




minority  subsystemé kultúry

zborník  
z medzinárodnej  
vedeckej  
konferencie









## Minority v subsysteme kultury

Zbornik z medzinarodnej vedeckej konferencie



STUDIA  
CULTUROLOGICA  
NR. 13

## **Recenzenti**

prof. PhDr. Peter Liba, DrSc.  
prof. PhDr. Erich Mistrík, CSc.

## **Editori**

doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.  
Mgr. Katarína Gabašová, PhD.  
Mgr. Veronika Kudlačáková, PhD.

## **Autori príspevkov**

© Viera Gažová, Dalimír Hajko, Peter Žeňuch, Blanka Knotková-Čapková, Veronika Kudlačáková, Anna Šírová-Majkrzak, Martin Soukup, Zdenka Mechurová, Václav Soukup, Margita Jágerová, Jaroslav Čukan, Roman Zima, Boris Michalík, Urszula Swadźba, Monika Žak, Kristína Jakobovská, Marwan Al-Absi, Eva Al-Absiová, Michaela Konopíková, Marián Žabenský, Michala Dubská, Tomáš Kučířek, Wojciech Chudy, Marcin Hyski, Dorota Chudy-Hyski, Juraj Novák, Magdaléna Kusá, Viera Žemberová, Lenka Jalilah Hrušková, Michal Kozubík, Maroš Klika, Peter Keresztes, Miroslava Čerešníková, Ivan Dubnička, Alexandra Dvorská, Eva Peknušiaková, Július Fújak, Lenka Džadíková, Marcela Králiková, Miroslav Ballay, Zuzana Slušná, Richard E. Pročka, Erika Moravčíková, Maroš Lahučký, Branislav Frk, Michal Bočák, Peter Oborník, Iveta Jansová, Katarína Gabašová, Eva Dencziová, Juraj Hladký, Vlasta Jošticová, Beáta Benczeová, Mária Žilíková-Mandáková, Robert Žilík

Kulturologická spoločnosť v spolupráci s Katedrou kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, 2014

© Miroslav Ballay – Katarína Gabašová – Veronika Kudlačáková, 2014

ISBN 978-80-558-0516-0

minority > subsysteme kultury

zbornik  
z medzinarodnej  
vedeckej  
konferencie





minority



subsystem

## Obsah

### 11 Úvod

#### KULTÚRNA IDENTITA

##### 15 Komunikácia kultúr a kultúrna identita

Viera Gažová

##### 25 Hľadanie identity v živote a diele H. L. V. Derozia

Dalimír Hajko

##### 31 Kultúrna diverzita v cyrilských písomnostiach na Slovensku

Peter Žeňuch

##### 39 Marginalizované hrdinky ve feministickém a postkoloniálním kontextu: příklad z bengálské literatury

Blanka Knotková-Čapková

##### 51 Migrácia a aktivity kultúrnej diplomacie

Veronika Kudlačáková

##### 61 Menšina vůči menšině, aneb proč a kde se máme rádi

Anna Šírová-Majkrzak

#### METÓDY A PRÍSTUPY

##### 69 Časoprostorová (de)konstrukce kultury a antropologická metoda

Martin Soukup

##### 79 Lekárska antropológia ako nástroj štúdia „tých druhých“

Zdenka Mechúrová

##### 87 Minority a subkultury v perspektivě kyberantropologie a kyberpunku

Václav Soukup

##### 95 Separačné obyčaje v školskom prostredí ako špecifický prejav detskej kultúry

Margita Jágerová

##### 107 Etnologický výskum Slovákov v Slavónii a prezentácia jeho výsledkov

Jaroslav Čukan – Roman Zima

- 115 **Vybrané aspekty metodológie výskumu Slovákov na Dolnej zemi**  
Boris Michalík

## ETNICITA, IDENTITA, DISKURZ

- 123 **The German minority in Poland: The evolution of national identification**  
Urszula Swadźba
- 135 **To be Silesian... What does it actually mean?**  
Monika Žak
- 143 **Ukrajinské kozáctvo: od subkultúry k dominantnej kultúre**  
Kristína Jakubovská
- 153 **Kurdská minorita v systéme kultúry v kontexte etnickej a náboženskej diverzity blízkovýchodného regiónu**  
Marwan Al-Absi – Eva Al-Absiová
- 161 **Beduínska kultúra ako súčasť arabskej kultúry**  
Tomáš Kučírek
- 171 **Identita versus súčasnosť v pohorí Atlas**  
Michaela Konopíková

## MINORITY A CESTOVNÝ RUCH

- 179 **Sociokultúrne zmeny v živote obyvateľov Nepálu s akcentom na vplyv cestovného ruchu**  
Marián Žabenský – Michala Dubská
- 189 **Znaczenie aktywności ruchowej dla życia i zdrowia człowieka na rzykadzie polskiej mniejszości narodowej na Litwie**  
Wojciech Chudy
- 199 **Hotelarstwo wobec potrzeb niepełnosprawnego turysty**  
Marcin Hyski
- 211 **Aktywne wykorzystanie czasu wolnego jako wartość cywilizacji XXI W.**  
Dorota Chudy-Hyski

## KULTÚRA ETNICKÝCH MENŠÍN

- 223 **Židovské osobnosti v nitrianskom kultúrnom priestore**  
Juraj Novák
- 235 **Kontakt židov a rómov v oral history z ich vlastnej percepcie**  
Magdaléna Kusá
- 241 **Genderové stereotypy rómskej minority v prostredí sociálnej exklúzie**  
Lenka Jalilah Hrušková
- 249 **Kultúra osady v systéme kultúry**  
Michal Kozubík – Maroš Klika
- 261 **Tradičie v rómskych rodinách (Orechov dvor)**  
Peter Keresztes
- 269 **Utváranie etnickej identity obyvateľov marginalizovaných rómskych komunít v kontexte vybraných kultúrnych dimenzií**  
Miroslava Čerešníková

## SUBKULTÚRY A NEZÁVISLÁ KULTÚRA

- 281 **Sociobiologické a sociokultúrne determinanty utvárania subkultúr**  
Ivan Dubnička
- 287 **Špecifická subkultúry depešákov**  
Alexandra Dvorská
- 297 **Popkultúra v slovenskom mediálnom prostredí – mládežnícke subkultúry 20. storočia a ich prienik do súčasnosti (prezentácia módnjej vlny emo v slovenskom mediálnom prostredí)**  
Eva Peknušiaková
- 309 **Kultúra „zdola“ – význam pôsobenia nezávislých kultúrnych a umeleckých komunít v Nitre**  
Július Fújak

## UMELECKÁ KULTÚRA

- 319 **Prieniky popkultúry do bábkového divadla (Príklady tvorivého spojenia dvoch minorít)**  
Lenka Dzadíková
- 329 **Divadlo minoritných a marginalizovaných skupín (Liečebné a terapeutické tendencie tvorby Viery Dubačovej v Divadle z Pasáže)**  
Marcela Králiková
- 341 **Podoby, funkcie a postavenie minoritného divadla v súčasnej kultúre (k niektorým vybraným aspektom)**  
Miroslav Ballay
- 351 **Zobrazovanie rómskej menšiny v autorskom dokumentárnom filme na Slovensku po roku 1989**  
Martin Palúch
- 359 **Rómska autorská rozprávka**  
Viera Žemberová
- 367 **Čítanie v kontexte kultúry konzumovania: „ženské“ popkultúrne artefakty a aktivity**  
Zuzana Slušná
- 377 **Reinterpretácia štvrtej scény obrazového cyklu sv. Antona Pustovníka v Dravciach**  
Richard E. Pročka

## MÉDIÁ, IDENTITA, DISKURZ

- 391 **Prejavy hypersexualizácie v mediálnom priemysle (so zameraním na mediálnu prezentáciu speváčky Miley Cyrusovej)**  
Erika Moravčíková
- 399 **Subkultúry v rozšírenej realite**  
Maroš Lahučký
- 407 **Kyberkultúra, virtuálna identita a duálny životný štýl**  
Branislav Frk
- 413 **K vybraným aspektom stabilizácie a destabilizácie „gay identity“**  
Michal Bočák
- 423 **Minoritné identity v mainstreamových hudobných videoklipech**  
Peter Oborník
- 433 **Rizzles – fenomén femslash ve svém několikerém podobenství**  
Iveta Jansová

## INAKOSŤ A ŽIVOTNÝ ŠTÝL

- 443 **Inakosť predmetom intolerancie v kontexte mimetickej teórie René Girarda**  
Katarína Gabašová
- 451 **Intolerancia inakosti príslušníkov odlišných etnických (sub)kultúr ako problém multikultúrnej spoločnosti**  
Eva Dencziová
- 459 **Výrazová a typologická charakteristika väzenského sociolektu**  
Juraj Hladký
- 467 **Architektúra ne/krásy ľudského tela: tetovanie v systéme alternatívnych životných štýlov**  
Vlasta Jošticová
- 477 **Freeganizmus a kontexty „off-moderného“ Svetlany Boymovej (Reflexia významu stratégií jedného alternatívneho životného štýlu)**  
Beáta Benczeová
- 487 **Päť dní v DROPIK(u) so študentmi kulturológie**  
Mária Žilíková-Mandáková – Robert Žilík
- 495 **OFF program konferencie**



## Úvod

Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie *Minority v subsystéme kultúry* (24. – 25. októbra 2013), organizovanej Katedrou kulturológie FF UKF v Nitre, je predovšetkým príležitosťou k prehľadnejšiemu skúmaniu aktuálnej tematickej oblasti minoritných subkultúr nielen v domácom kontexte, ale i globálnejšom medzinárodnom rozmere. Editori zborníka zaradili príspevky, ktoré odznali na rovnomennej konferencii, a umožnili ich publikovať neraz i v rozšírenej verzii. Zborník niekoľkonásobne poskytuje rozmanité prístupy, pohľady do pomerne náročnej problematiky. Prináša osobité teoretické východiská, reflexie ako aj informatívne pilotné exkurzie do viac-menej neprebádaných, príp. zámerne prehliadaných segmentov kultúry v jej viacdimezionalnej členitosti a štruktúre.


Rôznorodo ladený zborník charakterizujú minimálne tieto tri okruhy tematických oblastí: *Teoretické reflexie minoritnej kultúry*, *Sociokultúrne sondy do marginálnych skupín a Nezávislá kultúra*. Zjednocujúcim priesečníkom týchto okruhov je najmä súčasná situácia minorít v subsystéme kultúry a nové výzvy k ich systémovo komplexnému uchopeniu. Ambíciou editorov je celkovo zintenzívniť reflexiu konkrétnych minorít v ich najrôznejšom postavení, profilovaní i koexistovaní s majoritou. Pozitívom publikácie by mohlo byť rozriešenie či aspoň načrtnutie vzájomných interakcií, väzieb, kontaktov jednotlivých minoritných spoločenstiev v rámci kultúry. Jednotliví účastníci konferencie perspektívne hľadajú odpovede napríklad na otázky: Čo udržuje minority pri živote v hľadaní si svojej identity? Akým spôsobom môžu byť prínosom pre spoločnosť? a pod.

Širokospektrálny, interdisciplinárny zborník rozhodne nemôže vyčerpávajúco postihnúť celkové teritórium minorít. Všeobecne z neho rezultuje určitá „diverzita“ ako jeden z charakterizačných príznakov kultúry v tomto veľmi permanentných rôznorodosti.

Zloženie príspevkov prezrádza istú heterogénnosť, zámerne je ponechaná ich interdisciplinárna povaha, ktorá zrejme objektívnejšie príspeje k efektívnejšiemu nazretiu do danej problematiky. Zborník je preto rozčlenený do týchto parciálnych kapitol: *Kultúrna identita; Metódy a prístupy; Etnicita, identita, diskurz; Minority vo svete a cestovný ruch; Kultúra etnických menšín; Subkultúry a nezávislá kultúra; Umelecká kultúra; Médiá, identita, diskurz; Inakosť a životný štýl*. Čitateľ sa na základe toho môže prehľadnejšie orientovať a získavať plošne plastickejší obraz s ilustračnou tendenciou. Takto zostavený zborník akiste vzbudí polemiku, diskusiu na pomerne živo pertraktované oblasti marginalizovaných, minoritných societ, ktoré sú neraz akútne ozrejmované najmä v súčasnosti. Otvára sa zjavne k citlivým i kontroverzným otázkam postavenia minorít v subsystéme kultúry s cieľom osvetliť ich znakovú podstatu, osobitosť, kategorizovať a eliminovať prípadné nežiaduce tendencie diskriminácie, intolerancie, či globálnej unifikácie.

Editori





KUL  
TÚR  
NA  
IDE  
NTI  
TA







## KOMUNIKÁCIA KULTÚR A KULTÚRNA IDENTITA / COMMUNICATION OF CULTURES AND CULTURAL IDENTITY

Viera Gažová

*Every man is in certain respects*

*a. like all other men*

*b. like some other man*

*c. like no other man*

Clyde Kluckhohn; Henry Alexander Murray:

Personality in nature, culture and society

### Abstrakt

Príspevok tematizuje niektoré aspekty komunikácie kultúr v globalizujúcom sa svete, akcentuje nové, najmä kritické až krízové momenty v styku kultúr a ich reálne i možné vplyvy na kreovanie identity. Skúma premeny chápania identity a identifikačných stratégií v interkultúrnych súradniciach. Ambíciou príspevku je zároveň poukázať na úskalia naivného multikulturalizmu.

**Kľúčové slová:** komunikácia kultúr, multikulturalita, interkulturalita, kultúrne identity, stratégie identifikácie.

### Abstract

This article discusses several aspects of the communication of cultures in a globalized world, accentuates new, foremost crucial, even crisis moments in the contacts of cultures and their real and possible effects on created identities. It investigates the transformations of the understanding of identities and strategies of identification in intercultural coordinates. The aim of this article is to point out the hazards of naive multiculturalism.

**Keywords:** communication of cultures, multiculturalism, interculturalism, cultural identities, strategies of identification.

## Kultúra ako orientačný systém

Každý kontakt s niekým cudzím, alebo ocitnutie sa v neznámej, cudzej situácii prináša neistotu. Redukcia tejto neistoty je možná, ak máme opodstatnenú predstavu o tom, ako bude „cudzinec“ reagovať na naše konanie. Sociálne/kultúrne konvencie, ktoré takéto predstavy a očakávania umožňujú a nás vybavujú istou sumou vzorcov konania, tvoria súčasť toho, čo niekedy dosť nepresne označujeme ako kultúru. Kultúra tu predstavuje o. i. spoločné hodnoty a spôsoby hodnotenia, významy, normy, kódy, pravidlá, vzorce konania,... V tomto zmysle možno kultúru chápať ako univerzálny, avšak pre konkrétne spoločenstvo špecifický, resp. typický orientačný systém.

Centrálnou potrebou každého človeka je, aby sa vyznal vo svojom svete, aby sa v ňom dokázal orientovať. To je však možné iba vtedy, ak má dostatok znalostí, skúseností a zručností použiteľných vo svojom prostredí. Na to nie je nevyhnutné naučiť sa jednotlivé pravidlá, ale vedieť si poradiť aj s principiálne odlišnými konceptmi, flexibilne a efektívne vedieť konať pri kontakte s inakosťou. Kultúra ako orientačný systém vymedzuje operačné pole individua, ktoré sa cíti byť súčasťou spoločenstva a na základe tohto predpokladu rozvíja vlastné formy fungovania v životnom svete. Každý človek je však členom mnohých životných svetov – možno ho priam charakterizovať cez jeho multikolektivitu. Životné svety nie sú homogénne, pozostávajú z odlišných navzájom mnohými väzbami poprepletaných zoskupení. Táto skutočnosť výrazne ovplyvňuje prípravenosť individua na stretnutie s cudzím kultúrnym orientačným systémom.

## Interkultúrna komunikácia

Dejiny ľudstva sú plné príbehov o kontaktoch a komunikácii príslušníkov rozmanitých spoločenstiev – od výmenného obchodu kmeňových kultúr až po globálny trh našej doby. Objavy iných kultúr, dobyvačné strety, vojny, vnucovanie cudzích politických princípov a štruktúr, ktoré sa len zriedka stretlo s toleranciou a akceptáciou inakosti, však permanentne prinášali nevyhnutnosť komunikácie medzi kultúrami.

Komunikácia kultúr musí byť chápaná ako fakticita sprevádzajúca ľudský druh počas celých jeho dejín. Nikdy nebola globálna, vždy sa obmedzovala na určité regióny, resp. často bola i časovo limitovaná na pôsobenie určitých jednotlivcov či sociálnych skupín – obchodníkov, remeselníkov, cestovateľov, bojovníkov, mníchov, výskumníkov/vedcov, študentov a pod. Stretávanie sa s inakosťou malo v minulosti a má i dnes mnoho podôb: môže byť spôsobované migračnými pohybmi, primárnou difúziou, alebo nepriamo – sekundárnou difúziou – prostredníctvom čoraz rozmanitejších a sofistikovanejších komunikačných a informačných kanálov a médií.

Interkultúrna komunikácia sa stáva dôležitou otázkou pre čoraz väčší počet sociálnych aktérov. To súvisí so zintenzívnením kontaktov medzi kultúrami hlavne pre internacionalizáciu ekonomiky, prístahovalectvo, cestovný ruch, ale napr. i vedecké kontakty, ktoré zvyšujú možnosti prepojení. Obrovský rozsah tohto javu vyžaduje úvahy o povahe a špecifických mechanizmoch interkultúrnej komunikácie. Koncept interkulturality sa zrodil v 70. rokoch minulého storočia v súvislosti s potrebami integrovať kultúrne i sociálne imigrantov a ich deti. Ich včleňovanie do vykryštalizovaných a iba čiastočne kultúrne otvorených spoločenstiev prinieslo rad problémov na oboch stranách. Postupne zisťujeme, že skutočná interkulturalita implikuje nevyhnutnosť redefinovať vzťah k sebe i iným.

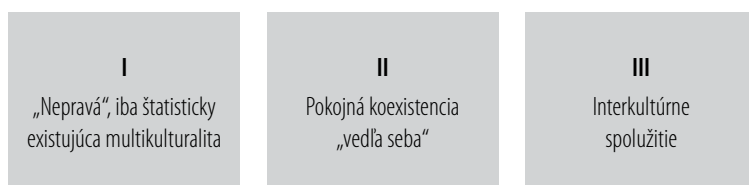
Vzťah k sebe: vedomie historických konotácií vlastnej kultúry, a jej inherentne dynamickému hľadaniu a rozpoznaníu vlastných kultúrnych hodnôt – to je zložitá úloha, vzťah k iným, k inakosti vôbec, je však ešte zložitejší. Vymedzenie interkultúrnej komunikácie v sebe zahŕňa pojem reciprocitu týkajúcej sa vzájomnej výmeny (hodnôt, vzorcov,...) a komplexnosti vo vzťahoch medzi kultúrami. Interkultúrnou komunikáciou možno teda definovať ako súbor procesov (psychických, vzťahových, inštitucionálnych) nastolených interakciou kultúr v súvislosti so vzájomnou kultúrnou výmenou. Týka sa interakcií na úrovni skupín, individuí, ale i identít.

Teória interkultúrnej komunikácie, či už ich rozpracúva lingvistika, psychológia, kultúrna antropológia, sociológia, politológia alebo kulturoológia, mapujú monologické formy kontaktu, stavajúce na jednosmernom (násilnom alebo i dobrovoľnom)

prenose a preberaní kultúrnych hodnôt, noriem, ideí či celých setov kultúrnych vzorcov, skúmajú formy dialógu kultúr, detekujú potencie a limity kultúrneho polylógu, ako prejavu multikulturality. Multikulturalita ako jestvovanie viacerých/mnohých kultúr v definovanom priestore je neodškriepiteľnou skutočnosťou, s ktorou sme dennodenne konfrontovaní. Tento fenomén však treba odlišovať od pojmu a problému multikulturalizmu. Multikulturalizmus ako politický koncept má niekoľko všeobecne známych a široko diskutovaných variet. Čoraz častejšie sa však objavujú konštatovania o nebezpečí plytkého, naivného multikulturalizmu, ktorý vidí v styku kultúr iba „vzájomné obohacovanie sa“<sup>1</sup>.

Vzájomný styk kultúr môže v optimálnom a špecifickom prípade viesť k niečomu podobnému, ako hlásajú koncepcie multikulturalizmu – jeho efektom však môže byť i nárast nacionalizmu, nevráživosť, absencia snahy o porozumenie. Nasledujúca tabuľka v zostručnenej podobe poukazuje na základné typy multikulturality a odkazuje na faktické i možné dôsledky ich aplikácie.

## Typy multikulturality



Obr. 1 Komunikácia kultúr.

Multikulturalita prvého typu sa vyznačuje tým, že kultúrne zvláštnosti sú pod striktným asimilačným tlakom, resp. sú marginalizované a ignorované, s cieľom zabrániť konfliktom. Ide tu o zjavnú prevahu pohlcujúceho, v lepšom prípade „pohostinného“ životného sveta, v ktorom sa slabo štrukturované identity musia prispôbiť dominantnej kultúre. Ide vlastne o monokulturalitu, kde integrácia implikuje úplné podriadenie sa pravidlám dominantnej kultúry. Vzhľadom na latentnú obavu, že vlastná, dominantná kultúra bude ohrozená „cudzími“ vplyvmi, hľadajú sa preventívne opatrenia. Toto zodpovedá chápaniu spoločnosti, kultúry a jej identity ako „kontajnera“ (container society theory)<sup>2</sup> – uzavretej entity nepripúšťajúcej inokultúrne prieniky. V závislosti od sily pocitu obavy zo straty identity sa následne volia silné, až extrémne prostriedky na ochranu jej stability. Takýto statický model multikulturality je vlastne jej popretím.

Pri druhom type multikulturality platí, že kultúrne spoločenstvá si svoju identitu dokážu zachovať, ale pomerne striktné vymedzujú jej hranice. Tento typ rezultuje zo života vedľa seba, kde manifestovaná tolerancia zabezpečuje pokojnú koexistenciu.

V kontexte tohto typu multikulturality sa integrácia nechápe ako zoskupenie či zlúčenie. Z organizačného pohľadu tu ostáva priestor pre krízové situácie viažu sa na obranu, alebo podporu identity – a to na oboch stranách. Z tohto pohľadu najmä minority vo väčších mestách majú šancu prinášať obohatenie sociálneho a kultúrneho života. Pokiaľ sa neuzatvárajú v akejsi kultúrnej nike (ktorá hrozí getoizáciou), vytvárajú priestor a atmosféru pre sebakorozumenie a sebakoznanie ako hodnotu pre možný dialóg. V prípade síce pokojnej, ale navzájom nezainteresovanej koexistencie ide vlastne o naivný multikulturalizmus neobohacujúci ani jednu z vedľa seba žijúcich kultúr.

Multikulturalita tretieho typu znamená, že kultúrne skupiny si svoju identitu chránia a rozvíjajú vo vzájomnej komunikácii v spoločne používanom priestore. Tento typ multikulturality nemá ako cieľ kreovanie nejakej globálnej kultúry, ani napĺňanie

1 PETRUSEK, M. Národní identita v globalizujícím se světě. In: BARTLOVÁ, M. (ed.). *Říť Česká národní identita v současném výtvarném umění*. Praha: Vysoká škola uměleckopřemyslová v Praze, 2012, 84 s.

2 Táto teória je reflektovaná napr. v prácach A. Giddensa (1987), U. Becka (1997). Ulrich Beck kritizuje teóriu spoločnosti a jej kultúry ako kontajnera a zdôrazňuje, že ani spoločnosť napr. vo vnútri „kontajnera“ národného štátu nie sú homogénne (Beck, 1997, s. 50).

politického konceptu multikulturalizmu, naopak, obsahuje ideu, že jednotlivé identity sú a musia byť uchované a rozvíjané – nie v zmysle „kontajnerovej“ statickosti, ale ako preskupovanie a prelínanie životných svetov – ako interkultúrna komunikácia.

## Prelínanie kultúr

Táto problematika je predmetom záujmu antropológov, kulturológov, filozofov či sociológov už pomerne dlhý čas. Analyzuje sa množstvo modelov, keď vzájomná komunikácia kultúr prechádza do prelínania a prerastania. Veľký počet koncepcií s rôznymi názvami sa snaží zmapovať, popísať a rozobrať zistené skutočnosti a na základe viac či menej podrobných analýz následne i modelovať možné verzie nekonfliktných interkultúrnych kontaktov. K najčastejšej sa objavujúcim pojmom popisujúcim prelínanie kultúr bývajú zaradované napríklad: hybridizácia, kreolizácia, métissage (pôvodne miešanie rás), rizóma (rhizome), branchement.

Samotná hybridnosť, ktorá je vymedzujúcim pojmom i pre pochopenie procesov hybridizácie, predstavuje zmiešanú formu dvoch dovtedy oddelených systémov. Pojem pochádzajúci pôvodne z biológie sa v osemdesiatych rokoch 20. storočia, napríklad i v dôsledku postkoloniálneho diskurzu, stáva jednou z kľúčových kategórií teoretických úvah o kultúre (H. Bhabha, J. Derrida, G. Spivak). S. Hall (1994)<sup>3</sup>, ale napríklad i Reuter (2004, 2008)<sup>4</sup> v súvislosti s problematikou identity zdôrazňujú, že teoretická pozícia, stavajúca na koncepcii identity ako jednoty, jedinečnosti, definovanej pôvodom, je nahrádzaná uvažovaním o identite ako odlišnosti. Podľa N. Pietersea (2001)<sup>5</sup> možno kultúrne formy a identity označiť ako hybridné, keď ich zložky sú zmesou pochádzajúcou z odlišných kultúrnych kontextov. Pojem hybridity plní kritickú funkciu vo vzťahu k hegemoniálnemu diskurzu kolonializmu, v politickej rovine je jedným z argumentov reflektujúcich kreatívny potenciál marginalizovaných „nezápadných“ skupín obyvateľov. Hybridnosť sa vyskytuje v situáciách kultúrneho prekrývania, keď sa čiastočne antagonistické obsahy a logika z rôznych kultúrnych, sociálnych alebo náboženských životných svetov pretransformujú do nových spôsobov myslenia a konania, do nových, hybridných kultúrnych vzorcov.

Pod kreolizáciou sa rozumie proces absorpcie hodnôt, vzorcov, noriem iných kultúr. Možno ho chápať ako vzájomné obohatovanie, keď jednotlivé prvky novej – cudzej kultúry nadobúdajú iný význam, než mali v kultúre pôvodu a sú tvorivo prepojené s domorodými tradíciami, dávajúc možnosť vzniku novej kultúrnej hodnoty. Pojem kreolizácie je v súčasnosti široko využívaný vo viacerých spoločenských vedách, a preto i jeho vymedzenia sú veľmi pestré až odlišné. Asi najstaršie a najprepracovanejšie definície sa objavujú v lingvistike. Pojem kreolizácie tu odkazuje na proces premeny jazykov pôvodných spoločností, napr. v kontakte s jazykom kolonizátorov, resp. v dlhodobom kontakte jednotlivcov a skupín pochádzajúcich z viacerých kultúr – často ide o vytváranie v podstate nového jazyka integráciou viacerých jazykov. Na najvyššobecnejšej úrovni možno kreolizáciu považovať za aspekt kultúrnej globalizácie. Je vyjadrením zvýšenej mobility a konektivity, ktorá nereflektuje žiadne významné prekážky oddeľujúce jednu kultúru od druhej a generuje preskupovania nielen v oblasti jazyka, ale vo všetkých rovinách sociálneho života. Pieterse ju, podobne ako hybridizáciu, dáva do súvislosti s fenoménom travelling cultures.<sup>6</sup>

Kultúrny antropológ F. Laplantine v rozhovore pre časopis *L'Autre* konštatuje, že Métissage<sup>7</sup> je delikátny proces, ktorý sa odohráva zriedkavo, pretože predstavuje akceptovanie druhého nie na povrchu ale vo svojom vnútri.<sup>8</sup> Ďalší francúzsky an-

3 HALL, S. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument Verlag, 1994, 240 s.

4 HÖRNING, K. H. & REUTER, J. (Eds.). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript, 2004, 264 s.

5 PIETERSE, J. N. Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition. In: *Theory, Culture & Society*. Vol. 8. London: Sage, 2001, p. 219 – 245.

6 PIETERSE, J. N. *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004, p. 83.

7 Pojem métissage (odvodené zo španielskeho slova mestizo – miešanec, pôvodne malo negatívne zafarbenie; métissage – miešanie rás) – znamená miešanie a kultúr v dôsledku dlhodobého kontaktu a komunikácie, podobne sa používa napr. v teórii literatúry na označenie spôsobu zlučovania, resp. rozmazania žánrov, textov, identity (Lionnet, 1989).

8 Le métissage est une éthique. Entretien avec François Laplantine par Claire Mestre In: *L'autre*, 2007, vol. 8, n° 2. Dostupné na internete: <http://www.revue-lautre.com>

tropológ Jean-Loup Amselle<sup>9</sup> mapuje a kritizuje aktuálne i historické podoby a koncepcie miešania kultúr a dochádza k podobnému záveru. Pojem kultúrnej zmesi (*mélange*) viazaný na postmoderné koncepcie, najmä na konjunktúru politického konceptu multikulturalizmu, ktorému vyčíta nereálne ciele, škodlivé následky jeho uplatňovania v dôsledku spošteného chápania kultúry, spoločnosti a kultúrnych vzťahov, považuje za nedostatočne vyargumentovaný. Kriticky sa stavia aj ku konceptom kreolizácie a hybridizácie, rovnako previazaným s multikulturalizmom a postkolonializmom, pretože v nich objavuje prejavy atavizmu na oboch stranách – u rozvinutých i tzv. „primitívnych“, resp. akulturovaných spoločností – u oboch sa objavuje prehliadajúci vzťah k inokultúrnym prejavom, vzájomné akceptovanie sa je len povrchné. Uprednostňuje metaforu *métissage* a najmä *branchement*<sup>10</sup> – spájania, vetvenia, resp. koncentrácie, ktorá vychádza z tézy, že niet dokonale uzavretých spoločností. Každá spoločnosť, každá kultúra je výsledkom komunikácie a premiešavania. Métissage je produktom už premiešaných, poprepájaných identít, preto prakticky neexistuje možnosť vzniku akýchsi čistých identít.<sup>11</sup>

V súvislosti s problematikou komunikácie kultúr a následnom vzniku nových, zmiešaných kultúrnych celkov a generovania nových podôb „zmiešaných“ identít sa často stretávame s pripomínaním metafory brikoláže (*bricolage*), ktorú použil C. Lévi-Strauss napr. v diele *Smutné tropy*<sup>12</sup>, kde rozvíja etiku koexistencie, istého druhu pružnej juxtapozície/kohabitácie medzi kultúrami, alebo Bastidovej koncepcie synkretizmu v mozaike<sup>13</sup> týkajúcej sa vzájomného prestupovania, interpenetrácie religii ako bázy pre metamorfózu identít.

Pojem rizómy<sup>14</sup>, ktorý do spoločenských vied vniesli Gilles Deleuze a Félix Guattari<sup>15</sup>, predstavuje deskriptívny epistemologický model, v ktorom organizácia prvkov nesleduje líniu hierarchickej podriadenosti koreňom, ale kde každý prvok môže ovplyvniť iné alebo môže byť ovplyvnený inými – ľubovoľný bod rizómy môže a musí byť spojený s ktorýmkoľvek iným<sup>16</sup>. Preto je vhodnejšia predstava podzemku – rizómy s rozsiahlym a rozmanitým vetvením ako koreňa s jeho centrickým statusom. To síce neznamená, že rizomatická štruktúra je nevyhnutne nestabilná a labilná, evokuje to však predstavu permanentnej možnosti konektivity a zmeny. Pri aplikácii tohto modelu na problém interkultúrnych kontaktov a komunikácie, ako podotýka Philippe Chanson<sup>17</sup>, rizóma násobí, rozširuje siete i bez hlavného koreňa. Pri aplikácii na otázku identity a pôvodu, myšlienka koreňa evokuje predstavu identity založenej na príslušnosti ku kultúre pôvodu, zatiaľ čo rizóma pripúšťa identitu založenú nielen na minulosti a pôvode, ale aj na vzťahoch, ktoré sa vyvíjajú v súčasnosti. Hlavnými princípmi tu sú konektivita, heterogenita, multiplicita, nejednoznačnosť.

Práve modely *branchement* a rizómy sú často reflektované ako koncepcie, smerujúce k eliminácii kontaminácie spoločenského života xenofóbiou a rasovými predsudkami, ktoré vedú k jeho štiepeniu.

## Úskalia interkultúrnej komunikácie

Z uvedených konceptov medzikultúrnych vzťahov a otázok medzikultúrnej komunikácie je zjavné, že ide nielen o široko diskutovanú problematiku, ale že tieto diskusie sprevádza množstvo obáv z inakosti, penetračných snáh inokultúrnych spoločností, nivelizácie kultúrnych hodnôt a pod. Prejavmi týchto procesov sú napr. bastardizácia kultúry, dekulturnácia, degenerácia kultúry a strata identity.

9 AMSELLE, J. L. *Métissage, branchement et triangulation des cultures. Revue germanique internationale*. 21/2004. Dostupné na internete: <http://rgi.revues.org>

10 Pojem *branchement* pochádza z informatiky a znamená spájanie, resp. vetvenie.

11 AMSELLE, J. L. *Branchement. Athropologie de l'universalité des Cultures*. Paris: Flammarion, 2001, 265 p.

12 LÉVI-STRAUSS, C. *Smutné tropy*. 2. vyd. Prel. Jiří Pechar. Praha: Rybka, 2011, 480 s.

13 BASTIDE, R. *Le candombé de Bahia – Brésil – Terre Humaine*. Paris: Plon 2000 [1958], 442 p.

14 Pojem rizóma (rhizome) má svoj pôvod v biológii a označuje podzemok.

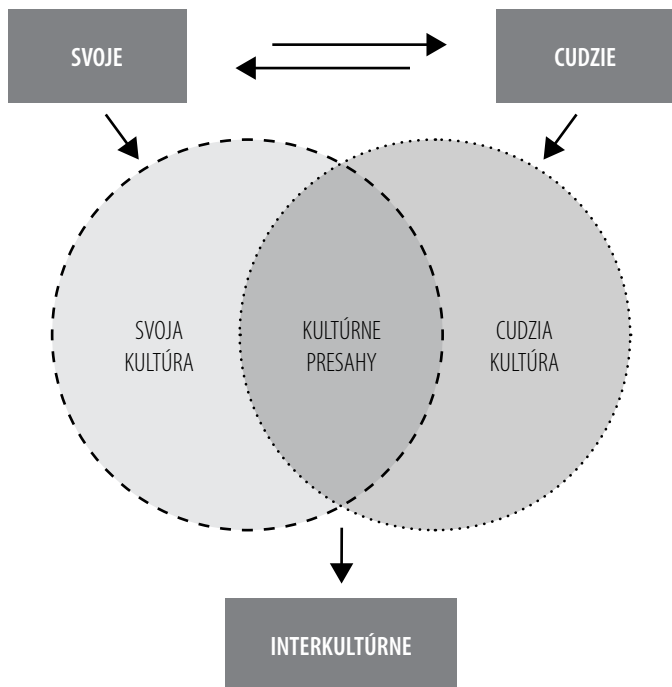
15 Deleuze a Guattari sa venujú problematike rizómy v spoločnej práci *Rhizome: Introduction*. Paris, 1976. Dostupnejšie je ale ich ďalšie spoločné dielo *A Thousand Plateaus*, ktorého 1. kapitola s názvom *Rhizome* analyzuje práve túto problematiku. U nás sa tejto téme, najmä v súvislosti s urbánou konektivitou, venujú napr. M. Marcelli a A. Gogora.

16 DELEUZE, G. – GUATTARI, F. *A Thousand Plateaus*. London: Continuum, 2004, s. 10.

17 CHANSON, Ph. *Variations métisses*. Louvain: Academia-Bruylant (Réf. : 2986), *Anthropologie prospective* – N° 8, 2011, 216 s.

Tieto fenomény sú čoraz častejšie tematizované i predstaviteľmi mimo európskych kultúr (napr. západných afrických aristrokratických spoločností) ako dôsledky nielen kolonializmu, postkolonializmu, migračných pohybov, ale najmä na ne naviazanej globalizácie.

Nasledujúca schéma ponúka pohľad na komunikáciu kultúr ako na východisko pre vznik nových kultúrnych fenoménov zakladajúcich novú, resp. modifikovanú identitu:



Obr. 2 Svoje – cudzie – interkultúrne.

### Kultúrna identita, prelínanie kultúr, minority

V tejto súvislosti treba pripomenúť pretrvávajúce diskusie o vyprázdnenosti a škodlivosti pojmu kultúrnej identity, ale napríklad i posuny v chápaní minority (zmeny sémantického statusu pojmu *minorita*<sup>18</sup>), diskusie o prelínaní kultúr a stabilite/tekutosti identít<sup>19</sup> a v neposlednom rade o nevyhnutnosti výchovy k interkultúrnym kompetenciám.<sup>20</sup>

18 Napríklad v súvislosti s rozvojom genderových štúdií upozorňujúcich na skutočnosť, že napriek svojej početnosti majú ženy prakticky vo všetkých súčasných spoločnostiach postavenie, ktoré možno vnímať ako minoritné. Na tento problém upozorňuje napríklad i Francis Fukuyama v diele *Koniec histórie a posledný človek*.

19 Takto chápu identitu mnohí autori. Douglas Kellner napr. konštatuje, že v dnešnom svete identita sa stáva „pohyblivou, mnohobočnou/násobenou, seba-reflexívnou, je predmetom zmien a inovácií.“ KELLNER, D. 1992. Popular Culture and the construction of postmodern identities. In: LASH, S. – FRIEDMAN, J. *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, 1992, pp. 140 – 156.

20 K téme interkultúrnej pedagogiky je dnes dostatok zdrojov. Z našich autorov sa tejto problematike venuje napr. Erich Mistrík v knihe *Multikultúrna výchova – ciele a princípy* (2007).

Napriek už spomínaným negatívnym postojom k pojmu identity, resp. kultúrnej identity, sa ukazuje, že táto problematika je nosná aj v súvislostiach včleňovania príslušníkov minorít do sociálneho a kultúrneho života, ale i pri kreovaní kultúrnej identity kontinentálnej – európskej, ktorá by mala byť i jednou z ciest prekonávania tenzií z odlišnosti, ako konštatuje Umberto Eco.<sup>21</sup>

Kultúrnu identitu chápeme ako dynamický komplex pocitov súňaležitosti k jednej alebo viacerým kultúrnym celkom/skupinám vrátane hodnôt, významov, postojov, ktoré sú na tento pocit súňaležitosti viazané. Život v multikultúrnom kontexte je typický aj (alebo práve) pre migrantov a príslušníkov menšín. Tieto skupiny nie sú konfrontované iba s inými kultúrami, ale často (ako skupiny) i s relatívne nízkym sociálnym postavením. Tieto podmienky môžu viesť ku kríze identity, alebo minimálne ku zmätku v súvislosti so sebahodnotením a prežívaním vlastnej identity.

## Kreovanie identity v kontexte multikulturality

Tento proces bezprostredne súvisí s odpoveďami na dve zásadné otázky:

- Je dôležité zachovať si kultúrnu identitu (zvyky, jazyk, náboženstvo)?
- Je dôležité nadväzovať a pestovať vzťahy s inými skupinami, napr. s príslušníkmi dominantnej kultúry?

	Áno	Nie
Áno	integrácia	asimilácia
Nie	segregácia	marginalizácia

Početné výskumy realizované vo viacerých krajinách, najmä medzi populáciou migrantov, dokazujú, že podľa druhu odpovede možno definovať štyri najčastejšie typy/profily kultúrnej identity. V stručnosti pripomenieme výskum J. S. Phinneyovej<sup>22</sup>, realizovaný medzi mladými ľuďmi, ktorí pochádzajú z prostredia migrantov alebo minorít.

Potvrdila základné typy identít kreovaných k multikultúrnemu prostrediu:

- etnicky viazaný alebo segregáčny,
- národne/štátne orientovaný alebo asimilačný,
- bikultúrny alebo integrovaný,
- difúzny alebo marginalizovaný.

### Segregačný typ

Nositelia tohto typu identity sú silno naviazaní na etnickú kultúru rodičov, resp. predkov. Striktne vyznávajú hodnoty, postoje a praktiky svojej skupiny. Cítia sa byť v prvom rade príslušníkmi kultúry pôvodu, menej sa identifikujú s krajinou, v ktorej aktuálne žijú, necítia k nej príslušnosť. Komunikujú najmä etnickým jazykom, jazyk hostiteľskej krajiny ovládajú v menšej miere. Priateľstvá pestujú najmä vo svojej skupine.

### Asimilačný typ

Jej nositelia si želajú byť čo najskôr včlenení do väčšinovej spoločnosti. Prejavujú relatívne malý záujem o kultúru svojho pôvodu. Majú slabý kontakt s rodinou a kreujú si nové sociálne siete mimo spoločenstva pôvodu. Ovládajú na dobrej úrovni národný/štátny jazyk, je nepravdepodobné, žeby na rovnakej úrovni mali osvojený i jazyk pôvodnej kultúry.

<sup>21</sup> ECO, U. L'identità europea è il dialogo. In: *L'Espresso* [online]. 22 ottobre 2013. Dostupné na internete: [www.espresso.repubblica.it](http://www.espresso.repubblica.it) [cit. 2013-10-22].

<sup>22</sup> PHINNEY, J. S. Ethnic Identity and Acculturation. In: *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research*. Washington, DC: American Psychological Association, 2003, pp. 63 – 81.

## ***Bikultúrny/integrovaný typ***

Títo sa nachádzajú niekde medzi predchádzajúcimi príslušníkmi menšín, ktorých typmi identity v komparácii možno chápať ako extrémne. Pestujú si identitu viazanú na kultúru pôvodu, ale zároveň sa cítia byť súčasťou spoločnosti, v ktorej aktuálne žijú, obvykle sú bilingválni, rovnako dobre zvládajú topos oboch kultúr a cítia sa v ňom prirodzene. Pozitívne pocity voči dominantnej kultúre považujú za samozrejmosť.

## ***Difúzny/marginalizovaný typ***

Ide obvykle o menej početnú skupinu, ktorá má zmätkovú obrazu o svojej kultúrnej identite. Jej príslušníci často nenachádzajú cestu a cieľ života a nedokážu sa stotožniť s komplexnosťou sociálnej reality. Ide o mimoriadne nestabilnú identitu, ktorá sa môže v priebehu času vyvinúť smerom k predchádzajúcim popísaným typom.

Ani jeden z popísaných typov identity nemožno považovať za petrifikovaný a nemenný. Utváranie kultúrnej identity je permanentný proces, do ktorého vstupuje premenlivá realita životného sveta ako aj individuálne životné peripetie. Faktory kreovania kultúrnej identity sú veľmi pestré a treba k nim zaradiť napríklad aj charakter dominantnej spoločnosti, typy minoritných skupín, historické konotácie, sociodemografické charakteristiky individua – vek, rod, rodina, psychologické charakteristiky individua, fyzické (prostredie, typy osídlenia, urbanizácia, ekológia) a biologické charakteristiky, politické a ekonomické súvislosti, kultúrne súvislosti – jazyk, náboženstvo, spôsoby vzdelávania a súvislosti sociálne – medziľudské a medziskupinové vzťahy.

