP vzw⁴

Táto organizácia sa venuje hlavne konzultačnej a poradnej činnosti, ale takisto spája všetky charity. V rámci konzultačnej činnosti organizuje pre ženy prednášky, posedenia, kde je prizvaný odborník na danú tému a prekladateľ. Témy sa dotýkajú bezprostredne života a problémov, s ktorými sa väčšina žien potýka: „školy, škôlky a dohľad na deti, starostlivosť o pleť, zuby, Veľkonočné sviatky – výroba hračiek, detské ochorenia atď.“

Vedľajšie zdroje príjmov

Doprava – Taxi

V rámci pobytu väčšieho počtu Rómov v Gente a neustáleho pohybu rodinných príslušníkov medzi Belgickom a Slovenskom vznikla potreba tzv. „taxikárov“. Spočiatku ich prácou bolo dovieŕ rodinu zo Slovenska do Belgicka, najčastejšie priamo do Bruselu na General Komisariat.

V súčasnosti, keď už nechodia žiadatelia o azyl, preorientovali sa predovšetkým na prevoz tovaru. No niekedy vozia i ľudí. Najčastejšie už iba na návštevu.

V Gente sú približne štyria „taxikári“. Majú nákladné autá, s ktorými azyntanti posielajú tovar. Posiela sa predovšetkým elektronika, ktorá je v Belgicku veľmi lacná (takisto starožitnosti, mopedy a autá). V prípade, že sa azylant vracia domov, posiela si naspäť celé vybavenie domácnosti. Cena za 1 batožinu je 1000 Sk, za dospelú osobu 3 000 Sk a za dieťa 1000 Sk. Z Gentu sa odchádza asi dvakrát do týždňa.

³ Mladé rodiny chodia do charity aj s deťmi v kočiaroch alebo na rukách. Časť z nich to používa so zámerom obmäkčenia pracovníkov. „Keď mi nechcú dať tak, čo? Štipnem trošku malého a on začne plakať, funguje to“ (J. Ď., muž, 1975).

⁴ Takýto repertoár sa niekedy nazýva „turistický program“. Bližšie o tom Ježík, D.: Profil Rómskej kaviarenskej kapely Jána Anyalaia. Nitra 2000, s. 45.

Elektronika

Jeden zo zdrojov obživy, s ktorým som sa stretol bola elektronika. Ide o obchodovanie so staršou elektronikou – videá, televízory, audio veže, magnetofóny, satelity.

Zdroj týchto starších spotrebičov sú obchody, kde ich opravujú. Ak je cena opravy vysoká, zákazníci sa rozhodnú nezaplatiť a spotrebič ponechať tam. Ak sa obchodníkovi nahromadí väčšie množstvo – rozdáva ich, prípadne predá za symbolickú cenu 5-10€.

Druhým dôvodom prečo obchodníci sa zbavujú starších výrobkov je povinnosť predajcu pri kúpe napríklad nového televízora prebrať starý a odovzdať ho na Kontainer park.

Z tohto areálu je zakázané vyberať predmety, spotrebiče. Považuje sa to za trestný čin. Kto má záujem o nejaké veci, ktoré sa tam nachádzajú, rieši to zväčša podplatením strážnika. Táto suma sa pohybuje v rozmedzí 10-20 €.

Takto získané spotrebiče sa dávajú opravovať „známym“ a ďalej predávajú. Najčastejšími spotrebiteľmi tohto tovaru sú azyntanti.

Kvety

Roznáškou kvetín po podnikoch sa v Gente živia predovšetkým azyntanti z Pakistanu (Rómovia sa tejto činnosti venujú len veľmi okrajovo).

Počas večera obchádzajú podniky a ponúkajú mužom kvety (najčastejšie ruže) pre ich partnerky. Cena jednej je 3 €, tri ruže stoja 5 €. V niektorých prípadoch počas hry hudobníkov chodia ponúkať kvety ich manželky alebo partnerky.



Ujšágos⁵

Za týmto maďarsky znejúcim podnadpisom sa skrýva pomenovanie jednej z ďalších prác, ktorou si azylanti privyrábajú. Ide o roznášanie propagačných materiálov do vybraných regiónov alebo lokalít mesta.

Základnou podmienkou pre získanie tejto práce je orange karta. Je nevyhnutná z toho dôvodu, že „ujšágos“ je definovaná ako mimopracovná činnosť.⁶



K vykonávaniu tejto práce je nevyhnutné vlastniť auto, keďže reklamné materiály z veľkoskladu si pracovníci preberajú osobne. Vlastná práca pozostáva z viacerých fáz:

- prebratie materiálu
- skladanie
- rozvoz

⁵ V maďarskom jazyku tento termín znamená noviny alebo novinky. Ten istý význam má aj v rómskom jazyku.

⁶ V niektorých prípadoch sa táto povinnosť dá obísť. Oficiálny kontrakt je niekoho, kto spĺňa podmienky, ale samotný roznos si zabezpečujú už azylanti.



Po materiály chodí zväčša muž, prípadne spoločne s kolegom. Skladanie je prednostne práca žien, príp. detí. Ide o jednoduchú nenamáhavú, ale stereotypnú prácu. Základom je vytvoriť jeden kompaktný celok, v ktorom sa budú nachádzať všetky potrebné reklamy a bude sa s ním ľahko manipulovať.



Roznášať chodia väčšinou muži, ženy len výnimočne. Tento kolobeh sa opakuje 2 krát do týždňa približne s 1600 kusmi poskladaných „ujšágos“.

Zisk je úmerný počtu roznesených reklám – pri spomínanom náklade je to približne 55 000 BF za mesiac.

Práca na čierne

Ide o nelegálny pracovný pomer. Azyľanti počas procedúry nemôžu legálne pracovať. Ak sa ocitnú oni, alebo ich rodina v materiálnej kríze a nechcú odchodom prerušiť azyľ, riešia to aj takýmto spôsobom.

Muži sa najčastejšie zamestnávajú prostredníctvom priateľov na stavbách, kde pracujú celý deň – za 1000 BF. Dostávajú najťažšie pomocné práce. Ďalším častým miestom je pekárne. Zamestnávateľia, ktorí príjmu takýchto pracovníkov riskujú pri kontrole veľmi vysokú pokutu.

Ženy si privyrábajú predovšetkým upratovaním. V miestnych inzertných novinách sa vyskytuje množstvo ponúk na upratovanie. Ceny sa pohybujú od 250 do 350 BF za hodinu. Týždenne sa upratuje asi 3 až 6 hodín.

Poznámky k vybraným charakteristickým javom a komoditám z prostredia Rómov v Belgicku

Bývanie – sociálne byty

Viaceri informátori sú čakateľmi na sociálne byty. Ide o byty určené pre sociálne slabšie rodiny. Byt priestorovo zodpovedá podmienkam kladeným príslušnými úradmi. Musí obsahovať patričný počet metrov štvorcových na osobu a byť adekvátne zariadený, t. j. domáce spotrebiče ako chladnička, mraznička, mikrovlnka atď. Ďalším pozitívom je nízky nájom, ktorý je približne 5 000 BF za mesiac.

Takéto riešenie je jedno z najlepších, pretože cena nehnuteľností je v Belgicku, ako i v ďalších krajinách Európskej únie, veľmi vysoká – rádovo milióny BF.

Hoci krajina ponúka výhodné pôžičky na nákup bytov a iných nehnuteľností (stačí predložiť približne 300 000 BF a jednu z kariet na pobyt – orange, bielu – a žiadateľ má nárok na pôžičku s minimálnym úrokom), väčšina Rómov bude riešiť svoju bytovú situáciu prenájmom a vyhľadávaním podnájomu.

Špermi⁷ – Grof

Belgická spoločnosť dbá veľmi na hospodárenie s odpadkami. Má prísne sankcie pri ich porušení (v meste Gent sa dvaja príslušníci polície zaoberajú výlučne poriadkom a čistotou).

Väčší domový odpad sa vykladá v určených termínoch pred dom. Týmto dňom sa hovorí „špermi“. Konajú sa po celom meste asi 4-krát do roka. Sú organizované podľa ulíc.

„Počas špermov si mohol nájsť hocičo, vonku pohodený funkčný televízor, video, elektroniku alebo aj iné veci“ (J. B., muž, 1961). Po skúsenostiach s Rómami z Kosova⁸ mesto Gent pristúpilo v roku 2002 k zákazu vyhadzovania elektoniky počas špermov.

Mäso

Mäso spolu s chlebom tvorí neodmysliteľnú časť stravy u Rómov. Mäso a mäsové výrobky sú v Belgicku pomerne drahé. V Bruseli sa každý piatok koná mäsový trh v centrálnej tržnici, kde sú ceny oveľa nižšie. Rádovo až o 50 %. Na takýto nákup sa chodí zväčša pred sviatkami; alebo inými výnimočnými dňami, keď očakávajú väčšiu spotrebu mäsa.

Cigarety

Vo väčšine domácností sa fajčí. Muži a aj ženy. Bruselská tržnica je ideálne miesto, kde sa dá nakúpiť oveľa lacnejšie. A skoro všetko. Ďalším „úzkoprofilovým tovarom“, ktorý sa tam nakupuje sú cigarety. Ceny sú približne všade rovnaké. Pre ilustráciu v obchode Lidl najlacnejšie cigarety stoja približne 2.70 € cena cigariet Marlboro light je 3.30 €. „Tie isté“ cigarety, ale bez kolkov stoja v tržnici približne 1.80 a Marlboro 2.€. Obchodníkmi s týmto tovarom sú prevažne Rusi. Druhým častejším riešením je kupovanie tabaku spolu s cigaretovými trubičkami.

Oblečenie

Oblečenie sa dá získať z charít, ale väčšina Rómov si odev kupuje. Každoročne sa konajú v každom obchode „soldeny“ – výpredaje. Konajú sa viackrát do roka. Pred Vianocami a počas leta, poprípade v čase prichádzajúceho sviatku. Zľavy v obchodoch dosahujú výšky až 80 % z pôvodnej ceny.

⁷ Názov zaužívaný Rómami.

⁸ Podľa informátorov kosovski Rómovia spôsobovali pri prehladávaní odpadkov veľký neporiadok. Podľa nariadenia mesta, musí byť odpad uložený, aby sa s ním ľahko manipulovalo pri odstraňovaní.

Slovenskí Rómovia chodia veľmi radi pekne oblečení. Dávajú si záležať na svojom zovňajšku. Za týmto účelom nakupujú veľké množstvo šiat v súlade novými módnymi trendmi. K najlepšie oblečeným patrí skupina hudobníkov.

Zlato

Rómovia sa často obdarúvajú zlatými šperkami. Väčšie dary sa odovzdávajú v rámci úzkej rodiny, prípadne „dedia“ z generácie na generáciu. „Zlato má stále cenu, to sa nepokazí“ (D. B., žena, 1965).

Nenosí sa každodenne. Rozdiel v množstve medzi mužmi a ženami nie je markantný. Hudobníci zvyknú nosiť prsteň na pravej ruke spolu s náramkom a hrubšiu retiazku. Nezriedka sa dá stretnúť hudobníka, ktorý nosí prsteňov viac (3–4 ks).

Pre mladšiu generáciu, vzhľadom na módu, nie je zlato až také populárne. Obľubu si získava striebro. Zlato sa nosí pri spoločenských udalostiach.

Je to hnutelný majetok, ktorý zvyknú zakladať do záložní, poprípade predávajú, keď sú v núdzi a nemajú si odkiaľ požiť finančné prostriedky.

Rómski hudobníci v Belgicku – Gent

Belgicko sa stalo konečnou zastávkou viacerých hudobníkov. Našli tu ekonomické zázemie na vykonávanie svojho remesla, ktoré je do veľkej miery závislé od bohatých hostí.

Podľa krajín pôvodu ich môžeme rozdeliť na skupinu domácich Rómov, rumunských, kosovských, bulharských a slovenských Rómov. Ostatné skupiny sú menej početné.

Najmarkantnejšie rozdiely je možné vidieť spôsobom, akým hrajú a pre koho (stratégia hudobnej produkcie). Pre lepšie osvetlenie je nevyhnutné uviesť herné príležitosti, ktoré najväčšie podmieňujú hudobnú produkciu.

- A. koncertná činnosť
- B. pravidelná celovečerná hudobná produkcia
- C. „hrávanie po podnikoch“⁹
- D. pouličná hudobná produkcia
 - „vyberači terás“
 - pouliční hudobníci
 - deti

V kategórii „A“ sa nachádzajú herné príležitosti profesionálneho charakteru. Hudobníci, ktorí pracujú v tejto vrstve sú najviac oceňovaní zo strany ostatných. Ich počet je nízky. Herné príležitosti z kategórie „B“ prijímajú veľmi zriedka. Akceptujú ich v prípade, ak ich angažmán je dostatočne vysoký.

⁹ Hudobníkom z tejto kategórie dávajú prívlastky a prezývky: 5-minutoví, 3-pesničkí, výpalníci, vyberači daní. Charakterizuje to predovšetkým stratégiu hudobnej produkcie.

Kategória „B“ sa spája s celovečernou hudobnou produkciou. Najčastejšími miestami sú reštaurácie a kaviarne (napríklad ruská reštaurácia Kalinka v Gente, Taverna Hungaria). Hudba v týchto zariadeniach je určená predovšetkým na počúvanie. Repertoár je podobný repertoáru kaviarenských kapiel.¹⁰

V kategórii „C“ sa nachádza najväčší počet rómskych hudobníkov zo Slovenska. Podľa frekvencie a miesta hudobnej produkcie pozostáva z viacerých podkategórií. Vo všeobecnosti ide o spôsob, keď hudobníci navštevujú podniky (reštaurácie, kaviarne, bary, kluby atď.) a „bezplatne“ hrajú pre hostí. Najčastejšie zahrajú 3 až 5 piesní, a potom vyberú od prisediacich dobrovoľný príspevok za hudbu.¹¹

Do poslednej kategórie „D“ patria hudobníci s najnižším statusom. Všeobecne sa pomenúvajú ako pouliční hudobníci (street musicians). S týmto typom hudobnej produkcie sa možno stretnúť aj u nás. Z hľadiska pohybu možno hovoriť o dvoch formách. Dynamickú formu tvoria hudobníci, ktorí sa špecializujú predovšetkým na „vyberanie terás“.¹²

Pri „statickej“ forme sa muzikanti nepohybujú, zostávajú na jednom mieste. Najčastejšími takými miestami sú vchody obchodných domov,¹³ križovatky frekventovaných ulíc, kde očakávajú vysoký pohyb ľudí.

Špecifickou skupinou sú deti. Väčšinou pochádzajú z hudobníckych rodín a hrajú najčastejšie sólo, prípadne duo. Najfrekventovanejším nástrojom je gitara. K hudobnej produkcii nie sú nútení, ide im o vylepšenie si vreckového.

Hudobná produkcia Rómov zo Slovenska

Počas môjho pobytu v meste Gent som sa stretol s viacerými rómskymi kapelami. Ich spoločné znaky možno zhrnúť do nasledujúcich bodov:

- Najčastejšími nástrojmi hudobníkov sú: gitara, syntetizátor, akordeón, husle, kontrabas, klarinet, ústna harmonika.¹⁴
- Zoskupenia sa vytvárali až priamo v Belgicku. Prevažná časť spolu na Slovensku nehrávala.

¹⁰ Bližšie o repertoári kaviarenských kapiel Ježík, D.: c.d. (časť Repertoár).

¹¹ Tento druh hudobnej produkcie je na Slovensku veľmi ojedinelý. Správy o podobnom spôsobe pochádzajú z 19. storočia a spájajú sa s rómskymi kaviarenskými kapelami. Horváthová uvádza: „V prestávkach chodil niektorý člen kapely s tanierikom od stola k stolu a vyberal viac alebo menej dobrovoľné príspevky“ (Horváthová, E.: c.d. s. 186).

¹² Hudobníci hrajú najčastejšie pri terasách. Počas hudobnej produkcie sa muzikanti pomaly premiestňujú a jeden spomedzi členov vyberá peniaze od hostí.

¹³ Podobným javom na Slovensku bola vlna kapiel z južnej Ameriky (Bolívie, Peru). Pravidelným miestom ich produkcie boli obchodné domy Prior (TESCO).

¹⁴ V tejto skladbe nástrojov sa odráža tendencia poklesu záujmu mladšej a strednej generácie o husle. Husle boli donedávna dominantným nástrojom u Rómov. V súčasnosti sú nahrádzané módnejšou gitarou a syntetizátorom.

- Kapely sú vybudované na rodinnom princípe. Členovia sú obvykle príbuzní (najčastejšie ide o vytvorenie kapely otca so synom, ktorí tvoria základ, ku ktorým sa pridávajú ostatní členovia – bratrance a pod.).
- Nepresahujú počet troch hudobníkov. Väčšie zoskupenie vzniká v prípade, keď si to výslovne žiada zákazník alebo výplata za produkciu je vyplácaná od počtu účinkujúcich osôb. Vtedy sa prizývajú „kamu kerí“ hudobníci.¹⁵
- V prípade, že kvalita jedného z členov je nadpriemerná, vyhľadávajú spoluhráčov aj v iných rodinách. No táto tendencia sa zväčša stretáva u rodiny s neporozumením a vyvoláva rodinné konflikty.
- Najčastejšími hudobnými príležitosťami je „hrávanie po podnikoch“.

Repertoár kapiel pozostáva predovšetkým zo slovenských ľudových piesní (predovšetkým z východného Slovenska, často spievané po rómsky), rómskych, maďarských piesní, notoricky známych šlágrov a evergreenov.¹⁶ Konkrétne zloženie repertoáru záleží od herných príležitostí kapely. (Kapela, ktorá hrá v ruskej reštaurácii, má samozrejme rozsiahlejší ruský repertoár a pod.)

Výskum Rómov prináša so sebou veľa úskalí, ale takisto nádherné, úprimné, nezabudnuteľné momenty. Vďaka nim dúfam a verím, že tematike rómskych hudobníkov sa budem venovať ďalej.

Literatúra

BRUGGEN, Wolf: *Roma in Vlaanderen*. Brussel 2002.

JEŽÍK, Daniel: *Profil rómskej kaviarenskej kapely Jána Anyalaia*. Nitra 2000.

LIÉGEOIS, J. P.: *Rómovia Cigáni kočovníci*. Rada Európy 1995.

¹⁵ „Kamu kerí“ hudobníci znamená v rómčine „ako keby“ hudobníci. Najčastejšie ide o príbuzného z rodiny, ktorý nie je hudobník, ale vie sa tak tváriť.

¹⁶ Takýto repertoár sa niekedy nazýva „turistický program“. Bližšie o tom Ježík, D.: *Profil Rómskej kaviarenskej kapely Jána Anyalaia*. Nitra 2000, s. 45.

Sociálna identifikácia Bajášov na Slovensku

Attila Agócs

Kľúčové slová: Rómovia, skupinová identita, Goleci, Dunáši

Key words: Roma, group identity, Golecs, Dunas

The author analyses the social group of Bajas. For his analysis he uses the materials gained from his own research – interviews with the members of this group, and also literature sources. According to the author, the group is characterised by affiliation of its members to the whole ethno-cultural group, to the particular sub-group and to patrilineal clan. The Bajas are bonded by the consciousness of the common Rumanian origin, Rumanian language and wood manufacturing (especially production of wooden wash-tubes). The author is trying to find some similarities and differences between the Bajas and Roma. He concludes his analysis with a study of the social structure of the group.

„Veľa korýtok som spravil,
v sto dedinách som sa stavil...“

(Húževka, Milan: *Čarokrásna Ruca*. Cigánske rozprávky.
Mladé letá, Bratislava 1979.)

Bajáši tvoria popri dvoch hlavných skupinách Rómov, ktorými sú starou-sadlí a olašskí Rómovia, ich tretiu nepočetnú skupinu (na Slovensku ich, podľa mojich odhadov, môže žiť niekoľko sto). Ich najčastejší etnonym¹ „Bajáš“ pochádza z rumunského nárečového slova „băiaș“² teda baník, napriek tomu je ich „tradičným“ zamestnaním v súčasnosti korytárstvo. Je to rozptýlená etnokultúrna skupina, pochádzajúca z Rumunska, príslušníci ktorej žijú v menších ostrovoch po celej strednej a juhovýchodnej Európe (pramene hovoria o ich prítomnosti v Bulharsku, Čechách, Maďarsku, Srbsku, Ukrajine a aj na Slovensku).

K pochopeniu problematiky nám podľa môjho uváženia pomôže aj stručný opis procesu, v ktorom som sa s Bajášmi postupne zoznamoval. Počas opakovaných rozhovorov so štyrmi informátormi som mal pocit, akoby ma postupne, s rastom ich dôvery ku mne, púšťali k sebe stále bližšie, tým, že sa identifikovali čoraz presnejšie. Musím však povedať aj to, že pri uvádzaní nových pres-

¹ Pod pojmom „etnonym“ rozumiem v tomto príspevku „názov etnokultúrnej skupiny“.

² V spisovnej rumunčine: „băieș“.

nejších kategórií, nikdy nepopreli tie, ktoré na určenie vlastnej identity použili už predtým. Takto sme sa počas rozhovorov dostali od stotožnenia sa s národom (s Rumunmi) cez štyri stupne až k rodu, ku ktorému patria.

Prvý kontakt som nadviazal s Bajášmi z obce Čata v septembri roku 2000 počas folkloristického výskumu – plánoval som u nich nahrávať rómske piesne. Vysvitlo však, že aj tie tri „*cigánske pesničky*“, ktoré členovia tejto uzavretej komunity poznajú, ovláda len jedna informátorka – ona totiž mala prvého manžela rumungra „*z cinobanskej cigánskej osady*“. Po voľnejšom rozhovore sa mi priznala, že by mi rada zaspievala aj ďalšie piesne, ale tie budú už „*po rumunsky*“, lebo jej rodina pochádza z Rumunska. Prvé prekvapenie teda už bolo na svete, avšak nasledovali ďalšie, na ktoré som nemusel ani dlho čakať. Po nej totiž začal spievať jej druhý manžel, ktorý mi po zaspievaní niekoľkých „*rumunských piesní*“ pri pasportizácii nadiktoval že je „*Bajášom*“. Natrafil som teda na zaujímavú problematiku etnickej identity: informátorov som navštívil ako „*Cigánov*“, počas výskumu mi povedali, že sú „*Rumunmi*“ a pri pasportizácii vysvitlo, že sú vlastne „*Bajášmi*“. Po návrate do Bratislavy som začal hľadať literatúru o tejto etnokultúrnej skupine a v práci som pokračoval aj na študijnom pobyte CEPPUS-u v Szegede.

Na jar roku 2001 som zbadal pouličného predavača varešiek v Bratislave, ktorého som hneď na ulici oslovil – povedal mi, že je sám aj výrobcom tovaru, ktorý predáva. Ja som mu začal rozprávať o Bajášoch žijúcich v Čate a on sa ma nato po bajášsky opýtal, či ovládam jeho reč. Po mojej zápornej odpovedi so mnou o svojom pôvode diskutovať nechcel, stal sa zjavne nedôverčivým, jazykovú bariéru sme však neskôr zdolali pomocou maďarčiny.³ O Bajášoch z Čaty povedal, že oni sú vlastne „*Dunášmi*“ a spomenul aj binárnu opozíciu Horniaci a Dolniaci. Vysvitlo teda, že Bajáši žijúci na Slovensku nie sú homogénni, rozdeľujú sa na tri podskupiny (o nich podrobne neskôr). Po tomto bode som však počas ďalších rozhovorov s Dunášmi objavil aj poslednú doteraz zistenú rovinu ich sociálnej identity, príslušnosť k rodu napríklad „*Buzášovci*“ – sú to názvy skupín potomkov jedného otca vytvorené z jeho priezviska. Na ilustráciu rozdelenia sociálnej identity na vrstvy uvádzam všetky skupiny, s ktorými sa jeden z mojich informátorov postupne identifikoval: Rumun, Bajáš, Dunáš, Buzáš.

Citlivosť otázky identity etnokultúrnej skupiny, ktorá prešla cez zmenu materinského jazyka a ďalšie „neprijemné“ etnické procesy ako napríklad odchod za prácou po oslobodení z otroctva,⁴ odzrkadľuje aj relatívne malé množstvo získaných údajov počas niekoľkých opakovaných rozhovorov, ktoré som

³ Citáty sú teda prekladmi z maďarčiny, preto v nich neuplatňujem zásady klasického prepisu.

⁴ „Cigáni kláštorov a bojárov zároveň postupne stratili všetky svoje ľudské práva: ich a ich deti mohli predávať a kupovať podobne ako huteľnosti“ (Fraser 2002: 64), v južnom a východnom Rumunsku došlo k ich oslobodeniu až v roku 1856.

nechcel viesť podľa konkrétneho dotazníka, aby som tým mojich negramotných informátorov neodstrašil – nahrával som teda len naše voľné rozhovory.

Po všeobecnom a metodickom úvode sa teraz pozrime na konkrétne vrstvy sociálnej identity Bajášov žijúcich na Slovensku. Na základe zozbieraného materiálu som vyčlenil tri hlavné vrstvy:

- I. príslušnosť k celej etnokultúrnej skupine
- II. príslušnosť k jednotlivým podskupinám
- III. príslušnosť k patrilineárnym rodom

I. Príslušnosť k celej etnokultúrnej skupine

1. Všeobecné spojovacie črty

Všeobecnými črtami, ktoré spájajú príslušníkov rôznych podskupín Bajášov v celej Európe sú: spoločný pôvod z Rumunska, spoločný materinský jazyk – starorumunčina, korytárstvo ako tradičné zamestnanie a súbor špecifických kultúrnych črt.

A. spoločný pôvod – všetci Bajáši pochádzajú pôvodne z Rumunska, kde žili už od 14. storočia v područí feudálov ako „otroci“. V 40.–50. rokoch 19. storočia však došlo k ich oslobodeniu, preto „mnohé skupiny... prechodne a ešte viac natrvalo územie Rumunska opúšťali... Aby umiestnili svoje výrobky, prípadne sa uplatnili iným spôsobom, odchádzali do rôznych krajín“ (Horváthová 1964: 83). Nové zákony teda spustili vlnu, v dôsledku ktorej sa korytári rozišli po už vyššie spomínanom území. Aj na Slovensko sa Bajáši dostali z Rumunska, prišli k nám cez územie dnešnej Ukrajiny a dnešného Maďarska, pričom istý čas pobudli aj v týchto krajinách.

Tak ako ostatní prisťahovalci z Balkánu, aj oni sa dostali do ťažkého postavenia. Prichádzali totiž „z oveľa nerozvinutejších hospodársko-spoločenských podmienok, vedeli sa preto umiestniť len na spodku spoločenskej hierarchie“⁵ (Tomka 1983: 50). Na Balkáne sa ich nedotkli žiadne stredoeurópske snahy zamerané na integráciu alebo asimiláciu Rómov, čo sa odzrkadlilo aj na ich neskoršom spôsobe života.

B. spoločný materinský jazyk – starorumunčina (resp. **bajáščina**) – svoj novoindický jazyk Bajáši stratili, je to teda skupina, „ktorá si svoj pôvodný romani jazyk nezachováva... Bajáši... si zachovávajú v reči archaický variant rumunského jazyka“ (Fraser 2002: 213) – veď z daného jazykového územia odišli ešte pred jazykovou reformou. V ich reči dodnes neboli objavené žiadne rómske elementy, ba ich neznalosť rómskeho jazyka bola už niekoľkokrát dôvodom konfliktov medzi nimi a ostatnými Rómami napríklad Cigánky takto chceli zbitť Bajášku z Čaty, že „*čo machruje*“. Najstaršia generácia používa pri

⁵ Citáty z odbornej literatúry publikovanej v maďarčine sú prekladmi autora.

komunikácii v rodine dodnes svoj „pôvodný“ jazyk, o ktorom musíme povedať, že „fungoval vyslovene len ako súčasť podstatne orálnej kultúry a s rumunským písomníctvom ani dnes nie je spojený“ (Szalai 1997: 7). So svojimi vnúčatami už hovoria väčšinou po slovensky – myslia si, že bajáščina by deťom skôr škodila: „*Vtedy by nevedeli ani tak, ani onak ako my*“ (zo skúsenosti však viem, že texty piesní vedia starší, viac ako päťdesiatroční Bajáši prekladať synchronne). Najstaršia generácia ovláda dokonale aj maďarčinu, je teda trilingválna, ale znalosť bajáštiny a maďarčiny je v mladších generáciách už značne redukovaná – mládež používa predovšetkým slovenský jazyk.

C. spoločná hospodárska činnosť (korytárstvo) a s ňou súvisiaci polokočovný spôsob života – tradičným zamestnaním Bajášov bolo spracovanie dreva: výroba koryt, vahanov, lyžíc, varešiek a vretien. Rozhodujúca tu môže byť, z hľadiska ich príslušnosti k Rómom, otázka sformulovaná Jánosom Bencsikom: Ako sa z časti ľudu, ktorého príslušníci sa pokladali za majstrov spracovania kovov, stala skupina vyrábajúca drevené náradia? Isté je len, že v ich tradičnej výrobe zostalo drevo ako základná surovina až do súčasnosti, zmenil sa iba sortiment výrobkov. Dunáši z Čaty spomínajú ako prvý výrobok, s odbytom ktorého nastali problémy, drevené vahany, veď „*doma si už nikto nepečie chlieb*“. S výrobou koryt prestal pán Bogdán už zo zdravotných dôvodov, posledné korytá urobil v roku 1987. Vtedy začal vyrábať varešky a v roku 1999 urobil prvé drevené náradia do teflónových panvíc (vidličky, nože a škrabačky) na žiadosť bratislavských zákazníkov.⁶ Kontinuita práce s drevom je však u Bajášov len zdanlivá, veď svoje tradičné zamestnanie dnešné najstaršie generácie už nemali komu odovzdať. Postupne začali využívať nové zdroje obživy, najprv len ako alternatívne a neskôr už ako hlavné formy. V medzivojnovom období sa niektorí stali sluhami a po roku 1945 si viacerí našli zamestnanie aj v priemysle, ale niektorí sa pokúsili preorientovať aj na hudbu a na košíkárstvo (Kovalcsik 1988: 216).

Spôsob života, determinovaný zamestnaním, dobre ilustrujú aj tieto slová informátora: „*My sme chodili, ako sme vyrastali, z jednej dediny do druhej radom po celej krajine. Keď dostal otec prácu na 3–4 dni niekde s korytami, tak som sa do školy zapísal, ešte som sa však ani neprihlásil a už som musel vymeškať.*“ Do polovice 20. storočia sa teda Bajáši „museli prispôbiť kočovnému spôsobu života, pre malé množstvo suroviny a jej ťažkej obstarateľnosti. Bolo to teda periodické putovanie, nasledujúce základný materiál výroby“ (Ignác 1997: 36). Ďalším determinantom ich pracovnej migrácie bol však aj „dostatočný odbyt korytárskych výrobkov“ (Stano 1965: 549). O stálom pohybe na väčšom území hovoria viacerí informátori,

⁶ Svoje výrobky chodia predávať so ženou na bratislavské trhy.

spomínajú sa cesty do Maďarska, opakované návraty do Rumunska, ale aj odchod viacerých príslušníkov rodiny do Čiech.

D. špecifické kultúrne črty – čo sa týka ich materiálnej kultúry, charakteristické sú tak ich výrobky a náradie, ktorým sa drevo opracúva, ako aj ich archaické zimné obydlia – „*kuliby*“: polozemnice so štvorcovým pôdorysom. Zaujímavé sú aj niektoré prvky duchovnej kultúry Bajášov: napríklad na druhý-tretí deň po narodení dieťaťa mu dali do rúk drienko, aby zistili, či bude pracovať s drevom. Verili aj v existenciu neviditeľných osudových bytostí. „*Sudičky*“ sú podľa nich tri ženy, ktoré „*súdia, že keď sa človek narodí, akým životom bude pokračovať*“. Najzaujímavejším javom je azda „výmena mien“ tých detí, ktoré sa narodili choré. V snahe zachrániť ich pred návratom choroby ich mala „*bosorka*“, trikrát ich „*prebrať*“ medzi nohami v osmičkách a takto im dať nové mená, s tým, že sa „*staré*“ mená ďalej nesmeli už používať.

2. Etnonymy

Slovenská odborná literatúra doteraz nepoznala pojem Bajáš ako etnonym. Zmienky o príslušníkoch tejto etnokultúrnej skupiny spomínali len „rumunsky hovoriacich Cigánov“ (Stano 1965: 549) a „rumunských korytárov“ (Horváthová 1964: 91, Stano 1965: 550). Fakt, že sa pojmy „rumunsky hovoriaci Cigán“, resp. „rumunský korytár“ a pojem „Bajáš“ významovo kryjú, je možné doložiť jednak výsledkami výskumov maďarských romistov, ako i výsledkami vlastných výskumov autora (v obciach Čata, Bratislava).

Z maďarskej odbornej literatúry musím vyzdvihnúť predovšetkým práce etnomuzikologičky Katalin Kovalcsik (Kovalcsik 1988, 1990-91, 1996), v ktorých sa venuje, popri otázkach hudobného folklóru Bajášov v Maďarsku, hlavne výskumu ich etnickej identity a štúdie uverejnené v monotematickej zbierke o Bajášoch v Maďarsku: *Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. (1997)*.

K. Kovalcsik používa vo svojich prácach publikovaných v maďarčine pojem „*beás cigányok*“ a v anglickom článku (Kovalcsik 1996) pojem „*Boyash*“. Autori spomínanej zbierky pritom používajú etnonymy „*teknővájó cigány*“ (napríklad G. Havas, I. Hegyi, B. Gunda) alebo „*beás*“ (napríklad E. Eperjessy, J. Ignác). Podobný pojem uvádza aj P. Stano vo svojom článku, keď v zátvorke píše: „*Sami korytári na označenie slova korytár vo svojom rumunskom nárečí používajú výraz bjaš*“ (Stano 1965: 554). V nasledujúcom odseku budeme vidieť, že pojmy *korytár* – *bjaš*, ktoré Stano dáva do súvislosti vo svojom citovanom výroku, figurujú u Bajášov z Čaty ako endoetnonymy.

A. Endoetnonymy

Najčastejšie sa moji starší informátori z Čaty identifikovali so skupinami „*Rumuni*“, „*Bajáši*“ a „*Korytári*“. Súčasným trendom však medzi mladými Dunášmi je nehlasiť sa už k pôvodným skupinám, ale k etnikám tvoriacim

majoritu: „*Moje deti... teda druhá generácia, to sú všetci Rumuni. Tito mladší sú Slováci, ale je medzi nimi aj Maďar,*“ vysvetľuje starý Bajáš.

B. Exoetnonymy

a) Exoetnonymy od Nebajášov

Počas výskumov som sa stretol s dvoma prezývkami („*chvastúni*“ – z maď.: „*nagymondók*“, alebo „*teknýős-beknyős*“ – slovná hra vychádzajúca z maďarského nárečového slova korytár) a s niekoľkými názvami, ktoré sa na označenie tejto etnokultúrnej skupiny používajú: napríklad od predstaviteľa miestnej inteligencie som počul názov „*teknős*“ („korytár“), ale na ich označenie použil aj výraz „*cigán*“, použitie ktorého na moju otázku odôvodnil ich vonkajším vzhľadom, „*ved' sú čierni*“. Počas etnomuzikologických výskumov sa na východnom Slovensku zistilo, že tamojšie majoritné spoločenstvo nazýva Bajášov „*Rumunmi*“ – P. Stano však tvrdí, že sú na spomínanom území rozšírené názvy „*Olahi*, ale aj lesní Cigáni, prípadne korytári, Kanálošovci“ (Stano 1965: 554).

b) Exoetnonymy, ktoré poznali Bajáši z komunikačnej praxe a ktoré si oni predstavovali

Do tejto kategórie som zaradil pohľady zvnútra skupiny na etnonymy používané okolím na jej označenie: napríklad „*Hovorili o nás ako o Bajášoch, lebo sme sa zaoberali korytami.*“ Ďalší si však myslia, že ich okolie nazýva „*korytármi*“ („*teknösök*“) alebo „*korytárskymi Cigánmi*“ („*teknös cigányok*“). Bajášov z Čaty, podľa názoru jedného z nich, predstaviteľa majority nepovažujú za Rumunov, ba „*je ich zvykom*“ ich nazývať Cigánmi, lebo majú „*hnedú pleť*“.

3. Vzťahy Bajášov s okolitým svetom

A. Vzťah Bajáš – iný Róm

Pri rozoberaní tejto otázky vychádzam z výroku E. Horváthovej: „*rumunskí korytári... považujú sa za Rumunov a s ostatnými Cigánmi sa vôbec nestýkajú*“ (Horváthová 1964: 91). Platila totiž u nich v minulosti prísna endogamia, manželstvá sa uzatvárali len v rámci jednej podskupiny ich etnokultúrnej skupiny, čo v praxi znamenalo, že sa Bajáš nemohol zosobášiť, resp. nemohol spolu žiť, ani „*s Cigánom*“ z inej skupiny. V súčasnosti sa však už tieto pravidlá zmiernili.

Predstaviteľov ostatných dvoch skupín Rómov nazývajú „*Lakatármi*“ (z maď. slova „*lakat*“ – zámok). Aj keď „*s roduvernými Cigánmi*“ neudržiavali v minulosti „*žiadne*“ kontakty, v súčasnosti sa už medzi nimi a Bajášmi uzatvárajú manželstvá. V hodnotovom rebríčku Bajášov však stojí manželstvo s „*muzikantom*“ (teda **usadlým Rómom**) dodnes vyššie než manželstvo s „*olašským Cigánom*“, lebo oni „*sú páni, ale olašskí Cigáni... kradnú a túľajú sa*“.

Zaujímavé rozdiely odhalila aj K. Kovalcsik, ktorá tvrdí, že Bajáši žijú uzavretým životom a ich vzťahy sú regulované medziorodovými normami. Kým „*zákon*“ rómsky hovoriacich spoločenstiev rozhoduje výhradne vo vnútorných záležitostiach (ochraňuje teda hlavne členov spoločenstva navzájom), u Bajášov patrí správanie sa k vonkajšej spoločnosti takisto pod jurisdikciu „*zákona*“. Táto zdanlivo malá odlišnosť odhaľuje základný rozdiel v správaní dvoch skupín (podľa Kovalcsik 1996: 77–93) a vysvetľuje známu „*poctivosť*“ Bajášov. Túto ich vlastnosť zneužívali po roku 1945 aj olašskí Cigáni, keď korytárstvo bolo „*pre mnohých z nich iba pláštikom na zakrytie asociálnej činnosti rôzneho druhu*“ (Horváthová 1964: 203).

B. Vzťah Bajáš – majoritné spoločenstvo

Okrem už spomínanej poctivosti bola charakteristická pre Bajášov aj čistota a poriadok. Celý rad odlišností od ostatných Rómov zistil aj P. Stano: „*Usporiadanie ich osád, obytné domky, ich interiér, obliekanie, rodinný život má už znaky určitého pokroku a v tomto ohľade (ich) možno... zaradiť na prvé miesto medzi cigánskymi skupinami*“ (Stano 1965: 553) na Slovensku. V súvislosti so vzťahom k majorite K. Kovalcsik spomína aj to, že Bajáši nepoužívajú výrazy s negatívnou konotáciou na označenie Nerómov (u ostatných Rómov: „*gádžo*“, „*raklo*“) – keď spomínajú niekoho z majoritnej spoločnosti, uvádzajú jeho etnickú príslušnosť (napríklad Maďar). Ja som sa však počas rozhovorov viackrát stretol s označením „*sedliak*“, ktoré môže mať aj negatívne podfarbenie, v každom prípade však jeho používaním Bajáši načrtávajú opozíciu sedliak – Róm, v ktorej sa umiestňujú na rómskej strane.

II. Príslušnosť Bajášov k jednotlivým podskupinám

Keďže o podskupinách spomínanej etnokultúrnej skupiny na Slovensku odborná literatúra nehovorí, ich charakteristické črty opisujem „*len*“ na základe výpovedí mojich informátorov. Z nich sa môžeme dozvedieť o existencii troch podskupín Bajášov na Slovensku (o existencii tretej hovorí len jeden informátor). Keďže pre jednotlivé podskupiny používa aj ten istý informátor viac etnonymov, rozhodol som sa ich uvádzať pod exoetnonymom, používaným predstaviteľmi druhej podskupiny Bajášov. Po uplatnení tohto princípu vyzerá systém podskupín nasledovne:

1. Goleci („*lakatári*“, „*cigányok*“, „*golyecok*“, „*tiszahátiak*“, „*lentvidékiek*“).⁷
2. Dunáši („*Duna mentiek*“).
3. „*Horniáci*“ („*fentvidékiek*“, „*hegyi burdányok*“) ⁸

⁷ V zátvorkách uvádzam etnonymy v maďarčine (teda ako odzneli) a pridávam ďalšie názvy, ktoré sa v súvislosti s danou podskupinou v rozhovoroch vyskytli.

⁸ K. Kovalcsik a A. Szalai spomínajú v Maďarsku tiež tri „*etnické podskupiny*“ Bajášov: Munčani

Keďže špecifické črty jednotlivých podskupín som spoznal tak zo sebaaproximácie ich členov, ako aj z opisov členov inej podskupiny – charakterizujem ich v znamení vzájomných vzťahov podskupín (ide tu o vzťahy Goleci – Dunáši, Dolniaci – Horniaci).

1. Vzťah Goleci – Dunáši

Golecmi sa nazývajú Bajáši pochádzajúci „z východu“. Predstavitelia tejto podskupiny sa podľa P. Stano dostali na územie Slovenska v poslednej tretine 19. storočia cez „Zakarpatskú Ukrajinu“. Prvá osada vznikla pri Budkovciach, z nej vyrástla neskôr najväčšia komunita Bajášov na Slovensku s vyše 200 obyvateľmi. Ďalšie osady vznikali postupom času v obciach Pavlovce, Podhorod', Podčičva, Kravany, Malá Stretava atď. Kým P. Stano ešte tvrdil, že „migračné pohyby rumunských korytárov sa takmer výlučne obmedzujú na východné Slovensko“ (Stano 1965: 553), dnes už vieme, že sa niekoľko goleckých rodín usadilo aj na západnom Slovensku, napríklad v obciach Veľký Dúr, Telince, Ratnovce, Hlohovec, Vráble atď. Tu sa stretli aj s príslušníkmi druhej podskupiny, s Dunášmi, čím sa vytvorila príležitosť na vzájomné kontakty a porovnávanie. Určujúcim bodom ich vzťahu však do polovice 20. storočia bola už vyššie spomínaná endogamia, ale v súčasnosti „sa už Dunáši sobášia s Golecmi“.

Od Goleca som sa dozvedel, že na ich označenie používajú Dunáši názvy: „Cigáni a Lakatári“, Dunáši ich však v skutočnosti nazývajú „Golecmi“ – sú to podľa nich „poloviční Cigáni“ („fél cigányok“), vlastne „takí miešanci... ani Rumun, ani Maďar, ani Slováč“, veď sa miešali aj „s Cigánmi“. Horeuvedené názvy však pri rozhovore s príslušníkmi druhej podskupiny na ich označenie nikdy nepoužívajú. Namiesto binárnej opozície Dunáš – Golec Dunáši často uvádzajú opozíciu „ľudia z Podunajska (Dunamentiek)“ – „ľudia z Potisia (Tiszahátiak)“ a medzi dvoma podskupinami vidia taký istý rozdiel, ako medzi „olašskými Cigánmi a Cigánmi muzikantmi“.

Podobné podskupiny zistil aj K. Erdős: „V Maďarsku žijú tri skupiny cigánskych korytárov:

- „Tiszaháti“ (žijú hlavne v regióne Nyírség. Svoj materinský jazyk čoraz viac zanedbávajú a pomaly zabúdajú).
- „Füstös“ (tvoria prechod, žijú v obciach Füzesabony, Békéscsaba a Tiszafüred).
- „Dunás“ („...žijú na Zadunajsku, viacerí muži nosia ešte dlhé vlasy...“ – Erdős 1989: 43).

Mojí informátori tiež pociťovali odlišnosti medzi podskupinami, a to na úrovni rôznych kultúrnych javov. Jazykové rozdiely vysvetľoval Golec na

(v zmysle: „highlanders“), Ardelani („pochádzajúci zo Sedmohradska“) a Tičani („ľudia z Potisia“) (Kovalcsik 1996: 343–344, Szalai 1997: 8). V prípade Munčanov môže ísť podľa môjho názoru o korešpondenciu s našimi „Horniakmi“, kým v prípade Tičanov s Golecmi. Táto otázka však čaká ešte na doskúmanie a doriešenie.

priklade „palóckych“ a „čistých“ Maďarov a tvrdil, že „Dunáši ťahajú slová“. Podľa Dunášov však Goleci „miešajú do toho veľakrát aj slovenské slová“. Ďalšie rozdiely sa týkajú účesu, veď Dunáši v minulosti nosili dlhé vlasy: „...ako Jánošík. Mali to aj zapletené... mali viac vrkočov“. Niektoré javy materiálnej kultúry Golecov uvádzajú Dunáši tiež ako odlišné od vlastných: napríklad výrobky a obydlia – Goleci nebývali v „kulibách“, „...oni mali bud' stan, alebo maringotku z dosiek“.

Dunáši sa na územie Slovenska dostali cez Maďarsko po prvej svetovej vojne. Po príchode sa pohybovali hlavne na území na západ od Novohradu, dnes ich najväčšiu skupinu nájdeme pri Želiezovciach v obci Čata („okolo 30–40 ľudí“) a niekoľko rodín býva aj v obciach Dolinka, Trebušovce a Želiezovce. Veľa Dunášov sa v povojnovom období odsťahovalo do Čiech (napríklad do Židovic), kde sa už výrobe korýt nevenovali, pracovali tam ako továrenskí robotníci.

2. Vzťah Dolniaci⁹ – Horniaci

O tomto vzťahu som počul len od bratislavského Goleca, ktorý tvrdil, že: „my im hovoríme horniackí Bajáši (fentvidéki bajások), títo hovoria všetci po rumunsky, ale títo Dolniaci (lentvidékiek), všetci po maďarsky“. Horniackí Bajáši „prišli tiež z Ruska... my im hovoríme horský Burdán (hegyi burdány), lebo títo rúbali drevo lesníctvom“.

III. Príslušnosť k patrilineárnym rodom

O nej píše K. Kovalcsik v súvislosti s materiálom z Maďarska, konkrétne s Ardelánmi. Ja som sa s uvedeným javom stretol medzi Dunášmi (príbuznosť týchto podskupín je pravdepodobná). Význam pojmu rod sa už u nich „zredukoval na potomkov jedného otca odvtedy, ako sa rodová organizácia začala dezintegrvať“ (Kovalcsik 1996: 80). V rámci danej podskupiny sú však ľudia dodnes pyšní na svoj vlastný rod.

Záverom môžeme teda konštatovať, že sociálna identita Bajášov žijúcich na Slovensku má tri hlavné vrstvy:

- príslušnosť k celej etnokultúrnej skupine (názvy: Rumuni, Bajáši, korytári...)
- príslušnosť k jednotlivým podskupinám (názvy: Dunáši, Goleci a Horniaci?...)
- príslušnosť k patrilineárnym rodom (názvy: Buzášovci, Bogdáňovci...).

Etnokultúrna skupina, o ktorej som hovoril, nebola doteraz na Slovensku v centre odbornej pozornosti – samostatný článok im, podľa mojich vedomostí, venoval len Pavol Stano v roku 1965. Málo o nich vieme dodnes. Dúfam, že

⁹ Názov Golecov v tomto vzťahu.

skromné výsledky mojej práce pomôžu aspoň pri formulácii pracovných hypotéz a otázok k prípadnému hlbšiemu výskumu, týkajúcemu sa kultúry Bajášov, ktorá je plná tak zaujímavých archaizmov, ako aj aktuálnych otázok týkajúcich sa zmien sociálnej identity. Keďže sú Bajáši rozptýlení po celej Karpatskej kotline, ba ešte aj za bralami Karpát, medzinárodné etnologické fórum čaká aj výsledky našej vedy.

Literatúra

- EPERJESSY, Ernő, 1997: *A beás kézjелеk néhány példája. [Několko príkladov z bajáškych ručných znakov.] In: Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.*
- ERDŐS, Kamill, 1989: *A magyarországi cigánység. Törzsek, nemzetségek. [Cigáni v Maďarsku. Kmene a rody.] In: Vekerdi József: Erdős Kamill cigánytanulmányai. [Cigánske štúdie Kamilla Erdősa.] Békéscsaba.*
- FRASER, Sir Angus, 2002: *A cigányok. [Cigáni.] Budapest: Osiris Kiadó.*
- GUNDA, Béla, 1997: *Teknővájó cigány és munkája. [Cigánsky korytár a jeho práca.] In: Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.*
- HAVAS, Gábor, 1997: *A Baranya megyei teknővájó cigányok. [Cigánski korytári zo župy Baranya.] In: Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.*
- HEGYI, Imre, 1997: *Adalékok a teknővájó cigányok megtelepedéséhez. [Dodatky k usídleníu cigánskych korytárov.] In: Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.*
- HORVÁTHOVÁ, Emília, 1964: *Cigáni na Slovensku. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.*
- IGNÁCZ, János, 1997: *Beás szálláshelyek. [Bajáské obydliá.] In: Cigány Néprajzi Tanulmányok 6. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.*
- KOVALCSIK, Katalin, 1988: *A beás cigány népzene szisztematikus gyűjtésének első tapasztalatai. [Prvé skúsenosti zo systematického výskumu bajáskéj ľudovej hudby.] In: Zenetudományi dolgozatok. Budapest.*
- Roma or Boyash Identity? The Music of the „Ard’elan“ Boyashes in Hungary. 1996. In: The World of Music 38(1).*
- STANO, Pavol, 1965: *Korytárska výroba rumunsky hovoriacich Cigánov na východnom Slovensku. In: Slovenský národopis 13.*
- SZALAI, Andrea, 1996: *A beások. Az etnikai identitás határai a nyelvhasználat tükrében. [Bajáši. Etnická identita z pohľadu jazykovej praxe.] In: Kritika 12.*
- TOMKA, Miklós, 1983: *A cigányok története. [Dejiny Cigánov.] In: Szegő László: Cigányok honnét jöttek, merre tartanak. [Odkial’ prišli Cigáni a kam smerujú?] Budapest.*



Bajás (Golec) predávajúci svoje výrobky – vahan a lopár. Bratislava, 2001.
Foto A. Agocs.



Bajáši (Dunáši) pri výrobe koryt. Nedatované, nelokalizované.
(Fotografie poskytl rodina Bogdáncov z Čaty.)



Varešky vyrobené pánom Bogdáňom. Čata, 2001. Foto A. Agocs.



Drevené náradie do teflónových panvíc. Čata, 2001. Foto A. Agocs.