Dá sa teda povedať, že kultúrna identita sa utvára v procese a ako proces hľadania konsenzu medzi individuum a jeho kontextom, ktorý pozostáva z uvedených faktorov. Identifikačné stratégie sprevádza viac či menej úspešná selekcia a voľba prostriedkov včleňovania sa do väčšinovej spoločnosti. Utváranie interkultúrnej kompetencie/kompetencií na oboch stranách sa tu javí ako *conditio sine qua non*. Znovu pripomíname, že zmyslom a cieľom interkultúrnej komunikácie nie je inkorporovanie či akulturácia príslušníka inej kultúry do korpusu nášho kultúrneho systému, ani jeho posudzovanie a komparácia na báze nejakej etnocentrickej škály, ale jeho akceptovanie ako subjektu s vlastnými kultúrnymi charakteristikami. Interkulturalita sa však netýka iba etnických alebo národných kultúr, ale aj kultúr generačných, profesionálnych, filozofických, náboženských, politických, ekonomických a i. Preto učenie sa interkulturalite vyžaduje prepojenie skúsenosti, experimentovania a intuície, zákonite so sebou nesie nerovnováhu, možnosť nesprávneho dešifrovania kultúrnych kódov a vzorcov, ale i opätovné overovanie, či dokonca spochybňovanie hodnôt vlastnej kultúry. To je ďalší významný argument pre zdôvodnenie potreby kreovania a kultivovania interkultúrnych kompetencií. Základom sú, samozrejme, elementárne kultúrne kompetencie – súbor vedomostí a zručností bazírujúcich na enkulturácii do systému symbolov, významov, noriem a pravidiel, ktoré vymedzujú naše správanie a konanie v topose našej vlastnej kultúry. Interkultúrne kompetencie predstavujú širšie spektrum požiadaviek na našu kultúrnu výbavu, k jej nevyhnutným charakteristikám možno priradiť: schopnosť adekvátnej a úspešnej komunikácie v inokultúrnom prostredí, resp. v styku s príslušníkom inej kultúry, znalosť dominantnej kultúrnej praxe cudzej kultúry súvisiacej s pravidlami inklúzie a exklúzie, rozvinuté vedomie vlastnej kultúrnej príslušnosti, sebaistota a schopnosť prezentovať svoju kultúrnu identitu, empatia a rešpektovanie odlišnosti, viacznačnosti a často i protirečivosti inokultúrnych elementov, schopnosť zvládať stres a frustráciu, znalosť kultúrnych techník a jazyka cudzej kultúry.

Interkultúrne kompetencie nie sú statickým stavom ani striktno definovaným výsledkom enkulturácie. Predstavujú skôr dynamický, rozvíjajúci sa komplex emocionálnej pripravenosti, komunikačných zručností, schopností adekvátne konať v styku s inou kultúrou.

Keďže stretávanie sa s inakosťou, s kultúrnou odlišnosťou je dnes každodennou životnou praxou, je pochopiteľné, že sa interkultúrne kompetencie stávajú kľúčovými kompetenciami pre našu dobu.



## Zoznam použitej literatúry

- AMSELLE, J. L. Métissage, branchement et triangulation des cultures. In: *Revue germanique internationale (L'horizon anthropologique de transferts culturels)* [online]. 2004, no 21, p. 41 – 51. [cit. 2013-03-11]. Dostupné na internete: <http://rgi.revues.org>
- AMSELLE J. L. *Branchement. Athropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001, 265 p. ISBN 2-08-212547-5. ISBN 978-2080801388.
- BASTIDE, R. *Le candomblé de Bahia*. Paris: Plon, 2000 [1958], 442 p., ISBN 978-2266111591.
- BECK, U. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 269 s. ISBN 9783518409442.
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. *Thausend Plateaus*. London: Continuum, 2004, 688 p. ISBN 9780826476944.
- DEMORGON, J. – LIPIANSKY, E.-M. – MÜLLER, B. – NICKLAS, H. *Dynamiques interculturelles pour l'Europe*. Paris: Anthropos, 2003, 346 p. ISBN 978-2717846126.
- ECO, U. L'identità europea è il dialogo. In: *L'Espresso*, 22 ottobre 2013 [online]. 22 ottobre 2013. Dostupné na internete: [www.espresso.repubblica.it](http://www.espresso.repubblica.it) [cit. 2013-10-22].
- HALL, S. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument Verlag, 1994, 240 s. ISBN 978-3886192267.
- GIDDENS, A. *A Contemporary Critique of Historical Materialism: The nation-state and violence*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1987, 403 p. ISBN 9780520060395.
- HÖRNING, K. H. – REUTER, J. (Eds.). *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript, 2004, 264 s. ISBN 978-3-89942-243-6.
- CHANSON, Ph. *Variations métisses*. Louvain: Academia-Bruylant (Réf.: 2986), Anthropologie prospective – N° 8, 2011, 216 s. ISBN 978-2-87209-986-3.
- KELLNER, D. Popular Culture and the construction of postmodern identities. In: LASH, S. – FRIEDMAN, J. *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, 1992, pp. 140 – 156. ISBN 978-0631175865.
- KLUCKHOHN, C. – MURRAY, H. A. *Personality in nature, culture and society*. New York: Knopf, 1948, 561 p. Bez ISBN.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Smutné tropy*. 2. vyd. Prel. Jiří Pechar. Praha: Rybka, 2011, 480 s. ISBN 978-80-87067-11-6.
- LIONNET, F. *Autobiographical voices. Race, gender and self-portraiture*. New York: Cornell University Press, 1989, 260 p. ISBN 978-0801499272.
- LIPIANSKY E. M. *Identité et communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, 262 p. ISBN 978-2130442044.
- MISTRÍK, E. Multikulturná výchova – ciele a princípy. In: *Súčasné témy v občianskom vzdelávaní*. Bratislava: NOC, 2007. ISBN 978-80-7121-282-9.
- PETRUSEK, M. Národní identita v globalizujícím se světě. In: BARTLOVÁ, M. (ed.). 2012. *Ří Česká národní identita v současném výtvarném umění*. Praha: VŠUP, 2012, 84 s. ISBN 978-80-86863-46-7.
- PHINNEY, J. S. Ethnic Identity and Acculturation. In: Chun, K. – Ball, P. – Marin, G. (Eds.). *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research*. Washington, DC: American Psychological Association, 2003, pp. 63 – 81. ISBN 978-1557989208.
- PIETERSE, J. N. *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham, MA: Rowman and Littlefield, 2004, p. 83. ISBN 9780742566613.
- PIETERSE, J. N. Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition. In: *Theory, Culture & Society*. London: Sage, 2001, Vol. 8., p. 219 – 245. ISBN 0-7619-5293-4.

Le métissage est une éthique. Entretien avec François Laplantine par Claire Mestre. In: *L'autre*, 2007, vol. 8, n°2. Dostupné na internete: <http://www.revuelautre.com>

## **Kontakt**

prof. PhDr. Viera Gažová, CSc.

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Gondova 2, P. O. BOX 32, 814 99 Bratislava

E-mail: [Viera.Gazova@fphil.uniba.sk](mailto:Viera.Gazova@fphil.uniba.sk)



## HĽADANIE IDENTITY V ŽIVOTE A DIELE H. L. V. DEROZIA / SEARCHING FOR IDENTITY IN H. L. V. DEROZIO'S LIFE AND WORK

Dalimír Hajko

### Abstrakt

Deroziová práca a život boli odmietnutím názoru, že esencialisticky chápaná identita je daná a má objektívny základ, ktorý sa skladá z fundamentálnych, základných črt a prvkov. Naopak, chápanie identity je v tomto prípade založené na konštruktivistickom poňatí, ktoré vychádza z predpokladu, že identita je vytváraná (určená) permanentne variabilnými faktormi závislými od kontextu, v ktorom pôsobí a vyvíja sa. Preto ani pôvod sám osebe, ani vzdelanie a sociálne prostredie, ale celkový prehľad o procese vytvárania a reprodukcie sociálnych okolností je rozhodujúcim pri definovaní kultúrnej identity autora. Derozio bol naozaj „euroázijský básnik“. V tomto prípade ide o individuálneho autora – básnika, ktorý bol napoly Európan a napoly Ind, ktorý našiel svoju identitu v novej úrovni svojej existencie, v novej pozícii. Historický rámec celej udalosti, ku ktorej došlo asi pred dvesto rokmi, iba podčiarkuje ich význam ako dôkaz nejednoznačnosti identity, jej ambiguity, ako proces pôsobenia rôznorodých kultúrnych kódov.

**Kľúčové slová:** identita, poézia, literatúra, India, Bengálsko.

### Abstract

Henry L. V. Derozio's present identity and his short life with everything that formed him and made him the Indian poet included the elements of latent change, however, it remained only on the level of search. His was significant not due to the scope of his work, but due to the turn of the nature of his work: as a writer and as a critic Derozio got under the critical reflection from the outside, however, Henry Derozio himself, was not allowed to take the stand-off from his own attitudes, opinions, and acts. His being sought the authentic life of the creator of a new society with new ideas. Only later, however, the history confirmed the eligibility of his hope. If we accept the idea that culture never surrenders completely transparent meanings to us, because the genesis of the sense of things and phenomena of man can never be completed, then the poem is one of the attempts to move forward in this process. And Henry Louis Vivian Derozio tried to step in this direction.

**Keywords:** identity, poetry, literature, India, Bengal.

## 1.

Problém, o ktorom budem uvažovať v tomto príspevku, si zdanlivo nezaslúži priveľa pozornosti. Ale realita je iná. Systematická teória identity je dnes v centre pozornosti súčasnej kultúrnej antropológie. Identita je kolosálny, gigantický, nesmierne aktuálny problém. Svedčí o tom napr. veľmi zaujímavá kniha s názvom *Modernita a problém kultúrnej identity*, ktorá vyšla v New Dillí a napísal ju tím medzinárodne uznávaných učencov,<sup>23</sup> ktorí nielen interpretujú rôzne pohľady na kultúrnu identitu, ale najmä hľadajú ich možnú úlohu v odstraňovaní a riešení problémov súčasnosti. Hoci môj pohľad má tendenciu reflektovať skôr minulosť, môže azda prispieť k odpovediam na aktuálne otázky.

Myslím si, že v prípade poézie, ktorej tvorcami sú indickí básnici píšuci v anglickom jazyku, ide o osobitnú povahu identity: vždy sa v nej objavuje – aspoň v konečnom dôsledku – nielen vzťah miestnej identity k národnej identite, ale aj komplexná sieť niekoľkých ďalších identít. A okrem iného práve z tohto aspektu literatúra – a určite nie v poslednom rade poézia – pôsobí ako štrukturálny modifikátor autentickej národnej a kultúrnej identity svojich tvorcov. Jej podstata nie je ohrozená (okrem niektorých prípadov života etnických menšín), ale spochybniteľné sú skôr rôzne spôsoby sebarealizácie a rôzne formy jej prejavu. Modalita živého svedectva však býva často odlišná. Kým bude ľudstvo ľudstvom, kým bude porozumenie pochopením a kým budú citliví a vnímaví jedinci cítiť potrebu vyjadriť sa prostredníctvom básne, budú básnici často reagovať na elementárnu otázku, „kto som, odkiaľ som prišiel?“

Indický básnik Henry Louis Vivian Derozio hľadal pokojné a konštruktívne riešenie tohto problému v prvých desaťročiach 19. storočia. V Indii bol v tomto období problém identity veľmi dôležitý a zásadný, ale je takým aj v súčasnosti. Derozio chcel reagovať na otázku „kto sme“, pričom už jeho definícia „my“ priamo súvisela s jeho subjektívnym vnímaním vlastnej identity („kto som“). Deroziova poézia je, okrem iného, v tomto zmysle hľadaním totožnosti pôvodu. Povedomie vlastnej kultúrnej identity sociálnej skupiny a jednotlivca nevzniká totiž bez udania dôvodu a v živote spoločnosti zohráva dôležitú úlohu.

S hľadaním identity v Indii 19. storočia súvisel aj problém modernity. Čo je v podstate modernej indickej kultúry, literatúry a najmä v modernej indickej poézii? Čo je v podstate modernej súčasnej indickej kultúry všeobecne? V tomto bode neexistuje všeobecná zhoda. Rajeswara Rau vysvetľuje, že „moderná indická poézia je čiastočne potomkom cudzej kultúry, ktorej vplyv na náš život a spisbu bol obrovský v dôsledku britskej vlády v našej krajine.“ A hľadá aj korene tejto situácie: „Na sklonku 19. storočia britskí misionári, ktorí sa usilovali o šírenie evanjelia, pomohli oživiť niekoľko regionálnych jazykov. Ako sa však moc impéria postupne upevňovala, anglický jazyk sa stal takmer súčasťou nášho života a kultúry. Ale aj to prebudilo spiacu dušu Indie ako zážrak nového života a vyvolalo cieľavedomé úsilie.“<sup>24</sup> Otázka vzťahov medzi identitou a modernitou v dnešnej Indii (a, samozrejme, tiež v minulosti Indie) sa nachádza stále v stave riešenia. Pýtam sa: Je modernita demonštráciou novej duše v Indii? Alebo inak: Je modernita nesúlhlasná so starou tradíciou indickej kultúry? Sú to problémy trvalo živé.

## 2.

Aby sme tieto všeobecné poznámky spresnili, položíme si najprv pár otázok. Akoby sme definovali identitu vôbec? Aký je vzťah medzi identitou a modernosťou v literatúre, najmä medzi identitou a poéziou? A napokon, aká bola kultúrna, sociálna a osobná identita Henryho Derozia (18. apríla 1809 – 26. decembra 1831), ktorý sa narodil v štvrti Padmapukur v meste Kólkata (India) a stal sa prvým indo-anglickým básnikom? Za zásadnú považujeme skutočnosť, že Deroziou otec Francis Derozio – napoly Portugalčan a napoly Ind, cítil indicky, ale jeho matka mala britský pôvod. Je však nesporné, že on sám seba identifikoval ako Indu, respektíve – a možno presnejšie – ako Bengálcu. V *Encyclopedii Britannica* čítame, že bol „radikálny mysliteľ a jeden z prvých indických učiteľov, ktorí sa venovali šíreniu západnej vzdelanosti a vedy medzi mladými mužmi Bengálska.“ Patril Derozio k minorite? Ak áno, k akej?

23 DUBEY, A. P. (ed.). *Modernity and the Problem of Cultural Identity*. New Delhi: Northern Book Centre, 2007.

24 RAJESWARA RAU, A. V. Preface. In: *Modern Indian Poetry. An Anthology*. (Ed. Rajeswara Rau). New Delhi: A. Chaya Devi for Kavita, 1958, s. 14.

Henry Derozio, mladý asistent riaditeľa hindskej akadémie (od 1854 Presidency College) v Kolkate, bol skvelým učiteľom anglickej literatúry a histórie. Sformoval organizáciu s názvom *Young Bengal Group*, ktorá iniciovala šírenie vlasteneckého ducha v jeho rodnom Bengálsku. Tento i ďalšie činy dokazujú, že Derozio bol nadšený bengálsky vlastenec – prítom ale nepísal v bengálskom jazyku – svoje básne písal v angličtine. Bol aj šéfredaktorom anglického denníka *The East Indian*. Mimo angličtiny nevidel reálne možnú cestu k modernite – to však neprotirečilo jeho vlasteneckej vízii. Jeho poetické a redakčné práce nám dávajú čiastočnú predstavu o Deroziovnej osobnej identite. Výsledky činnosti Derozicia ukázali, že osobná identita v sebe nesie obraz o spoločnosti, o sebe, jej historickú skúsenosť. Tá je spojená s určitým jazykom a vzorcom správania, a je tiež tesne spätá s ďalšími identifikačnými znakmi skupiny, medzi ktoré patrí aj príslušnosť k určitému územiu.

Derozio publikoval nielen viaceré slávne básne (najznámejšia z nich bola *Fakeer from Jhungeera*) v časopisoch (napr. *Granty India Gazette*), ale venoval sa prekvapujúco napr. aj dielu nemeckého filozofa Immanuela Kanta (1724 – 1804), ktorý písal o filozofii, etike, náboženstve, práve, prírodných vedách, astronómii a antropológii na konci 18. storočia. Kantovo filozofické myslenie, vrátane jeho príspevkov k metafyzike, epistemológii, filozofii vedy, filozofii dejín, morálnej filozofii, estetike, politike a filozofii náboženstva Derozio, samozrejme, nepredstavoval v celej šírke. Uchvátilo ho však nadšenie z kantovského racionalizmu a jeho teórie morálnej povinnosti, ktorá sa označuje ako „kategorický imperatív“. Derozio aj na tomto poli hľadal syntézu medzi európskymi a indickými názormi (medzi „Západom“ a „Východom“) v chápaní spravodlivosti. Jeho želaním bolo dokázať, že pojem „spravodlivosť“ (v súvislosti aj s pojmom „zákon“) je totožný – alebo aspoň podobný – v indickom a európskom kultúrnom dedičstve. Pre Derozicia to bol aj pokus o prekonanie problémov s osobnou identitou.

Pre pochopenie podstaty spravodlivosti a povahy práva v Indii musíme poznať pôvod termínu dharma, ktorý sa v tomto zmysle prvýkrát objavil v epose *Mahábhárata*. Do európskych jazykov sa zvyčajne prekladá ako „dobro“ alebo „zákon“. Derozio zastával názor, že starí Indovia skutočne anticipovali kategorický imperatív Immanuela Kanta. Základný princíp dharmy totiž možno vyjadriť slovami: „Čo si želáš pre seba, mal by si želať aj iným, to, čo nechceš, aby iní robili tebe, nerob ostatným.“ Rovnaké zákony – podľa starých Indov – pôsobia tak v prírode ako aj v ľudskej spoločnosti, sú rovnocenné. Morálka nie je len morálny svet ľudí, ktorý by bol akýmsi protikladom k prírodnému svetu. Ľudské práva a ľudská spravodlivosť – to nie je len výsledok sociálneho rozvoja chápaného odtrhnutého od prírody. Ľudské aktivity nie sú izolované od sveta zvierat, rastlín, prírodných prvkov a kozmických síl. Inými slovami, existuje len jeden svet, nie je žiadne rozdelenie na „nomos“ a „logos“ ako u Herakleita z Efezu. V tomto jedinom svete ako celku platí iba jedna spravodlivosť a morálka. Derozio pri hľadaní svojej identity prijal celostnú víziu sveta, v ktorom sa necíti rozdiel medzi kategóriami, ako sú rasa/etnický pôvod, triedy, národnosti, náboženské vyznanie.

Ale starí Indovia neboli spokojní iba s hľadaním akýchsi „zlatých pravidiel morálky“. Podobne ako v Európe filozof Immanuel Kant, aj oni skúmali možnosti dodržiavania týchto pravidiel. Henry Derozio pravdepodobne cítil blízkosť týchto dvoch pojmov. Prijal Kantovo chápanie spravodlivosti a morálnej povinnosti. V duchu európskeho filozofického racionalizmu a humanizmu indický poét reflektoval a kritizoval sociálne postupy, konkrétne sociálne dôsledky náboženského presvedčenia týkajúce sa ortodoxného hinduizmu v Kólkate a v Indii všeobecne. Je pochopiteľné, že netradičné a neortodoxné prednášky Henryho Derozicia, ktorý bol mimochodom nielen indickým učiteľom, ale aj výborným rečníkom a ohnivým básnikom, vyvolali šok a veľké znepokojenie vo vtedajšej ortodoxnej hinduistickej spoločnosti v Kólkate. Bol obvinený z kacírkej propagácie medzi študentmi, z ktorých väčšina prišla z ortodoxných hinduistických rodín. Záležitosť riešil riadiaci výbor Hindu College, ktorý bol ovládaný konzervatívnymi hinduistami a viedol ho slávny pedagóg Maharaja Radhakanta Deb (1784 – 1867), významný filantrop Davida Hare (1775 – 1842) a pozoruhodný kólkatský vizionár Diwan Baidya Nath Mukherjee. Výsledok: Henry Derozio bol prepustený z Hindu College v apríli 1831. Opäť mu nevyšlo jedno hľadanie identity. Jeho výpoveď však nemala obmedziť radikálne hnutie. V skutočnosti teraz mal väčšiu slobodu vyjadrovať svoje myšlienky než predtým. Ani nestratil – a to bolo veľmi dôležité – kontakt so svojimi študentmi. Existuje dobrý dôvod veriť, že Derozio bol najväčšou nádejou mladej indo-anglickej literatúry, ale bojoval s časom: zomrel náhle a predčasne vo veku dvadsaťdva rokov v decembri 1831 počas epidémie cholery. Indických spisovateľov však aj neskôr prenasledovala otázka, čo by to znamenalo pre ich identitu, keby bez výhrad prijali anglické (alebo západné, alebo európske) názory!

### 3.

Vznik indickej poézie písanej v anglickom jazyku bol a je zaujímavý ako problém vyhľadávania kultúrnych tvorcov identity. V tomto prípade bol všeobecne estetický účel často podriadený politike. V predthákurovskej a predromantickej Indii existovala len slabá základňa pre formovanie indo-anglickej kultúrnej identity (samozrejme, tiež osobnej identity v tomto zmysle). Indo-anglická poézia získala výraznú identitu len nedávno, v 20. storočí. „Ale to nepopiera skutočnú hodnotu poézie, ktorá je vynikajúca podľa všetkých meradiel... Aká je vízia indo-anglického básnika? Pochopíme ju, ak budeme skúmať jeho tvorivé predstavy vzhľadom na hlavné témy poézie – príroda, láska, človek, kultúrne dedičstvo – to všetko sa skladá z mýtov, legend, histórie a umenia. Tieto témy však vyvažuje iný svet tém – metafyzická túžba, oddanosť, mystické rozjímanie a duchovné osvietenie.“<sup>25</sup> Táto rovnováha literárnych tém sa v Deroziovej dobe stala potrebou a vyžadovala si novú a silnú iniciatívu. O tejto iniciatíve a jej moci Derozio hovoril v citlivej a jemnej básni venovanej žiakom Hindu College. Táto báseň je charakteristická pre pochopenie človeka v textoch Henryho Derozia. Vyjadruje vrúcnu lásku k vlasti a zároveň je plná viery v schopnosti jednotlivca, ľudskej bytosti. Ide o dva aspekty básnického umenia a ľudskej viery. Podstatu sveta – podstatu súčasnej spoločnosti (ku ktorej patrí), vlasti – rozpoznávame v individualite, bez toho, aby sme ju zbavili jej zvláštnych znakov. Deroziova vlastná identita je tvorená identitou ľudského ducha. V jej prirodzenosti bola pravá ľudskosť, bez zaťaženia detailami histórie. Jeho chápanie sveta – podobne ako poňatie lásky – bolo univerzalistické a nadnárodné. Dotýka sa všetkých ľudí, prechádza z krajiny do krajiny, pohybuje sa po celom svete, od zeme k zemi, ako mladý Derozio napísal v jednej zo svojich básni (*Song of Hindustanee Minstrel*).

Poézia je teda duch ľudstva, ktorý sa individualizuje v jednotlivých dielach. Spája sa s individuálnym bytím a životom. Podľa Vinayaka Krishnu Gokāka prvé desaťročie 19. storočia bolo dobou inkubácie pre indo-anglickú poéziu a práve básnik Derozio, „bol jej hybnou silou.“<sup>26</sup> Derozio bol srdcom organizácie študentov v Hindu College v Kalkate, ktorá sa usilovala o pokrok a bola proti tradičnému mysleniu a predsudkom. Nepredvídaná smrť učenca a básnika Henryho Derozia dala radikálnemu hnutiu vážnu ranu. Myšlienka duchovného osvietenia, ktoré tento výnimočný učenec, spisovateľ a novinár kreatívne zapálil v mysliach svojich mladých indických študentov, inšpirovala nasledujúce generácie a zanechala trvalú stopu na sociálnych a kultúrnych názoroch bengálskych hinduistov. Deroziou osobitý pohľad na život a jeho svojské hľadanie identity bolo provokatívne, ale aj inšpirujúce.

Napriek svojim zahraničným koreňom Derozio sa znovu a znovu predstavoval ako Ind. Chcel byť indickým básnikom. Jeho rozhodnutie bolo založené na hlbokej skúsenosti. Mladý básnik, študent a vzdelanec prijal novú politickú a sociálnu identitu ako novú kultúrnu identitu, pretože ju vnímal ako rozšírenie svojej vlastnej indickej (alebo – presnejšie – bengálskej) národnej identity s veľkým zmyslom pre kultúrnu orientáciu. Derozio riešil kontroverznú tému. Odkazy na históriu týchto zmien nájdeme na rôznych miestach v indo-anglickej poézii 19. a 20. storočia. Ešte dnes cítime silného ducha osvietenstva v Deroziových veršoch plných pesimizmu a melanchólie.

V Indii po Deroziovi vzniklo mnoho básní s textami plnými vlastenectva (Shoshee Chunder Dutt, Hur Chunder Dutt, Sarojini Naidu, V. N. Bhushan, Ananda Acharya, Deb Kumar Das, Ram Sharma, F. J. Karaka a mnoho ďalších). Indická poézia písaná v angličtine, rovnako ako ostatná moderná indická poézia (a, samozrejme, aj moderná indická próza) je v prvom rade indická a všetko ostatné až v druhom rade. „Dnes môžeme rozlišovať medzi indo-anglickou poéziou pôvodne písanou v angličtine Indami a poéziou prekladanou – predovšetkým samotnými autormi – do angličtiny z rôznych indických jazykov. Podobne by sme mohli rozlišovať medzi pôvodnou anglickou tvorbou, a použitím angličtiny ako z hľadiska prekladu najpopulárnejšieho média. V súčasnej indickej literatúre nie je jasný rozdiel medzi jedným a druhým, pretože angličtina je neoddeliteľne spojená s nedávnu indickou literárnou históriou.“<sup>27</sup> Vývoj indo-anglickej poézie začal práve veršami Derozia, ktoré odštartovali prvé obdobie inkubácie tejto poézie od roku 1818; indo-anglická poézia je dnes stará takmer dvesto rokov. Jej zlaté obdobie bolo v posledných desaťročiach 19. storočia. Prvá polovica 20. storočia bola obdobím, v ktorom sa snažila o nezávislosť od britských vzorov.

25 GOKAK, Vinayak Krishna. Introduction. In: *The Golden Treasury of Indo-Anglian Poetry 1828 – 1965*. (Selected and edited by V. K. Gokak.) New Delhi: Sahitya Akademi, 1978, s. XXX.

26 Ibid., s. XIX.

27 HAJKO, D. Contemporary Indo-Anglian Poetry: Two Remarks. In: GENZOR, J. – KRUPA, V. (eds.). *Asian and African Studies*. London: Curzon Press, 1990, s. 97.

Indická poézia vyjadřila „túžby, radosti a strasti indických ľudí. Bola citlivá na zmeny klímy v národnom prostredí a snažila sa vyjadriť dušu Indie, osobitosť, ktorá ju odlišuje od iných národov. Súčasne jej snahou bolo definovať základnú ľudskosť a univerzálnosť, ktoré ju spájajú s celým svetom.“<sup>28</sup> Bolo to presne v intencióch Deroziových zámerov; on prvý pochopil, že národ – prostredníctvom kultúrnych prejavov, ktoré historicky mení (alebo tvorí) – nielen manifestuje seba samého, ale práve v nich existuje ako národ. Deroziave verše ilustrovali spôsob, akým môže perspektívne indo-anglická literatúra obohatiť modernú poéziu.

Gokak sa pýta: „Môžeme teda povedať, že indo-anglická poézia nie je viac než automobil pripojený k motoru anglickej poézie? Zdá sa, že vozidlo sa pohybuje po tej istej dráhe a poslušne robí rovnaké zákruty a krivky.“ Ale indická poézia v angličtine nebolo len „vozidlo zapriahnuté do motora anglickej poézie“. Na pôde indickej angličtiny sa realizovali nielen nové formy, ale aj nové tvorivé nápady.

#### 4.

Hľadanie identity je nikdy nekončiacim procesom týkajúcim sa zmien kultúry a ľudskej bytosti. Môžeme teda povedať, že Derozio sa narodil v určitej kultúre, ktorú formovali jeho predchodcovia. Jeho vedomosti, tvorivé schopnosti a zručnosti sú vytvárané na základe tejto kultúry, v ktorej sa narodil a vyrastal. Avšak každý človek – bez ohľadu na pozíciu, ktorú má v spoločnosti – konal určitým spôsobom s tým, že zmení prostredie, v ktorom sa narodil. V zmenenom prostredí sú jeho schopnosti vytvorené úplne novým spôsobom. „Človek je tak produktom, vytvorom určitej kultúry a súčasne jej spoluvorcom, tým, kto túto kultúru mení. Premenu vlastnej kultúry, svojou aktivitou človek vytvára sám seba. Máme pred sebou „seba-tvorbu“ a „sebazdokonaľovanie človeka na základe kultúrnej tradície a na základe jej premeny. Pre človeka tak vlastne nejestvuje «prirodzené» prostredie, ktoré by nebolo ovplyvnené kultúrnou tradíciou a ktoré by človek sám nejakým spôsobom nemenil svojou činnosťou. Všetko okolo neho je určené konkrétnou časovou a priestorovou situáciou. «Prirodzené» prostredie človeka je historickým a ľudským prostredím.“ Deroziava práca a život boli odmietnutím názoru, že esencialisticky chápaná identita je daná a má objektívny základ, ktorý sa skladá z fundamentálnych, základných črt a prvkov. Naopak, chápanie identity je v tomto prípade založené na konštruktivistickom poňatí, ktoré vychádza z predpokladu, že identita je vytváraná (určená) permanentne variabilnými faktormi závislými od kontextu, v ktorom pôsobí a vyvíja sa. Preto ani pôvod sám osebe, ale ani vzdelanie a sociálne prostredie, ale celkový prehľad o procese vytvárania a reprodukcie sociálnych okolností je rozhodujúci pri definovaní kultúrnej identity autora.

Derozio bol naozaj „euroázijský básnik“. V tomto prípade ide o individuálneho autora – básnika, ktorý bol napoly Európan a napoly Ind a ktorý našiel svoju identitu v novej úrovni svojej existencie, v novej pozícii. Historický rámec celej udalosti, ku ktorej došlo asi pred dvesto rokmi, iba podčiarkuje ich význam ako dôkaz nejednoznačnosti identity, jej ambiguitu, a ako proces pôsobenia rôznych kultúrnych kódov. Kultúrna a osobná identita so sebou prináša aj problém inakosti. Skúsenosť totožnosti a inakosti v rovnakom čase môže sa niekedy stať neprekonateľnou prekážkou dialógu. Deroziav život, jeho osud a práca sú príkladom konceptu kolektívneho formovania identity v konkrétnych indických podmienkach, v prípade, že Deroziovu príslušnosť ku kolektívnej identite vnímame vertikálne i horizontálne alebo, lepšie povedané, diachronne a synchronne. Príslušnosť ku kolektívnej identite bola daná jeho pôvodom a prostredím, v ktorom žil. Jeho krajinou boli India. A jeho rodnou krajinou bola India.

Z pohľadu teórie identity, k sociálnej interakcii medzi jednotlivcami alebo skupinami, ktoré majú rôznu identitu, môže dôjsť len vtedy, keď sa začínajú vnímať a rešpektovať sa navzájom ako samostatné a relatívne nezávislé sociálne subjekty. Derozio na jednej strane obnovil túto identitu ako mladý, ale už slávny indický poét (stotožnil sa s hnutím *Mladé Bengálsko*), na druhej strane jeho indickú kultúrnu identitu spochybnili niektorí z jeho súčasníkov pre odlišnosť vo vzťahu k jeho pôvodu (bol „ne-indický“, „ne-hinduistický“). Na jednej strane Derozio reflektoval identitu, jednotnosť, jednotu alebo podobnosť s kolektívom, na druhej strane reflektoval aj odlišnosť a špecifickosť, ktorá ho vylučovala z toho istého kolektívu.

28 GOKAK, Vinayak Krishna. Introduction. In: *The Golden Treasury of Indo-Anglian Poetry 1828 – 1965*. (Selected and edited by V. K. Gokak.) New Delhi: Sahitya Akademi, 1978, s. XXII.

Pre Derozia „moderné“ bolo indické (nie portugalské, britské alebo európske), ale chápané ako prekryté tradičným kolektívnym vedomím, ktoré načrtávalo klasickú indickú identitu. Modernita bola transcenciou súdobého kultúrneho a civilizačného statusu indickej spoločnosti. Deroziovho hľadanie osobnej identity poznačilo chápanie identity ako širokého kolektívu bengálskej spoločnosti. Jeho identitu môžeme vidieť ako veľký zápas medzi sociálne vnímaným (seba-) zaradením (teda zaradením do sociálnej oblasti, z hľadiska vzťahu „ja“ a „my“) a (seba-) deklarováním, (seba-) pochopením. Nekompatibilita a nezhoda medzi vlastným zaradením a vlastným deklarováním viedla ku komplikovanej kríze identity. Táto kríza identity v Deroziovom prípade však nevyplývala zo zmien v indickej spoločnosti a indickej kultúry, aké sa uskutočnili v 19. storočí a v neskoršom období, keď „moderné“ splynulo s „indickým“ (tradičným) a postupne prestalo byť zvláštnym, cudzím prvkom.

Vývin a formovanie Deroziovho hľadania identity zahŕňalo prvky latentnej zmeny, ale ostávalo iba na úrovni hľadania. Jeho význam nebol v rozsahu jeho práce, ale v jej prelomovej povahe: ako spisovateľ a ako kritik Derozio sa stal objektom kritickej reflexie zvonku, avšak nevzdal sa svojich vlastných postojov, názorov a činov. Bytostne hľadal autentický život tvorcu novej spoločnosti s novými nápadmi. Ale história až podstatne neskôr potvrdila oprávnenosť jeho nádeje.

## Zoznam použitej literatúry

- DESAI, Shantinath K. (ed.). *Creative Aspects of Indian English*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2003. ISBN 81-260-1802-X.
- DUBEY, A. P. (ed.). *Modernity and the Problem of Cultural Identity*. New Delhi: Northern Book Centre, 2007. ISBN 81-7211-247-5.
- GOKAK, Vinayak Krishna. Introduction. In: *The Golden Treasury of Indo-Anglian Poetry 1828 – 1965*. (Selected and edited by V. K. Gokak.) New Delhi: Sahitya Akademi, 1978.
- GOKAK, Vinayak Krishna. *The Literatures in the Indian Languages*. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, 1954.
- HAJKO, Dalimír. Contemporary Indo-Anglian Poetry: Two Remarks. In: GENZOR, J. — KRUPA, V. (eds.). *Asian and African Studies*. London: Curzon Press, 1990. ISBN 0-7007-0226-1.
- MISTRÍK, Erich (ed.). *Culture and Multicultural Education*. Bratislava: IRIS, 1999. ISBN 80-8878-81-6.
- RAJESWARA RAU, A. V. Preface. In: *Modern Indian Poetry. An Anthology*. (Ed. Rajeswara Rau) New Delhi: A. Chaya Devi for Kavita, 1958.

## Kontakt

prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie  
Hodžova 1, 949 74 Nitra  
E-mail: dhajko@ukf.sk





## KULTÚRNA DIVERZITA V CYRILSKÝCH PÍ SOMNOSTIACH NA SLOVENSKU / CULTURAL DIVERSITY IN THE CYRILLIC WRITINGS IN SLOVAKIA

Peter Žeňuch

### Abstrakt

Cyrilské písomnosti späté so Slovenskom sú veľmi cenné, lebo obsahujú záznamy jazykových prejavov miestnych používateľov i pôvodcov. Vďaka takýmto textom si možno utvoriť obraz o aktuálnej miestnej jazykovej, kultúrnej i spoločenskej situácii a tradícii. Nemožno ich preto skúmať bez znalosti lokálnej jazykovej, historicko-spoločenskej i religióznej situácie. Významnú úlohu tu preto zohráva komplexný pohľad, ktorý utvára predpoklady pre systematické poznávanie kultúrneho areálu ovplyvneného byzantsko-slovanskou tradíciou, ktorá sa v karpatskom prostredí i na východnom Slovensku kontinuálne formovala vďaka trvalým kontaktom medzi slovanským Východom, Západom a Juhom.

**Kľúčové slová:** cyrilské rukopisy, cirkevná slovančina, byzantsko-slovanská tradícia.

### Abstract

Cyrillic writings connected with Slovakia are very valuable, since they register linguistic utterance by local users and creators. Thanks to such texts we are able to expose a picture of current local linguistic, cultural and social situation and tradition. Hence, we can not study them without the knowledge of local linguistic, historical, social, and religious situation. Important role is thus played by a complex view, which is inevitable for systematic examination of cultural areal influenced by Byzantine-Slavic tradition, which has been continually formed thanks to permanent contacts between Slavic East, West and South in Carpathian Milieu and especially in the Eastern Slovakia.

**Keywords:** cyrillic manuscripts, church slavic, byzantine-slavic tradition.

## I Pamäť a identita

V slovenskom akademickom i vysokoškolskom prostredí sa výskum vzťahov národného jazyka a kultúry s inými jazykmi a kultúrami vníma ako súčasť kultúrneho vedomia spoločnosti. Bez komplexného výskumu týchto vzťahov sa, pravda, nezaobide žiadna kultúrna spoločnosť.

Uplatňovanie a rozvoj zložiek národnej kultúry sa odrzkaďuje vo vývine národa a spoločnosti v jeho širších prirodzených i racionálne integrovaných kontextoch. Odráža sa v nich aktuálny stav vedomia spoločnosti ako i predpoklad jeho budúceho rozvoja, ktorý sa utvoril a kontinuálne formuje od najstarších čias. V dejinných procesoch sa opakovane a systematicky možno stretať so sprítomňovaním, pripodobňovaním alebo hľadaním analógií historického vývinu v súčasnom, aktuálnom stave spoločnosti. Dobré to možno dokumentovať napríklad v zlomových momentoch. S odstupom času však takéto vnímanie skutočností podlieha často rozličným interpretáciám, reinterpretáciám i relativizácii.

Svedectvá o historicosti vnímania (vedomia) sa v záujme zjednodušovania aktuálnych spoločensko-politických schém často rozptyľujú v procesoch integrácie či globalizácie. A tak sa aj naše poznávanie môže cielene a celkom systematicky (i nevedomky) odkláňať od tradičného a prirodzeného princípu synchronónno-diachrónnej povahy kultúrnej pamäte a identity spoločnosti i jednotlivca v rámci nej.

Hoci sa s odstupom času vnímanie dejinnej skúsenosti čoraz častejšie relativizuje a rozptyľuje v globalizácii, alebo prerastá do liberalizovanej hodnotovej chiméry, predsa rozhodujúcim činiteľom je a musí zostať sloboda človeka. Slobodné rozhodovanie sa je schopnosť, ktorú dal človeku Boh, preto sú dobré i zlé činy výpovedou o nás samých, sú zrkadlom našich dejín, sú viditeľným dedičstvom lásky, ľahostajnosti i nelásky.

Právo slobodne a morálne rozhodovať o spoločenských a kultúrnych procesoch v spoločnosti zatažuje zaslepených, pokúša silných a slabých vystavuje pochybeniam. No schopnosť človeka konať dobro je silou zakotvenou v rozume a pevnej vôli, ktorá umožňuje zotrvať na pevných Božích zákonoch a na prirodzených, tradičných princípoch kultúrnej pamäti a identity rodiny, spoločnosti, cirkvi, jazyka, kultúry a národa. Je to zjednocujúca, integrujúca hodnota, ktorá je príležitosťou aj pre dnešnú spoločnosť, lebo sa stavia proti „demytologizácii“, ktorá sa oddáva ilúzii o slobode bez kontinua tradície, bez identity spoločnosti tak, že relativizuje jej tradičné hodnoty a princípy historickej a kultúrnej identity a viery.

Pre dnešného postmoderného človeka sú možno práve takéto interpretácie prítiažlivé, keďže prvoplánovo, často zjednodušená a spravidla bez hlbšieho poznania kultúrno-historického a vývinového procesu „reinterpretujú“ dejinný, civilizačný a kultúrny časopriestor, v ktorom sa od nepamäti tvorila duchovná, kultúrna i národná identita.

Nemusíme hlboko skúmať historické deje, aby sme sami na sebe spoznali, že aj dnešná spoločnosť je práve takou výslednicou zápasov o zachovanie kontinuity, identity a kultúrneho vedomia. Je prirodzené, že dôležitú úlohu v tomto odovzdávaní faktov, informácií a svedectiev zohráva slobodné poznávanie. Pravda, ani sama sloboda nestačí na to, aby bola cieľom uspokojenia súkromného záujmu a zostala tak na úrovni pozemského dobra. Správne poznanie slobody je zašifrované v záväzkoch vlastnej kontinuity. Aj preto dejiny ľudskej spoločnosti sú dejinami príležitostí opätovne prekročiť vlastný rámec formalizmu.

Identita národnej kultúry ako kultúrno-historického spoločenstva vychádzajúcej z tradičných princípov sa však postupne s istou dávkou prezumpcie tolerantnosti rozpúšťa v účelovej „demytologizácii“ či rigorózne liberalizovanej historickej pamäti. Namiesto toho, aby kultúrna pamäť tvorila zdroj výkladu jednoty, kontinua a tradície, pod rúškom tzv. objektívnej reinterpretácie často tvoríme nové mýty, a tak pomocou nových poloprávd deformujeme identitu spoločnosti a relativizujeme jej tradičné hodnoty.

Pre dnešného pozorovateľa sú takéto „demytologizované“ interpretácie prítiažlivejšie, keďže sa prvoplánovo a často bez hlbšieho poznania vývinového kontextu „reinterpretuje“ historický a kultúrny časopriestor, v ktorom sa formovala národná identita a kultúrne vedomie. Preto sme dnes viac ako inokedy povinní systematicky skúmať všetky zložky kultúrnej identity národného spoločenstva, aby sme dobre spoznali najskôr sami seba v kontexte európskej kultúry a civilizácie, do ktorej slovenský kultúrny horizont patrí a tvorí jej neoddeliteľnú a rovnoprávnu zložku.

O tejto skutočnosti hovoril už Anton A. Baník, keď poukázal na tri základné a vzájomne odlišné a v napätí existujúce sféry spoločnosti: náboženskú, kultúrnu a civilizačnú. Tieto jednotlivé skutočnosti zafinoval na príklade aktívnej selekcie faktov, ktorými dokázateľne vedome možno zvýšiť vybranú výpovednú hodnotu rozlične postavených tvrdení. Hoci tento model Baník vníma ako príklad pri interpretácii slovenského konfesionalizmu,<sup>29</sup> rovnako platí ako príklad cielenej pauperizácie vedeckého poznávania namiesto synergetického vedeckovýskumného programu.

Výskum slovenského jazyka a kultúry vo vzťahoch k iným slovanským i neslovanským jazykom a kultúram tvorí neoddeliteľnú súčasť identity komplexného interdisciplinárneho výskumu. Práve interdisciplinárnosť v oblasti vied o jazyku a kultúre a ich prepojenie je prirodzené a nijakým spôsobom neznamená popretie identity celku, v rámci ktorého sa jednotlivé zložky národnej kultúry objasňujú. Diachrónne či vývinové diskurzy kontinuity a identity slovanských a neslovanských dimenzií slovenského jazyka a kultúry sú síce v rámci integrujúcej sa európskej spoločnosti definované, predsa však veľká časť diachrónnych i aktuálnych synchrónnych aspektov výskumu národných jazykov a kultúr je málo známa a pertraktovaná predovšetkým vo vzťahu k stredoeurópskemu či širšiemu európskemu kultúrno-historickému i jazykovému prostrediu.