Bajášsky (dunášsky) pár v tradičnom odevu. Nedatované, nelokalizované.
(Fotografie poskytla rodina Bogdáňovcov z Čaty.)



Muži z bajáškého (dunášskeho) rodu Bogdáňovcov. Nedatované, nelokalizované.
(Fotografie poskytla rodina Bogdáňovcov z Čaty.)

Kognitívne aspekty koexistencie náboženskej doktríny a povier: racionalita reflektívnych presvedčení

Tatiana Bužeková

Kľúčové slová: kognitívna antropológia, náboženstvo, racionalita, povery, nadprirodzené predstavy

Key words: cognitive anthropology, religion, rationality, superstitions, supernatural conceptions (thoughts, visions)

The paper deals with the problem of the coexistence of the religious doctrine and unofficial supernatural conceptions and with them related question of rationality from the point of view of cognitive anthropology. The author approaches some of the aspects of French anthropologist Dan Sperber's theory which attempts to explain cultural phenomena as the result of the interaction of exterior and interior (psychological) factors. In Sperber's conception the question of rationality or irrationality of supernatural conceptions is solved on a different level as in most of social theories because along with conscious thinking, he considers unconscious cognitive mechanisms, too. According to Sperber, the existence of supernatural conceptions and possible inconsistency of the convictions of individuals do not have to show the irrationality, but it results from the features of human reasoning. Cognitive anthropological approach can contribute not only to the development of anthropology but also to the development of social sciences in general.

Úvod

Koexistencia náboženskej doktríny a nadprirodzených predstáv, ktoré nie sú jej súčasťou, je dobre známym javom v dejinách náboženstva. Náboženské presvedčenie často nebráni jednotlivcom pridržovať sa názorov, ktoré sú pri najlepšíom pochybné z hľadiska ich vierovyznania. Na slovenskom vidieku, ktorého obyvatelia sa prevažne hlásia ku kresťanstvu, nachádzame podobnú situáciu v existencii takzvaných povier. Tento termín v etnologickej literatúre označuje súčasť ľudovej tradície, ktorá svedčí o viere v nadprirodzené bytosti a udalosti, predstavuje nadprirodzené vysvetlenie mimoriadnych prírodných úkazov a pod.

Postoje ľudí k nadprirodzeným predstavám a magickým praktikám nemusia, pravdaže, jednoznačne znamenať vieru. Kresťan by napokon nemal veriť, že existujú nadprirodzené úkazy, o ktorých sa doktrína nezmiňuje. Povery sa

však vnímajú ako niečo, čomu sa nemá veriť, nielen z hľadiska kresťanstva. Keď niekto označí určitú predstavu ako poveru, nemusí to znamenať, že sa nachádza mimo oficiálneho náboženského systému, ale predovšetkým, že nie je racionálna. V tomto zmysle napríklad protestant môže označiť ako „poveru“ katolícke obrady a ateista – náboženstvo všeobecne. Takéto hodnotenie vždy prichádza zo strany toho, kto predstave neverí. Otázka viery v určité predstavy teda tesne súvisí s otázkou racionality.

Napriek „iracionalite“ rozličné nadprirodzené predstavy, či už tradičné, alebo novšieho dáta, pretrvávajú popri kresťanskej viere a modernom vzdelaní. Tento fakt sa nedá uspokojivo vysvetliť ani chybným myslením či zaostalosťou jednotlivých osôb, ani tým, že povery (alebo iné nadprirodzené predstavy) sa môžu interpretovať z hľadiska kresťanstva: zatiaľ čo niektoré z nich sú vo vzťahu ku kresťanskej tradícii viac-menej neutrálne, viaceré ďalšie sa nachádzajú v protiklade k základným kresťanským myšlienkam.

Racionalita ľudského myslenia je dôležitým momentom mnohých klasických sociálnych teórií. Tieto teórie však často neberú do úvahy otázku, súvisiace s ľudskou psychológiou. V akom zmysle napríklad môžeme hovoriť o „viere“ v nadprirodzené udalosti a magické praktiky? Ďalej, akým spôsobom sa dá vysvetliť fakt, že človek môže súčasne mať predstavy, ktoré sa nachádzajú v logickom rozpore? Svedčí existencia nadprirodzených predstáv o iracionalite jednotlivcov alebo plynie zo všeobecných vlastností ľudského myslenia?

Riešenie problémov, spojených s postojmi a presvedčeniami ľudí v danom kultúrnom kontexte môže poskytnúť kognitívna antropológia, ktorá sa zaoberá vzťahom medzi ľudským myslením a kultúrou. Cieľom daného príspevku je priblížiť čitateľom niektoré aspekty teórie francúzskeho antropológa Dana Sperbera.¹ V termínoch jeho koncepcie, ktorú Sperber nazýva „epidemiológia reprezentácií“, akýkoľvek kultúrny fenomén môže byť analyzovaný ako súbor reprezentácií dvoch druhov – *mentálnych reprezentácií* (napríklad presvedčení, intencií, preferencií) a *verejných reprezentácií* (ako signály, vety, texty, obrazy a pod.). Vysvetlenie koexistencie vedeckých, náboženských a „neoficiálnych“ nadprirodzených predstáv z pohľadu epidemiológie reprezentácií zahŕňa skúmanie postojov ľudí (mentálnych reprezentácií) voči verejným reprezentáciám náboženskej doktríny, iných nadprirodzených predstáv a vedeckého vysvetlenia sveta.

V prvej časti príspevku sa pokúsím v krátkosti načrtnúť niektoré dôležité smery, ktorými sa uberalo skúmanie existencie „iracionálnych“ predstáv. Ďalšie časti budú venované teórii Sperbera, ktorá sa zaraďuje do naturalistického programu kognitívnej antropológie.

¹ SPERBER, D.: Explaining Culture. New York, Cambridge University Press 1996; SPERBER, D.: On Anthropological Knowledge. Cambridge 1985.

Racionalistické teórie

Najdôležitejšiu úlohu hral pojem racionality v diele M. Webera. Podobne ako iní klasici sociológie (F. Tönnies, É. Durkheim), nadviazal Weber na tradíciu osvietenstva, hlásajúcu technicko-ekonomický pokrok ako súčasť lineárneho modelu dejín. Weber zhrnul politické, právne a socio-ekonomické procesy tejto zmeny pod pojmom racionalizácie, čiže postupného presadzovania racionálnych princípov do nových a nových oblastí ľudského života. Pod racionalitou Weber chápal mnohostrannú intencionalitu ľudského jednanja, prípadne duchovný postoj, ktorý sa orientuje na dosahovanie určitých cieľov pomocou stále precíznejšieho a efektívnejšieho zvládnutia prostriedkov. Nič teda nie je racionálne alebo iracionálne samo o sebe, ale len z hľadiska zastávaných presvedčení: pre ateistu napríklad je iracionálny náboženský spôsob života všeobecne, zatiaľ čo pre veriaceho môže byť racionálna i mystická kontemplácia, vnímaná z perspektívy iných oblastí života ako špecificky iracionálna. Pojem racionality hral dôležitú úlohu vo Weberovej sociológii náboženstva, ktoré podľa neho bolo jedným z faktorov racionalizácie a spolupôsobilo pri vytvorení moderného kapitalizmu.²

Dielo Webera je významným príkladom metodologického individualizmu, základným predpokladom ktorého je, že sociálne javy môžu byť adekvátne vysvetlené ako výsledok individuálneho správania. Metodologický individualizmus sa zvyčajne uvádza ako protiklad holizmu, podľa ktorého sociálne javy sa môžu vysvetliť len prostredníctvom entít, ktoré sú nadindividuálne a nedajú sa zredukovať na individuálne správanie (ako napríklad kultúra alebo inštitúcie).³ Pri skúmaní racionality metodologický individualizmus znamená, že sa skúma racionalita postoja alebo správania na úrovni jedinca, a tým sa vysvetľuje racionalita alebo iracionalita princípov, presadzovaných v celej spoločnosti (či už ide o inštitúcie, ekonomické usporiadanie alebo svetonázor).

Významným predstaviteľom metodologického individualizmu v období po druhej svetovej vojne bol K. Popper, ktorý vypracoval sociálnu teóriu racionality.⁴ Podobne ako Weber, pri posudzovaní racionality alebo iracionality Popper venoval pozornosť nie samotným ideám, ale postojom voči nim. Merítkom pritom malo byť racionálne konanie v prozaickom zmysle dosiahnutia cieľa; racionálne myslenie a racionálne spoločenské usporiadanie sa interpretovali ako druh racionálneho konania. Racionalita tak bola relativizovaná a odstupňovaná: napríklad nie samotná mágia, ale nekritický postoj voči nej sa posudzoval ako

² WEBER, M.: Sociologie náboženství. Praha 1998.

³ SPERBER, D.: Methodological individualism and cognitivism in the social sciences (unpublished English version of "Individualisme méthodologique et cognitivisme.") In : R. Boudon, F. Chazel & A. Bouvier (eds.) Cognition et sciences sociales. Presse Universitaires de France, Paris 1997.

⁴ POPPER, K.: The Logic of Scientific Discovery. 1977. London : Routledge. Conjectures and Refutations. 1969 London : Routledge.

iracionálny, čo znamenalo, že ľudia, praktizujúci mágiu, správajú sa racionálne, pokiaľ v ich spoločnosti neexistuje alternatívny – vedecký – prístup k vysvetleniu sveta.

Vedecké princípy sú merítkom racionality vo väčšine súčasných racionalistických teórií. Alternatívnym prístupom je relativizmus, podľa ktorého racionalita určitého konania, myšlienky alebo inštitúcie sa môže posudzovať len v kontexte danej kultúry. V svojej najradikálnejšej podobe, ku ktorej sa hlási len málo bádateľov, relativizmus hlása heslo: „Ľudia rôznych kultúr žijú v rôznych svetoch.“

Ak by sme mali uplatniť racionalistický prístup pri skúmaní povier a iných „neoficiálnych“ nadprirodzených predstáv, znamenalo by to, že posudzujeme ich prijatie alebo odmietnutie z náboženského hľadiska alebo z pozície vedeckého vysvetlenia sveta, už dlhšiu dobu sprostredkovaného v našej spoločnosti školským systémom. Ak si vyberieme relativistický prístup, môžeme skúmať konzistentnosť presvedčení konkrétnych jednotlivcov a vyvodiť z toho závery o ich racionalite. V oboch prípadoch však narazíme na ťažkosti: poverám na úrovni jednotlivca nebráni ani uznávanie autority vedy, ani uznávanie autority náboženstva. Nemôžeme teda vo všeobecnosti hovoriť ani o konzistentnosti zastávaných presvedčení, ani o racionalite v zmysle náhrady náboženského alebo tradičného svetonázoru vedeckým.

Zatiaľ čo tradičné racionalistické teórie sa zvyčajne zaoberajú vysvetlením činov vedomým uvažovaním, z hľadiska kognitívnych vied v stabilizácii sociálno-kultúrnych fenoménov môžu hrať podstatnú úlohu iné psychologické faktory. Rozumové, reflektívne uvažovanie, ktoré sa často používa ako synonymum racionality, môže byť len jedným z nich. Iné psychologické faktory sa týkajú nevedomých procesov, takých ako memorizovanie alebo spontánny vznik intuitívnych predstáv.

Intuitívne a reflektívne presvedčenia

Ako poukazuje Sperber, mnohé úvahy o racionalite alebo iracionalite presvedčení sa zakladajú na tom, že výpovede rôzneho druhu sa zobrazujú ako homogénny svetonázor, v ktorom neexistuje epistemologický rozdiel medzi presvedčeniami. Podobné chápanie spočíva na neodôvodnenom predpoklade – totiž, že zdanlivo iracionálne presvedčenia, náboženské či iné, splyvajú v myslí veriaceho s bežným poznaním. Avšak, ako dokazujú dejiny náboženských predstáv, výroky možno pokladať za pravdivé mnohými spôsobmi a kritéria racionality sa menia v závislosti od typu vety a od druhu „presvedčenia“. Niektoré presvedčenia sa teda zdajú iracionálne nie preto, lebo ich obsah je chybný, ale preto, lebo sa mylne považujú za presvedčenia v takom zmysle,

v akom ich chápu filozofi – totiž za propozície, ktoré ľudia pokladajú za pravdivé.

Z pohľadu kognitívnych vied každé presvedčenie, náboženské či iné, je mentálnou reprezentáciou. Sperber tvrdí, že existujú dva základné typy takýchto reprezentácií. Prvým je opis skutočnosti, ktorý sa bezprostredne ukladá v encyklopedickej pamäti subjektu. Tieto presvedčenia Sperber nazýva *intuitívne*, a to v tom zmysle, že sú výsledkom spontánnych a nevedomých perceptuálnych a inferenčných procesov. Aby človek mal intuitívne presvedčenie, nemusí si byť vedomý ani samotného faktu, že to presvedčenie má, ani príčin, prečo ho má. Tieto predstavy sú konkrétne a spoľahlivé; tvoria, tak povediac, bežný obraz reality.

Predstavme si napríklad, že vidíme na lúke veľký kameň. Naša myseľ pri tom vytvára súbor intuitívnych presvedčení, odvodených z vnemov prostredníctvom inferenčných mechanizmov. Intuitívne vieme napríklad, že:

Objekt na lúke je kameň.

Kameň je veľký.

Kameň je tvrdý.

Kameň je šedivý.

Intuitívne presvedčenia, ktoré si človek zvyčajne nevedomuje, sú výsledkom mnohých nevedomých kognitívnych procesov, spoločných pre celý ľudský druh. Preto ľudia najrozličnejších kultúr majú podobné intuitívne presvedčenia, i keď výskumy ukazujú, že do určitej miery môžu byť ovplyvnené kultúrnym prostredím. Napríklad ľudia, ktorí nie sú od raného detstva vystavení pôsobeniu dvojrozmerných realistických obrazov, majú ťažkosti pri rozpoznávaní fotografií; tí, ktorí vyrastajú v prostredí s množstvom pravých uhlov a rovných čiar, podliehajú optickým ilúziám v inej miere ako ľudia z „prirodzeného“ prostredia. Jeden z psychologov, skúmajúcich medzikultúrne rozdiely dokonca poznamenal, že kultúrny a psychologický vývoj sú v istom zmysle totožné: aj naše najzákladnejšie intuitívne presvedčenia sú totiž odvodené nielen z vnemov, ale aj z komunikácie s inými ľuďmi.⁵ Napokon aj na to, aby sme vedeli, že kameň je šedivý, musíme mať pojem „šedivý“.

Čo je však dôležité, intuitívne presvedčenia sa vždy zakladajú na vrodenných dispozíciách ľudskej mysle a na informácii, pochádzajúcej bezprostredne z okolitého prostredia. Avšak percepčia a nevedomé inferenčné procesy netvoria celý potenciál ľudskeho myslenia. Ľudia môžu zastávať presvedčenia, ktoré sa nezakladajú na vnemoch, ale výlučne na tom, čo je sprostredkované komunikáciou s inými ľuďmi. Predstavme si, že máme priateľa-historika, ktorý nám povie o kameni na lúke:

⁵ SHORE, B.: *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford University Press, New York, 1996, s. 4.

Pri tomto kameni sa pred dvoma tisícmi rokov odohrávali náboženské rituály. Pre ľudí, ktorí tu vtedy žili, kameň symbolizoval vchod do podsvetia.

Táto informácia o kameni sa taktiež reprezentuje našim myslením, avšak nie je odvodená priamo z vnemov. Podľa Sperbera má ľudské myslenie schopnosť meta-reprezentácie, alebo inými slovami schopnosť interpretácie: môže nielen vytvoriť mentálny popis skutočnosti, ale i jeho interpretáciu – reprezentáciu reprezentácie. Táto schopnosť sa používa na pochopenie toho, čo je sprostredkované komunikáciou, alebo ešte všeobecnejšie, na reprezentáciu významov, intencií, mienok, teórií atď., či už s nimi súhlasíme alebo nie. Človek teda môže reprezentovať presvedčenie a zastávať voči nemu určitý postoj, a to na odlišnom základe ako v prípade intuitívnych presvedčení.

Sperber nazýva tento druhý typ presvedčení *reflektívne*. Na rozdiel od intuitívnych sa tieto presvedčenia nedajú presne definovať; môžu byť veľmi odlišné svojím obsahom. Všetci napríklad vieme, že Bratislava je hlavné mesto Slovenska. Sme presvedčení, že vo vesmíre je veľa hviezd a naše Slnko je jednou z nich. Hinduista verí, že ľudská duša prechádza nekonečným procesom znovuzrodení, zatiaľ čo budhista je presvedčený, že niečo také ako duša neexistuje.

Napriek svojej rozdielnosti všetky reflektívne presvedčenia majú spoločný moment: sú reprezentáciami reprezentácií. Preto sa musia ukladať v pamäti prostredníctvom iných presvedčení, či už intuitívnych alebo reflektívnych. Napríklad informácia o kameni, ktorú sme počuli od nášho priateľa-historika, je v našej mysli „zarámovaná“ do ďalších informácií:

Môj priateľ je historik.

História poskytuje informáciu o minulosti.

To, čo môj priateľ hovorí o minulosti, je pravdepodobne pravdivé.

Môj priateľ povedal, že pre ľudí v minulosti kameň na lúke predstavoval vchod do podsvetia.

Pre ľudí v minulosti kameň na lúke pravdepodobne predstavoval vchod do podsvetia.

Podobné „sekundárne“ informácie poskytujú kontext, podľa ktorého môžeme hodnotiť isté tvrdenie. Tento „hodnotiaci“ kontext môže byť veľmi odlišný a vedie k zaujatiu postoja: keby nám napríklad o kameni niečo povedal nevzdelaný človek, verili by sme mu oveľa menej ako priateľovi-historikovi. Avšak ani slová priateľa nie sú pre nás absolútnou pravdou: náš postoj sa nedá jednoznačne nazvať vierou, skôr sa k jeho názoru prikláňame. Učiteľovi, ktorý nám v škole vysvetľuje matematickú vetu, taktiež skôr veríme, že veta je pravdivá, aj keby sme jej nerozumeli. Hodnotenie pravdivosti tvrdení sa pravdaže neobmedzuje na výpovede osôb: ak dôkaz vety pochopíme, bude pre nás tento logický argument „hodnotiacim“ kontextom. Na jeho základe usúdime, že veta je pravdivá, a budeme o tom presvedčení v oveľa väčšej miere ako o pravdivosti tvrdení učiteľa.

Vďaka odlišnosti „hodnotiacich“ kontextov teda zastávanie reflektívnych presvedčení taktiež môže byť odlišné: od vlažného prikláňania sa k istému názoru až po jeho úplné prijatie. Kľúčovým momentom pri vytvorení postoja k danej predstave je *dôveryhodnosť zdroja informácie*.

Dôveryhodnosť zdroja informácie

Rozličným typom presvedčení zodpovedajú rozličné mechanizmy šírenia predstáv. Vo všetkých kultúrach, či už tradičných alebo moderných, všetci normálni jednotlivci nadobúdajú istý súbor intuitívnych presvedčení o sebe, o prírodnom a o sociálnom prostredí. Tieto presvedčenia vznikajú behom každodennej interakcie s prostredím a s inými ľuďmi a nepotrebujú špeciálne vyučovanie: ako bolo povedané vyššie, človek si ani nemusí uvedomovať, že má isté intuitívne presvedčenie. Ich distribúcia teda závisí na jednej strane od vnemovej skúsenosti a na druhej strane od komunikácie a prebieha podobným spôsobom vo všetkých kultúrach.

Reflektívne presvedčenia na rozdiel od intuitívnych nielen sú vedomé, ale vedomo sa aj šíria. Ich šírenie predstavuje sociálny proces, ktorý sa dá empiricky pozorovať. Každé také presvedčenie sa však nadobúda rozličným spôsobom: politické heslá v súčasnej Európe sa napríklad komunikujú inakšie ako mýty v neliterárnej spoločnosti. Najdôležitejším spoločným momentom v zaujatí postoja voči nim je dôveryhodnosť zdroja informácie, ktorá závisí od mnohých faktorov: konkrétneho kultúrneho kontextu, postavenia a charakteristík konkrétnych osôb, špecifickej situácie atď.

Nadprirodzené predstavy, či už tvoria súčasť náboženského systému, alebo sa nachádzajú mimo neho, sa môžu charakterizovať ako anti-intuitívne: ich hlavnou vlastnosťou je porušenie princípov intuitívnej ontológie, s pomocou ktorých sa vytvárajú intuitívne presvedčenia.⁶ Inými slovami, anti-intuitívne predstavy protirečia nášmu bežnému vnímaniu sveta, sprostredkovanému nám zmyslami. Tak napríklad intuitívne vieme, že cez stenu sa nedá prejsť, avšak na celom svete nájdeme predstavy o bytostiach, ktoré to môžu urobiť. Intuitívne vieme, že zvieratá nerozprávajú, no v každej kultúre existujú príbehy o rozprávajúcich zvieratách.

Napriek tomu, že nadprirodzené predstavy odporujú bežnému vnímaniu sveta, zaujatie postoja voči nim nie je automaticky negatívne. Podľa Sperbera tento postoj je určený „hodnotiacim“ kontextom, alebo inými slovami, dôvery-

⁶ SPERBER, D. – HIRSHFELD, L.: Culture, Cognition, and Evolution, in: MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, ed. Robert Wilson & Frank Keil, Cambridge, MIT Press, 1999; BOYER, P.: Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission. In: American Anthropologist, 100, 1998, s. 876–889; BOYER, P.: Religion explained. Basic Books, New York, 2001.

hodnosťou zdroja informácie, z ktorého pochádzajú podobné predstavy. Pre veriaceho najdôveryhodnejším zdrojom je náboženská doktrína. Avšak ďalšími dôveryhodnými zdrojmi môžu byť aj knihy a televízia (v našom kultúrnom kontexte), známi, príbuzní a priatelia, a napokon i osobná skúsenosť.

Posúdenie dôveryhodnosti zdroja je zložitým procesom, ktorý taktiež závisí od mnohých faktorov. Napríklad v prípade povier hlavným zdrojom informácie sú poverové rozprávania. Preto jedným z najdôležitejších momentov pri zaujatí postoja voči tej alebo inej poverovej predstave je dôveryhodnosť osoby, ktorá o nej rozpráva. Postoj k informácii, pochádzajúcej od blízkej osoby, ktorej človek verí, bude s najväčšou pravdepodobnosťou pozitívny.

Pozrime sa napríklad na rozprávanie istej staršej ženy, ktoré som zaznamenala počas výskumu na Západnom Slovensku:

„Ja som ze svojej skúsenosti, ja som mala brata... Mój brat bol taký, tiež dost zbožný, ale za komunizmu musel byť ateista. Lebo mal funkciu, bol predseda na Jednote, tak musel byť ateista. No a raz sme boli, aj ja už vydatá, aj on oženený, u mamy na návšteve u mojej, a večer. No a naraz on sa díva do okna a povedá: ale ja tam vidím babku! A tak oblednul: zjavila sa mi v okne! A tak sa už zúfalo oblednul. Ale ja povedám: ale kde? No v okne, ve dverách, jako na dverách je, bolo stredné okno. Ja som sa išla dívat...: ja tam nič nevidím. No isto som tam videl babku v plachetke, jako sa nazierala do našej kuchyne. No a potom ve dne naši tam išli, a to bolo tedy bolo asi deväť hodín večer, osem lebo deväť, už presne si nepamätám, a naši tam išli, oco, a akurát vtedy zomrela. A že uvidel jej podobu v ten čas, keď zomierala“ (K. K., 79 r., ev., ž., ZS, 1998).

Postoj informátorky voči bratovmu rozprávaníu bol výrazne pozitívny. Napriek tomu, že sa prezentovala ako zbožná osoba, nijako sa nesnažila vysvetliť zjavenie mŕtvej babky z kresťanského hľadiska, a ani nespomenula, že podobné predstavy odporujú racionálnemu vysvetleniu sveta (zrejme to neurobil ani jej brat, ktorý bol tiež zbožným človekom a súčasne „musel byť“ ateistom).

Človek teda môže súčasne mať pozitívny postoj voči predstávam, ktoré si logicky odporujú. Tento fakt nemusí nutne svedčiť o iracionalite, ale vyplýva z vlastností nášho myslenia: posúdenie pravdivosti informácie v prípade každej konkrétnej predstavy zapája prácu rozličných kognitívnych mechanizmov, a preto človek si nemusí uvedomiť rozpor medzi dvoma predstavami.

Konflikt dôveryhodných zdrojov

Čo sa však stane v tom prípade, ak nastane konflikt dôveryhodných zdrojov, napríklad ak dve osoby, ktorým človek verí, budú tvrdiť protichodné veci? Dobrým príkladom podobného konfliktu je rozhovor medzi dvoma fyzikmi, ktorému som bola svedkom. Jeden z nich pochádzal z Južnej Kórey. Rozprával o meditácii budhistických mníchov, pri ktorých upadajú do tranzu. Údajne sa

v tomto stave môžu vznášať nad zemou: tvrdil, že to videl na vlastné oči. Druhý fyzik neveril tomu, že levitácia existuje, pretože tento jav odporuje fyzikálnym zákonom. Keďže kolegovi dôveroval, nemohol brať jeho slová na ľahkú váhu, a bol teda nesmierne prekvapený jeho zážitkom. Avšak fyzikálne zákony predsa len predstavovali preňho pravdivější zdroj, a preto sa skôr prikláňal k názoru, že jeho kolega nerozprával pravdu. Pri vyriešení konfliktu dôveryhodných zdrojov teda tento fyzik zavrhol jeden zdroj ako menej dôveryhodný.

Okrem tejto triviálnej možnosti existuje podľa Sperbera aj možnosť „prirodeného úniku“. To znamená, že sa protichodné tvrdenia uvedú do súladu s pomocou dodatočnej interpretácie. Tak sa fyzik z Kórey domnieval, že levitácia nemusí odporovať fyzikálnym zákonom, pretože ich všetky nepoznáme; existuje teda potenciálna možnosť, že v budúcnosti sa tento jav vysvetlí z fyzikálneho hľadiska. Príkladom podobnej dodatočnej interpretácie môže byť aj zovšeobecnenie fyzikálnej alebo matematickej teórie, ktorá neplatí v určitých prípadoch: tak s vývojom funkcionálnej analýzy začala byť euklidovská geometria považovaná za jeden konkrétny prípad mnohorozmerných priestorov. Ďalšie príklady môžeme ľahko nájsť v dejinách náboženských predstáv a konkrétne kresťanstva: spomeňme si hoci na rozličné výklady pojmov Otca a Syna, ktorých výsledkom bola zložitá koncepcia kresťanského Boha.

Tretou možnosťou riešenia „konfliktu dôveryhodných zdrojov“ je nechať to tak, teda tento konflikt vlastne nevyriešiť a zaujať nerozhodný postoj. Pri hodnotení pravdivosti poverových rozprávání ľudia veľmi často zaujímajú tento postoj, čo sa vyjadruje vetami „kto vie“, „neviem, či to je pravda, alebo nie“ a pod.:

„Svetlonoc bola, to sa ešte pamätám, keď som bola ako dievča, no a my sme sa ako báli, také deti, ale nám potom vo škole vraveli, že to neni svetlonoc. Vraveli, že to pride mŕtvy, nám to ako vyprávali. Že to pride mŕtvy, a že keď preloží živ cieľ, lebo prv boli brázdičky, no a boli cieľe, kamene, alebo chto mal ako drevenô. A keď preloživ, že scel mať viacej, tak to vraveli tí naši rodičia starí, že to chodí ako ten, že prekladá. Že „kde položím, ťažkô je, kde položím, ťažkô je“. Ináč či to bola pravda lebo nie, no neviem“ (A. B., 80 r., r.-k., ž., SS, 2000).

Podobný nerozhodný postoj zaujímame veľmi často, a to nielen voči informácii o nadprirodzených predstavách, o náboženských otázkach alebo o zložitých problémoch, ktorým nerozumieme, ale aj v každodennom živote: stačí spomenúť na protichodné tvrdenia politikov, o ktorých nemáme jednoznačný názor.

Konflikt dôveryhodných zdrojov nastáva vtedy, keď si človek uvedomí, že dve alebo viac tvrdení si protirečia. Takéto situácie však nie sú nevyhnutné: ako bolo povedané vyššie, spracovanie informácie v prípade rozličných predstáv prebieha s pomocou rozličných kognitívnych mechanizmov, a preto si človek nemusí uvedomiť súvislosť medzi protirečivými predstavami.

Väčšinu ľudí napríklad nemusí napadnúť, že sa niektoré zvyky nachádzajú v rozpore s kresťanskou doktrínou (príkladom podobného zvyku je rozšírená obyčaj dávať zomrelému do truhly obľúbené veci, oblečenie, modlitebnú knižku a pod). Dodržiavanie zvykov, tesne spojených s poverovými predstavami sa pre nich ani nemusí spájať s otázkou náboženskej viery, a dokonca ani s vierou vo všeobecnosti.

Uvedomenie si rozporu medzi dvoma predstavami najčastejšie nastáva vtedy, keď človek má skúsenosti vo vyriešení otázok určitého druhu, alebo inými slovami, je expertom v danej oblasti. V prípade nadprirodzených predstáv takými osobami sú kňazi a teológovia.

V termínoch kognitívnej antropológie experti disponujú druhom kognitívnych mechanizmov, ktoré sa vyvinuli v dôsledku častého opakovania istej činnosti, sociálne podmienenej a špecifickej pre danú kultúru.⁷ Klasickým príkladom expertízy je šachová hra: šachový expert je schopný posúdiť situáciu v hre a možnosti jej vývoja v priebehu niekoľkých sekúnd, zatiaľ čo osoba neskúsená si tieto možnosti neuvedomí ani po dlhšom čase. Tak aj teológ pri hodnotení konkrétnej nadprirodzenej predstavy si uvedomí rozpory s kresťanskou doktrínou skôr ako laik, ktorý môže posúdiť jej logické dôsledky len v obmedzenej miere.⁸

Záver

V koncepcii Sperbera otázka racionality alebo iracionality nadprirodzených predstáv sa rieši v inej rovine ako vo väčšine sociálnych teórii, pretože okrem vedomého uvažovania sa tu berú do úvahy aj nevedomé kognitívne mechanizmy. Existencia anti-intuitívnych predstáv a možná nekonzistentnosť presvedčení teda nemusí svedčiť o iracionalite jednotlivca, ale vyplýva z vlastností ľudského myslenia.

Vysvetlenie koexistencie náboženskej doktríny a „neoficiálnych“ nadprirodzených predstáv v rámci Sperberovej koncepcii sa zakladá na analýze vzájomnej súvislosti mentálnych a verejných reprezentácií. Postoje voči nadprirodzeným predstavám sú istým druhom mentálnych reprezentácií, ktoré závisia tak od vonkajšieho kultúrneho prostredia, ako i od práce špecifických kognitívnych mechanizmov. Najdôležitejšími momentmi pri skúmaní týchto reprezen-

⁷ SPERBER, D. – HIRSHFELD, L.: Culture, Cognition, and Evolution, in: MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, ed. Robert Wilson & Frank Keil, Cambridge, MIT Press, 1999; BOYER, P.: Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission. In: American Anthropologist, 100, 1998, s. 876–889.

⁸ Otázka expertízy patrí k dôležitým problémom kognitívnej antropológie: väčšina ľudských činností totiž vyžaduje prácu špecifických kognitívnych mechanizmov. Expertízy sa neobmedzujú na intelektuálne problémy, podobne šachom alebo náboženským otázkam. Ľudia môžu byť expertmi v najrozličnejších oblastiach: vo varení, písaní, riadení auta alebo v love rýb či spracovávaní kožušín (pozri napríklad BLOCH, M.: How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy. Westview Press, Oxford, 1998).

tácií sú dôveryhodnosť zdroja informácie o nadprirodzených predstavách a existencia špecializovaných kognitívnych mechanizmov, spracovávajúcich informáciu určitého druhu.

Teória D. Sperbera predstavuje pokus vysvetlenia kultúrnych javov ako výsledku interakcie vonkajších faktorov a faktorov vnútorných, psychologických, ktoré sa v antropológii a etnológii často neberú do úvahy. Preto táto koncepcia môže výrazne prispieť nielen k vývoju antropológie, ale i k vývoju sociálnych vied vo všeobecnosti.

Použité skratky

r.-k.	rímsko-katolícke vierovyznanie
ev.	evanjelické vierovyznanie a. v.
A	anonym
ž.	žena
m.	muž
ZS	západné Slovensko
SS	stredné Slovensko

Literatúra

- BOYER, P.: *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*. In: *American Anthropologist*, 100, 1998, s. 876–889.
- BOYER, P.: *Religion explained*. New York, Basic Books 2001.
- BLOCH, M.: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Oxford, Westview Press 1998.
- POPPER, K.: *The Logic of Scientific Discovery*. 1977. London : Routledge. *Conjectures and Refutations*. London, Routledge 1969.
- SHORE, B.: *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York, Oxford University Press 1996.
- SPERBER, D.: *On Anthropological Knowledge*. Cambridge 1985.
- SPERBER, D.: *Explaining Culture*. New York, Cambridge University Press 1996.
- SPERBER, D.: *Methodological individualism and cognitivism in the social sciences (unpublished English version of "Individualisme méthodologique et cognitivisme.")* In: R. Boudon, F. Chazel & A. Bouvier (eds.) *Cognition et sciences sociales*. Paris, Presse Universitaires de France 1997.
- SPERBER, D. – HIRSHFELD, L.: *Culture, Cognition, and Evolution*, in: *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, ed. Robert Wilson & Frank Keil, Cambridge, MIT Press 1999
- WEBER, M.: *Sociologie náboženství*. Praha 1998.

Autobiografia a životopisné zápisky ako prameň

Lubica Herzánová

Kľúčové slová: autobiografie, životopisné zápisky, historická antropológia, hodnota prameňa, subjektivita autora

Key words: autobiographies, autobiographical records, historical anthropology, source value, author's subjectivity

*In the paper, the author indicates in which direction the reasoning in dealing with autobiographies and autobiographical records can be developed when studying the story value for the ethnological or historical-anthropological research. The research was focused on the questions of the old age and ageing in Bratislava and Vienna in the second half of the 20th century. Autobiographies and autobiographical records contain two basic levels: on one side they reflect historical and social reality, on the other one the subjectivity of their authors. The author is interested in everything that enters the process of the formation of autobiographies and biographical records and how the two levels mentioned are related and how they influence each other. Part of the autobiographies and autobiographical records are stored at the University of Vienna in the archive *Documentation of Biographical Records (Dokumentation der lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen)*. The situation of the sources in Bratislava is more complicated as a result of the connection with the social development.*

Úvod

Záujem o život „obyčajných ľudí“, ktorí tvoria väčšinu obyvateľstva krajín, ako o bytosti s individuálnym osudom, nie len ako podklady pre štatistické údaje (v rámci sčítaní ľudu, matrik a pod.) bol v Európe pred pár desiatkami rokov súčasťou antropológického či etnologického bádania, no mimo ostatných vied o spoločnosti a človeku. Táto „masa bez vlastností“, mlkva a pasívna, vzbudzovala záujem vied zväčša len ak zohrala úlohu pri rôznych veľkých historických udalostiach (Blaumesier, H. et alia (Hg.) 1988: 17). V sedemdesiatych rokoch 20. storočia medzinárodný vývoj v historických vedách v Európe, inšpirovaný antropológickým prístupom, priniesol zmenu perspektívy. Hnutie za zmenu perspektívy má mnoho názvov, v nemecky hovoriacich krajinách napríklad „dejiný zdola“ (Geschichte von unten),¹

¹ Ehalt, Hubert, Ch. (Hg), 1984 *Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte*

„dejiny každodennosti“ (Alltagsgeschichte),² historická antropológia,³ dejiny mentality,⁴ hnutie „grabe, wo du stehst“⁵ a pod. Nová perspektíva znamenala sústredenie sa na každodenný život, spôsob života i práce jednotlivcov a skupín (deti, ženy, muži, starí ľudia) a vychádzala najmä z ich osobných skúseností. Zároveň znamenala aj zapojenie sa širšej verejnosti do dejepisného diania – zvyšovala historické vedomie – každý sa cítil byť súčasťou dejín a dôležitou súčasťou. História sa tak stala akousi komunikatívnou vedou, v ktorej je vedecká komunita nevyhnutne prepojená so širšou spoločnosťou a jej výsledky verejnosť neustále reflektuje (formou čitateľských listov, historických workshopov a pod.).

Nová perspektíva bola okrem nového náhľadu na doposiaľ používané pramene spojená i s boomom používania nového druhu prameňov.⁶ Sú to tzv. ego-dokumenty:⁷ denníky, fotografie, korešpondencia, autobiografie, autobiografické zápisky i testamenty, súdne protokoly a mnoho ďalších. Spoločne majú to, že sa týkajú každodenného života a prežívania jednotlivcov ako subjektov, spolutvorcov historického spoločenského diania.

Môj výskum, ktorý súvisí s prácou na rigoróznejšej práci Staroba a starnutie v mestskom prostredí Bratislavy a Viedne,⁸ smeruje k spomínanému hnutiu. Empirickú bázu historicko-biografickej metódy v mojej práci predstavujú napísané autobiografie a „životopisné zápisky“ (teda nie totálne autobiografie, ktoré zahŕňajú život človeka od narodenia po moment, kedy autobiografiu písal) s témou starnutie a staroba v druhej polovici 20. storočia. Časť z nich, ktorú využívam ako príklady pre Viedeň, je uložená v archíve Dokumentácia životopisných zápiskov (Dokumentation der lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen) a zbierke Pozostalosti žien (Frauennachlässe),⁹ oba na

einer Geschichte des Alltags. Wien, Köln, Graz

² LÜDTKE, Alf, 1989: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt am Main, New York.

³ DRESSEL, Gert 1996: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien, Köln, Weimar.

⁴ DINZELBACHER, Peter (Hg.), 1993: *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Wien.

⁵ Koncept „kop, kde stojíš“ (dig, where you stand) pochádza od Swena Lindqvista, v roku 1989 vyšlo jeho dielo *Grabe wo du stehst. Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte* v nemeckom jazyku. (Originál vo švédskom jazyku pochádza z roku 1978.)

⁶ Hoci ojedinelé pokusy o analýzu podobných druhov prameňov sa vyskytli i v skoršom období, napríklad články o hodnote autobiografií ako historického prameňa (Glagau, H., 1903, Muchow, H. H., 1966).

⁷ pozri SCHULZE, Winfried (Hg.), 1996: *Ego-Dokumente. Annäherung an Menschen in der Geschichte*, Berlin.

⁸ Práca je v súčasnosti pripravovaná v rámci doktorandského štúdia na Ústave etnológie SAV a študijného pobytu na Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Universität Wien

⁹ Myšlienka založiť archív Pozostalosti žien (Sammlung Frauennachlässe) súvisí i s organizovaním výstavy o histórii volebného práva žien v roku 1989. Zistilo sa, aké nedostupné sú niekedy osobné dokumenty, ktoré sa týkajú každodenného života a životných pomerov žien v minulosti. Pod vedením Edith Saurer, profesorky na Inštitúte pre dejiny, sa v deväťdesiatych rokoch

Viedenskej univerzite. Situácia na Slovensku, resp. v Bratislave je, čo sa týka prameňov, trochu zložitejšia. Môžem čerpať z materiálov, ktoré sú uložené vo fonde osobných pozostalostí v Archíve mesta Bratislava a i sama hľadám rozličné formy, ako získať podobné texty (uverejnila som výzvu k písaniu autobiografických textov v Staromestských novinách, rozdávala letáky s informáciou o mojej práci a prosbou o napísanie či poskytnutie už napísaných textov napríklad v čakárni u lekára v Mestskej časti Staré mesto, v Jednote dôchodcov, v niekoľkých Kluboch dôchodcov a pod.).

Autobiografie a životopisné zápisky obsahujú dve základné roviny: na jednej strane odrážajú historicko-spoločenskú skutočnosť, na druhej subjektivitu svojich tvorcov. Predstavujú prameň, ktorý odzrkadľuje osobnostnú identitu a individualizáciu ako jeden z aspektov modernity. Čím sa má človek zaoberať? Ako sa treba chovať? Kým – akou osobou/osobnosťou by bolo dobré byť? To sú základné otázky pre každého, kto žije v druhej polovici 20. storočia. Na túto otázku odpovedáme svojim každodenným sociálnym správaním sa (pozri Giddens, A. 1996), odpovedáme na ňu i prostredníctvom autobiografií a autobiografických zápiskov. Zaujímam ma osobnostná identita, ako je zobrazená v životopisných zápiskoch a autobiografiách, súvisiaca s pocitom príslušnosti k rovnakej vekovej skupine. „Spojitosti medzi typickými biografiami a prepojenosť medzi jednotlivými životnými osudmi a ich všeobecným spoločenským a politickým rámcom sú rozhodujúcimi krokmi k vedeckému zovšeobecňovaniu“ (Blaumeiser, H. et alia (Hg.) 1988: 23). V prípade mojej práce sú „typickými biografiami“ časti biografii, ktoré sa týkajú staroby, a spojivom vysoký vek. Nezabúdam ani na spomínané prepojenie so širším rámcom autobiografických textov. Druhá, historicko-spoločenská rovina autobiografií ma zaujíma najmä v súvislosti s predpokladom, že predošlé skúsenosti starých ľudí ovplyvnené historickými udalosťami i kultúrnou tradíciou súvisia s ich adaptáciou na vysoký vek, na ich rodinné vzťahy i očakávania, ktoré sa týkajú rodinnej či inej podpory vo vysokom veku (úloha rodiny a inštitucionálnych štruktúr). Myslím, že aktuálnosť tejto problematiky v súvislosti s diskusiami o reformách dôchodkového zabezpečenia v Európe netreba zvlášť vyzdvihovať. Hovorí sa v nich priamo či nepriamo o vzťahu medzi generáciami, odrážajú zmenu modelu „generačnej zmluvy“¹⁰ či modelu „troch grošov“, ktorý bol v Európe rozšírený a fungoval v rôznych formách po stáročia (Herzánová, E. 2002).

prostredníctvom výzvy v časopisoch začali zbierať denníky, korešpondencia i fotografický materiál úzko spätý najmä so životom žien. Pozri aj www.univie.ac.at/Geschichte/sfn/sfn_1.html.

¹⁰ V nemecky hovoriacich krajinách sa pre vyjadrenie vzťahu medzi generáciami rodičov a ich dospelých detí, ktorý v prenesenom význame vyjadruje vzťah medzi generáciami v produktívnom veku a postproduktívnom veku všeobecne, používa výraz Generationenvertrag – zmluva medzi generáciami, kde sa mladšia generácia rôznymi formami „zaväzuje“ postarať sa o staršiu generáciu. Pozri napr. EHMER, J., *Sozialgeschichte des Alters*.

Tento príspevok vnímam ako náčrt, akým smerom sa dajú rozvádzať úvahy o práci s autobiografiami a životopisnými zápiskami. Pri hľadaní spôsobu práce, ktorý by najviac vyhovoval spracovávanej problematike staroby a starnutia¹¹ som sa nevyhnutne začala zaoberať kritickou reflexiou opísaného prameňa a skúmať jeho výpovednú hodnotu pre etnologický či historicko-anthropologický výskum. Zaujímá ma najmä, čo všetko vstupuje do procesu tvorby autobiografií a životopisných zápiskov a akým spôsobom dve spomínané roviny súvisia a navzájom sa ovplyvňujú. Keďže do subjektívnej roviny, ktorú autobiografické texty obsahujú, spadajú i okolnosti ich vzniku, je podľa môjho názoru vhodné začať priamo pri zdroji.

O viedenskom archíve Dokumentácia životopisných zápiskov (Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen)¹²

Popud k jeho vzniku dal na začiatku osemdesiatych rokov Michael Mittraher, profesor na Inštitúte pre sociálne a hospodárske dejiny Viedenskej univerzity. Táto akcia bola súčasťou spomínaného historiografického vývoja v nemecky hovoriacich krajinách v tomto období. Presnejšie, všetko sa začalo v roku 1982 seminárom Oral History, ktorý bol z univerzitnej pôdy preložený do večernej školy v tradičnej robotníckej mestskej časti Viedne Ottakring, a v ktorom starí ľudia rozprávali o tom, ako pred mnohými rokmi prišli z vidieka do mesta. Mladí študenti sa tak venovali historickej problematike rodiny, urbanizácie, migrácie a podobne, no učili sa zároveň komunikovať s najstaršou generáciou. Aby svoje rozprávanie obohatili a znázornili, začali starší účastníci seminára na stretnutia prinášať aj fotografie, listy a autobiografické zápisky. Tie sa potom stali prvými súčasťami archívu Dokumentácia... Neskôr sa začala jeho zbierka rozširovať aj prostredníctvom výziev na písanie a posielanie spomienok na určitú špeciálnu tému, ktoré boli uverejňované v rôznych lokálnych periodikách, večerníkoch a časopisoch. Mali aktivizovať všetkých ľudí, ktorí mali pocit, že k danej téme chcú a majú čo povedať. Periodiká i rozhlasové či televízne relácie vyberali pracovníci archívu Dokumentácia... podľa toho, akú cieľovú skupinu chceli osloviť, čo súviselo s danou témou (ženské časopisy, publikácie s tematikou rôznych remesiel a pod.). Archív Dokumentácia... je podľa jej pracovníka a „duše“ Güntera Müllera v súčasnosti najväčšou zbierkou podobného druhu v Rakúsku a inšpirovala vznik mnohých ďalších podobných archívov¹³ (Müller, G. 2000).

¹¹ Tému špecifik autobiografií a životopisných zápiskov, ktoré sa týkajú staroby a starnutia, by som sa chcela venovať v budúcnosti v samostatnom príspevku.

¹² Pozri aj www.univie.ac.at/Wirtschaftsgeschichte/Doku/bestand.html, ďalej len archív Dokumentácia... pozri aj príspevok Zuzany Beňušovej v Národopisných informáciách č.1, r. 1992

¹³ Od roku 1990 existuje napríklad pobočka archívu Dokumentácia... v Prahe.

Po roku 1986 sa v archíve Dokumentácia... hlavný dôraz presunul na vedecké spracovanie zozbieraných materiálov, pričom sa nezabúdalo ani na ďalšiu komunikáciu s autormi. Od roku 1991 sa podarilo vypracovať raster na formálne a obsahové zachytenie zozbieraných autobiografických dokumentov. Postupne sa autobiografické texty začali systematicky dokumentačne spracovávať do elektronickej podoby. Počítačové spracovanie ale v žiadnom prípade nemá znamenať, že bádateľ príde do archívu a jednoducho vyhľadá tematicky vhodné citáty z jednotlivých autobiografických zápiskov. Je totiž dôležité a záleží na prístupe každého používateľa archívu, aby dodržal jeden z dôležitých princípov práce s ego-dokumentmi: hľadať vždy čo najviac informácií o danom autorovi, ak sa v archíve nachádza celá jeho autobiografia, venovať jej pozornosť ako celku, nie iba častiam, ktoré tematicky zapadajú do skúmaného problému. Jednoducho nestratiť pri vedeckej práci zo zreteľa autora zápisov o živote ako ľudskú bytosť. Autobiografie treba vnímať nielen ako historický prameň, ako rozprávačské výpovede, ale ako výsledok komplexného sociálno-komunikatívneho konania.¹⁴

V archíve Dokumentácia... sa od jeho založenia nazbieralo skoro 2000 textov a starí i noví autori neúnavne posielajú svoje spomienky aj bez predchádzajúcej výzvy, stačí, ak sa o archíve dozvedia z rozličných médií. Ich motivácie, o ktorých budem hovoriť neskôr, bývajú rôzne. Kvôli spomínanému celostnému prístupu k autorom sa v archíve zhromažďujú i denníky, listy a iné (auto)biografické dokumenty, v prípade, že majú úzky vzťah k písomnej forme životného príbehu. V archíve sa nachádza aj približne 1000 reprodukcii súkromných fotografií, ktoré autori posielali ako obrázkové prílohy na zdokumentovanie svojich spomienok. Texty sú veľmi odlišné, čo sa týka rozsahu (od zopár stránok po niekoľko sto stránkové rukopisy) i šírky zahrnutého časového obdobia. Zväčša zachytávajú celý život autora (od narodenia až po súčasnosť), prípadne aj s rodinnou históriou, či históriou obce, usadlosti atď., najširšie popisovanou časťou však býva detstvo. Väčšina autorov archívu Dokumentácia... sa narodila medzi rokmi 1900 a 1930, preto sú roky prvej polovice 20. storočia najlepšie zdokumentovaným obdobím.¹⁵

Autori pochádzajú hlavne z Rakúska – Viedne, Dolného a Horného Rakúska, Salzburgu, Štajerska, i z bývalých krajín Rakúsko-Uhorska, najmä z Čiech, Moravy a Sedmohradska. Mnohí z nich patria k príslušníkom „vymierajúcich“ povolání, ako napríklad komorné, slúžky, paholkovia, domkári, pôrodné babice, tovariši rôznych druhov remesiel a iných. Pramene tak poskytujú

¹⁴ Gabriela Kiliánová uvádza ako príklad prepojenia medzi tvorivým procesom a jeho kontextom tvorbu Zuzany Seleckej (Kiliánová, G. 1989: 564).

¹⁵ K mimoriadne cenným autobiografickým zápiskom v archíve patria texty pochádzajúce z 2. polovice 18. storočia.

nový pohľad na niektoré modernizačné procesy, napríklad na industrializáciu, urbanizáciu a migráciu.