Schopnosť slovenskej vedy skúmať vzťahy slovenského jazyka a kultúry vo vzťahu k iným jazykom a kultúram vyplýva z potreby poznať nielen medzijazykové, medzietnické, medzikonfesijné i medzikultúrne procesy, ktoré formovali slovenský kultúrny priestor staršieho i mladšieho obdobia našich dejín až po súčasnosť.

## II Identita byzantskej kresťanskej tradície v systéme slovenskej kultúry

Podstata národnej i kultúrnej identifikácie v súčasnosti vychádza z potreby pomenovať tie skutočnosti modernej spoločnosti, ktoré sú nevyhnutné v ich účasti na ďalšom civilizačnom rozvoji v integrovanom európskom priestore bez ohľadu na riziká vzniku multipolárneho sveta. Veď zachovanie európskych kultúrnych hodnôt je podmienené zachovaním špecifik európskych jazykov a kultúr. Tradičná kultúra bola, je a bude hlavným zdrojom rozvoja modernej európskej identity.

Z uvedeného hľadiska je preto potrebné vysvetliť aj tie aspekty identity, ktoré súvisia s výskumom jazykových, etnických i kultúrnych procesov v rámci byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku v prostredí stretania sa dvoch tradičných európskych kultúrnych priestorov – Východu a Západu s ich odrazom v slovanskom kontexte (*Slavia Latina* a *Slavia Byzantina*). Práve vďaka komplexnému výskumu jazyka, dejín a kultúry možno dospieť k poznaniu hodnôt, ktoré aj na Slovensku prezentujú písomné pamiatky v živej ľudovej reči, ďalej latinské písomníctvo či tvorba ovplyvnená jazykovým a cirkevným byzantsko-slovanským prostredím a cirkevnou slovančinou.

Na východnom Slovensku, ktoré sa tradične vníma ako areál ovplyvnený byzantsko-slovanskou obradovou tradíciou, sa od najstarších čias šíрили cyrilské rukopisné i tlačené knihy a zborníky s rozličným obsahom. Často sa jednotlivé texty či súbory textov upravovali a dopĺňali v závislosti od potreby miestneho kultúrneho prostredia. Tvorba i prepisovanie z rukopisných (neskôr aj tlačených) predloh malo vplyv na podobu a vývin textov v prostredí, v ktorom takýto odpis (prepis, kompilát) vznikol.

V rámci miestnej kultúry na východnom Slovensku tvoria takéto rukopisy osobitý, jedinečný okruh písomností, ktoré boli zvyčajne inšpirované miestnou kultúrnou, jazykovou a liturgickou praxou, keďže hovoríme prioritne o textoch spätých s cirkevným prostredím. Rozličné cyrilské rukopisné knihy kázni, zborníky obsahujúce výklady a poučenia, apokryfy, legendy, povesti či súbory príbehov o živote svätých a o pôvode sviatkov, ktoré vznikali alebo sa používali v prostredí cirkvi byzantského obradu na východnom Slovensku, patria do miestneho, lokálneho, areálového kultúrneho a jazykového okruhu. Rukopisy vznikajúce vo východoslovenskom jazykovom a kultúrnom prostredí obsahujú nielen miestne jazykové osobitosti, ale často aj ďalšie osobitosti miestnych reálií (napr. miestne názvy, označenia mincí, miery, administratívno-právna štruktúra, historické udalosti, postavy a ďalšie). Príbehy, situácie, výklady či opisy vychádzajú zo skúseností a tradície miestneho cirkevného i svetského prostredia. Hoci viacero textov liturgického i mimoliturgického charakteru vzniklo ako odpisy alebo kompiláty z predloh pochádzajúcich spoza Karpát, alebo vznikali ako preklady či štylizácie latinských a gréckych originálov, predsa sa v nich odráža vedomie miest-

29 BANÍK, A. A. *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin: Matica slovenská 2000, 80 s.

neho pisára. Mnohé takéto texty vznikali pod vplyvom miestnej, areálovej tradície a kultúry, a tak ich možno vnímať ako doklady o lokálnej kultúre, vzdelanosti i jazykovej situácii v prostredí ovplyvnenom byzantskou obradovou tradíciou.

Uplatňovanie sa cyrilských pamiatok byzantsko-slovanskej tradície v slovenskej písomnej kultúre je proces, ktorý sa realizoval nielen vďaka priamym kontaktom so slovanským Východom či Juhom. Osobitnú úlohu v tomto procese zohrali vlastné a pre byzantsko-slovanské kultúrne a etnické spoločenstvá žijúce v našom prostredí aj špecifické duchovné a nábožensko-kultúrne zdroje.

Osobitú dynamiku týchto procesov utvárali niektoré spoločensko-historické udalosti, napríklad prijatie cirkevnej únie, ktorá v konečnom dôsledku ovplyvnila najmä celkovú konfesijnú klímu na hranici medzi latinským a byzantským kultúrno-religióznym prostredím a natrvalo tak zasiahla nábožensko-kultúrny život veriacich byzantsko-slovanského obradu aj v prostredí východného Slovenska.

Zjednocujúcou zložkou pre všetkých veriacich byzantsko-slovanského obradu bez ohľadu na etnickú či jazykovú príslušnosť je cirkevná tradícia, liturgický obrad a liturgický cirkevnoslovanský jazyk zapísaný cyrilským písmom. Všetky liturgické i bohoslužobné texty sú v tradičnom byzantsko-slovanskom obradovom prostredí zapísané v liturgickej cirkevnej slovančine. Práve cirkevná slovančina podnes popri národných jazykoch zostala obradovým jazykom cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Do liturgickej tradície jednotlivých byzantsko-slovanských cirkví pritom popri národných osobitostiach patria aj miestne i lokálne špecifiká; do tradície miestnej cirkvi patrí napríklad aj lokálna podoba, typ liturgického cirkevnoslovanského jazyka, ktorý sa utvoril pod vplyvom používaného miestneho ľudového jazyka, napríklad nárečia. Práve jazykové vedomie používateľov umožňuje v štandardizovanom liturgickom cirkevnoslovanskom jazyku uplatniť také jazykové prostriedky používateľov, ktoré sú súčasťou ich jazykového prostredia a vedomia. Na rovnakých princípoch sa od najstaršieho obdobia formujú aj jednotlivé redakcie liturgickej cirkevnej slovančiny (bulharská, ruská a srbská redakcia cirkevnoslovanského liturgického jazyka), ale aj rozličné miestne typy a podtypy redakcií liturgického jazyka (napríklad bieloruský typ, haličsko-ukrajinský, česko-slovenský typ a pod.). O redakcii cirkevnej slovančiny rozhoduje predovšetkým jej ortoepická (výslovnostná) zložka.

Pravda, na Slovensku vlastná redakcia liturgickej cirkevnej slovančiny nevznikla. Dokazuje to aj skutočnosť, že po vyhnaní žiakov Cyrila a Metoda a po páde Veľkej Moravy nastúpilo rigorózne panstvo západnej liturgie a latinského liturgického jazyka. Bádateľia najstarších slovanských písomností pritom zdôrazňujú skutočnosť, že dedičstvo slovanskej cirkvi s byzantskou duchovnosťou a obradmi našlo svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnilo a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Nemožno však v tejto súvislosti vylúčiť, žeby sa neskoršie presahy a vplyvy tejto tradície práve prostredníctvom valašskej kolonizácie neprejavili a neuplatnili aj v slovenskom prostredí, najmä ak si uvedomíme, že slovenský autochtónny živel sa podobne ako ruskí kolonisti spoza Karpát zúčastňoval na doosídľovanom procese, ktorý sa uskutočňoval na základe valašského práva. Slovenské obyvateľstvo tak nielenže opätovne splynulo s byzantským religióznym prostredím, ale v mnohých prípadoch stalo sa aj formujúcim elementom uplatňovania byzantsko-slovanskej kultúrnej a religióznej tradície v slovenskom prostredí. Existenciu byzantsko-slovanského obradu na Slovensku tak treba osvetliť v kontexte tých súvislostí, ktoré ho poznačilo kolonizačnými aktivitami na valašskom práve.

Podľa týchto historických dokladov a svedectiev na územie Slovenska prišlo obyvateľstvo byzantského obradu so svojou konfesiou, východným, byzantským kresťanstvom práve z východných (ruských) častí slovanského sveta. Pritom sa však nijako nevylučuje, že by sa prichádzajúci ruskí kolonisti v našom prostredí (napríklad do oblasti podkarpatského regiónu i Potisia) museli religiózne prispôbovať. Dokonca sa predpokladajú reminiscencie na byzantsko-slovanský kultúrny a konfesijný horizont. Prirodzeným sa v tomto kontexte javí aj predpoklad, že v našom prostredí sa byzantsko-slovanská tradícia uchovávala v cirkevných spevoch, modlitbách, spiritualite, eremitskej tradícii i v liturgických textoch, ktoré sa mohli udržať aj vďaka blízkym kontaktom s Bulharskom a Kyjevskou Rusou.<sup>30</sup> Na túto tézu sa v súčasnosti hľadajú odpovede aj v doteraz málo preskúmaných

30 STANISLAV, J. *Staroslovienský jazyk 1. a 2.* Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987. R. Večerka k tomu uvádza: „Sotva lze totiž očekávat, že by latina byla v Potisi, a tím méně ovšem ve východním Srbsku, tak běžně, intenzivně a zjevně dlouhodobě v církevní praxi užívána, aby se pevně vtisla do místní mluvy a v ní se podrobila lidové výslovnosti – a prostředky z ní přejaté aby byly v podstatě na tématě (jihoslovanském) území najednou potlačovány (proč?), jako by tam byly cizí.“ VEČERKA, R. *Staroslovenská etapa českého písemnictví*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010, s. 12.

archeologických náleziskách na východnom Slovensku i v doposiaľ málo preskúmaných písomných pamiatkach spätých s touto tradíciou na našom území. Predpokladá sa, že v okrajových oblastiach severovýchodného Uhorska sa po páde Veľkej Moravy udržal domáci kresťanský horizont.<sup>31</sup>

Vzhľadom na uvedené súvislosti sa liturgické obrady spolu s cirkevnoslovanským jazykom v byzantskej cirkvi na Slovensku vnímajú ako prejav pôvodne inštitucionalizovanej kresťanskej tradície.<sup>32</sup> Prevzatie z cirkevnoslovanskej liturgicko-obradovej sféry, ktoré sú živé už v najstaršej vrstve slovenčiny,<sup>33</sup> možno doložiť napríklad v nárečových oblastiach v prostredí, kde sa podnes slávi byzantská liturgia.<sup>34</sup>

Vieraci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku pri slávení liturgií a bohoslužieb používajú podkarpatsko-ruský typ ukrajinskej redakcie cirkevnej slovančiny. Na základe našich výskumov v prostredí východoslovenského jazykového a kultúrneho areálu sa však ukázalo, že práve haličsko-ukrajinský variant cirkevnej slovančiny je v slovenskom jazykovom prostredí ovplyvnený jazykovým vedomím slovenských veriacich, teda používateľov spišského, zemplínskeho, šarišského, užského, sotáčkeho nárečia.

Z výskumov liturgickej cirkevnej slovančiny, ktorú používajú veriaci Slováci, Rusíni či Ukrajinci v priestore bývalej Mukačevskej eparchie vidno, že všetci používatelia tohto liturgického jazyka používajú takú podobu liturgického jazyka, ktorá odráža ich jazykové vedomie. Vzniká tak niekoľko foriem či podôb miestneho liturgického cirkevnoslovanského jazyka, ktorý možno pokladať za výsledok spontánneho vývinu. Aj v slovenskom jazykovom prostredí sa cirkevná slovančina podnes prirodzene uplatňuje ako liturgický jazyk. Používanie cirkevnej slovančiny ako liturgického jazyka v slovenskom jazykovom prostredí je neoddeliteľnou súčasťou kultúrnej identity slovenských veriacich byzantsko-slovanského obradu. V súčasnosti sa ako liturgický jazyk v slovenskom jazykovom prostredí gréckokatolíckej cirkvi byzantsko-slovanského obradu na Slovensku používa aj spisovná slovenčina.

31 Najstaršia cirkevná tradícia sa na Slovensku označuje aj ako stará viera (*stara vira*), pričom ruská viera (*rus'ka vira*), ktorú so sebou prinášali východoslovanskí kolonisti, nebola vzdialená tej, ktorú vyznávalo autochtónne obyvateľstvo na východe Slovenska. V tejto súvislosti možno ešte dodať aj niektoré známe súvislosti. O. R. Halaga uvádza: „V dosahu slovenských gréckokatolíkov niet od unie pravoslávnych a pojem „stara vira“ prirodzene ani nemôže mať vzťah k pravoslaviu, ako protikladu uniatov. Naopak v novo sa šíriacom pravoslaví po r. 1918 videl vsl. človek novú vieru, „bajtkov“ (posmešné od slova batko – pravosl. pop). Že ináč tomu není ani u Rusínov srv. Petrov, *Materialy dla istorii ugarskoj Rusi II.* (St. Peterburg 1906) str. 82; „Narod že, kak v polovine XVIII. v., tak i v nastojščeeje vremia (po bolšej časti) prodolžal i prodolžajet žit' v uběždeniji, čto on ispovedujet tu že, „staruju“ věru, „ó hit'“, tu že, „russkiju věru“, „orosz hit'“, ktoruju ispovedyvali jeho predki.“ HALAGA, O. R. *Slovenské osídlenia Podisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice: Svojina, 1947, s. 11. *Dalimilova kronika* zo začiatku 14. storočia poskytuje údaje o Metodovi ako o arcibiskupovi, ktorý slávil obrady v slovenskom jazyku. V kronike sa hovorí o tom, ako Bořivoj zasadol po otcovej smrti na kniežací stolec v Čechách. V tom čase bol Svatopluk vládcom na Morave a české knieža mu bolo podriadené, preto mu Svatopluk nariadil prijať krst od Metoda, moravského arcibiskupa, ktorého Dalimil vo svojej veršovanej kronike označuje za „Rusina.“ „Ten arcibiskup Rusín bieše, mši slovensky slúžieše,“ čo, pravda, neznamená jeho etnickú rusínsku príslušnosť. Práve v tom čase, keď vznikala Dalimilova kronika, boli rozšírené predstavy o bulharsko-ruskom pôvode byzantskej vzdelanosti v slovenskom kontexte. Latinský západ však byzantsko-slovanskú cirkev pokladal za heretickú či sektársku. Práve v tomto treba hľadať vysvetlenie Dalimilovho označenia Metodovej konfesionalnej príslušnosti. Dalimilova kronika vznikla začiatkom 14. storočia, teda v období, keď sa v Uhorsku šírla aj valašská kolonizácia a opätovne do nášho priestoru prenikala byzantská cirkev z východoslovenského (ruského) prostredia. Označenie Metoda za Rusína teda znamenalo jeho religióznu, obradovú, byzantsko-slovanskú identitu. B. Varsík (1991, s. 129 – 147) v tejto súvislosti ešte dodáva, že vo východoslovenskom prostredí, kde neskôr nastúpila protireformácia, maďarsky orientovaná miestna šľachta nútila slovenské obyvateľstvo ako svojich poddaných prijať tzv. magyar hit (*maďarskú vieru*), teda kalvinizmus. No už začiatkom 17. storočia, ako o tom ďalej píše B. Varsík, sa slovenské obyvateľstvo odvrátilo od tejto maďarizačnej reformačnej politiky a prijalo opäť svoju *starú vieru*, alebo prešlo na *grécky obrad*. Porovnaj VARSÍK, B. *Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku*. In: *Historický časopis*, 1991, roč. 39, č. 2, s. 129 – 147. Mnoho takýchto prípadov sa udialo v slovenskom jazykovom a etnickom prostredí práve v období, keď vrcholili snahy o zavedenie cirkevnej únie začiatkom 17. storočia (porovnaj ŽEŇUCH, P. *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameňe k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2013, 482 s.).

32 MARINČÁK, Š. *Slovenská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia?* In: *Slavica Slovaca*, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34 – 62; MARINČÁK, Š. *Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (10. – 14. storočia)*. In: *Slavica Slovaca*, 2010, roč. 45, č. 1, s. 3 – 19.

33 STANISLAV, J. *Starosloviensky jazyk 1. a 2.* Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987; KRAJČOVIČ, R. *Slovenčina a slovenské jazyky. Praslavská genéza slovenčiny*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1974.

34 ŽEŇUCH, P. *Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža)*. In: *Slavica Slovaca*, 2011, roč. 46, č. 1, s. 51 – 62; ŽEŇUCH, P. *Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis*. In: *Slavica Slovaca*, roč. 47, č. 2, s. 118 – 144.

V slovenskom jazykovom prostredí sa okrem cirkevnej slovančiny počas liturgických obradov ako jazyk čítaní z evanjelií a z knihy Apoštol používa slovenčina aj v pravoslávnej cirkvi. Treba pritom poznamenať, že pravoslávna cirkev je v používaní cirkevno-slovanského liturgického jazyka tradičná, až rigorózna.

Veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu vo východoslovenskom kultúrnom prostredí používali vo svojom súkromnom styku materinský jazyk (slovenské, rusínske, ukrajinské nárečia a pod.) a pri bohoslužobných obradoch používali cirkevnú slovančinu. V písanej podobe sa však uplatnila taká podoba jazyka, ktorá stála medzi liturgickým a ľudovým jazykom. Používanie písanej (písomnej), resp. knižnej podoby jazyka súviselo s jej spoločenským uplatnením sa mimo liturgického prostredia. Cyrilské písmo sa v prostredí gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku používalo napríklad v administratívno-právnej spisbe, najmä vo vizitačných protokoloch, vyhláseniach, kurensoch, matrikách, hramotároch, v zápisoch hospodárskej agendy i ostatnej korešpondencii. Ďalšiu skupinu cyrilikou napísaných pamiatok tvoria literárne, výkladové i náučné texty, napríklad polemické spisy o únii, tiež didaktická a edukačná tvorba, receptáre, spevníky paraliturgických piesní, rozličné katechizmy, gramatiky, opisy dejín miestnej cirkvi, cestopisy a pod. Uplatňovanie sa miestnej jazykovej i kultúrnej tradície dokladuje napríklad kázňová tvorba, ide najmä o rukopisné Ladomírovske poučiteľné evanjelium zo 17. storočia, poučiteľné evanjelium Ivana Kapišovského z rokov 1640 – 1643, *Uglianske poučiteľné evanjelium* zo 17. storočia či poučiteľné evanjelium Klimenta Bukovského zo začiatku 18. storočia. Okruh týchto rukopisných poučiteľných evanjelií východoslovenskej a podkarpatsko-ruskej proveniencie dopĺňa aj rukopis zo 17. storočia, ktorý sa zachoval v kláštornej knižnici v dedine Malé Berezné neďaleko Užhorodu a tiež aj Ňagovské ponaučenia z rokov 1757 – 1758. K významným dokladom o uplatňovaní naratívov v rámci kázňovej tvorby patria ponaučenia zo 17. storočia z dediny Hrabské v Šariši, tiež výklady a ponaučenia Štefana Plavianského z roku 1668, ktoré sú uložené v knižnici Tovarištva Tarasa Ševčenka vo Lvove. Výskum cyrilských postíl a ponaučení k evanjeliovým perikopám a výkladových textov ponúka ďalšie možnosti pre pochopenie vzťahu medzi liturgickým jazykom a miestnym nárečím.

Osobitnú skupinu tvoria cyrilské texty zapísané v šariško-zemplínskom variante slovenčiny. Do tejto skupiny patria aj cyrilské texty napísané v západoslovenskom variante kultivovaného jazyka. Korene západoslovenského variantu kultivovanej slovenčiny treba hľadať vo vzdelaneckom prostredí jezuitskej trnavskej univerzity, kde popri kňazoch latinského obradu študovali aj klerici byzantsko-slovanskej obradovej tradície. Západoslovenský variant kultivovaného jazyka teda dobre poznali aj klerici byzantského obradu.

Všetky tieto cyrilské pamiatky v ľudovom jazyku i v liturgickej cirkevnej slovančine patria aj do kontextu slovenského kultúrneho dedičstva. Na margo tejto problematiky si dovoľíme ešte uviesť skutočnosť, že všetky religiózno-obradové prostredia, či už to sú slovenskí protestanti (kalvíni, luteráni), katolíci, gréckokatolíci či pravoslávni, všetci tvoria jeden jazykový celok, ktorého zjednocujúcim znakom nie je liturgický jazyk, napr. biblická čeština alebo cirkevná slovančina. Zjednocujúcim znakom slovenského jazykovo-kultúrneho prostredia vždy bola a podnes je akákoľvek podoba národného jazyka – slovenčina, ktorou sa bolo a je možné dorozumieť v rozličných oblastiach každodenného života. Vplyv slovenského jazykového prostredia i jazykového vedomia slovenských používateľov na liturgický jazyk cirkvi, či už ide o cirkevnú slovančinu u gréckokatolíkov o biblickú češtinu u protestantov, je toho jasným dôkazom. Podobne ako biblickú češtinu u slovenských protestantov, ani cyriliku a liturgickú cirkevnú slovančinu používanú v prostredí gréckokatolíkov nemožno pokladať za jediné kritérium, podľa ktorého by sa dala spoľahlivo určiť kultúrna, jazyková alebo etnická príslušnosť jej používateľov. Aj liturgický cirkevno-slovanský jazyk teda svedčí predovšetkým o príslušnosti k obradovému prostrediu a cirkevnej tradícii.

V jazyku takýchto cyrilských pamiatok a textov sa preto uplatňujú znaky jazykovo-kultúrneho úzu miestneho prostredia, ktorý bol určujúci a ovplyvňoval pisára (či autora) podľa zásady: *Nepíšeme tak, ako hovoríme, ale píšeme tak, ako čítame.*

Aj takýmto spôsobom sa formovalo a posilňovalo vedomie tradičnej kultúry založenej na príslušnosti k religióznemu či spoločenskému kontextu. Z pohľadu slovenskej filológie cyrilské písomnosti späté so Slovenskom sú veľmi cenné, lebo obsahujú záznamy jazykových prejavov miestnych používateľov i pôvodcov. Vďaka takýmto textom si možno utvoriť obraz o aktuálnej miestnej jazykovej, kultúrnej i spoločenskej situácii a tradícii. Nemožno ich preto skúmať bez znalosti lokálnej jazykovej, historicko-spoločenskej i religióznej situácie. Významnú úlohu tu preto zohráva komplexný pohľad, ktorý utvára predpoklady pre

systematické poznávanie kultúrneho areálu ovplyvneného byzantsko-slovanskou tradíciou, ktorá sa v karpatskom prostredí i na východnom Slovensku kontinuálne formovala vďaka trvalým kontaktom medzi slovanským Východom, Západom a Juhom.

## Zoznam použitej literatúry

- BANÍK, A. A. *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin: Matica slovenská, 2000. ISBN 80-7090-566-2.
- BUGEL, W. *Ekzeziologie Užhorodské unie a jejich dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. ISBN 80-244-0665-9.
- HALAGA, O. R. *Slovenské osídlenia Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice: Svojina, 1947.
- HARAKSIM, L. Ku genéze slovenských gréckokatolíkov a ich mieste v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: POTEMLA, M. (ed.). *P. Michal Lacko, S. J. Život a dielo. Zborník referátov na vedeckej konferencii v Košiciach 19. a 20. marca 1992*. Košice: Slovenský katolícky kruh, 1992, s. 157 – 163. ISBN 978-80-9004-352-7.
- HARAKSIM, Ľ. Užhorodská únia a východné Slovensko. In: *Historický časopis*, ISSN 0018-2575, 1997, roč. 45, č. 2, s. 195 – 196.
- JÁN PAVOL II. *Pamäť a identita*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005. ISBN 80-7162-537-X.
- НИМЧУК, В. Молитви наша на презри. In: *Карпатський край*, ISSN 0869-0782, 1997, roč. 2007, č. 6 – 10, s. 37 – 51.
- MARINČÁK, Š. Slovenská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia? In: *Slavica Slovaca*, ISSN 0037-6787, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34 – 62.
- MARINČÁK, Š. Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (10. – 14. storočie). In: *Slavica Slovaca*, ISSN 0037-6787, 2010, roč. 45, č. 1, s. 3 – 19.
- Rupnik, M. I. Otázka kultúry. In: ŠPIDLÍK, T. (ed.). *Spiritualita, formácia & kultúra*. Velehrad: Refugium, 1995, s. 145 – 172. ISBN 80-901957-1-7.
- STANISLAV, J. *Starosloviensky jazyk 1. a 2.* Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987.
- TAFT, R. *Život z liturgie. Tradice Východu a Západu*. Olomouc: Refugium, Velehrad – Roma, s. r. o., 2008. ISBN 80-86715-95-7.
- VARSÍK, B. Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. In: *Historický časopis*, ISSN 0018-2575, 1991, roč. 39, č. 2, s. 129 – 147.
- VEČERKA, R. *Staroslověnská etapa českého písemnictví*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-044-9.
- ŽEŇUCH, P. Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku. In: DORUĽA, J. (ed.). *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava, 2000, s. 231 – 274. ISBN 80-967722-5-2.
- ŽEŇUCH, P. Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? In: *Slavica Slovaca*, ISSN 0037-6787, 2008, roč. 43, č. 2, s. 97 – 107.
- ŽEŇUCH, P. Kultúrna identita Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: LIBA, Peter (ed.). *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 135 – 148. ISBN 978-80-8094-791-0.
- ŽEŇUCH, P. Z výskumu pomedzného užšieho nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In: *Slavica Slovaca*, ISSN 0037-6787, 2011, roč. 46, č. 1, s. 51 – 62.
- ŽEŇUCH, P. Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis. In: *Slavica Slovaca*, ISSN 0037-6787, 2012, roč. 47, č. 2, s. 118 – 144.

ŽEŇUCH, P. *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. IV.* Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2013, 482 s. ISBN 978-88-7210-387-6 [it], ISBN 978-80-89489-10-7 [sk].

## **Kontakt**

prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

Univerzita konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 01 Nitra

E-mail: pzenuch@ukf.sk





## MARGINALIZOVANÉ HRDINKY VE FEMINISTICKÉM A POSTKOLONIÁLNÍM KONTEXTU: PŘÍKLAD Z BENGÁLSKÉ LITERATURY / MARGINALIZED HEROINES IN FEMINIST AND POST-COLONIAL CONTEXT: SAMPLES FROM BENGAL LITERATURE

Blanka Knotková-Čapková

### Úvod: postkoloniální studia z feministické perspektivy

Pojem či termín „postkoloniální“ není užíván zcela jednoznačně. Nepředstavuje jen jednoduchou časovou následnost v linii kolonialismus – postkolonialismus, ale i vnitřní rozdílnost obsahů těchto pojmů. V tomto ohledu se zařazuje do dalších dvojic označení myšlenkových směrů s předponou post-, jako jsou poststrukturalismus či postmodernismus. U poststrukturalismu však nepanují pochybnosti zásadnějšího charakteru stran jeho obsahu a významu; jde sice de facto o pojem střešový, zahrnující proudy s různými dalšími teoretickými a/nebo oborovými specifikacemi (oborově např. psychoanalytickou, lingvistickou, literární vědnou, ideově a metodologicky např. dekonstruktivistickou, feministickou či (post)marxistickou), nicméně je obecně přijímán v tom smyslu, že se nepovažuje za pojem vágní. Toto nelze říci už o postmodernismu, který je některými autory tematizován jako jeden z klíčových směrů v kategorizaci myšlenkových proudů 20. století (např. Anthony Giddens, 2009/česky 2013), jiní se proti němu naopak vymezují kriticky jako vůči pojmu vágnímu i účelově používanému a sami se brání tomu být do něho zařazování (např. Judith Butler, 1995: 35–57). Podobným výzvám čelí i termín postkolonialismus, který je též kritizován za účelovost, i když nabízí politicky korektní označení, na rozdíl např. od termínu „třetí svět“ (McClintock, 1994: 299);<sup>35</sup> i této charakteristice se však brání někteří, kdo jsou k němu automaticky přiřazováni (např. G. C. Spivak, 1999).

Pro účely tohoto článku v podstatě používám charakteristiku pojmu podle Billa Ashcrofta (1989 a 1995), i když je některými autory a autorkami přijímána s výhradami. Podle ní je postkolonialismus vnímán jako jev, který působil na různé kultury a literatury od počátku kolonialismu přes dekolonizaci a období po-koloniálních procesů dodnes. Postkoloniální kritika tematizuje napříč různými obory především kulturní, sociální i politické vztahy mezi bývalými metropolemi a koloniemi, potažmo jejich kulturními a literárními reprezentacemi (na půdě literární vědy se postkoloniální studia původně rozvinula); země, které

35 Výstižnou a přehlednou charakteristiku kritických i souhlasných vnímání pojmu postkolonialismus podává v češtině studie Violy Parente-Čapkové, 2005: zejm. 9 – 23.

nebyly přímými aktéry koloniálního dobývání jako dobyvatelé či dobývání, však nestojí stranou tohoto působení, poněvadž v dnešním propojeném světě fungují mnohé zásadní procesy globálně a zasahují i nepřímé aktéry. Obecně řečeno pak postkoloniální literární kritika zkoumá „historii a dědictví kolonialismu v literárních reprezentacích, vytváření a institucionalizaci vědění i způsobů, jimiž literatura vede dialog se společenskými strukturami“ (Parente-Čapková, 2005: 14).

Jedním z nosných témat (či podtémat) postkoloniálních studií jsou tzv. **studia podrobení** (*subaltern studies*). Autorem termínu je Antonio Gramsci (Gramsci 1934), který koncept podrobení rámuje do kontextu kulturní hegemonie. Tento koncept rozvinula z feministického hlediska především Gayatri Chakravorty Spivak (1988, zde citováno z 1994) v esejí *Can he Subaltern Speak*; koncepty Spivak budou tvořit nosnou teoretickou linii tohoto článku. Spivak zaměřuje podrobení především na genderový kontext, tj. na (ne)možnost vyjádření se žen v pozici podrobených; za určitých okolností může být např. i mlčení projevem odporu a může reprezentovat subversivní strategie protestu proti hegemonní moci (Spivak, 1994: 103-104). Spivak zde ovšem nekonstruuje podrobené jako skupinu zcela a apriori bezmocnou. Pokud podrobení „nemohou promluvit“, není to stav fixní a nezměnitelný; jde naopak o to, abychom směřovali k vytváření prostoru, kdy své potřeby a tužby budou moci artikulovat vlastními nezávislými hlasy. Spivak klade také důraz na solidaritu podrobených, podobně jako Chandra Talpade Mohanty (Mohanty, 2007: 348).<sup>36</sup>

Postkoloniální a feministická studia se prolínají i v dalších aspektech; jedním z nich je jejich emancipační potenciál. Od původních apelů na emancipaci společností bývalých kolonií od koloniální reality a diskursu v případě postkoloniálních studií a emancipaci žen (později LGBT<sup>37</sup> skupin a jednotlivců) se záběr obou oborů rozšířil na studia jinakosti, tj. identit, projevů, chování a reprezentací, které se liší od dané dominantní společenské a kulturní normy.

Jinakostí a jejími figuracemi se zabývají i dva texty, pro oba zmíněné obory zásadní, a to *Druhé pohlaví* (Simone de Beauvoir, 1949, česky ve zkrácené podobě 1966) a *Orientalismus* (Edward Said, 1978, česky 2008). Poukazují na význam a moc diskursu ve vztahu ke konstruování hierarchií, mocenských vztahů a společenských či kulturních znevýhodnění. Podle de Beauvoir je žena v androcentrickém diskursu konstruována jako „ta druhá“, jako druhotný objekt, vůči subjektu v instrumentální pozici. Jako subjekt je konstruován muž, který je zároveň klamně univerzalizován jako obecně pojatý člověk. Mužský pohled je tedy konstruován jako obecně lidský, kdežto ženský jako příznakový. Mužství je reprezentováno jako subjekt, ženství jako objekt. Objektu jsou pak přiřazeny vlastnosti, reprezentující protipól obrazu, do něhož subjekt staví sám sebe.

Podobnou dichotomii kritizuje Said v orientalistickém diskursu. Pojem Orient podle Saida nezobrazuje realitu a nevypovídá o „Orientu“, který je pouze diskursivním konstruktem, ale o tvůrčích tohoto diskursu, kteří do „Orientu“ promítají charakteristiky, od nichž se distancují. Subjekt (muž či „první svět“) tedy reprezentuje zejména racionalitu, řád, kulturu, dospělost, průbojnost a zodpovědnost, kdežto objekt (žena či „Orient“) reprezentuje opak – iracionalitu a emocionalitu, ne-řád (chaos), přírodu, infantilitu, pasivní laxnost a nezodpovědnost. Diskriminační postoje vůči ženství/jiným kulturám se pak jeví jako logické a oprávněné. Ženy i „Orientálce“ je třeba kontrolovat, vést a ukáznit. Podrobení těch druhých je racionalizováno nejen jako oprávněné, ale i jako „přirozené.“

Průnikem těchto dvou kritických linií – feministické a postkoloniální, jsou koncepce teoretiček jako Chandry Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak nebo v jistém smyslu i Susan Moller Okin. Mohanty<sup>38</sup> a Spivak (1986 in Gunew, 1988 a 1999), kritizují především zjednodušený obraz žen tzv. „třetího světa“ a poukazují na to, že euroamerické „bílé“ feministky vůči nim nezřídka zaujímají postoj subjektu a pohled z centra a konstruují je do pozice „těch druhých“; v podstatě tak reprodukují rozdělení

36 O konceptech Mohanty podrobněji níže.

37 Zkratka LGBT<sup>A</sup> reprezentuje marginalizované genderové identity: lesbická, gay (v češtině se zpravidla nesklouňuje), bisexuální, transgenderová/transsexuální a asexuální. Podstatou koncepce je jejich performativnost, možná proměnlivost a fluidita. Všechny do jisté míry zahrnuje koncept *queer* identity, který se vymezuje proti tzv. diktátu heterosexuality/normativity (viz např. koncept hegemonních a podřízených maskulinit v komplexních analýzách genderového řádu podle Connell, 1987 a 2005) nebo tzv. maticí heteronormativity (viz Butler, 1990).

38 Esej „Očima Západu: Feministický výzkum a koloniální diskursy“ (1986) Mohanty doplnila později o druhou část, „Ještě jednou k textu „Očima Západu“: Feministická solidarita prostřednictvím antikapitalistických úsilí;“ oba texty byly společně publikovány v monografii Mohanty *Feminism Without Borders* (2003: 17-42 a 221-251), česky in Oates-Indruchová (2007: 312-356).

na „my“ (civilizované a rozvinuté) a „ty druhé“ (zaostalé a nerozvinuté). To vytváří hierarchie uvnitř feminizmu i obrazu žen podle kulturní příslušnosti, a je tudíž kolonizující. Další linie kritiky směřuje vůči generalizovanému a generalizujícímu obrazu žen „třetího světa“ jako bezmocných obětí. Jednak to opět posiluje hierarchizaci: „bílé, západní“ feministky „mají“ vědění, a tudíž jsou vůči ženám „třetího světa“ v mocenské pozici;<sup>39</sup> jednak může diskurs viktimizace zpětně působit na ženy, o nichž údajně vypovídá, a negativně ovlivňovat jejich sebedůvěru i agentnost (*agency*) – tedy úsilí stát se aktérkami vlastních životů (Mohanty 2007: 346).

Mohanty i Spivak také poukazují na *heterogenost diskursů uvnitř diskriminované skupiny*. Kolonizující diskursy nemusí působit jen zvenjšku (např. v kontextu mezinárodním – „imperiální“ vůči „podrobenému“), ale i dovnitř, tedy dominantní diskursy majority vůči marginalizovaným diskursům menšin či outsiderů/outsiderek (toto bude klíčové pro případovou studii v rámci tohoto článku). Například v diasporách s patriarchálními hierarchiemi mohou být diskriminovány ženy nebo gay lidé, což rozpracovala zejména S. M. Okin (1998). Spivak dále poukazuje – zejména v kritických statích k příběhům bengálské spisovatelky Mahášvety Debí, na častou několikanásobnou marginalizaci např. žen z etnických menšinových komunit; výsledkem pak může být dvojitá/trojitá marginalizace konkrétní osoby z hlediska etnického, náboženského i genderového.

## Figurece podrobení v literárních obrazech bengálských autorek Mahášvety Debí (nar. 1926) a Malliky Sengupty (1960 – 2011)

Ačkoliv tyto dvě autorky patří k rozdílným generacím a první z nich píše především prózu, méně publicistiku, zatímco druhá psala především poezii, méně publicistiku, prózu a akademické texty, mají i mnoho společného. Vedle jiných témat se obě výrazně zabývají otázkami mocenských diskursů a různých forem odporu proti nim. Obě věnují ve svých příbězích přednostní pozornost diskriminaci žen i kulturním kontextům těchto diskriminací. Ženy jsou tu i často hlavními postavami, ať už reálnými, nebo symbolickými. Pro výběr Debí a Sengupty pro tuto případovou studii hovoří i skutečnost, že obě se velmi proslavily a jsou považovány za přední osobnosti svých literárních generací, oběma bylo uděleno několik literárních cen<sup>40</sup> a obě jsou překládány do cizích jazyků.

### Vztah Debí a Sengupty k feminizmu

Debí a Sengupta spojují společenský aktivismus i aktivistickou publicistiku s uměním. Obě jsou vnímány jako aktivistické autorky. Pokud jde však o pojem „feminismus“, chápou jej různými způsoby. Debí odmítá charakteristiku, že je „politickou“ autorkou. V roce 1981 napsala: „Lidé si o mně myslí, že jsem velmi politickou autorkou. V sedmdesátých letech 20. století jsem však byla v rámci etablované spisovatelské obce snad nejapoličtější. Nicméně jak jsem již řekla, boj nikdy nekončí, a to si musíme připomínat s každým nadechnutím.“<sup>41</sup> Debí se sama necharakterizuje jako feministka, ale jako womanistka, což uvedla v rozhovoru s autorkou tohoto článku v Kolkatě 26. ledna 2006. Lze to interpretovat jako jistou rezervovanost vůči pojmu feminismus, nebo spíše vůči image feminizmu, jakou má v konkrétním bengálském kontextu (což mi Debí potvrdila). Potvrzuje to ostatně i použití pojmu womanismus, který byl poprvé vnesen do feministického diskursu (a diskursu o feminizmu) v souvislosti s popisováním specifických zkušeností žen jiné barvy pleti než bílé.<sup>42</sup>

39 Zde obě autorky odkazují implicitně i explicitně na Michela Foucaulta a jeho koncept vědění, které je mocí (viz např. Foucault, *Archeologie vědění*, 2002).

40 Mallika Sengupta je nositelkou tří významných literárních cen (nejvýznamnější Cena Bengálské akademie, 2004), Mahášveta Debí šesti (nejvýznamnější Cena literární akademie, 1979, a zejména Padma Vibhúšan, 2006, což je druhé nejvyšší civilní vyznamenání indické vlády). Obě byly mnohokrát delegátkami literárních čtení či konferencí v zahraničí; Mallika Sengupta navštívila v roce 2009 i Českou republiku, kde byla hostkou Katedry genderových studií FHS UK v Praze.

41 Viz Biswas, Ashis K.; Shastri, Paromita. One Of A Rare Tribe. Writing apart, Jnanpith winner Mahasweta Devi is committed to the rehabilitation of tribals. In: *Outlook India.com*, January 15, 1997. Staženo z: <http://www.outlookindia.com/article.aspx?202850> (naposledy navštíveno 22. 12. 2013). – Není-li uvedeno jinak, jsou všechny překlady v tomto článku autorské.

42 Tento pojem začala používat afroamerická autorka Alice Walker (Walker, 1983). Womanismus se dále rozvíjel především v oblasti feministické teologie. Interpretace tohoto pojmu se často prolínají s interpretacemi pojmu černý/černošský feminizmus *black feminism*.

Sengupta na druhé straně mnohokrát otevřeně a explicitně prohlásila, že jí je feministické myšlení více než blízké a že se sama za feministku považuje. V tom tedy souzní se slavnou první větou z úvodu k textu Judith Fetterley, že „literatura je politická“ (Fetterley, 1978). Sengupta věnovala pozornost i dalším teoretickým konceptům feminismu, jako je například pojem sesterství ve smyslu solidarity mezi ženami. Ohledně svých inspiračních zdrojů se odvolávala v četných rozhovorech a diskusích, jež jsem měla tu čest s ní vést v letech 2004 – 2011, zejména na Kate Millet; potvrzuje to i její publikované interview s profesorkou Dasguptou<sup>43</sup>. Sengupta se sama zabývala feministickými teoriemi a jejich praktickými aplikacemi v sociologii a průsečících sociálních a literárních studií. Byla vedoucí Katedry sociologie na Fakultě Maharáni Kášíšvari Kolkatské univerzity (University of Calcutta). V roce 1994 napsala bengálsky teoretickou studii věnovanou genderovým otázkám (Strilinga nirmān – Stvoření ženského rodu).<sup>44</sup>

Můžeme tedy shrnout, že ačkoliv boj proti diskriminaci žen pocítují jako naléhavý jak Debí, tak Sengupta, používají k jeho diskursivnímu a teoretickému vyjádření v ústních komentářích rozdílný slovník. Jak je patrné z výše uvedené citace, lze ve sděleních Debí vysledovat jistou nechuť vůči otevřené ideologičnosti. Sengupta se naopak vůči této výzvě vždy stavěla otevřeně, přitom však zároveň uvážlivě. Ve výše zmíněném rozhovoru se Sanjukta Dasguptou odpověděla na otázku, zda by poesie měla být didaktická a zda poesii omezuje, je-li básník ideologem / básnička ideoložkou, takto: „*Ideologie může poesii zkazit, ale vždy to tak není. Básníci byli přece vnímáni jako pozorovatelé a komentátoři sociálních otázek a problémů už od starověku. Téměř všichni dobří básníci a básničky se ve verších snaží sdělovat své přesvědčení. Jsem přesvědčena, že dobrý autor dokáže vložit do básně ideu, aniž by tím poškodil estetickou stránku. Podle toho se také kvalita poesie pozná – alespoň podle mého názoru.*“ (ibid.)

Sengupta zde podporuje tezi, že být neideologický/á je pouhou iluzí. Je to teze, k níž se hlásí i další feministické myslitelky, zejména ty, které vycházejí z marxismu nebo dekonstrukce.<sup>45</sup> Sengupta sama vycházela v některých bodech z marxismu (zejména pokud jde o jeho emancipační potenciál pro kritiku sociálních nerovností), byla však vůči němu i kritická, a to zejména z feministické perspektivy. V básni „Co vy na to, Marxi“ (Āpni balun, Märks, 2005b: 41–42) kritizuje genderovou slepotu marxismu a přehlížení žen pro zastoupení v etablovaných strukturách.<sup>46</sup> V tomto směru souzní např. s C. T. Mohanty, která kritizovala zejména marxistický koncept avantgardy jako nedemokratický, vycházející z pozice shora, nikoli zdola od občanů/občanek samotných (cf. Mohanty, 2007: 339). Nicméně pokud jde o otázku ideologičnosti, shodně s (post)marxistickými teoretiky a teoretičkami je Sengupta skeptická k tvrzení, že jen některé diskursy jsou ideologické, a jiné nikoliv (cf. Foucault, 2000). Diskursy vždy reflektují naši pozicionalitu, lokaci, ideovou orientaci, naše osobní, kulturní a sociální kontexty, atd. Pokud připustíme, že je v našich vyjádřeních obsažena určitá ideologie, nemusí to nezbytně znamenat, že píšeme politické agitky. Spíše se tím vzdáváme pozitivistické iluze, že naše výpovědi mohou být (a my sami můžeme být) zcela „objektivní“, připouštíme své vlastní determinace a omezení a snažíme se je reflektovat, nikoli předstírat, že neexistují.