Zaujímavé je i zloženie autorov, či skôr autoriek, v archíve Dokumentácia... – asi dve tretiny sú ženy – prevažná časť autorov pochádza z nižších vrstiev a z rurálneho prostredia – čo spochybňuje tvrdenie, že autobiografia je len fenomén týkajúci sa strednej meštianskej vrstvy. Jürgen Warneken ich nazýva „populárnymi autobiografiami“, ide o autobiografie „neprofesionálnych autorov a autoriek, ktorí nepochádzajú z vrchných či intelektuálnych vrstiev, ale zo spodných vrstiev s nižším vzdelaním.“ (Warneken, J. 1985: 8)

Autobiografie a životopisné zápisky v Bratislave a na Slovensku

Ako som už spomínala, situácia v Bratislave je, čo sa týka prameňov, zložitejšia. Keďže autobiografií a životopisných zápiskov starších obyvateľov Bratislavy z 2. polovice 20. storočia je v archívoch uložených málo, najviac textov som získala vlastným výskumom. Stretla som sa tu s problémom, ktorý spomína i Günter Müller: pre mnohých príslušníkov najstaršej generácie nie je písomný prejav adekvátnym spôsobom komunikácie a vyjadrovania svojich myšlienok (Müller, G. 1997: 335). Až na niekoľko výnimiek ľudia, ktorí reagovali na moje výzvy, nechceli o svojich zážitkoch so starobou a starnutím písať, boli skôr ochotní stretnúť a rozprávať sa so mnou. Súvisí to sčasti s faktom, že autobiografické a denníkové reflexie mimo horných vrstiev spoločnosti nemajú na území Slovenska tradíciu.¹⁶ Podľa Gabriely Kiliánovej sú tvorcami neprofesionálneho písomného prejavu, ku ktorému patrí i autobiografické písanie, v dedinskom prostredí spravidla mimoriadne osobnosti v lokálnom spoločenstve, rozprávači, speváci či tanečníci (Kiliánová, G. 1989: 555). Príklady autorov z archívu Dokumentácia... však predstavujú „populárne autobiografie“ autorov najrozličnejších povolání i z roľníckych vrstiev. Ponúkajú sa nám teda dve otázky či problémy – zdá sa, že v dvadsiatom storočí existuje rozličná tradícia písania v Rakúsku a na Slovensku, a na Slovensku ešte rozdiel medzi pisateľskou tradíciou v mestách a na vidieku. Písanie, pisateľská tradícia pre mňa znamená vytváranie akýchkoľvek písomností v najširších vrstvách obyvateľstva – či už ide o korešpondenciu, hospodárske denníky, zápisky v kalendároch, osobné denníky, autobiografie a podobne, znamená pre mňa jednoducho skúsenosť s kladením písmen na papier, s formuláciou nejakého textu. Predpokladám, že určitú rolu v tradícii písania, a teda i pri chýbajúcich autobiografických textoch, zohráva i pomerne vysoká miera analfabetizmu v niektorých regiónoch Slovenska, ešte počas 20. storočia¹⁷, a niekoľko jazykových reforiem, ktoré mohli takisto prispieť k

¹⁶ S podobnou situáciou sa stretol i Karl Kaser v práci s autobiografiami autorov pochádzajúcich z územia bývalej Juhoslávie (Kaser, K. 2003: 10).

¹⁷ Pozri mapu analfabetizmu v Atlase ČSR z roku 1935

zneisteniu písomného prejavu prípadných autorov autobiografických zápiskov. Nezodpovedaná zatiaľ ostáva i otázka vplyvu komunistického režimu na písomný autobiografický prejav obyvateľov Slovenska, kde akákoľvek písomnosť, písomný dokument, mohol byť s náležitými dôsledkami použitý či zneužitý ako dôkaz nepriateľského postoja voči komunistickému režimu. Dalo by sa uvažovať i o hodnote autobiografií a písomne zachytených spomienok v spoločnosti vôbec. Pre literárnu vedu, teóriu a históriu neboli predmetom záujmu, keďže sa tieto diela zastavili na polceste medzi „ústnosťou“ (ústnym podaním, vyjadrením) a literárnosťou (Hlôšková, H. 1998: 91) Folkloristika však prijala výzvu a zahrnula autobiografické texty do sféry svojho záujmu. Výskumy folkloristov tak prispeli k rozvoju neprofesionálnej písomnej tvorby v dedinskom prostredí. Ako píše aj Gabriela Kiliánová, bezprostredným popudom k písomnej tvorbe Alojza Kováča, roľníka z Riečnice, bolo znovuoživenie jeho rozprávačskej aktivity vďaka výskumu v obci. „Dlhodobé výskumy presvedčili vyhľadávaného rozprávača a informátora o hodnote vlastných znalostí pre spoločnosť a to ho viedlo k rozhodnutiu písomne ich zaznamenať“ (Kiliánová, G. 1989: 557)¹⁸ Išlo teda najmä o „vyhľadávané“, „známe“ a „mimoriadne“ osobnosti, či už na lokálnej alebo celoslovenskej úrovni. Tak sme sa dostali k tretej otázke – problému: zdá sa, že chýbajúce písomné „populárne autobiografie“ v archívnych inštitúciách súvisia i s nedostatočným záujmom o ne, ako o možné pramene pre výskum v rámci vied o spoločnosti a človeku na Slovensku, hoci Gabriela Kiliánová v závere svojej štúdie presne vystihuje ich hodnotu.

Čo sa dá o prameni povedať?

Pokračujme chvíľku v úvahách o pozadí písania a zbierania autobiografických textov. Jednoducho povedané, autobiografia je opis života jedného človeka ním samotným. Slovo, ktoré sa skladá z gréckych slov „autos“, „bios“ a „graphia“, bolo umelo vytvorené v 18. storočí, v ktorom boli podobné slová veľmi obľúbené. Pôvod samotných autobiografií siaha tiež až do antického obdobia (Muchow, H. H. 1966: 298). Predpokladom pre rozvoj autobiografického písomníctva, ktoré sa viac ponáša na autobiografie, ako ich poznáme my, bolo rozšírenie vzdelanosti, znalosti písania a čítania v renesančnom období a zamýšľanie sa nad vlastnými skutkami, „cesta do vnútra duše“ v súvislosti s reformáciou. Veľký nárast počtu autobiografických zápiskov v uplynulých dvoch storočiach súvisí s individualizmom a subjektivizáciou romantického

¹⁸ Podobne tomu bolo i v prípade roľníčky, známej ľudovej speváčky, rozprávačky, zberateľky, tkáčky a vyšivačky z Dobrej Nivy, Zuzany Seleckej. „Podpora inštitúcií, priamy kontakt s viacerými kultúrnymi a vedeckými pracovníkmi boli nezriedka novým popudom k ďalšej tvorivej činnosti, najmä ak autorka pre svoju prácu nenašla vždy ocenenie v rodine a u rodákov.“ (Kiliánová, G., 1989, 559)

obdobia (Muchow, H. H. 1966: 299). Nesmieme zabúdať ani na spoločenské premeny v 19. a 20. storočí, ktoré sa týkali vrstiev obyvateľstva širších ako kedykoľvek predtým a zachytili ich oveľa hlbšie v oveľa vyššom tempe. Zmeny súvisiace s modernizáciou prinútili mnohých ľudí opustiť svoje domovy, rodiny i známe prostredie a spoločenské vzťahy. V neustále sa meniacom svete a sociálnych kontextoch sa sústredenie na vlastnú osobu zdalo byť relatívnu konštantou. V súvislosti s formujúcou sa vrstvou veľkomestského meštianstva, rozdelením privátnej a verejnej sféry sa postupne vyvinul moderný pohľad na seba, zvyk bilancovať vlastný život a orientácia na vlastný životopis či individuálne spomienky (ktoré nahradili dovtedajšie „vonkajšie“ záchytné body ako dvor, usadlosť, rodná dedina či rodinný pôvod) (Kohli, M. 1985: 12f). Keďže 19. storočie je zároveň storočím „vzdelania“ a „osobnosti“, autobiografie najmä úspešných mužov, sa stávajú akýmsi návodom pre mladšiu generáciu ako žiť.¹⁹

Moderné životopisy na druhej strane so sebou zároveň prinášajú i zvýšené požiadavky na mobilitu a flexibilitu vo všetkých oblastiach života. Z toho vyplýva potreba bilancovať nielen život ako celok, ale i jednotlivé životné úseky, spracovať rýchle sa meniace nároky na vlastnú osobu i svoje očakávania, vyrovnávať sa s viacerými oblasťami života, v ktorých sa človek snaží uspieť, či neustále stavať akési mosty medzi minulosťou a prítomnosťou (Müller, G. 1997: 337). Najmä od začiatku 20. storočia pribúda autobiografií, ktoré píše mladší autori – tridsať, štyridsať roční, ktorí pociťujú potrebu akejsi „medzibilancie“, potrebu zachytiť a „zachrániť“ svoje bytie (Muchow, H. H. 1966: 300). Výchovný moment ustupuje do úzadia, vedomosti staršej generácie sa stávajú vedomosťami „z iného sveta“, ktoré mladej generácii návod ako žiť viac poskytnúť nemôžu.

Následky mnohých modernizačných zmien, ktoré súvisia s kvalitou ľudských skúseností v spoločenskej a politickej oblasti, navyše urýchlené ďalšími „revolúciami“ na technologickom poli, sa prejavujú aj v rozdieloch v hlavnej línii autobiografického rozprávania. Niektoré texty sa sústreďujú viac na spoločenské a politické dianie v danom období, iné ho naproti tomu reflektujú len minimálne a do popredia stavajú súkromný život. Rozsiahle časti sa venujú pracovným pomerom a podmienkam, pracovným nástrojom, každodennému životu, jedlu, pitiu a odevu. Sociálne prežívaná osobná identita je ukotvená v nadradenej cyklicky štruktúrovanej identite „my“. Z tohto sociálneho ukotvenia osoby sa vyvinie osobná identita, ktorej individuálna nezameniteľnosť hrá podradnú úlohu. V niektorých autobiografiách jednoducho nenájdeme biografický vývoj s chronologickou linearitou, ktorý je koncentrovaný na nejaké „ja“.

¹⁹ Do roku 1930 bolo napríklad v Nemecku zvykom venovať mladým ľuďom autobiografu pri konfirmácii či pri začatí štúdia ako pomôcku pri „znovuzrození“ a dospievaní (Muchow, H. H. 1966: 302–303).

Ako poznamenáva Michael Engelhart, nedochádza k žiadnemu prehĺbeniu do nejakého vnútorného psychického priestoru (ako priestoru pre svet skúseností dôležitých pre budovanie identity), ani priestor sociálnych vzťahov (svet interakcií dôležitých pre budovanie identity) nie je výnimočne vykreslený. Prevládajúci kolektívny zreteľ sa v jazykovej forme prejavuje používaním „my“, či „sa“, tieto zväčša reprezentujú okolie, susedstvo, spoločenskú skupinu (Engelhart, M. v. 1990: 212, citované podľa Müller, G. 1997: 344). Toto „obmedzenie práva na vlastné vyjadrenie“²⁰ (Warneken, B. J. 1988: 158) spôsobuje, že aspekty vnútorného života vyrážajú na povrch cez všeobecné charakteristiky len ako fragmenty, alebo nadobúdajú stereotypné formy (Hämmerle, Ch. 1990: 48). „Ja“ sa podarí preraziť často len v prípadoch, kedy sa rozpráva o výnimočných udalostiach alebo o dosiahnutých úspechoch,²¹ či na druhej strane pri zamýšľaní sa nad vlastným nešťastným osudom.²²

Peter Sloterdijk sa vo svojej analýze autobiografií z dvadsiatych rokov 20. storočia pokúša nájsť dôvod prenikania „ja“ do autobiografického písania. Tvrdí, že sú to práve zlomy akéhokoľvek druhu, „rušivé skúsenosti“ v plánovanom priebehu života, ktoré môžu postupne viesť k pocitu, že autor stojí mimo spoločnosti, a začne sa preto intenzívnejšie zaoberať vlastným ja (Sloterdijk, P. 1978: 112f). Pri zamýšľaní sa nad vlastným nešťastným osudom dimenzia výpovedí o historickom či súčasnom spoločenskom pozadí ustupuje do úzadia úplne. Autor sa sústreďuje na krátke príbehy, ktoré vždy vedú k jednej z mnohých tragických udalostí v jeho živote. Udalosti z minulosti splňajú funkciu ilustrácie vlastného životného zlyhania a s ním súvisiaceho náhľadu na svet.²³ V tomto prípade má autobiografické písanie skôr terapeutickú funkciu, autobiografia často nemá nijakého adresáta, nikoho, pre koho by bola písaná.

²⁰ „Selbstbeschränkung des eigenen Äußerungsrechts“

²¹ 72-ročná V. H., bývalá pracovníčka v zdravotníctve spomína: „Najlepšie susedské vzťahy som mala v ... Bol to veľký panelák bytového družstva. Pamätám sa, ako, sme všetci spoločne vysádzali ružové kríky a pravidelne brigádovali pri jarnom a jesennom upratovaní. Mňa tu ľudia uznávali, lebo som sa snažila riešiť rôzne problémy cez samosprávne orgány – NV (Národného výboru – pozn. L.H.) – poslancov. Napríklad návaznosť MHD (Mestskej hromadnej dopravy – pozn. L.H.) na príchod rýchlika. Podarilo sa mi tiež na našej autobusovej zastávke zaistiť lavičku...“ Autobiografia V.H. rovnako ako ostatné použité autobiografie a životopisné zápisky sa nachádzajú v archíve autorky, pokiaľ nie je uvedené inak.

²² Niekedy nemusí ísť o tragickú udalosť, stačí i nešťastný zážitok a autor prechádza zo všeobecnej roviny do roviny subjektívnej, ako napríklad E.B.: „Pred nedeľou a sviatkami každý zametal pred domom – aj to malo určité pravidlo. Prútenou, doma urobenou metlou a jedným smerom, vytrhávala sa burina, úplne do čista. Járak bol upravený do hrán, mostík – priečhodný. Mám však aj krutú spomienku práve na hry, keď sme preliezali potrubím pod mostíkom u susedov, keď som vošla – zadkami zakryli oba konce rúry, ja som sa tak zľakla, že dodnes trpím klaustrofóbiou.“

²³ Napríklad V. H. prechádza od všeobecnému k vlastnému príkladu: „U nás ročne ochorie na rakovinu hrubého čreva 2500 ľudí a zomiera 1500 v čom je naša republika na jednom z prvých miest vo svete. Je to preto, že k lekárovi ľudia prichádzajú veľmi neskoro. Keď sa zamýšľam, že ako to bolo so mnou, ktorá už 13 rokov v dôsledku onkologického ochorenia žijem s kolostomiou,

V autobiografickom písaní na dôvažok dochádza k neustálej konfrontácii medzi prítomným „ja“ a minulým „ja“. Cez pohľad osobnej zodpovednosti za dosiahnuté úspechy a neúspechy sa prítomné „ja“ prejavuje vo forme rôznych hodnotení, zdôvodňovaní a posudzovaní, do biografickej rekonštrukcie sa vnášajú reflexívne prvky.²⁴

Osobný životný príbeh sa stáva hlavnou líniou rozprávania najmä u ženských autoriek. Autobiografické písanie v 20. storočí sa odlišuje od predošlých období dvoma základnými charakteristikami: kým predtým autobiografie písali predovšetkým muži a príslušníci meštianskej vrstvy, dnes sa výzvami na písanie, ako je vidno i na príkladoch z Viedne alebo Bratislavy, cítia byť oslovené najmä ženy pochádzajúce z nižších vrstiev. Texty, ktoré píše ženy sa od mužských odlišujú napríklad i svojou dĺžkou – ženy zvyknú písať viac kratších textov na rôzne témy.²⁵ Muži píše dlhšie texty vo forme celkových autobiografií (od narodenia po súčasnosť).

Čo sa týka perspektív „ja“ a „my“, či „sa“ v autobiografických zápiskoch, je možno okrem rodových rozdielov rozoznať i rozdiely v súvislosti s príslušnosťou k rôznym vekovým kohortám. Skôr narodení autori (okolo roku 1900) spomínajú na „staré zlaté časy“ prostredníctvom opisov a rozprávání bez konkrétneho tvaru, ktoré sa pohybujú v rámci kolektívneho životného priestoru a jeho vnímania, bez konkrétnych obsahov naratívnych posolstiev. Ako príklad len malý úryvok z autobiografie 86 ročného J. K., lekára z Bratislavy z roku 1964: „Až teraz, v mojom vyššom veku, vo mne dozrelo presvedčenie, že čas mojich rodičov a starých rodičov je identický s veľkou epochou, ktorá bola charakteristická veľkým množstvom oslňujúcich osobností.“²⁶

V autobiografiách mladšej skupiny autorov sa do popredia dostáva stále viac „ja“. Toto „ja“ obyčajne nezdieľa jednoznačný vzťah k tradičným inštitúciám s kolektívom. V rozpore s očakávaním rodičov, v zápase proti materiálnemu nedostatku a vo víre politických konfliktov sa generácia

prichádzam k záveru, že aj ja som zanedbala svoje zdravie.“

²⁴ V. H. si spomína: „Vyrastala som v rodine vlašných veriacich. Z najútlejšieho veku si pamätám len oválny obraz Ježiša na hore Olivovej nad postelami rodičov. Moje prvé kontakty s náboženstvom boli nepríjemné. ...Náboženstvo som nerada navštevovala. Nútili nás chodiť do kostola každú nedeľu. Ja som tam veľmi nerada chodila a niekedy som aj oklamala a v kostole som nebola. Prípravu na konfirmáciu som veľmi nerada navštevovala, lebo senior bol veľmi hrubý a neskôr som sa dozvedela, že zneužíval mladé dievčatá. ...tiež neskôr, keď som pracovala na detskom oddelení, som bola svedkom, že mnišky uprednostnili modlenie v kaplnke pred ošetrovaním dieťaťa. V Ústave pre mentálne postihnuté deti v Slatinke som bola svedkom ich obetavosti pri ošetrovaní týchto detí. Dlhú dobu som sa na ne naučila hľadieť s úctou a získali si moju dôveru pri pobyte na onkológii na Heydukovej. Teraz ich mám radšej ako normálne sestry.“

²⁵ V. H. napísala jednostránkový životopis a iné kratšie texty – *Jeden deň v živote starej dámy, Každý je zodpovedný za svoje zdravie, Ako som sa stala neveriacou, Starostlivosť o vzhľad, Alergia na zdravotníctvo, Denník V.H., Susedské vzťahy, Moja najkrajšia dovolenka* a podobne.

²⁶ Autobiografia/Denník J.K. sa nachádza vo Fonde osobných pozostalostí v Archíve mesta Bratislavy

narodená v medzivojnovom období snaží nájsť sebaurčenie v rozhodovaní o priebehu vlastného života. Práve obdobie od dvadsiatych a najmä tridsiatych rokov 20. storočia sa ukázalo ako vhodné podhubie pre rast a vývoj individuálnych životných perspektív (Dressel, G. – Müller, G. 1996: 371–433). Miesto jednoduchého rozprávania neskôr narodení v oboch krajinách viac reflektujú, analyzujú, dokumentujú. Ich životný príbeh odráža dve protichodné vývojové tendencie v životopisoch 20. storočia. Na jednej strane sa v autobiografiách životopis javí ako individuálna konštrukcia. Prejavuje sa sústredeným pohľadom na seba samého a na takmer neobmedzené možnosti osobného rozvoja. Na druhej strane je zjavný narastajúci vplyv nadradených spoločenských inštitúcií, životopis nadobúda štandardizované črty, ako o tom píše i Günter Müller. (Müller, G. 1997: 351).

Čo nám hovorí prameň?

Ako som už spomínala, motivácie jednotlivých autorov pri písaní autobiografie bývajú rôzne: izolácia v starobe, potreba bilancie vlastného života, životné krízy, odovzdávanie spomienok deťom a vnúčatám, či celej rodine. V pozadí rôznych motívov stojí komplexná a často ambivalentná, protichodná a zmätená skúsenosť so spoločenskými zmenami a procesmi v 20. storočí (spomeňme len dve svetové vojny a dynamiku vývoja v posledných desaťročiach), s nimi spojené zmeny a diskontinuity v životoch autorov. S motiváciou, či celým konglomerátom motívácií autorov autobiografických zápiskov, súvisí samozrejme aj okruh adresátov, ktorým sú určené: rodina, priatelia, iní pisatelia autobiografií, bádatelia, vydavateľ a podobne.²⁷ Mnohorakosť foriem autobiografických zápiskov súvisí i s momentálnou situáciou pri písaní a očakávaním, ktoré autor do svojho diela vkladá. Prevažná väčšina textov je retrospektívna – písaná v pokročilom veku, a teda s istým odstupom od spomínaných udalostí. Okrem toho, že treba rátať s uplatnením zabúdania ako obrannej stratégie pred nepríjemnými spomienkami, je písanie v tomto veku ovplyvnené i subjektívnymi ťažkosťami starých ľudí, uvedomením si blížiaceho sa konca, rezignáciou v súvislosti s pocitom, že subjektívne rozprávanie nemá v súčasnej dobe príliš veľkú hodnotu. Podľa Güntera Müllera veta „tak veľa by sa dalo ešte rozprávať“, ak ju nájdeme na konci autobiografického textu, môže znamenať i pocit, že plnosť prežitého a množstvo zážitkov sa ani nedá vypovedať slovami, alebo sa prinajmenšom nedá popísať, lebo (ako som predtým spomínala) pre mnohých príslušníkov najstaršej generácie nie je písomný prejav adekvátnym spôsobom komunikácie a vyjadrovania svojich myšlienok

²⁷ Svoje spomienky M. Z. končí takto: „...určite sa k tomu vrátim a zanechám vnučkám na pamiatku moje poznámky. Rýchlosť života, problémy s existenciou nedovoľujú ani dnešným starým rodičom dlhé rozprávania pri sviečke a petrolejke, a preto bude racionálnejšie ich zanechať písomne a dúfať, že naši potomci budú mať čas, si to prečítať alebo aspoň dať do pamäte počítača.“

(Müller, G. 1997: 335). Prejavom tejto „bázne“ u autorov „populárnych“ autobiografií, ktorí vstupujú na doposiaľ nepoznané pole, je akási obhajoba, ktorá sa v texte autobiografie vyskytuje najmä na začiatku. Ako príklad som vybrala úryvok z autobiografie 86-ročného J. K., lekára z Bratislavy z roku 1964: „Korunovačné mesto, bohaté na historické spomienky, našlo svoj zánik. Žije už len v duchu dejín. Preto by každý pravý Bratislavčan (Pressburger) mal uchovávať spomienky na svojich predchodcov a každú, hoc i najmenšiu pamiatku, v láske zachovať.“ Preto sa autor podvolil vziať na seba rolu „Herolda starej Bratislavy (Pressburg)“ a kronikára rodiny. V každom prípade je biografické usporiadanie života pre autora dôležité pre pocit, že jeho život mal zmysel.

Motivácia autorov, adresáti ich autobiografických zápiskov, momentálna situácia pri písaní, a aj literatúra a vôbec písanie danej epochy ovplyvňujú formu i jazyk, tému i obsah autobiografií do takej miery, že by mali byť samozrejmom súčasťou vedeckej analýzy.

Každý autobiografický text v sebe obsahuje niekoľko rovín, s ktorými súvisia i príslušné možné roviny analýz. Spomínala som dve základné – rovina historických vecných informácií a rovina subjektívneho prežívania. Günter Müller okrem týchto napríklad rozlišuje i roviny samotného písania: či a ako sa určité obsahy textov v autobiografiách nachádzajú, v akých kontextoch sú zasadené a čo môžu povedať o individuálnej, no rovnako historicko-spoločensky ovplyvnenej kompetencii autora. Ide napríklad o empirickú realizáciu identity, uvedomenie si časovosti, reči, či pamäte pisateľa autobiografie (Müller, G. 1997: 313f). Roviny, ktoré obsahujú autobiografie a životopisné zápisky, rovnako ako aj roviny ich analýz by mali byť úzko prepojené. Za najlepší spôsob považujem doplniť ich o výsledky práce s inými druhmi prameňov a spojiť tak makro-, mezo- a mikrorovinu (v prípade mojej práce napríklad spojiť výsledky výskumov demografického vývoja, údaje o starnutí populácie a pod. vo Viedni a v Bratislave, zabezpečenie starostlivosti a rôznych aktivít pre dôchodcov zo strany rodiny, mestských častí a štátu). Autobiografia predstavuje prameň stojaci medzi všetkými rovinami: odzrkadľuje skúsenosti tých, ktorí sú súčasťou makro- či mezoštruktúr a naznačuje, ako sa dokážu s nimi vysporiadať. Umožňuje nahliadnuť na stabilitu týchto štruktúr z dlhodobej perspektívy. Takýmto spôsobom môže nepriamo upozorňovať na náchylnosť k sociálnej zmene. Empirickú bázu pre výskum predstavujú teda ľudské skúsenosti, ako sú zachytené v spomienkach prerozprávaných písomnou formou.²⁸ Kritické slová na adresu výskumov založených na autobiografiách a životopisných zápiskoch smerujú k nemožnosti verifikovať údaje, spochybujú výpovednú hodnotu „subjektív-

²⁸ Okrem spomínaných modernizačných procesov poskytujú autobiografie pohľad „zvnútra“ i intímnejšie témy: na kultúrnu modernizáciu – sekularizáciu, zmenu hodnotových systémov a individualizáciu jednotlivých aktérov v spoločnosti. Pozri i Hlôšková, H., 1999.

nych právd“. Heinz Heinrich Muchow upozorňuje na niektoré vlastnosti životopisných zápiskov ako prameňa, ktoré nazýva „dedičnými hriechmi“, a na ktoré netreba pri práci s autobiografiami zabúdať. Myslí tým napríklad rôzne vynechávanie, medzery či skreslenia, ktoré vznikajú pri vytváraní harmonického životopisu s hladkým priebehom. Ďalej ide o zlievanie časových rovín – hoci sa niektoré deje diali súčasne, autobiografia im v retrospektíve môže dať iný časový sled, nedokonalosť pamäte autora, ktorá nerozlišuje medzi zabúdaním a pamätaním si dôležitých a bezvýznamných udalostí (či už pre autora samotného alebo aj so širšou platnosťou) a spomienkami, na ktoré sa smieme či radšej nesmieme pamätať (Muchow, H. H. 1966: 304–307). Napriek tomu predstavujú práve autobiografie a životopisné zápisky kľúč k pochopeniu historicko-spoločenskej reality (Muchow, H. H. 1966; Müller, G. 1997). „Aj keď do plánov analýzy zahrnieme i niektoré nevyhnutné nejasnosti a deformácie či skreslenia súvisiace s retrospektívnou rekonštrukciou alebo jednoducho nepresné spomienky na jednotlivé udalosti, aj tak predstavuje autobiografia obraz, aký má jej autor sám o sebe (...) autobiografia je nevyhnutne osobná a to osobné sa môže dostať do konfliktu s rozumnými vysvetleniami a rozum nemusí vždy vyhrať“ (Bennet, B. 1990: 26). Pri práci s autobiografickými zápiskami ide o to, objaviť spoločné a všeobecné štruktúry, ktoré stoja nad subjektívnym prežívaním a majú historicko-spoločenský význam. Medzi skúsenosťami jednotlivých ľudí existujú isté spojitosti, každý životný príbeh je votkaný do väčšieho spoločenského celku a obsahuje teda aj isté všeobecné údaje. Z toho vyplýva, že akýkoľvek úsek najnovších dejín je možné prerozprávať cez jednotlivé (aj fiktívne) životné príbehy a predstavy súčasníkov danej doby.²⁹ Čo bádateľ, ktorý sa rozhodol pre takýto postup a prácu s autobiografiami a životopisnými zápiskami, nesmie postrádať, je fantázia. Nemyslím samozrejme fantáziu vedúcu k rôznym špekuláciám. Myslím skôr fantáziu v súvislosti so schopnosťou klásť otázky najrôznejšieho druhu – také, ktoré sa týkajú skúmanej problematiky a vyžadujú ďalšie štúdium založené na iných prameňoch a také, ktoré sa týkajú prameňa v jeho komplexnosti, ako napríklad: Čo je nové? Čo vzbudzuje moju zvedavosť, čo som neočakávala? Čo považujem v texte za rušivé, čo mi na ňom vadí? Existujú rozdiely v jazyku, ktoré sú špecifické pre danú generáciu?

Záverom

Rada by som na záver predstavila iné rozmary autobiografického bádania. Práca s ego-dokumentmi, ako ju navrhuje Michael Mitterauer znamená prácu s ľuďmi a často prerastá rámec čisto vedeckej činnosti. V súvislosti so zodpo-

²⁹ Podobne tak život na prelome 16.–17. storočia zobrazil cez životný príbeh a predstavy novovekého mlynára Carlo Ginzburg v diele *Sýr a červí*. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600.

vednosťou vedy za publikované výsledky a komunikáciu s autormi nadobúda sociálno-pedagogickú dimenziu. Etnológ, antropológ či sociálny historik podľa neho získava rolu akéhosi „pôrodnika“ pri hľadaní identity, tým že svojimi interpretáciami pomáha nanovo usporiadať jednotlivé časti osobných biografii a nanovo pochopiť mnohé historické súvislosti (Mitterauer, M. 1991: 17–35).

Inou formou komunikácie s verejnosťou zo strany pracovníkov archívov uchovávajúcich ego-dokumenty (ako je i archív Dokumentácia...) a bádateľov pracujúcich s autobiografickými textami je napríklad vydávanie samotných textov v rámci rôznych edícií prameňov. Výsledkom práce s autobiografickými materiálmi v Dokumentácii... je rad publikácií „Damit es nicht verloren geht...“³⁰, v ktorých nájdeme len mierne upravené pramene. Niekedy je celá kniha venovaná jednej autobiografii, inokedy jednej téme a zahŕňa autobiografické zápisky viacerých autorov. Pri vydávaní textov sa vydavatelia snažia o čo najmenšie zásahy do pôvodných autobiografií, priestor pre vedecký komentár, ktorý sa týka samotnej problematiky, poskytuje odborný predslov a záver, ktorý najmä v posledných rokoch obsahuje i reflexie skúseností a pocitov autorov pri práci s autobiografickým textom. Kniha má veľký úspech aj u laickej verejnosti, čo opäť spadá tak do vývoja historiografie súvisiaceho s „dejinami zdola“, ako aj do rámca reflexívnej historickej antropológie.³¹

Na začiatku som spomínala, že svoj príspevok považujem za prvý pokus priblížiť sa k prameňu, za naznačenie aspektov, s ktorými treba pri práci s autobiografiami a životopisnými zápiskami rátať. Východisková báza pre analýzu písomných autobiografických textov nie je rozpracovaná do takej miery, ako napríklad metodológia pri vykonávaní a vyhodnocovaní naratívnych interview či oral history³². Možno by sa dala nájsť inšpirácia práve v tejto oblasti. Východiskom by mohol byť i výskum špecifickej problematiky založený na materiáli z viacerých autobiografií či životopisných zápiskoch a spomínaná kombinácia a paralelná analýza viacerých druhov prameňov.

Literatúra

ATLAS ČSR, Praha 1935

³⁰ V rokoch 1983–2003 ich vyšlo päťdesiatjeden. Spomeniem aspoň niektoré témy: životné priestory detí pochádzajúcich z rôznych spoločenských vrstiev (domkárske, meštianske, siroty, robotnícke), školská každodennosť, spomienky na elektrifikáciu, spomienky na jedenie, pitie, Vianoce medzi cisárskou dobou a hospodárskym zázrakom, staré matky, starí otcovia a podobne.

³¹ Viac o projekte, ktorý sa zaoberá výskumom samotných výskumníkov – historických antropológov, v správe Gerta Dressela v zborníku Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. 1999.

³² Napr. Etnologické rozpravy č.1, r. 1996

- BENNETT, Berger, 1990: *Authors of Their Own Lives. Intellectual Autobiographies by Twenty American Sociologists.* University of California Press.
- BEŇUŠKOVÁ, Zuzana 1992: Využitie autobiografií v historických vedách v Rakúsku. In: *Národopisné informácie 2, Bratislava, s. 21–23.*
- BLAUMEISER, Hans et alia (Hg.), 1988: *Ottakringer Lesebuch: Was hab' ich denn schon zu erzählen... Wien, Böhlau.*
- BLAUMEISER, Hans, 1993: *Altern zweiter Art. Historische Anthropologie 1.*
- DINZELBACHER, Peter (Hg.), 1993: *Europäische Mentalitätsgeschichte. Wien.*
- DRESSEL, Gert – MÜLLER, Günter, 1996: *Neun Lebensbilder – eine Generation? In: ti isti: Geboren 1916. Neun Lebensbilder einer Generation. Wien.*
- DRESSEL, Gert 1996: *Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien, Köln, Weimar: DRESSEL, Gert – RATHMAYR, Bernhard, 1999: Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. Innsbruck.*
- EHALT, Hubert, Ch. (Hg), 1984: *Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags. Wien, Köln, Graz.*
- EHMER, Josef, 1990: *Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt am Main.*
- ENGELHART, Michael v., 1990: *Biographie und Identität. Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen. In: Sparr, W. Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh.*
- ETNOLOGICKÉ ROZPRAVY, č.1, r.1996
- GIDDENS, Anthony, 1996: *Modernity and Self-Identity. Cambridge.*
- GINZBURG, Carlo, 2000: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600. Praha, Argo.*
- GLAGAU, Hans, 1903: *Die moderne Selbstbiographie als Historische Quelle. Marburg.*
- HÄMMERLE, Christa, 1990: *Formen des individuellen und kollektiven Selbstbezugs in der populären Autobiographik, in: Heidrich, H. (Hg.) Biographieforschung. Gesammelte Aufsätze der Tagung des Fränkischen Freilandsmuseums am 12. und 13. Oktober 1990 (Bad Windsheim), 36–60.*
- HERZÁNOVÁ, Lubica, 2002: *Princíp troch grošov. (Najstaršia generácia a staroba v mestskom prostredí Bratislavy a Viedne.) In: Chorvát, I. (ed.): Zborník k medzinárodnej konferencii Premeny rodiny v mestskom prostredí. Banská Bystrica, v tlači.*
- HLŔŠKOVÁ, Hana, 1998: „Tak končím svoju sved' života“ – autobiografia slúžky. In: *HlŔšková, H. – Leščák, M. (ed.): Žena z pohľadu etnológie. Bratislava, s. 88–98.*
- HLŔŠKOVÁ, Hana, 1999: *Životné hodnoty v ženskej autobiografii. In: Jakubíková, K. (ed.): Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava, s. 112–121.*
- KASER, Karl, 2003: *Einleitung. In: Grandits, H. (Hg.): Birnbaum der Tränen. Wien.*
- KILIÁNOVÁ, Gabriela, 1989: *Neprofesionálna písomná tvorba v dedinskom prostredí. Slovenský národopis, 37, č. 4, 555–565.*
- KOHLI, Martin, 1985: *Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 37, s. 1–29.*
- LINDQVIST, Sven, 1989: *Grabe wo du stehst. Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte. Berlin.*

- LÜDTKE, Alf, 1989: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen.* Frankfurt am Main, New York.
- MITTERAUER, Michael, 1991: *Lebensgeschichte sammeln. Probleme um Aufbau und Auswertung einer Dokumentation zur populären Autobiographik.* In: Heidrich, H.: *Biographieforschung. Gesammelte Aufsätze der Tagung des Fränkischen Freilandmuseums am 12. und 13. Oktober 1990 (Bad Windsheim).*
- MUCHOW, Hans, Heinrich 1966: *Über den Quellenwert der Autobiographie für die Zeitgeistforschung.* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 4, Köln, s. 297–310.
- MÜLLER, Günter, 1997: „So vieles ließe sich erzählen...“ *Von der Geschichte im Ich und dem Ich in der Geschichte.* In: Eder, F.X., Feldbauer, P. (Hg.): *Wiener Wege der Sozialgeschichte. Themen, Perspektiven, Vermittlungen,* s. 335–356.
- MÜLLER, Günter, 1997: „Vielleicht hat es einen Sinn, dachte ich mir...“ *Über Zugangsweisen zur populären Autobiographik am Beispiel Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen in Wien.* Historische Anthropologie 5, H. 2, s. 302–318.
- MÜLLER, Günter, 2000: *Sammlungen autobiographischer Materialien in Österreich,* in: Winkelbauer, T., *Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik.* 169–204.
- SCHULZE, Winfried (Hg.), 1996: *Ego-Dokumente. Annäherung an Menschen in der Geschichte.* Berlin.
- SLOTEDIJK, Peter, 1978: *Literatur und Organisation der Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahren.* München und Wien.
- WARNEKEN, Bernd Jürgen, 1985: *Populäre Autobiographik. Empirische Studien zu einer Quellengattung der Alltagsgeschichtsforschung.* Tübingen.
- WARNEKEN, Bernd Jürgen, 1988: *Zur Schichtspezifik autobiographischer Darstellungsmuster.* In: Gestrich, Andreas u. a.: *Biographie – sozialgeschichtlich.* Sieben Beiträge. Göttingen,

Súčasný povesti a fámy – možnosti výskumu v rámci internetovej komunikácie

Zuzana Galiová

Kľúčové slová: internetová komunikácia, súčasná povest', fáma, pramene folkloristiky
 Key words: Internet communication, current legend, fame, sources of folkloristics

The paper deals with the possibilities the Internet gives the science of folkloristics when studying genres of current legend and fame. Its speed, spontaneity and the degree of stylization when exchanging information is particularly close to the oral communication.

The author summarises current scientific approaches used when defining and studying the genres mentioned. She emanates from their uniqueness within the other folklore genres, e.g. their short existence, the fact that their contents are very quickly overlapped by more actual information. She also deals with their communicative function, current image and mechanisms for spreading. She defines and analyses the main characteristics of the Internet as a specific mix of oral, literal, personal and mass communication and suggests the possibilities and limits of its use as a source in folkloristics.

Schopnosť komunikácie prostredníctvom internetu sa aj u nás čoraz viac stáva nevyhnutnou súčasťou možnosti nielen pracovného, ale i spoločenského uplatnenia. Internet je nielen jedinečným zdrojom informácií, ale vytvára neobyčajne široký priestor pre seberealizáciu človeka v rôznych oblastiach. Vyznačuje sa vysokou rýchlosťou, interaktívnosťou a geografickou neohraničenosťou, a tak sa využíva ako unikátny prostriedok masovej sprostredkovanej technickej komunikácie. Rovnako je však s obľubou využívaný v rámci pohotovej každodennej neformálnej, intímnej korešpondencie. Ako nástroj hromadného vytvárania sociálnych sietí poskytuje exkluzívne možnosti výskumu pre sociálnych vedcov rôznych disciplín, v neposlednom rade pre etnológiu, antropológiu a folkloristiku.

V nasledujúcom príspevku sa pokúsím naznačiť, v čom sa stala internetová komunikácia zaujímavá napríklad v oblasti výskumu súčasných povestí a fám.¹

¹ V príspevku budem popisovať len všeobecné znaky internetovej komunikácie, kvôli nedostatku priestoru sa nebudem venovať jej jednotlivým podkategóriám.

Súčasná povest'

Pod názvom súčasné povesti sa skrýva špecifická skupina príbehov o nezvyčajných udalostiach, zážitkoch, javoch, ktoré sa skutočne (v zmysle príbehu) udiali v reálnom prostredí. Sú veľmi blízke fáme (existuje pre ne dokonca pomenovanie Rumour Legends – Boyes 1989: 64–78), ale líšia sa od nej menším dôrazom na aktuálnosť informácie a dôkladnejšou epickou výstavbou, kladú dôraz na dejovosť. Účastníkmi alebo svedkami udalosti zobrazovanej v príbehu boli obyčajne dôveryhodné osoby, napríklad „známy môjho známeho“ alebo „priateľ môjho priateľa“ (preto sú tieto príbehy označované ako „Foafales“ – friend of a friend tales, alebo „FtF“ stories-friend to friend-stories). Z hľadiska obsahu i šírenia sa pôvodne považovali za typické najmä pre mestské prostredie – i preto sa zvykli nazývať aj mestskými povest'ami („urban legends“) alebo mestskými mýtmi (urban myths).

Významným medzníkom štúdia súčasných povestí sa stalo sympóziu amerických folkloristov zo začiatku sedemdesiatych rokov, na ktorom sa o. i. zúčastnil i Alan Dundes, Linda Dégh a Jan H. Brunvand. Bolo predzvesťou následných britských konferencií v Sheffielde – prvú zorganizoval Paul Smith v univerzitnom Centre for Culture and Language, ďalšie sa organizujú už pod titulom „Perspectives of Contemporary Legend“. V roku 1988 v Sheffielde vzniká aj International Society for Contemporary Legend Research (ISCLR) – medzinárodná spoločnosť pre výskum súčasných povestí. Základnými problémami, ktoré sa v rámci týchto sympózií riešia sú: definícia súčasných povestí a fám, analýza a interpretácia súčasných povestí z hľadiska formy a funkcie, spôsoby získavania materiálu.

Motívy súčasných povestí sú silne zviazané s aktuálnym spoločensko-politickým prostredím, v ktorom sa šíria. Môžu reagovať na spoločenské javy globálneho charakteru – strach zo stopárov, obavy z AIDS, xenofobické prejavy vo vzťahu k ázijským reštauráciám a pod.

Pri štúdiu týchto textov je zjavné, že v mnohom bývajú príbuzné s poverovými rozprávami, no je chybou vidieť v súčasných povestiach iba novodobé verzie poverových rozprávání. Paul Smith v tejto súvislosti upozorňuje jednak na fakt, že súčasné povesti nie sú primárne nadprirodzené, ale skôr sekulárne príbehy zasadené do reálneho sveta – „*ich súčasný status je odvodený z možnosti, ktorú poskytujú rozprávačovi predstaviť výpoveď o viere v súčasný jav, ktorá dá vzniknúť dialógu alebo debate*“ (Smith 1997: 494). Vplyv mestskej kultúry sa podľa Daniela R. Barnesu podpísal pod texty niektorých typov súčasných povestí v tom, že sa tieto príbehy blížila detektívke – žánru, ktorého popularita rástla paralelne s urbanizáciou (Barnes 1984 – cit. podľa Smith 1997: 497).

Rozlíšenie medzi fámami, ktoré sa zvyknú vnímať ako ešte nie úplne vykryštalizované epické jadro možných budúcich „contemporary legends“, a samotnými povest'ami tiež nie je jednoznačné. Stručnosť a fragmentárnosť sa stávajú typickými prejavmi súčasnej komunikácie, čo je markantné najmä v prípade súčasných povestí. Linda Dégh k tomu poznamenáva: „V modernej spoločnosti jednotlivci obyčajne neakumulujú veľké množstvo povestí ani nemajú obecnosť, ktoré by oceňovali ich znalosť. Fragmentárny charakter súčasnej povesti úzko súvisí s jeho kolektívnou povahou“ (Dégh 1979: 62, 63).

Motívy a сюety majúce zjavný genetický vzťah k poverovým a súčasným povestiam sú základom množstva úspešných filmových „trhákov“ alebo seriálov (Akty X, seriál pre mládež Smallville a i.). Nielen film, televízia či literatúra sa stáva novým prostredím pre motívy súčasných povestí. Nájde ich aj v populárnych piesňach – napríklad balada v podaní českej folkovej skupiny Greenhorns „Dívka s vlasem medovým“ (pozri Príloha) ponúka priam ukážkový príklad piesňového spracovania motívu „Miznúci stopár“.

Fáma

Podobne aj fámy patria v istom zmysle medzi „nové“ žánre v etnologickom či antropologickom bádání. Napriek tomu, že fáma nepochybne patrí k základom každodennej ústnej komunikácie, jej výskum v slovenskej folkloristike patrí k pomerne novým témam. Stretávame sa s nimi nanajvýš pri analýzach archívnych textov kramárskych piesní a ojedinele i balád, kde slúžia ako inšpirácia pre túto tvorbu, prípadne z nej naopak opäť povstanú do nového života (pozri aj Šalanda 1990: 159–161).

Väčšiu tradíciu má štúdium fám vo vede zahraničnej. V oblasti východnej Európy sa jedným z prvých bádateľov zaoberajúcich sa príbehmi z reálneho života stal Jurij Sokolov, ktorý zbieral biografické rozprávania zo všedného života „skazy“ alebo aj „rosskazy“ (Russkij folklor, Moskva 1941). Fámy a chýry kolujúce v širokej verejnosti ako odrazy významných spoločensko-politických udalostí sa stávajú predmetom vedeckého záujmu S. N. Černova (Sluchy 1925–1926 rokov. Folklor i istoria. In: S. F. Oľdenburgu k pjatidesjatiletiju naučno-obščestvennoj dejatel'nosti 1882–1932. Leningrad 1934, s. 565–584). V Nemecku sa v 30. rokoch 20. storočia začali vedci venovať tzv. „Zeitungssagen“ – povestiam, ktoré mali svoj pôvod v novinových článkoch, senzáciách a ktoré sa následne šírili ústnym podaním v mestskom prostredí (Šrámková 2002: 195.) Mimochodom, tieto novinové povesti sú (čo sa týka pôvodu) jedným z najrozšírenejších typov fám a súčasných povestí i dnes. Je na mieste predpokladať, že sú ako najstarší spravodajský systém predchodcom dnešnej inštitucionalizovanej žurnalistiky. V USA sa medzi priekopníkov štúdia fám a senzácií radia R. Knapp, G. Allport a L. Postman, ktorí pri analýzach

uplatnili psychologický prístup (Knapp 1944, Allport – Postman 1947). Opäť sa tu impulzom stáva obdobie vojny, počas ktorého nadobúdajú fámy výnimočnú silu a plnia rôzne psychologické funkcie. Jedným z najznámejších autorov, ktorí predstavili fámou ako významný sociálny, ekonomický a politický fenomén je však nepochybne Jean-Noel Kapferer. Jeho práca z roku 1990 *Rumeurs, Le plus vieux média du monde* (pozri v českom preklade Kapferer 1992), sa stala akousi základnou „príručkou“ k štúdiu fám. V stredoeurópskom priestore sa fámami začali zaoberať najmä poľskí (Ligeża 1966, Simonides 1969, 1972, 1987, 1991 a Czubala 1993) a českí (Šalanda 1990 a Beneš 1987) folkloristi. Zamerali sa pri tom najmä na politické fámy z oblasti vlastnej politickej histórie (fámy o politických predstaviteľoch).

Termín fáma sa v každodennej komunikácii vyskytuje prinajmenšom v troch vzájomne si trochu protirečiacich významoch:

1. ako rýchlo a spontánne sa šíriaca neoverená informácia o aktuálnych skutočnostiach, ktorá je z rôznych dôvodov zaujímavá pre pomerne širokú skupinu ľudí. Táto „skupina“ tvorí informačnú sieť, ktorá však nemusí vykazovať žiadne iné trvalejšie osobné väzby medzi členmi, môže byť dokonca anonymná (v rámci internetovej komunikácie) a spojená len dočasným záujmom o spomínanú informáciu;
2. ako spätné hodnotenie informácie, ktorá mohla byť šírená ako „overená“ z oficiálnych miest za konkrétnym účelom (propaganda, diskreditácia), ale ktorá sa ukázala nepravdivou;
3. ako synonymum klebety, ktorá má však osobný charakter a je šírená ako pomerne intímna informácia v rámci skupiny osobne známych ľudí.

J. N. Kapferer (Kapferer 1992: 9) uvádza tri známe definície fám, ktoré sa v podstate zhodujú:

- „výpoveď, ktorá sa týka aktuálnych udalostí, ktorej sa má veriť a ktorá sa šíri od osoby k osobe obyčajne ústne. Neobsahuje údaje, podľa ktorých by sa dala posúdiť ich pravdivosť“ (Allport – Postman 1946–1947: 501–517);
- „informácia predkladaná na uverenie. Súvisí s aktuálnym dianím a je rozširovaná bez oficiálneho overenia“ (Knapp 1944: 22–37);
- „neoverená správa alebo vysvetlenie rozšírené medzi ľuďmi. Týka sa predmetu, udalosti alebo otázky verejného záujmu“ (Peterson – Gist 1951: 159–167).

Fáma je vo svojej podstate závislá od aktuálnej informácie, s ktorou narába, vedomá si jej spoločenskej hodnoty. Podobne ako v prípade klebiet a i šíriteľ fámy starostlivo disponuje svojím „kapitálom“ v rámci zaužívaných pravidiel špeciálneho typu sociálnej komunikácie. Pokiaľ ich pozná a dokáže obratne využiť, má šancu tento kapitál zúročiť formou zvýšenia svojej prestíže u svojho obecnstva. Nie je to však výlučný a často ani primárny motív.

V prípade internetom šírených fám, kde je komunikácia prevažne anonymná, sa v popredí pravdepodobne nachádza skutočná potreba informovať a podeliť sa s obavami zo spoločenského ohrozenia, alebo zdieľať vnútorné potešenie z odhalenia „zhora“ utajovaných skutočností, škandálov, i keď jej zábavná funkcia je obyčajne skrytá. Ako poznamenáva Kapferer: „...fáma je určená na to, aby sa jej verilo. Väčšinou sa nerozpráva len preto, aby pobavila alebo vyvolala pocity; tým sa líši od anekdot alebo smiešnych príbehov. Fáma chce presvedčiť“ (Kapferer 1992: 9).

Od súčasných povestí sa fáma líši predovšetkým svojím dôrazom na aktuálnosť, novosť informácie. I keď vždy disponuje istou mierou naratívnosti, jej epická stránka býva druhoradá a väčšinou v záujme presvedčivosti, zdôraznenia naliehavosti potlačená na minimum. Okrem toho, súčasná povesť nemieri na konkrétnu osobu alebo inštitúciu, ktorá by prípadne mohla vďaka tomu znášať nejaké následky.

Plodným zdrojom fám sú kolektívne (teda v danom spoločensktve významným podielom ľudí zdieľané) pocity ohrozenia. Môže ísť o rôzne typy nebezpečenstva – či už fyzického (napríklad vojenský konflikt) alebo duchovného (ohrozenie spoločenskej morálky, noriem, hodnôt atď.). Je možné predpokladať, že intenzita vynárania sa fám je priamo úmerná emocionálnej zainteresovanosti ľudí na danej informácii. Zároveň je nepriamo úmerná prístupu k informáciám a pravdivým faktom o okolnostiach tohto ohrozenia.

Fámy nadobúdajú svoju spoločenskú silu počas významných historických udalostí spojených s informačným nedostatkom a z toho vyplývajúcou narastajúcou neistotou. Práve vojnové konflikty sú ideálnym obdobím pre šírenie fám (ako to vidno aj v súvislosti so súčasnými vojensko-politickými konfliktmi a teroristickými útokmi – udalosti útoku na USA 11. septembra, vojna v Iraku atď.). Oficiálne politické orgány sa zo strategických dôvodov snažia regulovať a tajiť šírenie niektorých správ, čo zväčšuje atmosféru nedôvery medzi civilistami i vojakmi. Fáma sa vtedy môže stať rovnako nebezpečnou zbraňou pri roznieťení odporu voči predstaviteľom politickej a vojenskej moci, ako aj ich nástrojom pri šírení propagandy voči nepriateľom. Ako na to upozorňuje aj Kapferer (Kapferer 1992: 9), úspešnosť fám a aj snaha oficiálnych orgánov zamedziť šíreniu fám tkvejú nepochybne aj v tom že tieto neoficiálne a prevažne ústne informácie sa neraz ukázali pravdivé a ich zdroj dôveryhodnejší ako iné médiá.

Zaujímavou podskupinou fám sú práve v tejto súvislosti tzv. konšpiračné teórie. Ich charakteristickou črtou je podozrenie, že udalosť, ktorú daný príbeh komentuje a ktorá je prevažne negatívna (šíriaca paniku, tragická a pod.) je dôsledkom činnosti viac alebo menej známych zámerov určitých konšpiračných skupín. V oblasti folklóru sa s týmto javom stretávame napríklad v poverových rozprávaniach a v povestiach, sú typické i pre súčasné povesti. Fámy sú však

ich prvoradou doménou. Ich flagrantným príkladom sú obvinenia zo židovských protikresťanských sprisahání (napríklad motív rituálnych vrážd tiahnuci sa od konca staroveku, vrcholiacich v období stredoveku, ale obľúbených ešte i koncom 19. a začiatkom 20. storočia) alebo zo satanistických zločinov (žijúcich od stredoveku, ale plne aktuálnych ešte i koncom 20. storočia – pozri La Fontaine 1998, Champion-Vincent 1993 – a začiatkom 21. storočia).

Získavanie materiálu. Možnosti a obmedzenia analýzy

Pri analýzach fám, ale aj mnohých súčasných povestí povaha týchto komunikátov spôsobuje nemalý problém už pri samotnom získavaní materiálu. V porovnaní s inými folklórnymi žánrami majú oveľa kratšiu životnosť a jednotlivé ich obsahy sú rýchlo prekrývané aktuálnejšími informáciami. Najmä fámy vyvstanú ako spontánne šírená reakcia na konkrétnu udalosť a akonáhle pominie aktuálnosť tejto informácie, rýchlo upadnú do zabudnutia. Už J. N. Kapferer tým napríklad vysvetľoval nízky počet prác venovaných tejto téme: „Až na vzácné výnimky sa o nej bádateľ dozvedá príliš neskoro, keď už fáma utíchla, alebo je vo svojej záverečnej fáze. Jediné, čo potom môže robiť, sú rozhovory s ľuďmi o tom, čo si z fámy zapamätali. To je však málo spoľahlivý spôsob poznania, pretože práve nepodložené ústne správy podliehajú v pamäti ľudí zabúdaniu, racionalizácii či skresleniu... Ide teda o predmet, ktorý nemožno objektívne pozorovať“ (Kapferer 1992: 8–9). Podobne ako napríklad paremiologické žánre i fámy sú žánrami situačnými, a tak je terénny výskumník odkázaný na náhodu. Preto sa čoraz obľúbenejším východiskom stáva analýza textov fixovaných písmom, šírených tlačou či internetom.

Posielanie súkromných správ elektronickou cestou sa začalo už v 60. rokoch 20. storočia ako nástroj „ošiaľu“ úzkeho kruhu počítačových programátorov. Internet tvoriaci celosvetovú sieť elektronických spojení, v súčasnosti v mnohom supluje priamu medziľudskú komunikáciu. Približne od 80. rokov je pre ktoréhokoľvek užívateľa možné zapájať sa do verejných diskusných fór týkajúcich sa najrozličnejších tém. Rýchlosť, spontánnosť a miera štylizácie počas výmeny informácií je oproti iným písomným dokumentom oveľa bližšia ústnej komunikácii. Navyše sa čoraz viac potvrdzuje fakt, že „pre veľa ľudí sa stáva virtuálna realita počítačovo sprostredkovanej komunikácie (CMC – skratka od „computer-mediated communication-ZG) reálnejšou ako realita každodenného dňa“ (Fialkova –Yelenevskaya 2001: 64). Sledovaním šírenia folklóru prostredníctvom internetu sa už dnes zaoberá viacero výskumníkov – pozri Schneider 1996, Bar-Itzhak/Fialkova 1996, Howard 1997, Jordan 1997 a i.)

Pri pohľade na dejiny výskumu fám by sme mohli vidieť paralelu medzi špecializovanými webovskými stránkami a Nadáciou pre sledovanie a štúdium

fám vo Francúzsku, ktorú využíval J. N. Kapferer a jeho spolupracovníci. Tá disponovala stálou telefónnou linkou pre verejnosť, ktorá mala možnosť podeliť sa s touto inštitúciou o nové fámy a informovať sa prípadne o ich rozšírení a pravdivosti. Vďaka spoločenskej popularite prameniacej zo spoločenskej potreby šírenia a zdieľania súčasných povestí a fám možno totiž už od počiatkov verejne prístupnej internetovej služby sledovať činnosť webovských stránok zameraných na uverejňovanie a analyzovanie (prevažne z hľadiska pôvodu a pravdivosti) fám a mestských povestí.

Obsah webstránok je veľmi bohatý: obsahuje zverejnené zásady používania a etiky, zoznam členov a prispievateľov, kontakty na autorov stránky, zoznam často kladených otázok návštevníkov, definície súčasných povestí, archív členený podľa tém, aktuálnosti i početnosti variantov, podrobné štrukturované interaktívne analýzy zaslaných textov – tu je ukážka definície súčasných povestí a stručnej analýzy fámy o karcinogénnych účinkoch antiperspirantov na stránke alt.folklore.urban FAQ) takto:

„An urban legend:

- appears mysteriously and spreads spontaneously in varying forms
- contains elements of humor or horror (the horror often „punishes“ someone who flouts society's conventions).
- makes good storytelling.
- does NOT have to be false, although most are. ULs often have a basis in fact, but it's their life after-the-fact (particularly in reference to the second and third points) that gives them particular interest."

Niektoré údaje však nemajú ani charakter rozprávania, je to napríklad čistá informácia o nejakej (prevažne nepravdivej) fáme, ktorá sa rozšírila. Analýza takejto fámy (ako príklad uvediem fámu o rakovinotvorných následkoch používania antiperspirantov) vyzerá takto:

Synopsis	Anti-perspirants cause breast cancer by preventing the lymph system from purging toxins through sweating. See the warning here.
Is it true?	No.
Why?	<ul style="list-style-type: none"> • No studies of breast cancer have showed anti-perspirants as a cause or even a risk of breast cancer. • The lymph system does not eliminate toxins through sweating.
When?	May 1999
See also	<ul style="list-style-type: none"> • Rebuttals • Antiperspirants and Breast Cancer from the

	<p>American Cancer Society</p> <ul style="list-style-type: none"> • Email Rumor Links Anti-perspirant to Breast Cancer from the American Cancer Society • Cancer Facts: Anitperspirants/Deodorants and Breast Cancer from the National Cancer Institute • Other commentaries • Rumor Links Anti-perspirants to Breast Cancer from the Mining Co. • Toxin du jour (Breast Defense) from the Urban Legends Reference Pages
--	---

Podobne sú tvorené stránky www.urbanlegends.com a www.snopes.com. Je tam možné nájsť nepreberné množstvo textov rozdelených podľa tém. Znalosť danej problematiky je tu natoľko vysoká, že stránky disponujú i serióznymi všeobecnými poznatkami o súčasných povestiach a fámach a ich vzťahu k folklórnej a internetovej komunikácii všeobecne. Tieto stránky uverejňujú vysoké čísla počtu svojich návštevníkov, ktorí sa zapájajú ako pasívni návštevníci (angl. „lurkers“), alebo aktívni zasielateľia „vlastných“ príspevkov. Ich motivácia je podobná ako v prípade ústnej komunikácie (vzrušenie zo zdieľania vzácnej neoverenej informácie či bizarného príbehu, nádej na spätnú väzbu formou potvrdenia, alebo vyvrátenia pravdivosti prípadne zisk nových variantov od iných prispievateľov). Obe skupiny (pasívna i aktívna) návštevníkov stránok môžu potenciálne šíriť fámy a súčasné povesti aj ústnou cestou. Ukazuje sa však, že nie sú zriedkavé prípady, keď je internet pre človeka prijateľnejší napríklad kvôli obavám z výsmechu zo strany známych.

Internetová komunikácia

Ak by sme vychádzali z početných úvah na tému porovnania folklórnej a literárnej komunikácie, internetová komunikácia akoby v sebe niesla stopy oboch. Dochádza k špecifickému typu miešania písomnej a ústnej komunikácie, tak ako to bolo a je napokon prirodzené aj pre iné žánre jazykovej komunikácie. Z hľadiska komunikácie sa možno na internet ako taký pozeráť ako na „sekundárnu oralitu“ (Fialkova – Yelenevskaya 2001: 75) a ako komplikovaný mix ústnej, literárnej, osobnej a masovej komunikácie.

Na rozdiel od literárnej komunikácie je pre folklór prirodzený dialogický charakter a priama spätná väzba. Je teda možný konkrétny interpersonálny kontakt. Je síce ochudobnená o špecifické vnemy priamej ústnej komunikácie (gestikulácia, tón a melódia hlasu, artikulácia, javy patriace do oblasti kinetiky a proxemiky atď.), ale využíva (a neustále vylepšuje) možnosti písomnej mi-

moverbálnej komunikácie formou rozličných symbolov (napríklad nepreberné množstvo „smajlíkov“ supľujúcich v istom zmysle mimiku tváre, ktoré sa vytvárajú pomocou interpunkčných znamienok a iných znakov klávesnice, alebo sa už automaticky vkladajú do textu v upravenej podobe (na čo sa môže využívať funkcia automatickej úpravy alebo špeciálna ponuka priameho výberu):

- :-) a ☺ (úsmev)
- :-)) (smiech)
- :-(a ☹ (smútok, hnev)
- :-| a ☹ (rozpaky)
- :-- (robiť na niekoho „dlhý nos“)
- :-O (čudovať sa)
- a celý rad iných.

Vytvára sa navyše vlastný „žargón“, ktorý má medzinárodný charakter. Sú to rôzne slovné skratky, obyčajne prevzaté z angličtiny (AFAIK=as far as I know, ASAP=as soon as possible, CU=see you, CUL=see you later, OTOH=on the other hand, TIA=thanks in advance, BTW=by the way, FAQ=frequently asked questions atď. Dôraz, ktorý by sme v ústnom prejave vyjadrili spomalením, zvýšením prípadne znížením hlasitosti, sa v písomnej podobe dá vyjadriť buď podčiarknutím, oddeľovaním písmen medzerami, prípadne kapitálkami – tie môžu nahradiť výkrik, či zvolanie, podobne ako násobenie počtu hlások (napríklad Teeeda!, Noo...). Napriek tomu, že sa široká anonymná sieť používateľov internetu delí na základe jeho znalostí na „expertov“ disponujúcich širokým spektrom schopností jeho kreatívneho využívania a „bežných“ užívateľov, zásady tejto komunikácie sú zdieľané všeobecne.

V prípade súčasných povestí ide o šírenie v rámci intímnych rozhovorov medzi blízkymi ľuďmi, niekedy však interpretovi vyhovuje anonymnosť komunikácie kvôli chúlóstivosti niektorých tém (má síce potrebu podeliť sa o danú informáciu, ktorej verí, ale nechce, aby si ho ľudia prestali vážiť).

Účastníci internetovej komunikácie vystupujú vo vzájomných kontaktoch v značnej miere anonymne, alebo lepšie povedané, s odlišnou identitou od tej, ktorú používajú v priamej fyzickej interpersonálnej komunikácii. Vystupujú síce pod konkrétnymi menami, sú to však poväčšine pseudonymy (tzv. nicknames), čo možno vnímať ako prvok prevzatý z literárnej tradície (Fialkova – Yelenevskaya 2001: 68–69). Písanie pod vlastným menom v „búrlivejších“ typoch diskusie (napríklad v elektronických verziách spravodajských denníkov) sa môže považovať za znak odvahy postaviť sa za vlastný názor. Okrem toho možno aktívnych účastníkov komunikácie, zapísaných v zozname niekedy sčasti identifikovať podľa ich adries (možná štátna príslušnosť či členstvo v nejakej inštitúcii). Možnosť určiť pohlavie je zriedkavá najmä v anglických textoch – zaujímavý poznatok však priniesla analýza vyššie

citovaných autoriek o tom, že ženy sa s obľubou skrývajú za mužsky znejúce pseudonymy kvôli pocitu väčšej slobody a nezávislosti (Fialkova – Yelenevskaya 2001: 71).

Špecifická anonymita internetu, tvoriaca spoločenstvo osôb alternatívnych identít, neuveriteľne búra bariéry medzi ľuďmi a umožňuje otvorenú diskusiu, ktorej nebránia apriórne sociálne, vzdelanostné, vekové či pohlavné rozdiely. Na rozdiel od ústnej konverzácie, používatelia internetu môžu do diskusie rovnako kedykoľvek vstúpiť ako z nej i vystúpiť. Nie sú viazaní na časovo obmedzenú komunikačnú príležitosť. Vznikajú veľmi nestabilné skupiny, kde teoreticky môže vstúpiť ktorýkoľvek „surfer“.

Často sa však na tej-ktorej stránke vytvára pomerne stabilná zostava pravidelných účastníkov, medzi ktorými sa kryštalizujú konkrétne vzťahy sympatie či antipatie. Uvedená webstránka www.alt.folklore.ghost-stories napríklad vykazuje pomerne distingvovaný štýl komunikácie medzi účastníkmi, ktorí sú spojení spoločným „koníčkom“ – záľubou v súčasných povestiach. Navzájom sa povzbudzujú, pričom tu vzniká zaujímavý fenomén – tzv. „mirroring“ (zrkadlenie), posielanie rovnakých príbehov, čo má vyjadriť vzájomnú podporu a empatiu. Členovia tejto diskusnej skupiny sa identifikujú ako komunita priateľov. (Fialkova – Yelenevskaya 2001: 73). Ak sa pozrieme na iné diskusné fóra – napríklad v rámci www.inzine.sk alebo v rámci elektronických verzií slovenských denníkov, zdá sa, že tu prevláda istá nenútenosť ba až vulgárnosť. Ako uvádza Zdeněk Vybíral „Pokecaní si nabývajú podoby necenzurované exhibície, tzv. dialogizácie je spíše prechodným zaznamenávaním kratších či delších monologů, sebráním vulgarit a bizarností, jež by stěžejně publikovala jiná média... Rozšíření tohoto ‚kecaní‘ zejména mezi studenty potvrzuje potřebu konverzace, ‚popovídání si‘, sounáležitosti a také potřebu prožívání vlastní důležitosti“ (Vybíral 2000: 152–153).

Témou hodnou osobitnej štúdie by bolo porovnanie rozdielov v priamej fyzickej komunikácii a internetovej komunikácii u jedného človeka. Zmenená identita spúšťa mimovoľné zmeny v spôsobe konverzácie, v štylizovaní. Odbúravajú sa bariéry prípadných komplexov, spojených so sebahodnotením – napríklad zo stránky jazykovej a akustickej (rečové chyby), vizuálnej (vzhľad), alebo v spojitosti s inými hendikepmi (zdravotné problémy, sociálne postavenie). Možnosť budovať si „nové“ identity a verejne sa v rámci nich prezentovať, a naopak nadväzovať dôverné, ale pritom nezáväzné kontakty – to sú výhody internetu z pohľadu mnohých používateľov. (Zaujímavé sú v tejto súvislosti zistenia, že pokiaľ dôjde k fyzickému stretnutiu ľudí komunikujúcich dovtedy cez internet, môže dôjsť k výraznej zmene ich komunikácie. Mimoverbálne fyzické prejavy človeka a nutnosť väčšej spontánnosti na úkor štylizácie prejavu, spolu s ambivalentným postojom voči dotyčnému – je to človek zároveň dôverne známy i neznámy – akoby neraz spôsobovali zmätok a bránia

v komunikácii.)

Mnou skúmané typy informácií (súčasných povestí a fámy) sa v priamom medziosobnom kontakte predávajú skôr v styku medzi blízkymi známymi – pri kontakte informátora s výskumníkom môže dochádzať k problémom a skresleniam (kvôli strachu ľudí z odsúdenia za domnelý prejav naivity, paranoje a pod.) Aj to je dôvod, prečo je veľmi ťažké skúmať tieto žánre počas terénneho výskumu a „vytvoriť kontext, v ktorom by fáma, ale i súčasná povesť, akokoľvek odpudzujúca a strašná, mohla byť vyrozprávaná cudzincovi.“ (Bennett 1987: 18) – i keď netvrdím, že je to nemožné. Predpokladám teda, že v súvislosti so štúdiom spontánneho šírenia súčasných povestí a fám sa môže internet stať zaujímavým výskumným terénom. Je však treba zohľadňovať skutočnosť, že ide o samostatný typ komunikácie odlišný od situácií v rámci priameho osobného kontaktu a zohľadňovať jeho špecifiká.

Príloha: Motív súčasnej povesti využitý v piesňovom texte Greenhorns: Dívka s hlasom medovým – variant Miznúceho stopára

Chci vyprávět Vám příběh o jedné dívce s vlasem medovým
ale jak to bylo tenkrát v noci to se přesně nikdy nedovím.

Já vím jen že jsem spěchal a řek si tenkrát tak si cestu zkrát,
spodem kolem jezera kde cestu kříží železniční trať.

Tam v záři bílých světél vidím dívku u přejezdu stát,
asi něco se jí přihodilo, je to v jejím obličejí znát.

Už dlouho tady čekám a ještě nikdo mi nezastavil.
tak odvezte mě prosím domů, je to odtud necelých pět mil.

Tvář má bílou jako sníh a paže jako mramor šedavý,
proč stála tam na kolejích tak sama v černé noci, kdopak ví.

Tam před tím domem zastavte, já za tátou teď domů musím jít
tak zmáčknu klakson, zastavím, a čekám až jí přijdou otevřít.

Z chodby v nočním šeru vrhá lampa na silnici zář,
pane já Vám vezu dceru, proč máte tedy zamračenou tvář.

Po dívce pohled stáčím a marně kolem rozhlížím se tmou,
vedle mně je místo prázdné, stejně jako cesta přede mnou.
Ten muž se nejdřív diví, zřejmě tomu co se dovídá,
a z blízka na mně civí, když tichým hlasem ke mně povídá.

Já nevím milý pane, zda je to mýlka nebo krutý žert,

tak nastartujte ten svůj bourák, zmizte odtud, ať Vás vezme čert.

Předevčirem moje dcera zabila se, tak se radši ztrať,
pět mil odtud u jezera kde cestu kříží železniční trať.

Já dodnes tudy jezdím a hledám dívku s vlasem medovým
ale jak to bylo oné noci to se snad už nikdy nedovím,
ale jak to bylo oné noci to se snad už nikdy nedovím.

(Prameň: <http://www.supermusic.sk/skupina.php?idpiesne=4386&sid=&TEXT=1>)

Literatúra

- ALLPORT, G. – POSTMAN, L. 1947. *The Psychology of Rumor*. New York : Henry Holt.
- BARNES, D. R. 1984. *Interpreting Urban Legends*. ARV 40, s. 67–78. /Cit podľa SMITH 1997, s. 497./
- BENEŠ, B. 1987. Žánrová problematika lidového vyprávění (návrh morfologické analýzy nepohádkové prózy). In: *Národopisné informácie*, č. 2, s. 5–24.
- BENNETT, G. 1987. *Problems in Collecting and Classifying Urban Legends: A Personal Experience*. In: *Perspectives on Contemporary legend*. Vol. II (Eds. G. Bennett – P. Smith – J. D. A. Widdowson), Sheffield: CECTAL/Sheffield Academic Press, s. 15–30.
- BRUNVAND, J. H. 1981. *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends & Their Meanings*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- CAMPION-VINCENT, V. 1993. *Demonologies in Contemporary Legends and Panics*. In: *Fabula*, Band 34, ¾, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 238–251.
- CZUBALA, D. 1993. *Współczesne legendy miejskie*. Katowice: Uniwersitet Śląski.
- DÉGH, L. 1979. The „Belief Legend“ in Modern Society: Form, Function, and Relationship to Other Genres. In: *American Folk Legend. A Symposium*. (Ed. W. D. HAND). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. 55–68.
- DÉGH, L. 1992. *The Approach to Worldview in Folk Narrative Study*. In: *Folk Narrative and World View I. Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore*. (Ed. L. Petzoldt). Band 7, Frankfurt am Mein – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang, s. 165–174.
- DÉGH, L. 1995. *Narratives In Society: A Performer-Centered Study of Narration*. FF Communications, No. 255 (Ed. L. Honko), Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- DÉGH, L. 1997. *Conduit Theory/Multiconduit Theory*. In: *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. (Ed. Thomas A. Green), Vol. A-H, Santa Barbara (California) – Denver (Colorado) – Oxford (England): ABC – Clio, s. 142–143.
- DÉGH, L. 1997. *Legend*. In: *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. (Ed. Thomas A. Green), Vol. I-Z, Santa Barbara (California) – Denver (Colorado) – Oxford (England): ABC – Clio, s. 485–493.
- DUNDES, A. 1979. *On the Psychology of Legend*. In: *American Folk Legend. A Symposium*. (Ed. W. D. Hand). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. 21–36).

DUNDES, A. 1980. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

- FIALKOVA, L. – YELENEVSKAYA, M. N. 2001. *Ghosts in the Cyber World. An Analysis of Folklore on the Internet*. In: *Fabula*, 42. Band, 2001, Heft ½, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 64–89.
- GALLANTAND, S. – SHAPIRO, I. 1946. *Two Urban Folk Tales*. In: *New York Folklore Quarterly*, Vol. 2, s. 276–278;
- JORDAN, R. A. 1997. *Computer – Mediated Folklore*. In: *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. (Ed. Thomas A. Green), Vol. A–H, Santa Barbara (California) – Denver (Colorado) – Oxford (England): ABC – Clio, s. 140–141.
- KAPFERER, J.-N. 1990. *Fáma, nejstarší médium médium světa*. Praha: Práce.
- KNAPP, R. H. 1944. *A Psychology of Rumor*. In: *Public Opinion Quarterly*, Vol. 8, Issue 1 (Spring 1944), s. 22–37. /vyhládané cez www.jstor.org/
- LA FONTAINE, 1998. *Speak of the Devil: tales of satanic abuse in contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIGEZA, J. 1966. *Głównie kierunki przemian opowieści ludowych*. In: *Literatura Ludowa*, z. 4–6, s. 53–66.
- PETERSON, W. – GIST, N. 1951. *Rumor and Public Opinion*. In: *American Journal of Sociology*, Vol. 57, s. 159–167.
- SCHNEIDER, I. 1996. *Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur Im Zeitalter des Computers*. In: *Fabula*, 37. Band, 1996, (neuvedené), Berlin-New York: Walter de Gruyter, s. 8–27. (cit. podľa FIALKOVA – YELENEVSKAYA 2001: 89).
- SCHNEIDER, I. 2001. „Contemporary Legends“ medzi mýtom a realitou. In: *Slovenský národopis*, roč. 49, 2001, č. 2, s. 163–171.
- SIMONIDES, D. 1991. *Contemporary Urban Legends in Poland*. In: *Storytelling in Contemporary Societies*. (Eds. L. Rophrich, S. Wienker-Piepho) Tübingen: Gunter Narr Verlag, s. 45–50 (cit. podľa CZUBALA 1993: 23).
- SMITH, P. (Ed.) 1984. *Perspectives on Contemporary legend*. Sheffield: CECTAL/Sheffield Academic Press.
- SMITH, P. 1984. *On the Receiving End: When Legend becomes Rumour*. In: *Perspectives on Contemporary legend*. Sheffield: CECTAL/Sheffield Academic Press, s. 197–215.
- SMITH, P. 1997. *Contemporary Legend*. In: *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. (Ed. Thomas A. Green), Vol. I-Z, Santa Barbara (California) – Denver (Colorado) – Oxford (England): ABC – Clio, s. 493–495.
- ŠALANDA, B. 1990. *Folklor, tradice, stereotypy*. Praha: Universita Karlova.
- ŠRÁMKOVÁ, M. 1995. *Die Erzählung im Grossstadtmilieu*. In: *Artes Populaires*, 16–17. (Ed. V. Voigt) *Folk Narrative and Cultural Identity*. Vol. 2. Budapest, s. 745–752.
- ŠRÁMKOVÁ, M. 2002. *Vyprávění ve městě jako specifický druh narace*. In: *Národopisná revue*, č. 4, s. 195–202.

Vymedzenie strednej vrstvy v roku 1930¹ (Sociálna a profesijná diferenciacia obyvateľstva na príklade mesta Dolný Kubín)

Ivica Bumová

Kľúčové slová: sociálna štruktúra, stredná vrstva, etnicita, malé mesto, sčítanie obyvateľstva 1930

Key words: social structure, middle class, ethnicity, small town, 1930 census

The introductory part of the paper deals with the terminology and how the subject of the middle class in Slovakia between the world wars is developed in social sciences. The paper itself is dedicated to the reconstruction of the model of the social stratification of the Dolný Kubín town. This is based on the 1930 census data analysis stressing the middle class. The qualitative research is based on the analysis of the socio-professional structure of the community in term of ethnicity and other chosen categories (property, education, origin, professional status, employing servants). These are considered to be determinant when defining a part of inhabitants under consideration.

Predmetom predkladanej štúdie je fenomén strednej vrstvy formujúcej sa v malom meste medzivojnového obdobia v 20. storočí. Impulzom na vytvorenie modelu sociálneho rozvrstvenia Dolného Kubína v roku 1930 bola téma mojej dizertačnej práce zameraná na dynamiku formovania sa, kontinuity či konverzie vybraných hodnôt. Vychádzala som v nej z konceptu sociálnych kapitálov Pierra Bourdieua (spoločenský život, politický kapitál, ekonomický a kultúrny kapitál), ktoré som sledovala v kontexte historických procesov. Tieto som zároveň skúmala ako princípy vnútornej diferenciacie strednej vrstvy a zároveň ako faktory jej odlišnosti od ostatných sociálnych zložiek žijúcich v meste.

V prvej časti príspevku sa zaoberám historickým kontextom obsahu zvoleného analytického pojmu *stredná vrstva*. Terminologickým otázkam, stavu rozpracovanosti a východiskám vymedzenia skúmanej skupiny sa venujem

¹ Príspevok je upravenou a doplnenou kapitolou II.5.4. (Sociálna a profesijná diferenciacia strednej vrstvy v Dolnom Kubíne v roku 1930) dizertačnej práce: BUMOVÁ, I. 2003. Dynamika hodnôt strednej vrstvy v malom meste (na príklade Dolného Kubína v prvej polovici 20. storočia). 205 s., obhájená na Ústave etnológie SAV vo vednom odbore 71-06-09-etnológia dňa 3.9.2003.

v druhej časti. Vlastná prípadová štúdia o strednej vrstve mesta Dolný Kubín v roku 1930 tvorí tretiu časť. Vychádzala som z poznatkov o spoločnosti I. Československej republiky (ďalej I. ČSR), ktoré sústredila slovenská historiografia, etnológia, sociológia, a zároveň z výskumov v krajinách, kde nedošlo k prerušeniu kontinuity vývoja sledovanej zložky obyvateľstva.

Použila som niekoľko výskumných metód (kvalitatívnych etnologických, historiografických, kvantitatívnych sociologických), ktoré vzájomne kombinujem. Podkladom bola analýza archívnych záznamov zo sčítania obyvateľstva v roku 1930, konkrétne sčítacích hárkov, ktoré spísali komisári v jednotlivých domácnostiach Dolnokubínčanov. Takto získané kvantitatívne údaje som rovnomerne dopĺňala etnologickým výskumom využitím biografickej metódy (oral history) a usmerňovaného interview. Doplňujúcim zdrojom bolo štúdium dobovej tlače, historiografickej, memoárovej a beletristickej literatúry viažucej sa k Dolnému Kubínu medzivojnového obdobia.

I. Pojem stredná vrstva a jeho historický kontext

V urbánnej etnológii a historiografii na Slovensku sa na označenie skupiny obyvateľstva, ktorá aktívne formuje spoločenský a politický život mesta v prvej polovici 20. storočia, používa najčastejšie termín *mešťanstvo*. Jeho korene siahajú do obdobia stredoveku a súvisia so vznikom miest a výsadnými právmi, ktorými disponovali. Vymedzenie pojmu *mešťan* má však v stredoveku iný rozmer než v novoveku (pozri napríklad Špiesz 1966: 10 a n., 1972: 508 a n., 1983: 95). V rámci feudálnej stavovskej spoločnosti tvorilo mešťanstvo tzv. tretí stav. Išlo o lokálne spoločenstvo, ktoré disponovalo individuálnymi výsadami a povinnosťami v rámci mesta, v ktorom žilo (v závislosti od typu mestského práva – žilinské, krupinské, trenčianske a pod.) (viac pozri Škvarna (ed.) 1997: 250). Najvýznamnejšou výsadou bolo oslobodenie spod poddanských povinností za stanovenú peňažnú rentu. Povýšenie sídla na mesto a obyvateľov na mešťanov znamenalo hospodársky vzostup a vzrast spoločenskej prestíže (Špiesz 1972: 504).²

Reprezentantmi mešťanstva boli v stredovekých mestách zámožní obyvatelia, sústredujúci v rukách obchod a remeslá. Od ostatného obyvateľstva sa odlišovali honosnejším odevom, úrovňou vzdelania, bývania, hmotným majetkom, spoločenskou prestížou a pod. Z ich radov pochádzali volení zástupcovia stredovekých mestských samospráv (pozri napríklad Špiesz 1966: 10 a n., 1972: 508 a n., 1983: 95).

² Mešťania v Dolnom Kubíne boli v roku 1632 oslobodení od poddanských povinností za peňažnú rentu, mali právo variť a čapovať pivo. Medzi ich povinnosťami patrilo stavať „elegančné domy, ako sa patrí na mešťanov, a to pod pokoutou 40 zlatých“ (Špiesz 1972: 504).

V období jozefínskeho súpisu v roku 1787 zahŕňali medzi *mešťanov* „mestských majiteľov domov, mestských a dedinských remeselníkov, továrnikov, majiteľov baní a hút, pokiaľ boli zárobkovo činní“ (Svetoň 1958: 39). V uvedenom období sa uvádza aj ďalšia skupina³ obyvateľstva, ktorá je označená ako úradníctvo a honorácia, zoskupujúca „každého nešľachtica v kráľovských službách, úradníkov mestských rád“ (pokiaľ mali hlasovacie právo), inteligenciu (lekárov, prokurátorov, „vznešenejších“ zemepanských úradníkov a „iných ľudí ctihodnejšieho charakteru“ (Tamže).⁴ Zmienená skupina sa rozšírila po vydaní tolerančného patentu v roku 1781,⁵ ktorý umožnil predstaviteľom protestantskej a ortodoxnej cirkvi, dovtedy v nevýhodnom postavení voči rímskokatolíkom, uplatňovať sa v štátnej a verejnej sfére. Súčasne sa začal aj proces otvárania geta a postupného zaraďovania židov do majoritnej spoločnosti, a tým aj medzi mešťanstvo. Vymenované zložky tvorili základ „nového mešťanstva“, ktoré sa po revolúciách v rokoch 1848–1849 (a zrušení poddanstva) postupne včleňovalo do „starého mešťanstva“, formujúceho sa v stredovekých mestách.

Mešťanstvo sa v procese modernizácie od konca 18. storočia diferencovalo horizontálne (etnický, konfesijný), ako aj vertikálne (sociálny). Združovalo predstaviteľov „starého mešťanstva“, do ktorého sa postupne včleňovali nové zložky obyvateľstva. Tie prijímali hodnoty a spôsob života „starého mešťanstva“, zároveň prinášali modernizačné vplyvy.

Martin Trančík charakterizuje mešťanstvo na začiatku 20. storočia ako skupinu, ktorá tvorí „stred medzi šľachtou a vidieckymi či mestskými nižšími vrstvami obyvateľstva“ (Trančík 1997: 64). Nerozdeľuje ju však na „staré“ a „nové mešťanstvo“. Zaraďuje sem obchodníkov, továrnikov, bankárov, vlast-

³ *Sociálna skupina* sa vymedzuje ako sociálny útvar založený na prechodnom alebo trvalom spojení určitého počtu osôb, ktoré utvárajú integrovanú sociálnu štruktúru (napríklad etnická, náboženská, profesijná, lokálna skupina a pod.). Základnými znakmi sú: 1. spoločný program; 2. vedomie spolupatričnosti členov a existencia práv a povinností vyplývajúcich z príslušnosti ku skupine (Botík – Slavkovský ed. 1995 II.: 188).

Okrem uvedených znakov sa vymedzuje: 1. interakciu (súbor vlastných aktivít); 2. kooperáciu; 3. vytvorením sociálnych noriem, cieľov a hodnôt; 4. vedomím spolupatričnosti a príslušnosti ku skupine („my – oni“); 5. integráciu a identifikáciu; 6. štruktúrou (diferenciácia sociálnych pozícií – statusov a rolí; 7. veľkosťou; 8. trvaním (Vrzgulová 1998a: 67).

⁴ Jozefínska schéma sociálnej štruktúry obyvateľstva v roku 1787 však nebrala do úvahy, na čo upozorňuje Ján Svetoň, sociálno-ekonomické kritériá a vychádzala zo stavovskej rozvrstvenosti feudálnej spoločnosti: na prvé miesto kladie kňazstvo, ďalej šľachtu, úradníctvo, mešťanstvo, roľníctvo, domkárov a robotníkov a ostatné vrstvy (t. j. dorast od 1–17 roku, vojakov a obyvateľov potrebných k iným štátnym službám) (Svetoň 1958: 38, 40).

⁵ 13.10.1781 – reforma, ktorá odstraňovala diskrimináciu evanjelikov (luteránov), kalvínov a ortodoxných veriacich. (...) Nekatolícki veriaci smeli slobodne vykonávať náboženské obrady v obciach, kde žilo najmenej sto rodín niektorého z týchto vierovyznaní, mohli si zriadiť náboženskú obec, mať svojich kazateľov, učiteľov. Mohli si stavať modlitebne, ktoré však nesmeli mať hlavný vchod z ulice, veže ani zvony... (viac pozri Škvarna (ed.) 1993: 314, heslo: Tolerančný patent).

níkov kapitálu, podnikateľov a riaditeľov, tiež lekárov, advokátov a predstaviteľov iných slobodných povolání, gymnaziálnych učiteľov, profesorov, sudcov a vyšších štátnych úradníkov. Ako kritérium stanovuje hospodárske a majetkové determinanty spolu so vzdelaním, ktoré podmieňujú výber povolania (Tamže). Zároveň upozorňuje na jav, že mešťanstvo predstavuje „zložitý sociálny pojem statu“ (Tamže) zahŕňajúci kategórie hospodársko-profesijné i kultúrne, ktoré sú rovnako závažné, ústiace k primeranej forme meštiackej kultúry a životného štýlu: „Kto neovláda kultúrne pravidlá, toho spomedzi seba vylúčia... Bez slušného meštianskeho príjmu si mešťanstvo ako spoločenský, profesijný či politický status⁶ nemožno predstaviť...“ (Tamže). Takto charakterizovaný termín mešťanstvo však nezastrešuje všetky zložky obyvateľstva medzivojnového spoločenstva Dolného Kubína. Vylučuje tie, ktoré sú sociálne na nižšej úrovni než predstavitelia mešťanstva, zároveň však nepatria ani medzi vrstvy, ktoré sociológia označuje ako „robotnícke“ (nižšie).⁷ V prípade mesta ide napríklad o ošetrovateľky, policajtov, pôrodné asistentky, vychovávateľky⁸ (pozri aj napríklad Svetoň 1958: 91). Z uvedeného dôvodu som upustila od používania pojmu mešťanstvo a v texte narábam so sociologickým pojmom *stredná vrstva*. V sociálnej stratifikácii prvej polovice 20. storočia sa jej predstavitelia nachádzali medzi veľkoburžoáziou a robotníkmi. Charakterizujú ju viaceré vývojové etapy, ktoré načrtnem ďalej.

II. Stav rozpracovanosti a terminologické otázky

V americkej a európskej sociologickej literatúre sa na označenie skúmanej skupiny uplatňuje termín *stredná vrstva* (*strata*) alebo *stredná trieda* (*middle class*).

⁶ *Status* chápe Max Weber ako rozdielnu úctu, ktorej sa tešia jednotlivé skupiny obyvateľstva. Rozdiely v statuse sú nezávislé od triednej príslušnosti a sú dané subjektívnym hodnotením sociálnych rozdielov (Giddens 1999: 260).

⁷ Základ sociálneho rozvrstvenia spoločnosti podmieňujú majetkové pomery a typ zamestnania. Sociológia rozlišuje vyššiu triedu/vrstvu (patria k nej zamestnávateľia, bankári, priemyselníci – zámožní ľudia, ktorí vlastní výrobné prostriedky), strednú (úradníci a odborníci) a robotníctvo (Giddens 1999: 257).

⁸ Podľa informátorov neboli predstavitelia týchto profesijných skupín považovaní za „mešťanov“, no zároveň nepatrili medzi nižšiu (robotnícku) vrstvu. Možno ich chápať ako „lepšie služobníctvo“ – ich predpokladom bola určitá kvalifikácia, no sociálne postavenie podriadené. Rovnako chudobného remeselníka (nemohol si dovoliť štandard *stredných* a *vyšších stredných vrstiev*) v meste označovali respondenti ako „remeselníka“, nie mešťana, no statusovo nespadal medzi robotnícku vrstvu (mal vlastnú živnosť). Označenie „mešťan“ zahŕňalo vo vedomí obyvateľov Dolného Kubína v období I. ČSR príslušníkov tých vrstiev, ktoré ďalej označujem ako *staré* a *nové stredné vrstvy* a *vyššie stredné vrstvy* – tzv. *elity*, ktoré boli určujúce pri tvorení politického, kultúrneho a ekonomického života mesta.

Označenie *stredná trieda* (*middle class*) pochádza z Anglicka 19. storočia. Vymedzuje sociálnu skupinu obyvateľstva, ktorá sa nachádza v nižšom postavení ako aristokracia a vyššom ako prostý ľud (Keller 2000: 9). Historické chápanie tohto termínu je však v jednotlivých krajinách Európy odlišné. Determinujúcim faktorom je rozdielny sociálny, hospodársky a politický vývoj na kontinente. V texte narábam s termínom *vrstva*. V sociologickom chápaní predstavuje „najrozšírenejšiu kategóriu, pomocou ktorej je možné vyjadriť fakt vnútorného rozčlenenia akejkoľvek spoločnosti či skupiny bez ďalších súvislostí“ (na rozdiel od kategórie *trieda*) (Linhart – Vodáková 1996 II.: 1393).⁹ Spoločenské vedy pri ohraničení jednotlivých *sociálnych vrstiev* spoločnosti v určitom čase a priestore berú do úvahy viaceré aspekty. Najviac viditeľné (navyše štatisticky doložiteľné a uchopiteľné) sú profesijno-ekonomické faktory. Tvoria bázu, od ktorej sa odvíja základné rozdelenie spoločnosti: vyššia vrstva, stredná vrstva a nízka (robotnícka) vrstva, ktoré sa ďalej vnútorne členia do rôznych skupín (Giddens 1999: 256 a n.; Sopóci 1998). Klasickým vymedzením *vrstvy* je podľa Theodora Geigera vyjadrenie, že „určitú vrstvu tvoria osoby, ktoré majú rovnaké sociálne postavenie a majú aj podobný životný štandard, podobné šance a riziká, práva a povinnosti a tešia sa podobnej miere verejného uznania“ (Linhart – Vodáková 1996 II.: 1393).

Neujasnenosť je citeľná aj v samotnom určení, kto v danom čase a priestore patrí do *strednej vrstvy* a ako sa táto vnútorne člení. Napríklad Theodor Geiger rozdeľuje spoločnosť 30. rokov 20. storočia v Nemecku nasledovne:

1. veľkí kapitalisti;
2. drobní a strední podnikatelia (t. j. staré stredné vrstvy);
3. nové stredné vrstvy;

⁹ V samotnej sociológii panuje v termínoch „trieda“ a „vrstva“ nejednotnosť v závislosti od teoretickej bázy, z ktorej jednotliví autori vychádzajú.

Marxistické chápanie triedy vychádza zo vzťahu medzi vykorisťovateľom (t. j. vlastníkom výrobných prostriedkov, ktoré chápe ako zdroj obživy) a vykorisťovaným. Tento vzťah, z ktorého vychádzajú aj súčasní neomarxisti (napríklad E. O. Wright, J. H. Goldthrope), je založený na existencii ekonomickej nerovnosti v spoločnosti. Pojem „trieda“ u Marxa „nevyjadruje to, čo si jednotlivci alebo skupiny myslia o svojom postavení, ale objektívne podmienky, ktoré im umožňujú v rôznej miere disponovať s hmotnými statkami“ (Giddens 1999: 259).

Iný názor definuje sociálnu triedu ako „typ sociálnej vrstvy, členovia ktorej majú relatívne rovnaké pozície, t. j. rozsah moci, príjmy, prestíž a pod. Príslušnosť k určitej sociálnej triede je daná sociálnou hodnotou, ktorú príslušná spoločnosť prisudzuje nielen majetku a príjmom, ale tiež výchove a vzdelaniu, biologickým znakom, pôvodu, náboženstvu, spoločenskej činnosti...“ (Geist 1992: 514). Z podobných definícií vychádzajú napríklad neoweberovci (napríklad F. Parkin).

Pierre Bourdieu naopak tvrdí, že sociálne triedy neexistujú, „existuje iba sociálny priestor, priestor diferenciácií, v ktorom triedy existujú takpovediac virtuálne, ...nie ako danosť, ale ako niečo, čo sa má vytvoriť“ (Bourdieu 1998: 20). Jednotliví aktéri v sociálnom priestore zaujímajú pozície podľa toho, akými druhmi kapitálu disponujú a v akom vzájomnom vzťahu (kooperácia či konflikt) sa nachádzajú.

4. proletaroidní;
5. robotníci (Keller 2000: 20).

Ešte problematickejšie sa javí vymedzenie sociálnych skupín obyvateľstva spadajúcich do radov *starej strednej* a *novej strednej vrstvy*.¹⁰

Podľa Jána Kellera je východiskom na určenie *starej strednej vrstvy* silný vzťah k majetku (väčšinou rodinné vlastníctvo), ktorý je generačne odovzdávaný a neustále obnovovaný a zveľadovaný. Základným rysom je nezávislosť od veľkokapitálu.

V prípade *novej strednej vrstvy* nejde o súkromných vlastníkov. Jej predstavitel'ov charakterizuje vlastníctvo tzv. kultúrneho (intelektuálneho) kapitálu, schopnosť zarobiť si jeho využitím, predpoklad u muža uživiť rodinu z jedného platu pri zachovaní požadovaného životného štandardu.

Obe tieto vrstvy sa vyznačujú už spomenutým zveľadovaním kapitálu – ekonomickeho či intelektuálneho. Z toho vyplýva hodnotová orientácia na majetok, resp. na vzdelanie ako predpoklad udržiavania a rozvoja vrstvy. Dôsledkom sú ďalšie vlastnosti: húževnatosť, sebadisciplína, podriaďovanie života budúcnosti, vzdelanie detí, snaživosť, pracovitosť, obetavosť, striedmosť až askéza, umiernenosť, sebakontrola a iné (Keller 2000: 11, 13, 17 a i.).¹¹ Základný rozdiel medzi *starou* a *novou strednou vrstvou* sa prejavuje v tom, že stará vrstva zveľaduje svoj zdedený majetok a týmto spôsobom udržiava alebo zvyšuje (prípadne úpadkom znižuje) svoju životnú úroveň. Nová vrstva, uplatňujúca svoj kultúrny kapitál, sa musí vypracovať vlastným úsilím na vyššie zamestnanecké posty, tým zvyšovať svoj status v sociálnej hierarchii a zároveň aj životnú úroveň.

Označenie *stredná vrstva*, preferované v prácach sociológov, vnímam skôr zo zorného uhla vlastníctva hmotných statkov (majetku) a sociálno-profesijného postavenia. Nevyjadruje ale podstatnú črtu tejto sociálnej skupiny v období trvania I. ČSR – aktívny verejný život prostredníctvom formálnych aj neformálnych združení. V texte ho uplatňujem ako širší termín, ktorý zastrešuje ďalšie členenie *strednej vrstvy* (napríklad na *starú* a *novú*, *vyššiu* a *nižšiu strednú vrstvu*).

Mešťanstvo chápem ako nositeľ špecifických duchovných hodnôt. Tento pojem, používaný ako terminus technicus, sa však nedá uplatniť pre už spomenutú sociálnu skupinu, ktorá sa nachádza medzi robotníckou vrstvou a *strednou vrstvou* (ďalej v práci som ju nazvala *nižšou strednou vrstvou*).

¹⁰ V súčasnosti sociológovia hovoria o vzniku najnovšej strednej vrstvy (Keller 2000: 9, Giddens 1999: 268 a n.).

¹¹ Starú strednú vrstvu v USA (t. j. predovšetkým farmárske rodiny) napríklad charakterizuje 13 „Franklinových užitočných cností: zdržanlivosť, mlčanlivosť, poriadkumilovnosť, rozhodnosť, šetrnosť, pracovitosť, úprimnosť, spravodlivosť, umiernenosť, čistotnosť, rozvaha, cudnosť a pokora“ (Keller 2000: 13).

Viacerí bádatelia (Holec 1998; Lipták 1998; Mannová 1998; Popelková 1999;) z radov slovenskej etnológie a historiografie konštatujú, že chýba exaktná definícia pojmu *stredná vrstva*. Problematika štúdia uvedenej zložky obyvateľstva, či už z hľadiska jej existencie ako spoločenskej skupiny v sociálne diferencovanom spoločenstve mesta, alebo z aspektu meštianskeho spôsobu života (kultúra, normy a hodnoty, tradície a i.), bola na Slovensku v minulosti obchádzaná spoločenskými vedami, vrátane historiografie a etnológie. V období uplynulých 50 rokov sa spomínané vedné disciplíny orientovali na štúdium dejín, spôsobu života a tradícií pracujúcich vrstiev vidieckych a robotníckych spoločenstiev. Takto stanovený predmet bádania súvisel na jednej strane s ideovými požiadavkami doby, na druhej strane vystupovala do popredia potreba skúmať tie sociálne spoločenstvá, ktoré boli nositeľmi ľudových tradícií (Leščák 1990 cit. Luther 1995: 8; Salner 1988; Popelková 1995).

Existenciou *strednej vrstvy*, ktorú označoval ako „stredný stav“, sa v prvej polovici 20. storočia zaoberal iba Anton Štefánek. Vymedzil ju ako „spoločenskú vrstvu, ktorá sa vyznamenáva vyšším vzdelaním a zárobkovými možnosťami, a tým i vyšším štandardom životným“ (Štefánek 1944: 372). V rámci sociálnej diferenciácie mesta umiestnil „stredný stav“ uprostred medzi proletariát a veľkokapitál, respektíve veľkostatkársku vrstvu. Z ekonomického a spoločenského aspektu tvorí podľa Štefánka samostatnú spoločenskú kategóriu, nezávislú od veľkokapitálu a politických inštitúcií (Tamže).

Anton Štefánek nepriamo vymedzuje *starú strednú vrstvu*, medzi ktorú zaraďuje zámožnejších remeselníkov, roľníkov, kupcov a priemyselníkov, ktorí neboli odkázaní na námezdnú službu (Tamže: 372).

Za podnet na vznik „nového meštianstva“ možno, na základe jeho úvah, považovať rok 1848, významný okrem iného zrušením poddanského stavu v Uhorsku. Tento medzník podnietil vzrast inteligencie (slobodných povolání – lekárov, inžinierov, zverolekárov a pod.), stoličných a štátnych úradníkov, učiteľov a kňazov, ktorých podstatná časť dostávala plat od štátu (Tamže). Mnohí predstavitelia *novej strednej vrstvy* pochádzali zo „starého meštianstva“, to znamená, že ich rodiny vlastnili rodový majetok. Medzi túto skupinu zaraďujem v Dolnom Kubíne aj príslušníkov bývalých zemianskych rodov, ktorí v roku 1930 vlastnili väčšinou tzv. kultúrny kapitál, prípadne sa priženili (či privydali) do živnostníckych rodín.

Druhá práca z historicko-demografickej oblasti pojednávajúca o obyvateľstve Slovenska za kapitalizmu vznikla v roku 1958. Autor Ján Svetoň v nej analyzuje rast počtu obyvateľstva a sociálnu štruktúru spoločnosti v období neskorého feudalizmu (od roku 1715) až do roku 1948. Československú spoločnosť z hľadiska sociálnej rozvrstvenosti v roku 1930 rozdeľuje na hlavnú triedu (buržoázia), proletariát a vedľajšiu triedu. Do vedľajšej triedy

zaraďuje malých a stredných remeselníkov, dopravcov a drobných obchodníkov, do medzivrstvy buržoázu a maloburžoázu inteligenciu spolu s deklasovanými vrstvami (tzv. lumpenproletariát) (Svetoň 1958: 137).

Slovenská historiografia venovala tejto téme v uplynulých 50 rokoch okrajový záujem. Jediná konkrétna práca pojednávajúca o aspektoch definovania elit v období I. ČSR pochádza od historika Ľubomíra Liptáka (Lipták 1961).

Spoločenskú štruktúru Slovenska zo začiatku 20. storočia rozpracovali viacerí historici (napríklad Michal Barnovský, Elena Jakešová, Peter Zelenák a i.). V štúdiách však prevažovala orientácia na roľníctvo a proletariát, či ideologická dichotómia vo vzťahu vykorisťovateľ a vykorisťovaný.

Po roku 1989 sa v spoločenských vedách na Slovensku vyprofilovali témy, ktoré riešili problematiku *strednej vrstvy* z pohľadu modernizácie, nacionalizmu či občianskej spoločnosti. Prvou prácou z uvedenej oblasti je monografia Taká bola Bratislava (Salner (ed.) 1991), na ktorej sa okrem etnológov Viery Feglovej, Daniela Luthera a Petra Salnera podieľali aj historičky Elena Mannová a Viera Obuchová. Dielo zachytáva široké spektrum spoločenského života medzivojnového mesta. Vychádza z etnologických a historiografických foriem výskumu, sleduje široké mestské spoločenstvo, ktorého spoločenský život formuje práve *stredná vrstva*.

Koncom 90. rokov 20. storočia vznikli interdisciplinárne projekty, na ktorých sa podieľali sociológovia, etnológovia, historici, literárni vedci a politológovia. Mám na mysli predovšetkým zborník Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989 (Mannová (ed.) 1998), ktorý načrtáva (a ponúka na ďalšie riešenie) široké spektrum čiastkových problémov súvisiacich so životom tejto zložky obyvateľstva.¹² V prácach však stále prevažuje zameranie na výskum elit.

Poznatky sústredené v uvedenom zborníku tvoria spolu s výsledkami bádania urbánnej etnológie východiskový prameň pre štúdium meštianstva na Slovensku. Historička Elena Mannová stanovila determinanty jeho vývoja na našom území v 20. storočí. Sú nimi: prevaha agrárnej spoločnosti Slovenska, prevaha malých miest, dominancia maloburžoázie, etnická mnohovrstvovosť, konfesijné rozdiely, regionálna diferencovanosť a nestabilita politického vývoja (Mannová 1997, 1998).

Bádatelia, ktorí sa venujú výskumu meštianstva na Slovensku zhodne tvrdia, že doposiaľ neexistujú analytické práce, ktoré by exaktne definovali uvedenú zložku obyvateľstva a ukázali kontinuitu či diskontinuitu medzi „starým“

¹² Vedeckú konferenciu k uvedenej problematike zorganizovali Historický ústav a Ústav slovenskej literatúry SAV v dňoch 14.–15. októbra 1996 v rámci projektu Meštianstvo v strednej Európe 1918–1995, výskumný program „Rakúsko bez hraníc“.

a „novým meštianstvom“ z konca 19. storočia (Lipták 1998: 63; Holec 1998: 175; Vrzgulová 1998b: 197 a n.).