## Hledisko studií podrobení

Texty Mahášvety Debí a Malliky Sengupty lze analyzovat a srovnávat z různých úhlů pohledu. Třebaže Sengupta napsala i dva romány, její hlavní pozornost poutala vždy poesie. Tematicky se Debí zaměřovala na problematiku diskriminací žen

43 Cf. interview se Sanjukta Dasguptou: „Mallika Sengupta and the Poetry of Feminist Conviction“, 1. listopad 2004. Viz [http://india.poetryinternationalweb.org/piw/\\_cms/cms/\\_cms\\_module/index.php?obj\\_id=2687&x=1](http://india.poetryinternationalweb.org/piw/_cms/cms/_cms_module/index.php?obj_id=2687&x=1) (naposledy navštíveno 30.06.2013). Sanjukta Dasgupta je také básničkou (píšící v angličtině) a odbornicí na anglickou a srovnávací literaturu.

44 Většina bengálských teoretiček (samozřejmě, mimo oblast lingvistiky a literární vědy, kde je bengálština přirozeným médiem) píše z důvodu snazší propagace textů mimo Bengálsko v angličtině; autorkou písní v bengálštině i angličtině je například filosofka Shefali Moitra (viz Moitra 2002 a 2003).

45 Například postkoloniální nebo transnacionální feminisťky jako Afroameričanky bell hooks a Alice Walker nebo teoretičky indického původu jako již výše zmíněné G. Ch. Spivak a Ch. T. Mohanty.

46 Komunistická strana byla v indickém svazovém státu Západní Bengálsko, kde Sengupta žila, u moci od 50. let 20. století až do roku 2011, kdy ji ve volbách porazila mladá strana Trinamúl kongres (také v zásadě levicová). Hlavní výhrady vůči KS tehdy směřovaly ke zkorumpovaným strukturám moci. (Ve federální vládě Indické republiky však různé komunistické strany nikdy větší vliv neměly a v celoindickém měřítku nepatří k silným stranám, i když jsou politicky velmi aktivní). Zajímavou poznámku může být, že jak Sengupta, tak Debí se ve sporu Trinomúl kongres – KS silně angažovaly, ale na opačných stranách.

z kmenových společenství jako literárních hrdinek, na dvojí či trojí marginalizaci těchto žen (kolonizací dovnitř), která se projevuje v průsečíku sociálních, kulturních, etnických i genderových ujařmení. Je to patrné z její beletrie i esejistické tvorby. Jako jedno z hlavních témat básní Malliky Sengupty můžeme charakterizovat v širším smyslu hledání ženských hlasů, které byly potlačovány, ať už se jedná o mytologické postavy starověkých eposů, jako Draupadí (viz níže) či Síta<sup>47</sup> nebo postavy skutečných žen, které se staly objektem diskriminace, jako například Šáh Bano<sup>48</sup> (Sengupta, 1999). Řečeno slovy Spivak – jak Debí, tak Sengupta svým způsobem zkoumají prostor porobených, umlčených hlasů. Můžeme to ilustrovat například na jedné z básnických sbírek (nebo poemy propojených ženských narativů) Sengupty, nazvané *Kathāmānabī* (1999) – Ženský hlas. Text je zařazován do mozaiky průběžně se odvíjejícího příběhu. Je vyprávěn v první osobě, která hovoří jako ozvěna prolínajících se osudů a pocitů mnohých žen, jež zažívaly nějakou formu útlaku. Hovoří zde historické osobnosti – např. sultána Razija, jediná indická muslimská vládkyně-žena, která žila ve 13. století a zemřela násilnou smrtí;<sup>49</sup> vedle zmíněných mytologických hrdinek eposů i řeka Ganga, jedna z hinduistických bohyní, nebo ženy současnosti (Šáh Bano). Poema nerozlišuje hinduistky a muslimky, aristokratky a chudé ženy, skutečné nebo fiktivní postavy. V úsilí o hledání svobodně zvolené identity hovoří všechny jedním hlasem.

### **Subverze genderových archetypů: Draupadí**

Další společnou charakteristikou textů Debí i Sengupty je metoda parafrázování nebo subvertování genderových archetypů klasických indických literárních hrdinek. Příkladem, který se nabízí na první pohled, je už výše zmíněná postava Draupadí, princezny/královnou z klasického eposu Mahábhárata. Jméno této hrdinky nese i snad nejslavnější povídka Mahášvety Debí (Debí, 1999: 100–110).<sup>50</sup> Podobně je v Senguptině knize *Kathāmānabī* zahrnuta báseň nazvaná *Draupadijanma* (Zrození Draupadí, Sengupta, 1999: 11–12). Srovnám nyní vybrané aspekty obou pojetí; podrobněji jsem o obou pojednávala v jiných studiích (viz zejména Knotková-Čapková, 2005 a 2012).

V povídce Debí je hlavní hrdinka Draupadí opakem klasické stejnojmenné postavy snad ve všech možných ohledech: jako členka kmenové komunity Santálců stojí z hlediska kastovního pořádku na nejnižší možné sociální příčce – je dalitka,<sup>51</sup> „nedotýkatelná“. Jedním z paradoxů jejího života je právě její jméno; rozhodla o něm žena místního statkáře, jenomže Santálci je neumějí vůbec vyslovit, a tak jí říkají Dopdi. V prvních dvou oddílech textu tedy vystupuje jako Dopdi; ve třetím, kde se subverzivní figurace postavy vůči klasické princezně ozejmí, je náhle nazývána svým původním jménem, Draupadí. Není v žádném případě jednoznačně kladnou hrdinkou; je rebelkou, banditkou, členkou hnutí Naxalitů,<sup>52</sup> účastní se rabování

47 Příběh eposu Rámájana, jehož je Síta hlavní ženskou postavou, je převyprávěn z pohledu Sity v románu Sengupty *Sitāyan* (Sítino putování, Sengupta, 1996).

V původním textu je hlavní postavou mužský hrdina Ráma (král a Sítin manžel) a příběh je prezentován z jeho pohledu. Zde můžeme opět poukázat na univerzalizaci mužského pohledu a konstruování ženského bytí jako „druhého“ (viz de Beauvoir, cit. výše).

48 Šáh Bano byla indická muslimka, která se po rozvodu, iniciovaném manželem, s ním chtěla soudit o výživně, na nějž měla právo i podle islámského práva šarí‘a. Nakonec od ní soud odbrzl dopis, v němž žalobu odvolávala; Šáh Bano přitom neuměla psát, takže se nabízelo vysvětlení, že se jednalo o manipulaci, pravděpodobně ze strany místních náboženských předáků.

49 Příběh sultány Raziji rozvíjí Dagmar Marková ve své historicko-esejistické knize *Hrdinky Kámasútry. Historie indické ženy* (1998).

50 Do angličtiny povídku přeložila a opatřila obsáhlým interpretačním komentářem G. C. Spivak (Introduction to her translation of the short story *Debi in Breat Stories*, str. 1 – 18).

51 Pojem *dalit* znamená podrobený. V současné době je považován prakticky za jediné politicky korektní označování této komunity, dalitové jej používají sami a používá se i v akademické sféře (např. dalitská literatura). Od roku 1950, kdy byla přijata sekulární ústava Indické republiky, jsou na tzv. registrované kasty a kmeny aplikována vyrovnávací opatření včetně kvót. V současné době jsou tedy někteří dalité i dalitky na významných místech včetně vysoké politiky; jednou z nejznámějších je Májávati, po několik volebních období předsedkyně vlády indického svazového státu Uttarpradéš, od r. 2012 členka horní sněmovny indického parlamentu.

52 Hnutí Naxalitů vzniklo ve venkovské oblasti Nakšalbáři na severu svazového státu Západní Bengálsko koncem 60. let 20. století. Hnutí používalo teroristické metody, je však třeba dodat, že vypuklo jako zoufalý odpor i pomsta proti brutálnímu útisku santálských dalitů, jejichž situace byla na hranici přežití a v podstatě byla neformálními otroctvím. Hnutí se velmi rozšířilo a bylo potlačeno bengálskou armádou. V 70. letech se přeneslo do měst a bylo velmi zpolitizováno; nadále do jisté míry pokračovalo jako boji mezi ilegální komunistickou stranou, která se hlásila k maoismu, a vládní KS, která se nezotožňovala ani s čínskou, ani se sovětskou podobou komunismu. V současné době používají naxalitskou „značku“ různá rebelská (zpravidla teroristická) hnutí v různých oblastech Indie, především však v její východní části.

i vraždění. V příběhu není nikterak idealizována. Vystupuje jako statečná bojovnice a věrná spolubojovnice. Nikdy se nevzdá a nepodřídí, ani pod hrozbou násilí a mučení. Odvede pronásledovatele daleko od ostatních rebelů, ale sama je chycena. Velitel vojáků ji chce přinutit, aby prozradila úkryt ostatních, a tak pobídne vojáky, aby si ji „podali“. Toto hromadné znásilnění je podle Spivak vyhocenou kritickou subverzí epizody z Mahábháraty, kdy má být princezna Draupadí veřejně obnažena před královským dvorem; v eposu ovšem nejde o ponižení Draupadí, ta zde figuruje jen jako objekt a nástroj ponižení jejich pěti manželů. V eposu zdůvodněná, a tudíž akceptovaná polyandrie Draupadí je v povídce Debí představena jako hromadné znásilnění, což má svou logiku – v klasickém příběhu se princezny také nikdo neptá a musí se stát manželkou pěti princů kvůli fatálně pronesenému slovu jejich matky (vyřčené slovo nelze vzít zpět), ačkoliv princezna původně miluje jen jednoho z nich. V klasickém příběhu zachrání Draupadí před veřejným zneuctěním bůh Kršna a způsobí, že princezno sárí je nekonečné, takže k veřejnému obnažení nedojde. Jedinou možnou reakcí princezny na toto ponižení je nářek. Naopak Dopdi v povídce nenařká, nenechá se zmanipulovat, aby hanbu za znásilnění přijala jako svou hanbu; vrhá ji zpět na její původce, odmítne se poté obléct, tvářit se zkrroušeně a jako by se nic nestalo. Stojí takto proti veliteli násilníků. Nemá strach; tváří v tvář neozbrojenému cíli pocítí poprvé strach naopak velitel. Spivak k tomu dodává: *Mahášvetina povídka tuto epizodu přepisuje. Muži snadno uspějí v tom, že Dopdi zbaví šatů – tím v příběhu kulminuje její politické potrestání představiteli zákona. Ona však zůstane veřejně obnažena, poněvadž na tom sama trvá. Povídka nedospěje k tomu, aby byla Dopdina cudnost zachráněna díky očekávanému zásahu dobrotivým božstvem, což by zde mohl představovat spolubojovník v roli deus ex machina. Příběh naopak klade důraz na to, že v tomto bodě mužská nadvláda končí.* (Spivak, Introduction. In, Debi, 2002: 11)

Prostřednictvím zkušenosti (zřejmě nikoliv první) s brutálním násilím, jemuž se nepodřídí, se Dopdi stává aktérkou vlastního života, nikoliv pouze pasivní obětí. Skutečnost, že Dopdi sama používá násilných metod boje, povídka neomlouvá, nicméně v daném kontextu je činí do jisté míry pochopitelnými.

V citované interpretační analýze klade Spivak důraz na aspekt subverze pasivity a podřízenosti do aktivity a agentnosti. Zajímavým subverzivním motivem však může být i manželství obou hrdinek. Obě, princezna i Dopdi, hluboce milují; princezna je nakonec nucena svou lásku rozdělit mezi pět manželů. Ve zmíněném rozhovoru (2006) komentovala Debí polyandrické manželství Draupadí z Mahábháraty jako historický fakt rodinného uspořádání některých ne-indoevropských komunit na Indickém subkontinentě, k nimž mohla skutečná princezna, která se stala předobrazem literární postavy z eposu, patřit. Paralelou k manželství princezny však není manželství rebelky, která naopak žije v přímo čítankově monogamním, láskyplném vztahu s manželem a spolubojovníkem Dulnou. Zatímco princezna je svým pěti manželům plně podřízena a genderový vztah je zde hierarchický, v manželství rebelky panuje rovnost a sdílení. Paralelou k manželství princezny zde tedy není dokonalé manželství rebelky (snad jediný idealizovaný prvek v příběhu), ale hromadné znásilnění.

K dalším interpretačním liniím Spivak zde patří také postkoloniální perspektiva (Spivak 2002, *ibid.*). Tu rozvíjí ve vztahu k postavě velitele a jeho postoje vůči rebelům. Velitel se je snaží důkladně studovat a poznat, účelem však není porozumění důvodům, proč povstání vzniklo, nýbrž ovládnutí. Tato interpretace odkazuje jednak k vědění jako moci (viz Foucault), jednak k jevu vnitřní kolonizace a nadvlády majority vůči minoritě (dalitům).

Epicko-lyrická báseň Malliky Sengupty Draupadijanma (Zrození Draupadí, Sengupta 1999: 11-12) modeluje jednotlivé scény i postavy podle klasického mytologického příběhu, na rozdíl od Debí je však nepřenášá do jiného prostředí (místa a času), ale představuje je v kritické parafrázi. Draupadí jako vypravěčka příběhu není ani umlčená, ani svůj osud nepřijímá jako povinnost oddané manželky; v tom se od svého klasického předobrazu odlišuje. Trpce vyčítá křivdu, které se na ní dopustili nejen nepřátelé jejich manželů, ale i oni sami tím, že připustili, aby se stala „kořistí“ hry v kostky. Zneužívání žen ve smyslu jejich objektivizace pak zobecňuje ve verši: „Vy muži bojujete a mstíte se tím, že zneužíváte ženy“ (Sengupta, 1999: 11). Brání se naičení, že z ní vnucená polyandrie udělala „děvku“, a nazývá „mužem-děvkou“ Karnu (jednoho z nepřátel), poněvadž „spí s mnoha ženami“ (*ibid.*). Draupadí v básni nenalézá nikoho, kdo by se jí zastal, kromě boha Kršny, jehož nazývá svým „prvním přítelem“ (pratham bandhu) (Sengupta, 1999: 12). Kršna zde vystupuje jako jediný spravedlivý muž (mužské božstvo) a slibuje Draupadí, že ti, kteří ji ponižili, budou potrestáni. Na závěr básně se celá indická země sklání ke Kršnovým nohám. Můžeme to interpretovat v prvním plánu jako zasloužené uctívání, ve druhém jako metaforizaci Draupadí coby Země-Vlasti-Indie.

Báseň Sengupty expresivně kritizuje diskriminační genderový diskurs klasického eposu. Některé verše přímo směřují k teoretizaci některých diskriminačních jevů, jako je objektivizace žen, viktimizace nebo sexuální zneužívání. Draupadí zde nalázá svůj hlas – z tohoto hlediska není podrobenou, bouří se proti krivdám, ale v konečném vyznění se jako rebelka (na rozdíl od Dopdi) nechová. Zásadní rozdíl mezi oběma figuracemi dle mého názoru spočívá v postoji k náboženskému rámci klasického příběhu: v tomto směru Dopdi jako dalitka ztělesňuje kritiku zásadní povahy. Sengupty Draupadí sice diskursivně překračuje limity dané genderovým řádem, který odhaluje jako pouhý konstrukt mocenské zvlče, a nikoliv jako esenciálně daný božský řád. Nicméně pokud jde o víru, zůstává oddanou hinduistkou, a stejně jako v klasickém příběhu je za to odměněna: Kršna ji nakonec zachraňuje. Z hlediska pojetí náboženství je příběh Dopdi radikálnější, plně sekularizovaný a místy i blasfemický, i když metaforicky. Žádný Kršna nepříjde, a člověk/žena zde zůstává sama.

Dalším společným znakem povídky i básně je, že ani jeden z textů nevychází z radikálního feminismu v tom smyslu, že by ztotožňoval mužství s násilím. V básni reprezentuje Kršna přátelskou a empatickou maskulinitu i spravedlnost a lásku, která může transcendovat genderové kategorie. Je to ovšem ideál, jehož nedosahuje žádná z pozemských mužských postav. V povídce je kladnou postavou ve vztahu k Dopdi její manžel Dulna, který je pro ni obdobně přátelskou a spřízněnou bytostí. Subverzivní paralela je zde tedy nastavena opět provokativně – božský ideál mužství představuje v povídce typický antihrdina.

### *Figurace mateřství*

Tento článek se dosud zabýval literárním archetypem ve smyslu předobrazu postavy mytologického příběhu. Pojem literární archetyp však nemusí odkazovat jen ke konkrétní postavě z konkrétního textu, může reprezentovat i určitou typologii. Ve feministické literární kritice jsou stereotypizované genderové archetypy femininity hojně analyzovány a kritizovány a zpravidla kategorizovány do obrazů čarodějnic/rebelek, erotických nymf/svůdnic, éterických milenek/múz nebo obětavých matek (cf. např. Cixous, 1991 (pův. 1975); Morris, 2002; et al.). V poslední části svého textu se zaměřím na způsoby, jakým Debi a Sengupta zobrazují různé podoby mateřství a v čem spočívají podobnosti a rozdíly mezi nimi.

V některých textech obou autorek je matka metaforizována jako země (nebo vlast), nebo je země (vlast) metaforizována jako matka. V indickém kulturním kontextu je tento archetyp velmi běžný, odkazuje k obrazu Matky-Bohyně v různých podobách, která je zdrojem pozemského života, sjednocuje stvoření i zničení, milost a trest, symbolizuje znovuzrození a lásku. V patriotických diskurzech se tato podoba prolíná s figurací Matky Indie, *Bhārāt-Mātā*.

Za typický příklad této figurace může sloužit povídka Debi Stanadāini (Debi 2004: 81–100), doslova „Dárkyně prsou“.<sup>53</sup> Hrdinka má jméno z mytologie – Jašóda, jež byla pěstounkou boha Kršny. V kršnovských příbězích vystupuje jako šťastná matka, kterou mírně zarmoutí, leda když jí Kršna ukradne smetanu. I v povídce představuje stejnojmenná postava matku pečovatelku, typickou personifikaci etiky péče.<sup>54</sup> Subverzivní uchopení je však namířeno proti tomuto archetypu, tj. je-li pečovatelský být vnímán jako esenciální součást ženské identity. Hrdinka příběhu si vydělává jako kojná dětí bohaté bráhmanské rodiny. Považuje se za součást rodiny, ale může se tak cítit jen do chvíle, kdy onemocní rakovinou prsu. Rodina jejích zaměstnavatelů (Jašódinými blízkými jsou jen v její iluzi) jí její péči, která vždy šla vysoko nad rámec povinnosti zaměstnankyně, neoplácí, nezajímá se o ni a Jašóda umírá opuštěná v odcizeném nemocničním prostředí. Za vpravdě mateřskou, životodárnou péči jí nikdo neoslavuje; archetyp pečovatelský jí naopak symbolicky i prakticky ničí. V další symbolické rovině text zřetelně nabízí i sociálně kritickou metaforizaci Matky Indie, kterou její děti zneužívají a zrazují.

Spivak ve své interpretaci zdůrazňuje spíše než patriotickou perspektivu kritiku archetypu hinduistické božské matky a sva-tého dítěte. Postava věčně kojící Jašódy podle ní poukazuje na jeden z aktivních principů patriarchální sexuální ideologie (str. 117). Lze shrnout, že hrdinka povídky internalizuje patriarchální koncept ikony mateřství a jeho iluzorní zbožštění; s tím o to více

<sup>53</sup> Spivak ji přeložila jako „Breast-giver“ (Debi, 2002: 39–75) a obsáhle ji interpretovala z hlediska autorského čtení, z hlediska recepční teorie a dalších – marxistické, liberalistické a feministické, především z hlediska figurace tělesnosti a feministické postkoloniální teorie (Spivak in Debi, 2002: 76–137).

<sup>54</sup> K rozpracování konceptu etiky péče a jeho feministické kritice, viz zejména Gilligan, 1993 (1982), cf. též Morris, 2002.

kontrastuje obraz jejího vykořisťení jako lidské bytosti a ženy, která byla odcizena od vlastního těla. Kojící ňadra, prostředek péče, se stávají zdrojem zkázy, nereprezentují život, ale smrt. Smrt bez mytologických konotací znovuzrození a naděje.

Z dalších figurací mateřství v textech Debí uvedme několik dalších příznačných příkladů. Jde zpravidla o realistické, sociálně kriticky laděné tragické příběhy matek bez mytologického rámce. Povídka Dhouli (Debī, 2003: 401–417)<sup>55</sup> například vypráví o matce samoživitelce, dalitce, pocházející z kmenové komunity. Její milý, syn místního statkáře, ji opustil, když se dozvěděl, že čeká jeho dítě. Dhouli po mnoha marných pokusech nenalézá jinou možnost, jak uživit své dítě, svou matku i sebe, než odjet do města a tam si vydělávat prostitutí. Naděje ji nicméně neopouští do konce. Hrdinkou povídky Činta (Debī, 2002: 83–93, bengálsky 1959) je mladá vdova, kterou rodina i vesnice zavrhla, poněvadž „zhřešila“, když měla jako vdova milého. Ten ji opustil, Činta zůstala sama se synem z manželství a se dvěma dcerami, jež se narodily z mimomanželského svazku. Aby zachránila syna (ekonomicky i z hlediska společenského postavení), podléhá manipulativnímu nátlaku ze strany rodiny bývalého manžela a obě dcery prodává. Na rozdíl od Dhouli, kterou její těžký úděl přesto nezlomí, zůstává Činta zcela zbavena vlastního hlasu, bez jiskry naděje, jen s výčitkami, pocitem vnitřní prázdnoty a hluboké deprese. Dalším příkladem tragické hrdinky může být Somri z povídky Dāini – Čarodějnice (Debī, 2003: 441–472)<sup>56</sup>. Somri je opět dalitka z kmenové komunity, jejíž znevýhodnění je nyní znásobeno mentálním postižením. Sloužila u místního statkáře, kde ji znásilnil jeho syn. Somri uprchla a asi rok se skrývala se v lese. Jen o vlasek unikla zlynčování zfanatizovaným davem místních lidí, kteří uvěřili fámě, rozšiřované statkářem, že v lese žije nebezpečná čarodějnice, kvůli jejíž čárám je sucho a vesničanům umírá dobytek. Tato povídka má happy end – vesničané poznají svůj omyl, Somri zachráni a rozhodují se postavit se statkáři všemi možnými způsoby. V závěru povídky tedy opět zaznívá nepřímá aluze na vzpouru a povstání.

Tyto povídky jsou emocionálně velmi sugestivní, vyprávění však není nikdy sentimentální. V některých případech je narativ lineární (Činta), jindy konstruovaný jako metonymická mozaika obrazů (Dāini). Radikální sociálně kritický diskurs opět kombinuje problematiku marginalizace z různých hledisek – genderového, etnického, náboženského či ableistického, což je pro Debí typické. Hrdinky příběhů jsou vesměs z nízkých kast nebo dalitky, chudé ženy, ne-hinduistky, příslušnice kmenových etnik – mohou však být nejen obětmi, ale i rebelkami. Zatímco Činta nebo Somri jsou bezmocnými obětmi, Dopdi či Dhouli se snaží o vzpouru, třebaže jejich příběh může stěžít končit jinak než tragicky.

Různé figurace mateřství lze nalézt i v básních Malliky Sengupty. Uvedme alespoň dva příklady. V básni Matka – Mā (Sengupta 2005b, 121–122)<sup>57</sup> je mateřství poeticky ztvárněno jako velmi intimní a pevné pouto. Matka je charakterizována jako světlo i tma, jako milující, jako řeč očí, jako dcera země, jako plačící, ale i jako vítězná. Spojuje protiklady – je dobrá i zlá, je slepou nadějí, v závěru je personifikována jako rodná řeč – *bāmlā bhāṣā* (bengálština). Tato linie jasně odkazuje k jednomu ze zásadních feministických témat, totiž matrilinéárnímu poutu či feministickému sesterství, které je třeba oživit (cf. např. Cixous 1991/1975; Irigaray 1991/1985; Mohanty – viz výše). V básni lze vysledovat i mnoho archetypálních aluzí, odkazujících k obrazu Matky-Bohyně: spojuje a patrně i harmonizuje protiklady (světlo a tma, dobro a zlo). V obrazech, v nichž symbolizuje hlas, se image matky zřetelně prolíná s image vlasti. Můžeme shrnout, zaprvé, že matrilinéární pouto zde lze číst jako primární, jež v podstatě poukazuje k předpatriarchálnímu archetypálnímu modelu (cf. Pratt, 1981). Zadruhé je tu metaforicky využito další feministické téma – téma hlasu, řeči a jazyka. Matka zde nejen dává řeč, ona je řečí. Personifikuje tak nejen archetyp Vlasti, ale i ženství, které má hlas, které není podrobené.

Báseň Prithibīr mā (Matka, jež zrodila Zemi, Sengupta, 2005b: 128) představuje matku jako stvořitelku. Je to ona, kdo stvoří muže, a toto stvoření je inspirováno touhou po lásce. Mužovo semeno je zasazeno do jejího těla a je zrozena Země. V této básni lze pozorovat jistou esencionalizaci a dichotomizaci mužství a ženství, nicméně zdroj bytí je zde monistický – a ženský. V mytolo-

55 Tuto povídku jsem podrobněji interpretovala v článku „Selected Concepts of Woman as „the Other“ in Critical Feminist Writings“ (in, Dasgupta, S. – Guha, C., eds., 2011: 1–27).

56 Povídky Dhouli and Dāini byly poprvé publikovány ve sbírce povídek *Nairrhate megh*. 1979. Kalkātā: Karuṇā prakāśani.

57 Sengupta napsala více básní s názvem Matka, které vyšly v různých jejích sbírkách. Tato byla původně otištěna ve sbírce *Deoyālir rāt* (Noc novu, Kolkata 2002).



gické rovině tak odkazuje k hinduistickým archetypům šakti, transcendentní, tvořivé ženské energie, nebo Aditi, védské bohyně personifikující vesmír, která je matkou božských bytostí. V obou případech se jedná o figuraci nezávislého ženského kosmického principu.

Na závěr se můžeme vrátit k otázce o političnosti literatury i (a) političnosti obou uvedených autorek. Záleží samozřejmě na tom, co političností míníme. Mínilme-li tím spolu s Foucaultem nebo s Fetterley diskursivní praxi, která zpětně upevňuje mocenské vztahy, pak je politický každý diskurs, včetně literárního. Mínilme-li tím aktivismus, který se promítá do autorského diskursu, i v tom případě obě autorky politické jsou, jak je patrné z uvedených příběhů. A mínilme-li tím zájem o záležitosti polis, od níž je pojem politika utvořen, pak by s tímto označením snad souhlasila i Mahāšveta Debī.

### ***Matka, jež zrodila Zemi*<sup>58</sup>**

*v mých rozpuštěných vlasech  
se celé nebe pokrylo mraky  
zelené sáří mého těla  
poseté tečkami poseté pruhy  
rozprostřelo se vůkol  
vypučel z něho porost nej hustší džungle  
kukačka zapěla sedmi hlásky  
když mi uloupila z hrdla píseň  
tisíce zvuků mých úst  
promluvil jazyky národů  
z potu únavy mého těla  
z vůně vláh mé vaginy  
vlhce zavoněl déšť  
když svažil vyprahlou zemi  
z mého hladu se zrodila  
pole plná výhonků rýže  
pro moji koupel vytryskly řeky  
a slunce vyšlo aby mě osušilo  
žár mého hněvu vykřesal kameny  
a rozhořel se ohněm  
z palčivé touhy po lásce z mé touhy  
zrodil se muž  
své mocné símě zasadil do mého těla  
a tehdy se v mém lůně  
zrodila sama Země*

---

58 Přeložila autorka článku.

## Zoznam použitej literatúry

- BUTLER, Judith. Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla, Fraser, Nancy. 1995. *Feminist Contentions*. London: Routledge.
- CIXOUS, Hélène. 1991 (1975). The Laugh of the Medusa. Citováno podle: WARHOL, Robyn R.; HERNDL, Diane P. (eds.). 1991. *Feminisms. Anthology of Feminist Literary Theories*. New Brunswick: Rutgers University Press, str. 334 – 349.
- CONNELL, R. W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Stanford University Press.
- CONNELL, R. W. 2005. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- DASGUPTA, Sanjukta; GUHA, Chinmoy (eds.). 2011. *Breaking the Silence. Reading Virginia Woolf, Simone de Beauvoir and Ashapura Devi*. Kolkata: Das Gupta & Co. Pvt. Ltd.
- DEBÍ, Mahāśvetā. 1999 (1980). *Agnigarbha* (Lúno ohně). Kalkātā: Karuṇā prakāśanī.
- DEBÍ, Mahāśvetā. 1959. *Kī basante, kī sarate* (Jaká je na jaře, jaká je na podzim). Kalkātā: Karuṇā prakāśanī.
- DEBÍ, Mahāśvetā. 2003. *Mahāśvetā Debī racanāsamagra, daśam khaṇḍa* (Sebrané spisy Mahāśvety Debí, svazek 10). Kalkātā: Dej pāblišim.
- DEBÍ, Mahāśvetā. 2004. *Śreṣṭha galpa* (Výbor z povídek). Kalkātā: Dej pāblišim.
- DEVI, Mahasweta. 2002a. *Breast Stories*. Přeložila G. Ch. Spivak. Calcutta: Seagull.
- DEVI, Mahasweta. 2000. *Dust on the road. The activist writings of Mahasweta Devi* (ed. Maitreya Ghatak). Calcutta: Seagull.
- DEVI, Mahasweta. 2002b. Chinta. In: *Four Stories*. Translated by Sarmistha Dutta Gupta. Calcutta: Seagull, str. 83 – 93.
- FETTERLEY, Judith. 1978. *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Archeologie věděni*. Praha, Herrmann & synové 2002.
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- GIDDENS, Anthony. 2013. *Sociologie*. 6. rozšířené a přepracované vydání. Praha: Argo (2009, Polity Press).
- GILLIGAN, Carol. 1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUNEW, Sneja. 1986. Questions of Multi-Culturalism – Sneja Gunew & Gayatri Chakravorty Spivak. In: *Hekate* (November 30, 1986), 12/1 – 2, str. 136.
- IRIGARAY, Luce: This Sex Which Is Not One. 1991 (1985). Quoted from: WARHOL, Robyn R.; HERNDL, Diane P. (eds.). 1991. *Feminisms. Anthology of Feminist Literary Theories*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991, str. 350 – 357.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. 2005. Konstrukcja i dekonstrukcja kategorii kobiecości we współczesnej literaturze bengalskiej. In: JAKUBCZAK, Marzenna (ed.). *Wizerunki kobiety w kulturze Indii*. Kraków: Universitas, str. 113 – 140.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. 2012. Female Voices in Mallika Sengupta's Poems. In: DASGUPTA, Sanjukta (ed.). *Families. A Journal of Representations*. Dvojčíslo 9/2 a 10/1, 2012, str. 29 – 49.
- FETTERLEY, Judith. 1978. *The Resisting Reader. A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- MARKOVÁ, Dagmar. 1998. *Hrdinky Kámasútry. Historie indické ženy*. Praha: Dar Ibn Rushd.
- MOHANTY, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Borders*. New Delhi: Zubaan in ass. with Kali for Women.
- MOHANTY, Chandra Talpade. 1991. Under Western Eyes. Feminist Schoiparship and Colonial Discourses. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 51 – 80.
- MOITRA, Shefali. 2002. *Feminist Thought*. Kolkata: Jadavpur University.
- MOITRA, Shefali. 2003. *Naitikatā o nāribād* (Etika a feminismus). Kolkata: New Age Publishing Private Limited.

- MORRIS, Pam. 2002. *Literatura a feminismus*. Brno: Host.
- OATES-INDRUCHOVÁ, Libora (ed.). 2007. *Ženská literární tradice a hledání identit. Antologie angloamerické literární teorie*. Praha: SLON.
- OKIN, Susan Moller. 1998. Feminism and Multiculturalism: Some tensions. In: *Ethics*, 108/4, str. 661 – 684.
- PARENTE-ČAPKOVÁ, Viola. 2005. Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia. In: KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka (ed.). *Konstruování genderu v asijských literaturách*. Praha: Česká orientalistická společnost.
- PRATT, Annis; WHITE, Barbara; LOEWENSTEIN, Andrea; WYER, Mary. 1981. *Archetypal Patterns of Women's Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- SENGUPTA, Mallikā. 1994. *Strīlinga nirmān* (Stvoření ženského rodu). Kalkātā: Ānanda pābliśārs.
- SENGUPTA, Mallikā. 1988. *Āmī sindhur meye* (Jsem dcerou oceānu). Kalkātā: Pratibhās.
- SENGUPTA, Mallikā. 1999. *Kathāmānabī* (Ženský hlas). Kalkātā: Ānanda pābliśārs praibhet limited.
- SENGUPTA, Mallikā. 1996. *Sītāyan* (Sítino putování). Kalkātā: Ānanda pābliśārs praibhet limited.
- SENGUPTA, Mallika. 2005a. *Kathamanabi*. Her voice and other poems. Kolkata: Bhashanagar.
- SENGUPTA, Mallikā. 2005b. *Śreṣṭha kabitā* (Výbor z básní). Kalkātā: Dej pābliśm.
- SPIVAK, Gayatri Chaktavorty. 2002. Draupadi. Translator's foreword. In: DEBI, Mahasveta. *Breast Stories*. Calcutta: Seagull, Calcutta, str. 1 – 18.
- SPIVAK, Gayatri Chaktavorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. (Zde citováno z: WILLIAMS, Patrick.; CHRISMAN, Laura (eds). 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, str. 66 – 111).
- SPIVAK, Gayatri Chaktavorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- WALKER, Alice. 1983. In: *Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: A Harvest Book Harcourt.

## Internetové zdroje

- BISWAS, Ashis K.; SHASTRI, Paromita. One Of A Rare Tribe. Writing apart, Jnanpith winner Mahasveta Devi is committed to the rehabilitation of tribals. In: *Outlook India com.*, January 15, 1997. Viz, <http://www.outlookindia.com/article.aspx?202850>
- MALLIKA Sengupta and the Poetry of Feminist Conviction. Interviewed by Sanjukta Dasgupta, November 1, 2004. Viz, [http://india.poetryinternationalweb.org/piw\\_cms/cms/cms\\_module/index.php?obj\\_id=2687&x=1](http://india.poetryinternationalweb.org/piw_cms/cms/cms_module/index.php?obj_id=2687&x=1)

## Kontakt

Doc. PhDr. Blanka Knotková – Čapková, PhD.  
 Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitných štúdií, Katedra genderových štúdií  
 José Martího 31, 162 52 PRAHA  
 E-mail: knotkovb@yahoo.com





## MIGRÁCIA A AKTIVITY KULTÚRNEJ DIPLOMACIE / MIGRATION AND ACTIVITIES OF CULTURAL DIPLOMACY

Veronika Kudlačáková

### Abstrakt

Príspevok mapuje migračné tendencie, motivácie k odchodu do zahraničia a pozíciu kultúrnej diplomacie v sledovanej oblasti. Príspevok opisuje predovšetkým tie kultúrnodiplomatické aktivity, ktoré sa dotýkajú otázky zachovania jazykovej identity slovenského obyvateľstva žijúceho v zahraničí a podpory krajanov.

**Kľúčové slová:** migrácia, kultúrna diplomacia, identita, jazyk.

### Abstract

The contribution describes migration trends, the motivation to leave country of origin, the motivation to live abroad and position of cultural diplomacy in study area. The paper deals with the activities of cultural diplomacy which concern field of linguistic identity Slovak population abroad and support for compatriots.

**Keywords:** migration, cultural diplomacy, identity, language.

Kultúra národa je integrálnou súčasťou národnej identity a aj v súčasnom svete, v ktorom prebiehajú silnejúce globalizačné tendencie, predstavuje jedinečné hodnoty, ktoré je dôležité uchovávať a rozvíjať. Súčasne je prostriedkom na utvrdzovanie príslušnosti k určitému hodnotovému systému, ktorý sa však spätne podrobuje neustálej revitalizácii, interpretácii a analýze. Kultúra je cestou definovania sa v spoločstve iných národov a krajín, no, na druhej strane, poskytuje platformu a priestor na interkultúrny dialóg, otvára cestu na hľadanie porozumenia. Aj v tejto súvislosti je zaujímavá otázka kultúrnej diplomacie. V našom príspevku sa budeme okrajovo zaoberať migračnými tendenciami, s tým súvisiacou krajanovou problematikou a aktivitami kultúrnej diplomacie v kontexte sledovanej problematiky.

Žijeme v dobe a v krajine, v ktorej je po mnohých desiatky rokov migračná aktivita definovateľná a je súčasťou našej spoločenskej, národnej, politickej, ale i kultúrnej a náboženskej histórie. Ešte aj v dnešnej dobe (a možno o to viac, že je aj pôsobením

globalizačných tendencií prechod cez hranice voľnejšie než v minulosti) dochádza k intenzívnym migračným tokom, hoci je často motivovaný z iných dôvodov ako v minulosti.

Minulosť nám prináša široké spektrum príkladov, ktoré dokladujú, ako na to upozorňujú viacerí autori, že 20. storočie bolo storočím exilu, keď jednotlivci aj celé skupiny ľudí na základe sociálnom, politickom alebo historickom boli okolnosťami prinútení k migrácii a exilu, teda k nútenému vystažovalectvu alebo vyhnanstvu.<sup>59</sup>

V rámci slovenskej histórie možno hovoriť o viacerých emigračných vlnách. V 17. a 18. storočí opúšťalo svoje domoviny mnoho Európanov, ktorí pôsobili v službách koloniálnych, vojnových alebo obchodných námorných lodstiev. Jednou z prvých výraznejších emigračných vln bola tzv. emigrácia chlebová, keď po roku 1918 odchádzali Slováci do zahraničia za prácou, alebo ako uvádza Bernadič: „... chlebová emigrácia Slovákov do USA, ktorá sa začala v 70. rokoch 19. storočia a dosiahla vrchol začiatkom 20. storočia, alebo pracovníci zo Stredomorja v západnej Európe do cudziny odchádzajúci pre nízku životnú úroveň alebo nezamestnanosť vo vlasti, či s cieľom zvýšiť si vlastnú životnú úroveň a niekedy aj za účelom zlepšiť si vlastnú kvalifikáciu alebo kariéru. Ich pobyt v cudzine býva krátkodobý alebo dlhodobý. Návrat do vlasti je vždy možný, ba vítaný, avšak vzhľadom na integráciu, resp. asimiláciu či naturalizáciu, je často problematický – definitívny návrat do vlasti sa stále odkladal, až v hosťujúcej zemi zostarli.“<sup>60</sup> Ako príklad pracovne motivovanej migrácie môžeme tiež uviesť sťahovanie slovenských obyvateľov na územie dnešného Rakúska.<sup>61</sup> Ďalším príkladom, v tomto prípade núteného vystažovania sa, je masové vystažovanie Slovákov z Maďarska z územia okupovaného Maďarmi po novembri 1938, udalosti v českom pohraničí, prípadne vystažovanie 3,5 milióna sudetských či česko-slovenských Nemcov po druhej svetovej vojne na základe Benešových dekrétov a podobne.<sup>62</sup>

Politické dejiny Slovenska poukazujú na základe udalostí na našom území ďalšiu vlnu emigračných tendencií, keď slovenské obyvateľstvo opúšťa svoju rodnú krajinu z politických dôvodov, a to po Februári 1948 a predovšetkým po 21. auguste v roku 1968, po invázii sovietskych okupačných vojsk do ČSSR, keď mnohým Slovákom, ktorí opustili domovskú krajinu, v hostiteľských krajinách priznávali štatút politických utečencov. To znamená, že išlo primárne o politickú emigráciu. Emigračná vlna po roku 1989 akoby stále pretrvávala, pretože aj v súčasnosti možno identifikovať výrazné presuny slovenského obyvateľstva za hranice nášho územia. Možno povedať, že tento trend je do značnej miery reprezentovaný mladými ľuďmi. Tento jav pripisujeme viacerým motívami, či už je to štúdium v zahraničí alebo lepšie platená práca na zaujímavých pracovných postoch a podobne. Novodobá emigračná vlna stále trvá. Štatistické údaje hovoria, že od roku 2000 sa počet slovenských občanov odchádzajúcich do zahraničia zvýšil niekoľkonásobne. V zahraničí pracuje veľké množstvo slovenských občanov, samozrejme, vo väčšine prípadov ide o mladých ľudí. „Posledné veľké vlny sťahovania súviseli so zánikom koloniálnych ríš, s vytváraním nových politických a hospodárskych spoločností, so stúpajúcou hospodárskou konjunktúrou, revolučným rozvojom dopravy a s novými požiadavkami medzinárodného pracovného trhu. Moderné sťahovanie národov niektoré krajiny priam zaplavilo.“<sup>63</sup>

Hoci v úvodnej časti nášho príspevku sme identifikovali niekoľko vln migrácií, v nasledujúcej časti sa budeme okrajovo zaoberať dôvodmi a motívami odchodu z vlasti.

59 Porov. KOSKOVÁ, H. Století exilu. In: *Cizinec – vyhnanec – prístěhovalec: Sborník příspěvků z mezinárodního symposia Umění a kultury střední Evropy 2011*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012, s. 10.

60 BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, s. 25 – 26.

61 Ako uvádza František Koli v príspevku Slovensko v rakúskom kontexte, odvolávajú sa na podklady Slowaken Band 10 z roku 1996, v rokoch 1880 – 1890 emigrovalo do Viedne okolo 230 000 Čechov a Slovákov, pričom sa predpokladá, že z uvedeného počtu bolo asi 60 000 príslušníkov slovenskej národnosti. Čo sa týka pomeru Čechov a Slovákov prevládajúci a dominantný český element sa prejavoval nielen v jazykovej blízkosti oboch národnostných skupín, spoločnej krajiny (po vzniku ČSR v roku 1918), ale aj v československej politickej a národnej koncepcii v domácom prostredí. Ako na to upozorňuje Koli, otázka asimilácie do cudzieho prostredia býva štandardne vymedzená voči domácej, resp. prevládajúcej národnostnej skupine, v prípade Slovákov bola asimilácia dvojnásobná – okrem asimilácie smerom k väčšinovému národu musela prebehnúť aj asimilácia smerom k dominantnej národnostnej skupine (porov. KOLI, F. Slovensko v rakúskom kontexte. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 36 – 37.).

62 Porov. BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, s. 26.

63 BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, s. 17 – 18.

Pre niektorých, hlavne pre emigrantov po roku 1968, bola motiváciou odchodu aj s celými rodinami sloboda. Sloboda náboženských prejavov a výchovy, sloboda kresťanského života bez obavy o zamestnanie alebo budúcnosť svojich detí v kontexte vzdelania. O tom rovnako hovorí aj I. Kružliak: „A keď režim chcel pripraviť človeka aj o túto najintímnejšiu potrebu (vieru), človek utekal do sveta, do cudziny. Neutekali len kňazi a rehoľníci, utekali aj študenti, aj úradníci a robotníci, lebo chceli mať život poznačený aj náboženskou slobodou. Veľmi často to nebol len nedostatok demokracie, ale aj strach pred štátnou mocou, či nestratím zamestnanie, keď z vlastnej vnútornej potreby budem chodiť do kostola, budem nábožensky vychovávať deti, lebo vedeli, že s náboženskou vierou súvisí aj morálny život človeka a celej spoločnosti.“<sup>64</sup> O inej ďalšej motivácii hovorí Bernadič: „Našinec v roku 1968 odchádzal do neistého a bol odkázaný len na svoj inštinkt. Odchádzal s nádejou na viac slobody, ako mal doma, alebo s paušálnym, všeobecne rozšíreným postojom: však horšie ako doma to tam nebude (alebo nemôže byť).“<sup>65</sup>

Čo sa týka politicky motivovaných emigrácií, je potrebné poznamenať, ako na to upozorňuje aj František Koli, že v kontexte spoločenskej, ekonomickej, ideologickej, ale aj vojenskej polarizácie medzi Východom a Západom nebol veľký rozdiel v pomyselnom vzdialení a oddelení od domova medzi emigrantmi v USA, Austrálii a medzi emigrantmi napríklad v Rakúsku.<sup>66</sup> Napriek priestorovej blízkosti k Slovensku boli Slováci za takto definovaných podmienok rovnako vzdialení od domova ako ich krajanovia v niekoľkonásobne vzdialenejších krajinách.