Sociológ Ján Pašiak charakterizuje meštianstvo prostredníctvom kategórií, ktorými sú: vlastníctvo, vzdelanie, životná a kultúrna úroveň, určitá forma spoločenských stykov a kontaktov a z toho vyplývajúci mestský životný štýl (Pašiak 1998: 18). Spolu s ďalšími autormi zdôrazňuje hospodársku, správnu a spoločenskú funkciu tejto vrstvy v meste (Pašiak 1998; Lipták 1998; Mannová 1998; Salner 1998 a i.). Ďalším príznačným znakom je životný štýl, ktorý vymedzuje uvedenú skupinu od ostatných zložiek obyvateľstva v meste: situovanie domu v centre mesta spolu s určitým typom architektúry, štýlovo zariadeným priestorným interiérom, hygienickým zariadením, elektrinou, vodou a pod. (Holec 1998); odevná kultúra podliehajúca módnym trendom z Viedne a Budapešti (Faltánová 1999; Zuberová 1998); forma spoločenského správania sa, stykov, hodnôt materiálnych, duchovných (Kršáková 1998; Salner 1998; Zajac 1998; Závacká 1998; Kusá 1998; Vrzgulová 1998b).

V rámci historiografie na Slovensku sa sledovanou skupinou obyvateľstva v období 19. a prvej polovice 20. storočia zaoberá Elena Mannová. Predmet jej archívneho výskumu tvoria spolkové ustanovizne, v ktorých sleduje etnickú, konfesionálnu, sociálnu, rodovú a profesijnú diferenciaciu a ich aktivity v rámci spoločenstva daného mesta. Analýzy tejto autorky zároveň ukazujú na jednu z ciest, ako vymedziť *strednú vrstvu* na Slovensku aj prostredníctvom jej spoločenskej angažovanosti. Spolky fungovali ako sebareprezentatívne formy, prostredníctvom ktorých sa širili a presadzovali hodnoty typické pre sledovanú zložku obyvateľstva. Pôsobili konsolidačne smerom k uvedenej skupine, zároveň sa prejavovali v rôznych rovinách sociálneho života (od politickej až po reprezentatívnu a spoločenskú). Záujem Eleny Mannovej sa sústreďuje na Bratislavu (Mannová 1987, 1991, 1995, 1999), Komárno a Lučenec (2001), tiež na analýzu spolkových aktivít v období sociálno-politických zmien na Slovensku (1992).

Historik Lubomír Lipták rozpracoval problematiku elit vychádzajúc z teórie sociálnych kapitálov Pierra Bourdieua. Upozornil na podoby cirkulácie, reprodukcie a konverzie uvedenej skupiny v makrozmenách, techniky adaptácie, ktoré uľahčovali kontinuitu elit v historických zlomoch a presuny moci v rámci politických, výkonných a ekonomických elit. Zdôraznil pretrvávanie požiadavky odbornosti jednotlivca (vzdelanie a kvalifikácia), ako nevyhnutného kapitálu pri vstupe medzi elity¹³ až do roku 1948 (Lipták 1996, 1997).

¹³ *Elita* predstavuje tú časť obyvateľstva mesta, resp. meštianstva, ktorá svojim majetkovým zázemím, sociálnym statusom a politickou mocou zaujímala prestížne postavenie v sociálnej štruktúre obyvateľov mesta, profesijnou orientáciou, ako aj aktivitami mimopracovnými spoluvytvárala akúsi „vzorovú“ kultúru v najširšom slova zmysle, ktorá bola pre daný – mestský priestor v konkrétnom čase charakteristická. Táto reprezentačná kultúra bola sumou subkultúr

Od 90. rokov 20. storočia sa v urbánnej etnológii zaoberajú problematikou vymedzenia tejto zložky obyvateľstva v prostredí malého mesta predovšetkým Katarína Popelková (Popelková 1999) a Monika Vrzgulová (Vrzgulová-Kardošová 1990) (Vrzgulová 1998, 1998a, 1999). V prácach sa zameriavajú na vybrané socio-profesijné skupiny mestského spoločenstva.

Na príklade Bratislavy sa v rámci štúdia etnicity venujú skúmaniu aj tejto vrstvy obyvateľstva Daniel Luther (Luther 1999, 2001) a Peter Salner (Salner 1998, 2000).

Monika Vrzgulová vymedzuje meštianstvo v malom meste v rokoch 1918–1945 na základe ekonomického zázemia a z neho vyplývajúcej moci a vplyvu, vzdelania, hodnotových orientácií, vzorov a správania sa, ktoré vytvárajú spôsob života nazývaný „meštianska kultúra“. Ako tradičný znak uvádza vlastníctvo domu na významnom mieste z hľadiska topografie (Vrzgulová 1998b: 198).

Židovské meštianstvo definuje Peter Salner ako tú zložku židovskej komunity, ktorá v podmienkach veľkých a malých miest na Slovensku (v jeho dnešných hraniciach) prijala hodnoty kultúry a spôsobu života meštianskej spoločnosti (Salner 1998: 138). Tie u nej zaujímali hierarchicky vyšší status než hodnoty judaizmu. Do popredia sa dostávali nové hodnoty charakteristické pre meštianstvo: vzdelanie, rodina, práca (najmä serióznosť a spoľahlivosť), predstavy samostatnosti a zodpovednosti za seba samého (Tamže: 138, 145).

Medzi meštianstvo zaraďujú skupinu živnostníkov, zástupcov samosprávy, štátnej a cirkevnej moci, miestnu inteligenciu, dôstojníkov armády, predstaviteľov slobodných povolání (Vrzgulová 1998b: 198; Salner 1998: 138).

Na základe uvedených charakteristík som dospela k nasledujúcemu vymedzeniu *strednej vrstvy* v Dolnom Kubíne v roku 1930.

III. Stredná vrstva Dolného Kubína – prípadová štúdia

V úvode tejto časti načrtávam sociálno-ekonomické pozície jednotlivých etnických skupín v meste začiatkom 20. storočia. Nasleduje pokus o modelovanie sociálnej stratifikácie mesta v roku 1930¹⁴ z hľadiska etnicity. V ďalšom texte sa venujem vybraným kategóriám (majetok, vzdelanie, pôvod, profesionálny status a zamestnávaniu služobníctva), na základe ktorých som dospela k zaradeniu jednotlivých sociálno-profesijných skupín do sociálneho modelu spoločenstva Dolného Kubína v roku 1930.

Na začiatku 20. storočia prevládali v skúmanom meste remeselné a obchodné živnosti nad poľnohospodárskymi zamestnaniami (pozri tab. č.1).

jednotlivých sociálnych skupín spoluvytvárajúcich v danom období urbánne elity (Vrzgulová 1999: 38).

¹⁴ SNA, sčítanie obyvateľstva z roku 1930, Dolný Kubín.

Tabuľka č. 1:¹⁵

Zamestnanie obyvateľstva v rokoch 1900 a 1910

Zamestnanie/rok	1900 (%)	1910 (%)
Poľnohospodárstvo	4,80	6,15
Domácka výroba	0,29	0,10
Priemysel	12,78	11,86
Obchod	4,30	4,72
Doprava	1,43	2,03
Verejná služba	8,60	7,79
Vojsko	0,41	0,60
Nádenníci	1,01	2,14
Sluhovia	12,30	10,04
Iní, neznámi	3,40	3,95

V poľnohospodárstve pracovalo slovenské obyvateľstvo, v obchodných živnostiach prevažovali židovskí obchodníci nad slovenskými. Na úradných postoch a v štátnej (župnej) správe pracovali osoby lojálne s vládnucim systémom: „*To boli Maďari aj maďaróni. Štátni zamestnanci, to boli pravdaže väčšinou Maďari, ale boli aj maďaróni. Lebo keď chceli žiť, tak museli robiť aj v štátnych službách. Boli Slováci, silní Slováci, veľmi veľkí národovci, čo sa týka Dolného Kubína, veľmi silní národovci, potom boli aj maďaróni, ktorí chceli žiť, pretože tu bola... župa*“ (Ž 1911).

Dolný Kubín bol sídlom župy. V roku 1902 pozostával „stoličný výbor oravský“ zo 183 členov, z toho počtu bolo 20 zamestnancov, ktorí pracovali v úrade (podžupan, stoliční notári, exaktori, hlavní slúžni, predseda a prísediaci Oravskej župy, pokladník, fiškál, archivár a inžinier).¹⁶ K nim patrilo ešte 47 stoličných a štátnych úradníkov a okresný notár z celkového počtu 85 volených členov výboru (tzv. výborníkov).¹⁷ Vymenovaní úradníci boli umiestnení v administratíve župy¹⁸ v Dolnom Kubíne, ostatní členovia výboru a virilisti prichádzali do mesta na jeho zasadnutie. Pramene neuvádzajú pomer maďarsky

¹⁵ prevzaté z: A magyar Korona országainak 1900 évi népszámlalása. Első rész. Budapest Pesti könyvnyomda 1902.

Magyar szent Korona országainak 1910-évi népszámlalása. Második rész. A népesség foglalkozása és a nagyipari vállalatok községenkint. Budapest, Atheanaeum (irodalom és nyomdai társulat) 1913.

¹⁶ Liptovsko-oravské noviny, 15.11.1903, s. 2.

¹⁷ K „výborníkom“ ďalej patrili richtári z Oravskej župy. Farári boli volení: 23 boli rímskokatolíckeho vierovyznania, 3 evanjelického a. v. vierovyznania. Zvyšných 12 členov výboru pozostávalo z roľníkov a kupcov a 1 advokáta. Virilistov bolo 85. Z nich boli 12 úradníci, 38 krčmári a kupci (boli židia), 8 farári (2 evanjelickí a. v. a 6 rímskokatolíckí), 24 kresťania platiaci dane (plátenníci, advokáti) a 10 náhradníkov (všetci zo židovskej komunity) (Tamže).

¹⁸ Tzv. Župný dom situovaný na súčasnom Hviezdoslavovom námestí, dnes sídlo Oravskej galérie.

cítiačich úradníkov k pracovníkom preferujúcim slovenské povedomie. Uvádzajú len, že sa na výbore rokovalo tak v maďarskom, ako aj v slovenskom jazyku.¹⁹ Z ďalšej analýzy archívnych materiálov vyplýva, že výkonnú moc v Oravskej župe mali v rukách pomaďarčení predstavitelia strednej vrstvy (informátori ich nazývali maďarónmi): „*Zábavný večierok Meštianskej Besedy slúžny Aladár Zmeškal teda nepovolil a podžupan Ďuro Bulla appeliatu odvrhol. Dôvody – vlastenecké! Ešte vraj neutíchli mysle od poslednej vlasteneckej voľby, ďalej nemožno dovoliť, aby panslavizmus na Orave rozširovali ochotníci z druhej stolice...*“²⁰

Predstavitelia strednej vrstvy v Dolnom Kubíne, ktorí deklarovali slovenskú národnosť, sa na prelome 19. a 20. storočia uplatňovali v štátnej správe iba v obmedzenej miere a na nižších postoch. V mestskom zastupiteľstve sa presadzovali aj reprezentanti slovenskej časti obyvateľstva (napríklad koncom 19. storočia bol richtárom mesta Anton Nádaši, ktorý sa hlásil k slovenskej národnosti) (Janek 1991: 29). Slovenskú *strednú vrstvu* reprezentovalo 22 národné orientovaných rodín (tzv. panslavistických), ktoré boli zastúpené 13 predstaviteľmi inteligencie, 2 úradníkmi slovenskej Tatra Banky, 3 obchodníkmi, 2 remeselníkmi, 1 súkromníčkou a 1 roľníkom (Bezek rkp.: 16).

Po rozpade rakúsko-uhorskej monarchie dochádza temer k úplným výmenám na výkonných postoch v štátnej správe.²¹ Maďarskí štátni úradníci emigrovali, mesto napriek dost početnej slovenskej inteligencii nedisponovalo dostatkom osobností, ktoré by ich nahradili. Preto nachádzam v materiáloch z 30. rokov 20. storočia (hlásenia a úradné dokumenty písané v českom jazyku, údaje zo sčítania obyvateľstva v roku 1930) silné zastúpenie českého elementu v úradoch, školstve a administratíve.

Príchod českých obyvateľov zmenil hospodársku, sociálnu, konfesijnú aj profesijnú základňu Dolného Kubína. Zároveň spôsobil aj rozrastanie mesta smerom na sever. Preto je zaujímavé sledovať socio-profesijnú základňu mesta aj z hľadiska etnicity. Uvedený prístup umožňuje vymedziť tie zložky obyvateľstva, ktoré tvorili *strednú vrstvu* z etnického i konfesijného hľadiska.

V sčítacích hárkoch z roku 1930 uvádzali Česi národnosť českú alebo československú, Slováci národnosť slovenskú, ojedinele československú. V oficiálne publikovaných štatistikách sa však národnosť uvádza jednotne ako československá, čo skresľuje presný obraz o etnickom zložení obyvateľstva.

V prvej časti rozboru dát porovnávam českú profesijnú základňu so slovenskou. Príslušníci židovskej komunity sa uplatňovali v obchodných profesiách aj po roku 1918, ostatné menšiny do profesijnej stratifikácie výrazne nezasahovali.

¹⁹ Tamže.

²⁰ Národné noviny, 21.8.1906.

²¹ V mestskom a okresnom zastupiteľstve.

V roku 1930 bolo z celkového počtu 1040 zárobkovo činných osôb 913 českých a slovenských živelov rodín (763 Slovákov a 150 Čechov). Celkovo žilo v meste 1380 Slovákov, Čechov 320.²² Medzi posledne menovaných som zahrnila aj obyvateľov deklarujúcich národnosť československú. Vo všetkých prípadoch išlo o prítahovalcov z Čiech a Moravy. V snahe vyhnúť sa skresleniu profesijnej stratifikácie obyvateľstva z hľadiska etnicity, som príslušníkov prezenčnej vojenskej služby v počte 620 osôb do skúmanej vzorky nezahrnila.

Tabuľka č. 2:

Profesijná základňa mesta z hľadiska etnicity v roku 1930 v osobách²³

Profesia/národnosť*	SK	CS	Z	R	M	N	RU	P	U	Spolu	%
nová stredná vrstva											21,03
Učiteľ	11	8								19	1,82
Vysoký úradník	12	8	3	1		1				25	2,40
Nízky úradník	54	19	13							86	8,26
Dôstojník armády	4	55								59	5,67
Slobodné povolania	14	4	7	2		1	1		1	30	2,88
stará stredná vrstva											14,79
Živnosti obchodné	15	12	42	1	1					71	6,82
Živnosti remeselné	25	5	10							40	3,84
Živnosti hostinské	4	5	6							15	1,44
Súkromníci	19		4							23	2,21
Strední roľníci	5									5	0,48
Spolu stredná vrstva	163	116	85	4	1	2	1		1	373	35,86
Nižšia stredná vrstva											1,62
Ošetrovatelky/vychovávateľky	7		1			1				9	0,86
Policajti	3	5								8	0,76
Ostatní											62,49
Malí roľníci	51									51	4,90
Ostatní	539	25	23	2	2	3	2	3		599	57,59
Spolu	600	30	24	2	2	4	2	3		667	64,13
Spolu ekonomicky činní	763	146	109	6	3	6	3	3	1	1040	

²² Údaje pochádzajú zo štúdia sčítacích hárkov zo sčítania obyvateľstva v roku 1930 v Dolnom Kubíne (SNA, sčítanie obyvateľstva v roku 1930).

²³ Tabuľka vznikla z vlastných výpočtov autorky na základe sčítacích hárkov zo sčítania obyvateľstva v roku 1930 v Dolnom Kubíne (SNA, sčítanie obyvateľstva v roku 1930).

* Vysvetlivky: SK – Slováci, CS – Česi, Ž – židia, R – Rusi, M – Maďari, N – Nemci, RU – Rusíni, P – Poliaci, U – Ukrajinci.

Pomer Slovákov, Čechov a židov spadajúcich do *strednej vrstvy* je nasledovný: zo 100 % zastúpenia ekonomicky činného obyvateľstva každej národnosti patrilo ku skúmanej zložke 21,3 % Slovákov, 79,4 % Čechov a 77,9 % židovskej populácie. Zvyšné obyvateľstvo, ktoré tvorili malí roľníci, nádenníci, učni a sluhovia (v tabuľke č. 2 sú uvedení ako „ostatní“), ošetrovatelky a policajti, je v nasledujúcom vzťahu 81,1 % Slovákov, 20,6 % Čechov a 22,9 % židov.

Z uvedených údajov vyplýva, že českí imigranti zastávali prednostné posty v štátnej a vojenskej správe mesta. Táto skutočnosť do istej miery komplikovala vzťahy v rámci miestnej society.²⁴ V spoločenskom rebríčku patrili medzi *novú strednú vrstvu*, aktívne sa podieľajúcu na kultúrnom a spoločenskom dianí Dolného Kubína. Zostávajúcimi 20,6 % z nich pracovalo ako učni alebo slúžky, zvyčajne v českých domácnostiach.

Židovskú komunitu, ako som už spomínala, prezentovalo obchodné podnikanie. Jej príslušníci sa v menšej miere uplatňovali v živnostiach remeselného charakteru. V rokoch 1919–1925 vlastnilo obchodné živnosti 71 obyvateľov, z toho počtu bolo 42 židov. V remeselných povolaniach prevažoval slovenský element počtom 40:14.²⁵ V roku 1930 bol pomer 19 Slovákov ku 48 židom pracujúcich v obchodných zamestnaniach a 25 Slovákov pracujúcich v remeselných živnostiach ku 10 židovským. Zo sociálno-profesijného hľadiska patrili židia prevažne *k starej strednej vrstve* (k živnostníkom a súkromníkom sa radilo 56,8 %, k predstaviteľom slobodných povolanií a úradníkom – t. j. *novej strednej vrstve* náležalo 21,10 %).

Ak spoločnosť mesta vsadíme do makrospoločenského modelu sociálnej štruktúry v I. ČSR, získame nasledujúce členenie, v ktorom sa zohľadňujú objektívne a subjektívne ukazovatele. Pri vymedzení lokálneho spoločenstva Dolného Kubína v roku 1930 preberám základné rozdelenie buržoáznej spoločnosti I. ČSR, ktoré uplatnila Katarína Popelková vo svojej dizertačnej práci a to prispôbujem sociálnej rozvrstvenosti v sledovanom meste (Popelková 1997: 107, 108).

Buržoáznu hornú vrstvu tvorili v I. ČSR finančníci, obchodná a podnikateľská buržoázia, veľkostatkári, štátnici a predstavitelia vysokého štátneho aparátu, špičky politických strán, prípadne univerzitní profesori. Príslušníci uvedenej skupiny boli vzhľadom na svoje rodinné majetkové zázemie finančne nezávislí od príjmov, ktoré im poskytovalo zamestnanie. V prípade, že

²⁴ pozri: BUMOVÁ, I. 2001. Odraz etnicity v sociálnej, konfesijnej a profesijnej skladbe obyvateľstva v Dolnom Kubíne medzi rokmi 1900 a 1945. In: Salner, P. – Luther, D. (ed.) 2001. Etnicita a mesto. Bratislava: Zing Print, s. 55–80.

²⁵ Údaje pochádzajú z autorkinho štúdia zoznamu živnostníkov v rokoch 1897–1920 v Dolnom Kubíne. ŠOKA DK, Zoznam živnostníkov v rokoch 1897–1920.

by prišli o pracovný post či podnik, neocitli by sa na pokraji životnej existencie, na rozdiel od reprezentantov *strednej vrstvy*, od ktorej sa týmto vymedzovali. Do uvedenej skupiny spoločnosti spadá v Dolnom Kubíne v roku 1930 majiteľ jedného židovského podniku.

Stará a nová stredná vrstva predstavuje mnou sledovanú časť obyvateľstva. Pri členení na *starú* a *novú* vychádzam z už spomenutých determinácií (v prvom prípade je to rodový majetok, v druhom tzv. kultúrny kapitál). V oboch prípadoch ide o kvalitatívny faktor, ktorý v sebe zahŕňa premenu (predindustriálneho) „starého“ meštianstva v dôsledku modernizačných procesov na „nové“, pričom je rozdiel zjavný v ich ekonomickom zázemí.

Zároveň si uvedomujem, že medzi jednotlivými skupinami obyvateľstva v sociálnej stratifikácii²⁶ mesta existovala silná sociálna mobilita²⁷ v horizontálnom aj vertikálnom smere. Preto nasledovné rozdelenie pokladám za konštrukt, ktorý sa môže približovať sociálnej stratifikácii Dolného Kubína v roku 1930.

Starú strednú vrstvu predstavovali v Dolnom Kubíne živnostníci (majitelia obchodov, špecialisti, malí podnikatelia, remeselníci) a prenajímatelia domov, tzv. súkromníci. Okrem živnostníkov (prevažovali židovskí) a remeselníkov (vo väčšine boli slovenskí) sem patria aj 4 slovenské „panslavistické“ rodiny (pozri tabuľku č. 2).

Novú strednú vrstvu tvorili učitelia a gymnaziálni profesori, vyššie postavení zamestnanci a úradníci s maturitou, malí úradníci, ostatní zamestnanci podnikov a štátnych inštitúcií. Na základe svojich schopností a ambícií sa mohli vypracovať na vyššie posty v pracovnom zaradení a zároveň si zvyšovať aj životnú úroveň. K nim sa radilo aj zvyšných 8 rodín slovenskej národne orientovanej inteligencie z obdobia pred vznikom I. ČSR (pozri tabuľku č. 2).

Nová stredná vrstva sa počas existencie I. ČSR ďalej členila. Okrem vyššie zmienených determinácií majúcich vplyv na premenu starej vrstvy na novú, je nutné vziať do úvahy aj faktor chronologický, ktorý pôsobil rovnako diferenciacne vo vnútri skupiny. Dynamika historických procesov v prvej polovici 20. storočia vytvárala odlišnú základňu, z ktorej sa utvárala *stredná vrstva*. Z odlišnej bázy vychádzali predstavitelia, ktorí sa formovali pred rokom 1918.

²⁶ *Sociálna stratifikácia* sa v širšom zmysle vysvetľuje ako sociálna (štrukturovaná) nerovnosť, ktorá vedie k vzniku do istej miery hierarchicky usporiadaných sociálnych zoskupení rôzneho typu (kást, stavov, vrstiev, tried). V užšom zmysle sa pod ňou rozumie hierarchické usporiadanie ľudí podľa dimenzií distribučnej nerovnosti, ktorými sú materiálne zdroje (majetok, príjmy), moc a prestíž. Jej segmenty tvoria kategórie ľudí, ktoré zaujímajú zhruba rovnaký status (nazývané vrstvy) (Linhart – Vodáková 1996 II.: 1236).

²⁷ *Sociálna mobilita* predstavuje pohyb jednotlivcov a skupín z jedného socio-ekonomického postavenia do druhého. Rozlišuje sa na horizontálnu (presuny do iných štvrtí miest) a vertikálnu (vzostupný či zostupný pohyb po socio-ekonomickom rebríčku (Giddens 1999: 275).

Pre odlišenie ich nazývam „predprevratovou“ generáciou. Skupina, ktorá sa dostávala k výkonnej a ekonomickej moci v období trvania I. ČSR a v polovici 30. rokov 20. storočia bola kreovaná novými spoločenskými podmienkami medzivojnovej republiky. Túto pracovne označujem „povojnová“ generácia. Pre zložku *novej strednej vrstvy*, ktorá nastupovala na uvedené posty v období Slovenskej republiky (1939–1945), teda v prostredí vojnového štátu a zásadných spoločenských a ekonomických premien, odohrávajúcich sa v jeho rámci, používam označenie „vojnová“ generácia.

Stará stredná vrstva predstavovala v Dolnom Kubíne v roku 1930 14,79 % z ekonomickejšej populácie, *nová stredná vrstva* 21,03 %. Zo zárobkovo činnnej populácie mesta predstavovala celkovo 35,86 % (pozri tabuľku č. 2).

Pre majetných lekárov, advokátov a vysokých štátnych úradníkov (komisár okresného úradu – neskôr okresný náčelník (1939–1945), starosta mesta – neskôr vládný komisár mesta (1939–1945), okresný sudca, prednosta berného úradu, vrchný finančný komisár, prednostovia rôznych úradov a i.), vojenských dôstojníkov (plukovník, podplukovník), riaditeľov škôl (gymnázia, obchodnej akadémie), bánk (dirigent Tatra Banky, Vzájomnej pomocnice a i.), podnikov v meste (riaditeľ mlyna, správca Oravského priemyslu) a duchovných, som vytvorila skupinu nazvanú *vyššia stredná vrstva*. Respondenti ich označovali názvom „smotánka“ alebo „elita“ (v práci používam pojem elita). Išlo o 51 žiteľov rodín, ktorí predstavovali 5 % zo zárobkovo činného obyvateľstva. Do tejto skupiny patrí aj 10 (z 22) rodín slovenskej národne orientovanej inteligencie z obdobia pred vznikom I. ČSR (informátori ich uvádzajú ako panslavistické rodiny). Šesť z uvedených rodín patrilo k *starej strednej vrstve*.

Predstavitelia vymenovaných profesií spadajú vzhľadom na predchádzajúce vymedzenie väčšinou medzi *novú strednú vrstvu*, kde hlavnou hodnotou bol kultúrny (intelektuálny) kapitál tvoriaci základ obživy rodiny.

Špeciálnou zložkou obyvateľstva sú vychovávateľky, policajti a ošetrovateľky, ktorí tvorili 1,62 % a zaradila som ich do *nižšej novej strednej vrstvy*. Tieto profesijné skupiny si zarábali na živobytie vlastnou prácou, pričom využívali svoj kultúrny kapitál. Mali však nižší životný štandard.

Osobitne vo vnútri mesta rozčleňujem na *malých* a *stredných* aj skupinu živnostníkov. Východiskom je pre mňa počet „subjektov“, ktoré predstavujú dobový výraz pre zamestnancov a učňov pracujúcich u majiteľa živnosti. Vzhľadom na nízku populáciu a slabú ekonomiku v meste začleňujem medzi *malých živnostníkov* tých, ktorí nezamestnávali žiadneho, alebo iba jedného pracovníka. Podrobnejší prehľad uvádzam v nasledovnej tabuľke, ktorá opätovne vychádza zo sčítania obyvateľstva v roku 1930.²⁸ Tabuľka ukazuje sociálne rozčlenenie živnostníkov aj zo stránky etnickej:

²⁸ Tabuľka vznikla z vlastných výpočtov autorky na základe sčítacích hárkov zo sčítania obyvateľstva v roku 1930 v Dolnom Kubíne. (SNA, sčítanie obyvateľstva v roku 1930).

Tabuľka č. 3:

Remeselné a obchodné živnosti z hľadiska zamestnávania pracovníkov a učňov v roku 1930

Obchodníci/remeselníci	1 učeň	viac ako 1 učeň	Učeň + zamestnanec	viac ako 1 učeň/zamestnanec	1zamestnanec	viac ako 1zamestnanec	spolu
Slováci	5	1	1	2	2	2	13
Česi	2		2		4	1	9
židia	2	1	1	4	3		11
spolu	9	2	5	6	9	3	34

Z tabuľky vidíme, že zo 126 obchodníkov a remeselníkov (pozri tabuľku č. 2) 23 zamestnávali iba 1 zamestnanca/učňa alebo učňa aj zamestnanca, viac učňov pracovalo u 2 zamestnávateľov. Zvyšných 9 poskytovalo prácu 2 a viac zamestnancom. Zmiených 9 vlastníkov podnikov považujem za *stredných živnostníkov*. Do tejto skupiny spadajú majitelia 3 hostinských a hotelových licencií, 2 vlastníci cukrárskej a pekárskej licencie a 4 obchodníci. Ostatní, *malí živnostníci*, zamestnávali iba slúžky na výpomoc v domácnosti a niekedy aj v obchode, zriedkavejšie sluhov. Uvedené údaje skresľuje aj fakt, že mnohé rodiny živnostníkov pracovali v rodinnom podniku a túto skutočnosť v sčítacom hárku neuvádzali.

Strední a malí roľníci tvorili v meste nepočetnú skupinu. Geografické a pôdne podmienky mesta neumožňovali obživu v poľnohospodárstve väčšiemu počtu obyvateľstva. V 30. rokoch 20. storočia žilo v Dolnom Kubíne 56 roľníkov (5,5 %), z toho 20 vlastnilo roľnícke usadlosti. Za *stredných roľníkov* z tejto skupiny považujem, na základe informácií od respondentov, majiteľov 5 gazdovstiev, vlastníacich prevažnú časť pôdy v meste a zamestnávajúcich sluhov. V Dolnom Kubíne požívali úctu, jeden z nich zastával post starostu mesta a patril medzi elitu spoločenstva. Štyri rodiny spadali spôsobom života medzi *starú strednú a vyššiu strednú vrstvu*. Od zvyšných roľníkov sa líšili tým, že výnosy z gazdovstva využívali na zabezpečenie požadovaného štandardu príslušníkov skúmanej skupiny. Robili tak jeho prenajatím, prípadne zamestnávali odborníkov na jeho vedenie.

Ostatní roľníci patrili do kategórie *malých a drobných roľníkov*. Mnohí z nich pracovali na prenajatej pôde od stredných gazdov alebo prenajímateľov pôdy.

Robotníkov (vrátane železničiarov) bolo v meste 28 (4,71 %) a zvyšok obyvateľov tvorila *najnižšia spodná vrstva* (sezónni robotníci, pomocní robotníci, nádenníci, sluhovia a čeladníci, učni a tovariši). Táto skupina predstavovala počet 539 osôb, čo je 51,82 % z ekonomicky činnnej populácie Dolného Kubína. *Robotníci* sa od *najnižšej spodnej vrstvy* líšili vyššou kvalifikáciou

a stálym, aj keď obmedzeným finančným príjmom.

Vo svojej práci sústreďujem pozornosť na tie vrstvy obyvateľstva, ktoré som označila za *vyššiu strednú*, tiež *starú a novú strednú vrstvu*. V rámci makro- aj mikrosystému spoločnosti tieto vrstvy považujem za „mestotvorné“, aktívne formujúce a zasahujúce do verejného života spoločnosti do polovice 20. storočia, ktoré si čiastočne uchovávali spôsob života spred roka 1918. Uvedené skupiny v najväčšej miere akceptovali a vytvárali hodnoty kultúry, ktoré odlišovali mestské prostredie od vidieckych sídel, jeho kultúru a spôsob života. Hodnoty, ktoré produkovali, prechádzali naprieč uvedenými skupinami.

Pri vymedzení *strednej vrstvy* v prvej polovici 20. storočia sa vo všeobecnosti kladie dôraz na rozloženie vlastníckych vzťahov v danej societe. Pri pokusoch o vymedzenie či definovanie skúmanej zložky obyvateľstva v rámci Slovenska je však potrebné mať na zreteli odlišnú ekonomickú základňu jednotlivých miest (administratívne, banské, priemyselné, obchodné, správne a pod. mestá), tiež ich konfesijnú či národnú štruktúru a v neposlednom rade aj geografické danosti lokality. Z uvedeného dôvodu upozorňuje Ľubomír Lipták na nevyhnutnosť skúmať meštianstvo a meštianske elity na regionálnej úrovni a na základe sústredených výsledkov na podobnej metodologickej báze vytvoriť zovšeobecnenia (Lipták 1998: 59).

Vstup medzi *strednú vrstvu* bol vo všeobecnosti podmienený vlastníctvom nehnuteľností, t. j. pozemkového a domového imania. Jeho veľkosť výrazne pôsobila na jej vnútornú diferenciaciu v období Rakúsko-uhorskej monarchie a toto rozčlenenie sa prenieslo aj do spoločnosti I. ČSR (Lipták 1998; Mannová 1998; Pichler 1998; Vrzgulová 1998a). Uvedená podmienka bola však opäť determinovaná aj historicko-geografickým charakterom skúmanej lokality a sociálnym zložením spoločenstva, ktoré v nej žilo.

Respondenti zhodne uvádzali držbu majetku ako jednu z podmienok príslušnosti k *strednej vrstve*, no za existencie I. ČSR (aj vzhľadom na novú spoločenskú a politickú situáciu) toto kritérium neplatilo vždy ako jediné. Mohla ju doplniť či nahradiť kvalifikácia (vzdelanie/kultúrny kapitál) a z nej vyplývajúce profesijné postavenie a status:

„Byť z dobrej rodiny znamená byť aj slušne vychovaný, ale aj majetok, aj postavenie rodičov a aj také, že keď budem mať toho, tak budem mať aj väčšie možnosti. Ja by som skôr bola povedala, že také to slušné správanie a také to ako určitá miera vzdelanosti alebo čo... no mnohí tak mysleli, že dobrá rodina – že aby boli zase tie peniaze“ (Ž 1929).

Alebo: „Neznamenalo to bohatstvo, znamenalo to aj solidnosť, jedným slovom, i do voza i do koča človek... každý si vážil takého človeka. Aj boli takí, čo nemali žiadne vzdelanie a predsa mali prirodzenú inteligenciu. To nemá nič so

vzdelaním, sa mi zdá. Lebo vzdelaný človek nemusí byť inteligentný...“ (Ž 1911).

Medzi *strednú vrstvu* patrilo aj 22 rodín slovenskej národne orientovanej inteligencie z obdobia pred vznikom I. ČSR. Pochádzali z bohatšieho roľníckeho prostredia, časť zo schudobnených zemianskych rodov, potomkovia ktorých sa preorientovali na živnostnícku oblasť. Desať z nich patrilo medzi *starú strednú vrstvu*. Majetkom týchto rodín však bolo predovšetkým „intelektuálne“ vlastníctvo a najvyššou hodnotou vzdelanie. Väčšina predstaviteľov a členov spomínaných rodín sa po vzniku I. ČSR uplatnila v hospodárskom, politickom a osobitne v spoločenskom živote mesta. Ich sociálny status a hierarchické postavenie utvárané subjektívne vo vedomí Dolnokubínčanov boli v tomto prípade vyššie než hmotné statky.

Ďalším dôležitým kritériom pri vymedzovaní sa *strednej vrstvy* bol okrem majetku aj pôvod rodiny. Rozhodujúce bolo, aký starý je ten-ktorý rod v meste a jeho autochtónnosť. „*No, myslím že to sa viedlo aj podľa rodu aj podľa tých majetkových pomerov. A potom podľa rodu, ako dlho boli v tom meste. Ku príkladu, môj rod je vyše 300-ročný v Kubíne. Vyše 300-ročný, a to sa bralo takto: mešťan – starý mešťan. Nie prišelec, ale starý mešťan*“ (M 1924).

Držba hmotného majetku bola tiež požadovaná predovšetkým u tých rodín, ktoré mali dcéry a majetok bol zárukou prínosu vena do novej domácnosti. „...*To boli, domy..., bohatí skupovali pozemky a keď sa im dcéry vydávali, tak pozemky predávali a z toho mali možnosť kúpiť veno, alebo dať v hotovosti peniaze... Lebo žena vtedy nosila nielen zariadenie látkové, ale aj nábytok... V takých vyšších spoločenských vrstvách mala mať veno, lebo ináč proste nebola sama sebe uspokojená, že zapadla do tej spoločnosti. Ak nič nedoniesla, tak bola ako Popoluška*“ (Ž 1927).

„*To sa vždycky, to sa hľadelo, aby malo to dievča niečo*“ (Ž 1929).

Napríklad otec dievčaťa, ktoré sa chystalo uzatvoriť manželstvo s dôstojníkom československej armády musel zložiť určitý peňažný obnos na tzv. kauciu.

„*Tolko dôstojníkov si zobralo kubínske dievčatá. Ale na kauciu – 60 tisíc musel zacengať otec. Ale po čase sa to vrátilo tej manželke. Len aby sa vedelo, že si berie z dobrej rodiny a z čistej. Politicky čistej*“ (Ž 1914).

Respondenti sa k uvedenej praxi nevedeli vyjadriť. Dôvodom a funkciou úhrady kaucie bola pravdepodobne nevyhnutnosť prejavu majetnosti rodiny, ktorá týmto spôsobom musela armáde preukázať určitý sociálny štandard, primeraný statusu dôstojníka armády. Tieto peniaze zároveň slúžili ako prínos manželky do domácnosti. V tomto prípade bol teda majetok (veno) nevyhnutnou podmienkou pri sobášii dievčaťa s dôstojníkom československej armády. Z nariadenia armády týmto spôsobom dochádzalo k udržiavaniu istého majet-

kového a spoločenského štandardu dôstojníckych rodín a zároveň k určitej forme elitárstva.

Hmotný majetok, predovšetkým držba domov, bývali však aj trvalým zdrojom príjmov pre dolnokubínskych obyvateľov. V meste existovali dve skupiny ľudí, ktorí prenajímali byty. Predstavitelia prvej poväčšine nepatrili medzi zámožné vrstvy a ponúkali podnájom v dome, kde žila aj vlastníckova rodina. Tento poskytovali prevažne vdovy a rodiny nižších úradníkov a učiteľov, vo veľkom počte roľníci, ktorí si týmto spôsobom vylepšovali finančný príjem. Druhou skupinou boli vlastníci jedného až troch domov (v jednom prípade), ktorí patrili medzi zámožných obyvateľov a u časti z nich tvoril prenájom podstatnú časť príjmu domácnosti (napríklad u vdov). Takýchto rodín bolo v meste 25 a patrili zväčša medzi *starú strednú vrstvu*.

Ďalším determinantom, určujúcim príslušnosť k *strednej vrstve*, bol už spomínaný profesijný status. Postavenie dôstojníka československej armády (prevažne českej národnosti) bolo v súdobej spoločenskej hierarchii Dolného Kubína cenené aj navzdory nevelkým finančným príjmom. Slovom jedného informátora: „*Bolo to skorej ako taká ‚lesklá bida‘, ako hovoria Česi. Viem, že starý otec dosť bránil maminke, tiež štyri roky boli, kým sa zobrali, že to nebolo také zase...*“ (Ž 1929). Zároveň ich postavenie v spoločenskej hierarchii nemohlo byť určované držbou určitých hmotných statkov aj z toho dôvodu, že v rámci vojenskej služby menili veľakrát miesto pôsobenia. „*Vtedy toho bolo hodne, že boli poprekladaní, viete, tí dôstojníci. Takže sa sťahovali tie rodiny. Ale vtedy napríklad každé štyri roky sme sa sťahovali. Ved’ hovorím, som dvádnásť rázi menila školu, kým som zmaturovala...*“ (Ž 1929). Rodiny sa usadili často až po priznaní dôchodku žiteľa rodiny a až vtedy investovali do nehnuteľného majetku.

Rovnako špecifické postavenie (podobne ako dôstojníci československej armády), zaujímali v sociálnej hierarchii Dolného Kubína českí prisťahovalci. Táto skupina obyvateľstva vykazovala pracovnú mobilitu v rámci I. ČSR. Jej príslušníci bývali v podnájmoch u Dolnokubínčanov a nevlastnili v meste žiadne hmotné majetky. Česi zastávali v meste prevažne miesta v štátnej správe, školstve, riaditeľstvách podnikov a pri vojsku. Patrili medzi *novú strednú vrstvu*. Vnútorne sa členili podľa postu v zamestnaní, ktorý zastávali v úrade.

„*Myslím, že to spoločenské postavenie išlo od toho platu v zamestnaní. Potom za tej republiky aj každý človek nadobudol trochu sebavedomia a prestal sa, by som povedala, báť, lebo ktorý bol dobrý Slováč, mal vždycky trocha takú... obavu...*“ (Ž 1911).

V spoločenstve Dolného Kubína bolo sociálne postavenie českých prisťahovalcov akceptované a napriek občasným prejavom napätia voči nim zo strany

miestnych Slovákov²⁹ boli dobre prijímaní aj v rámci spoločenského života. Aktívnou prítomnosťou českých obyvateľov a dôstojníkov na kultúrnom a spoločenskom živote mesta sa vytvárali „mosty“ medzi starousadlými Dolnokubínčanmi a českými imigrantmi. Zároveň bola účasť a spoluvytváranie spoločenského a kultúrneho života jedným z hodnôt a súčasťou spôsobu života sledovanej zložky obyvateľstva³⁰.

Vlastníctvo hnuteľného a nehnuteľného majetku či stály finančný príjem znamenal pre príslušníka *starej* aj *novej strednej vrstvy* zabezpečený životný štandard, zdroj finančných príjmov z prenájmu domov a zároveň vylúčenie namáhavej telesnej práce. Status živiteľa rodiny, ktorý zaujímal v spoločenstve mesta, si zároveň vyžadoval zamestnávanie služobníctva na ťažšie, tzv. „hrubé“ práce v domácnosti (respondenti uvádzali, že slúžky zamestnávali predstavitelia štátnej správy, slobodných povolání, učitelia, obchodníci a vojenský dôstojníci). Informátori považovali zamestnávanie služobníctva za jeden zo symbolických znakov statusu *strednej vrstvy* (pozri aj napríklad Mannová 1997; Paríková 1987, 1990). Z toho vyplýva ďalší znak – zotrvanie manželky vo vedení domácnosti a jej prvoradá úloha spočívajúca v starostlivosti o rodinu. Výnimkou boli rodiny obchodníkov, v ktorých sa na chode podniku podieľali aj manželky. Domácnosť prenechávali na starostlivosť služobníctvu. „*Museli sme ich mať. Lebo mama bola celý deň v obchode. Veľmi dobre sme s nimi vychádzali. Mama nakúpila materiál, oni potom varili...*“ (Ž 1931).

Z analýzy údajov zo sčítania obyvateľstva Dolného Kubína v roku 1930 možno konštatovanie informátorov porovnať so získanými údajmi o služobníctve. Slúžku v domácnosti zamestnávalo len určité percento reprezentantov sledovanej skupiny (pozri tabuľku č. 4). Slúžku zamestnávala aj jedna rodina železničiarkeho robotníka a zmienených 5 stredných roľníkov. Mnohé slovenské starousadlé rodiny, ktoré patrili medzi *vyššiu strednú* a *starú* a *novú strednú vrstvu*, slúžky pri sčítaní obyvateľstva neuvádzali. Je pravdepodobné, že si najímali tzv. posluhovačky alebo zmluvné slúžky. Existuje samozrejme tiež predpoklad, že ak rodina slúžku nepotrebovala, tak ju nenajala a spoločnosť to akceptovala (navzdory tvrdeniam respondentov o zamestnávaní slúžky u spomínaných rodín). U prisťahovaných českých rodín mohla byť táto skutočnosť ovplyvnená nedostatkom bytových priestorov v meste. Väčšina bývala v podnájmoch, ktoré mali obmedzený počet miestností, a preto neumožňovali vyčleniť obytný priestor pre slúžku. Aj oni si pravdepodobne najímali zmluvné slúžky.

Rovnako ďalšie tvrdenie respondentov o zamestnávaní slúžok u živnostníkov sa aj v tomto prípade nepotvrdilo. Nasledujúca tabuľka poskytuje prehľad

²⁹ pozri poznámku č. 24.

³⁰ pozri BUMOVÁ, I. 2001. Formy spolkových aktivít v rokoch 1918–1938 na príklade Dolného Kubína. In: Etnologické rozpravy. 2001, 1, s. 16-39.

o percentuálnom zastúpení slúžok u jednotlivých sociálnych (profesijných) vrstiev obyvateľstva:

Tabuľka č. 4:

Zamestnávanie služobníctva v roku 1930³¹

Sociálna vrstva	1930
Učiteľ	18,7 %
Vysoký úradník	48,0 %
Nízky úradník	3,5 %
Dôstojník armády	22,0 %
Živnosti obchodné	38,0 %
Živnosti remeselné	37,5 %
Živnosti hostinské	60,0 %
Slobodné povolania	43,3 %
Súkromníci	68,6 %
Strední roľníci	100,0 %
Železničiarke robotník	3,3 %

Zamestnávanie viacerých slúžok či dokonca kuchárov u jedného zamestnávateľa bolo v meste ojedinelé. Z analýzy dobových prameňov ďalej vyplýva, že slúžky boli poväčšine súčasťou židovských domácností. V 85 % išlo o rodiny obchodníkov. Zároveň boli potrebné na realizáciu bežných domácich prác cez židovské sviatky a na sabat.³² Pokiaľ si židovské rodiny slúžku nemohli dovoliť, tieto služby im robili deti zo susedstva, alebo si príležitostne najímali pomocné sily.

K spoločenskému statusu niektorých dolnokubínskych rodín patrilo aj zamestnávať k deťom vychovávateľku, často nemeckej národnosti. Miesto však ponúkali iba rodiny patriace medzi elitu spoločenstva alebo majetných obchodníkov a v Dolnom Kubíne neboli vychovávateľky bežným zjavom. V roku 1930 ich zamestnávali dve rodiny (židovského obchodníka a predstaviteľa vojenskej dôstojníckej elity):

„...*Ona s nami len chodila na výlety... a už nemecky sme rozprávali. Hrala sa, lebo maminka mala tiež nejaké povinnosti... také spoločenské... Každý... štvrtok prišli tie jej kamarátky alebo mali také nejaké..., alebo išla do Matice... Dve som mala vychovávateľky. Nemku a potom ešte Slovenku. A no tak to len...*“

³¹ Tabuľka vznikla z vlastných výpočtov autorky na základe sčítacích hárkov zo sčítania obyvateľstva v roku 1930 v Dolnom Kubíne. (SNA, sčítanie obyvateľstva v roku 1930).

³² Cez sabat a židovské sviatky je zakázaná každá práca okrem tej, ktorá je spojená s uctievaním Boha a udrжанím života a zdravia (viac pozri Runes 1992: 149, heslo Sabat – jeho zachovávanie).

ako spoločníčka bola... Otecko, však ten bol zaujatý, to nebolo tak ako dneská, že kočíkujú svoje deti rodičia. To kdeže to, a ešte vojak by bol išiel s vozíkom alebo čo. No mala som asi 4 roky, keď prišla tá slečna. Takže... vedela som vtedy viacej nemecky, to sa pamätám...“ (Ž 1929).

Udaje zo sčítania obyvateľstva neposkytujú presné informácie, ktoré rodiny zamestnávali koľko domáceho personálu, pretože mnohé služby nebývali u svojich zamestnávateľov ale v podnájdoch, alebo ak pochádzali z mesta, bývali u rodičov. V sčítacích hárkoch z roku 1930 figurujú ako nájomné pracovné sily alebo (zmluvné) služby. Z materiálu vyplýva, že v sledovanom období nemožno zamestnávanie služobníctva u *strednej vrstvy* v Dolnom Kubíne považovať za jeden z jej hlavných znakov.

Stredná vrstva v Dolnom Kubíne bola vnútorne značne heterogénna – majetkovo, politickým, profesionálnym (odborným) a spoločenským statusom. Na jej vrchole stáli elity, ktoré Ľubomír Lipták roztriedil na politické, výkonné a ekonomické.³³

V spoločnosti zaujímali prestížne postavenie. Výkonnú elitu tvorili župní a okresní predstavitelia, zástupcovia mestskej samosprávy a členovia mestskej rady, riaditelia škôl. Riaditelia peňažných ústavov, členovia správnych rád, riaditelia väčších spoločností a pod., reprezentovali elitu ekonomickú. Špecifikom Dolného Kubína bola napríklad osobnosť Pavla Országha Hviezdoslava, ktorý v dobovej societe mesta (a zároveň aj v kontexte I. ČSR) zaujímal spolu s manželkou Ilonou Novákovou výsostné elitné postavenie. Podobnú autoritu v meste i na Orave už od 30. rokov 20. storočia požíval Ladislav Nádaši-Jégé (Matuska – Petrik 1959). Tieto osobnosti patria vo vedomí informátorov medzi intelektuálnu elitu a stavajú ich nad ostatné ekonomické a výkonné elity Dolného Kubína. Podľa Ľubomíra Liptáka ich možno považovať za integrujúce osobnosti a morálne autority (Lipták 1996: 103 a n.).

K objektívnym faktorom, ktoré vymedzovali *strednú vrstvu* v meste v roku 1930, patrilo ekonomické zázemie rodiny – majetok a príjem. Hoci životný štandard zabezpečoval predovšetkým majetok, v sledovanom období som znamenala aj inú situáciu. U predstaviteľov slovenskej národne orientovanej inteligencie z obdobia pred vznikom I. ČSR prevažovalo nadobudnuté vzdelanie, s ktorým súvisel aj výber zamestnania. Postavenie, ktoré zaujímali

³³ Medzi politické elity zaraďuje Lipták hlavu štátu, vládu, parlament, ústredné grémiá politických strán. Výkonné elity tvoria vysokí predstavitelia administratívy, súdov, armády, bezpečnosti, vedúci predstavitelia vedy a kultúry. Pod ekonomickými elitami rozumie majiteľov a riadiacich pracovníkov významnejších podnikov, poľnohospodárskych majetkov, bánk a podnikateľských zväzov (Lipták 1997: 130). Uvedené makrospoločenské rozdelenie sa dá premietnuť do mikrosвета malého mesta, v ktorom figurujú elity výkonné – majúce v rukách mestskú a okresnú správu v Dolnom Kubíne a ekonomické.

v lokálnom spoločenstve Dolného Kubína, bolo vytvorené tradovaným vedomím o ich intelektuálnom vklade do rozvoja a zásluhy na udržiavaní slovenského povedomia v období pred rokom 1918. Mnohé z týchto rodín pochádzali zo zemianskeho stavu. Spomínané skutočnosti sa u uvedenej zložky obyvateľstva prejavovali silným vedomím vlastného výnimočného sociálneho postavenia. Rovnako bola vnímaná aj zvonku.

Informátori uvádzali uzavretosť *strednej vrstvy* v Dolnom Kubíne voči tým skupinám obyvateľstva, ktoré boli v sociálnej hierarchii mesta na nižšej úrovni (*malí a drobní roľníci, robotníci a najnižšia spodná vrstva* – t. j. sezónni robotníci, pomocní robotníci, nádenníci, sluhovia, čeladníci, učni a tovariši). Pri sebaidentifikácii sa delili na „starousadlíkov“ a „pristáhovalcov“, a to bez ohľadu na počet ďalších generácií narodených v meste.

Analýza však ukazuje, že napriek deklarovanému pocitu uzavretosti skúmaná zložka obyvateľstva mesta v roku 1930 nebola uzavretou spoločnosťou. Naopak, prejavovala sa u nej vysoká miera otvorenosti. Status príslušníka *strednej vrstvy* sa mohol nadobudnúť už pri narodení dieťaťa tzv. *pripísane* (pokiaľ dieťa pochádzalo z uvedenej vrstvy) a *získane* (vzdelaním a následne niekoľko rokov trvajúcou bohatou praxou, vydajom alebo ženbou, prosperujúcou živnosťou a pod.). Status rodiny ale nebol dedičný a v prípade jej ekonomického alebo morálneho úpadku oň mohla prísť. Vo vedomí obyvateľstva mesta však mohol tento status ešte nejakú dobu pretrvávajúť.