Naznačili sme, že 20. storočie bolo storočím vysťahovalectva, storočím migrácií a utečencov. Súčasná situácia nasvedčuje, že ani dnes to nie je inak. Niektoré motivácie k odchodu z vlasti sa zmenili, iné zostali. Aj dnes možno identifikovať nie bezvýhradne dobrovoľné migrácie, ktoré sú motivované konfesijné, etnické, ekonomické, pracovné a podobne. Ako sme uviedli, politickými udalosťami po roku 1989 sa situácia v spojitosti s emigračnou aktivitou zmenila. Migračné toky sú obojsmerne intenzívne najmä v rámci susediacich krajín, kde intenzifikácia vzájomných kontaktov je ovplyvnená predovšetkým pracovnými, politickými, turistickými, obchodnými, rodinnými a inými motiváciami.

Pochopiteľne, jeden z najvýraznejších rozdielov v rámci motivácie k odchodu z vlasti je možné identifikovať v oblasti politickej situácie. Vnútrošný pocit prijatia situácie byť politickým emigrantom s možným rizikom zamedzenia možnosti návratu je iný, než je to dnes, keď je neobmedzená možnosť pohybu, sloboda rozhodovania a možnosť rozhodovania o živote a budúcnosti vo vlastných rukách.

Možno povedať, že migrácia predstavuje revoltu, odpor proti autorite a následné aktivity pre oslobodenie, odpúťanie sa od autoritárno-konzekvenčných inšancií. Revolta je sprevádzaná pocitom radosti z konania niečoho nedovoleného. Predstavuje narušenie štruktúry sociálneho poriadku vo svojej vlasti a predstavuje oslobodenie a zbavenie sa určitých povinností a zodpovedností.<sup>67</sup>

Dôvod, pre ktorý mnoho migrantov opustilo svoju vlasť, bol nepochybne motivovaný aj zo psychologického hľadiska ako inštinktívna úteková sebazáchovná reakcia, ktorá do určitej miery determinovala formy správania sa.

V súvislosti s už spomínanou chlebovou emigráciou je potrebné poznamenať, že jej primárnou motiváciou bola zlá sociálna a ekonomická situácia, ktorá mala príčinu v nezamestnanosti.

Do skončenia druhej svetovej vojny bolo vysťahovalectvo ovplyvnené predovšetkým sociálno-ekonomickou situáciou, po druhej svetovej vojne to bola hlavne politicky motivovaná emigrácia (hlavne v rokoch 1968 – 1989).

Ak by sme sa chceli zaoberať osudom Slovákov žijúcich v zahraničí ako minoritnej národnostnej menšiny, museli by sme konštatovať, že ho nevyhnutne ovplyvňujú jedinečné životné okolnosti daného jednotlivca v tej-ktorej krajine. To znamená, že nie je možné ich zovšeobecniť.

Otázka migrácie zo Slovenskej republiky s motiváciou lepších pracovných príležitostí je nanajvýš aktuálna a rezonuje v rámci diskusií mnohých oblastí. Vystáva tu zaujímavá, v kontexte tohto príspevku skôr rečnícka otázka, či silné pracovne motivované

64 KRUŽLIAK, I. *Úteky z tiesne: V tóni dvoch totalít*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2003, s. 186.

65 BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, s. 28.

66 KOLI, F. Slovensko v rakúskom kontexte. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 37.

67 BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, s. 12.

migračné toky zo Slovenskej republiky nemôžu byť iniciované skôr nesprávnou ekonomickou politikou a možnosťou zamestnať sa doma, než pretrvávajúcimi proklamáciami o tendenciách vylietať z hniezdka kvôli cestovaniu alebo spoznávaniu nových krajín kultúr a podobne. Emigrácia sa tak stáva nielen otázkou súkromného postoja emigranta, ale aj transparentne vysloveným postojom na celospoločenskú situáciu, je teda verejným vyjadrením nesúhlasu a nespokojnosti so situáciou v krajine. Bolo to tak pred rokom 1989, no je to tak aj dnes. Samozrejme, dôvodom odchodu nie je ideológia a ich odchod nebude považovaný za trestný čin, budú sa môcť vrátiť a ich odchod je do istej miery dobrovoľný. Na druhej strane, nie všetci novodobí emigranti odchádzajú z domovskej krajiny iba kvôli zážitkom a možnosti cestovať, mnohých ženie do zahraničia aj otázka existenčná. Problematika migrácie vyvoláva neprestajné diskusie aj v dôsledku akéhosi strachu, ktorý vyvoláva vo viacerých oblastiach, či už je to otázka hospodárska, mentálna, konfesijná alebo kultúrna. V tejto súvislosti by sa do popredia mal dostať rozvoj azylovej a migračnej politiky, ktoré by turbulencie v tejto oblasti mohli korigovať.

## **Kultúrnodiplomatické aktivity zamerané na Slovákov žijúcich v zahraničí**

Cieľom aktivít kultúrnej diplomacie nasmerovanej aj na Slovákov žijúcich v zahraničí ako na našich krajanov tkvie aj v akcelerácii slovenského národného života, podpore ich vitality v snahe o zamedzenie ich postupného rozplynutia smerom k väčšinovému národu alebo smerom k prevládajúcim národnostným skupinám, prípadne zamedzenie ich národnostnej apatie a vlažnosti.

Jednou z najdôležitejších oblastí, na ktorú by sa aktivity kultúrnej diplomacie mali zamerať, je podpora národného jazyka, na ktorú sa odvoláva aj Viedenská deklarácia, v rámci ktorej boli definované zásady multietnicity a multikulturality. Prečo práve jazyk? Pretože jazyk je nielen prostriedkom komunikácie, ale predovšetkým výrazom kultúry a národnej identity. Dôkazom toho sú celé kultúrne dejiny Slovenska, podstatnou časťou našich dejín sa nesie otázka kodifikácie jazyka ako prejavu vyspelosti a samobytnosti nášho národa. Ako uvádza profesor J. Glovňa: „Osobitnú úlohu v procese vrastania emigrantov do väčšinového národa zohráva jazyk. Býva rozhodujúcim a niekedy jediným indikátorom miery identity. Pre Slovákov to platí zvlášť, pretože slovenský jazyk sa pokladá za základný a s ohľadom na dejiny rozhodujúci znak národa. Prirodzene závisí predovšetkým od jednotlivca a jeho psycho-sociokultúrnej podstaty osobnosti, ako si uchová svoj materinský jazyk v cudzine. Faktom však je, že jeho vzťah k slovenčine určujú mnohé faktory: intenzita asimilačného tlaku, sociálne postavenie, pracovné zaradenia, možnosť kontaktu so Slovákmí, rodinné zázemie a pod.“<sup>68</sup>

Okrem toho podpora jazyka ovplyvňuje jazykové kompetencie a viacjazykovosť, čo sa druhotne pozitívne odzrkadlí na podpore medzikultúrneho kontaktu, dialógu a porozumenia. Podpora vzdelávania a jazykových kompetencií je pre podporu multietnicity a multikulturality nevyhnutná a možno o to dôležitejšia, pokiaľ hovoríme o málo rozšírených jazykoch, ako je to aj v prípade slovenského jazyka. V kontexte aktivít kultúrnej diplomacie Slovenskej republiky by to mala byť predovšetkým podpora prípravy slovakistov, ich vysielanie na zahraničné univerzity, bilaterálne a multilaterálne dohody v oblasti vzdelávania slovenského jazyka na zahraničných školách a vzdelávacích inštitúciách, podpora vzniku lektorátov slovenského jazyka a kultúry v zahraničí, podpora zakladania katedier slovenského jazyka v rámci univerzitného vzdelávania v zahraničí a podobne.<sup>69</sup> Podpora jazykových kompetencií spočíva v otázke interkultúrneho kontaktu medzi krajinami aj v tom, že ich jazyková zručnosť dopomôže pri sprostredkovaní kontaktov, spolupráce, informácií medzi oboma krajinami a ich kultúrami. Interkultúrna komunikácia by za takýchto podmienok nemusela prebiehať prostredníctvom ďalších článkov, čím by sa zamedzilo ďalším možným nedorozumeniam. Ovládanie jazyka krajiny, s ktorou je definovateľný interkultúrny kontakt, pozitívne ovplyvní samotnú komunikáciu, ktorá

68 GLOVNĀ, J. Sondy do jazykovej situácie viedenských Slovákov. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 47.

69 František Koli v tejto súvislosti spomína podporu slovenského jazyka v kontexte Rakúska, keď v otázke prípravy slovakistov vznikla spolupráca s Viedenskou univerzitou, vznikol lektorát slovenského jazyka a kultúry, v polovici deväťdesiatych rokov bolo štúdium slovenčiny rozšírené zo základnej jazykovej prípravy na nediplomovú kombináciu slovenčiny s dejinami východnej a strednej Európy, s porovnávacou jazykovedou alebo s literárnou vedou a podobné aktivity (porov. KOLI, F. Slovensko v rakúskom kontexte. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 40.).



takto prebieha bezprostredne a nie je suplovaná tretím subjektom v rámci komunikácie.

Kultúrna diplomacia sa v rámci svojich kultúrnodiplomatických aktivít zameriava aj na podporu vzdelávacích a edukačných inštitúcií daného štátu v zahraničí. Otázka financovania takýchto aktivít býva často komplikovaná. Časť takýchto činností a vzdelávacích zariadení býva spravidla čiastočne spolufinancovaná zo štátneho rozpočtu. Spomínané financie však nie sú na personálne, prevádzkové a organizačné zabezpečenie dostatočné, preto sú vzdelávacie inštitúcie nútené získavať financie svojopomocne. Chýbajúci finančný kapitál získavajú zo školného, cestou sponzoringu, sprievodných akcií a podujatí, ale aj z rozpočtu hostiteľských krajín. Takéto inštitúcie slúžia širokej verejnosti. Ich služby a vzdelávacie programy využívajú aj štátni príslušníci daného štátu, ktorí dočasne alebo trvalo bývajú v zahraničí. Ďalšími cieľovými skupinami sú krajania, študenti hostiteľského štátu. Absolventi takýchto vzdelávacích inštitúcií získavajú diplomy, ktoré sú uznávané bez obmedzení. S ohľadom na to, že vzdelávacie inštitúcie podliehajú správe vysielajúceho štátu, sú organizované na základe osnov platných pre daný štát, preto bývajú často akýmsi predstupňom vzdelávania v štáte, ktorý takéto zariadenia v zahraničí spravuje.

Často však bývame svedkami aj takej alternatívy, ktorá nie celkom korešponduje s orientovaním sa aktivít kultúrnej diplomacie na širokú verejnosť. Deje sa to v kontexte výučby jazyka, napríklad pri jazykových kurzoch organizovaných pre diplomatov.

V tejto súvislosti za zaujímavú považujeme úlohu lektorátov slovenského jazyka a kultúry v zahraničí.

Z hľadiska podpory jazykových kompetencií sa nám zaujímavou a prínosnou javí aj podpora vzniku platforiem, ktoré tento problém riešia. Veľmi aktuálnou aktivitou v tejto oblasti bola aj realizácia medzinárodnej konferencie Slovenčina vo svete, ktorá sa konala 25. – 26. októbra 2013. Zastrešovalo ju Ministerstvo školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky. Dva tematické okruhy konferencie sa zameriavali na otázku pozície slovenčiny v prostredí slovenských komunít vo svete, predovšetkým na výučbu slovenského jazyka určenú pre deti v Srbsku, Maďarsku, Chorvátsku, Rumunsku, na Ukrajinu a v Poľsku, ale aj výučbu slovenského jazyka pre inonárodných občanov. V tomto prípade išlo o podporu slovákistických pracovísk zameraných na výučbu slovenského jazyka pre dospelých.

Ako sme už uviedli, jazyková otázka sa nám aj z hľadiska kultúrnej diplomacie javí kľúčovou v otázke uchovávaní národnej a kultúrnej identity, čo bolo aj lajtmotívom celej konferencie. Ako poznamenal štátny tajomník Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky Štefan Chudoba, význam udržiavania, podpory a rozvíjania slovenskosti je predovšetkým v jazyku, ktorý je jedným z určujúcich faktorov národnej identity slovenských krajanov žijúcich v zahraničí. Rovnako naliehavo zdôraznil potrebu a význam šírenia slovenského jazyka.<sup>70</sup>

Napriek všetkému uvedenému je nutné poznamenať, že otázka formovania a zachovania jazykovej a národnej identity je do výraznej miery otázkou rodinného prostredia a vplyvu rodičov. V prípade monolingválnych manželstiev je jednoduchšie budovať silný pocit slovenskej identity predovšetkým z toho dôvodu, že obaja rodičia sú Slováci, hoci dieťa učia aj ovládaniu štátneho jazyka krajiny, v ktorej žijú. Situácia je pochopiteľne zložitejšia v prípade bilingválnych manželstiev.

Formy kultúrnej diplomacie majú mnoho podob. V príspevku sa nebudeme z kapacitného dôvodu zaoberať všetkými, no v kontexte Slovákov žijúcich v zahraničí nemožno okrem jazykovej otázky nespomenúť aj oblasť združovania konkrétnych národnostných skupín v zahraničí. Rozsah práce nám nedovoľuje zaoberať sa rozborom konkrétnych aktivít jednotlivých spomínaných oblastí, podávame iba akýsi zovšeobecňujúci pohľad.

## Kultúrne centrá a inštitúty

Diplomacie jednotlivých krajín si od nepamäti uvedomujú význam šírenia kultúry. Jestvovanie kultúrnych inštitútov a centier je preto dôležité a potrebné aj pre väčších aktérov zahranično-politických vzťahov. Niektoré krajiny a štáty disponujú samostatnými kultúrnymi centrami, no nie je to vždy pravidlom. Uvádzame významné kultúrne inštitúty, napríklad Goetheho inštitút v Nemecku, Alliance française, francúzske kultúrne centrá, The British Council v Anglicku a podobne. Podľa Norberta Bradu uve-

---

70 Porov. web 1.

dené kultúrne centrá, „... majú úzko špecializovaný aparát, vyskolených kultúrnych diplomatov, ktorí majú priestor a nevyhnutné zdroje na organizovanie podujatí, o ktorých sa menším krajinám môže iba snívať.“<sup>71</sup> V prípade, že krajina nemá vlastné kultúrne centrum v zahraničí, činnosti takého centra preberajú kultúrne oddelenia zastupiteľských úradov. Na druhej strane, niektoré krajiny disponujú obidvoma formami kultúrneho zastúpenia v zahraničných krajinách, ktoré naplňajú funkciu kultúrnej prezentácie krajiny a interkultúrnej komunikácie s cieľom pozitívnej percepcie u zahraničného publika a príjemcov. Náplňou činnosti kultúrnych centier a kultúrnych oddelení zastupiteľských úradov daných štátov je predovšetkým výučba jazykov, organizácia vernisáží, výstav, koncertov, prednášok, besied a iných kultúrnych podujatí. Konceptie kultúrnej diplomacie jednotlivých krajín sa navzájom líšia svojimi špecifikami, avšak spomínaná realizačná náplň predstavuje kostru kultúrnej diplomacie viacerých krajín.

V súvislosti s problematikou kultúrnej diplomacie a odlišnosťou jednotlivých koncepcií sa v odbornej literatúre často stretávame so skutočnosťou, že pojem kultúrna diplomacia predstavuje do určitej miery rivalitu medzi Veľkou Britániou a Francúzskom. V čase, keď boli obidve krajiny koloniálnymi mocnosťami a usilovali sa o rozšírenie svojho mocenského vplyvu, francúzska strana využívala prostriedky zamerané na distribúciu kníh do zámoria, poskytovala bezplatné kultúrne pobyty v Paríži a podobne, čo výrazne súvisí s otázkou zlepšenia postavenia francúzskeho jazyka v zahraničí. Britská koncepcia sa zameriava na posilnenie postavenia jazyka ako prostriedku prípadného vzdelávania v zahraničí.

## Krajanské spolky

Ako sme už uviedli, v dôsledku emigračných tendencií v minulej a súčasnej histórii Slovenskej republiky sa znížil počet obyvateľstva, ktoré z rôznych dôvodov opustilo našu krajinu. Na základe štatistík môžeme usudzovať, že v súčasnosti žije v zahraničí okolo dvoch miliónov obyvateľov pôvodom zo Slovenska. Skutočnosť, pre ktorú môžeme zdôvodniť fakt nevyhnutnosti skúmania tejto oblasti z aspektu nášho záujmu, je okrem iného i to, že problematika emigrácie a Slovákov žijúcich v zahraničí sa odzrkadlila aj v Ústave Slovenskej republiky, konkrétne v článku 7a. V predmetnom článku sa Slovenská republika zaväzuje k nasledovnému: „Slovenská republika podporuje národné povedomie a kultúrnu identitu Slovákov žijúcich v zahraničí, podporuje ich inštitúcie zriadené na dosiahnutie tohto účelu a vzťahy s materskou krajinou.“<sup>72</sup>

V legislatívnej oblasti sa krajanskou problematikou zaoberá aj Zákon č. 474/2005 Z. z. o Slovákoch žijúcich v zahraničí. Zákon upravuje a vymedzuje pôsobnosť orgánov štátnej správy v súvislosti so vzťahom Slovenskej republiky a Slovákov žijúcich v zahraničí, rovnako upravuje aj ich štátnu podporu. Národným povedomím sa tu rozumie: „... aktívne prejavy hlásenia sa k slovenskému národu a k hodnotám, ktoré reprezentujú slovenský jazyk, slovenské kultúrne dedičstvo a tradície.“<sup>73</sup>

V kontexte uvedeného zákona a na podklade jeho znenia vláda Slovenskej republiky môže uzatvárať medzinárodné zmluvy, ktoré majú napomáhať realizácii starostlivosti o Slovákov žijúcich v zahraničí a zabezpečenie ich práv. Vláda tiež ďalej môže udeliť štátne vyznamenania osobám, ktoré sa výrazne pričinili o udržanie národného povedomia alebo kultúrnej či jazykovej identity Slovákov žijúcich v zahraničí.

Krajania žijúci v zahraničí sú: „... považovaní za neformálnych diplomatov daného štátu.“<sup>74</sup> Súčasťou diplomatickej praxe v oblasti kultúrnej diplomacie je podpora krajanských spolkov a prostredníctvom nich aj krajanov žijúcich v zahraničí, ktorí sú základnými nositeľmi svojej kultúry, sú udržiavateľmi národného povedomia a kultúrnej a jazykovej identity Slovákov žijúcich v zahraničí. Táto tendencia spadá do činnosti ministerstiev zahraničných vecí jednotlivých štátov. Krajania žijúci v zahraničí sú nositeľmi svojej kultúry v cudzom prostredí. Takýmto spôsobom sprítomňujú a približujú svoju kultúru obyvateľom krajiny, v ktorej žijú tým, že udržiavajú živé svoje zvyky, životný štýl, používaním jazyka, spôsobom stravovania, hudbou, kultúrnymi

71 BRADA, N. Verejná/kultúrna diplomacia na póde OSN a EÚ [online]. In: BÁTORA, J. – HOZLÁROVÁ, Z. (eds.). *Verejná diplomacia: Nový strategický nástroj MZV SR?*. Bratislava: Ministerstvo zahraničných vecí SR, 2010, s. 57 [cit 2013.02.03.]. Dostupné na internete: [http://www.foreign.gov.sk/App/WCM/media.nsf/vw\\_BylD/ID\\_EDAFEDC26AF339EFC12577180026BA92\\_SK/\\$File/Zbornik.pdf](http://www.foreign.gov.sk/App/WCM/media.nsf/vw_BylD/ID_EDAFEDC26AF339EFC12577180026BA92_SK/$File/Zbornik.pdf).

72 Web 2.

73 Web 2.

74 TOMALOVÁ, E. *Kulturná diplomacie, Francouzská zkušenost*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2008, s. 27.

hodnotami, ktoré realizujú prezentujú a podobne. Trvalým pobytom sa postupne zapájajú aj do politického diania tejto krajiny, a tak môžu vytvárať pôdu pre ďalšie politické, odborné, akademické, kultúrne a iné rokovania a kontakty obidvoch krajín. Jednotlivé ministerstvá zahraničných vecí podporujú krajské spolky a združenia. Krajské spolky prezentujú svoju krajinu a kultúru aj formou realizácie kultúrnych podujatí – napr. rôznymi výstavami, besedami, koncertmi, prezentáciou filmových produkcií a knižných noviniek. Podobným spôsobom bývajú prezentované významné výročia a udalosti (napr. rok 2009 – 20. výročie Nežnej revolúcie, rok 2010 – 130. výročie narodenia Milana Rastislava Štefánika a predsedníctvo Slovenskej republiky vo Vyšehradskej štvorke, rok 2011 – 20. výročie založenia tohto zoskupenia, rok 2012 a 2013 – 20. výročie vzniku Slovenskej republiky a 1150. výročie príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu.).<sup>75</sup> Práve prostredníctvom podobných aktivít je zahraničnému publiku prezentovaný výber najzaujímavejších a najaktuálnejších diel a samotných oblastí kultúrnych hodnôt Slovenskej republiky. V tejto súvislosti môžeme poznamenať, že dochádza k prelínaniu jednotlivých tendencií kultúrnej diplomacie. V súvislosti s fungovaním, náplňou činnosti krajských spolkov a s ich realizáciou kultúrnych podujatí dochádza k prepojeniu napríklad s výmenou a hostovaním významných osobností kultúrneho a spoločenského života. Býva totiž bežnou praxou, že súčasné hudobné skupiny alebo individuálni interpreti mávajú svoje hudobné a koncertné turné aj v zahraničí a často je realizované pod taktovkou krajských spolkov a združení. Rovnako to býva aj v prípade vernisáží rôznych umelcov a výstav ich umeleckej činnosti, módnych prehliadok, besied, prednášok a podobne.

Podpora krajanov v zahraničí je v kontexte Slovenskej republiky zastrešená Ministerstvom zahraničných vecí a európskych záležitostí Slovenskej republiky (MZVaEZ SR), ktoré je jedným z ústredných orgánov štátnej správy. Svojou pôsobnosťou participuje na tvorbe a výkone štátnej politiky, v rovnakej miere sa podieľa na starostlivosti o Slovákov žijúcich v zahraničí. Pracovnou náplňou a zastrešením týchto aktivít v rámci rezortu verejnej a kultúrnej diplomacie sa zaoberá Úrad pre Slovákov žijúcich v zahraničí, ktorý spolupracuje aj s Ministerstvom školstva, vedy, výskumu a športu, Ministerstvom kultúry a Ministerstvom vnútra SR. Z tohto dôvodu podrobíme výskumnému záujmu a exkurzu aj spomínaný úrad, ktorého zriadenie spadá do spomínaného Zákon č. 474/2005 Z. z. o Slovákoch žijúcich v zahraničí. Uvedený zákon upravuje a vymedzuje vzťahy Slovenskej republiky so slovenskými krajanmi trvalo žijúcimi v zahraničí, definuje oblasti štátnej podpory pre krajanov a ich organizácie, vymedzuje zásady poskytovania dotácií, práva krajanov v Slovenskej republike, ale aj pôsobnosť orgánov štátnej správy v oblasti krajskej problematiky.

Od septembra 2006 sa krajskou problematikou zaoberá aj Komisia NR SR pre Slovákov v zahraničí. Spolupráca s krajanmi je zabezpečovaná predovšetkým pôsobnosťou zastupiteľských a konzulárnych úradov a slovenských inštitútov v zahraničí. Slovenské inštitúty v zahraničí predstavujú organizačnú súčasť štruktúry MZVaEZ SR. Bázou ich funkčnej náplne je inštitucionálny základ prezentácie slovenskej kultúry v zahraničí. Sprostredkujú a zabezpečujú primárnu prezentáciu slovenskej kultúry a umenia, ale aj kultúrnej dimenzie diplomatických aktivít a zahraničnej politiky Slovenskej republiky.

Ďalšou z realizovaných foriem podpory krajanov je aj poskytovanie štipendií na vysokoškolské alebo doktorandské štúdium na Slovensku.

Z hľadiska podpory a zachovania jazykovej kultúry a identity sa počas letných mesiacov realizujú jazykovo-odborné pobyty a kurzy pre slovakistov Studia Academica Slovaca, dokonca aj detské jazykové pobyty a tábory. V spolupráci s Ministerstvom školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky bývajú na zahraničné univerzity vysielaní lektori slovenského jazyka a učitelia slovenského jazyka na zahraničné školy s vyučovaním slovenského jazyka a literatúry.

Multikultúrna spoločnosť a s ňou spojené procesy multikulturalizmu a globalizácie so sebou nesú aj negatívne fenomény, ako sú strata národnej identity, uniformita a podobne. Preto Úrad pre Slovákov žijúcich v zahraničí svojou aktivitou podporuje národné povedomie, kultúrnu identitu krajanov žijúcich mimo Slovenskej republiky a integráciu zahraničných Slovákov do prostredia, v ktorom žijú. Krajské spolky sa svojou aktivitou podieľajú na prezentácii krajskej komunity v zahraničí, jej kultúry a domovskej krajiny.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Porov. web 3.

<sup>76</sup> Ibid.

## Úrad pre Slovákov žijúcich v zahraničí

O pôsobnosti Úradu pre Slovákov žijúcich v zahraničí ako centrálnej inštitúcie štátnej správy pre oblasť krajskej problematiky pojednáva Zákon č. 474/2005 Z. z. o Slovákoch žijúcich v zahraničí. Úrad je rozpočtovou organizáciou, napojenou na rozpočet Úradu vlády Slovenskej republiky. Predstavuje koordinačný a výkonný orgán štátnej politiky starostlivosti o Slovákov žijúcich v zahraničí. Je jednou zo zložiek zabezpečujúcich realizáciu podpory zahraničných krajanov, jedným z jeho hlavných cieľov je zachovávanie a rozvíjanie slovenskej národnej identity, kultúry, jazyka a kultúrneho dedičstva. Úrad zabezpečuje aj dokumentačnú činnosť o zahraničných Slovákoch, ale „... podporuje a spolupracuje pri zhromažďovaní, ochrane, vedeckom a odbornom zhodnocovaní hmotných a duchovných dokumentov so zameraním na Slovákov žijúcich v zahraničí a zabezpečuje sprostredkovanie informácií o diani na Slovensku pre Slovákov žijúcich v zahraničí.“<sup>77</sup> Podporuje udržiavanie vzájomných stykov a vzťahov s organizáciami, ktoré združujú zahraničných krajanov, zabezpečuje kontakt s podobnými úradmi iných krajín, vydáva a eviduje osvedčenia o Slovákoch žijúcich v zahraničí, ktoré slúžia na účely uplatnenia si práv a výhod, alebo rozhoduje o poskytovaní dotácií formou grantového systému. Dotácie sú poskytované na účely financovania rozmanitých aktivít určených na podporu Slovákov žijúcich v zahraničí. Finančne sú podporované zväčša projekty, ktoré sa sústreďujú prednostne na vzdelávanie, deti, mládež a informačnú spoločnosť.

Štátna podpora, ktorú vymedzuje pôsobnosť Úradu pre Slovákov žijúcich v zahraničí, sa vzťahuje na tieto oblasti:

- vzdelávanie, veda a výskum,
- kultúra,
- informačná oblasť,
- oblasť médií.

Život prisťahovalca v cieľovej cudzej krajine je spočiatku zložitý a ťažký. Je to tak nielen z hľadiska reči alebo pracovných príležitostí, ale predovšetkým v osvojení si spôsobu života, kultúry a zmysľania. V tejto súvislosti sa nám otázka kultúrnej diplomacie javí nanajvýš dôležitá aj v opačnom smere. Teda z hľadiska kultúrnodiplomatických aktivít cieľovej krajiny smerom k prisťahovalcovi. Takáto forma kultúrnodiplomatických aktivít môže byť realizovaná napríklad formou rôznych jazykových alebo rekvalifikačných kurzov a podobne. Rovnako je pozícia kultúrnej diplomacie dôležitá aj na základe skutočnosti, že fenomén migrácie neprestajne nadobúda na aktuálnosti, keďže aj dnes možno identifikovať silnú vlnu migrácií obyvateľstva. Aktivita kultúrnej diplomacie v kontexte fenoménu migrácie sa neobmedzuje iba na podporu krajanov. Je možné identifikovať mnoho jej ďalších podôb. Rovnako dôležitá je aj kultúrnodiplomatická aktivita prijímajúcej krajiny, ktorá má pozitívny vplyv na prisťahovalca, či už v otázke prekonania rečovej bariéry formou jazykových kurzov, priblížením kultúrnych reálií danej krajiny alebo poskytovaním informácií.

## Zoznam použitej literatúry

BERNADIČ, J. M. *O emigrantoch a utečencoch*. Bratislava: Post Scriptum, 2008, 240 s. ISBN 978-80-969850-1-2.

BRADA, N. Verejná/kultúrna diplomacia na pôde OSN a EÚ [online]. In: BÁTORA, J. – HOZLÁROVÁ, Z. (eds.). *Verejná diplomacia: Nový strategický nástroj MZV SR?* Bratislava: Ministerstvo zahraničných vecí SR, 2010, s. 57 – 60 [cit. 2013.02.03.]. Dostupné na internete: [http://www.foreign.gov.sk/App/WCM/media.nsf/vw\\_ByID/ID\\_EDAFEDC26AF339EFC12577180026BA92\\_SK/\\$File/Zbornik.pdf](http://www.foreign.gov.sk/App/WCM/media.nsf/vw_ByID/ID_EDAFEDC26AF339EFC12577180026BA92_SK/$File/Zbornik.pdf)

GLOVNÁ, J. Sondy do jazykovej situácie viedenských Slovákov. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 45 – 59. ISBN 80-8050-484-9.

KOSKOVÁ, H. Století exilu. In: *Cizinec – vyhnanec – prisťahovalec: Sborník příspěvků z mezinárodního symposia Umění a kultury střední Evropy 2011*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012, s. 9 – 15. ISBN 978-80-244-3032-4.

KOLI, F. Slovensko v rakúskom kontexte. In: *Slovenčina a slovenská kultúra v živote zahraničných Slovákov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2002, s. 36 – 44. ISBN 80-8050-484-9.

KRUŽLIAK, I. *Úteky z tiesne: V tóni dvoch totalít*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2003, 260 s. ISBN 80-8061-057-6.

TOMALOVÁ, E. *Kulturní diplomacie, Francouzská zkušenost*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2008, 128 s. ISBN 978-80-86506-73-9.

## Internetové zdroje

Web 1: [www.slovacivosvete.sk/2696/slovencina-vo-svete.php](http://www.slovacivosvete.sk/2696/slovencina-vo-svete.php) [cit. 2013-11-25]

Web 2: [www.uszz.sk/sk/zakon-4742005-zz-o-slovakoch-zijucich-v-zahranici](http://www.uszz.sk/sk/zakon-4742005-zz-o-slovakoch-zijucich-v-zahranici) [cit. 2013-02-14]

Web 3: [www.mzv.sk/sk/cinnost\\_ministerstva/kulturna\\_diplomacia-o\\_nas](http://www.mzv.sk/sk/cinnost_ministerstva/kulturna_diplomacia-o_nas) [cit. 2013-02-14]

## Kontakt

Mgr. Veronika Kudlačáková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 01 Nitra

E-mail: [vkudlacakova@ukf.sk](mailto:vkudlacakova@ukf.sk)





## MENŠINA VŮČI MENŠINĚ, ANEB PROČ A KDE SE MÁME RÁDI / MINORITY AGAINST MINORITY, OR WHY AND WHERE WE LIKE EACH OTHER

Anna Šírová-Majkrzak

### Abstrakt

Článek diskutuje vztah mezi dvěma kulturami, nejprve jako sousedními národy v prostoru střední Evropy, poté prostřednictvím kontaktů české a polské menšiny v Bruselu.

**Klíčová slova:** menšina, blízké kultury, konflikt.

### Abstract

This article discusses a relationship between two cultures; firstly as neighbouring nations in the central European area, secondly through their contacts as Czech and Polish minorities in Brussels.

**Keywords:** minority, close culture, conflict.

V dnešním globalizovaném světě se zkoumání vztahů mezi kulturami nemůže omezit na jejich popis v jednom místě. Pohled z více úhlů je nezbytný, aby bylo možné zachytit mezikulturní fenomény v celém jejich bohatství. Zkoumání kultur jen na lokální úrovni přestalo být dostačující.<sup>78</sup>

Předmětem tohoto článku je vztah mezi dvěma kulturami, nejdříve nahlížený optikou dvou sousedních střeoevropských národů, dále pak prostřednictvím jejich kontaktu v minoritním postavení na příkladu české a polské menšiny v Bruselu.

---

<sup>78</sup> Trefně to vyjádřil doc. Martin Soukup ve svém příspěvku *Kam se skryla kultura* na konferenci *Minority v subsystéme kultúry*, která se konala ve dnech 24. – 25. 10. 2013 na Katedře kulturologie FF UKF v Nitre.

## Česko-polské vztahy ke konci 20. století

### *Kvas sedmdesátých a osmdesátých let, opoziční demokratická menšina*

Sedmdesátá léta 20. století se nesla v duchu potlačování občanských aktivit a uspávání společnosti, ale zároveň přinesla jak v Polsku, tak v tehdejší Československu zrod nezávislých iniciativ, které rychle navázaly spolupráci. V roce 1976 vznikl v Polsku *Komitet Obrony Robotników* (KOR) a rok poté československá Charta 77. Na základě dohody s vládou byl v září roku 1980 v Gdaňsku založen odborový svaz *Solidarita* (*Solidarność*), největší nezávislé hnutí ve východním bloku. Spolupráce opozičních demokratických menšin byla institucionalizována v říjnu 1980, kdy vznikla Polsko-československá solidarita.<sup>79</sup> Na rozdíl od „velké *Solidarity*“, která v jednom historickém okamžiku zahrnovala na 10 milionů občanů, se jednalo o minoritní hnutí, které se ale stalo onou pověstnou špetkou soli, která dává pokrmu chuť.

Oficiální rétorika hovořící o bratrských socialistických národech nebyla ničím jiným, než pustými frázemi. Kontakty mezi oběma zeměmi byly omezené na minimum a podrobované pečlivé kontrole.<sup>80</sup>

Činnost polsko-československé solidarity proto spočívala hlavně v organizování ilegálních setkání v pohraničních horách, prostřednictvím sítě kurýrů byly pašovány zakázané knihy, vznikla i skupina překladatelů, kteří tlumočili samizdatové autory.<sup>81</sup> Iniciativa informovala o demokratických iniciativách v obou zemích, o represích ze strany komunistických režimů, vystupovala v obraně uvězněných, psala protestní dopisy. Zavedení výjimečného stavu v Polsku v prosinci 1981 a související uzavření hranic přerušilo na několik měsíců činnost organizace, ale brzy byly kontakty opět navázány.

### *Situace po roce 1989*

Sny o tom, jak se bude žít a spolupracovat poté, „až to praskne“ se nenaplnily. Rok 1989, jenž byl v dějinách Evropy zlomový, z hlediska česko-polské spolupráce nepřinesl žádné obrození, naopak, došlo k útlumu. Důvody pro tento paradox byly následující: z disidentů a aktivistů se stali přední političtí a veřejní představitelé, členové do té doby opoziční menšiny začali udávat tón (např. Václav Havel, Alexandr Vondra, Zbigniew Romaszewski, Jacek Kuroń, Adam Michnik). Neoficiální nadstandardní kontakty na osobní úrovni se proměnily v oficiální, standardní mezistátní vztahy. Došlo k otevření hranic a západní svět, do té doby nedostupný, byl pochopitelně atraktivnější.

Americký historik Timothy Snyder označil léta 1989 – 1999 z hlediska česko-polských vztahů za „sametovou lhostejnost“.<sup>82</sup> Těžko by šlo najít lepší diagnózu situace a nálady, jaká tehdy vládla. Činnost Visehradské skupiny (V4) byla rovněž více zaměřena na vnější kontakty s jinými partnery a uvnitř skupiny se spíše omezovala na zdvořilostní návštěvy než na rozšiřování spolupráce mezi členy.

Po roce 1989 se však diametrálně změnila situace menšin. Menšina jako pojem se stala velice populární. Minoritní skupiny všeho druhu, nejen národnostní, začaly být předmětem zájmu sociologů, politiků, spisovatelů.<sup>83</sup> Režim, který svoji moc opíral o vnučenou teorii monolitní jednoty „pracujícího lidu“, upadl a zapírání veškeré různorodosti přestalo být udržitelné. Otevřené hranice přispěly k uvědomění si bohatství světa a širokého spektra názorů.

Mnohem větším politickým i kulturním přelomem, i když to možná na první pohled nemusí být patrné, proto bylo zapojení České a Polské republiky do mezinárodních struktur: 12. března 1999 vstup do Severoatlantické aliance (NATO) a zvláště pak 1. května 2004 do Evropské unie a následně v prosinci 2007 začlenění do Schengenského prostoru znamenalo zrušení celních

79 Později polsko-česko-slovenská solidarita.

80 Příkladem reálné situace budíž osud polských dělnic v československých pohraničních továrnách; viz KLÍPA, O. *Polskie robotnice w Czechosłowacji: czy przyjechały by pozostać?* In: *Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956 – 1989*. Warszawa: Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo TRIO, 2010, s. 279 – 303. Dostupné na internetu: <<https://sites.google.com/site/ondrejklipa/schl.pdf>>.

81 Václav Havel, Bohumil Hrabal, Josef Škvorecký a další.

82 SNYDER, T. *Aksamitná obojetnosť*. In: *Gazeta Srodkowoeuropejska*. ISSN 0860-908X, 28. 10. 1999, s. 17 – 19.

83 GABAL, I. a kol. *Etnické menšiny ve střední Evropě*. Praha: G+G, 1999. ISBN 80-86-103-23-4.



a pasových kontrol na vnitřních hranicích. Začaly se konstituovat nové platformy dialogu, jakými jsou anglický jazyk či nadnárodní instituce.<sup>84</sup> Symbolem nové reality se stal „Brusel“.

## Potkali se v Bruselu

### Jazyk

V hlavním městě EU po vstupu deseti nových členských zemí angličtina vytlačila francouzštinu<sup>85</sup> a stala se hlavním jazykem, kterým se mezi sebou v rámci unijních institucí a souvisejících organizací začali domluvat i Češi a Poláci.<sup>86</sup>

Třetí jazyk, cizí pro obě strany, bez špatných asociací,<sup>87</sup> je jakousi neutrální půdou, garantem, že půjde opravdu jen o nástroj dorozumění, který umožní dialog. Opuštění myšlenky komunikovat prostřednictvím mateřských jazyků napomohlo i zbavení se pocitu směšnosti, jenž druhý jazyk často přináší. Směšnost jazyka se automaticky překládá na směšnost celé kultury, což následně nenapomáhá v seriózním kontaktu. Teprve díky angličtině bylo možné do česko-polských kontaktů vnést určitou prestiž, která doposud scházela.<sup>88</sup> Druhá strana se najednou stala respektovaným partnerem, se kterým komunikace probíhá ve světovém jazyce a ne jen sousedem z poza plotu.

Na druhé straně angličtina překvapivě napomohla zvýšit prestiž regionálních jazyků. V prostředí, kde všichni komunikují anglicky, začíná být znalost nějakého menšího jazyka žádaná, protože stanoví potenciální možnost najít další, alternativní, bližší kanál komunikace.

### Nadnárodní instituce

Nadnárodní instituce také značně přispěly k rozvoji vzájemných kontaktů. Evropské projekty jsou často zaměřeny na regiony a regionální problematiku. Pochopitelně se v takových případech přirozeně vyhledávají partneři, kteří jsou si blízko ve smyslu zeměpisného položení. I zde pak platí, že evropský je synonymem prestiže.

Osvobození se ze středoevropského kontextu napomohlo pohlédnout na slovanské sousedy jinou optikou. „Slovanství“ v uvozovkách na jedné straně už nemusí nést ideologicko-patetický význam,<sup>89</sup> ale na straně druhé přece jen určitý význam má. Jde hlavně o společné pochopení pro nedávnou minulost, pocit, že se nacházíme v podobné historické situaci, že politické a ekonomické poměry lze srovnávat. Podobné zájmy a otázky doopravdy existují, nejsou vnučovány, nereprezentují nějakou cizí ideologii.

### Většina menšiny

Změna prostředí napomohla objevit nové úhly pohledu. Na evropské úrovni k sobě Češi a Poláci našli cestu, ale je třeba konstatovat, že jsou to znovu, stejně jako v případě dřívějších opozičních aktivit, minority. Z bruselského pohledu se jedná o vztahy v poměrně úzkém okruhu lidí, kteří jsou si podobní z hlediska sociálního a ekonomického postavení. Zaměstnanci evropských institucí, reprezentanti regionů při EU a další tvoří bez ohledu na národní či etnický původ určitou skupinu, která má podobné znalosti, vzdělání, vědomosti.

84 Další takovou platformou je Internet, který umožnil vznik kyberkultury, jež je v současnosti aktuálním zájmem antropologů (Václav Soukup). Téma bezpochyby relevantní i z hlediska diskutovaného tématu, avšak vyžadující podrobnější výzkum.

85 Unijní byrokracie vznikla po vzoru francouzského modelu a až do roku 2004 byla francouzština hlavním jazykem v rámci struktur EU.

86 V rámci V4 je také jednacím jazykem angličtina, úplná verze webových stránek uskupení je k dispozici jen v angličtině, viz. <http://www.visegradgroup.eu/>.

87 V obou státech byla po čtyři desetiletí poválečných dějin prvním (a většinou i posledním) cizím jazykem ruština. I kdybychom nechali stranou špatné ideologické asociace, způsob výuky nebyl zaměřen na komunikaci a dialog. V hlavách tehdejších žáků zůstaly z paměti naučené čítanky a básně, ale nedostalo se tam nic, co by se dalo využít při setkání s druhým člověkem. Komunikační funkce výuky ruštiny byla zcela zanedbávána. Koneckonců komunistický režim o žádnou výměnu názorů nestál, naopak, považoval ji za nežádoucí a nebezpečnou.

88 I když podle etymologie je prestiž jen zdání...

89 Není již nutné zatíženě ideologicky panslavismu podporovaného Ruskem aneb „bratrskou spoluprací“ (v horší historické variantě „bratrskou pomocí“).

Zmíněná skupina ale není zdaleka jediným zástupcem polského etnika v Bruselu, naopak, zůstává menšinou v rámci menšiny. Podle různých zdrojů v Belgii žije od 20 do 70 tisíc Poláků, z toho zhruba polovina v hlavním městě. Přesná čísla je těžké zjistit, protože oficiálně většina z nich pobývá na území Belgie krátkodobě, do tří měsíců, kdy není třeba se registrovat na úřadech. V praxi to znamená, že tito lidé odjíždějí na nějakou kratší dobu mimo Belgie, aby se vzápětí zase vrátili.