Dolnokubínska *vyššia stredná vrstva* (elita) uzatvárala manželstvá prevažne v rámci svojej skupiny, javí sa teda menej otvorená ako zvyšné skupiny *strednej vrstvy*. U týchto sa rovnako uplatňovala zásada uzavierať rovnocenné manželstvá, no existovala tu väčšia mobilita medzi jednotlivými skupinami v rámci *strednej vrstvy*. Výnimkou boli sobáše s dôstojníkmi československej armády, pri ktorých sa musela rodina nevesty preukázať stanovenou finančnou čiastkou. V konečnom dôsledku boli hranice medzi jednotlivými sociálnymi vrstvami (vyššia, stredná, nižšia) pohyblivé. Vďaka sociálnej mobilite neexistovali obmedzenia na prechod jednotlivca z jednej vrstvy do druhej a ani v manželstvách medzi príslušníkmi ostatných sociálnych skupín Dolnokubínčanov.

Religiózne a etnické rozdiely medzi príslušníkmi *strednej vrstvy* sa začiatkom 30. rokov 20. storočia nevnímali ako prekážka komunikácie a boli (až na zmienené občasný prejavy napätia Slovákov voči Čechom) obojstranne rešpektované. Skúmaná skupina v Dolnom Kubíne sa nevymedzovala ani religiózne, ani etnicky. Starousadlé rodiny, patriace do *starej strednej vrstvy*, boli väčšinou evanjelické: „Ale by som povedala, že tak vyspelejší boli evanjelici. Tak udávali aj taký tón. To vlastenectvo aj literatúra, že skorej tí evanjelici to tak boli“ (Ž 1911). Odlišné vierovyznanie a etnicita sa posudzovali individuálne. V princípe neboli prekážkou ani pri uzatváraní manželstiev, hoci aj tu sa opäť uplatňovala zásada konfesionalnej rovnosti párov. Časté boli manželstvá

českých prisťahovalcov (učiteľov, dôstojníkov a pod.), ktorí boli prevažne rímskokatolíckeho alebo iného vierovyznania (či dokonca bez vyznania) s miestnymi mladými dámami zo *strednej vrstvy*, pochádzajúcimi z evanjelických rodín.

IV. Záver

Svoju analýzu v závere sumarizujem nasledovne: *stredná vrstva* v Dolnom Kubíne v roku 1930 tvorila 35,86 % z celkového počtu zárobkovo činného obyvateľstva mesta. Z hľadiska etnicity v nej prevládalo české (79,4 %) a židovské obyvateľstvo (77,9 %) v pomere k 21,3 % Slovákov zo 100 % zastúpenia ekonomicky činného obyvateľstva z uvedených národností. Slovenská časť tejto zložky napriek tomu zohrávala rozhodujúcu úlohu vo vedení mesta.

Stredná vrstva nie je homogénna horizontálne (v čase) ani vertikálne (v priestore), hoci jej príslušníci vyznávajú rovnaké (či podobné) hodnoty. Na jej vrchole stojí *vyššia stredná vrstva* (elita), pochádzajúca zo *starej a novej strednej vrstvy*.

V prípade Dolného Kubína v roku 1930 spadali medzi *strednú vrstvu* nasledujúce skupiny: predstavitelia štátnej a cirkevnej správy, inteligencia (učitelia, inžinieri, úradníci a pod.), predstavitelia slobodných povolání (lekári, advokáti, fiškáli, pravotári a pod.), vojenská inteligencia, patriace do *novej strednej vrstvy* (21,03 % z ekonomicky činného obyvateľstva mesta). *Starú strednú vrstvu* tvorili majetní starousadlí roľníci, vykazujúci znaky mestského spôsobu života a aktívne sa podieľajúci na kultúrnom živote mesta, živnostníci (obchodníci a remeselníci) vlastníci menej či viac prosperujúci podnik s prípadnými zamestnancami, ktorí ale vzhľadom na nízku ekonomickú potenciu Dolného Kubína nie sú podmienkou (14,79 %). Elita tvorila 5 % z ekonomicky činného obyvateľstva mesta.

Do *nižšej strednej vrstvy* spadali vychovávateľky, ošetrovateľky a mestskí policajti (1,62 %).

Okrem vlastníckych vzťahov sa tejto vrstve zároveň priraduje aj postavenie v politickom a hospodárskom živote mesta. Podľa Jána Pašiaka je jej typickým znakom už určitý charakter vzdelania, kultúrne a duchovné faktory. Tie podmieňujú tzv. meštiansky spôsob života, ktorý stanovuje formu spoločenských stykov, spoločný hodnotový systém založený na úspechu, usilovnosti a práci, povinnosti, racionálnom spôsobe života, individualite a zodpovednosti, spôsobe správania sa a reprezentácie v rámci society (Pašiak 1998: 18). Uvedené faktory predstavujú ďalšie determinanty vymedzenia *strednej vrstvy*. Dôležitosť či prevažovanie toho-ktorého faktora je z hľadiska society mesta subjektívne a jeho intenzitu podmieňuje konkrétny historicko-hospodársky vývoj každého mesta a spoločenstva.

Pramene

Zoznam živnostníkov v rokoch 1897–1920. Štátny okresný archív V Dolnom Kubíne (ŠOKA DK).

Sčítanie obyvateľstva v roku 1930 – Dolný Kubín. Slovenský národný archív Bratislava (SNA).

Kronika Jána Bezeka 1935–1944 (rukopis). ŠOKA DK, fond Notársky úrad.

Periodiká

Liptovsko-oravské noviny 1902–1904.

Národné noviny 1901–1918.

Štatistické pramene

A magyar Korona országainak 1900 évi népszámlalása. Első rész. Budapest Pesti könyvnyomda 1902.

Magyar szent Korona országainak 1910-évi népszámlalása. Második rész. A népesség foglalkozása és a nagyipari vállalatok községenkint. Budapest, Aetheanaeum (irodalom és nyomdai társulat) 1913.

Literatúra

BOTÍK, J. – SLAVKOVSKÝ, J. (ed.) 1995. Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I., II.. Bratislava: Veda.

BOURDIEU, P. 1998. Teorie jednání. Praha: Karolinum.

BUMOVÁ, I. 2001. Odras etnicity v sociálnej, konfesionalnej a profesijnej skladbe obyvateľstva v Dolnom Kubíne medzi rokmi 1900 a 1945. In: Salner, P. – Luther, D. (ed.). Etnicita a mesto. Bratislava: Zing Print, s. 55–80.

BUMOVÁ, I. 2001a. Formy spolkových aktivít v rokoch 1918–1938 na príklade Dolného Kubína. In: Etnologické rozpravy. 2001, 1, s. 16–39.

BUMOVÁ, I. 2003. Dynamika hodnôt strednej vrstvy v malom meste (na príklade Dolného Kubína v prvej polovici 20. storočia) (dizertačná práca). 205 s.

FALŤANOVÁ, L. 1999. Vplyv spoločenských zmien na postavenie živnostníkov. In: Etnologické rozpravy. 1999, 1, s. 25–36.

GEIST, B. 1992. Sociologický slovník. Praha: Victoria Publishing.

GIDDENS, A. 1999. Sociologie. Praha: Argo.

HOLEC, R. 1998. Kultúra bývania meštianstva na Slovensku pred prvou svetovou vojnou. In: Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989. Bratislava: AEP, s. 175–188.

JANEK, J. 1991. Literárno-kultúrny cestopis Oravy. Dolný Kubín: Peter Huba.

- KELLER, J. 2000. *Vzestup a pád středních vrstev*. Praha: SLON.
- KRŠÁKOVÁ, D. 1998. *Obraz spoločenského života meštianskych vrstiev v slovenskej literatúre na konci 19. a začiatku 20. storočia*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 93–100.
- KUSÁ, Z. 1998. *Spoločenské rozdiely ako téma rozprávania potomkov rodín predprevratovej inteligencie a elity prvej ČSR*. Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 163–174.
- LINHART, J. – VODÁKOVÁ, A. (ed.) 1996. *Veľký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.
- LIPTÁK, L. 1961. *Vývin slovenskej buržoázie za predmníchovskej ČSR*. In: *Historický časopis*. 1961, 2, s. 256–274.
- LIPTÁK, L. 1996. *Politické elity na Slovensku v roku 1945*. In: *Česko-slovenská historická ročenka*. Brno: Vydavateľstvi Masarykovy univerzity, s. 97–103.
- LIPTÁK, L. 1997. *Elity v makrozmenách. Slovensko 1918–1993*. In: Kováč, D. (ed.) 1997. *Osobnosť v spoločenských makrozmenách*. Bratislava: SAV, s. 127–130.
- LIPTÁK, L. 1998. *Zmeny elit v meštianskej spoločnosti v prvej tretine 20. storočia*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 59–70.
- LUTHER, D. 1999. *Ideológia spoločenskej zmeny a život obyvateľov mesta Bratislava v 1. polovici 20. storočia*. In: Salner, P. – Beňušková, Z. (ed.): *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Zing Print, s. 7–17.
- LUTHER, D. 2001. *Polarizácia bratislavskej spoločnosti v prevrate roku 1918*. In: Luther, D. – Salner, P. (ed.) 2001. *Etnicita a mesto*. Bratislava: Zing Print, s. 11–32.
- MANNOVÁ, E. 1987. *Spolky v Bratislave v druhej polovici 20. storočia*. In: *Slovenský národopis*. 1987, 35, 2–3, s. 363–370.
- MANNOVÁ, E. 1991. *Spolky čertove volky – ale aj škola demokracie*. In: Salner, P. (ed.) 1991. *Taká bola Bratislava*. Bratislava: Veda, s. 67–90.
- MANNOVÁ, E. 1992. *Spolky v období sociálno-politických zmien na Slovensku 1938–1951*. In: *Občianska spoločnosť na prahu znovuzrodenia*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, s. 11–20.
- MANNOVÁ, E. 1995. *Sebaprezentácia nemeckých stredných vrstiev v Bratislave v 19. storočí*. In: *Slovenský národopis*. 1995, 43, 2, s. 166–178.
- MANNOVÁ, E. 1997. *Meštianstvo na Slovensku v 19. a 20. storočí ako predmet historického výskumu*. In: *Historický časopis*. 1997, 45, 1, s. 85–90.
- MANNOVÁ, E. 1998. *Podmienky vývoja meštianskych vrstiev na Slovensku v 20. storočí*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 9–16.
- MANNOVÁ, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP.
- MANNOVÁ, E. 1999. *Elitné spolky v Bratislave v 19. a 20. storočí*. In: Salner, P. – Beňušková, Z. (ed.) 1999. *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Zing Print, s. 9–17.
- MANNOVÁ, E. 2001. *Konštrukcia menšinovej identity v mestskom prostredí (Maďari v Komárne a Lučenci 1918–1938)*. In: Salner, P. – Luther, D. (ed.) 2001. *Etnicita a mesto*. Bratislava: Zing Print, s. 111–140.

- MATUŠKA, A. – PETRÍK, V. (ed.) 1959. *Jégé v kritike a spomienkach*. Bratislava: SVKL.
- PARÍKOVÁ, M. 1987. *Služobníctvo v Bratislave v prvej polovici 20. storočia*. In: *Slovenský národopis*. 1987, 35, 2–3, s. 331–340.
- PARÍKOVÁ, M. 1990. *Miesto a funkcia služobníctva v lokálnom spoločenstve*. In: *Slovenský národopis*. 1990, 38, 1–2, s. 191–193.
- PAŠIAK, J. 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku v kontexte sídelného vývoja 1900–1989*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 17–32.
- PICHLER, T. 1998. *Národovci alebo občania. Inštitucionalizácia ako problém*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 53–58.
- POPELKOVA, K. 1997. *Urbánna etnológia a jej možnosti pri štúdiu problematiky sociálnej komunikácie (s dvoma príkladmi miest na Slovensku v rokoch 1918–1939)*. Kandidátska dizertačná práca.
- POPELKOVA, K. 1999. *Mestský vinohradníci ako sociálna skupina*. In: Salner, P. – Beňušková, Z. (ed.) 1999. *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Zing Print s. 115–130.
- RUNES, D. D. 1992. *Slovník judaizmu*. Bratislava: Danubiapress.
- SALNER, P. (ed.) 1991. *Taká bola Bratislava*. Bratislava: Veda.
- SALNER, P. 1998. *Židia v meštianskej spoločnosti Slovenska*. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 137–146.
- SALNER, P. 2000. *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Zing Print.
- SOPÓCI, J. 1998. *Dve teórie sociálnych tried a stratifikácie*. In: *Sociológia*. 1998, 30, 5, s. 445–462.
- SVETOŇ, J. 1958. *Obyvateľstvo Slovenska za kapitalizmu*. Bratislava: SVPL.
- ŠKVARNA, D. (ed.) 1997. *Lexikón slovenských dejín*. Bratislava: SPN.
- ŠPIESZ, A. 1966. *Slovenské meštianstvo v 18. storočí*. In: *Historický časopis*. 1966, 14, s. 10–36.
- ŠPIESZ, A. 1972. *O kritériách mestskosti na Slovensku v období neskorého feudalizmu*. In: *Historický časopis*. 1972, 20, 4, s. 503–524.
- ŠPIESZ, A. 1983. *Slobodné kráľovské mestá na Slovensku v rokoch 1680–1780*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.
- ŠTEFÁNEK, A. 1944. *Základy sociografie Slovenska*. In: *Slovenská vlastiveda III*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení.
- TRANČÍK, M. 1997. *Medzi starým a novým. História kníhkupeckej rodiny Steinerovcov v Bratislave*. Bratislava: PT.
- VRZGULOVA, M. 1998. *Židovskí živnostníci v období Slovenskej republiky v rokoch 1939–1945 (K problematike etnickej identity a jej meniacich sa významom v prvej polovici 20. storočia v meste Trenčín)*. In: Kiliánová, G. (ed.) 1998. *Identita etnických spoločenstiev. Etnologické štúdie 5*. Bratislava: ÚEt SAV, s. 107–122.
- VRZGULOVA, M. 1998a. *Makrosociálne zmeny na Slovensku a základné hodnoty živnostníkov (mesto Trenčín 1918–1948)*. In: *Journal of Urban Ethnology*. 1998, 3, s. 67–78.

- VRZGULOVÁ, M. 1998b. Ženy zo stredných vrstiev a ich aktivity vo verejnom priestore mesta 1918–1945. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 197–204.
- VRZGULOVÁ, M. 1999. Spôsoby prezentácie mestských elít a ich mocenských záujmov. Trenčín 1918–1945. In: Salner, P. – Beňušková, Z. (ed.) 1998. *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava, s. 37–51.
- VRZGULOVÁ-KARDOŠOVÁ, M. 1990. Miesto podnikateľa v meste. In: *Národopisné informácie*. 1990, 2, s. 129.
- ZAJAC, P. 1998. Slovenský intelektuál 20. storočia (prípadová štúdia). In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 77–92.
- ZAVACKÁ, K. 1998. Právny štát v predstavách Vladimíra Fajnora. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 71–76.
- ZUBERCOVÁ, M. 1998. Odevná kultúra meštianstva na Slovensku 1900–1945. In: Mannová, E. (ed.) 1998. *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 189–196.

**Vnímanie ženského tela v dvoch rôznych
spoločensko-politických systémoch
Na príklade konštrukcie tehotenstva a pôrodu v ženských časopisoch
v 70. rokoch 20. storočia¹**

Andrea Šalingová

Kľúčové slová: ženské telo, ženské časopisy, konštrukcie rodov, prežívanie tehotenstva, populačná politika

Key words: female body, women's magazines, gender construction, pregnancy handle, birth politics

Gender constructions present one of the most stable social constructions. They can be changed only by the influence of intensive social movements in a society. In Western Europe, the 1970's are characterised by a strong female movement and an interest in the 'women's' problems. A strong orientation toward an individual, typical for the ideology of former Western Europe, has confirmed the intensive changes in the perception of gender constructions, motherhood, female body, pregnancy and childbirth living. The attention was focused on women's problems which were previously marginalised.

On the other side, there are processes in the socialist block where the declared equality was bounced mainly in women's engagement in the labour process. Socialist regime perceived these problems differently and it stole the body of a woman - mother and used it as a symbol of the country's prosperity. Data quantification seemed to support the denying of the importance of an individual. Birth politics was oriented toward the mass increase of the inhabitants and did not pay attention to the change in the quality of the perception of processes related to a woman and her world.

I have chosen women's magazines to be my information resources. Women's magazine phenomenon can be considered as an institutionalised item of the social reality which influences the image of gender constructions. The aim of this article is to capture the construction of the social reality in a magazine and not to monitor the reaction in the social reality itself.

¹ Nasledujúci text som založila na výskumoch k dizertačnej práci. Jedna časť dizertačnej práce sa týkala konštrukcií matky a otca v ženských časopisoch v 70. rokoch 20. storočia. Na príklade plánovania rodičovstva, tehotenstva a pôrodu som pomocou komparatívnej metódy popísala premeny v rodových konštrukciách v podmienkach bývalého kapitalistického západného Nemecka a socialistického režimu na Slovensku.

ŠALINGOVÁ, A.: Konštrukcia materstva a otcovstva v 70. rokoch 20. storočia (na príklade analýzy dobového média a výsledkov terénneho výskumu), Bratislava: Ústav etnológie SAV 2003, rkp. s. 165.

Téma tehotenstva, pôrodu a starostlivosti o dieťa patrí k tým, o ktorých sa vzhľadom na pokles pôrodnosti a na zmenu populačného správania mladej generácie hovorí v poslednom období pomerne často. Adjektívum „prirodzený“, „biologický“ figuruje v argumentoch najmä v súvislosti s „materským poslaním“. Pojem, ktorý v poslednom čase veľmi intenzívne rezonuje v spoločenskom povedomí, tzv. „biologické hodiny“, predstavuje nový spôsob tlaku na mladú generáciu žien.

Napriek spoločensky vysokej hodnote, ktorá sa materstvu pripisovala a pripisuje, sa téma tehotenstva a pôrodu, pod vplyvom existujúcich kultúrnych vzorov a noriem, posúvala len do priestoru žien. Mužskí členovia spoločnosti boli od priebehu izolovaní. Reálny i deklarovaný nezáujem mužov o všetko, čo súviselo s prežívaním tohto životného obdobia, mohlo mať viaceré dôvody. Okrem iného tiež také rozdelenie spoločenských vzťahov, v ktorom všetko, čo súvisí so ženským svetom, je hierarchicky postavené nižšie. Z tohto pohľadu problém analyzuje vo svojich prácach aj Pierre Bourdieu.² Ďalším dôvodom môže byť tabuizovanie tela a telesnosti, najmä tela ženy v inom, nie „normálnom“ stave. Telo tehotnej podlieha iným normám a kritériám hodnotenia, často je s ním spojené množstvo zákazov, obmedzení a pod. Svoj vplyv mohlo zohrávať aj delenie spoločenských vzťahov na verejné (politické, spoločenské), a teda dôležité, v protiklade k privátnym (nepolitickým, neverejným), a teda spoločensky nezávažným. Čo nie je „verejné“,³ nie je politické, a teda sa nestáva spoločensky relevantným problémom. Do sféry verejnej a politickej prenikajú problémy žien len veľmi obtiažne, a aj to môže byť dôvodom na pomalé zmeny.

Odtabuizovanie mnohých faktov súvisiacich s tehotenstvom, pôrodom, zmenou prístupu k „ženským“ problémom, má časovo a priestorovo odlišný priebeh. Je závislé od faktorov, ktoré determinujú rozdielne spoločensko-kultúrne podmienky (konzervačné sily tradície, vplyv religiozity, tlak ideológie a politickej orientácie a pod.).

² V spoločnosti má väčší význam samotné oplodnenie, teda mužská funkcia, ako donosenie a pôrod dieťaťa. „...ženská práca, ako je tehotenstvo a pôrod, sa akoby úplne stráca za prácou čisto mužskou, ktorou je oplodnenie. Rovnako ako v cykle poľnohospodárskom, tak aj v cykle plodenia stavia mýtiko-rituálna logika na prvé miesto mužský zásah, ten je vždy, či už ide o svadbu, alebo zahájenie poľných prác zdôraznený verejnými, oficiálnymi, spoločenskými obradmi, zatiaľ čo tehotenstvo, či ženy alebo zeme počas zimy, sprevádzajú rituály len fakultatívne: Na jednej strane diskontinuitný a neobvyčajný zásah do chodu života, riskantný, nebezpečný a slávnostne – v prípade prvej poľnej práce niekedy verejnej pred celou skupinou – vykonaný akt otvorenia, na druhej len akýsi prirodzený, pasívny proces bobtnania, ktoré sa v žene alebo v zemi proste len odohráva... sú preto odsúdené prebiehať bez povšimnutia, hlavne povšimnutia mužského. Neustále opakované a jednotvárne „pokorné a prosté“ akty, odohrávajú sa v ústraní, v šere domu, alebo v mŕtvom čase poľnohospodárskeho roku.“ BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*, Praha: Karolinum 2000, s. 40.

³ V tejto súvislosti zámerne nepoužívam termín „verejnosť“, pričom upozorňujem, že ženská časť „verejnosti“ všetky javy spojené s tehotenstvom a pôrodom pozná.

1. „Prirodzené“, „biologické“, „večné“

Obdobie života, ktoré je úzko spojené s graviditou a pôrodom, je azda najviac spájané s atribútmi ženskosti a azda najčastejšie sa pri tejto téme argumentuje pojmom „prirodzenosť“. Ide o argumenty ťažko spochybniteľné, pokiaľ si neuvedomíme, že aj v tomto prípade ide iba o konštrukcie sociálnej reality, ktoré sú produktom spoločnosti a ktorým zároveň spoločnosť sama podlieha.⁴

Biologické danosti sú často argumentom pre zdôvodňovanie podoby konštrukcií sociálnych vzťahov. Biologická danosť ženy porodiť a dojsť dieťa sa stala východiskom konštrukcie vzťahu matky k dieťaťu (citovosť, obetavosť, vzájomná závislosť a pod.). Konštrukcia materstva ako „hlavného obsahu života ženy“, konštrukcia „materských citov“, o ktorej sa dlhodobo neuvažovalo nijako inak len ako o „prirodzenej danosti“, sa v istom uhle pohľadu môže javiť len ako tlak motivovaný snahou vsugerovať ženám úlohu matiek a apelovať na „prirodzené pudy“ spojené s absolútnou odovzdanosťou potomstvu.⁵

Každý obsah adjektíva prirodzený, ktorý upravuje vzťahy medzi rodmi je svojím spôsobom znovu len konštrukcia, ktorú si členovia spoločnosti vytvorili, akceptujú ako platnú a sú ňou ovplyvňovaní. Zmena definovania rodových konštrukcií, ktorá ovplyvní aj definovanie pojmov „prirodzene mužského“ a „prirodzene ženského“ správania, je závislá od miery konzervativizmu, religiozity a zotrvačnosti tradície v spoločnosti. Konštrukcie rodov predstavujú jedny z najstabilnejších sociálnych konštrukcií, k ich obmenám môže prísť len vplyvom intenzívnych sociálnych pohybov v spoločnosti.

Rozdelenie spoločnosti podľa rodu v sebe zároveň obsahuje rodovú hierarchiu, ktorá je založená na etablovaní jedného z dvoch rodov ako dominantného. Túto hierarchiu dvoch rodov vníma spoločenstvo znovu ako „prirodzenú“.

⁴ „Realita je vytváraná sociálne... Paradoxom je, že človek je schopný vytvoriť svet a potom ho prežívať ako niečo iné než ľudský výtvor... vzťah medzi človekom-tvorcom a sociálnym svetom-výtvorom je a zostáva vzťahom dialektickým. To znamená, že človek (samozrejme nie ako izolovaný jedinec, ale ako člen početného spoločenstva) a jeho sociálny svet vstupujú do vzájomnej interakcie. Výtvor spätne ovplyvňuje svojho tvorca. ...Spoločnosť je výtvorom človeka. Spoločnosť je objektívnou realitou. Človek je výtvorom spoločnosti.“ BERGER, L. P. – LUCKMANN, T.: *Sociální konstrukce reality*, Praha: Karolinum 1990, s. 63.

⁵ „Tak dlho sa hovorilo o materskej láske ako inštinkte, až sme boli ochotní uveriť, že toto správanie je súčasťou ženskej povahy bez ohľadu na dobu a prostredie, ktoré ženu obklopuje. V našich predstavách každá žena-matka nachádza v sebe všetky odpovede súvisiace s jej novým údelom. Akoby vopred utvorená automatická a nevyhnutná činnosť čakala len na príležitosť, aby sa uplatnila. Keďže plodenie je prirodzené, ľudia si predstavujú, že biologickému a fyziologickému javu tehotenstva musí zodpovedať predurčené materské správanie... Aký je to inštinkt, ak sa u jedných žien prejaví a u druhých nie? Treba všetky ženy, ktoré ho nepoznajú, považovať za abnormálne? A čo si myslieť o patologickom správaní, ktoré sa týka toľkých žien rozličného postavenia a pretrváva storočia?“ BADINTER, E.: *Materská láska od 17. storočia po súčasnosť*, Bratislava: Aspekt 1998, s. 9.

Konstruovanie mužského rodu ako dominantného (podľa Pierra Bourdieu ide o tzv. androcentrický princíp) sa stalo jedným zo základných dôvodov pre určovanie ďalších hierarchických rodových vzťahov v spoločnosti.

Výrazné globálne spoločenské premeny v priebehu historického vývoja vytvorili sčasti priestor na spochybnenie platných spoločenských pravidiel.⁶ V prípade natoľko ustrnutých kategórií akým je rod a rodová hierarchia, ide o zložitý proces. Rodová hierarchia patrí k oblastiam života spoločnosti, kde jej členovia len veľmi ťažko pripúšťajú zmeny. Pierr Bourdieu tvrdí, že samotní aktéri spoločenského vývoja, dokonca aj tí, ktorým hierarchia diktuje pozíciu podriadených (teda v tomto prípade ženy), sa budú brániť premenám. Táto skutočnosť je dôsledkom dlhodobého vplyvu konštrukcie rodov, ktorá podmieňuje vzťahy v spoločnosti.

2. „Jemný“ mechanizmus „ženských“ médií

Rodové konštrukcie (a aj ich hierarchia) sú udržiavané a podporované zo strany existujúcich inštitúcií (rodina, škola, štát), sú podporované mienkotvornými autoritami (politickými, filozofickými, vedeckými a pod.). Pierr Bourdieu hovorí „...to, čo sa v dejinách javí ako večné, je len výplod (navzájom prepojených) inštitúcií, ktoré to zvečnili, inštitúcií ako rodina, cirkev, štát, škola a v inej rovine tiež šport a žurnalistika (pričom všetky tieto abstraktné pojmy sú v skutočnosti skratkovitým označením pre zložitý mechanizmus, z nich každý je treba analyzovať v jeho historickej špecifickosti)...“⁷

K týmto druhom inštitúcií môžeme zaradiť médiá. Najmä po rapidnom náraste trhu so ženskými časopismi, môžeme fenomén ženského časopisu považovať za inštitucionalizovaný prvok sociálnej reality, ktorý svojím tlakom ovplyvňuje podobu rodových konštrukcií. Medzi oboma súčasťami sociálnej reality, čitateľom a časopisom, vzniká väzba vzájomného ovplyvňovania.

Úlohou tohto textu je zachytiť konštrukciu sociálnej reality v časopise, nie sledovať reakciu na túto konštrukciu v samotnej sociálnej realite. Či a aký mala táto konštrukcia dosah na sociálnu realitu, ako a čím boli vyprovokované zmeny, by mohlo byť predmetom ďalších úvah.

Za predmet analýzy som zvolila ženské časopisy: nemecký časopis Brigitte a slovenský časopis Slovenka. Oba časopisy predstavujú vo svojich domácich

⁶ „...symbolickú revolúciu, po ktorej volá feministické hnutie, nemôže spôsobiť jednoducho obrat vo vedomí a vôli. Pretože oporou symbolického násilia v podstate nie sú oklamané vedomia, ktoré by stačilo osvietiť, ale dispozície prispôbené štruktúram nadvlády, ktoré ich splodili, nemôže vzťah komplicity medzi držiteľmi symbolickej nadvlády a ich obeťami rozbiť nič iné len radikálna zmena sociálnych podmienok, z ktorých sa tieto dispozície, nútiace ovládané pozerat' na vládnucich aj na seba samých z hľadiska vládnucich, rodia.“ BOURDIEU, P.: Nadvláda mužů, Praha: Karolinum 2000, s. 40.

⁷ BOURDIEU, P.: Nadvláda mužů, Praha: Karolinum 2000, s. 8.

kontextoch najdlhšie etablovaný ženský časopis na trhu a dlhodobo, vrátane súčasnosti, predstavujú spotrebiteľsky najčítanejší ženský časopis.

3. Dva spôsoby riešenia problémov

Hranice a intenzita premien vo vnímaní rodových konštrukcií sa v každej kultúre líšia aj podľa intenzity sociálnych procesov, ktoré v spoločnosti prebiehajú. Spoločenské procesy, ktoré prebiehali v Európe v priebehu 60–70. rokov 20. storočia, vytvorili priestor na spochybnenie dovtedy platných spoločenských pravidiel. V rámci európskeho priestoru narazili rozbehnuté sociálne pohyby jednak na rôzne kultúrno-historické pozadie. Charakter tlaku a miera realizácie reformných požiadaviek sa líšili, vzhľadom na spoločensko-politický charakter celej spoločnosti. V jednotlivých častiach Európy sa vládnuce politické špičky snažili akceptovať, podporiť, resp. zastaviť tie procesy, ktoré boli, resp. neboli v súlade s ich konkrétnymi politicko-ekonomickými cieľmi.

V západnej Európe koncom 60. a v 70. rokoch 20. storočia sa vplyvom intenzívnych sociálnych hnutí, ktorých integrálnou súčasťou bolo aj feministické hnutie, začal meniť pohľad na problematiku žien (postavenia žien v spoločnosti, slobody žien rozhodovať za seba, plánovať obsah svojho života nielen v súlade s biologickými predpokladmi plodit'). Antikonceptcia a oddelenie biologickej a sociálnej sexuality ovplyvnila názory na vnímanie ženy a ženského tela. Reformné procesy, ktoré spustili sociálne hnutia v západnej Európe, boli charakteristické svojím pohybom „zdola na hor“, teda od jednotlivcov (tvoriacich spoločnosť) k riadiacim štruktúram spoločnosti. Zdôrazňovali význam individua a reflektovali individuálne potreby členov spoločnosti. Práve v tejto sfére môžeme sledovať charakteristické rozdiely v dvoch rôznych spoločenských systémoch, ktoré sa v rovnakom období snažili vysporiadať s tlakmi na premenu dovtedy fungujúcich spoločenských a kultúrnych noriem, vrátane premeny rodových vzťahov. Ženskému hnutiu v západnej Európe sa podarilo sčasti narušiť aj také väzby, ktoré upevňovali patriarchálne predstavy o fungovaní rodiny a spoločnosti. Akceptovanie zmien sa prejavilo vo viacerých sférach spoločenského života (vzdelávanie, pracovný trh, fungovanie partnerských a rodinných vzťahov). Dominantným znakom bola zmena vnímania pozície ženy v spoločnosti. Samozrejme, že prechod a zmeny neboli náhle a jednoznačné, reprezentovali však intenzívnu vlnu protestov, ktoré následne (v priebehu 70–80. rokov) vyvolali reformné kroky v rámci štruktúry a fungovania spoločnosti. Bourdieu zdôrazňuje, že hlavná zmena spočíva v tom, že sa mužská nadvláda prestáva považovať za samozrejmosť.⁸

⁸ „Symbolickú revolúciu, po ktorej volá feministické hnutie, nemôže spôsobiť jednoducho obrat vo

Socialistické zriadenie malo v tomto ohľade iné kritéria. Reformné hnutie 60. rokov 20. storočia, ktoré intenzívne tendovalo k akceptovaniu individuálnych potrieb členov spoločnosti a ktoré predznamenávalo charakteristické sociálne procesy prebiehajúce v rámci celej Európy, bolo zastavené.⁹ Význam jednotlivca sa redukoval na minimum, jeho „hlas z dola“ nebol vypočutý, potreba zmeny sa nezrealizovala. Naproti tomu, mnoho zo zmien, ktoré sa v spoločnosti udiali, či len mali udiť, boli diktované „zhora“, teda politickou diktatúrou. Pretrhnutie continuity sa prejavilo aj v riešení problémov žien. Zhora diktované modely neakceptovali ich potreby skutočne presadiť práva na „rozhodovanie o sebe“. Presadzovaná ideológia, ktorá na jednej strane zdôrazňovala význam pracovnej sily žien, čím reprezentovala rovnosť všetkých členov spoločnosti, vyzdvihovala na strane druhej význam biologického poslania ženy ako matky.

Oba politické tábory sa líšia práve vnímaním úlohy žien v spoločnosti. Západný model zrovnoprávnenia, ktorý sa rozvinul pod tlakom silného ženského hnutia, sa popri zrovnoprávnení šancí uplatnenia žien vo verejných sektoroch spoločenského života snažil spochybníť automatizmus, s akým sa vnímalo naplnenie materskej role. Do kompetencie ženy chceli dať právo rozhodnúť o naplnení jej sociálnej role ako matky, teda či využije, alebo nevyužije svoje biologické predpoklady. Tento bod sa stal kľúčovým pri protestoch proti úpravám zákonov, ktoré obmedzovali osobnú slobodu ženy a ktoré ich viazali k spoločensky plánovaným rolám, napríklad proti tzv. paragrafu 218 o interrupčnom zákone. Užívanie antikoncepcie a schválenie interrupčného zákona boli špičkou ľadovca celého spoločenského ženského hnutia, ktoré narušilo dovtedajšiu predstavu automatického prepojenia ich biologickej danosti s ich sociálnou rolou. Úpravou zákonov, limitujúcich práva žien rozhodovať, a antikoncepčnými tabletkami, ktoré ich razantným spôsobom vzdialili od „prirodzeného“ údelu rodiť, získali ženy reálnu šancu plánovať a rozhodovať

vedomí a vôli. Pretože oporou symbolického násilia v podstate nie sú oklamané vedomia, ktoré by stačilo osvietiť, ale dispozície prispôbené štruktúram nadvlády, ktoré ich splodili, nemôže vzťah komplicity medzi držiteľmi symbolickej nadvlády a ich obeťami rozbiť nič iného len radikálna zmena sociálnych podmienok, v ktorých sa tieto dispozície, nútiace pozeráť na vládnucich aj na seba samých z hľadiska vládnucich rodín – BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*, Praha: Karolinum 2000, s. 40.

⁹ O zastavení nastúpených zmien koncom 60. rokov usudzujeme napríklad aj s reakcií v médiách uverejnených po roku 1968. „Všeličo mi napadlo, keď ma požiadali súdružky zo Slovenky: „Napiš čosi o ženách!“ Nuž teda prehľadám sa v spomienkach a vidím pred sebou upracované slovenské matky, ktoré sa tak veľmi báli slova politika, hoci stáli v politike oboma nohami. Museli ju robiť, oháňať sa a buntošit’, ak chceli zachovať svoje potomstvo... Veru nie, nie je to smútok, čo je typické pre slovenské ženské hnutie. Svedčí mu iba entuziazmus, veď žena je nositeľkou života... Nie je to ani fatalizmus, ktorý chceli nainfikovať ženskému hnutiu po auguste 1968, spájajúc ho heslami o neslobode, antihumanizme našej spoločnosti...“ (Nositeľkám života. In: Slovenka, 22, 1970, s. 4–5).

o počatí. Pod tlakom premien boli narušené aj ďalšie mýty spojené s ich prežívaním, vnímaním a chcením ich materskej role. Preklenula sa hranica, keď ženské bolo len súkromné. Ženské sa stalo verejným, a teda politickým. Aj problémy žien dovtedy súkromné (teda neverejné a „nedôležité“) získali na pozornosti. Slogan protestujúcich žien „Moje brucho patrí mne!“ je odpoveďou na to, kto rozhoduje o plánovaní ich života, o plánovaní potomstva a o naplnení sociálnej role ženy ako matky. Ruka v ruke s týmto uvedomovaním sa začala odvíjať celá škála problémov spojená s mýtizáciou ich tela, bolesti, intimity, prístupov k ich problémom. Aj zdanlivo súkromné sa stalo politickým.

Socialistický režim si naopak privlastnil telo ženy a ruka v ruke s potieraním potrieb jednotlivca používal symbol materstva ako symbol spoločenskej a štátnej prosperity. Materstvo (najlepšie viacnásobné) bolo spoločensky najdôležitejšou hodnotou ženy. Nesmieme sa nechať zmiast’ postavením materstva v rebríčku spoločenských hodnôt. Jeho pozícia na prvých dvoch priečkach neznamenała zmenu postoja k individuálnym potrebám žien. Snahou štátneho aparátu bolo podporiť predovšetkým populačný rast, ktorý slúžil ako dôkaz prosperity štátu a režimu. Žena videná cez význam dieťaťa pre spoločnosť, strácala právo rozhodovať o tom, či chce, alebo nechce porodiť dieťa. Spoločenský tlak a propaganda nadviazali na silu zotrvačnosti tradičných predstáv o žene ako obetavej matke. Ruka v ruke mali potierať iné plány ženy a orientovať ju na jej realizáciu v materstve. Materstvo bolo prezentované ako jej nespochybniteľná úloha, ktorú mala zvládať popri svojom zamestnaní. Intenzívna propaganda, tak nechtiac spojila sily s religióznymi a tradičnými patriarchálnymi predstavami, ktoré sa javili ako neutrálne a prirodzené, o naplnení jej úlohy v materstve. Podľa týchto hodnôt získavala žena až prostredníctvom materstva skutočnú spoločenskú hodnotu (napriek svojej vysokej pracovnej angažovanosti). Nenaplnenie jej života v materstve sa popisovalo a vnímalo ako deviácia, ktorá mala zanechať stopy na ženskej psychike, spájala sa s frustráciou, neurózami a pod. Sociálne pripisovaná úloha ženy, starať sa o niekoho, sa konštruovala ako „prirodzená“ potreba a jej nenaplnenie spôsobovalo psychické ujmy. Na podporu tvrdení sa v tomto smere využívali argumenty z odboru psychológie, najčastejšie psychoanalýzy.¹⁰ Ideologický rámec pri tvorbe tohto obrazu našiel pevný základ aj v existujúcom religióznom pove-

¹⁰ „Dnešnému dievčaťu do 30 rokov ani na um nepríde, že je starou dievkou. Dobrovoľné rozhodnutie nevydať sa, týka sa menšieho percenta žien. Najčastejšie eroticky chladných, ktoré pokladajú muža za príťaž. Podľa výskumu 20–30 % nevydatých žien trpí citovým strádaním najmä preto, že sa im život nenaplnil v materstve. Ženská psychika je v tomto odlišná od mužskej. Žena sa potrebuje o niekoho starať. Ženskej psychiky sa nepriaznivo dotýka aj to, keď nežije plným sexuálnym životom. Takéto ženy bývajú menej vyrovnané, depresívne a neurotické.“ Kód k starodievčstvu. In: Slovenka 40, 1988, č. 28, s. 20–21.

domí, tradicionalizme, ktorý v našom spoločensko-kultúrnom prostredí konzervoval predovšetkým prvky patriarchálnej spoločnosti.¹¹

Konštrukcia socialistickej matky obsahovala v sebe okrem ideologických charakteristík, spojených so zamestnanosťou a zvládaním oboch povinností (občianskej a biologickej), aj ďalšie, v našom kultúrnom prostredí zakorenené vzory správania žien. Matka mala byť šťastná, že žije v lepších materiálnych podmienkach umožňujúcich jej rodiť deti (pre socializmus) a zabezpečiť im prosperitu a budúcnosť. Celou konštrukciou socialistickej matky sa prelínajú tradičné predstavy o starostlivej, všetkoobetujúcej žene, ktorá vo vzťahu k deťom a rodine zabúda na vlastné potreby, prekoná bolesť a utrpenie, aby dochovala a uživila svoje deti, o matke ochrankyni, ktorá nastavuje svoje telo na ochranu potomstva a pod.

V tejto konštrukcii nebol ponechaný priestor na samostatné individuálne rozhodnutie ženy. Ideológia podoprela svoju argumentáciu viacerými faktami z oblasti vedných disciplín (psychológia, medicína), tradičnými patriarchálnymi vzormi a nepriamo (možno nevedomene) kresťanskými predstavami o žene, ktoré boli (sú) v našom prostredí zakorenené.

Aj napriek deklarovanej rovnosti muža a ženy, zaručenej predovšetkým materiálnym vyrovnaním podmienok, nepodarilo sa ženám rozviazať pomyselné putá medzi biologickým a sociálnym. Najsilnejšie argumenty na podporu existujúcej sociálnej konštrukcie ženy sa aj naďalej hľadali v jej biologickej schopnosti plodiť. Napriek tomu, že sa zdôrazňovala materská úloha ženy, myslím, že dominantnou hodnotou pre existujúcu ideológiu bola jej plodivá funkcia, keďže už krátko po narodení sa mali o výchovu potomka postarať štátne inštitúcie – jasle, materské školy atď. Prejavmi tohto princípu bola napríklad slabá propagácia antikoncepcie, fakt, že pod plánovaním rodičovstva sa rozumel počet detí pripadajúci na jednu rodinu a pod.

¹¹ Aby bol výpočet inštitúcií podporujúcich delenie podľa rodu úplný, mali by sme hovoriť aj o úlohe štátu. Štát prikazuje a zákazy súkromného patriarchátu ratifikuje, rozmnožuje o prikazy a zákazy patriarchátu verejného, implikovaného všetkými inštitúciami, ktoré majú za úlohu každodennú existenciu rodín spravovať a riadiť. Moderné štáty nezasahujú tak ďaleko ako štáty paternalistické a autoritárske (napríklad Frankovo Španielsko), v ktorých sa dovršuje ultrakonzervatívna predstava o patriarchálnej rodine ako princípe a modele spoločenského poriadku, ktorý je aj poriadkom mravným, a kde sa udržuje absolútny primát mužov nad ženami, dospelých nad deťmi, a kde mravnosť znamená silu, odvahu, ovládanie vlastného tela. Poňatie rodinného práva a zvlášť pravidiel definujúcich občiansky stav v týchto režimoch, viac-menej obsahuje všetky základné princípy androcentrického videnia. Bytostná dvojznačnosť štátu spočíva tiež z veľkej časti v tom, že archeotypické delenie na prvky mužské a ženské obsahuje priamo vo svojej štruktúre: na jednej strane ministerstvá, ktoré financie spravujú, a na druhej tie, ktoré ich vydávajú, na jednej strane paternalistická, ochraňujúca pravica, na druhej strane k sociálnej sfére obrátená ľavica, ženám je pritom blízky štát, pretože jeho starostlivosť a služby majú v rukách ony. Podľa BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*, Praha: Karolinum 2000, s. 74.

4. Starostlivosť o tehotnú ženu a prežívanie pôrodu

4.a „Viac ľudskosti v operačných sálach.“

Konštrukcia starostlivosti o tehotnú v časopise Brigitte

Zlom v charaktere časopisu (dovtedy maskoval niektoré vzťahy rodového charakteru, ale aj vnímanie ženy a jej problémov) nastal práve vplyvom silného ženského hnutia. Redakcia časopisu sa musela rozhodnúť, ako bude naďalej konštruovať obraz ženy. Tematika pôrodu a tehotenstva sa v širšom merítku otvorila pre „verejnosť“ už v polovici 60. rokov. Bola reakciou na celkový spoločenský postoj k starostlivosti o tehotné ženy, na situáciu v zdravotníctve, na podobu partnerských vzťahov budúcich rodičov.

Jedným z dominantných bodov, na ktorých sa ilustrovala nutnosť zmeny, bol vzťah medzi manželkou-matkou a manželom-otcom. Téma začala dominovať koncom 60. rokov a kritizovala predovšetkým podceňovanie problémov tehotnej ženy, ignoranciu stavu tehotnej zo strany jej partnera.

„*Protest proti dieťaťu znamená väčšinou protest proti manželovi, ktorý so svojou tehotnou manželkou rovnako zaobchádza ako by ani nebola tehotná, ktorý ju klame, alebo námahu, ktorá z tehotenstvom súvisí, ignoruje. Prípady o žene, ktorá musela byť kvôli neutíchajúcemu vracaniu hospitalizovaná. Jej manžel bol nervózny, podráždený vedec. Lekár opísal návštevu manžela takto: Vrazil dovnútra, hodil knihu na stôl a celkom nevrlo povedal: „Ešte stále to prekliate vracanie neprestalo?“ ...povedal som mu, že keby som mal ja takého manžela, ako jeho manželka, tiež vraciam ďalej.*“¹²

V priebehu nasledujúceho desaťročia sa konštrukcia otcovstva v časopise rapídne zmenila. Rola otca sa v časopise predstavovala ako rola zúčastneného aktéra priebehu tehotenstva manželky, vyšetrení, cvičení a aj samotného pôrodu. Konštrukcia tehotenstva a pôrodu prestala byť zobrazovaná ako záležitosť čisto ženská, izolovaná od otca dieťaťa a partnera ženy. Menila sa na konštrukciu, podľa ktorej sa obaja rodičia mali stať spoluaktérmi. Kontakt matky a dieťaťa – dieťaťa a otca sa stal integrálnou súčasťou ideálneho obrazu pôrodu a niekoľkých minút po narodení dieťaťa. Tehotenstvo a pôrod ženy sa mal zmeniť na spoločný zážitok, spoločné prežívanie, prácu.

„*Pre aktívnu spoluprácu ženy pri pôrode vyvinul lekár Lamaze a jeho nasledovníci techniku špeciálneho dýchania a uvoľňovacích cvičení, ktoré sa matka a jej partner učia spolu. Neskôr pri pôrode bude manžel s manželkou rovnako rytmicky dýchať, masírovať, podporovať, aby mala každú bolesť pod kontrolou. Lekcie o pôrode absolvujú obaja a budú im vysvetlené telesné*

¹² Ein Kind bekommt man nicht geschenkt. (Dieťa nedostanete darom.) Podtituly k článku: Prečo budúce matky často plačú?; Lásky k dieťaťu prídete neskôr.; Tajné dôvody nevoľnosti.; Protest proti manželovi. In: Brigitte 1968, Heft 42, s. 214–221.

a duševné reakcie žien pri a po pôrode. Celý priebeh pôrodu bude znova opakovane preskúšaný, aby si boli žena a jej partner úplne istí.“¹³

Ďalším zlomovým bodom tohto obdobia bola dekonštrukcia predstáv o „prirodzenom“ priebehu pôrodu ako bolestivého zážitku, ktorý prebúda materské city. Aj texty samotných lekárov dekonštruovali tzv. „mýtus o bolesti ako buditel'ovi materských citov“. Odborné texty definovali príčiny popôrodných depresii, nezľahčovali psychické problémy tehotných žien a žien krátko po pôrode. Otvorene hovorili o možnosti zlého zvládania popôrodného stavu v rozpore s existujúcimi mýtami o materskom inštinkte, o automatickej materskej láske. Texty spochybňovali materský pud, materskú lásku ako vrodenný inštinkt. Dekonštrukcia „vypovedaných právd“ zo strany lekárskeho autorít už koncom 60. rokov predznamenovali novú etapu v prístupe k problémom tehotenstva a pôrodu.

„Ako mi povedal jeden gynekológ, dieťa si možno želať, ale ako darček ho nedostane nikto, tehotenstvo je naozaj ťažká práca. Jeden mníchovský lekár mi povedal: „Mojim pacientkám vždy pripomínam, nemusíte mať zlé svedomie, keď tak často popisovaný prúd lásky k dieťaťu neprichádza..., myslia si vždy, že ich ženský inštinkt nechal v štičku, keď neprichádza..., všetko je nezmysel. Keď má matka odvahu otvorene o svojich pocitoch hovoriť, bude počuť, že to prebieha u všetkých pacientiek podobne.“¹⁴

„Lekári hovoria počas tehotenstva o ‚dozrievaní odvahy rodiť‘. Či sú pôrodné bolesti naozaj dôležité pre osobnosť, pre plné prebudenie jej materskosti: o tom diskutujú ešte vždy psychológovia a gynekológovia..., niekedy sa hovorí, že pôrodné bolesti sú dôležité k prebudeniu a udržaniu materskej lásky..., ale to nemusí byť pravda, hovorí primár, pretože aj matkám, ktoré rodili pod narkózou a cisárskym rezom, láska k dieťaťu nechýba.“¹⁵

Utrpenie a bolesť, ktoré boli v minulosti často vyhlasované za prirodzené a nutnú súčasť pôrodného procesu, boli práve v tomto období popierané zo strany lekárov vývojom medicínskych postupov, ktoré miernili bolesti, humanizovali celý priebeh pôrodu a tehotenstva. Viac sa propagovali rôzne prístupy a možnosť výberu ženy rozhodnúť sa priviesť na svet dieťa inou metódou. Problémy žien sa riešili orientáciou a koncentráciou na ne samotné, zlepšováním stavu. Ustúpilo sa od zdôrazňovania dieťaťa ako odmeny za utrpenie

¹³ Überlassen Sie die Geburt Ihres Kindes nicht mehr dem Arzt allein: Bestimmen Sie mit! (Neprenechajte viac pôrod vášho dieťaťa na samotného lekára: Rozkazujte s ním!) In: Brigitte 1979, Heft 11, s. 223–230.

¹⁴ Ein Kind bekommt man nicht geschenkt. (Dieťa nedostanete darom.) Podtituly k článku: Prečo budúce matky často plačú?; Láska k dieťaťu príde neskôr.; Tajné dôvody nevoľnosti.; Protest proti manželovi. In: Brigitte 1968, Heft 42, s. 214–221.

¹⁵ Ein Kind bekommt man nicht geschenkt. (Dieťa nedostanete darom.) Podtituly k článku: Prečo budúce matky často plačú?; Láska k dieťaťu príde neskôr.; Tajné dôvody nevoľnosti.; Protest proti manželovi. In: Brigitte 1968, Heft 42, s. 214–221.

a bolesť. Zvýšený záujem o problém tehotenstva a pôrodu bol v časopise evidentný cez zobrazenie nových metód, spôsobov vyšetrení, spôsobov pôrodov, utišujúcich metód, predpôrodných tréningov a pod.