Polská menšina v Belgii se stala v posledních letech určitým fenoménem, avšak Poláci do Belgického království přijížděli již od jeho vzniku v roce 1830. Nejprve z politických důvodů, po 1. světové válce pak začala emigrace ekonomická. Poláci ve velkém přijížděli do práce v dolech jako horníci. Ve druhé polovině 20. století přišlo do Belgie na 20 tisíc lidí, po zavedení výjimečného stavu v Polsku to bylo znovu z politických důvodů. Tyto vlny lze označit jako „starou emigraci“. V 90. letech pak přišla vlna nová, lidé začali přijíždět za účelem časově omezené, ilegální práce. Bez znalosti místních jazyků – francouzštiny a nizozemštiny – byli odkázáni na prosté manuální práce na stavbách, úklid domů apod.

Ačkoliv stará, již etablovaná emigrace se slovně distancovala od nově přichozích, zároveň začala využívat nové krajany a zaměstnávat je načerno za menší mzdy. Rovněž zneužívala jejich ztracenosti v nové realitě a nabízela jim vlastní služby (lékařské, právní, apod.) v mateřském jazyce, avšak za vyšší ceny, než místní. Tyto praktiky pochopitelně měly negativní vliv na vztahy uvnitř národní menšiny.

Patnáctitisícové město Siemiatycze ležící 150 km na východ od Varšavy je v Polsku symbolem emigrační rozpolcenosti, zvláště co se týká tzv. „východní stěny“ – ekonomicky zaostalé oblasti Polska hraničící s Litvou a Běloruskem, pro kterou je charakteristická vysoká nezaměstnanost a chudší životní poměry na jedné straně a vysoká pracovní mobilita na straně druhé.<sup>90</sup> Mobilita, která znamená střídavé pobývání v Polsku a v Belgii. Siemiatycze mají s Bruselom přímé spojení autobusovou linkou, která jezdí 4x týdně.

Poláci v Belgii opanovali trh stavebních prací. Prakticky všude, kde je vidět nějakou stavbu, lze slyšet i polštinu. Jde převážně o sezónní práce, i když s ohledem na mírnější podnebí je sezóna delší, než v Polsku. Ženy obvykle pracují jako opatrovatelky dětí a hlavně uklízečky, které nárazově vypomáhají anebo jsou i nastálo zaměstnány a pečují o celou domácnost. Zajímavý je trh s prací, který lze pozorovat prostřednictvím internetu. Dobré pracovní místo lze prodat za poměrně vysoké odstupné, anebo se běžně přenechává někomu blízkému (např. sestře), aby dobro, jakým práce je, zůstalo nadále v rodině. Často se v domácnosti stejných zaměstnavatelů střídají celé generace (např. matka předává práci své dceři). Výdělek, který zaměstnání tohoto typu přináší, je výsledkem těžké, mnohahodinové, fyzicky náročné práce za nízké hodinové sazby.

Emigrace jako taková je psychickou zátěží. Pobyt mimo domov přináší problémy různého druhu – emoční, finanční, pracovní. V Polsku se vždy v pomoci emigrantům angažovala katolická církev. Existují přímo církevní řády<sup>91</sup> zaměřené na podporu tzv. Polonie, tzn. krajanů žijících v různých částech světa.<sup>92</sup>

Katolické mise jsou všude tam, kde jsou Poláci, samozřejmě i v Bruselu. Na oficiálních webových stránkách se bruselská mise chlubí dlouhou tradicí a pompézním způsobem popisuje, jak „dokonale reprezentuje výjimečný proud duchovní správy v emigraci. (...) To oni, polští kněží, udržovali víru, když začínala upadat v běhu dějin, to oni dávali naději v dobách beznaděje, to oni učili lásce, kdy srdce byla přeplněna závisť. To oni v cizině organizovali takřka celý náboženský, osvětový, kulturní, národní život (...) Polský kněz byl pro lidi ztracené, bez znalosti jazyka, vším: pečujícím obráncem, zprostředkovatelem práce, otcem. Polská církev a později polská katolická mise byla pro Poláky malou vlastí, miniaturou Polska...“<sup>93</sup>

Věřím v jednu svatou, všeobecnou... Katolické vyznání víry deklaruje i víru v jednu církev. Nedělní bohoslužba má charakter sjednocujícího prvku a do jisté míry také společenské události. Je to zvláště patrné v malých prostředích a v emigraci. Zajímavý je ale způsob, jakým byla polská národní menšina zástupci církve v Bruselu rozdělena na dvě nesourodé skupiny.

90 Viz dokument *Puste miasteczko* (Polsko, 2013, režie: Przemysław Wenerski). Dostupné na internetu: <<http://www.tvn24.pl/czarno-na-bialym,42,m/puste-miasteczko,356997.html>>.

91 Například *Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej*, <http://chrystusowcy.pl/>.

92 Počet Poláků a lidí polského původu žijících mimo vlast se odhaduje na cca 20 milionů.

93 Autor neznámý. *Misja*. Dostupné na internetu: <<http://www.pmkbruksela.be/kategorie/misja>>.

Ještě před několika lety bylo možné v polském kostele Notre Dame de la Chapelle v Bruselu uslyšet v rámci nedělní bohoslužby prosbu faráře, aby na něho farníci pamatovali v modlitbě „až budou zítra leštit Belgičanům kliky“. Taková rádobý vtipná poznámka by zcela určitě urazila nejednoho účastníka, kdyby ovšem nebyli přítomni opravdu jen ti, kdo zmíněné kliky leštili, čehož si byl farář dobře vědom. Ti, řečeno s Orwellem, rovnější z polské menšiny v Belgii by totiž do Notre Dame de la Chapelle stěží zavítali. Byl to jiný kostel, Saint Dominique, jenž v té době na svých webových stránkách zval zaměstnance evropských institucí, NATO a jejich rodiny k participaci na činnosti polské farnosti. Dnes už jen uvádí ve francouzštině informaci o tom, kdy se koná bohoslužba v polském jazyce.

## Češi a Slováci v Bruselu

Bez ohledu na rozdělení Československa v roce 1993 na dva samostatné státy vystupují Češi a Slováci na exteritoriálním území Bruselu společně a berou to jako samozřejmost. Místem kontaktu a výměny informací na různá témata je internet, například živé webové stránky Česlobe.org – Styčný bod Čechů a Slováků v Belgii. Své služby zde nabízejí au-pair, učitelé jazyků, právníci, příležitostně někdo na manuální či opravářské práce. Když někdo inzeruje pomoc s úklidem, je to většinou s komentářem „než najdu jinou práci“. Významnou sekci je Cestovka, tzn. nabídka spolujízdy do Čech a na Slovensko. Podle počtu inzerátů je patrné, že jde o populární způsob přepravy do a z Belgie. Jedná se však o cestování ad-hoc, o osobní auta a místa pro několik lidí, nikoliv o pravidelnou organizovanou hromadnou dopravu, jak je tomu v případě Poláků.

Ve srovnání s polskou minoritou je ta česko-slovenská pochopitelně menší a tím i kompaktnější. Spíše se orientuje na profesionální postup, studijní pobyty a odbornou praxi jako důvod bytí v cizině, než pouze na vydělávání peněz.

Na Svobodné univerzitě v Bruselu (Université Libre de Bruxelles) od roku 1997 funguje Centrum českých studií.<sup>94</sup> Jedná se o nezávislé, aktivní pracoviště, jež zabezpečuje výuku českého jazyka, literatury, historie, zprostředkovává českou kulturu, výměnné pobyty apod. V péči jeho ředitele, prof. Jana Rubeše, je i sbírka české a slovenské exilové literatury v Královské knihovně v Bruselu. Obdobné polské centrum v Belgii neexistuje. Polština je na Université Libre de Bruxelles vyučována v rámci slovanských studií v kombinaci s ruštinou, nebo... s češtinou.

## Dělicí linie

Z výše uvedených příkladů je zřejmé, že dnešní rozdělení a vztahy mezi menšinami i uvnitř nich nejsou založené na etnické nebo národní příslušnosti. Hlavní linie konfliktu<sup>95</sup> je materiální, probíhá mezi chudými a bohatými. Nezáleží už tolik na tvém mateřském jazyce (pochopitelně pokud jsi schopný domluvit se i v nějakém jiném), na tvém původu, metaforicky řečeno na tom, odkud přicházíš, ale na tom, co máš. To, co člověk má, ho determinuje více, než jeho národní příslušnost.

Na bruselské úrovni není problém v komunikaci mezi česko-polsko-slovenskou menšinou, pokud se ovšem jedná o evropský prostor. Tam převládá opravdický zájem, upřímné hledání společných cest a přesvědčení o vzájemné kulturní blízkosti. Reprezentant blízké kultury není jen krivým zrcadlením vlastních špatných vlastností, ale někým, jehož jinakost může být obohacující.

„Pocit bezpečí po obou stranách barikády je nezbytnou podmínkou dialogu mezi kulturami. Bez něj je šance na to, že se společnosti sobě navzájem otevrou a navážou kontakt, který je může obohatit a posílit lidský rozměr jejich vztahu, nevelká.“<sup>96</sup>

Bezpečí, o kterém píše Bauman, znamená v bruselských podmínkách hlavně finanční bezpečí. Lidé, pro které je pobyt mimo domácí středoevropský prostor svobodnou volbou zajímavého způsobu života, mají k sobě blízko bez ohledu na národní

94 Viz <http://www.ulb.ac.be/philocet/>.

95 Střet zájmů, konflikt je tím, co vyvolává zájem o jinou kulturu a vynáší interkulturní komunikaci z roviny teoretických akademických disputací a módních témat k širokému společenskému zájmu. ŠIROVÁ-MAJKRZAK, A. *Interkulturní komunikace blízkých kultur ve světle česko-polského příkladu* [doktorská dizertace].

Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2012.

96 Bauman, 2011.

příslušnost. Naopak ti, kteří pobývají mimo vlast z nutnosti, z důvodu finanční tísně, budou vždy v konfliktu s ostatními, kteří mají také málo prostředků, hledají práci, jejich možnosti jsou omezené, a to znovu bez ohledu na národní příslušnost.

Proto výše uvedený skromný česko-polský příklad kopíruje, toutes proportions gardées, největší rozpor současného světa, globální problém nerovnoměrného rozložení bohatství a chudoby.

## Zoznam použitej literatúry

BAUMAN, Z. *Kultura w płynnej nowoczesności*. Varšava, Agora, 2011. ISBN 978-83-268-0505-9.

GABAL, I. a kol. *Etnické menšiny ve střední Evropě*. Praha: G+G, 1999. ISBN 80-86-103-23-4.

KLÍPA, O. Polskie robotnice w Czechosłowacji: czy przyjechały by pozostać? In: *Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956-1989*. Warszawa: Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo TRIO, 2010, s. 279 – 303. Dostupné na internetu: <https://sites.google.com/site/ondrejklipa/schl.pdf>

SNYDER, T. Aksamitna obojętność. In: *Gazeta Środkowoeuropejska*, ISSN 0860-908X, 28.10.1999, s. 17 – 19.

ŠÍROVÁ-MAJKRZAK, A. *Interkulturní komunikace blízkých kultur ve světle česko-polského příkladu* [doktorská dizertace]. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2012.

## Kontakt

Mgr. Anna Šírová-Majkrzak, Ph.D.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópskych štúdií, Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr

Dražovská cesta 4, 949 74 Nitra

E-mail: [asmajkrzak@ukf.sk](mailto:asmajkrzak@ukf.sk)



MET  
ÓDY  
A PRÍ  
STU  
PY





# ČASOPROSTOROVÁ (DE)KONSTRUKCE KULTURY A ANTROPOLOGICKÁ METODA / TIME-SPATIAL (DE)CONSTRUCTION OF CULTURE AND ANTHROPOLOGICAL METHOD

Martin Soukup

## Úvod

Pojmu kultura se ve společenskovedních oborech dostalo jisté exkluzivity a udržuje si ji již více než jedno století. Významné postavení si získal zejména v sociologii (sociologie kultury) a především v antropologii. Do druhého z uvedených oborů jej jako první uvedl Edward Burnett Tylor, jenž dílo *Primitive Culture* (Primitivní kultura) otevřel slavným slovy „kultura nebo civilizace je ten komplexní celek, který zahrnuje...“<sup>97</sup> Pojem kultura se usadil zejména v americké kulturní antropologii, kterou profiloval zejména Franz Boas, jenž vyvinul značné úsilí, aby vybudoval institucionální a programové základy oboru. Vzhledem k Boasovu intelektuálnímu zázemí v německé jazykové oblasti se jeví zcela přirozené, že ve Spojených státech akcentoval užívání pojmu kultura, jemuž bylo přivyklo v německé intelektuální milie, v němž se formovaly základy Boasova antropologického myšlení. Nejednalo se však o revoluci, během níž američtí antropologové rychle přijali kategorii kultura jako ústřední pojem oboru. Stocking prokázal, že se pojem kultura šířil v americkém antropologickém prostředí jen pozvolna. Až po roce 1910 se mu začalo dostávat výraznější pozornosti<sup>98</sup> a teprve v polovině století tvořil ústřední kategorii oboru.<sup>99</sup> Ačkoliv mnozí odborníci zpochybňují relevanci pojmu kultura, nadále se studenti učí, že antropologie je komparativní a holistická věda zabývající se studiem kultury v čase a prostoru. Při promyšlení vývojových proměn oboru je evidentní, že vždy docházelo ke konstruování času i prostoru v závislosti na pojetí kultury.

## Proměny antropologického pojetí terénního výzkumu

V první čtvrtině 20. století se antropologie jednoznačně etablovala jako empirická disciplína. Nestalo se tak naráz v jeden rychlý magický okamžik, ale dozrávala k tomu postupně, jak badatelé zjišťovali, že informace přejaté s důvěrou z druhé ruky

97 TYLOR, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom I*. London: John Murray, 1871, 453 s.

98 STOCKING, G. W. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 380 s.

99 KUPER, A. *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard: Harvard University Press, 2000, 299 s.

nemusí být spolehlivé, jak se na první pohled jeví. Nejednalo se zkrátka o revoluci, kdy by se v jeden moment prozížení antropologové vypravili do terénu. Jen pozvolna se přibližovali k „těm druhým“. Nejdříve představitelé oboru tvrději četli a psali o „těch druhých“ v teple pracovny a dělali to, co James Spradley nazývá neparticipativní výzkum.<sup>100</sup> Hovoří se v této souvislosti o kabinetních antropologích (*armchair anthropologist*), kteří zpravidla spatřili leda tak vyobrazení „divocha“. Dokresluje to proslavený výrok Jamese Geорга Frazera, když prý bezděčně reagoval na dotaz, kdy naposledy viděl divochoy, o nichž tak hezky a zasněženě píše. „Bože, chraň!“, prý tehdy pronesl tento slovnitý „Homér antropologie“.<sup>101</sup> Již však v době, kdy oboru dominovala kabinetní práce, se začínali antropologové pozvolna vydávat do terénu, aby podnikli expedice s cílem v relativně krátkém čase navštívit vymezený region, nebo projít vytyčenou trasu s přiměřenými „zastávkami“ určenými pro sběr etnografických dat. Případně také pracovali na verandě domu koloniálního úředníka, či misionáře a zpovídali „ty druhé“. Pro tento způsob provádění terénního výzkumu se užívá označení verandová antropologie. Název verandová antropologie se odvozuje od přesvědčení Malinowského, jenž kdysi uvedl, že se antropolog musí vzdát pohodlí verandy misionářského domu, či bungalovu majitele plantáže, kde sedí vyzbrojen tužkou, papírem a whisky se sodou.<sup>102</sup> Teprve zhruba ve čtvrtině 20. století se jako standard prosadil dlouhodobý stacionární terénní výzkum nezprostředkovaně realizovaný přímo ve zvolené kultuře.

Základní metodou kulturní antropologie se stal ve 20. století terénní výzkum. Tento pojem do antropologie zavedl Alfred Cort Haddon (1855 – 1940), jenž se významně zasloužil o profesionalizaci britské sociální antropologie. V díle *History of Anthropology* (Dějiny antropologie, 1910) podtrhl význam práce v terénu a nezbytnost zaměřit se na intenzivní zkoumání jasně vymezených regionů, v nichž lze provádět komparace, jež pokládá za užitečnější než provádění srovnávání kultur z různých regionů.<sup>103</sup> Obecně se má za to, že tradici intenzivních terénních výzkumů jedné kultury založil Malinowski. Tento typ výzkumu se však nezrodil *ex nihilo*, Malinowski měl své mnohé předchůdce, jakými byli například Joseph François Lafitau (1681 – 1746), Edward William Lane (1801 – 1876) či Frank Hamilton Cushing (1857 – 1900). Již jeden ze zakladatelů sociální antropologie William Halse Rivers Rivers (1864 – 1922) v roce 1913 zdůraznil význam a místo přímého dlouhodobého získávání dat v terénu. Tehdy jednoznačně formuloval rozlišení mezi dvěma styly práce a popsal jejich výhody a nevýhody. V případě empirického šetření (orig. survey work) se badatel zajímá o rozmanité kmeny a lidské skupiny zpravidla za účelem studia dílčích otázek, jakými jsou jazyk, náboženství či umění. Při tomto způsobu práce se však nezkoumá kultura jako celek. Ta se stává předmětem intenzivní práce (orig. intensive work). „Typickou ukázkou intenzivní práce je ta, kdy pracovník žije po dobu jednoho roku nebo více v komunitě zhruba čtyř pět set lidí a studuje každý detail jejich života a kultury, v níž osobně pozná každého člena komunity. Nespokojí se se zobecněnými informacemi, nýbrž zkoumá všechny rysy života a zvyků v konkrétnosti a prostřednictvím nativního jazyka“.<sup>104</sup> Jen tento způsob práce může podle Riverse přinést bohaté poznatky o kulturách, jež rychle podléhají zkáze, a zároveň napravit omyly a nedostatky, jež přináší empirické šetření. Vývojové proměny antropologické metody a jednotlivých technik je nezbytné číst v kontextu dějin antropologického myšlení. Obecně lze říci, že se jedná o vzájemně související odpovědi na řešení ontologických a gnozeologických otázek. Jinými slovy, na jedné straně stojí to, čemu antropologové připisují v určité době ontologický status, a na straně druhé stojí gnozeologické nástroje, tedy prostředky jakými se domnívají, že lze poznávat předmět zájmu, vysvětlit jej či mu porozumět. Názory na ontologické a gnozeologické základy oboru se proměňovaly a různily, čehož výrazem a výsledkem jsou jednotlivá antropologická paradigmat, školy a směry. Za všech okolností zůstávají ontologické a gnozeologické základy oboru v úzkém a neperužitelném vztahu. Vývojové proměny pojetí terénního výzkumu se musí číst v souvislosti s rozvojem antropologické teorie a myšlení vůbec. S trochou zjednodušení lze zřetelně rozlišit čtyři základní metody získávání etnografických dat: empirické šetření, expedice, dlouhodobý terénní výzkum a vícemístná etnografie (orig. *multi-sited ethnography*).

100 SPRADLEY, J. P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980, 195 s.

101 cit. HERDT, G. H. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press, 1982, s. X.

102 MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion and other Essays*. New York: Doubleday, 1954, s. 147.

103 HADDON, A. C. *History of Anthropology*. London: Watts, 1910, s. 154.

104 RIVERS, W. Report on Anthropological Research Outside America. In: *Reports Upon The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*. Washington: The Carnegie Institution in Washington, 1913, s. 6 – 7.



Klasický evolucionismus předpokládal, že vývoj každé kultury probíhá v diskretních etapách, jejichž následnost se díky zákonitostem řídicích evolucí pokládala za univerzální. Vývoj všude na světě podléhá působení stejných principů. Je to obdoba uniformitarianismu, jak jej představil zejména Charles Lyell (1797 – 1875), když dospěl ke zjištění, že vývoj Země probíhá působením přirozených sil, jež jsou v čase stále tytéž.<sup>105</sup> Proto k prokázání průběhu evoluce kultury je zapotřebí podpory informací zajištěných v neširším možném spektru kultur, přičemž původní kontext kulturního prvku se pokládá za irelevantní. Zákonitosti evoluce jsou totiž zárukou, že všude na světě mohly vzniknout jen životaschopné kulturní formy vystavěné na určitých typech „základních stavebních plánů“, jak to předpokládaly některé přírodovědné teorie 18. a 19. století. Kupříkladu Geoffroy Saint-Hilaire předpokládal, že všechny živé formy nejsou nic jiného než variace jednoho stavebního plánu, přičemž rozmanitost druhů je výsledkem jeho transformací.<sup>106</sup> Na existenci neměnných principů uspořádání stavebních plánů ostatně stála také rodící se paleontologie. Značně inspirativní se stal zákon korelace forem (orig. *corrélation des formes*), jenž vypracoval francouzský badatel George Cuvier (1769 – 1832). Podstatu zákona popsal následovně: „Každá organizovaná bytost tvoří celek, jedinečný a uzavřený systém, jehož části spolu těše korespondují a na stejnou završenou akci odpovídají reciproční reakcí. Žádná z těchto částí se nemůže změnit, aniž by se také nezměnily ostatní. Proto každá z nich, brána samostatně, určuje a označuje všechny ostatní.“<sup>107</sup> Jinými slovy, stačí pečlivě studovat část, protože z ní lze odvodit celek. Do antropologie se tato teze, jež tvoří východisko antropologické komparativní metody klasického evolucionismu, dostala prostřednictvím archeologie. Zasloužil se o to švédský biolog Sven Nilsson, jenž přenesl Cuvierovu metodu z paleontologie do etnografie. Usiloval o rekonstrukci minulosti na základě studia forem užívaných artefaktů. Jeho základní postulát zněl, že z toho co se z minulosti zachovalo, ji lze rekonstruovat.<sup>108</sup> Zde lze jednoznačně vidět paralelu mezi fosilií a evolucionistickým pojmem přezítka. K prokázání evolučních vztahů mezi kulturními stadii a jejich následnosti postačovalo nashromáždit doklady o formách kultury, které stagnují ve svém vývoji či najít a popsat přezítka a provést jejich „dataci“, jako se to provádělo v paleontologii.

Pro to relevantní technikou výzkumu v klasickém evolucionismu stal sběr dat s pomocí dotazníku. Jeden z prvních etnografických dotazníků sestavil Johann David Michaelis (1717 – 1791). Podobnou snahu vykázal rovněž francouzský baron Joseph-Marie Degerando (1772 – 1842), který publikoval *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (Úvahy o různých metodách, které je nutno dodržet při pozorování divochů, 1800). Někteří klasičtí evolucionisté se rovněž spoléhali na dotazníkovou formu sběru etnografických dat. Lewis Henry Morgan (1818 – 1881) se rozhodl získat informace o příbuzenských systémech, o něž se intenzivně zajímal. Vypracoval a rozesílal dotazníky, aby rozšířil svou datovou základnu o příbuzenských systémech.<sup>109</sup> „Homér“ antropologie James Georg Frazer (1854 – 1941) připravil a soukromě vydal *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages* (Otázky o zvycích, vírách a jazycích divochů, 1887). Učinil tak za účelem získávání etnografických informací, které potřeboval pro zpracování monumentálního díla *The Golden Bough* (Zlatá ratolest, 1890).<sup>110</sup> Zdaleka neznámějším a nejrozšířenějším se stal dotazník *Notes and Queries on Anhtropology* (Poznámky a otázky pro antropologii, 1874), který se dočkal celkem šesti vydání (poslední v roce 1951).

Představitelé klasického evolucionismu chápali rozmanitost v prostoru jako výraz různého vývojového tempa kultur, které pro antropology představovaly „živoucí fosilie“. Pojetí antropologie jako oboru zaměřeného na vzdálené kultury není v této souvislosti rozhodně náhodné. „Vzdálené“ zde neznámá toliko prostorovou odlehlost od domova antropologa, nýbrž hlavně časovou. Vydat se za hranice „civilizace“ znamenalo totéž jako vypravit se do minulosti lidstva. Dílo romanopisce Josepha Conrada (1857 – 1924) *Heart of Darkness* (Srdce temnoty, 1899) zde může posloužit jako výmluvný příklad. Putování kapitána

105 SOUKUP, M. *Kultura: biokulturní perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

106 Srov. tamtéž.

107 CUVIER, G. *Discours sur les revolutions de la surface du globe*. G. Paris: Dufour et Ed. D'Ocagne, 1828, s. 5.

108 VAN REYBROUCK, D. G. *From Primitives to Primates: A History of Ethnographic and Primatological Analogies in the Study of Prehistory*. Leiden: Universiteit te Leiden, 2000.

109 WHITE, L. A. How Morgan came to write *Systems of consanguinity and affinity*. In: *Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 1957, roč. 42, s. 257 – 68.

110 FRAZER, J. G. *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1916.

Marlowa proti proudu Konga, aby našel přednostu Kurtze, je cestou z civilizované Británie do primitivní temnoty.<sup>111</sup> Tezi, že čím od evolucionisty geograficky vzdálenější populace, tím primitivnější se mu jeví, dokládá Morganovo dílo. Na středním stupni divoštvi se nacházeli Australané a Polynésané, na nejvyšším stupni divoštvi se nacházely některé indiánské kmeny Severní a Jižní Ameriky.<sup>112</sup>

V difuzionistických úvahách se pracovalo s menšími kulturními komplexy, v nichž se sledovala distribuce a variace kulturního prvku v jasně vymezeném prostoru, aby se prokázaly historického vztahy a vývoj uvnitř kulturního komplexu. Základní nástrojem se pro difuzionisticky orientované antropology stalo provádění komparací vzorků kulturních prvků s ohledem na jejich formu a četnost distribuce. Tímto způsobem určovali ohniska, z nichž se konkrétní kulturní prvky šířily v prostoru, a stanovovali kulturní oblasti na základě výskytu typických kulturních prvků. Podobně jako pro klasický evolucionismus také pro difuzionisty (americký historismus, německo-rakouská škola kulturních okruhů, heliolitická škola) představoval prostor klíč k porozumění historie jednotlivých kultur. Tentokrát se ovšem nestala předmětem zájmu evoluce kultury, nýbrž vývoj kultur studovaný šířením kulturních prvků v prostoru, které má prokazovat vzájemné kulturní kontakty. Jestliže prostorová variace představuje klíč k porozumění vývojových proměn kultury či kultur, nezbytně se musejí studovat vzorky získané ve vymezeném prostoru. Jakkoli variace kulturních jevů v prostoru reprezentovala čas, výsledek tvořily v čase a místě lokalizované a popsané sociokulturní systémy rozříděné do „taxonů“, jako tomu bylo například v případě Morganova rozlišení divoštvi, barbarství, civilizace.<sup>113</sup> Kultury byly pokládány za jednotky izolovatelné v čase a prostoru. Přiměřenou technikou terénního výzkumu se proto pro difuzionisty stala expedice, která umožňovala studovat kulturní prvky v celém vymezeném regionu, přičemž regionální kontext zkoumaných kulturních prvků nabyl na důležitosti.

O pořádní antropologických expedic za účelem studia nativního obyvatelstva se zasloužili Haddon, Seligman, Rivers a Boas. Jak na půdě britské sociální antropologie, tak americké kulturní antropologie stojí za zrodem antropologie jako empirické vědy právě uvedení badatelé, kteří nejdříve získali vzdělání a zkušenosti v přírodních vědách, v nichž má empirie dlouhou tradici. Lze spatřovat paralelu mezi tehdejší konceptí výzkumu, která se ujala v terénní biologii, a antropologickou expedicí. V obou případech výzkumník usiloval získat vzorky z jedné rozsáhlejší a jasně vymezené oblasti, s jejichž pomocí mohl budovat taxonomie a zkoumat lokální variace jednoho druhu organismů nebo kulturního prvku. Antropologové se za tím účelem pohybovali v celém regionu, nikde nezůstávali dlouho a usilovali v krátkém čase zaznamenat co nejvíce dat o jednom kulturním areálu. V průběhu takové expedice se zaznamenávaly zvyky, folklór, náboženské jevy, příbuzenské systémy a podobně. Zároveň se pořizoval fotografický a filmový materiál a sbíraly artefakty. Tímto přístupem se antropologové snažili pokud možno úplně zdokumentovat jednu ucelenou oblast. Přirovnat to lze k metodologickému postupu zvanému liniový transekt, který se používá v ekologii.<sup>114</sup> Při něm výzkumník zaznamenává výskyt druhů organismů podél jedné linie. Americký kulturní antropolog Robert Louis Welsh (narozen 1950) v této souvislosti poznamenal, že antropologie v éře expedic pracovala extenzivní metodou spíše než intenzivní.<sup>115</sup>

Následující vývoj antropologie směřoval ke zkoumání ještě menšího teritoria, které zaujímá jedna kultura v prostoru v určitém čase. Ve 20. století se prosadila intenzivní metoda stacionárního výzkumu jedné kultury, kdy se antropolog při dlouhodobém pobytu snažil porozumět zkoumané kultuře tím, že žil mezi jejími příslušníky a stal se součástí každodenního života tam. Uplatňovala se především technika zúčastněného pozorování, jež spočívá v přímé, nezprostředkované účasti antropologa na životě ve zkoumané kultuře. Technika terénního výzkumu jedné kultury je spojena se všemi paradigmaty a školami zhruba od dvacátých do osmdesátých let. Kultura se stala fixovaná na konkrétní čas a prostor, přičemž lokální kontext kulturních prvků se považoval pro možnost krajně důležitým. Dnes se mnohé výsledky těchto dlouhodobých stacionárních terénních výzkumů

111 Srov. CONRAD, J. *Srdce temnoty*. Praha: Dokořán, 2010.

112 MORGAN, L. H. *Pravěká společnost, neboli, Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštvi přes barbarství k civilizaci*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954.

113 Srov. tamtéž.

114 YAPP, B. The Theory of Line Transects. In: *Bird Study*, ISSN 0006-3657, 1956, roč. 2, č. 3, s. 93 – 104.

115 WELSH, R. L. *An American Anthropologist in Melanesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998, s. 5.

pokládají za ukázkou klasické antropologické práce. Takové pojetí terénních výzkumů pomohli zavést a rozvinout antropologové zvučných jmen, jakými jsou nejen Bronislaw Malinowski, ale také například Margaret Meadová, Edward Evan Evans-Pritchard, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Raymond Firth či třeba Kenneth Read. V závěru 20. století se tato časoprostorová lokalizovatelnost kultury rozpadla. Antropologové jsou přesvědčeni, že kulturní jevy nelze studovat jinak než z řady lokací současně, protože lidé obývající v určitém čase jisté místo jsou součástí globalizačních procesů, dochází ke zvýšenému pohybu lidí (transnacionální migrace), zboží (nadnárodní obchod) a idejí (internet a další média), přičemž dochází k časoprostorové kompresi a nárůstu vzájemné závislosti různých částí světa. Antropologie se proto musela přizpůsobit a přistoupit ke zkoumání lokálního globálně.

## Časoprostorové (de)konstrukce kultury

Zaměříme-li pozornost na standardizované učebnice antropologie, nelze si nevšimnout, jakým způsobem podávají látku o kulturách, kde antropologové uskutečnili terénní výzkum. Běžnou součástí učebnic jsou tzv. etnoprofilly. Strukturovanou formou podávají informace o místě, kde příslušníci dané kultuře žijí, subsistenční strategii, typu společnosti, velikosti populace a monografii, která shrnuje poznatky k určitému času o této kultuře.<sup>116</sup> Časoprostorová jednota v antropologii vycházela z pojetí těch druhých jako „lidí bez historie“. Etnografové zaznamenali zkoumané kultury v určitém čase a místě, tedy jistotu etnografickou přítomnost, podobně jako když malíř vytváří portrét. Kdo mu stojí modelem, nesmí se hýbat.

Od začátku osmdesátých let se zvláště v americké kulturní antropologii vzrnala vlna snah o retemporalizaci antropologie. Johannes Fabian (narozen 1937) se v díle *Time and the Other* (Čas a Jiný, 1983) zabýval analýzou konstrukce antropologického objektu prostřednictvím reprezentace času. „Čas je, stejně jako jazyk a peníze, nositelem významu, je to forma, jejímž prostřednictvím definujeme obsah vztahů mezi sebou a druhým“, zahajuje Fabian své úvahy o antropologii.<sup>117</sup> Jako úkol si zvolil rozbor dřívějších i recentních antropologických užití času v konstrukci předmětu studia.<sup>118</sup> Fabian je přesvědčen, že antropologové lokalizují „druhého“ do jinočasu, tedy do jiného času než je ten jejich, a pokládá to za mocenský základ oboru. „Nárokování si moci antropologií vzniklo v jejích počátcích. Patří k její podstatě a není to záležitost náhodného zneužití. Nikde to není jasněji vidět..., než na tom, jaká užití času antropologie vytváří, když usiluje o konstituování svého vlastního předmětu – divocha, primitiva, druhého.“<sup>119</sup> V historickém ohlednutí Fabian sleduje, kde a jak se zrodilo specifické užití času v antropologii a jeho rozmanité projevy. Kořeny spatřuje na jedné straně v sekularizaci času v 18. století a na straně druhé v pojetí cestování jako způsobu (vědeckého) poznávání, které se plně prosadilo zhruba v téže době. Zvláště si cesty jako jistotu formu *rite de passage* oblíbili angličtí gentlemani, jejichž častým cílem se staly římské starožitnosti.<sup>120</sup> Prostorem tedy putovali proti proudu času. K ražbě chápání přímé úměrnosti mezi odlehlostí v prostoru a vzdáleností čase zde přispěla naturalizace času, k níž došlo nejprve v geologii a biologii díky pionýrským pracím Charlese Lyella, respektive Charlese Darwina, jejichž myšlenky se staly inspirací pro sociální evolucionisty.<sup>121</sup> Fabian přesvědčivě dokládá, že nejen klasický evolucionismus a difuzionismus, ale rovněž další antropologické směry situují předmět svého výzkumu mimo čas. Nevyhnuly se tomu funkcionalismus, strukturální funkcionalismus, kulturalismus (konfiguracionismus) ani strukturalismus. „Stručně řečeno, funkcionalismus, kulturalismus a strukturalismus neřeší problém univerzální lidské času, přinejlepším jej ignorovaly, v nejhorším případě popřeli jeho význam.“<sup>122</sup> Představitelé těchto směrů se zaměřením na synchronní výklad kultury vzdali možnosti přiznat „druhému“ pobyt ve stejném čase, v jakém žije pozorovatel. Tento přístup nepokládá za omyl, nýbrž za rétorický, existenciální a politický prostředek vytvoření *objektu* výzkumu. Pro

116 Srov. SOUKUP, M. – KONOPKOVÁ, M. Paradoxes of Contemporary Anthropology. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences*, ISSN 2039-9340, 2013, roč. 4, č. 10, s. 457 – 464.

117 FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983, s. ix.

118 Tamtéž, s. X.

119 Tamtéž, s. 1.

120 BURKE, P. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, kapitola 6.

121 FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983, s. 13 – 15.

122 Tamtéž, s. 21.

tento antropologický diskurz zavedl pojem allochronismus, jímž rozumí odmítnutí současnosti pozorujícího a pozorovaného.<sup>123</sup> Tím, že antropologové odňali druhému čas a situovali jej mimo něj, vytvořili hranici mezi sebou a jím a učinili z jiného objekt. Kultury podobně jako fosilie studované paleontology náleží do jiného času. To se podle Fabiana promítlo do standardizovaných postupů, jež nelze pokládat za nic jiného, než mocenské nástroje dobře přizpůsobené k rychlému získávání informací z objektu mimo čas. Konvenční antropologie se podle Fabiana zakládala na minimálně třech metodologických předpokladech:

1. Jazyková příprava představovala účinný nástroj k poznání kultury druhého, doslova představovala klíč k „extrahování informace“.<sup>124</sup>
2. Doporučovalo se používat map, schémat či tabulek. Fabian to pokládá za jasný doklad přírodovědných kořenů antropologie. V jejich uplatňování se skrývají dvě premisy. Zaprvé, korpuskulární, atomickou povahu poznání, kterou lze tudíž kvantifikovat a vizualizovat. Zadruhé, vizualizace kultury v mapách, schématech či tabulkách se stala synonymem vysvětlení či porozumění.
3. Pobyt v terénu se má vyznačovat efektivností. Výzkumník musí postupovat tak, aby nejlépe využil *svůj čas*. Ověřené techniky zaručují rychlý progres při terénním výzkumu a pomáhají celkem snadno odlišit „zrno od plev“. „Jak si metoda poradí s hodinami čekání, neobratností a faux pas způsobených zmatkem nebo špatným načasováním? Kam se poděly frustrace způsobené nedůvěrou a neústupností, kde jsou bezúčelná klábosení a souručenství? Často je to vše odepsáno jako „lidská stránka“ naší vědecké práce. Od metody se očekává, že přinese objektivní znalosti tím, že vyfiltruje zkušenostní „šum“ pokládaný za to, co má vliv na kvalitu informací“.<sup>125</sup>

Fabian nebyl zdaleka jediným, kdo si předsevzal podrobit kritice historické kořeny antropologie a podnitit její retemporalizaci. Zhruba ve stejné době se o to jinými prostředky pokoušel americký kulturní antropolog Eric Robert Wolf (1923 – 1999), jenž proslul svými výzkumy rolnických komunit. Tento marxisticky orientovaný antropolog na začátku osmdesátých let vydal dílo *Europe and the People Without History* (Evropa a lidé bez historie, 1982), v němž podal antropologický výklad světových dějin od roku 1400. Jádrem jeho zájmu se stalo studium globalizačních procesů v souvislosti s rozvojem obchodu a okolností, za nichž se z Evropy stalo mocenské centrum. Rozvinutí globálního obchodu, jehož průběh Wolf sleduje, vedlo během šesti století k vytvoření reprezentace „těch druhých“ jako lidí mimo čas, lidí bez historie. Přesněji řečeno, Evropané těm druhým upřeli historii. To je podle Wolfa antropologicky neudržitelné pojetí druhého. Kriticky se tedy Wolf staví k předmětu antropologického zájmu chápaného jako partikulární izolované kultury mimo čas. Nelze podle něj pojímat světové dějiny na základě binárního kontrastu mezi Evropany a těmi druhými mimo čas, kteří se stali *pasivními* objekty dějin po svém „objevení“ díky evropské zámořské expanzi. Nezbýtne je musíme pojmovit jako aktéry vystupující v globalizačních procesech. Wolf mimo jiné vyložil pojetí času v různých antropologických paradigmatech a doložil zjištění, že až na výjimky se v antropologii ustavil nezpochybnovaný předpoklad, že společnosti či kultury představují časoprostorové izoláty. Přirovnal to k billiardovým koulím – interně homogenní, externě distinktivní. Pojetí kultury či společnosti jako entity, kterou lze studovat jako izolát, se prosadilo nejen ve funkcionalismu, ale také ve strukturalismu či symbolické antropologii. Implicitně tento předpoklad obsahují také komparativně zaměřené přístupy, když stavějí na vzorcích diskretních případů. „Ať už je nakonec vybrán jakýkoli vzorek, je interpretován jako souhrn samostatných jednotek“, uzavírá svou argumentaci.<sup>126</sup> Wolf v knize předkládá takový výklad dějin světového systému, z něž je evidentní, že reifikaci kultur a společností musíme považovat přinejmenším za omyl, protože zkratka mezi lidskými populacemi docházelo a dochází k trvalé vzájemné interakci a ovlivňování.

Antropologie ukotvená v globálním potřebuje vlastní přiměřenou techniku terénního výzkumu. S jistým zjednodušením lze říci, že konvenční antropologie stavěla na předpokladu, že v určitém místě lze najít soustavu vzájemně provázaných subsystémů idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů spojených s určitou lidskou populací. Jinými slovy, že s určitým místem je svázána

123 FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983, s. 32.

124 Tamtéž, s. 106.

125 Tamtéž, s. 108.

126 WOLF, E. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1990, s. 17.

určitá společnost a její kultura. Úkolem antropologa se stalo po jistý čas v takovém místě pobývat a studovat tuto časoprostorově lokalizovanou společnost a kulturu a podat následně jejich zasvěcený výklad. V souvislosti jak s kritikou vlnou v antropologii osmdesátých let, tak se silícími globalizačními procesy došlo jednak k rozpadu časoprostorové jednoty společnosti a kultury, jednak k rozkladu antropologického předpokladu, že takové vůbec jsou a mohou tak být i studovatelné. Mnozí současní antropologové jsou přesvědčeni,<sup>127</sup> že obor v současnosti disponuje zastaralými gnozeologickými nástroji; vznikly totiž v době, kdy se pokládalo do možné zkoumat kultury jako časoprostorové izoláty. Svět se zkrátka od dvacátých let 20. století dramaticky proměnil a antropologové mu nepřizpůsobili své gnozeologické nástroje. Jednu z možných cest z krize nabídl v roce George Marcus v metodologické výzvě k vícemístné etnografii (orig. *multi-sited ethnography*).<sup>128</sup>

Marcus ve studii *Ethnography in/of World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography* (Etnografie světového systému a v něm: vzestup vícemístné etnografie, 1995) se zaměřil na rozbor nástupu interdisciplinárních přístupů v antropologii, probíhající od osmdesátých let, a v souvislosti s globálními transformacemi proměnu předmětu etnografického výzkumu a metod jeho provádění. Jako přiměřená metoda výzkumu se podle Marcuse stále více prosazuje vícemístná etnografie, která se zajímá spíše o souvislosti a globální propojení, než o jedno místo v jednom čase. Cílem takto pojaté etnografie přestává být snaha o holistický výklad zvoleného předmětu zájmu. Předpokládá, že každá kulturní formace setrvale a souběžně vzniká a existuje v několika rozdílných lokalitách, a nelze ji proto pokládat za izolovaný ucelený soubor podmínek a determinant působících na lidi žijící v určité lokalitě. Proto zde pro zkoumání kulturních formací nelze vystačit s konvenční etnografií zaměřující se na jedno místo v jednom čase. Tím pádem zde ztrácí pojem kultura na relevantnosti, což se ostatně týká rovněž distinkce „my a oni“. Klasická metoda terénního výzkumu netratí na významu, jen neprobíhá dlouhodobě na jednom místě, ale napříč lokalitami, jež výzkumník vybral, protože předpokládá jejich vzájemná propojení. Uskutečnit takový výzkum vyžaduje dát etnografa do pohybu, protože jeho předmět zájmu sám o sobě nestojí na jednom místě. Opět tedy nastává čas mobilní etnografie, jako tomu bylo v době expedic. Rozdílní spočívá v tom, že se etnograf nemusí nutně přesouvat podél zvolené linie, ale doslova stopovat předmět svého zájmu do různých lokalit. Přirozeně nelze takový výzkum předem zcela naplánovat, místa, lidé, instituce či produkty, jež mají co do činění se zvoleným předmětem zájmu, se spíše vyjevují a nabalují v průběhu výzkumu a vytvářejí doslova terén vícemístné etnografie.

Konstrukce „prostoru“ pro provádění vícemístné etnografie se může uskutečňovat rozmanitými prostředky. Marcus jich vybral několik, aby demonstroval možnosti, jaké tento metodologický postup nabízí: sledování lidí, věcí, metafor, dějů, příběhů a alegorií, životů a biografii či konfliktů.<sup>129</sup> Tak například sledování věcí sestává ze zkoumání cirkulace materiálních objektů, jakými jsou dary, peníze, zboží či umělecká díla. Marcus dal jako příklad studii kulturní historie cukru, kterou připravil Sidney Mintz. Zdaleka nejvýznamnějším inspiračním zdrojem pro tento typ výzkumu se stal úvod Arjuna Appaduriae (narozen 1948) ke kolektivní monografii *The Social Life of Things*, v níž obhajuje tezi, že „... komodity podobně jako lidé, mají svůj sociální život“ a je přesvědčen, že mají ve vztahu k sociálnímu a kulturnímu systému, jehož součástí tvoří, srovnatelnou či větší výpovědní hodnotu, než systémy směny jako takové.<sup>130</sup> K takovému závěru jej přivedla úvaha o vztazích mezi hodnotou, směnou a komoditou. V návaznosti na Georga Simmela<sup>131</sup> je přesvědčen, že ekonomická směna vytváří hodnotu ztělesněnou přímo v objektech, které jsou předmětem směny.<sup>132</sup> Podle Appaduriae není nic objeveného říci, že „věci nemají jiné významy, než ty, jimiž je lidé obdaří transakcemi, atribucemi a motivacemi“. Tento antropolog se domnívá, že je nezbytné sledovat věci samotné, abychom mohli

127 MARCUS, G. – RABINOW, P. – FAUBION, J. – REES, T. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press, 2008.

128 Pozn. autora: s jistým váháním jsem přikročil ke zvolení českého ekvivalentu pojmu *multi-sited ethnography*, který se do češtiny běžně nepřekládá. Domnívám se, že je správné pěstovat českou terminologii, pokud je to alespoň trochu smysluplné.

129 MARCUS, G. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology*, ISSN 0084-6570, 1995, roč. 24, s. 95 – 117.

130 APPADURAI, A. Introduction: commodities and politics of value. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 3.

131 SIMMEL, G. *Filosofie peněz*. Praha: Academia, 2011, kapitola 1. II.

132 APPADURAI, A. Introduction: commodities and politics of value. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 3, 57.

pochopit hodnoty, které jsou „vepsány v jejich formách, užitích a trajektoriích“.<sup>133</sup> Věci při své cirkulaci procházejí různými režimy hodnot a mohou překračovat také kulturní hranice. Jejich význam a hodnota proto nejsou nutně stálé, adekvátní zkoumání věcí tudíž vyžaduje biografický přístup. Jinými slovy, antropolog musí sledovat životní historii věcí.

V sociologické literatuře se uvádí, že globalizaci mimo jiné charakterizuje časoprostorová komprese a zvýšená míra pohybu lidí, idejí a věcí. Antropologie, pokud chce reflektovat současný svět, čelí metodologické výzvě. Může se orientovat na zkoumání světového systému, jako to činil třeba Eric Wolf, či se orientovat na vícemístné zkoumání kulturních formací, jak to navrhl George Marcus. Antropologové ovšem mohou zkoumat globální lokálně. Anna Tsingová si v díle *Friction* (Tření, 2005) klade otázku, jak lze lokalizovat globální za účelem jeho etnografického zkoumání. Konvenční etnografie totiž vždy vyžadovala nějaké místo, v němž se realizuje výzkum. Originální etnografie založená na dlouhodobém terénním výzkumu nabízí nástroje pro antropologické zkoumání globalizace. Tsingová se zaměřila na studium proměny krajiny v Kalimantanu, k níž dochází v souvislosti s působením nadnárodních těžařských společností, korporátního kapitálu, environmentálních aktivistů, korumpovaných státních úředníků či vesničanů. Tsingová je přesvědčena, že se musíme soustředit na zkoumání toho, kde dochází ke tření. Zvolila průměr vystihující podstatu globalizačních procesů. Tam, kde se kolo dotýká silnice, nastává tření, zdroj tepla i výsledek pohybu. Globální lze lokalizovat za účelem jeho zkoumání tam, kde nastává tření mezi globálním a lokálním, mezi různými lokálními a globálními vlivy a silami. Tsingová v díle ukazuje, jak se deštné pralesy v Kalimantanu (lokální) proměnilo díky globálním propojením, jejichž součástí je mezinárodní vědecká komunita, zlatokopové, studenti, advokáti brazilských pracovníků v kaučukovém průmyslu a mnozí další.<sup>134</sup>

## Závěr

Terénní výzkum se stal základní metodou sociální a kulturní antropologie, jeho pojetí se však v průběhu 20. století značně proměňovalo. Předkládám zde tezi, že lze sledovat souvislosti mezi pojetím sociokulturních jevů v antropologii a technikami jejich zkoumání. Jinými slovy, že řešení ontologických otázek souvisí s těmi gnozeologickými. Jestliže něčemu připišeme ontologický status, tedy budeme-li se například domnívat, že kultura existuje, musí nás to zároveň přivést k řešení otázky, jak ji mohu poznat. Antropologie se vždy zabývala rozmanitostí kulturních jevů v čase a prostoru. Jednotlivé antropologické školy a paradigmaty rozdílně konstruovaly čas a prostor. Pro diachronní paradigmaty byl čas reprezentován prostorem. V klasickém evolucionismu distribuce různých dosažených vývojových stupňů v prostoru dokládala proces evoluce a jeho univerzální zákonitosti. V difuzionismu distribuce a četnost forem kulturních prvků odhalovala historické vztahy. V synchronních paradigmatech se implicitně předpokládalo, že kultury jsou lokalizované v určitém čase a prostoru, přičemž jejich nositele antropologové stavěli mimo čas („jinočasní, „lidé bez historie“). Antropologie je vědou o časoprostorové rozmanitosti lidstva a způsobů jeho života, ale samotný čas a prostor musíme v tomto kontextu pokládat za antropologické konstrukce.

---

133 APPADURAI, A. Introduction: commodities and politics of value. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 3, 57.

134 Srov. TSING, A. L. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

## Zoznam použitej literatúry

- APPADURAI, A. Introduction: commodities and politics of value. In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 3 – 63. ISBN 05-213-5726-8.
- BURKE, P. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, 251 s. ISBN 80-7325-081-0.
- CONRAD, J. *Srdce temnoty*. Praha: Dokořán, 2010, 129 s. ISBN 978-80-7363-307-3.
- CUVIER, G. *Discours sur les revolutions de la surface du globe*. G. Paris: Dufour et Ed. D'Ocagne, 1828. Bez ISBN.
- FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983, 205 s. ISBN 0-231-05591-9.
- FRAZER, J. G. *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1916, 51 s. Bez ISBN.
- HADDON, A. C. *History of Anthropology*. London: Watts, 1910, 206 s. Bez ISBN.
- HERDT, G. H. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press, 1982. ISBN 05-200-4448-7.
- KUPER, A. *Culture: The Anthropologists' Account*. Harvard: Harvard University Press, 2000, 299 s. ISBN 0-674-00417-5.
- MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion and other Essays*. New York: Doubleday, 1954, 274 s. Bez ISBN.
- MARCUS, G. – RABINOW, P. – FAUBION, J. – REES, T. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press, 2008, 152 s. ISBN 08-223-4370-3.
- MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology*, ISSN 0084-6570, 1995, roč. 24, s. 95 – 117.
- MORGAN, L. H. *Pravěká společnost, neboli, Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilizaci*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954, 521 s. Bez ISBN.
- RIVERS, W. Report on Anthropological Research Outside America. In: *Reports Upon The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*. Washington: The Carnegie Institution in Washington, 1913, s. 6 – 7. Bez ISBN.
- SIMMEL, G. *Filosofie peněz*. Praha: Academia, 2011, 628 s. ISBN 978-80-200-1920-2.
- SOUKUP, M. – KONOPÍKOVÁ, M. Paradoxes of Contemporary Anthropology. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences*, ISSN 2039-9340, 2013, roč. 4, č. 10, s. 457 – 464.
- SOUKUP, M. *Kultura: biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 367 s. ISBN 978-80-87378-96-0.
- SPRADLEY, J. P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980, 195 s. ISBN 00-304-4501-9.
- STOCKING, G. W. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 380 s. ISBN 0-226-77494-5.
- TSING, A. L. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 344 s. ISBN 06-911-2065-X.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom I*. London: John Murray, 1871, 453 s. Bez ISBN.
- VAN REYBROUCK, D. G. *From Primitives to Primates: A History of Ethnographic and Primatological Analogies in the Study of Prehistory*. Leiden: Universiteit te Leiden, 2000, 375 s. Bez ISBN.
- WELSCH, R. L. *An American Anthropologist in Melanesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998, 2 v. 952 s. ISBN 08-248-1644-7.

WHITE, L. A. How Morgan came to write *Systems of consanguinity and affinity*. In: *Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 1957, roč. 42, s. 257 – 68.

WOLF, E. *Europe and the People Without History*. Bekeley: University of California Press, 1990, 503 s. ISBN 0-520-04898-9.

YAPP, B. The Theory of Line Transects. In *Bird Study*, ISSN 0006-3657, 1956, roč. 2, č. 3, s. 93 – 104.

## **Kontakt**

Doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D.

Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie

Celetná 20, 116 42 Praha 1

E-mail: martin.soukup@ff.cuni.cz





## LEKÁRSKA ANTROPOLÓGIA AKO NÁSTROJ ŠTÚDIA „TÝCH DRUHÝCH“ / MEDICAL ANTHROPOLOGY AS A TOOL FOR THE STUDY OF „OTHERNESS“

Zdenka Mechúrová

### Abstrakt

Predmetom príspevku je charakteristika a interpretácia úlohy a metodologických základov lekárskej antropológie v epidemiologickom výskume. Zvláštna pozornosť je venovaná „minorite“ zdravotne znevýhodnených v jednotlivých kultúrach a využitiu interkultúrnej komunikácie v lekárskej antropológii. Cieľom štúdie je poukázať na súvislosť medzi kultúrnym a biologickým rozmerom chorôb, na praktickú dimenziu lekárskej antropológie, ale i na potrebu rozvíjania interdisciplinarity v rámci kulturológie.

**Kľúčové slová:** lekárska antropológia, kultúra, antropológia, inakosť.

### Abstract

The object of this paper is characterization and interpretation tasks and methodological foundations of medical anthropology in epidemiological research. Particular attention is given to disabled in various cultures and the use of intercultural communication in medical anthropology. The aim of the study is to show the link between cultural and biological dimensions of disease, the practical dimensions of medical anthropology, but also the need to develop interdisciplinarity within cultural studies.

**Keywords:** medical anthropology, culture, anthropology, otherness.

### Úvod

Americký antropológ Robert F. Murphy v diele *Umlčené telo* (*The Body Silent*, 1987) napísal, že potom, ako zostal paralyzovaný, mu vlastná choroba poskytla skvelú arénu na uskutočnenie antropológického výskumu. Choroba ho zaviedla do sveta, ktorý sa mu zdal rovnako cudzí ako svet kmeňa niekde v amazonskom pralesi. Dielo je analýzou človeka pred a po chorobe.

Autor popisuje, ako sa zmenilo jeho sebauvedomenie, jeho vnímanie sveta a vnímanie vzťahu kultúry, choroby a zdravia. To sú témy, ktorým sa venuje aj lekárska antropológia. Murphy píše, že sa k nemu zrazu ľudia správali inak, ale hlavne sa inak cítil vo vzťahu k sebe samému.<sup>135</sup> Ako antropológ skúmal inakosť „tých druhých“ a jedného dňa sa stal on súčasťou kmeňa telesne postihnutých – „tých druhých“. Hoci ako povedali americký antropológ Clyde Kluckhohn a psychológ Henry A. Murray: Každý človek je z určitého hľadiska ako všetci ostatní, ako niektorí ďalší ľudia a ako nikto iný.<sup>136</sup> Žiadne biologické ani kultúrne znaky nečinia nikoho lepším. Ak považujeme niektorých za iných, znamenalo by to, že tí ostatní sú zrejme rovnakí. Inakosť a svety „tých druhých“ tradične skúma antropológia. V predkladanom príspevku sa budeme venovať lekárskej antropológii a rôznorodosti zdravotného stavu s hlavným cieľom: (1) poskytnúť stručný prehľad o výskume a teórii v antropológii, (2) poukázať na to, že telesné a behaviorálne rozdiely sú vnímané ako anomálne v rade spoločností, (3) vyzdvihnúť koncepcný pokrok lekárskej antropológie pre interkultúrnu komunikáciu.

## Lekárska antropológia ako nástroj štúdia „tých druhých“

„... and we have just one world, but we live in different ones.“  
(Dire Straits, *Brother in Arms*)

Lekárska antropológia ako subdisciplína antropológie disponuje veľkým potenciálom, ktorý môže prispieť ku konštruktívnemu interkultúrnemu a interdisciplinárnemu dialógu. Každá kultúra má vlastné ponímanie zdravia a choroby a lekárska antropológia študuje tieto nonbiologické aspekty. Kultúrne faktory sú zásadne pre zdravotné problémy. Ako výstižne konštatoval americký antropológ Edward Twitchell Hall, ktorý sa mimochodom považuje za zakladateľa teórie o interkultúrnej komunikácii, neexistuje sféry ľudského života, ktorej by sa nedotkla kultúra.<sup>137</sup> To znamená, že kultúra je zásadná aj pri štúdiu zdravia a choroby. Podľa amerického lekárskeho antropológa Micheala Winkelmana je navyše kultúra dokonca hlavným determinantom zdravia. Liečebné praktiky a tzv. *health behaviour* sú hlboko zakorenené v kultúre.<sup>138</sup> Cieľom lekárskej antropológie je upozorniť na pluralizmus prístupov k štúdiu o zdraví a chorobách v interkultúrnej perspektíve.

Lekárska antropológia akcentuje to, že kultúrne vzory sa odzrkadľujú aj v ponímaní fyzického a duševného zdravia. Skúma vzťah zdravia, choroby a kultúry interdisciplinárne z hľadiska rôznych teoretických a metodologických prístupov. Základnou dichotomickou kategóriou, s ktorou narába, je choroba.

Lekársky antropológ a psychiater Arthur Kleinman nemoc vníma ako psychosociálne prežívanie a význam vnímanej choroby. Kým chorobu definuje ako overiteľnú fyziologickú patológiu so symptómami alebo bez nich.<sup>139</sup> Choroba je organický stav tela (disease), nemoc je funkčný stav a subjektívne poznanie pacienta, jeho povedomie o tom, že niečo nie je v poriadku (illness), ale aj neschopnosť pracovať a nespôsobilosť (disability), ktorá môže byť označovaná, aj ako nezdravosť či nemohúcnosť, ktorá sa vzťahuje k sociálnemu stavu (sickness), čiže k pohľadu druhých ľudí na daného človeka.<sup>140</sup> Všetky, ale spolu môžu navzájom súvisieť. Nezdravosť či nemohúcnosť môžu súvisieť s chorobou. Kleinman tvrdí, že nemoc je odpoveď kultúry na chorobu. V encyklopédii lekárskej antropológie je nespôsobilosť (disability) definovaná ako prejav toho, čo sa v jednotlivých kultúrach a subkultúrach vníma ako fyzická anomália.<sup>141</sup> Svetová zdravotnícka organizácia (WHO) definuje disability (nespôsobilosť, postihnutie) ako „akékoľvek“ obmedzenie alebo nedostatok, ktorý ovplyvňuje schopnosť vykonávať činnosti takým spôsobom,

135 MURPHY, R. F. *Umlčené telo*. Praha: SLON, 2001, s. 75.

136 KLUCKHOHN, C. – MURRAY, A. S. Personality in Nature. In: SOUKUP, M. *Kultura. Biokulturologická perspektíva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, s. 21.

137 HALL, E. T. *Rejtett dimenziók*. V origináli The Hidden Dimension. Budapešť: Gondolat, 1975, s. 16.

138 WINKELMAN, M. *Culture and Health. Applying Medical Anthropology*. San Francisco: Jossey – Bass, 2009, s. 2.

139 KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1981, s. 42.

140 KRÍVOHLAVÝ, J. *Psychologie nemoci*. Praha: Grada Publishing, 2002, s. 16.

141 EMBER, C. R. – EMBER, M. *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, s. XXVIII.

alebo v takom rozsahu, ako sú považované za normálne pre človeka.<sup>142</sup> Kým znevýhodnenie (handicap) je obmedzenie vyplývajúce z poruchy alebo postihnutia jedinca. Popri zdravotnom znevýhodnení môžeme hovoriť aj o znevýhodnení sociálnom, alebo sociokultúrnem, čo nie je len záležitosť etnicky odlišných jedincov, ale aj osôb, ktoré sa líšia od väčšinovej spoločnosti.<sup>143</sup> Čiže to môže byť zdravotné postihnutie, hendikep (nielen v zmysle telesného postihnutia, ale aj napr. AIDS, duševné choroby, epilepsia a iné), patologická závislosť, poruchy správania sa a sociálnej adaptácie, farba pleti, rasa, náboženstvo alebo jazyková odlišnosť.

Lekárski antropológovia akceptujú definíciu zdravia Svetovej zdravotníckej organizácie (WHO), ktorá popisuje zdravie ako stav úplnej telesnej, duševnej a sociálnej pohody. Podľa starších koncepcií sa zdravie definovalo ako absencia choroby. Neschopnosť organizmu vyrovnáť sa s prostredím vyvoláva chorobu.<sup>144</sup> V lekárskej antropológii sa rozlišujú tri teórie príčinných súvislostí rôznych chorôb: personalistické, naturalistické a emocionalistické. Personalistické teórie, s ktorými sa stretávame napríklad v pôvodných afrických domorodých kultúrach, pripisujú vznik nemoci rôznym démonom, čarodejníkom, duchom. Naturalistické teórie, ktoré sú späté so západnou medicínou, vidí príčinu ochorení v pôsobení negatívnych objektívnych faktorov na ľudský organizmus. Za vznik choroby sú preto zodpovedné napríklad mikroorganizmy, rôzne organické poruchy, zranenia, podvýživa, nerovnováha látok atď. Oproti tomu emocionalistické teórie považujú choroby ako následok silného emocionálneho zážitku.<sup>145</sup>

Lekárski antropológovia sú presvedčení o tom, že primárnym zmyslom vedeckého výskumu je využitie antropologických poznatkov k riešeniu ľudských problémov s cieľom neustáleho zvyšovania kvality ľudského života.<sup>146</sup> Lekárska antropológia nie je antropológia medicíny, ale antropológia v medicíne. Nie každý lekár je aj antropológ, väčšina lekárskejších antropológov sú lekári alebo zdravotníci, no nie je to pravidlo. Títo lekári sú však vzdelaním aj antropológovia, čiže nie je to pre nich len akási záľuba popri medicíne. Prevažne pôsobia na katedrách antropológie na rôznych miestach na svete. Lekárska antropológia je azda jedna z najmladších antropologických subdisciplín. Nazývajú ju ako „disciplína v akcii“, alebo „zrkadlo pre medicínu“. Podľa antropológa Garyho Ferrara sa snaží vyplniť medzeru medzi kultúrou a biológiou<sup>147</sup> Tiež sa zaoberá štúdiom ľudského utrpenia a zdravotných systémov ako aj ich prepojením na ekonomiku a politický systém. Rieši otázky stigmatizovania ľudí, zdravotného postihnutia a znevýhodnenia a telesnej inakosti.

Všeobecne sa dá povedať, že lekárski antropológovia vychádzajú z biokulturologických teoretických koncepcií. Jeden zo zakladateľov modernej lekárskej antropológie George Foster<sup>148</sup> a Barbara G. Andersonová (antropologička) v diele *Medical Anthropology* (1978) popisujú štyri základné východiská lekárskej antropológie: (1) výskum evolúcie a adaptácie, (2) etnografické výskumy etnomedicíny, (3) výskum psychiatrických javov (odkaz na školu osobnosť a kultúra) a (4) antropologické práce z oblasti medzinárodného zdravotníctva po druhej svetovej vojne.<sup>149</sup> Jednou z najdôležitejších výskumných oblastí sa stal výskum duševného zdravia naprieč kultúrami. V roku 1938 Edward Sapir uverejnil štúdiu v periodiku *Psychiatry* s názvom *Prečo kultúrna antropológia potrebuje psychiatra? (Why Cultural Anthropology Needs Psychiatry?)*.<sup>150</sup> Nie je prekvapivé, že Sapir, ktorý je známy skôr vďaka hypotéze jazykového relativizmu, napísal článok tohto charakteru. Angažoval sa spolu s Margaret Meadovou, Ruth Benedictovou a inými antropológmi v antropologickej „škole“ *Osobnosť a kultúra* (Personality and Culture Approaches). Edward Sapir argumentuje, že antropológia potrebuje vedomosti psychiatrie, aby vedela dať zmysel interkultúrnym rozdielom, ktoré sa týkajú správania a presvedčení ľudí, ktoré podľa neho vyplývajú z rozdielov v individualite.<sup>151</sup> Napriek existencii podobných štúdií

142 Web 1: dostupné na internete: <http://www.who.int/topics/disabilities/en/> [cit. 2013-09-15]

143 SLOWIK, J. *Komunikace s lidmi s postižením*. Praha: Portál, 2010, s. 13.

144 NOVOSÁD, L. *Základy speciálního poradenství: struktura a formy poradenské pomoci lidem se zdravotním nebo sociálním znevýhodněním*. Praha: Portál, 2000, s. 14.

145 KOTTAK, C. P. *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1991, s. 301 – 302.

146 SOUKUP, V. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011, s. 216.

147 FERRARO, G. – ANDREATTA, S. *Cultural Anthropology. An Applied Perspective*. Belmont: Wadsworth, 2010, s. 5.

148 George Foster pôsobil ako predseda American Anthropological Association.

149 BRIEGER, G. H. Bodies and Borders: A New Cultural History of Medicine. In: *Perspectives in Biology and Medicine*, ISSN 1529-8795, 2004, roč. 47, č. 3, s. 402 – 421.

150 KLEINMAN, A. Why Psychiatry and Cultural Anthropology Still Needs Each Other? Commentary On: Why Cultural Anthropology Needs Psychiatrist. In: *Psychiatry*, ISSN 0033-2747, 2001, roč. 64, č. 1. s. 14 – 16.

151 *Ibid.*, s. 14.

s tematikou medicíny a antropológie sa lekárska antropológia ako výskumná oblasť začína etablovať až po druhej svetovej vojne. V tom čase antropológovia venujú zvýšenú pozornosť otázkam zdravia a choroby. Lekárska antropológia pred druhou svetovou vojnou bola viac orientovaná na prax ako na výskum. Historickému prehľadu sa v danom príspevku nebudeme venovať do detailov, vybrali sme preto len niekoľko dôležitých medzníkov.

Pojem lekárska antropológia prvýkrát použil až v roku 1959 fyzický antropológ James Roney v diele *Medical Anthropology: A Synthetic Discipline*.<sup>152</sup> Napriek tomu, že v súčasnosti je lekárska antropológia viac etablovaná v USA ako v Európe, jej počiatky sa niekedy odvodzujú aj od založenia antropolologickej spoločnosti *Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* v Berlíne. Jej zakladateľom bol Rudolf Virchow – antropológ, lekár, patológ, ktorý významne ovplyvnil nemeckú vedu a biomedicínsky výskum.<sup>153</sup> To však nie je jediný dôvod, prečo má význam pre lekársku antropológiu. Rudolf Virchow bol presvedčený, že sociálne, politické a ekonomické faktory majú vplyv na charakter zdravia jednotlivcov v určitej spoločnosti a poukazoval aj na limity medicíny.<sup>154</sup> Významnú rolu v histórii lekárskej antropológie zohralo dielo antropológa a psychiatra Williama Halse Riversa *Medicine, Magic and Religion*, ktoré sa objavilo v roku 1915. Autor v ňom obhajuje domorodé liečebné praktiky. Rivers zakladá tzv. etnografickú psychoterapiu. Pôsobil ako vojenský psychiater zaoberajúci sa obeťami funkčných psychologických porúch.<sup>155</sup> Anglický antropológ Edward Evan Evans-Pritchard ako jeden z prvých upozornil na to, že v kmeni Azande<sup>156</sup> sú všetky choroby pripisované čarodejníctvu. Ľudia z tohto kmeňa „zanedbávajú“ liečbu symptómov, pretože málokedy riešia, ako nadprirodzené mocnosti narušili harmóniu v tele. V skutočnosti je to nerelevantná alebo nezaujímavá otázka pre väčšinu ľudí z kmeňa. Snažia sa nájsť odpoveď na otázku, prečo niekto ochorel, nie zistiť, ako vôbec ochorel.<sup>157</sup> Na druhej strane, poznajú ohromné množstvo liečivých rastlín, ktoré aj využívajú, a sú skvelí v diagnostike liečby. Často vedia, aké symptómy budú nasledovať a či má pacient šancu prežiť, alebo nie.<sup>158</sup> V tradičných spoločnostiach je choroba vnímaná väčšinou ako zmysluplná: dlhodobá alebo náhla výzva v živote človeka, ktorá so sebou nesie dočasnú, alebo hlbokú dôsledky pre jeho skúsenosť a prežitie.<sup>159</sup> Edward Evan Evans-Pritchard síce nebol lekár, ale tiež má svoju zásluhu na rozvoji disciplíny vďaka výskumu čarodejníctva kmeňa Azande. Čarodejníctvo je podľa nich súčasťou organizmu a rastie spoločne s ľudským telom. Ľudia z kmeňa Azande veria, že duša čarodejníka presunie dušu určitého orgánu v tele obeť a spôsobí tým pomalú a vysilujúcu chorobu.<sup>160</sup> Jeden z dôvodov, prečo antropológovia venujú pozornosť etnomedicíne a etnobotanike je presvedčenie, že vedomosti, ktorými disponujú prírodné národy môžu byť prínosné aj pre západnú kultúru. Z rovnakého dôvodu ako sa biológovia a ekológovia obávajú o vyhynutie druhov, sa antropológovia obávajú o zánik sociokultúrnych systémov a know-how ľudí. Hoci liečebné praktiky prírodných národov môžu byť aj nebezpečné. V roku 1997 americká novinárka Anne Fadimanová napísala príbeh o epileptickom dievčatku z komunity Hmongov – emigrantov, žijúcich v USA. Fadimanová poukázala na to, že smrť nespôsobilá tradičná medicína jej rodičov, alebo západná medicína, ktorá sa ju snažila zachrániť, ale kolaps interkultúrnej komunikácie a nedostatok informácií na jednej i druhej strane.<sup>161</sup> Dokonale vystihla, prečo je potrebná lekárska antropológia a jej populárna kniha sa stala povinnou literatúrou pre študentov lekárskej antropológie. Nie je náhoda, že lekárska antropológia nachádza stále väčšie využitie v interkultúrnej

152 INHORN, M. C. – WENTZELL, E. A. Introduction. In: *Medical Anthropology at the Intersections: Histories, Activisms, and Futures*. Durham: Duke University Press, 2012, s. 1.

153 SOUKUP, M. *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, s. 126.

154 B. a. The Rudolf Virchow Awards. In: *Society of Medical Anthropology Newsletter* [online]. 2013, roč. 1, č. 3, s. 5 [cit. 02.09.2013]. Dostupné na internete: <http://www.medanthro.net/demo/wp-content/uploads/2013/01/SMA-Newsletter-July-2013.pdf>

155 SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 328.

156 Azande – etnická skupina v severnej Afrike.

157 DEIN, S. Against Belief: The Usefulness of Explanatory Model Research in Medical Anthropology. In: *Social Theory & Health*, ISSN 1477–8211, 2003, roč. 1, č. 2, s. 153.

158 EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976, s. 195 – 196.

159 DUBOIS, T. A. *Úvod do Samanismu*. Praha: Volvox Globator, 2011, s. 169.

160 SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 437.

161 FADIMAN, A. *The Spirit Catches You and You Fall Down. A Hmong Child, Her American Doctors, and the Collision of Two Cultures*. New York: Noonday Press, 1997, s. 262.

komunikácii.<sup>162</sup> Kým v jednej kultúre je epilepsia len neurologické ochorenie, v druhej je to „dar bohov“, v inej zas pôsobenie diabla. *Encyklopédia lekárskej antropológie* ju dokonca nepopisuje ako ochorenie, ale ako neurologickú poruchu (neurological disorder). Ako potom postupovať v liečbe? Ak je epilepsia „dar bohov“, vďaka ktorému sa dokonca môže stať „chorý“ šamanom, alebo iným vážnym členom spoločenstva, rozhodne sa nebude chorý chcieť dať liečiť. „Kultúra je udržiavaná úctou a láskou k tradícii a strachom z porušenia kultúrne uznaných predpisov.“<sup>163</sup> Liečba „daru bohov“ by bolo z tohto hľadiska porušením predpisov. Fadimanová upozorňuje na dôležitosť antropológického a biokulturologického výskumu v danej oblasti a na význam lekárskej antropológie pre budúcnosť.

Medzi ďalších, ktorí mali vplyv na rozvoj disciplíny v minulosti, patria britský antropológ Alfred Radcliffe-Brown, francúzsky etnológ Ludien Lévy-Bruhl, francúzsky antropológ Claude Lévi-Strauss, britský antropológ Edmund Leach, americký antropológ Marshall Sahlins a ďalší. Spomenuli by sme aj antropológičku Mary Douglasovú, ktorá tiež nebola lekárkou, ale venovala pozornosť štúdiu kultúrnych anomálií. Domnievame sa, že rozhodne patrí jej dielo a výskum za zmienku v kontexte lekárskej antropológie. Venovala sa aj problematike AIDS, alebo tela ako kultúrneho fenoménu.

Najdôležitejším medzníkom v histórii lekárskej antropológie je založenie Society of Medical Anthropology (SMA) v 70. rokoch 20. storočia pod záštitou American Anthropological Association (AAA). Onedlho nato vznikla podobná asociácia vo Veľkej Británii a v roku 2006 European Association of Social Anthropologist, ktorá má zložku Medical Anthropology. V súčasnosti v Európe lekárski antropológovia najviac pôsobia v Nemecku, Taliansku, Veľkej Británii a severných štátoch. Spoločnosť pre lekársku antropológiu v Spojených štátoch amerických je druhou najdôležitejšou a najväčšou zložkou Americkej asociácie antropológov.

Prvou predsedníčkou SMA v Spojených štátoch amerických sa stala psychiatrička Dorothea Cross Leightonová, ktorá sa dokonca ako jedna z prvých antropológov zapojila do projektu na podporu stavu zdravotníctva kmeňa Indiánov Navajo (tzv. *Navajo Health Project*). Z tohto projektového výskumu vzniklo dielo s názvom *The Navaho*, ktoré napísala spolu s Clydom Kluckhohnom, pričom bola ovplyvnená Ralphom Lintonom.<sup>164</sup> Britskej spoločnosti predsedal Ronald Frankenberg (študent Maxa Gluckmanna).

V súčasnosti je lekárska antropológia jednou z najdynamickejšie sa rozvíjajúcich antropológických subdisciplín práve pre vysokú mieru využiteľnosti v praxi. Za viac než polstoročie aktívneho výskumu lekárski antropológovia preukázali, že kultúra je rozhodujúca premenná vo vzťahu lekár – pacient, v diagnostike a aj v liečbe. Lekári, ktorí liečia kultúrne odlišných pacientov, sú aj vďaka interkultúrnym výskumom dnes schopní meniť svoje štandardné pracovné postupy.<sup>165</sup> Odhiadnuc od toho, či sú ochotní meniť ich. Je však dôležité brať vždy na vedomie aj sociokultúrne pozadie lekára, nielen pacienta.

Výskum a prax v oblasti lekárskej antropológie a aplikovanej antropológie vo všeobecnosti sú čoraz viac podporované rôznymi organizáciami, ktoré majú snahu lepšie porozumieť kultúrnej dimenzii svojich projektov.

## Kto sú „tí druhí“?

Francis Collins, americký lekár a výskumník projektu *Human Genome Project*, tvrdí, že rozdiely v zdraví nie sú spôsobené len genetickou rozdielnosťou. Je tu mnoho ďalších faktorov, ako je napríklad životné prostredie, sociálno-ekonomický status, prístup k zdravotnej starostlivosti, strava a kultúra.<sup>166</sup> Práve na to sa snažil poukázať aj „zakladateľ“ lekársko-antropológického výskumu Rudolf Virchow. DNA dvoch jedincov je na 99,6 % identická bez ohľadu na to, z ktorej časti sveta ich predkovia pochádzajú.<sup>167</sup> Collins tvrdí, že v tých 0,4 percentách rozdielov, ktoré odlišujú človeka od druhého jedinca, je veľa zmien, ktoré pravdepodobne

162 SOUKUP, V. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011.

163 SOUKUP, M. *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, s. 223.

164 Web 2: <http://anthropology.usf.edu/women/leighton/leighton.htm> [cit. 2013-09-15]

165 FERRARO, G. – ANDREATTA, S. *Cultural Anthropology. An Applied Perspective*. Belmont: Wadsworth, 2010, s. 365.

166 COLLINS, F. S. *Řeč života. DNA a revoluce v personalizované medicíně*. Praha: Academia, 2012, s. 145.

167 *Ibid.*, s. 136.

nemajú pre zdravie žiadny význam. Všetci sme poškodení.<sup>168</sup> To značí, že do veľkej miery nevieme ovplyvniť ani náš zdravotný stav. Paralela medzi lekárskou antropológiou a genetikou nie je náhodná. Objasniť vzťahy a súvislosti medzi génmi, kultúrou a zdravím je perspektívnou výskumnou oblasťou aj pre antropológiu (nutričnú, fyzickú, lekársku, evolučnú, aplikovanú i kultúrnu). Problematiku vnímame ako platformu pre interdisciplinárny diskurz. Je to jedna z výziev pre lekárske antropológy. Chceli sme však viac poukázať na našu „príbuznosť“ bez ohľadu na inakosť našej telesnosti. Ako spoločnosť vníma biologickú integritu druhov? Čo je integrita, keď vylučuje osoby, ktoré vykazujú „zvláštne“ telesné rozdiely alebo rozdiely v správaní? Znamenajú „tí druhí“ ohrozenie kultúrnej súdržnosti?

Lekárska antropológia skúma svety „tých druhých“ a je fascinovaná aj telesnou inakosťou. Výskumná skupina pre štúdium telesného postihnutia je subdisciplínou lekárskej antropológie. Zaujímavosťou však je, že mnoho lekárske antropológy sa tejto sfére radšej vyhýba. Skutočnosť, že ide z kultúrneho hľadiska o veľmi citlivú záležitosť, výskum si vyžaduje rozsiahly počítateľný exkurz do teórie fyzických a behaviorálnych rozdielov, ktoré sa považujú za významné v danej spoločnosti, to mnohých odrádza.<sup>169</sup> Faktom zostáva, že je málo antropológy a lekárske antropológy, ktorí sa venujú výskumu tejto oblasti, a tak stále zostáva neprebádaná, čo je v neprospech komunity telesne postihnutých a zdravotne znevýhodnených. Komunita telesne postihnutých vo svete videla v antropológii istú nádej. Domnievali sa, že antropológovia majú potenciál nahliadnuť „poza kultúru“<sup>170</sup> a tým im poskytnúť nádej, že sa odstránia príčiny ich diskriminácie.

Je pravdou, že sa rozvinuli samotné disciplíny na štúdium tejto problematiky (tzv. disability studies). Napriek tomu sa domnievame, že zdravotné a telesné znevýhodnenie je platformou aj na antropológický výskum. Jednak spája biologické s kultúrnym, čo značí prehlbovanie interdisciplinarít, ale rieši i problematiku minority a majority, ak minoritu tvorí skupina, ktorá je z hľadiska uplatňovania svojich práv v znevýhodnenom postavení voči inej skupine (majorite) a ktorej príslušníci môžu o svojom osude rozhodovať v ďaleko menšej miere ako príslušníci majority<sup>171</sup> a, samozrejme, rieši aj problematiku telesnosti. Niektorí antropológovia upriamia svoju pozornosť na tému zdravia a choroby, postihnutia, až keď sa sami stanú pacientmi. Napokon, aj antropológ Robert Murphy opísal, že kým bol zdravý, tak si svoje telo nevnímal a nevážil. To dokonca demonštruje aj na interpretácii svojich problémov s alkoholizmom. Otázne je, čo znamená vážiť si svoje telo? Človek má tendenciu uvažovať o chorobách len z vlastného pohľadu, Robert Murphy však poukazuje na to, ako sa chorému mení aj vnímanie „tých druhých“, keď sa stáva súčasťou ich komunity: „Postihnutí k sebe navzájom prístupujú ako k celistvým bytostiam nerozdelným sociálnym postavením.“<sup>172</sup> Pacienti sa správajú ako rovní k rovnému. Dokonca majú tendenciu zabudnúť na sociálne rozdiely. Ako podotkol rakúsky etológ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, mnoho „outsiderov“ sa vyznačuje výnimočným nadaním, ktoré je pre spoločnosť potrebné. Minority sú charakteristické vnútornou súdržnosťou. V mnohých kultúrach kategória zdravotne postihnutie ani neexistuje. Teda nikto nemôže byť „postihnutý“. Napríklad v Mikronézii neberú do úvahy postihnutie človeka, kým je kultúrne a osobnostne kompetentný.<sup>173</sup> Na ukážku toho, že nielen v našej spoločnosti sa postihnutie vníma ako „nežiadaná inakosť“, uvádzame odpoveď ženy z brazílskeho kmeňa Yanomami (Janomámov) na otázku nemeckého lekára, čo sa stane s dieťaťom, ktoré sa narodí postihnuté: „... ihneď po pôrode takéto dieťa podrobne poprehliadajú. Keď nie je životaschopné – a na to, aby dieťa nebolo schopné v pralese prežiť, stačí nepatrné postihnutie – zabalia ho do batôžka z listov a odovzdajú pralesu. O niekoľko hodín je po ňom. Pre indiánov je to smutná, ale nevyhnutná samozrejmosť.“<sup>174</sup> Takto sa môžu rozmnožovať len zdraví jedinci. Za

168 COLLINS, F. S. *Reč života. DNA a revoluce v personalizované medicíně*. Praha: Academia, 2012, s. 16.

169 EMBER, C. R. – EMBER, M. *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, s. 368.

170 Termín amerického antropológa Edwarda Twitchella Halla.

171 NOVOSÁD, L. *Základy speciálního poradenství: struktura a formy poradenské pomoci lidem se zdravotním nebo sociálním znevýhodněním*. Praha: Portál, 2000, s. 18.

172 MURPHY, R. F. *Umlčené tělo*. Praha: SLON, 2001, s. 112.

173 EMBER, C. R. – EMBER, M. *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, s. 361.

174 DAVID, T. *Medicína šamanov: využitie liečivej sily rastlín z dažďového pralesa na zvýšenie obranyschopnosti organizmu: kvalita života pri rakovine a slabej imunity*. Bratislava: Ikar, 1997, s. 20.

takýmto konaním sa zrejme skrýva strach. Členovia spoločnosti, ktorí sa správajú alebo vyzerajú odlišne, sú buď zavrnutí, alebo stigmatizovaní, prípadne odsunutí na perifériu záujmu, či dokonca zabíjaní. Britská etologička Jane Goodallová si všimla, že podobné správanie je aj u šimpanzov. Šimpanzy, ktoré trpia chorobami, sú ostatnými napádané. My, ľudia, často podliehame tejto zavrhovacej reakcii. Musíme sa však učiť nesmiať sa na nedostatkoch a iným zvláštnostiach.<sup>175</sup> V úvode sme uviedli, že človek je náchylný nedôverovať ostatným. V prípade komunikácie zdravého s chorým nejde len o nedôveru, ale aj o rozpaky, ako sa vlastne zdravý má správať ku chorému. Erving Goffmann nazýva tento akt „polite inattention“, alebo zdvorilá nevšímavosť, čiže človek sa tvári, že nevníma vozík a pod. V skutočnosti na inakosti vôbec nezáleží. Robert F. Murphy uvádza: „... na interakcii postihnutého so zdravým je fascinujúce práve to, že sa opiera o drobné nevinné lži, ale tiež o veľkú lož, že na telesnom nedostatku nezáleží.“<sup>176</sup> Otázne zostáva, či postihnutí sami uveria, že niekedy nezáleží. Maskovanie výrazu sa môže stať pevným zvykom, že postihnuté osoby, svoju masku už nemôžu odložiť. To je jeden z dôvodov, prečo sa stali komunikačné terapie v súčasnosti také populárne.<sup>177</sup> Dôležitú úlohu tu zohráva aj tzv. multikultúrna a protipredsudková výchova. Interkultúrne vzdelávanie a multikultúrna výchova sú nástrojmi prekonávania sociálnej izolácie a ich cieľom je napomáhať porozumeniu, komunikácii a vzájomnej akceptácii.

## Záver

Na prvý pohľad sa zdá, že na celom svete je pre každého jedinca zdravie prvoradá. Z istého pohľadu možno áno, pretože každý z nás sa snaží, čo najdlhšie byť na tomto svete a prekonať nástrahy prírody. Ibaže každá kultúra ľuďom diktuje odlišné idey a normy správania sa, a preto nie každý sa snaží zachrániť svoje zdravie rovnako, a keď sa niekto javí ako chorý v jednej kultúre, v druhej to tak byť nemusí. Niektorí sa pacientom rodí, niektorí stáva. Predstavte si svoje zdravie a chorobu. Je to chamtivý žrút alebo ničivý mikrób? Je to strata duše alebo nedostatok vitamínov? V interkultúrnej komunikácii na tému ľudské zdravie niekedy dochádza ku kolapsu v porozumení pre odlišné predstavy, ktoré pramenia v kultúre. Medziodborový antropológický prístup umožňuje nielen integrovať vedecké poznanie z rôznych odborov, ale aj odhaľovať kultúrne dimenzie, a tak môže napomáhať ľuďom vnímať inakosť pozitívne. To, že je človek postihnutý alebo zdravotne znevýhodnený, nesmie uberať na jeho hodnotu.

## Zoznam použitej literatúry

BRIEGER, G. H. Bodies and Borders: A New Cultural History of Medicine. In: *Perspectives in Biology and Medicine*, ISSN 1529-8795, 2004, roč. 47, č. 3, s. 402 – 421.

COLLINS F. S. *Řeč života. DNA a revoluce v personalizované medicíně*. Praha: Academia, 2012, 293 s. ISBN 978-80-200-2161-8.

DAVID, T. *Medicína šamanov: využitie liečivej sily rastlín z dažďového pralesa na zvýšenie obranyschopnosti organizmu: kvalita života pri rakovine a slabej imunite*. Bratislava: Ikar, 1997, 143 s. ISBN 80-7118-372-5.

DEIN, S. Against Belief: The Usefulness of Explanatory Model Research in Medical Anthropology. In: *Social Theory & Health*, ISSN 1477-8211, 2003, roč. 1, č. 2, s. 149 – 162.

DuBOIS, T. A. *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. ISBN 978-80-7207-801-1.

EIBL-EIBESFELDT, I. *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošestlosti*. Praha: Academia, 2005, 234 s. ISBN 80-200-1329-6.

EMBER, C. R. – EMBER, M. *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004, 1118 s.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976, 265 s. ISBN 0-19-874029-8.

FADIMAN, A. *The Spirit Catches You and You Fall Down. A Hmong Child, Her American Doctors, and the Collision of Two Cultures*. New York: Noonday Press, 1997, 356 s. ISBN 978-0-374-53340-3.