Dôležité pritom je, že sa zobrazovali nielen zmeny v technickom vybavení nemocníc. Zmena sa mala dotýkať predovšetkým vzťahu medzi ošetrojúcim personálom a rodičkou, s dôrazom na individuálny, ľudský prístup k žene. Vzťah medzi ženou-rodičkou a (zväčša) mužom-lekárom, prípadne jeho pomocným personálom, mal stratiť mocenský charakter. Mal sa stať vzťahom spolupráce a partnerstva. Aktívna spolupráca lekára a pacientky, znamenala posun vo vnímaní ženy z pasívnej účastníčky na aktívnu spolupracovníčku vedomú si vlastných práv (práva spolurozhodovať, práva dostať všetky informácie, spolurozhodnúť o užití liekov a pod.). Vytvorila sa tak škála hodnotenia klinik, ktoré zodpovedali dobovému ideálu pôrodnej kliniky. Osobitú kapitolu predstavovala zmena vzťahov v nemocniciach, odklonenie sa od mocenského modelu vzťahu medzi ošetrojúcim personálom a pacientkami.

„Z klasifikácie čitateľiek vyplýva niekoľko nasledujúcich atribútov ideálneho pôrodu:

- Prijatie je priateľské a milé.
- Lekár a pôrodná sestra (v najlepšom prípade obaja) sú známi.
- Manžel môže byť pri pôrode.
- Je možné vidieť operačnú sálu pred pôrodom.
- Počas neustálej citlivej starostlivosti sa vytvorí sčasti rodinná atmosféra.
- Všetko bude vysvetlené, otázky budú zodpovedané.
- Lieky budú pred pôrodom dohodované, alebo podávané len na želanie.
- Žena bude podporovaná manželom, sestrou, alebo lekárom pri dýchacích cvičeniach.“¹⁶

„Rada primára gynekologicko-pôrodnickeho oddelenia: Na čo by mali ženy pri voľbe kliniky dbať:

- Môže byť pri pôrode prítomný manžel?
- Sú ponúkané prípravné pôrodné kurzy, ku ktorým patria vysvetlenia a prednášky a tehotenská gymnastika uskutočňované v priestoroch kliniky? Sú v ich rámci zahrnuté aj kurzy starostlivosti o dojča?
- Môže sa počas pôrodu o budúcu matku starať aspoň jedna pôrodná sestra?

¹⁶ Sie wollen die Geburt bewusst erleben. (Chcú prežiť pôrod vedome.) In: Brigitte 1978, Heft 9, s. 128–132.

- *Ktoré spôsoby uľahčovanie pôrodu sú na klinike možné? Môže mať budúca matka vplyv pri výbere metód?*
- *Môže byť dieťa (v prípade normálneho pôrodu) položené na rameno alebo brucho matky?*
- *Je „rooming in“ na požiadanie možné (dieťa zostane na požiadanie v izbe matky)?“¹⁷*

Zvýšenie záujmu o uľahčenie pôrodov a humanizácia starostlivosti o tehotnú patria k témam, ktoré symbolizujú problematizovanie súkromnej – „nedôležitej“ sféry na verejnosti. Časopis prinášal individuálne výpovede mladých matiek z pôrodnej sály, ktoré komentovali prístup lekárov. Prezentovaný model ideálneho priebehu pôrodu a prístupu nemocničného personálu, ktorý mal smerovať k psychologizácii a humanizácii prístupu k tehotnej, bol zámerne kontrastne porovnávaný s negatívnymi zážitkami čitateľiek. Metóda kontrastu bola charakteristickou pre výstavbu týchto textov a najlepšie tak poukazovala na nutnosť zmeny existujúceho väčšinového stavu na klinikách. Na jednej strane politizovala privátne a na strane druhej upevňovala vedomie žien o vlastných právach, možnosti rozhodnúť sa, dbať na kvalitu prežitia pôrodu. Témy, ktoré si vyžadovali zmenu, koncentrovala redakcia do individuálnych príbehov čitateľiek:

„ Aké skúsenosti máte s klinikou, kde ste rodili?

Okolo 16-tej ma priviezol môj muž do nemocnice. Na prijímacej stanici jednali so mnou veľmi priateľsky. Pôrodná sestra ma voviedla do kúpeľne, po krátkom čase ma prezrela milá lekárka, ktorú som poznala z predchádzajúcich prehliadok. Hneď mi potvrdila, že dieťa je na ceste, a poslala môjho muža k recepcii, aby ma zahlásil na príjem...

Sestra ma voviedla ma do operačnej sály, kde som bola pripojená k prístroju registrujúcemu pôrodné bolesti. Mohla som si lahnúť, ako mi bolo najlepšie. Sestra sa ma opýtala, či sa nebudem cítiť neprijemne a opustená, keď na chvíľku odíde z izby. Medzitým bol môj muž zasa pri mne a obaja sme spolu dýchali a robili uvoľňovacie cvičenia. Lekárka chodila pravidelne ku mne a aj k iným prípadom...

Okolo 22. hodiny bola naša malá Manya narodená. Bol to skutočne božský moment. Môj muž mal slzy na kraji. Ešte neumytú mi ju položili na rameno a potom ju chytil na ruky otec, až neskôr ju umyli a odvážili. Lekárka mi nezabudla podať ruku a pochváliť ma za dobrú spoluprácu. Ešte v noci dostala Manya materské mlieko. Sama som sa pýtala, či je možné urobiť ešte priateľskejšiu atmosféru, príjemnejšiu operačnú sálu.

¹⁷ Sie wollen die Geburt bewusst erleben. (Chcú prežiť pôrod vedome.) In: Brigitte 1978, Heft 9, s. 128–132.

Najdôležitejší bol pre mňa personál, ktorý mi vychádza v ústrety. Tešíme sa na pôrod nášho budúceho dieťaťa na klinike!

Iné sú skúsenosti pani H. M. z Frankfurtu: Pôrodná sestra sedela vo vedľajšej izbe a štrikovala, veľmi krátko ma vyšetrila. Bola by som vďačná, keby som tam mohla mať svojho manžela alebo niekoho blízkeho, nejakú dôvernú osobu, ktorá by mi dodala odvahy, alebo by ma duševne podporila..., že som sa tam cítila akoby na nesprávnom mieste, spoznáte z toho, že som sa skutočne tej pôrodnej sestry ospravedlnila za svoje hlasné stonanie.“¹⁸

Anonymita nemocníc a neosobný prístup k matkám sa stal dôvodom na zmenu kliniky, kde mala matka rodiť. Jedným z riešení, ktoré začali v tomto období konkurovať dobre vybaveným klinikám, boli pôrody doma. Ich hlavnou výhodou bola intimita a prirodzenosť celého procesu. Anonymitu prostredia nemocnice mala narušiť minimálne možnosť účasti otca dieťaťa – partnera ženy pri pôrode. Od lekárov sa vyžadovala zmena postoja k tehotnej žene a rodičke. Za ideálne sa považovalo zapojiť aj ju samotnú do spolupráce, informovať ju o priebehu a komplikáciách pôrodu, žiadať si povolenie na aplikovanie liekov a postupov, keďže ide o jej telo, jej dieťa. Medziľudské vzťahy, rešpekt a akceptovanie stavu tehotnej ženy, záujem o ňu boli dominantnou témou:

„Každá žena, ktorá privedie na svet dieťa, by sa rada cítila ako kráľovná... Čo robia spolkové pôrodnice, kliniky, aby každej žene tento zážitok spríjemnili? Je možné prekročiť kruh nutností a rutiny a nekomplikovaný priebeh narodenia dieťaťa vo vybavenej modernej nemocnici prežiť ešte aj ako jeden výnimočný osobný zážitok?...

Okrem osamotenía, kritizovali ženy aj zhon (všetko musí prebiehať rýchlo a racionálne), nedostatok vysvetlení, čo sa práve deje, a tiež podávanie liekov bez predchádzajúceho dohovoru, ba aj proti vôli budúcej matky. Ako veľmi neprijemné boli interpretované zážitky, keď v tom istom priestore súčasne rodili viaceré ženy: „Potom som prišla do pôrodnej sály, vedľa mňa ležali dve ženy, oproti mne tri. Tam sa odohrávali tie scény.“ Alebo: „Po zvyčajnej príprave, som prišla do sály, o ktorú som sa delila ešte s jednou, príšerne kričiacou ženou.“ Ako by mohli v tomto stave robiť ženy uvoľňovacie a dýchacie cviky!“¹⁹

„Moju dcéru mi ukázali len na niekoľko sekúnd, vôbec som ju nevzala na vedomie, hneď ju odniesli... Počas celého týždňového pobytu na klinike som nebola v stave vytvoriť si duševný vzťah k svojmu dieťaťu... Vôbec som nemala

¹⁸ Mehr Menschlichkeit im Kreissaal! (Viac ľudskosti v operačných sálach!) In: Brigitte 1978, Heft 3, s. 128–132.

¹⁹ Mehr Menschlichkeit im Kreissaal! (Viac ľudskosti v operačných sálach!) In: Brigitte 1978, Heft 3, s. 128–132.

pocit, že to dieťa patrí ku mne, ale skôr že ho z času na čas ku mne položia...“ Tie konkrétne ženy, ktoré prežili narodenie dieťaťa doma, sa vyjadrujú pozitívne. Za prednosti sú označované: pokoj, a predovšetkým to, že manžel môže byť vždy pri pôrode, matka môže mať dieťa stále pri sebe... Rozhodujúcim pre pôrod na klinike, mimo domova je istota, ktorú dieťaťu a matke poskytuje dobre vybavená klinika, ale len, keď tam nie je chladno a neľudsky.“²⁰

Výraznou zmenou, ktorú prinieslo toto obdobie, je vedomá a cielená príprava matky na pôrod. Tento fakt možno považovať za jeden z ukazovateľov zmeny vo vnímaní pozície ženy, jej samostatného rozhodovania a akceptovania jej želania. Dôležitým momentom bola zmena pasívneho postoja ženy k situácii, ktorú predtým nemohla ovplyvniť, na aktívnu spoluprácu pri príprave na pôrod aj pri pôrode. Vedomá spolupráca matky pri pôrode predstavovala nový trend prípravy na materstvo. Ideálom sa stala aktívna a informovaná budúca matka, ktorá na základe znalostí o svojom stave dokáže s lekárom spolupracovať. Na popísanie atmosféry sa využívali adjektíva: šťastný a bezbolestný, harmonický pôrod. Bezbolestný pôrod, ktorý sa v minulosti dal zaručiť predovšetkým použitím narkóz a liekov, sa začal spájať aj s psychickou pohodou a dôkladnou prípravou ženy na pôrod. Časopis sa v niekoľkých prípadoch venoval téme prípravy na pôrod, technikám a cvičeniam, ktoré pripraví ženu na pôrod nielen fyzicky, ale najmä psychicky. Nielen pri pôrode, ale aj pri príprave na pôrod, pri vyšetreniach sa počítalo so spoluprácou partnera, budúceho otca dieťaťa. Rovnako sa zdôrazňovala psychologická príprava lekárov a sestier, ktorí mali tlmiť stres a nepríjemné zážitky matky počas pôrodu. Aj tu ide o jeden zo znakov silnej koncentrácie na ženu ako individuum a jej prežívania, pocity a samozrejme jej práva a potreby.

„Keď dnes ženy porodí dieťa, je to väčšinou dieťa želané. Viac ako ženy predtým sa preto zaoberajú prežitím tehotenstva a aj pôrod vlastného dieťaťa chcú spoluprežívať pri plnom vedomí, nie iba ako jeho pasívny svedok.

Šťastný a bezbolestný, harmonický pôrod však nepadne žiadnej žene do lona. Sama na tom musí tvrdo pracovať. Nielen počas pôrodu, ale, čo je ešte dôležitejšie, aj pred samotným pôrodom jej môže pri tom všetkom pomáhať manžel. Nový spôsob, v spolkevnej republike sčasti nepoznaná metóda, zlepšuje psychickú a fyzickú prípravu na pôrod, a uľahčuje priebeh pôrodu. Postupne zaznamenáva narastajúci záujem.

Nemeckí gynekológovia a pôrodné sestry majú dnes k dispozícii vysoko-moderné technické zázemie. Moderné kliniky ponúkajú budúcim matkám perfektne vybavený medicínsko-technický servis... a napriek tomu nie sú všetky matky spokojné. Pri najkrajších okamihoch pôrodu sa cítia oklamané a majú strach pred technickým prostredím nemocnice, kde sa cítia bezmocne zane-

²⁰ Sie wollen die Geburt bewusst erleben. (Chcú prežiť pôrod vedome.) In: Brigitte 1978, Heft 9, s. 128–132.

chané. ...sú viaceré možnosti dobre sa na pôrod pripraviť. Nevyhnutné zostávajú pravidelné preventívne prehliadky u ženského lekára. Prípravné kurzy nenahrádzajú lekárske prehliadky, starostlivosť a lekárske poradenstvo, ale žena bude po absolvovaní takéhoto kurzu istejšia a sebavedomejšia a pôrod môže prežiť bez zbytočnej paniky.“²¹

Všetky spracované reportáže mali prispieť k zmene v sektore gynekológie a pôrodnictva, k zmene vzťahu pôrodničieho personálu k pacientkám. V tomto smere pôsobil časopis ako poradca. Napriek tomu, že sa hovorí o gynekologických a pôrodných oddeleniach, zohráva významnú rolu záujem o ženskú psychiku, individuálny prístup k pacientke. Brigitte, ako časopis zastupujúci hlasy svojich čitateľiek, vytvoril ideálnu konštrukciu „gynekológa budúcnosti“. (Z obsahu je jasné, že sa snažia ovplyvniť predovšetkým mužov gynekológov, ktorí pravdepodobne tvorili väčšinu lekárskeho personálu v odbore gynekológia.)

„Ideálny lekár 80. rokov. Dobrý gynekológ musí byť zároveň aj dobrý psychológ, ktorý sa stará o dušu pacientky:

- *Vie, že žena v jeho pracovni nie je len spodná časť jej tela.*
- *Prestáva sa neustále zaoberať niečím iným a začína ženu počúvať.*
- *Pýta sa, akými nápadmi a myšlienkami, nielen ktorými antikoncepčnými tabletkami jej môže pomôcť.*
- *Vie, že operácia nerieši psychické problémy, ale miestami zapričiniuje problémy nové.“²²*

Otvorenie témy súvisiacej s privátnou sférou, za akú sa považovalo tehotenstvo a pôrod, bolo signálom premien sociálnych vzťahov v spoločnosti, keď súkromné (často považované za nezávažné) preniklo do sféry verejnej. Záujem o privátnu sféru ženského sveta a odblokovanie tabuizovaných tém bolo dôkazom posunu v postojoch k ženám a ženskému všeobecne. Vymoženosti týkajúce sa zlepšenia situácie pri pôrode patrili v 70. rokoch k jednej z hlavných tém časopisu. V porovnaní so 60. rokmi sa diskusie posunuli smerom k vývinu nových alternatívnych možností k psychologizácii celej problematiky. Žena sa pritom považovala za spolupracovníčku a nielen za pasívnu pacientku.

²¹ Überlassen Sie die Geburt Ihres Kindes nicht merh dem Arzt allein: Bestimmen Sie mit! (Neprenechajte viac pôrod vášho dieťaťa na lekára: Rozkazujte s ním!) In: Brigitte 1979, Heft 11, s. 223–230.

²² Frauenarzte müssen umdenken. Was Arzte jetzt erforschen, haben viele Frauen längst geahnt. (Ženský lekári musia zmeniť myslenie. Čo lekári teraz skúmajú, ženy tušili už dávno.) In: Brigitte 1980, Heft 13, s. 122–126.

4.b „Na jednu pôrodnícku posteľ pripadá ročne 39 pôrodov.“ Konštrukcia starostlivosti o tehotnú v časopise Slovenka

Za jeden z dôležitých symbolov prosperity politickej ideológie, akou bol aj socializmus, sa považuje „stúpajúca populačná krivka“. Tomuto rastu venovala politická moc pozornosť nielen v rámci propagandy, ale aj plánovaného výskumu (napríklad zriadením samostatného inštitútu na výskum populačného rastu).

Populačný rast, jeden zo znakov dobre „prosperujúcej“ ideológie, bol pritom priamo podporovaný ekonomickými faktormi. V 70. rokoch 20. storočia splnila podpora pôrodnosti zo strany štátu svoju úlohu a populačná krivka dosiahla historicky vysoké čísla.

Už aj v 60. rokoch tvoril populačný rast jeden z dominantných bodov socialistickej politiky, avšak vzhľadom na prenikajúce reformné názory, sa uvažovalo aj o individuálnych právach žien. Reformné myslenie malo tendenciu priznať žene právo rozhodnúť sa:

„V praxi sa stále stretávame s tým, ako málo vedia muži a ženy o antikoncepcii, o jej rôznych metódach, o spoľahlivosti a účinnosti týchto metód. Solidne fundovaná zdravotnícka osвета má na tomto poli najširšie možnosti pôsobenia.

Pritom si musíme uvedomiť, že plánované materstvo je doslova prvým krokom, v ktorom môže začať skutočný obrodny proces v plnoprávnom uplatnení ženy v súčasnej spoločnosti, v modernej rodine. Nesmie nás odrádzať ani to, že doteraz známe a používané antikoncepcné prostriedky nie sú po každej stránke ideálne. Aj s tým výstrojom aká je k dispozícii možno urobiť veľa pre skutočné „poľudštenie“ ženy, jej oslobodenie od hrozby nechceného tehotenstva, jej oslobodenie od biologických náhod: aby v prvom rade mohla sama rozhodnúť kedy chce byť matkou.“²³

Narušenie reformných krokov politickými reštrikciami zastavilo aj túto diskusiu. V 70. rokoch 20. storočia má téma plánovania rodičovstva prevažne charakter zvyšovania populačného rastu a zakladania mladých rodín. Orientácia na kvantitu a nárast prírastkov sú dokladom spôsobu vnímania individua a jeho potrieb. Štýl písania textov v médiách je charakteristický používaním neosobných vyjadrení, termínov. O budúcich matkách sa hovorilo ako o prípadoch, číslach „na jednu pôrodnícku posteľ, pripadá ročne 39 pôrodov“, alebo „Počet lekárskeho vyšetrení v ambulancii starostlivosti vzrástol za 10 rokov o 1 300 000.“

V textoch dominujú počas celého obdobia 70. rokov kvantitatívne výpočty, štatistické ukazovatele. Za znak prosperity sa chápala výstavba nových kliník,

²³ Umenie nemať nechcené deti. In: Slovenka 20, 1968, č. 16, s. 14.

zlepšovanie technického stavu, nárast kapacít nemocníc a samozrejme počet pôrodov. Videnie problematiky cez kvantifikáciu do istej miery predznamenávalo ignorovanie problematiky jednotlivca. Kvantita dominovala nad kvalitou, a neosobné texty signalizovali neosobný prístup.

„V súčasnosti máme na Slovensku 4268 lôžok na gynekologicko-pôrodných oddeleniach našich nemocníc, z ktorých pre pôrodnice prípady slúži 2388 lôžok. Na jednu pôrodnícku posteľ pripadá ročne 39 pôrodov, ...treba vynaložiť maximálne úsilie na udržanie hygienicko-epidemiologických kritérií, aby bolo zdravie rodičky a novorodenca chránené pred nákazou. Na týchto oddeleniach pracuje vyše 360 lekárov a príslušný počet zdravotníckych pracovníkov... Je to práca veľmi náročná a vykonávajú ju predovšetkým ženy, ktorých na týchto oddeleniach pracuje vyše 90 % zo všetkých zamestnancov gynekologicko-pôrodných oddelení ...ženy tu pracujú s veľkou láskou a ochotou, veď je to práca blízka ich povahe. Medicína je vec humánna a jej ľudskosť je u nás umocňovaná princípmi socialistického zdravotníctva.

Ročne sa na našich oddeleniach narodí okolo 90 tis. detí. V roku 1974 to bolo 97 554, čo je o 474 viac ako v predchádzajúcom roku. Z tohto počtu bolo 3000 nedonosných...V súčasnosti pracuje na Slovensku 278 ženských lekárov v ambulantných zariadeniach. Za posledných 10 rokov vzrástol počet lekárskeho miest ambulantných ženských lekárov o 194, čo sa odzrkadľuje aj vo zvyšovaní počtu lekárskeho prehliadok žien. Počet lekárskeho vyšetrení v ambulancii starostlivosti vzrástol za 10 rokov o 1 300 000.“²⁴

Pre časopis tohto obdobia bolo charakteristické, že neotváral problematiku, ktorá by poukazovala na zlyhanie systému, neschopnosť riešenia problému. Ignorovanie stavu v zdravotníctve, oneskorený príchod nových prístupov a pod. nebol len záležitosťou financií, ale aj dôsledkom nezájmu o stav, v kombinácii s prevládajúcou pasivitou a rezignáciou voči viacerým problémom.

Časopis sa vyhýbal téme, ktorá by bližšie zobrazila prežívanie telesnosti žien, ktorá by sa venovala individuálnym zážitkom, popisom priebehu pôrodu a pod. Tento prístup bol jednak v rozpore s vtedajšou ideológiou, pre ktorú bol dôležitý jednotlivec predovšetkým ako súčasť celku, a jednak išlo o tému stojacu na pokraji kritiky a odhalenia nedostatkov vtedajšieho systému. Súčasne s politickým tabu predstavovala téma aj istý druh kultúrneho tabu, ktoré nepovoľovalo zobrazovať telo a telesnosť priamo. Pod dvojnásobné tabu spadalo telo tehotnej ženy.²⁵ Kultúrna klíma konzervovala pomerne jasne stanovené

²⁴ Zdravé generácie. MUDr. Rozália Vrabelová, námestníčka ministra zdravotníctva SSR. In: Slovenka 27, 1975, č. 19, s. 20–22.

²⁵ Ešte aj v 90. rokoch 20. storočia vzbudili pozornosť (nielen na Slovensku) fotografie nahej herečky Demy Moorovej vo vysokom štádiu tehotenstva. Reakcie jasne potvrdili, že spoločnosť len veľmi pomaly prijíma odhalenie „inakosti“ ženského tela. Telo, telesnosť patria vo všeobecnosti v našom kultúrnom prostredí k najviac tabuizovaným témam, na ktorých sa vo vysokej miere

hranice estetických predstáv o zobrazovaní telesnosti, definovala konzervatívne normy „prírodnosti“. Na stav tehotnej ženy sa vzťahovali hlbšie zakorenené zákazy a tabu, ktoré v povedomí rezonovali. Boli ovplyvnené nielen estetickými kritériami, ale aj silnou religiozitou a tradíciou, v spojení s magicko-rituálnymi predstavami, často negatívne konotovanými, o „inakosti“ stavu. Ako ilustračné fotografie k textom (o tehotenstve, pôrodnici a klinike) využíval predovšetkým fotky novorodencov, detských očí a pod., resp. celej rodiny (najčastejšie zloženej z páru a dieťaťa). Ak bola zobrazovaná tehotná žena, tak často len v nejasných kontúrach, v zornom uhle, aby telesné proporcie neprezentovali natoľko jej stav a pod. Jej fyzický stav nebol manifestovaný a prezentovaný, ale bol naopak maskovaný.

Rovnako sa témy vyhýbali psychickému stavu žien. Neuvažovalo sa o psychických popôrodných depresiách, nespochybňoval sa materský inštinkt ako niečo vrodené, ani sa nijakým iným spôsobom neohrozil mýtus „šťastnej socialistickej matky“ (napriek tomu, že redakčný team bol zložený zo žien, a že téma pôrodov a tehotenstva je výsostne ženská). Naopak, opäť sa nadviazalo na tradíciu obrazu matky ako statočnej ženy, ktorá vie, že dieťa jej bude odmenou.

Hlavným motívom všetkých textov o materstve, tehotenstve a pôrode bola starostlivosť štátu o tehotnú matku. Jej osoba tvorila dominantný symbolický motív prosperity štátu. Prezentované boli výhody medicíny a právneho systému, ktorý poskytoval matkám základnú zdravotnícku starostlivosť. Starostlivosť o tehotnú ženu a matku po pôrode sa zobrazovala ako jeden z hlavných „princípov rovnosti a spravodlivosti“ štátneho politického zriadenia. Deklarovali sa predovšetkým ekonomické, právne a zdravotné istoty. Na druhej strane sa však základná starostlivosť o ženy, stav na pôrodniciach a pod. nestávali predmetom kritiky a neexistovala snaha zmeniť základnú úroveň služieb. S ich poskytovanou úrovňou sa ženy vyrovnali. Existujúca cenzúra (a autocenzúra), ktorá existovala pri viacerých témach a problémoch, nedovolila sprístupniť túto tematiku z ideologického hľadiska, prípadne tému výraznejšie politizovať. Aj keď sa problémom, ktoré s materstvom súviseli (starostlivosť o tehotnú a situácia v nemocniciach), venovala pozornosť, často nemali hlbší politický alebo ideologický podtext. Aj tieto fakty však upozorňovali na disproporcie medzi deklarovaným a skutočným stavom.

odráža silný konzervativizmus a dá sa ilustrovať mnoho z pretrvávajúcich kultúrnych noriem. Tabuizácia tela tehotnej ženy, je jedným zo zaujímavých protirečivých fenoménov, najmä pokiaľ si uvedomíme, ako často sa hovorí o prírodnosti tohto stavu. Neberúc do úvahy trend spred niekoľkých rokov, keď sa tehotenstvo stalo prezentovaným javom a napríklad aj móda pre tehotné prešla od maskovania tohto stavu práve k jeho zvýrazňovaniu, zostáva ešte veľa zaujímavých tabu a zákazov. Týkajú sa spoločenského priestoru, ktorý sa pre tehotné ponecháva: napr. televízna obrazovka sa doteraz vyhýba ponechaniu priestoru pre tehotné moderátorky, pričom evidentne ide o estetický efekt na divákov a pod.

Neustále porovnávanie s minulosťou, ktoré slúžilo ako základný ideologický argument zlepšenia stavu, sa využívalo ešte aj v 70. rokoch. Deklarovaný záujem o stav populácie a pôrodnosť spočíval v porovnávaní zlepšenia stavu v pomere ku kapitalistickým krajinám, alebo k vlastnej kapitalistickej minulosti. V 70. rokoch, v čase, keď uplynulo dlhé obdobie od nastolenia „rovnostárskeho“ poriadku socializmu, počas ktorého mali byť splnené očakávania jednej generácie, „výdobytky ranného socializmu“ museli byť druhej – mladšej generácii žien nanovo neustále pripomínané. Tak vznikal rozpor medzi deklarovanými požiadavkami a reálnymi požiadavkami žien v socialistickej spoločnosti nielen v 70. rokoch. Socialistická propaganda, ktorá pracovala najmä na báze pripomínania výhod a výdobytkov socializmu, mala preto čím ďalej ťažšiu úlohu vyvolať pocit splnenia všetkých požiadaviek.

„Už sme sa nevideli takmer tri hodiny – a tuším ťa sestričky vykúpali, no veru, a máš krásny účes a celkom inú košielku, čističku ako sneh, ale ty v nej voniaš slnkom, líkou so zarosenými kvetmi... táto vôňa mi pripomína moje vlastné prvé pocity aj zážitky, na ktoré si pamätám... vôňa maminých rúk... Od rána do noci len okolo nás, detí, okolo domu, a varenia a šitia. A to sa vraj nedalo porovnať s mojou babkou: ani si dnes nedokážem predstaviť, ako sa mamin mladší brat mohol narodiť na zemiačnisku, za hmlu, len čo vraj babka chytro, chytro prestrela pod seba posledné prázdné vreco na zemiaky. ...nečudo z deviatich detí odrástli len tri...“

„...keď som ťa prvý raz uvidela, ako ťa lekár drží prvý raz za nohy a dolu hlavou, v prvej chvíli som sa iba zľakla, čo to s tebou stvárajú, ...až teraz vidím, že to mne sa celý život na hlavu obrátil! Ibaže... viem, znie to asi paradoxne – ten paradox je síce to, že Teba držali dolu hlavou, no mne sa práve vtedy a práve tým, ako nikdy a ničím doteraz dostalo najbezpečnejšieho pocitu istoty pod nohami... čo je to istota vieš, budeš a musíš vždy vedieť: teraz je ti istotou že si pri mne, že ťa držím v rukách, že ťa nekonečne milujem a nikomu a ničomu zlému si ťa nedám! Určite to už cítiš a kým si zas pri mne ty, ja pociťujem v sebe takú silu aká mohla byť vari len v rozprávkových čarovných prútičkoch alebo v Jánošíkovom opasku ...ale toto ostane len medzi nami dvoma, toto nepoviem, ani tvojmu otcovi, však... Najskôr to bude preto, že pre tvojho otca, aj pre väčšinu ľudí je vlastne úplne prirodzené, že sme teraz tu v nemocnici, že je okolo nás plno sestier, lekárov, že tvoje narodenie ktosi neznámy kamsi zahlásil, že ťa už kamsi zapísali, že nám zrejme kdesi niekto vybavuje pôrodné a hádam aj detské prídavky a sama neviem čo všetko ešte, a že naša spoločná istota závisí práve aj od našej spoločnosti.“

Možno je to prirodzené, že sa veci chápú a berú takto prirodzene: to je však pre všetkých zrejme len také, ako so mnou pred tvojim narodením – a treba vari vidieť niekoho, či skôr niečo aj opačne, aby človek naozaj do dôsledkov precítil, aj rozdiel medzi svojou babkou, ktorá rodila v zemiačnisku,

aj medzi svojou mamou a jej starosťami a trápeniami – a medzi vlastnými životnými istotami. My dnes, pravda, radi a veľa rátame, ale sme oveľa menej ochotní porovnávať a skutočne oceňovať i patrične hodnotiť... A na to netreba ani priveľa slov: stačí hoci takáto tichá chvíľočka, v ktorej si človek všeličo pripomenie a predstaví – a držiac v rukách dieťa, pochopí najozajstnejšie istoty života ľudskej spoločnosti. Tak naozaj vitaj – a ešte veľa-veľa rás a znova a znova a naveky vekov!“²⁶

Záver

Obdobie 70. rokov 20. storočia je v západnej Európe charakteristické silným ženským hnutím, vlnou záujmu o „ženské“ problémy. Silná orientácia na individuum, vlastná ideológia vtedajšej západnej Európy, utvrdila intenzívne premeny vo vnímaní tohto fenoménu. Prispela k zmene postoja spoločnosti a k zmene vnímania materstva, ženského tela, telesnosti, k prežívaniu tehotenstva, pôrodu. Vplyvom spoločenských hnutí sa vytvoril priestor pre riešenie aj dovtedy marginalizovaných problémov. Protesty súvisiace s antikoncepciou, povolením interrupcie mali symbolizovať snahu žien rozhodovať o sebe, o svojich plánoch, o svojom tele. Boli výrazným znakom nielen deklarovanej rovnoprávnosti.

Aj napriek tomu, že analyzovaný časopis Brigitte vytváral a sprostredkoval ideálnu predstavu priebehu ideálneho prežívania tehotenstva a pôrodu, je faktom, že sprostredkoval informácie, ktoré otvárali žene možnosť voľby, rozhodnutia. Prispieval k zmene a posunu vnímania „ženského problému“, o ktorom sa dlhodobo na „verejnosti“ mlčalo. Spochybňoval fakty, ktoré sa javili ako nemenné: prežívanie bolesti je budič materských citov, absencia materských citov po pôrode je výsledok zlyhania ženy ako matky, dehonestácia pôrodu a ignorovanie tehotenských problémov je vo vzťahu lekár-pacientka „normálne a akceptovateľné“, nevšimavosť zo strany manžela je stav „prirodzený“, keďže ide o čisto „ženské“ problémy. A konečne, dieťa je prínosom pre spoločnosť, jeho zdravie je prvoradé – dieťa je odmenou pre ženu za jej utrpenie, preto sa utrpenie a bolesti berú ako jeden z prirodzených faktorov obety žien a nepodniká sa nič na zmenu stavu.

O efektívite týchto procesov v 70. rokoch, je možné sa presvedčiť pozorovaním súčasného stavu a prístupu k pacientkám. V 60.–70. rokoch išlo o začiatok istého procesu „volania po zmene“, ktoré má v súčasnosti svoj efekt.

Socialistický režim vnímal problematiku odlišne a telo ženy-matky si privlastnil a využíval ako symbol prosperity štátu. Kvantifikácia údajov akoby dokladala popieranie významu individua. Populačná politika orientovaná na

²⁶ Monológ Matky. In: Slovenka 23, 1971, č. 32, s. 21.

masový nárast obyvateľstva, nevenovala pozornosť zmene kvality vnímania procesov súvisiacich so ženou a jej svetom. Dominantnou zostala jej materská úloha, ktorou sa, popri jej pracovnom nasadení, zdôrazňoval jej hlavný význam pre spoločnosť. Rétorika socialistického média, analyzovaná na materiáli časopisu Slovenka, pri popise významu materstva pre spoločnosť, sa nepohla smerom k riešeniu existujúcej situácie. Nevyvolávala (skôr potláčala) aktivity žien, ktoré si snád ani neuvedomovali možnosť zmeny súčasného stavu, možnosť iného prežitia a iných skúseností ich „ženského-materského údely“. Deklarované sociálne istoty, dostupná zdravotná starostlivosť, právna ochrana tehotnej ženy a matky boli najčastejšími argumentmi humánneho socialistického systému. Texty sa orientujú predovšetkým na kvantifikáciu javov, a tak sa často nehovorí ani o „žene“ či „narození jej dieťaťa“ inak, iba ako „počte pôrodov na jednu posteľ“. Štylistika textov a ustálené slovné zvraty ilustrujú neosobný charakter doby a rozplynutie sa významu jednotlivca v mase a v číslach. Časopis nevytvoril ženám priestor, kde by sa mohli rozdiskutovať „spoločensky nezávažné“ avšak existujúce problémy, ako napríklad aj tehotenstvo, pôrod, anonymita a vzťahy v nemocniciach a pod. Zážitkový repertoár, ktorým disponujú pamätníčky tohto obdobia, poskytuje veľké množstvo materiálu, na ktorom sú badateľné znaky a dôsledky existujúceho politického systému, jeho ignorancia k individuálnym potrebám, a dopad na životy žien a ich skúsenostný rámec.

Príklady súvisiace s tehotenstvom a pôrodom ponúkajú ostrý protiklad vnímania ženy, jej tela a procesov v dvoch rôznych kultúrno-spoločenských systémoch.

Literatúra

- BADINTER, E.: *Materská láska od 17. storočia po súčasnosť*, Bratislava: Aspekt 1998.
 BADINTER, E.: *Identita muža XY*, Bratislava: Aspekt 2000.
 BERGER, L. P.: *Luckmann, T., Sociální konstrukce reality*, Praha: Karolinum 1990.
 BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*, Praha: Karolinum 2000.
 BUDDÉ, Gunilla-F.: *Der Körper der „sozialistischen Frauenpersonlichkeit.“ Weibliches-Vorstellungen in der SBZ und frühen DDR*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26. 2000, s. 603–628.
 HORVATH, D.: *Bitte Recht Weiblich! Frauenleiterbilder in der deutschen Zeitschrift Brigitte 1949–1982*, Zürich 2000.
 SCOTT, Joan W.: *Phantasie und Erfahrung*, in: *Feministische Studien* 19. 2001, 2, s. 74–88.
 SCHÜTZE, Y.: *Die gute Mutter – Zur Geschichte des normativen Musters „Mutterliebe“*, Bielefeld 1986.
 ŠALINGOVÁ, A.: *Konstrukcia materstva a otcovstva v 70. rokoch 20. storočia. (na príklade analýzy dobového média a výsledkov terénneho výskumu)*, Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2003, rkp. s. 165

- Ein Kind bekommt man nicht geschenkt. In: Brigitte 1968, Heft 42, s. 214–221.*
Frauenärzte müssen umdenken. Was Ärzte jetzt erforschen, haben viele Frauen längst geahnt. In: Brigitte 1980, Heft 13, s. 122–126.
Mehr Menschlichkeit im Kreissaal! In: Brigitte 1978, Heft 3, s. 128–132.
Musi prísť dieťa na objednávku? In: Brigitte 1975, Heft 11, s. 66–69.
Monológ Matky. In: Slovenka 23, 1971, č. 32, s. 21.
Nositelkám života. In: Slovenka 22, 1970, s. 4–5.
Sie wollen die Geburt bewusst erleben. In: Brigitte 1978, Heft 9, s. 128–132.
Sie warten ein Baby? Waren sie schon beim Arzt? Wie oft werdende Mutter untersuchen lassen sollten. In: Brigitte 1968, Heft 21, s. 60–61.
Überlassen Sie die Geburt Ihres Kindes nicht merh dem Arzt allein: Bestimmen Sie mit! In: Brigitte 1979, Heft 11, s. 223–230.
Zdravé generácie. MUDr. Rozália Vrabelová, námestníčka ministra zdravotníctva SSR. In: Slovenka 27, 1975, č. 19, s. 20–22.

Informácie o aktuálne riešených vedecko-výskumných etnologických projektoch podporovaných agentúrou VEGA

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu: Dynamika skupinovej identity z hľadiska časových a priestorových determinácií. Spatial and Temporal Determination of Dynamics of Group Identities.

Riešitelia: PhDr. Zuzana Beňušková, CSc. – vedúca projektu, Mgr. Ratica Dušan, CSc., Mgr. Juraj Buzalka, Oľga Danglová, CSc.

Doba riešenia: 2001–2003

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Cieľom projektu je výskum integračných a dezintegračných faktorov v súčasných vidieckych a urbánnych spoločenstvách. Procesy vytvárania skupinových identít, determinácia spoločenskej komunikácie, význam referenčných skupín pre jednotlivca, vzťah kultúrnych znakov a vzorov vo väzbe na skupinovú identitu. Hlavná výskumná línia je zameraná na religiózne identity vo vidieckom prostredí. Metodicky vychádza z terénnych výskumov na Slovensku a v Maďarsku, vyúsťujúcich do obsahovej analýzy. Výstupom z tejto časti projektu bude monografia na tému Konfesionálne vzťahy v lokálnom spoločenstve. Druhá línia je zameraná na identity v priestorových vzťahoch okrajových zón mesta. Táto časť projektu bola riešená v spolupráci s rakúskymi partnermi za podpory Akcie Rakúsko – Slovensko a v rámci projektu INTER-REG IIIA, ktorý by mal pokračovať až do roku 2006.

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu: Transformácie identít menšiny. (Etnologická analýza českej a židovskej minority na Slovensku v 20. storočí.) Transformation of Minority Identities. (Ethnological Analysis of Czech and Jewish Minority in Slovakia in the 20th Century.)

Riešitelia: Daniel Luther, CSc. – vedúci projektu, PhDr. Peter Salner, CSc.

Doba riešenia: 2002–2004

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Menšiny veľmi citlivo reagujú na prostredie, ktoré ich obklopuje. V prípade ohrozenia vytvárajú systém obranných reakcií. Podľa okolností môžu mať formálny charakter deklarovania lojálnosti s majoritou či politickým reži-

mom, pri existenčnom ohrození však tieto reakcie môžu viesť až k strate kontinuity udržiavania a odovzdávania tradícií a k zmenám identít. Na Slovensku došlo v 20. storočí niekoľkokrát k zásadným politickým zvratom. Dôsledkom boli o.i. zmeny v postavení, kultúre a spôsobe života minorít. Tieto procesy chceme dokumentovať na príklade českej a židovskej menšiny, ktoré mali v rôznych historických obdobiach diametrálne odlišné spoločenské pozície. S ohľadom na ich spoločné a rozdielne znaky využijeme diferencovaný metodologický prístup. Výhodiskom štúdia židovskej komunity bude rodina ako kľúčová existenčná jednotka, českú menšinu analyzujeme na základe procesuálnej adaptácie v inoetnickom mestskom prostredí, v ktorom mali určitú dobu vedúce postavenie. Fakt, že ide o kvantitatívne i kultúrne rozdielne menšiny s odlišnými postojmi k politickému a spoločenskému vývinu na Slovensku, umožňuje modelovú analýzu širokého spektra týchto procesov.

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu : Tradičná textilná kultúra Slovenska – súvislosti a paralely. Traditional Textile Culture of Slovakia – Connections and Parallels.

Vedúci projektu: PhDr. Juraj Zajonc, CSc.

Doba riešenia: 2002–2004

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Projekt podstatne obohatí bázu poznatkov o tradičnej textilnej kultúre Slovenska v komplexnom retrospektívnom pohľade. Prispeje aj k poznaniu foriem jej kontinuovania a prejavov súčasnej textilnej neprofesionálnej, záujmovej úžitkovej i dekoratívnej tvorby a produkcie. Základným cieľom projektu je získať, spracovať a sprístupniť textové a obrazové informácie. Ich syntéza, komparácia s publikovanými údajmi a interpretácia v druhej etape projektu doplní kultúrno-historický obraz vývoja tejto zložky tradičnej materiálnej kultúry Slovenska a umožní naznačiť jej špecifické i paralelné črty vo vzťahu k tradičnej textilnej kultúre strednej Európy. A to nie len z hľadiska vývoja techník, nástrojov, ale aj z aspektu fungovania prvkov textilnej kultúry v procese etnickej či národnej identifikácie a pod.

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu: K problematike „tradičných“ a „netradičných“ folklórnych žánrov. (Medzi literatúrou a folklórom – medzi folkloristikou a religionistikou.) To the Problems of „traditional“ and „non-traditional“ Folklore Genres. (Between Literature and Folklore – between folkloristics and Religion Studies.)
Riešitelia: PhDr. Eva Krekovičová, DrSc. – vedúca projektu, PhDr. Anna Hlôšková, CSc., Mgr. Zuzana Búriková, RNDr. Mgr. Tatiana Bužeková, PhDr.

Gabriela Kiliánová, CSc., Mgr. Tatiana Podolinská, PhD., Mgr. Hana Urbanová, CSc.

Doba riešenia: 2002–2004

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: 1. Teória a metodológia folklórnych žánrov (slovesných i piesňových). Tzv. „tradičné“ žánre: rozprávania zo života, poverové rozprávania, pastierske piesne, pohrebné plače, zaklínania a zariekania atď. Z pohľadu romantického vymedzenia folkloristiky a etnomuzikológie „netradičné“ žánre: fáma, modlitba, oral history.

2. Súvislosti písanej a ústnej komunikácie a transmisie v jednotlivých folklórnych žánroch (letákové tlačé, spevníky duchovných piesní). Otázky stojace na rozhraní etnológie/folkloristiky a religionistiky (reflektovanie eschatológie v ústnom podaní, naratívne viazané archetypy a ich premeny v čase, úloha žánru v transmisii elementov ľudovej viery, funkcia a transformácie duchovných piesní a modlitieb v prostredí etnickej minority).

Vo všetkých témach si budeme všímať tiež úlohu masmédií a nových možností mediálnej komunikácie (internet).

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava

Názov projektu: K dejinám a dynamike vývinu tradičnej nehmotnej kultúry na Slovensku v kontexte súčasných postmoderných európskych kultúrach. On the History and Dynamics of Development of Traditional Spiritual Culture in Slovakia in the Context of the Contemporary Postmodern European Cultures.

Riešitelia: Mgr. Zuzana Profantová, CSc. – vedúca projektu, Mgr. Tatiana Podolinská, PhD., Prof. PhDr. Milan Leščák, CSc., PhDr. Anna Hlôšková, CSc., Mgr. Zuzana Galiová

Doba riešenia: 2003–2005

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Cieľom projektu je zmapovať biele miesta v dejinách folkloristiky na Slovensku, doriešiť publikovanie paremiologického archívu a paremiológie na Slovensku v európskom kontexte. Venovať sa otázke „klasických“ prejavov nehmotnej kultúry ako aj novovznikajúcim, ktoré sú transmittované najmodernejšími mediálnymi nosičmi. Riešiteľský tím sa bude venovať tiež vplyvu tlakov globalizácie, kultúrnej uniformity v európskej postmodernej kultúre, a ich prejavom a vplyvu na tradičnú a národnú kultúru na Slovensku. Tiež sa budeme venovať prejavom religiozity v ústnej slovesnosti, ale aj napríklad oral history. V roku 2003 sa nám podarilo dať do tlače nasledovné zborníky ku skúmanej problematike: „Kapitoly z dejín folkloristiky na Slovensku“, ktorý vyjde v rámci periodika „Etnologia Slavica et Slovaca“, Universitas as Comeniana Bratislaviensis Facultas Philosophica a je dedikovaný životnému jubileu Prof.

PhDr. Jána Michálka, DrSc. Ďalším zborníkom, ktorý vyjde v roku 2003, je zborník z medzinárodnej konferencie, ktorá sa konala v roku 2002 pod názvom „Traditional Culture as a Part of Cultural Heritage of Europe. Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics“ v Bratislave v dňoch 23. – 25. októbra, a zúčastnilo sa jej dvadsať referentov z Bulharska, Slovinska, Rakúska, Estónska, Českej republiky, Nórska, ako aj diskutéri - účastníci zo Spolkovej republiky Nemecko a samozrejme Slovenskej republiky. Zborník vyjde v rámci periodika Etnologické štúdie ako ich ôsmy zväzok. Taktiež sme v roku 2003 dali do tlače medzinárodný zborník „Slavistická folkloristika na rázcestí“, dedikovaný XIII. medzinárodnému zjazdu slavistov v Ljubljane, kde mala Slovenská republika tematický blok pod tým istým názvom.

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu: Globálne procesy a každodenná kultúra na Slovensku. Etnologický pohľad. Global Processes and Every Day Culture in Slovakia. Ethnological Perspective.

Riešitelia: PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc. – vedúca projektu, Oľga Danglová, CSc., Mgr. Ľubica Falťanová, CSc., PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., PhDr. Arne Mann, CSc., PhDr. Juraj Podoba, CSc., PhDr. Katarína Popelková, CSc., PhDr. Monika Vrzgulová, CSc., Mgr. Andrea Šalingová, Mgr. Natália Veselská, Mgr. Michaela Ferencová, Mgr. Zuzana Bošeľová, Mgr. Zuzana Búriková, RNDr. Mgr. Tatiana Bužeková, Mgr. Nina Hanuliaková, Mgr. Ľubica Herzánová, Mgr. Katarína Nováková

Doba riešenia: 2003–2005

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Výskumný projekt sa sústreďuje na transformačné (kultúrne) procesy, prebiehajúce na území Slovenska v súčasnosti, ktoré sú dôsledkom pokračujúcej modernizácie (postmodernizácie) spoločnosti a dôsledkom globalizačných procesov. Cieľom projektu bude sledovať, aký dopad/účinnosť majú súčasné sociálne, ekonomické, kultúrne alebo ideologické transformácie na spôsob života a kultúru obyvateľov na Slovensku. Projekt vychádza z tézy, že vzťah globálnych a regionálnych/lokálnych kultúrnych procesov je obojstranný a dvojsmerný. Lokálne a globálne kultúrne systémy vstupujú do interakcie. Výsledne procesy vedú k adaptácii, asimilácii kultúrnych javov, ako aj k zmenám v identifikácii (zmeny v konštruktoch kolektívnych identít, alebo konštrukcia nových kolektívnych identít), pričom výsledné transformácie sú závislé od konkrétnych „kultúrnych matric“. Pod kultúrnymi matricami rozumieme tradície, hodnoty, ideológie, životné stratégie ap. konkrétnych skúmaných spoločenských skupín alebo spoločenstiev.

Riešiteľské pracovisko: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava
Názov projektu: Tradičná kultúra slovenských menšín v strednej a južnej Európe ako súčasť ich kultúrneho dedičstva (Medzi enkulturáciou a akulturáciou). Traditional Culture of Slovak Minorities in Central and Southern Europe as a Part of their Cultural Heritage.

Riešitelia: PhDr. Mojmir Benža, CSc. – vedúci projektu, PhDr. Peter Slavkovský, CSc., PhDr. Rastislava Stoličná, DrSc.

Doba riešenia: 2003–2005

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Projekt je zameraný na syntézu doterajších poznatkov, ktoré boli získané v rámci projektu VEGA č. 2–4080–97 na roky 1997–1999 a projektu č. 2–7031–20 na roky 2000–2002. Na základe vedecky získaných a utriedených poznatkov by mal vzniknúť obraz spôsobu života a tradičnej kultúry slovenských menšín v štátoch strednej a južnej Európy, ktorý bude súčasne vypovedať o ich väzbách na kultúrnu tradíciu Slovenska. Mal by tiež podať svedectvo o tom, čo sa z nich stalo súčasťou ich kultúrneho dedičstva a etnickej identity.

Riešiteľské pracovisko: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, FHV UMB, B.Bystrica

Názov projektu: Život a kultúra sociálnych skupín v meste.

Riešitelia: PhDr. Katarína Košťalová – vedúca projektu, PhDr. Jolana Darulová, CSc., PaedDr. Slavomíra Očenášová-Štrbová, PhD., Mgr. Ivan Chorváth, CSc.

Doba riešenia: 2003–2005

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Grantový projekt sa venuje problematike mestskej kultúry, pozostávajúcej z viacerých subkultúr heterogénnej povahy, štúdiom života skupín (profesijných, záujmových, konfesijných, vekových). Projekt sa zameriava na spoznávanie, analýzu vzájomných vzťahov, komunikačných väzieb, prejavov každodenného a sviatočného života – spoločenského, rodinného, životného štýlu, trávania voľného času, športových a kultúrnych aktivít v urbánnom prostredí. Riešitelia plánujú v septembri roku 2004 zorganizovať v Banskej Bystrici vedeckú konferenciu a následne vydať zborník štúdií.

Riešiteľské pracovisko: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, FHV UMB, B.Bystrica

Názov projektu: Problematika rodových štúdií v kontexte Banskobystrického regiónu

Riešitelia: PhDr. Katarína Košťalová – vedúca projektu, PhDr. Jolana Darulová, CSc., PaedDr. Slavomíra Očenášová-Štrbová, PhD., Mgr. Ivan Chorvát, CSc. (ISKŠ FHV UMB), J. Lasicová, D. Ježovicová, D. Hošeková (Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov UMB), I. Šošková, K. Rybánska (Právnická fakulta UMB), K. Jasaňová, D. Švihlová (Inštitút rozvoja miest, obcí a regiónov, Ekonomická fakulta, UMB)

Doba riešenia: 2003–2004

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Cieľom projektu je vytvoriť databázu základných poznatkov, neziskových organizácií, administratívno-správnych inštitúcií, mapovať ich činnosť s dôrazom na Banskobystrický región. Kontaktovať pracovníkov na Univerzite Mateja Bela, ktorí sa zaoberajú problematikou rodových štúdií – december 2003 (na pracovisku ISKŠ FHV UMB B.Bystrica). V prípade združenia finančných prostriedkov zorganizovať konferenciu “Sféry ženy – súkromná, verejná“ – máj 2004 (UMB B.Bystrica).

Riešiteľské pracovisko: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, FHV UMB, B.Bystrica

Názov projektu: Koexistencia generácií v meste

Riešitelia: PhDr. Jolana Darulová, CSc. – vedúca projektu, PhDr. Katarína Košťalová, PhDr. Alexandra Bitušiková, CSc., Mgr. Ivan Chorvát, CSc.

Doba riešenia: 2001–2003

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: 1. Pri riešení projektu sme sa zamerali na socio-profesijné skupiny - analyzovali sme napríklad postavenie železničiarov v mestskej lokalite Zvolen s prihliadnutím na oblasť profesijnú, oblasť rodiny, ako aj ich miesto v mestských aktivitách.

2. Monografické spracovanie tradičnej ľudovej kultúry a spôsobu života v obciach Hronsek, Badín (a Môlča).

3. Štúdie komparatívneho charakteru, ktoré sa venovali hodnotovým a identifikačným postojom obyvateľov miest Zvolen a Banská Bystrica ako aj transmisie kultúrnych hodnôt na príklade dvoch susedných obcí Badín a Hronsek z hľadiska tradičnej kultúry a po roku 1989 v zmysle kultúrneho ovplyvňovania sa.

Riešiteľské pracovisko: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, FHV UMB, B.Bystrica

Názov projektu: Náboženský rozhlasový príhovor ako názorný fenomén tvorby verejnej mienky

Riešitelia: PaedDr. Slavomíra Očenášová-Štrbová, PhD. – vedúca projektu, Doc. PhDr. Ján Sand, PhD., PaedDr. Kováčik Ľubomír, PhD.

Doba riešenia: 2003–2005

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Zámerom projektu je dokázať, že rozhlasové príhovory s náboženskou tematikou a ich epištolárne publistické pendanty vyvolávajú u recipientov rozhlasu spätnú väzbu a tak pôsobia na verejnú mienku. Cieľom bude analýza textov z literárno-teoretického a žurnalistického hľadiska, ich vplyvu na nepriamu výchovu poslucháča k tolerantnosti a skvalitňovaniu jeho hodnotovej orientácie.

Riešiteľské pracovisko: Katedra folkloristiky a regionalistiky, FF UKF Nitra

Názov projektu: Hudobné a tanečné tradície Slovákov v etnicky zmiešaných oblastiach južného Slovenska. Music and Dance Traditions of Slovaks Living in Ethnically Mixed Areas of Southern Slovakia.

Riešitelia: Doc. PaedDr. Bernard Garaj, CSc. – vedúci projektu, PhDr. Margita Jágerová, PhD., Mgr. Danka Moravčíková, PhD, Ing. Marián Járek

Doba riešenia: 2002–2004

Poskytovateľ grantu: VEGA

Anotácia: Projekt má ambície vyplniť existujúcu medzeru, resp. diskontinuitu doterajšieho bádania systematickým výskumom hudobnej a tanečnej kultúry Slovákov na južnom Slovensku, a to najmä na území rozprestieranom sa južne od (mesta) Nitry na sútoku riek Nitra a Hron. Ide o oblasť, ktorá bola opakovane dokumentovaná maďarskými hudobnými a tanečnými folkloristami, kým zo slovenskej strany sa jej venovala viac náhodná a sporadická, ako systematická pozornosť. Cieľom projektu je poukázať na špecifické problémy existencie ľudovej hudby a tanca Slovákov s akcentom na procesy asimilácie fenoménov tradičnej kultúry v slovensko-maďarskej kontaktnej zóne a na ich konkrétne formy v podobe živých, resp. pestovaných hudobných a tanečných podujatí, lokálneho a regionálneho piesňového a tanečného repertoáru a pod. Dôležitou súčasťou výskumu je zvuková a obrazová dokumentácia.

Poznámka redakcie: Materiál bol spracovaný na základe informácií dodaných na výzvu redakcie.

Výskum etnických vzťahov v Tekovských Lužanoch

Zuzana Bošeľová

Už tretí rok prebieha v Tekovských Lužanoch v rámci projektov orientovaných na etnické menšiny podporených z PHARE a z účelového transferu MK SR výskum koordinovaný Národopisnou spoločnosťou Slovenska, vedeckou spoločnosťou pri SAV. Každoročne sa organizuje jeden kolektívny výskumný týždeň s možnosťou nadväzujúcich individuálnych pracovných pobytov v teréne. Tekovské Lužany boli pre projekt vybrané ako vzorová lokalita v oblasti s etnicky a konfesionálne miešaným obyvateľstvom. V samotnej obci žijú Slováci, Maďari a Rómovia v rôznych „submodifikáciách“: povojnoví reemigranti z Dolnej zeme s pocitom vyššieho sociálneho statusu, Rómovia starousadlí, olašskí aj celkom čerstvo prisťahovaní z rôznych miest Slovenska. Z pohľadu náboženskej príslušnosti žijú v obci rímski katolíci, kalvíni, evanjelici a.v., baptisti a jehovisti (v obci sa nachádza kalvínsky a katolícky kostol, ďalšie cirkvi majú svoje modlitebne).

V roku 2001 sa z príspevku PHARE uskutočnil v obci prvý kolektívny 9-členný výskum za prítomnosti študentov a členov vedeckej spoločnosti (múzejníci, vysokoškolskí pedagógovia a vedeckí pracovníci). Jednotliví výskumníci rozpracovali témy ako religiozita obce (Z. Beňušková), ekonomické vzťahy a podnikateľské aktivity (Z. Škovierová), fenomén chudoby (N. Hanuliaková), spolky a kultúrne združenia (A. Agócs), Rómovia (A. Mann) a inštitucionálne obrady (I. Valach). Do archívu výskumných správ z roku 2001–2002 patrí aj video a fotodokumentácia (Arpád Bagin). Už návšteva prvého pracovného tímu položila základy spolupráce s obcou, ktorá doteraz výskumné aktivity podporuje a živo sa o ne zaujíma, čo sa prejavuje záujmom starostu, v komunikácii s verejnými inštitúciami aj obyvateľmi (*...počuli sme z rozhlasu...*). Dokonca sa zdá, že rozbehnutý výskum zapôsobil motivačne aj smerom dovnútra, výsledkom čoho je aj publikácia *Žili medzi nami. História Židov v Tekovských Lužanoch* (Ymca, Tekovské Lužany 2003) od miestnej obyvateľky Heleny Zubčekovej.

V júni 2003 sa pracovného pobytu v Tekovských Lužanoch opäť zúčastnila 9-členná skupina študentov etnológie a histórie (UKF Nitra a UCM Trnava) a členov Národopisnej spoločnosti Slovenska. Cieľom tohtoročného výskumu bolo oboznámiť sa so špecifickým sociokultúrnym charakterom tejto heterogénnej lokality a v rámci štúdia multikultúrnych prvkov hľadať integračné a

dezintegračné tendencie spoluzitia. Týždeň v teréne mal povahu workshopu: jednotliví členovia tímu, hoci pracovali na rôznych témach, boli v intenzívnom kontakte a každý výskumný deň vyústil do spoločného stretnutia, pri ktorom sa riešili problémy súvisiace s prácou v špecifickom sociálno-kultúrnom prostredí. Vzajomne obohacujúce bolo aj generačné a profesijné zloženie tímu: účastníkmi boli študenti etnológie, doktorandka a vedecká pracovníčka ÚEt SAV, dlhoročná múzejníčka, emeritný architekt. Pozvanie na večerné stretnutia prijal aj starosta Tekovských Lužian, ktorý niekoľkokrát deklaroval veľkú otvorenosť voči výskumným aktivitám v obci. Stálou pracovnou kolektívou bol miestny aktivista Štefan Šebo fungujúci ako kontaktná osoba medzi domácimi obyvateľmi a výskumníkmi. Nespĺňal však iba funkciu „spojky“, prichádzal s vlastnými nápadmi a impulzmi na výskum a v zásade ovplyvňuje výsledky práce každého z výskumníkov už len tým, že upozorňuje na „vhodných“ informátorov. Sám je zaujímavou postavou a „vhodným“ informátorom, ktorý ako prisťahovalec „priznený“ do Tekovských Lužian k baptistom z čisto slovenskej a čisto katolíckej obce má určitý nadhľad a svoj pozorovateľský postoj k obyvateľom (podobne ako Lužančania k nemu). Za jeho drobné „spoluautorstvo“, uľahčovanie práce v teréne a organizačné úsilie mu patrí veľká vďaka.

Okrem práce v teréne (štúdium lokálnych prameňov, rozhovory s obyvateľmi) bola do programu zaradená aj jednodňová exkurzia na vytypované miesta v regióne (pomedzie Hontu a Tekova). Úlohy sprievodkyne sa s veľkým nasadením zhostila odborná pracovníčka Tekovského múzea v Leviciach Katka Holbová. Vďaka jej výkladu a komentárom návšteva Tekovského hradu (sídlo Tekovského múzea v Leviciach), skalných obydlí v Brhlovciach a obce Jur nad Hronom ďaleko presiahla limity bežného turistického výletu. Najväčším prekvapením exkurzie sa stalo „súkromné múzeum“ v Jure nad Hronom, kde manželka Dubovci sprístupňujú sedliacky dom po rodičoch zariadený z väčšej časti v dobovom duchu medzivojnového obdobia. Okrem precízne inštalovaných interiérov a úpravy dvora majitelia vyvíjajú aj zberateľskú aktivitu a rozširujú výstavný potenciál budovy. Tak sa do jednej z miestností hospodárskeho traktu dostalo napríklad zariadenie zo starej školy. Obdivuhodná bola nielen samotná náročná záľuba (majitelia majú svoje civilné zamestnanie), ale aj znalosť príbehu každého z vystavovaných predmetov, príspevok k poznaniu lokálnych dejín.

Napriek tomu, že ambícia riešeného projektu priniesť pohľad etnicky zmiešanej skupiny výskumníkov na etnicky zmiešané spoločenstvo sa nenaplnila (nepodarilo sa získať aj výskumníkov spomedzi Slovákov v Maďarsku), riešené témy ponúkajú pohľad (hoci jednostranný) na rôzne sociálne situácie, v ktorých etnický a religiózny aspekt zohráva svoju úlohu. Študentské výskumy sa tento rok venovali problému miestnych elít a vedúcich osobností (M. Kaľavská), etnicky aj religiózne miešaným manželstvám (J. Takáčová) a svadobnému ob-

radu (N. Blahútová). Vo výskume religiozity pokračovala Z. Beňušková, K. Holbová sa zaoberala výročnými obyčajmi, I. Thurzo dokumentáciou ľudovej architektúry, Z. Veselská sa snažila vystopovať niektoré rozdiely v živote súčasnej rómskej komunity v Tekovských Lužanoch a susedných Šárovciach a K. Meszárosová rozpracovala oral history presídľovania obyvateľstva v 40. rokoch 20. storočia.

Aj keď necelý týždeň rozhodne nepostačuje na komplexné uchopenie každej z vytypovaných tém, ponúkol zaujímavý materiál a veľa príjemných rozhovorov. Priniesol aj moje osobné poznanie, že napriek mnou idealizovanej „naučenej tolerancii“ multietnických a multireligióznych obcí sa etnická a náboženská charakteristika jednotlivcov nestráca, ale neustále vystupuje v istých situáciách súkromného aj verejného života. Po pár dňoch som nadobudla dojem, že týmto stavom je postihnutý aj bicykel, ktorý som si požičala na presun z Lužian do Šároviec – konfirmačný dar, ktorý ako repatriant cestoval z Maďarska do Tekovských Lužian, kde bol neskôr darovaný zaťovi, prisťahovanému katolíkovi prestúpenému k baptistom...

Materiály z výskumov v Tekovských Lužanoch sú evidované vo Vedeckom archíve Národopisnej spoločnosti Slovenska a na rok 2004 je v pláne vydanie zborníka materiálových štúdií o Tekovských Lužanoch s akcentom na socio-kultúrne špecifiká vyplývajúce z etnického a konfesionálneho zloženia obyvateľstva obce.



„Súkromné múzeum“ v Jure nad Hronom. Foto: Z. Bošeľová, 2003.

Pocta profesorovi Bednáríkovi

Dita Nociarová

19. novembra 2003 sa v Trenčianskom múzeu v Trenčíne konal slávnostný seminár, usporiadaný pri príležitosti stého výročia narodenia nestora slovenskej etnografie, univerzitného profesora Rudolfa Bednáríka, DrSc. Hlavným organizátorom podujatia bola Národopisná spoločnosť Slovenska. Spoločnosť uvítala osobnú iniciatívu Milana Chlebana, ktorý zároveň prevzal na seba úlohu hlavného usporiadateľa a hostiteľa. Myšlienka sa stretla s pochopením vedenia múzea v Trenčíne, veď práve v Novom Meste nad Váhom v okrese Trenčín, sa v roku 1903 Bednárík narodil a absolvoval stredoškolské štúdium.

Osobnosť Rudolfa Bednáríka je odbornej verejnosti známa, no zasluhuje si pripomenutie, v rámci možností zhodnotenie a ocenenie. Neopakovateľným prínosom seminára boli autentické spomienky Bednáríkových mladších kolegov a žiakov, ktorí ho poznali ako bádateľa, pedagóga, kolegu, mimoriadne plodného autora fundamentálnych etnografických publikácií, i ako človeka so svojím humorom, kladnými, ale i tienistejšími ľudskými vlastnosťami.

Seminár otvorila riaditeľka Trenčianskeho múzea **Katarína Babičová**.

Úvodnú prednášku predniesol **Ján Michálek**. Zhodnotil osobnosť Rudolfa Bednáríka ako pedagóga z pohľadu mladšieho kolegu na Filozofickej fakulte UK v Bratislave. Neopakovateľné, cenné, žiaľ nepublikované, možno i nepublikovateľné, sú úryvky spomienok profesora Michálka na rôzne situácie, reakcie a výroky Rudolfa Bednáríka. V príspevku bola vyzdvihnutá Bednáríkova všestrannosť, pracovitosť a jeho nezastupiteľné miesto pri zhromažďovaní a spracovávaní hodnotných materiálov o kultúre slovenského ľudu, ktoré vyústili do vydania množstva monografických publikácií. Bednárík bol zakladateľskou osobnosťou pri formovaní národopisnej vedy na Slovensku. Jeho veľká zásluha spočíva vo výchove celej generácie nasledovníkov, ku ktorým patrí aj profesor Michálek.

Milan Chlebana obšírne priblížil poslucháčom známe i menej známe fakty zo života profesora Bednáríka a sumarizoval jeho plodné životné dielo – vyše 70 štúdií a článkov a monografické diela zamerané na duchovnú a hmotnú kultúru, ľudové staviteľstvo, náhrobníky, ľudový nábytok, liečenie, ľudové umenie. Časť spomínaných publikovaných prác bola k nahliadnutiu počas prestávky seminára vo forme malej výstavky.

Júlia Domaracká sa podrobne venovala Bednáríkovmu dielu Slováci v Juhoslávii – materiály k ich hmotnej a duchovnej kultúre, ktoré vyšlo v prvom vydaní v roku 1964 a v druhom doplnenom vydaní v roku 1966.

Bednárík odišiel prvý raz v roku 1930 do juhoslovenskej Báčky, aby tu zbieral národopisný materiál pre SNM. Zamerlal pozornosť na život a kultúru

kolonistov zo Slovenska na Dolnú zem, ale vojna jeho úsilie prerušila. K sledovanej téme sa vrátil v roku 1947 a výsledkom bola rozsiahla monografia.

V diele je kapitola venovaná zamestnaniu – chovu hospodárskych zvierat, dvojdomému salašníctvu, pestovaniu hospodárskych plodín. Samostatná kapitola je venovaná sociálnemu rozvrstveniu v rámci slovenskej dediny v Juhoslávii. Autor sa zameril na ľudové staviteľstvo, ľudový odev, rodinný život. Nespracovaný zostal napríklad hudobný a tanečný folklór, liečenie... Napriek tomu sa toto dielo stalo inšpiráciou k ďalšiemu bádaniu odborníkov, s tematickým zameraním na zahraničných Slovákov.

Štefan Mruškovič sa vo svojom príspevku zameril na ľudové staviteľstvo a interiér v diele Rudolfa Bednárika. Zároveň Bednárika predstavil ako čelnú osobnosť národopisnej vedy a popredného etnomuzeológa, ktorý účelne spájal osobný výskum s akvizičnou činnosťou. Podľa zistení v SNM v Martine, získal Bednárik od fondov tejto inštitúcie 3178 zbierkových predmetov. Aj počas svojej pedagogickej praxe bol stálym spolupracovníkom SNM a participoval na mnohých výskumoch. Ľudovú architektúru a bývanie skúmal na Považí, Liptove, Kysuciach, Záhorí, Orave a inde. Už v roku 1942 vypracoval príručku vo forme komplexného dotazníka k štúdiu ľudovej kultúry, v ktorej značný priestor venoval staviteľstvu a bývaniu. Počas výskumov spolupracoval s poprednými architektmi. V roku 1949 vyšiel Bednárikov Ľudový nábytok, ktorý je prvou monotematickou prácou, zameranou na ľudový interiér na Slovensku.

Veronika Géciová patrí ku generácií študentov posledného ročníka, ktorý profesor Bednárik skúšal v polovici 70. rokov. V príspevku zhodnotila prínos Rudolfa Bednárika k poznaniu a rozvoju ľudového výtvarného prejavu. Uviedla, že Bednárik si všimol ľudové rezbárstvo, maliarstvo, stavebníctvo, ale i výtvarný prejav žien – tkaniny, výšivky, čipky – pričom mu nešlo len o zachovanie technologického postupu, ale o hlbšie pochopenie výtvoru, vysvetlenie jeho symboliky v duchu synkretizmu – spojenia výtvarného umenia, úžitkovosti a ľudovej symboliky. Všimol si ornamentiku, dekory. Na základe vlastných zistení sa pokúsil o klasifikáciu. Jeho vývody boli podnetom pre ďalšie rozpracovanie, keďže Bednárik bol dôsledný v udávaní presnej lokality, jeho zistenia sú spoľahlivé a vedecky ďalej využiteľné.

Záverečné slovo seminára patrilo predsedníčke NSS **Zuzane Beňuškovej**. Zdôraznila, že seminár je pripomenutím trvalých hodnôt, na ktorých chceme stavať budúcnosť vedy. Je akýmsi splácaním dlhu analýze významných osobností a zhodnotením ich diela s časovým odstupom. Cieľom nebola glorifikácia profesora Bednárika, ale uctenie si jeho práce. Bednárik sa úspešne chopil šanci, ktoré mu doba poskytovala. Práve posledná myšlienka o využití šanci je odkazom pre nás – súčasnú generáciu etnológov.

Prednesené príspevky budú súčasťou archívu spoločnosti a počíta sa s ich publikovaním.

Z írského denníka

Tatiana Bužeková

Írsko sa niektorými momentmi historickej minulosti prirovnáva k Slovensku: podobne ako Slovensko, aj Írsko bolo súčasťou veľkého impéria a prešlo obdobím boja o samostatnosť. Napriek tejto vonkajšej podobnosti spôsob života v Írsku je veľmi odlišný od slovenského. Mohla som sa o tom presvedčiť počas minulého akademického roka, ktorý som spolu s rodinou strávila v malom írskom mestečku Maynooth na západ od Dublinu. Rada by som sa podelila s dojmami z tohto pobytu, ktoré sú, pravdaže, osobného charakteru a nerobia si nárok na analýzu rozličných aspektov írskej kultúry.

Maynooth a cesty po Írsku

Maynooth, alebo v írčine Magh Nuad, je vlastne predmestím Dublinu – chodí sem aj mestská dublinská doprava. Môj starší syn ironicky nazýval Maynooth „megamesto“. Musím povedať, že jeho ironia bola v istom zmysle oprávnená. Je to vskutku malé mestečko; jedinou jeho zaujímavosťou v súčasnosti je univerzita, ktorá sa vyvinula z kňazského seminára sv. Patrika – prvého v dejinách Írska. Cez prázdniny počet obyvateľov klesá na polovicu, pretože Maynooth je predovšetkým mesto študentov.

Oblasť, teda *county*, do ktorej patrí Maynooth, sa nazýva Kildare, alebo v írčine Cill Dara. V okolí je veľa názvov, ktoré sa začínajú na Kil – dozvedela som sa, že to znamená „cela“, a tie názvy sú časté preto, lebo kedysi v okolí bolo veľa kláštorov. Cill Dara vlastne znamená „dubová cela“: Dara je totiž v írčine „dub“. Maynooth sa v írskych dejinách spája s rebéliou Thomasa Fitzgeralda, syna deviateho grófa z Kildaru, ktorú anglická armáda kruto potlačila. Keď roku 1535 anglické delá zničili Fitzgeraldov mocný hrad a prinútili posádku, aby sa vzdala, kráľov splnomocnenec udelil obrancom hradu takzvanú „maynoothskú milosť“ – dal ich všetkých postrieľať. Táto krvavá poprava bola prvou v rade podobných násilných skutkov tudorovskej vlády v Írsku.

Ruiny starého maynoothského hradu predstavujú kultúrnu pamiatku pri vchode do univerzitného areálu – *campusu*. Dominuje mu zďaleka viditeľná veža katedrály. Samotný *campus* pozostáva zo starej a novej časti, ktoré sú oddelené cestou. Pekné moderné budovy novej časti kontrastujú so staršími budovami zo šedivého kameňa, obrastenými popínavými rastlinami. Na jeseň uni-

verzita hýri nádhernými farbami, v zime vyzerá akoby opletená fantastickými pavučinami, a s príchodom jari postupne nadobúda nové nežné zafarbenie a pokrýva sa kvetmi. Sú tu aj malé záhrady – umelecké dielka, aj veľký park s krásnymi stromami a veвериčkami. Zaujímavosťou maynoothskej univerzity je to, že sa tu nachádza prvý krytý bazén v Írsku a v Írsku jediná katedra kultúrnej antropológie.

Dalej od „historického jadra“ Maynoothu a jeho hlavnej ulice s priliehavým názvom Main Street sa nachádzajú „sídlišká“ alebo *state*, ohradené nevyšokými šedivými múrmi, s rovnakými modernými domami a malými záhradami. Ešte ďalej sú súkromné pozemky, taktiež ohradené múrmi. Na rozľahlých trávnikoch sa pasú kravy a kone, ktoré tu chovajú mnohí farmári. Väčšinou sú tieto pozemky veľké, ba niektoré až obrovské, ako napríklad Carton House na okraji Maynoothu. Kedysi vraj patrilo známemu hercovi P. Sellersovi, teraz tu je golfový klub. V okolí Dublinu je ich vlastne viac: golf totiž patrí k obľúbeným kratochvíľam írskej strednej vrstvy.

Hoci Maynooth je malý, obyvatelia sa tu väčšinou pohybujú autami: moji írski priatelia sa veľmi čudovali, že som chodila do univerzity pešo, hoci mi to trvalo len pätnásť minút. Zrejme aj preto je tu neuveriteľná premávka. Je to však asi aj tým, že v Írsku je len málo diaľnic, čo v okolí Dublinu predstavuje značný problém. Okrem toho írske cesty sú dosť úzke, najmä na vidieku. Okrem diaľnic slušnú šírku majú len takzvané *national roads*: autá na nich nemusia brzdiť, keď sa miňajú, majú teda šancu dosiahnuť normálnu rýchlosť. Na vidieku sú aj úplne uzučké cesty, vhodné práve tak pre bicykle. Ako poznamenal môj manžel, vzdialenosť sa tu nemeria v kilometroch, ale v časových jednotkách, závisí totiž od šírky cesty a množstva zákrut.

Šírku írskych ciest a iné úskalia cestovania po Írsku sme mohli posúdiť počas našich rodinných výletov. Ak existujú „zvláštnosti ruskej poľovačky“, tak sú aj „zvláštnosti írskych ciest“. Platí to predovšetkým o ich označení. Napríklad tabule, ktoré ukazujú smer, sa často nachádzajú až za križovatkou, a to tak, že sa prekrývajú navzájom, lebo sú umiestnené na jednom stĺpiku a ukazujú každá iným smerom, teda každá je rovnobežná s inou cestou. Takže vodič musí zastať rovno pri tabuli, aby na ňu poriadne videl. Zastať však, pochopiteľne, vo väčšine prípadov nie je možné. Preto sme sa zvyčajne na križovátku už dlho pripravovali, naťahovali sme krky a manžel na mňa pokrikoval: „Čítaj, čítaj, čo je tam napísané?!“ Márne som sa snažila s nalepeným nosom na okne v rýchlosti prečítať nápis, aj tak sme väčšinou prefrčali popri tabuli nesprávnym smerom. Okrem toho vzdialenosť sa na takejto tabuli udáva raz v kilometroch a raz v míľach, a nikdy sa nám nepodarilo zistiť, podľa akého princípu to má človek rozpoznať.

Napriek týmto malým nepríjemnostiam sa väčšina našich výletov vydarila. Predovšetkým to bolo vďaka írskej prírode, ktorá je skutočne krásna. Táto kra-

jina naozaj vyvoláva pocit zelene, a to pre trávu, ktorá vďaka vlhkému a pomerne teplému počasiu nikdy nezožltne. Na jeseň bohaté zelené koruny stromov menia farbu na celú paletu rôznych odtieňov; červené a žlté lístie vyniká na pozadí tmavo-zelených popínavých rastlín. Pri akomkoľvek počasí stromy vyzerajú nádherne (počasie je premenlivé a môže sa zmeniť niekoľkokrát za deň: poprší a za chvíľu znovu svieti slniečko). Túto európsku dubovo-lipovú nádheru v okolí Dublinu zvláštnym spôsobom narušujú palmy, ktoré rastú takmer pri každom dome. Vyzerá to ako podivný mix stredomorského a európskeho rastlinstva, takže som sa niekoľkokrát pristihla pri zmätených pocitoch, akoby som bola súčasne niekde na juhu i na severe. Inakšia je krajina na západe Írska, kde nájdete divokú krásu nehostinných kamenistých kopcov a strmé útesy nad sivo-zeleným studeným morom. Západné Írsko sa odlišuje od východného aj tým, že sem ešte neprenikla v rovnakej miere globalizácia, dokonca ani angličtina tu ešte úplne nezvítazila nad pôvodnou írčinou.

Západ sme navštívili až na konci nášho pobytu. Prvé naše výlety však smerovali do dvoch hlavných írskych miest vo východnej časti ostrova: súčasného a starodávneho, teda do Dublinu a do Tary. Dublin je pekné mesto; niektoré budovy sú veľmi zaujímavé, najmä tie moderné. Rieka Liffey rozdeľuje Dublin na dve časti – na severnú a južnú – líšiacimi sa nielen architektúrou, ale aj sociálnym postavením obyvateľstva: severná časť je vraj „plebejskejšia“, zatiaľ čo sa na juhu nachádzajú bohatšie štvrte a väčšina kultúrnych pamiatok. Je tu aj dublinská univerzita – Trinity College, kde sa uchováva slávna Book of Kells, aj National Gallery, kde som našla niekoľko svojich obľúbených obrazov, aj dublinský hrad. V južnej časti mesta sa nachádza aj Temple Bar, čo je dublinská štvrť s najväčšou koncentráciou barov a reštaurácií na štvorcový meter v Európe, kde sme zažili veselý večer v tradičnej írskej krčme s tradičnou írskou hudbou (väčšinu návštevníkov však tvorili Íri, ale turisti).

Zatiaľ čo „ukážkový“ trh s rôznymi suvenírmi a „pravými“ írskymi výrobkami taktiež leží na juhu, „obyčajný“ trh, kde sme nakupovali zeleninu a ovocie, nachádza sa v „chudobnejšej“ severnej časti. Na tomto trhu som sa nepozerala len na paradajky a jablká, ale hlavne na ľudí: bolo tu vidieť veľa zaujímavých typov, aké človek nestretol na „parádnych“ uliciach v centre. Zato v južnej časti mesta bolo veľa najrozličnejších žobrákov a rumunských Rómov, ktorí sem chodili tiež žobrať, a to dosť organizovane. Boli to totiž hlavne ženy, viaceré s kojencami, oblečené boli vo farebných širokých sukniach so zásterami, mali pestré šatky a veľké náušnice. Ale toto „tradičné“ oblečenie bolo nové a čisté; pôsobilo dojemom, že ho pred chvíľou kúpili alebo vybrali zo skrine. Skupinku žien vždy sprevádzali tmaví muži v európskom oblečení. Ako pastieri.

Druhé hlavné mesto, ktoré sme navštívili, sa nazýva Tara. Je to niekdajšie sídlo írskych kráľov a mýtické srdce Írska. Zo vzduchu vyzerá Tara ako dve špirály.

Leží na kopci, odkiaľ je ako na dlani vidieť dolinu rieky Boyne, kde sa nachádzajú viaceré staré hrady, veže a tiež neolitické hroby. Aj na Tare je takáto prastará hrobka. Na niekdajšom tarskom najvyššom opevnení, v centre jednej špirály, stojí megalit – falický kameň. Hneď vedľa je starý kresťanský náhrobok. V Tare je samozrejme aj kostol (aby mesto nevyzeralo až tak pohanský, ale aj tak tak vyzerá!).

Ešte jednou cestou k starodávnym írskym pamiatkam bol výlet ku komplexu neolitických mohýl v kopcoch pri jazere Virginia. Mohyly sa nachádzajú na vrchoch a vytvárajú akúsi štruktúru, a to na pomerne veľkom území. Mohyla, pri ktorej sme boli, bola neporušená a vysoká asi 12–15 metrov. Pri vchode do spleti vnútorných chodieb leží kameň s rytými ornamentami, podobne ako na Tare. Aj mohyla, aj samotné kopce vyzerali akoby mimo času: keď sme sa pozerali dole, nevideli sme žiadne znaky civilizácie, len roztrúsené megality a pasúce sa ovce. V diaľke síce bolo vidieť dediny, ale tie zhora vyzerali asi rovnako ako vyzerali pred dvoma tisícimi rokov.

Mali sme aj ďalšie zaujímavé výlety, o ktorých by sa dalo dlho rozprávať. Avšak väčšinu času sme trávili v Maynoothu, kde som navštevovala semináre a prednášky na katedre kultúrnej antropológie.

Katedra antropológie

Katedra antropológie na maynoothskej univerzite je mladá – vznikla v polovici 90. rokov – a nemá veľa pracovníkov. Je organizovaná podľa amerického vzoru. Aj vedúci, Lawrence Taylor, je Američan, podobne ako ďalší dvaja stáli zamestnanci. Jeden z nich, sympatický Stephen Coleman, je z Chicaga. Je lingvista a robí výskum na írskom vidieku. I keď vraj má v írčine chicagský prízvuk, rozpráva ňou lepšie ako mnohí rodení Íri, ktorí sa svoj rodný jazyk učia v škole a potom ho ihneď zabudnú.

Napriek malému počtu stálych zamestnancov katedra má veľa študentov a doktorandov. Nenavštevovala som všetky postgraduálne semináre: väčšinou sa totiž týkali špecifických tém, ktoré by som pravdepodobne nevedela zužitkovať. Mali napríklad seminár „Antropológia v Maynoothu“, ktorý bol pokračovaním seminára „Antropológia v Írsku“. Navštívila som jeden z nich, a musím sa priznať, že ma to neoslovilo. Podobné pravidelné semináre prebiehajú podobne ako doktorandské semináre u nás: účastníci dopredu dostanú texty a dvaja z nich majú za úlohu spraviť analýzu. Texty však vtedy boli veľmi dlhé, a, obávam sa, veľmi nudné – o nejakom obskúrnom Conradovi, ktorý bol začiatkom 20. storočia v Kongu a čosi napísal o afrických domorodcoch. Ďalšia obskúrna postava napísala niečo protichodné, takže to preberali zo všetkých strán a dumali nad tým, ako to bolo naozaj. Zdôrazňujem, že to bol môj dojem, a tie texty som videla len zbežne. Nebola by som prevrpená, keby sa z Con-

rada napokon vykľulo niečo svetoborné. Ale o tom som sa už nedozvedela, lebo som tam už nechodila.

Doktorandi a študenti však mali na starosť oveľa viac ako všelijakých Conradov, či už z celého Írska, alebo len z Maynoothu. Mali aj iné, všeobecnejšie zamerané semináre, ku ktorým museli prečítať množstvo literatúry, a napokon písali eseje. Okrem nich mali povinné aj ďalšie práce, a to na pomerne zložité témy, ktoré na konci určitého obdobia odovzdávali svojim školiteľom. Tí ich hodnotili percentami a podľa toho doktorandi postupovali alebo nepostupovali ďalej.

Doktorandi a študenti boli rôzneho veku, ale väčšinou boli to mladí ľudia. Bolo medzi nimi veľa cudzincov: Talianky, Američania, Francúzi, Španiel, Rakúšanka a Japonec. Stretávala som sa s doktorandami na diskusných seminároch, kde jeden z nich vždy prezentoval svoj projekt alebo článok, a potom sa odohrávala diskusia. Mnohé prednášky boli pre mňa poučné pre informácie, ktoré obsahovali. Napríklad jedna z doktorandiek skúmala nepravosti, ktoré sa stali ľuďom, vychovaným v cirkevnej inštitúcii *Magdalene Sisters* – analógia našich detských domovov. Názov práce bol dosť silný, niečo ako topológia utrpenia, a presne tak to na mňa zapôsobilo. Ukazovala rôzne tabuľky, kde roztriedila všetky možné hrozné veci, ktoré sa tým deťom stávali. Nezapôsobili však na mňa tabuľky, ale osobné príbehy. Ani som nevedela, že to môže byť také kruté.

Nuž, ale iní doktorandi mali aj veselšie témy, alebo aspoň nie také depresívne. I keď niekedy bolo problematické postrehnúť hlavnú myšlienku. Jeden z nich napríklad rozprával o fotografiách tiel starých Germánov, ktoré sa zachovali v dánskych močiaroch. Téza bola (asi) tá, že každá fotografia je vlastne inou interpretáciou, ktorá nám tých starých Germánov približuje iným spôsobom. Premietal obrázky, veľmi rýchlo rozprával, živo pri tom gestikuloval, čítal básne, niekedy sa trochu zadumal nad životom a smrťou, a vcelku pôsobil dojmom, že objavil niečo zaujímavé. Vedúci semináru ho predstavil trochu zvláštne: „Sú dva druhy ľudí,“ povedal. „K prvému patria tí, čo vždy majú zaujímavé idey...“ Keďže vetu nedokončil, nebolo jasné, aký je ten druhý druh ľudí, a ani to, ku ktorému tento konkrétny doktorand patrí (ako po seminári povedal jeden sociológ: „Sú dva druhy ľudí: tí, čo videli ‚Hviezdne vojny‘, a tí, čo ich nevideli“).

Keď na univerzitu prišiel pozvaný prednášajúci (čo sa stávalo v priemere ráz za dva-tri týždne), mal celouniverzitnú prednášku vždy v stredu večer, a vo štvrtok mal ešte seminár na katedre. O týchto prednáškach doktorandi zase museli písať *reaction paper*, čo bola úvaha na stranu-dve. Nebolo to však také jednoduché ako sa môže zdať, lebo niektoré tieto prednášky, ako som sa presvedčila, bolo veľmi ťažké zhodnotiť, a o niektorých bolo ťažké vôbec niečo povedať.

Bol tam napríklad istý Walker, Nemeč zamestnaný v Spojených Štátoch. Nepamätám sa, ako sa nazývala jeho prednáška, bolo to čosi o imperatívoch v antropológii. Ja som už dúfala, že sa konečne dozviem, aké sú to imperatívy, lebo čím viac čítam, tým viac sa mi zdá, že každý ide svojim smerom a na iných sa neobzerá, o tom, aby počúval nejaké imperatívy ani nehovoriac. Nuž Walker začal hneď Kantom, zrejme aby poslucháči pochopili, že antropológické imperatívy nebudú o nič horšie ako ten kantovský. Lenže po Kantovi sa stalo niečo zvláštne. Úplne som prestala rozumieť, o čom to vlastne hovorí, napriek tomu, že vyslovoval s nemeckou dôkladnosťou a mal všetky svoje závery pekne napísané. Mala som dokonca dojem, že jeho slová mi úplne hľadučko sklzávajú po hlave, ako taká teplá príjemná sprcha, a nezanechávajú nič, len neurčitý dojem niečoho zbytočného. Jediné, čo som si zapamätala, bolo slovo *cosmoletic*. Ak to budete hľadať v slovníku, nenájdete to, lebo je to výtvor samého Walkera. To je totiž názov novej vedeckej disciplíny, ktorá má... ale čo vlastne má, to už nepoviem. Nejako mi to vyrchalo. Myslela som si, že to je snáď mojou nedokonalou angličtinou, alebo možno únavou, ale ukázalo sa, že aj iní mali podobný zážitok. Lenže doktorandi mali tú smolu, že o tom niečom, čo to vlastne bolo, mali napísať *reaction paper*, zatiaľ čo ja som mohla doma porozprávať, aké to niečo bolo... aké to vlastne bolo?...

Zato mnohí ďalší pozvaní prednášajúci mali skvelé prednášky. Jednou z nich bola napríklad známa kanadská antropológička Margaret Lack. Tému mala z pohľadu laika trochu pochmúrnu, ale pre antropológa podľa slov istého kolegu-sociológa vždy zaujímavú, totiž smrť, alebo presnejšie, chápanie smrti v rozličných kultúrach. Táto dáma – naozaj je dáma, vyzerá aj správa sa vznešene a rozpráva krásnou kultivovanou angličtinou – sa zaoberá lekárskou antropológiou. Jej výskumné otázky boli: kedy sa vlastne v danej kultúre človek pokladá za mŕtveho – kultúrne a legislatívne; a ako lekárske vynálezy na predĺženie života menia vnímanie smrti. Robila výskumy v Severnej Amerike (teda USA a Kanada) a v Japonsku, tak medzi laikmi, ako i v lekárskom prostredí. Používala pritom materiály z legislatívy, médií a, samozrejme, historické a náboženské dokumenty. V súvislosti s náboženstvom ma zvlášť oslovilo to, že robila jasný rozdiel medzi teologickým stanoviskom a vnímaním laikov, ktoré môžu byť veľmi odlišné. Vôbec mala veľa zaujímavých postrehov, ale hlavný jej záver bol ten, že predstava o smrti pôsobí tak v prípade „normálnej“ smrti, ako i v prípade klinickej smrti a umelo predĺženého života. Pre živých však smrť je nielen biologický fakt, ale predovšetkým kultúrny koncept. Napríklad v Severnej Amerike – na rozdiel od Japonska – koncept smrti je poznačený kresťanskou dichotómiou duše a tela a dlhou tradíciou chirurgie a vôbec lekárskej vedy. Japonsko zase vďaka budhistickému dedičstvu a odlišnej, holistickej lekárskej tradícii má iné vnímanie smrti, skôr sa dá hovoriť o esencii človeka, ktorá sa po smrti rozplynie, ale nie o duši, ktorá oživuje telo a v hodine smrti ho

opúšťa (to sú samozrejme veľmi zovšeobecnené tvrdenia, ona to formulovala veľmi opatrne). Preto napríklad aj legislatíva ohľadne umelého predĺženia života je tu iná.

Každá celouniverzitná prednáška sa začínala „receptiou“: aj prednášajúci, aj poslucháči si dali pohár vína a mohli sa nenúteno porozprávať. Vznikla tak priateľská atmosféra, v ktorej sa ďalej niesla odborná diskusia. Aj po prednáške pokračovali neformálne rozhovory – najskôr v prednáškovej miestnosti, potom v krčme, kam sa vo väčšine prípadov presunuli zúčastnení. Priateľská beseda a srdečnosť sú totiž pre Írov charakteristické, ako som často počula od iných a mala možnosť presvedčiť sa aj z vlastnej skúsenosti.

Voľný čas a iné zaujímavosti

Ešte predtým, ako som sa zoznámila s kolegmi, mala som viacero zážitkov, ktoré svedčili o srdečnosti Írov, niektoré z nich boli aj zábavné. Raz som napríklad bola v Tesco na nákupe; predavačka podľa môjho prízvuku pochopila, že nie som Írka a začala sa ma vypytovať, odkiaľ som a čo som. Za chvíľu sa k nej pripojili ďalšie ženy z radu a začali ma vrelo vítať v Írsku. Ostatní v rade trpezlivo čakali, kým neskončíme náš rozhovor o írskom počasí a Slovinsku, ktoré im samozrejme znelo ako Slovensko, takže som im musela všetkým – vrátane tých, ktorí o to nemali záujem – vysvetliť rozdiel medzi bývalou Juhosláviou a bývalým Československom.

Kým som nenadviazala známosti, mohla som pozorovať ľudí na uliciach, a tak jednou z prvých zaujímavostí bolo pre mňa oblečenie maynoothských obyvateľov, hlavne študentiek. Na uliciach som najčastejšie videla džínsy, tepláky a bundičky, zatiaľ čo v nákupných centrách dievčatá vo veľkom nakupovali elegantné veci. Kam to teda nosili, dlho bolo pre mňa záhadou. Keď už hovorím o šatách, musím spomenúť maynoothské malé obchodíky s oblečením, ktoré ma jednoducho fascinovali. Na Main Street sa nachádzali tri takéto butiky so sklenenými vitrínami. Fascinovalo ma to, že väčšina vystavených modelov sa vyznačovala naprostou absenciou vkusu. Niektoré boli až výstredne nevkusné, ako napríklad dlhé čierne ligotavé šaty lemované zeleným perím. Avšak modely sa rýchlo vymieňali. Pokaždé, keď som išla okolo, čakala som ďalšie prekvapenie a čudovala som sa tejto výmene. Napokon som našla dve možné vysvetlenia: buď sa šaty vypredajú – nepravdepodobné, kto by túžil po podobnej nádhre, – alebo sa ich predáť naopak nedarí, a je to teda zúfalý pokus predávajúcich: „A čo tieto, pozdávajú sa vám?... Nie?... Ani tieto?... Tak skúsme zase niečo iné!“

Neskoršie som záhadu dievčenského oblečenia rozlúštila: zistila som, že sa študentky zvyknú vyobliekať do krčiem! Raz pred Vianocami sme sa totiž vybrali s priateľmi do „Roostu“ – krčmy na Main Street, kde univerzitní pracov-

níci oddychujú po namáhavej intelektuálnej práci. Bol piatok – „krčmový deň“, a zostali sme nezvyčajne dlho. Pochopila som, že naozajstná zábava začína až po desiatej a vrcholí po polnoci. Vtedy dievčatá už neboli oblečené do riflí a svetříkov, ale do šiat, ktoré by som v našom prostredí očakávala aspoň na fajnovjšiu diskotéku. Niektoré by sa však pokojne mohli ukázať aj v divadle.

To, že sa dievčatá vyobliekajú do krčiem, po zrelom rozmyšľaní človeka neprekvapuje: v Maynoothe je to totiž jedna z hlavných foriem zábavy. Život v tomto mestečku mi pripadal trochu jednotvárný – keď sme nepracovali a nechodili na výlety, nemali sme vlastne kam chodiť, jedine do nákupných centier, čo napokon nie je nijaká zábava. Mala som však pocit, že pre domorodých obyvateľov to zábava bola. Cez víkend sa tam vybrali s celými rodinami a trávil tam hodiny a hodiny. Rodiny sú tradične veľké, i keď teraz sú už menšie ako v minulosti. V nákupných strediskách sme väčšinou stretávali mladých ľudí s húfom detí. Boli hluční, veselí, pokrikovali jeden na druhého, napchávali sa hamburgermi, zmrzlínou, cukríkmi, a mamičky s kočíkmi šikovne lavírovali v dave, ktorý sa hrnul z obchodu do obchodu.

So spoločenskou zábavou to teda v Maynoothe vyzeralo biedne. Krčmy podľa všetkého neboli len miestom, kde si človek mohol dať drink a pozrieť spolu s priateľmi futbalový zápas (v každej z nich je prinajmenšom jeden televízor, určený práve pre tento účel), ale aj porozprávať. Keď som sa lepšie zoznámila s kolegmi, jedna z pracovníčok katedry sa ma raz opýtala: „Prečo ťa nikdy nevidíme v ‚Rooste‘?“ A potom mi vysvetlila, že ak sa chcem stretávať s ľuďmi, mala by som tam chodiť, inak v Maynoothe skysnem.

„Roost“ je jeden z troch pubov na Main Street. Práve tam chodia univerzitní pracovníci a študenti. Dve ostatné krčmy navštevujú odlišné vrstvy maynoothského obyvateľstva: napríklad do takého „Brady’s“ chodia samí tvrdí chlapi s mozofnatými rukami a úplne nezrozumiteľným prízvukom, a žena je tam vraj takisto vzácnym zjavom ako mimozemšťan. Zato v „Rooste“ je dievčat ako maku! Zrejme aj preto tvrdí chlapi občas pohrdnú „Bradym“ a zavítajú do elegantnejšieho „Roostu“.

Raz sme sa tam s dvoma doktorandkami vybrali na kávu (áno, v „Rooste“ sa dá piť aj káva, a krčmár pritom nepozrie na vás s opovrhnutím). Boli to Chiara zo severného Talianska a Silvia z Rakúska, ktorej matka pochádzala z Bosny. Naša „babská jazda“ teda bola internacionálna a totálne ne-írska. Práve preto sme sa napokon rozhovorili o identite. Chiara temperamentne gestikulovala a hlasno vysvetľovala, ako je to neisté s tirolskou identitou, Silvia sa veselo smiala svojim schizofrenickým pocitom ohľadne Bosny a Rakúska, a ja som odpovedala na otázky o svojom ruskom pôvode a adaptácii v cudzom prostredí. Keď sme sa poberali preč, prihovril sa nám chlapík s červeným nosom, ktorý sedel pri vedľajšom stole. Premeral si nás a spýtal sa, či sme z Írska. Zostali sme trochu zarazené, keďže ešte pred chvíľou dva kroky od neho Chiara

vykrikovala o Tirolsku a ja som opakovala, že sa cítim Ruska. Uistili sme ho, že nie sme z Írska, na čo sa on podozrievavo spýtal, či sa nám Írsko páči. Veľmi, povedali sme, a rýchlo sme sa posúvali k dverám. Chlapík sa ohľadom Írska ukľudnil, ale nedal sa odbiť a pýtal sa ma, odkiaľ som. Zo Slovenska, zakričala som na rozlúčku. Tým som ho umlčala: zostal so zadumane zvesenou hlavou, možno si dával dve a dve dokopy a uvažoval, či sa Rusko náhodou nepremenovalo na Slovensko, a on si to ani nevšimol.

Keď človek žije dlhý čas v cudzej krajine, kultúrna odlišnosť niekedy môže pôsobiť negatívne. Avšak práve rozdiely robia život zaujímavým a dodávajú každej kultúre neopakovateľnú arómu. Zelená ostrovná krajina zostane pre mňa krásna nielen pre nádhernú prírodu a starobylú kultúru, ale aj vďaka priateľstvám, ktoré môžu spojiť ľudí najrozličnejších krajín.

Nové knihy

BELIŠOVÁ, Jana: Phurikane gi'fa. Starodávne rómske piesne. OZ Žudro a OZ Media 3. ISBN 80-968855-5-3. 2 zväzky.

BUGANOVÁ, Klaudia – ŠANGALA, Marián: Križe Košíc a okolia. Bratislava, Lúč 2002, 111 s.

DIVIČANOVÁ, Anna: Dimenzie národnostného bytia a kultúry. Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, Békéšska Čaba 2002.

Habáni v Sobotišti. Zborník príspevkov zo seminára. Ed. M. Zajíčková. Sobotište 2001.

HORVÁTOVÁ, Margaréta: Nemci na Slovensku. Fórum inštitút pre výskum menšín, Liliium Aurum, Komárno – Dunajská Streda 2002, 123 s.

KOVÁČ, Milan; MANN, Arne B.: Boh všetko vidí. O Del sa Dikel. Duchovný svet Rómov na Slovensku. Chronos, Bratislava 2003, 346 s.

Kresťanské sviatky a tradičná kultúra. Zborník príspevkov z III. odborného seminára etnológov slovenských múzeí. Zost. M. Zajíčková. Skalica 2002. 118 s.

KULICH, Rudolf: Zamúčené histórie. O mlynoch a mlynároch. Rak, Budmerice 2002, 189 s.

LISZKA, József: Národopis Maďarov na Slovensku., Fórum inštitút pre výskum menšín, Liliium Aurum, Komárno – Dunajská Streda 2003, 495 s.

MÉRY, Margit: Szlovákiai Magyar parasztviseletek. Clara Desing Studio, Bratislava 2002. 236 s.

ONDREJKA, Kliment ml.: Malý lexikón ľudovej kultúry Slovenska. MAPA Slovakia, Bratislava 2003, 280 s.

SOPOLIGA, Miroslav: Ukrajinci na Slovensku. Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, ľudovej architektúry a bývania. Fórum inštitút pre výskum menšín, Liliium Aurum, Komárno – Dunajská Streda 2002, 174 s.

ŠÍPKA, Milošlav: Ľudové hudobné nástroje na Slovensku. Sprievodca po expozícii. Štátna vedecká knižnica a Literárne a hudobné múzeum, Banská Bystrica 2002.

TIBENSKÝ, Ján – URBANCOVÁ, Viera: Slovensko očami Európy 900 – 1850. AEP, Bratislava 2003.

Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The presence and perspective of folklore and folkloristics. Ed. Z. Profantová. Etnologické štúdie 8. Bratislava, Ústav etnológie SAV. 143 s.

Zoznam autorov

AGÓCS, Attila – študent 5. roč., Katedra etnológie a kultúrnej antropológie
FiF UK, Bratislava

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana – Ústav etnológie SAV, Bratislava

BOŠELOVÁ, Zuzana – Ústav etnológie SAV, Bratislava

BUMOVÁ, Ivica – Ústav etnológie SAV, Bratislava

BUŽEKOVÁ, Tatiana – Ústav etnológie SAV, Bratislava

GALIOVÁ, Zuzana – Ústav etnológie SAV, Bratislava

HERZÁNOVÁ, Ľubica – Ústav etnológie SAV, Bratislava

JEŽÍK, Daniel – Katedra etnológie a etnomuzikológie UKF v Nitre

NOCIAROVÁ, Dita – Novohradské múzeum, Lučenec

ŠALINGOVÁ, Andrea – Ústav etnológie SAV, Bratislava

Etnologické rozpravy

Vydáva Etnografické múzeum SNM, Ústav etnológie SAV, Národopisná spoločnosť Slovenska

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

Ročník X., 2003, číslo 2

Vychádza dvakrát ročne

Redakcia: Zuzana Beňušková
Ingrid Kostovská
Katarína Popelková

Preklad: Miriam Švedlárová

Redakčná rada ad hoc: Mária Halmová, Gabriela Kiliánová

Adresa redakcie: Ústav etnológie SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava
e-mail: zuzana.benuskova@savba.sk

Náklad: 350 ks

Tlač: ZING PRINT

Registračné číslo MK SR: 924/94

ISSN 1335-5074

Odporúčame do pozornosti webové stránky:

www.etnologia.sk
www.etnologia.sk/nss
www.etnologickerozpravy.sav.sk

Členom NSS:

- Vaše nové adresy elektronickej pošty oznámte na nss@savba.sk
- Platby členských príspevkov NSS na ČBÚ: 10006-17118021/4900
- Etnologické rozpravy/Národopisné informácie 2/1992 – 2002 sú k dispozícii na CD. Bližšie informácie nss@savba.sk