175 EIBL-EIBESFELDT, I. *Člověk-bytost v sázce. Přírodopis lidské pošestlosti*. Praha: Academia, 2005, s. 97.

176 MURPHY, R. F. *Umlčené tělo*. Praha: SLON, 2001, s. 103.

177 EIBL-EIBESFELDT, I. *Člověk-bytost v sázce. Přírodopis lidské pošestlosti*. Praha: Academia, 2005, s. 101.

- FERRARO, G. — ANDREATTA, S. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. Belmont: Wadsworth, 2010, 460 s. ISBN-13: 978-0-495-60192-0.
- HALL, E. T. *Rejetté dimenziók*. V origináli *The Hidden Dimension*. Budapešť: Gondolat, 1975, 275 s. ISBN 963-280-847-9.
- INHORN, M. C. — WENTZELL, E. A. Introduction. In: *Medical Anthropology at the Intersections: Histories, Activisms, and Futures*. Durham: Duke University Press, 2012, s. 1 — 22. ISBN 978-0-8223-5270-9.
- KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkley: University of California Press, 1981, 429 s. ISBN 0-520-04511-4.
- KLEINMAN, A. Why Psychiatry and Cultural Anthropology Still Needs Each Other? Commentary On: Why Cultural Anthropology Needs Psychiatrist. In: *Psychiatry*, ISSN 00332747, 2001, roč. 64, č. 1, s. 14 — 16.
- KOTTAK, C. P. *Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1991, 496 s. ISBN 0-07-035616-5.
- KŘIVOHLAVÝ, J. *Psychologie nemoci*. Praha: Grada Publishing, 2002, 198 s. ISBN 80-247-0179-0.
- MURPHY, R. F. *Umlčené tělo*. Praha: SLON, 2001, 188 s. ISBN 80-85850-98-2.
- NOVOSÁD, L. *Základy speciálního poradenství: struktura a formy poradenské pomoci lidem se zdravotním nebo sociálním znevýhodněním*. Praha: Portál, 2000, 159 s. ISBN 80-7178-197-5.
- RICHERSON, P. J. — BOYD, R. *V genech není všechno, aneb jak kultura změnila evoluci*. Praha: Academia, 2012, 407 s. ISBN 978-80-200-2066-6.
- SLOWIK, J. *Komunikace s lidmi s postižením*. Praha: Portál, 2010, 155 s. ISBN 978-80-7367-691-9.
- SOUKUP, M. *Kultura. Biokulturologická perspektiva*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, 367 s. ISBN 978-80-87378-96-0.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, 668 s. ISBN 80-246-0337-3.
- SOUKUP, V. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011, 744 s. ISBN 978-80-7367-432-8.
- WINKELMAN, M. *Culture and Health. Applying Medical Anthropology*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009, 480 s. ISBN 13: 978-0-4702-8355-4.

## Internetové zdroje

- B. a. The Rudolf Virchow Awards. In: *Society of Medical Anthropology Newsletter* [online], 2013, roč. 1, č. 3, [cit. 2013-09-15]. Dostupné na internete: <http://www.medanthro.net/demo/wp-content/uploads/2013/01/SMA-Newsletter-July-2013.pdf>
- Web 1: <http://www.who.int/topics/disabilities/en/> [cit. 2013-09-15]
- web 2: <http://anthropology.usf.edu/women/leighton/leighton.htm> [cit. 2013-09-15]

## Kontakt

Mgr. Zdenka Mechúrová, PhD.

E-mail: [mechurova.zdenka@gmail.com](mailto:mechurova.zdenka@gmail.com)





## MINORITY A SUBKULTURY V PERSPEKTIVĚ KYBER-ANTROPOLOGIE A KYBERPUNKU / MINORITIES AND SUBCULTURES IN THE PERSPECTIVE OF CYBERANTHROPOLOGY AND CYBERPUNK

Václav Soukup

### Dvě dimenze kultury aneb od artefaktů k sémiotickým systémům

Charakteristickým a současně unikátním atributem lidského rodu je schopnost vytvářet kulturní realitu dvojího řádu. První řád reality představuje svět praktických artefaktů, které tvoří adaptivní materiální bázi lidské společnosti. Druhý řád reality je světem znaků – kulturních významů a symbolů, které lidem slouží nejen ke komunikaci, ale také k výkladu a organizaci světa. Na lidskou kulturu nelze pohlížet pouze jako na utilitární adaptivní systém. V průběhu evoluce lidstva totiž stále více materiálních prvků a komplexů začalo kromě praktické funkce plnit i funkci znakovou, a tím informovat o sociálním statusu, vkusu, vzdělání, moci nebo bohatství svých uživatelů. Výsledkem je skutečnost, „... že žijeme ve světě, v němž se všechno stává znakem a transformuje v symbol.“<sup>178</sup> Podstatu současné kultury, kterou lze označit za svět „velké znakové hry“, ovlivňují zejména nové systémy přenosu, zpracování a uchování informací, které vytlačují tradiční formy zobrazení a komunikace.

V průběhu vývoje lidské společnosti lidé různým způsobem vytvářeli a vzájemně si předávali symboly a významy. Lze souhlasit s kanadským filosofem a teoretikem médií Marshallem McLuhanem, že v dějinách nebylo důležité, „co“ se sdělovalo, nýbrž „jak“ se to sdělovalo. Podle McLuhana lze médium považovat za „poselství“, které ovlivňuje vnímání a interpretaci světa. „Poselstvím každého média nebo technologie je změna měřítka, tempa nebo modelu, které zavádí do lidských záležitostí.“<sup>179</sup> Různé typy sdělovacích prostředků výrazně ovlivňují organizaci různých forem společnosti. Tatáž informace vyslovená tváří v tvář, vtištěná na papíře nebo prezentovaná prostřednictvím masmédií přináší tři různá poselství, neboť je vnímáme různými smyslovými orgány.

Podle McLuhana vývoj západní společnosti postupoval od „orální společnosti“ přes „literární společnost“ ke „společnosti elektronické“. V preliterární orální kultuře, v níž bylo dominantním komunikačním médiem mluvené slovo, byl člověk při předávání informací limitován akustickým prostorem, který příliš neumožňoval rozvoj individualismu. V literární společnosti,

178 PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006, s. 120.

179 McLUHAN, M. *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon, 1991, s. 20.

využívající k přenosu informací psané slovo, postupně došlo k univerzálnímu rozšíření gramotnosti, nárůstu individualismu a specializace. Revoluci v šíření informací znamenal knižní tisk využívající řádkové, jednotné a opakovatelné tiskové sazby, což umožnilo replikovat a distribuovat informace rychle, flexibilně a ve velkém množství. V elektronické společnosti se spektrum komunikačních prostředků rozšířilo o moderní masmédiá jako jsou rozhlas, film a televize. Nástup těchto prostředků masové komunikace ve svých důsledcích vedl k unifikaci a standardizaci předávaných symbolických obsahů a umožnil přechod od individuálního ke kolektivnímu vlastnictví informací. Slovy McLuhana: „Po třech tisíciletích specialistické exploze a rostoucí specializace a odcizení v technologických extenzích našich těl přišel dramatický zvrat. Svět se scvrkl.“<sup>180</sup> Šíření informací prostřednictvím masmédií podle McLuhana reintegruje svět do jedné velké a informačně propojené „globální vesnice“. Metafora „globální vesnice“ vyjadřuje představu malého a propojeného prostoru, v němž mohou lidé rychle komunikovat a vzájemně se podílet na jeho podobě a vývoji.

Moderní masmédiá zapojují do procesu vnímání a interpretace symbolických obsahů téměř všechny lidské smysly, i když písmo je vytlačováno obrazem a zvukem. Vznik a následná expanze klasických prostředků masové komunikace (tisku, rozhlasu, filmu a televize) vyústil ve 20. století ve zformování nového typu kultury, která je označovaná jako masová (populární) kultura. Kvalitativně novou dimenzi vtiskl prostředkům masové komunikace internet, který svým uživatelům v průběhu komunikace poskytuje zpětnou vazbu a moderní počítačové a informační technologie, jež umožnily realizovat sociální interakci ve virtuálním prostoru. Na počátku třetího tisíciletí je tak možné konstatovat, že došlo ke spojení dvou zásadních mechanismů globalizace světa – procesů celosvětové ekonomické integrace a stále účinnějšího působení prostředků masové komunikace. Zrodil se „světový informační řád“, který vystupuje v podobě mezinárodního systému výroby, distribuce a spotřeby informací.<sup>181</sup>

Charakteristickým rysem vývoje současné společnosti je informační a mediální přetíženost kultury. Řada teoretiků v této souvislosti mluví o „velké informační revoluci“. Ta vedla ve vyspělých zemích světa ke vzniku „informační společnosti“, v níž byly ekonomické, politické a sociokulturní procesy zásadním způsobem posíleny, propojeny a zvýznamněny prostřednictvím stále efektivních komunikačních a informačních technologií.

Síla prostředků masové komunikace primárně spočívá v tom, že svět nejenom prezentují, nýbrž i ve stále větší míře definují a konceptualizují. Francouzský filozof, sociolog a teoretik kultury Jean Baudrillard je přesvědčen, že nové komunikační prostředky přetvářejí podstatu lidského života. Expanze masmédií ve svých důsledcích vedla k transformaci moderní společnosti, založené na výrobě a spotřebě zboží, ve společnost postmoderní, která je organizována na základě všeobjímajícího toku virtuálních simulací, hry znaků a obrazů. Baudrillard spatřuje produkty nových komunikačních a počítačových technologií, digitalizace a virtuální vizualizace jako umělou skutečnost, která může být mediální kulisou. Oproštěnost od skutečnosti se podílí na vzniku nové vrstvy mediální reality, v níž nelze vést hraniční čáru mezi skutečným (reálným) a simulovaným (imaginárním) světem. Podle Baudrillarda se v postmoderní společnosti zhroutily modernistické taxonomie světa a tradiční konotační hierarchie, dichotomie, binární opozice a vztahy byly destruovány. Atributem postmoderní doby se stalo „simulakrum“ – imitace nebo kopie bez originálu (referentu). Simulakra jsou zobrazení, která se oddávají hře, jejíž pravidla vyžadují simulovat vztah k reálnému předobrazu. Simulakra vyvolávají účinnou realitu, která destabilizuje distinkci mezi realitou a fikcí. Moc simulaker spočívá v jejich sugestivním projevu, který představuje pouze odraz a zrcadlení reálného objektu. Paradoxně čím více reality dostáváme, tím více ji postrádáme.<sup>182</sup>

Ústřední roli v postmoderním světě simulací hrají prostředky masové komunikace a s nimi související proces imploze, vedoucí ke zhroucení hranic mezi světem prezentovaným médii a sociální realitou. To, co zůstává, jsou fragmenty, vytržené a vynáté z původního kontextu. Baudrillard je například přesvědčen, že v televizním vysílání splývá zpravodajství, realita, zábava a fikce do té míry, že „televize je svět“. Podstata televizního vysílání údajně nespočívá v simulaci skutečného života nebo reprezentaci reality, nýbrž ve vytváření autonomního světa hyperreality, jež je „reálnější než reálné“. Hyperrealita jako „vyreťovaná skutečnost“

180 McLUHAN, M. *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon, 1991, s. 16.

181 GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999, s. 377.

182 BAUDRILLARD, J. *Simulakra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

a „estetická halucinace“ představuje specifický sémiotický text, který v době postmoderny zprostředkovává lidem kontakt s realitou. Tato „mediace“ (zprostředkování), může mít nejrůznější podobu, od neutrálního informování, přes dohadování až po snahu o sociální manipulaci a ovládnání. Nové komunikační prostředky, vytvářejí stále rafinovanější podobu hyperreality. Fungují jako návod, ukazatel a mapa, které lidem říkají „jak žít“. Hyperrealita poskytuje mnohem intenzivnější zážitky než scény z banálního světa každodennosti. Mediální simulace skutečnosti člověku umožňuje uniknout z „pouště skutečného“ do alternativních světů umělé nápodoby života. Prostřednictvím komunikačních sítí, jež nám sdělují, jak interpretovat skutečnost a utvářet vzorce chování, dochází ve stále větší míře k unifikaci obrazu světa a standardizaci způsobu života.<sup>183</sup>

Lidstvo si zcela paradoxně díky své tvořivosti a stále sofistikovanějším komunikačním technologiím vytvořilo nový typ otroctví. Americký antropolog Clifford Geertz komentoval skutečnost, že člověk je tvůrcem a současně zajatcem symbolické kultury, kterou vytvořil, následujícími slovy: „Člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upletlo.“<sup>184</sup> Na rozdíl od tradičních společností, v nichž bylo sociální kontroly dosahováno viditelnými fyzickými prostředky a veřejnými tresty, v moderní společnosti je sociální dohled, manipulace a kontrola zajišťována symbolickými nástroji. Rozhodující roli z toho hlediska hrají stále více interaktivní komunikační sítě a masmédiá. Vazba na počítačové a informační technologie ústí v nové sociální situace a zkušenosti, jež se odehrávají ve virtuální realitě „jiného“ kulturního řádu.

Zamyslíme-li se nad evolucí lidstva z této perspektivy, můžeme konstatovat, že na počátku třetího tisíciletí simulakrum, vystupující v podobě sémiotické hyperreality, globálně převrstvilo tvář naší planety.

## Minority a jejich kultura jako předmět výzkumů kyberantropologie

Moderní informační technologie, stejně jako vědecké poznatky v oblasti mediální komunikace, dnes stále více ovlivňují fungování sociálních, ekonomických a politických systémů, stírají dříve nezpochybnitelné hranice mezi lidmi a stroji a umožňují milionům uživatelů internetu komunikovat ve virtuální realitě. V rámci antropologie se otevřelo nové výzkumné pole zahrnující (1) místa, kde jsou nové informační a komunikační technologie vytvářeny, (2) kyberprostor, v němž jsou informace umístěny a (3) sdílený způsob života jejich uživatelů. Jako součást životního stylu spjatého s užíváním moderních informačních a komunikačních technologií se zrodila kyberkultura a kyberprostor. Snaha antropologů postihnout tento nový kulturní fenomén vedla ve svých důsledcích ke zrození nové tematické oblasti a subdisciplíny antropologie – kyberantropologie.

Kyberantropologie představuje relativně novou oblast antropologických výzkumů, která se zabývá studiem člověka a proměn lidské interakce v kontextu moderních počítačových, informačních a komunikačních technologií. Předmětem této antropologické disciplíny je výzkum, popis, analýza a interpretace kulturně utvářených sítí informací a sdílených významů, jež jako specifický typ virtuální reality vznikají v průběhu interakce uživatelů kybernetických a komunikačních systémů. Zásadním stimulem, jenž obrátil pozornost antropologů ke studiu moderních technologií a komunikačních sítí, byla expanze internetu, který propojil miliony počítačů a jejich uživatelů. Prostřednictvím moderních počítačů, informačních technologií a internetu lidé vstoupili do kyberprostoru, kde začali vytvářet specifické zájmové skupiny, vykazující rysy subkultury. Tyto komunity mají často charakter minorit, které ve virtuálním prostoru sdílejí specifické vzorce chování a myšlení.

Základy kyberantropologie položil v roce 1994 americký antropolog Arturo Escobar v článku *Vítejte v Kybérii: Poznámky k antropologii kyberkultury* (1994).<sup>185</sup> Escobar uvedl do antropologie pojem kyberkultura, aby jeho prostřednictvím analyzoval základní strukturální proměny moderní společnosti, které ve druhé polovině 20. století vyvolaly nové technologie. Podle Escobara lidé stále více žijí a utváří své osobnosti v technokulturním prostředí informačních technologií a biotechnologií. Informační technologie podle jeho názoru vedou k rozvoji „technosociality“, biotechnologie naopak vyvolávají „biosocialitu“.<sup>186</sup> Escobar je

183 BAUDRILLARD, J. *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum, 2001.

184 GERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 15.

185 ESCOBAR, A. Welcome to cyberia: Notes on the anthropology of cyberculture. In: *Current Anthropology*, 1994, 35, 3, s. 211 – 232.

186 Tamtéž, s. 214.

přesvědčen, že antropologie je vhodná pro popis a kulturní diagnózu sociokulturních procesů, jež v současném světě vyvolaly vědecko-technické vynálezy. Proto za hlavní cíl rodící se kyberantropologie označil „etnografické studium hranic mezi lidmi a stroji, které jsou specifické pro společnosti pozdního 20. století“.<sup>187</sup> Escobar zásadním způsobem přispěl k tomu, že předmětem antropologických výzkumů se stala kyberkultura. Tu lze z antropologické perspektivy vymezit jako součást kulturní praxe a životního stylu, spojeného s využíváním moderních informačních a komunikačních technologií. Kyberkultura může být studována prostřednictvím kulturních idejí, rituálů a společenských vztahů, které vznikají v kyberprostoru a hodnot, norem a institucí, jež virtuální realita vytváří a podporuje. Ohniskem kyberkultury jsou především diskurzy a kulturní praktiky spojené s využíváním informačních a komunikačních technologií. Mezi preferovaná témata kyberantropologického výzkumu patří:

1. Produkce a využívání nových informačních a komunikačních technologií jako nástrojů antropologické výuky a výzkumu.
2. Vliv vědy a informačních technologií na představitost, estetické technonarace a technoliterární praktiky vznikající v kyberprostoru.
3. Kyberkulturní texty (literatura, hudba, film, videohry) a komunikace zprostředkovaná počítačem a internetem.
4. Vztah mezi internetovou komunikací, sociální strukturou a kulturní identitou.
5. Komunity založené na využívání počítačů a internetové infrastruktury.
6. Tok informací a informačních kategorií v lokálním i globálním kontextu.
7. Informační kapitalismus a politická ekonomie kyberkultury.
8. Kyberpunk a jeho vliv na životní styl v době postmoderny.<sup>188</sup>

Obecně je možné konstatovat, že kyberantropologie usiluje o studium diskurzů a praktik uživatelů počítačů a informačních technologií. Zvláštní pozornost přitom věnuje analýze vztahu mezi realitou a kyberprostorem a interpretaci fenoménu kyberkultury jako specifického životního stylu sdíleného a předávaného příslušníky různých typů internetových subkultur. Za průkopnickou práci je z tohoto hlediska možné označit knihu antropologa Daniela Millera a sociologa Dona Slatera *Internet: etnografický přístup* (2000), která představuje první ucelenou antropologickou studii o internetu. Předmětem analýzy bylo zjistit „jak se členové určité kultury doma pokouší vytvořit transformující se komunikační prostředí, jak mohou sami sebe v tomto prostředí nalézat a současně se snažit učinit je součástí svého vlastního obrazu“.<sup>189</sup> Výzkum byl realizován na ostrově Trinidad v Karibském moři. Zde Miller a Slater zkoumali, jak místní domorodci využívají internet a jeho aplikace (webové stránky, e-mail, diskuzní skupiny atd.) v sociálním, politickém, ekonomickém a náboženském kontextu.

Vlivné kyberantropologické výzkumy byly realizovány také na Vídeňské univerzitě, kde od roku 1996 Manfred Kremser pořádá sérii přednášek a seminářů na kyberantropologická témata.<sup>190</sup> Kremser sám realizoval řadu výzkumů věnovaných analýze afro-karibských a afrických náboženství v kyberprostoru. Podle Kremsera s nástupem kyberprostoru získala tradiční africká náboženství zcela nový rozměr, který označil jako „africká digitální diasporická náboženství“.<sup>191</sup> Kremser svými výzkumy prokázal, že mnohé původní náboženské koncepty a praktiky pod vlivem moderních informačních technologií ztratily svůj lokální charakter a staly se široce dostupnými a globálními ve svém účinku a rozšíření. Na sociokulturní úrovni lze navíc pozorovat, že jak tradiční, tak digitální africké diaspory pod vlivem informačních technologií nemusí nutně nahrazovat původní náboženské praktiky. Spíše mají tendenci reinterpretovat dřívější koncepty podle nových kontextů, přidávat nové dimenze k tradičním náboženským představám a vytvářet tak paralelní světy náboženských praktik. Kremser ve svých studiích také upozornil na paralely, které lze nalézt mezi virtuálními zážitky, jež přináší fenomén kyberkultury, a tradičními mystickými prožitky spjatými s rituály a náboženskou extází. Podle jeho názoru princip, který tento typ transcendentních zážitků umožňuje, je totožný – je to možnost komunikace jedince s „virtuálními nositeli“ vyššího vědění.

187 ESCOBAR, A. Welcome to cyberia: Notes on the anthropology of cyberculture. In: *Current Anthropology*, 1994, 35, 3, s. 216.

188 THOMAS, D. Old Rituals for New Spaces. In: BENEDIKT, M. (ed.). *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: MIT Press, 1991, s. 31 – 47.

189 SLATER, D. – MILLER, D. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg Publishers, 2000.

190 KHITTEL, S. B. – PLANKENSTEINER, B. – SIX-HOHENBALKEN, M. (eds.). *Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology*. Wien: Loecker Verlag, 2004.

191 KREMSEMER, M. Afrikas Digitale Diaspora – Selbstrepräsentation vs. Fremdrepräsentation im Internet. In: ZIPS, W. (ed.). *Afrikanische Diaspora*. Münster: LIT, 2003.

Na Kremserovy práce tvořivým způsobem navázali další antropologové, jako například Mark Wilson, jenž uskutečnil kritickou analýzu jedné z nekomerčnějších webových stránek afro-amerického náboženství – *Ifa Foundation*. Ve svém výzkumu se zaměřil především na to, zda historické vykořisťování afrického lidu a kultury v africké diaspoře pokračuje v kyberprostoru. Inspirativní kyberantropologický výzkum realizoval také Kremserův žák Philipp Budka, který ve své etnografické studii hledal odpovědi, jak domorodé skupiny užívají počítačové sítě, jako je internet, www stránky, adresáře a diskurzní skupiny. Mezi otázky, na něž se ve svém výzkumu pokusil odpovědět, například patří: Jak a proč jsou domorodé skupiny reprezentovány na internetu? Kdo je reprezentuje? Při svém výzkumu kombinoval metody zúčastněného pozorování a dotazníkového šetření s etnografickou analýzou textů. Výzkum naznačil, že domorodé skupiny mají tendenci užívat počítačové sítě k šíření informací a komunikaci v rámci jiných sítí a komunit.

Antropologické výzkumy minoritních skupin a příslušníků virtuálních subkultur, jejichž příslušníci sdílí svůj život v kyberprostoru a na internetových sociálních sítích prokázaly, že kyberkultura hraje stále důležitější roli v životě lidí. Má totiž stále větší vliv na lidskou kulturu, sociální interakce, strukturu symbolického světa a sdílený způsob života lidí. Proto antropologové věnují zvýšenou pozornost vzájemnému ovlivňování virtuálního a reálného světa, sociokulturní komunikaci online, kyberprostorovému diskurzu, proměnám identity jedinců v kyberprostoru a důsledkům informačních a počítačových technologií pro život člověka v postmoderní kultuře a společnosti. Výzkumy kyberkultury v současné době zahrnují široké spektrum přístupů, akcentující zejména informační, sociální, ekonomické, psychologické, technologické, antropologické a epistemologické důsledky vlivu informačních a počítačových technologií na člověka, společnost a kulturu.

### **„My“ a „ti druzí“ v zrcadle kyberprostoru a kyberpunku**

S pojmem kyberkultura je úzce spjatý termín kyberprostor – virtuální prostor vytvářený prostřednictvím moderních informačních a počítačových technologií. Pojem kyberprostor se dříve než ve vědě prosadil v krásné literatuře, kam jej poprvé uvedl americký spisovatel William Ford Gibson ve své povídce *Jak vypálit chrom* (1982) a knize *Neuromancer* (1984).<sup>192</sup> Podle Gibsona kyberprostor představuje počítačový trojrozměrný svět, ve kterém se data uživatelům sítí jeví jako geometrické struktury a virtuální realita. Někteří hrdinové jeho románů jsou schopni vstoupit do tohoto digitálního prostoru a zažít v něm různá dobrodružství. Gibson se při psaní svých knih inspiroval stylem a drsnou poetikou detektivek amerického spisovatele Raymonda Chandlera, kterou spojoval s žánrem science fiction. Osobitou směsí metafyziky a technické estetiky virtuálního světa přispěl k etablování témat, jež kombinují razantní vypravěčství drsných a akčních příběhů se zájmem o vědecké technologie, umožňující zásah do lidského těla a mysli. Z tohoto hlediska lze Gibsona označit za průkopníka hnutí kyberpunk, jehož představitelé, inspirovaní virtuálním počítačovým světem, vytvořili unikátní literární a umělecký žánr vědecké fantastiky. Kyberpunk („cyberpunk“) vznikl jako literární směr, který se na počátku osmdesátých let 20. století odklonil od žánru klasické science fiction. V průběhu následujících let se dále profiloval jako svébytná teoretická, filozofická a umělecká reflexe světa, vystupující nejen v podobě literárních děl, ale také prostřednictvím divadelních a hudebních performancí. Literární představitelé amerického kyberpunku – William Ford Gibson, Lewis Shiner, Michael Bruce Sterling, John Patrick Shirley, Pat Cadiganová a Rudolf von Bitter Rucker provedli ve svých knihách originální syntézu metafyziky, antropologie, technizované estetiky a science fiction, založenou na příbězích o potenciálním spojení umělých technologií s lidskou biologii a virtuální realitou.

Mezi preferovaná témata kyberpunku patří interakce lidí s roboty, androidy a kyborgy disponujícími umělou inteligencí. Hrdinové kyberpunkových příběhů, často spjatí se světem hackerů, se pohybují v přetechnizovaném světě blízké budoucnosti, ve kterém hrají významnou roli informační technologie, implantáty fyzické i mentální povahy, biotechnologie, nanotechnologie a kyberprostor. Dějové dynamiky je dosaženo využitím detektivních zápletek a akčních scén, jež se odehrávají v nihilistické, undergroundové atmosféře a cynickém prostředí, v němž často vládne zločin, drogy, průmyslová mafie a nadnárodní společnosti. V tomto kontextu se utváří poznání, že autenticitu lze generovat synteticky a rozdíly mezi kyberprostorem a skutečnou realitou, biologií a technologií, člověkem a umělou inteligencí jsou nejen relativní, ale i fascinující.

192 GIBSON, W. F. *Neuromancer*. New York: Ace Books, 1984.

Z perspektivy kyberpunku získalo zcela nový rozměr velké antropologické téma řešící vztah člověka k jiným živým bytostem. Lidé od nepaměti hledali svoje místo v univerzu prostřednictvím konfrontace se světem přírody. Tak se v průběhu lidské historie zrodily četné mytologické, filozofické, románové, filmové i vědecké příběhy na téma „člověk versus zvíře“. Navzdory současným etologickým a genetickým výzkumům, které naznačily, že hranice oddělující člověka od šimpanze je velice křehká, ale příslušníci lidského rodu tvrdohlavě trvají na osudovém statusu „vyvoleného primáta“. Zcela nový rozměr úvahám na téma „výlučné vlastnosti člověka“ ale vtiskly kyberpunkové narace, které za „ty druhé“ neoznačily zvířata, ale produkty lidské invence a kreativity – člověkem vytvořené stroje nadané umělou inteligencí. Porobenou „minoritou“ ve světě lidí se tak stali androidi a kyborgové bojující za právo na autentickou existenci.

Dnes již klasikou ukázkou působivého kyberpunkového příběhu představuje film *Blade Runner*, který v roce 1982 uvedl na plátna kin slavný britský režisér Ridley Scott. Jedná se o působivý příběh konfrontace člověka se skupinkou androidů, kteří přestože jsou stroje, touží po autentické existenci a právu prožít svůj život jako lidé. Knižní předlohou tohoto kultovního filmu byl román *Sní androidi o elektrických ovečkách?* (1968) amerického spisovatele Philipa Dicka.<sup>193</sup> Není náhodou, že právě tento film, odehrávající se v blízké budoucnosti, se stal základem pro vizuální ikonografii kyberpunku. Ridley Scott zde prostřednictvím skvělé výpravy, rafinované režie a působivé hudby prezentuje Los Angeles jako odcizené, depresivní a neustále deštivé město, v němž se dekadentně a absurdně prolínají různé kultury a národy. Úkolem hlavního hrdiny, osamělého detektiva Ricka Deckarda, je pátrat po androidech, kteří uprchli na Zem z jim vyhrazených pracovních kolonií na jiných planetách. Existenciální hloubka filmu vyrůstá ze zpochybnění hranic, jež oddělují člověka a androidy. Ti totiž v morfologických i mentálních parametrech vykazují obdobné vlastnosti jako lidé a jejich útek je bojem o právo na lidský život. Dilema hlavní postavy vyrůstá ze zjištění, že není schopen dále androidy ničit, když dokážou být více lidsší než sám člověk. Prezentovaný problém vztahu člověka k umělé inteligenci, která je sice lidským dílem, ale bojuje o vlastní identitu a právo na autentický život, se stalo významným tématem kyberpunkových knih a filmů, a dokonce ovlivnilo úvahy některých antropologů a filozofů nad specifikou lidského rodu.

Velice originálním způsobem uplatnila koncept kyborga, který v dílech autorů science fiction vystupuje jako hybridní spojení stroje a lidského organismu, americká biologka, feministka a filozofka Donna Harawayová. Ta ve své slavné esejí *Manifest Kyborgů* (1985) využila metaforu kyborga, aby zpochybnila hranice oddělující od sebe zvířata, lidi a stroje.<sup>194</sup> Z perspektivy kyborga, do níž se Harawayová s lehkou ironií a nadsázkou stylizuje, takové distinkční kategorie, jako je „pohlaví/gender“, „člověk/stroj“, „přirozené/umělé“, „autentické/neautentické“, „příroda/kultura“, ztrácí svůj smysl a objektivní platnost. V identitě kyborga, která je založena na propojení živého těla a umělých technologických extenzí je zpochybněn pohlavní dualismus a narušena totalita tradičních diskursivních hranic.

S příběhy, v nichž se člověk střetne s umělou inteligencí se ale ve světě sci-fi a kyberpunku nesetkáváme pouze v dílech popisujících konflikt na úrovni jednotlivců. Existuje totiž mnoho „kyber“ příběhů, v nichž proti sobě stane v boji na život a na smrt integrovaná umělá inteligence existující v podobě superpočítače a lidský druh jako celek. Expanzivní „ti druzí“ se tak stávají konkurenty druhu *Homo sapiens* na úrovni mezidruhové kompetice. Klasikou ukázkou takto koncipovaného konfliktu je kultovní film *The Matrix* (Matrix), který natočili američtí režiséři – bratři Andy a Larry Wachowští. Matrix zde představuje rozsáhlý počítačový systém, na který jsou připojeni lidé, žijící v něm svůj virtuální život. Jejich základní funkcí je dodávat strojům, jež převzaly nadvládu na planetě, energii svých těl. Zotročení lidí si ale tento úděl neuvědomují, neboť je jim do mozku promítána virtuální realita. Filmová trilogie *Matrix* originálním způsobem zpracovala velké postmoderní téma – paradoxní dualitu vztahu mezi člověkem a umělou inteligencí.

Kyberpunková, postmoderně koncipovaná díla, se ale nezabývají pouze řešením vztahu lidí a strojů. V ohnisku zájmu kyberpunku je i aktuální problematika vztahu bohatých a chudých sociálních skupin. Charakteristickým rysem současného stále více globalizovaného světa je růst migračních procesů. Hybnou silou pracovní migrace a s ní spjaté kulturní difuze jsou obyvatelé

193 DICK, P. K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* New York: Doubleday and Company, 1968.

194 HARAWAY, D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, s. 149 – 181.

chudých rozvojových zemí, kteří se snaží všemi prostředky proniknout do zemí s dobře fungující ekonomikou, hospodářskou prosperitou a vysokým životním standardem. Koloniální uspořádání světa, ve kterém byl vztah „my a oni“ založený na paradigmatu západní moci a asymetrické dichotomie „vládnoucí versus ovládaný“, přestalo existovat již ve druhé polovině 20. století. Dědictvím kolonialismu se ale stal příliv mnoha milionů lidí žijících v bývalých koloniích do západní Evropy, Spojených států, Kanady a Austrálie. Jedním z důsledků imigračních procesů je narušení národních identit růst multikulturalismu i xenofobie. Tradiční vzorce chování a myšlení typické pro západní Evropu a Severní Ameriku pod vlivem příchodu přistěhovalců s odlišnou kulturou byly výrazně narušeny. Velice silně prožívají strach o národní identitu zejména Spojené státy, neboť příliv velkého počtu přistěhovalců, především hispánského původu, narušil kulturní ohnisko tradiční americké společnosti, jímž jsou specifické hodnoty anglosaské protestantské kultury. Podle amerického historika Samuela Huntingtona: „Mezi klíčové elementy této kultury patří: anglický jazyk; křesťanské hodnoty; religiozita, anglosaské pojetí vlády práva, zodpovědnost politických vůdců a práv jednotlivců; a v neposlední řadě i hodnoty odvozené z tradic protestantismu jako jsou individualismus, etika práce, a víra, že lidé mají schopnost a zároveň povinnost vybudovat pro sebe ráj na zemi...“<sup>195</sup> Snaha Američanů vybudovat mocný a bohatý stát se v průběhu 19. a 20. století skutečně naplnila. Slovy amerického politologa Fareeda Zakaria „se tato země stala nejmočnějším státem od dob císařského Říma a jedinou zemí, jež byla silnější než jakékoli možné spojení ostatních národů. Po většinu minulého století Spojené státy ovládaly světové hospodářství, politiku, vědu a kulturu.“<sup>196</sup> Skutečnost, že Američané díky tradičním hodnotám vybuodovali svůj vytužený „ráj na zemi“ učinila z této země preferovaný cíl čtýných vln přistěhovalců, kteří chtějí na bohatství, prosperitě a technologických vymoženostech Spojených států participovat. Výsledkem přílivu nového obyvatelstva z Mexika je narůstající strach Američanů o tradiční základy americké kultury, neboť hrozí vznik hybridní kultury „zčásti amerického a zčásti mexického původu“.<sup>197</sup> Američany ale neděsí pouze odlišné hodnoty a vzorce víry, které sdílí svým původem hispánští přistěhovalci. Bojí se také „nájezdu chudých barbarů“, kteří by je mohli připravit o jejich americký sen tím, že se stanou součástí bohatého světa, který jejich předci vybuodovali. Ve Spojených státech proto narůstá xenofobie a začínají se prosazovat snahy teritoriálně oddělit jasnými hranicemi odlišný svět bohatých a chudých. A právě v těchto snahách bohatých zachovat si ráj na zemi a ochránit jej za každou cenu od potenciálních chudých imigrantů, lze vidět zdroj inspirace, který vedl ke vzniku kyberpunkově koncipovaného filmu jihoafrického režiséra Neilla Blomkampa *Elysium* (2013). Jak sám autor filmu přiznává, k natočení této temné futuristické vize konceptualizující dichotomii „my“ a „ti druzí“ do podoby dvou oddělených světů, jej vedlo hlubší zamyšlení nad vlivem majetkových rozdílů na migraci. Podle Blomkampa, i když jeho film představuje alegorii dálné budoucnosti, se jedná o zobrazení reálně existujících konfliktů a kontrastů, které již dnes na Zemi existují.

Blomkampův film *Elysium* se odehrává v roce 2159, v období, kdy se lidská populace diferencovala na dvě diametrálně odlišné skupiny lidí. První skupinu tvoří chudí lidé, kteří obývají ekologicky zdevastovanou a přelidněnou Zemi a živoří v rozpadajících se slumech. Obyvatelé planety jsou odsouzeni k otrocké práci, na níž dohlížejí policejní a vojenští roboti, které paradoxně v továrnách lidé sami vyrábějí. Druhou skupinu tvoří bohatá elita, jež žije na obrovské vesmírné stanici jménem *Elysium*. Tato působivá vesmírná stavba, jež na oběžné dráze Země vypadá jako nádherný snubní prsten, je pro živořící pozemšťany symbolem ráje, kam touží proniknout. *Elysium* svým obyvatelům totiž poskytuje pohodlí honosných vil, krásu přilehlých bazénů a parků, nepoškozené životní prostředí, vysoký životní standard a dokonalou lékařskou péči. Také zde se setkáváme s roboty, kteří jsou ovšem plně ve službách lidí, jimž oddané slouží, pečují o jejich zdraví a kvalitu života. Ústřední motiv filmového příběhu je prostý až banální. Hlavní hrdina Max Da Costa (Matt Damon) reprezentující svět pozemské bídy a chudoby, je při své práci dělníka vystaven smrtelné dávce radioaktivního záření. Jeho jedinou nadějí na záchranu života je proniknout na *Elysium*, kde se nacházejí dokonalé lékařské stroje umožňující lidem přežít za všech okolností. Jeho snaha dostat se za každou cenu do světa neomezených možností nabývá na lidském rozměru tím, že svůj boj za záchranu vlastního života spojí s osudem malého děvčátka, kterému bez léčebné péče na *Elysiu* hrozí také neodvratná smrt. Maxovým protihráčem je elysejská ministryně obrany Delacourtová (Jodie Foster), která si za svůj životní cíl vytyčila ochranu hranic vesmírné stanice i za cenu fyzické likvidace imigrantů. Je totiž

195 HUNTINGTON P. S. *Kam kráčíš Amerika? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2005, s. 10.

196 ZAKARIA, F. *Postamerický sen*. Praha: Academia, 2010, s. 11.

197 HUNTINGTON P. S. *Kam kráčíš Amerika? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2005, s. 226.

hluboce přesvědčena o tom, že příchod chudých přistěhovalců do Elysia by znamenal úpadek a postupný zánik luxusního ráje. Konečné a poněkud utopické vyústění celého příběhu není podstatné. Podstatný je konflikt mezi bohatou minoritou, která kolem svého světa vytvořila teritoriální hranice a zbídačelou většinovou populací, jež se v nelidských podmínkách pod kuratelou robotů pokouší přežít. Podíváme-li se na tento filmový příběh skrze prizma konfliktů, které narůstají na skutečné hranici oddělující současné Spojené státy a Mexiko, pochopíme, že Elysia není pouze umělecká fikce. Ostatně i v Evropě existují ostrovy luxusu, jejichž bohatí obyvatelé před světem „těch druhých“ staví „vysoké ploty“ a úzkostlivě střeží své hranice. Z této perspektivy je poselství filmu jednoznačné. Příběh, který Neill Blomkamp situoval do vzdálené budoucnosti, se totiž začal odehrávat již v naší současnosti. Otázka zní jak dalece se naplní temné pesimistické vize kyberpunkových literárních, výtvarných a filmových děl, ve kterých příslušníci rodu *Homo* stanuli na osudové křižovatce jak ve vztahu k myslícím androidům, tak sobeckým příslušníkům svého vlastního živočišného druhu.

## Zoznam použitej literatúry

- BAUDRILLARD, J. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994, 164 s. ISBN 0-472-06521-1.
- BUDRILLARD, J. *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum, 2001, 180 s. ISBN 80-902836-7-5.
- DICK, P. K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* New Yor: Doubleday and Company, 1968, 244 s. ISBN 9780345404473.
- ESCOBAR, A. Welcome to cyberia: Notes on the anthropology of cyberculture. In: *Current Anthropology*, ISSN 00113204, 1994, 35, 3, s. 211 – 232.
- GERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, 565 s. ISBN 80-85850-89-3.
- GIBSON, W. F. *Neuromancer*. New York: Ace Books, 1984, 271 s. ISBN 0-441-56956-0.
- GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999, 595 s. ISBN 80-7203-124-4.
- HARAWAY, D. A. Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, s. 149 – 181. ISBN 1853431397.
- HUNTINGTON P. S. *Kam kráčíš Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2005, 419 s. Bez ISBN.
- KHITTEL, S. B. — PLANKENSTEINER, B. — SIX-HOHENBALKEN, M. (eds.). *Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology*. Wien: Loecker Verlag, 2004, 328 s. ISBN 9783854094067.
- KREMSER, M. Afrikas Digitale Diaspora – Selbstrepräsentation vs. Fremdrepräsentation im Internet. In: ZIPS, W. (ed.). *Afrikanische Diaspora*. Münster: LIT, 2003, 462 s. ISBN 3825839710.
- McLUHAN, M. *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon, 1991, 348 s. ISBN 80-207-0296-2.
- PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006, 459 s. ISBN 978-80-86429-63-2.
- SLATER, D. — MILLER, D. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford : Berg Publishers, 2000, 217 s. ISBN 9781859733899.
- THOMAS, D. Old Rituals for New Spaces. In: BENEDIKT, M. (ed.). *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: MIT Press, 1991, s. 31 – 47. ISBN 0262521776.
- ZAKARIA, F. *Postamerický sen*. Praha: Academia, 2010, 249 s. ISBN 978-80-200-1853-611.

## Kontakt

PhDr. Václav Soukup, CSc.  
Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie  
Celetná 20, 116 42 Praha 1  
E-mail: soukup@akademie-avs.cz





## SEPARAČNÉ OBYČAJE V ŠKOLSKOM PROSTREDÍ AKO ŠPECIFICKÝ PREJAV DETSKEJ KULTÚRY / SEPARATION RITUALS IN THE SCHOOL ENVIRONMENT AS A SPECIFIC MANIFESTATION OF CHILDREN'S CULTURE

Margita Jágerová

### Abstrakt

Členstvo v určitom spoločenstve a následná separácia z neho je neraz sprevádzaná špecifickými úkonmi a správaním, ktoré sú významnou zložkou obyčajovej kultúry a slávností. Príspevok prináša analýzu separačných obyčají v školskom prostredí základnej školy z konkrétnej vidieckej lokality, ktoré sprevádzajú ukončenie návštevy školy, pričom ide o materiál z vlastných terénnych etnologických výskumov. Popisuje nielen genézu sledovaných javov, ale i formálnu a funkčnú stránku. Obyčaje analyzuje v kontexte koncepcie obradov prechodu A. v. Gennepa, pričom poukazuje nielen na separačné aspekty v práci prezentovaných javov, ktoré ukončujú príslušnosť jedinca k určitej skupine, status žiaka miestnej školy, ale i na prejavy, ktoré naznačujú v určitom zmysle aj následnú recepciu, prijatie, resp. uvedenie do nových pozícií a situácií.

**Kľúčové slová:** separačné obyčaje, detská kultúra, obrady prechodu, škola.

### Abstract

Membership in a particular community and subsequent separation from it is often accompanied by specific ritual acts which are important component of ceremonies and customary culture. This paper analysis the separation ritual activities from elementary school in a specific rural locations, material is based on own ethnological research. It describes not only the genesis of the observed phenomena, but also formal and functional aspects. Research material is analyzed in the context of the A. van Gennep's concept of rites of transition, highlighting not only the separation aspects of the presented phenomena, terminating membership of an individual to a group, the status of a local school pupil, but also indicate a reception, acceptance, respectively. entry into a new positions and situations.

**Keywords:** separation rituals, children culture, rites of passage, schol.

Príspevok prináša etnologickú analýzu aktuálnych súčasných foriem rozlúčkových školských obyčají vo vidieckom prostredí – slávnostného večierku a tzv. rozlúčky so školou, ktoré sú súčasťou separačného obyčajového komplexu vo vybranej lokalite výskumu – v Liptovskej Tepličke (okr. Poprad).<sup>198</sup> Prezentujem synchrónny pohľad na socio-kultúrny jav, ktorý má významné postavenie v rámci súčasných obyčají sprevádzajúcich životný cyklus človeka v tejto lokalite, pričom ide o špecifické obyčaje realizované a prepojené priamo s miestnou základnou školou a s jej špecifickým životom.

Pri štúdiu tejto témy vychádzam z predpokladu, že škola predstavuje relatívne uzavretý sociálny systém, spoločenstvo, ktoré má svoje osobité pravidlá, vlastný „život“, mechanizmy fungovania. Okrem výchovno-vzdelávacej funkcie plní ďalšie dôležité úlohy v spoločnosti, významne zasahuje nielen do života detí, ale i rodinných príslušníkov, v prípade najmä vidieckej komunity aj do jej širších štruktúr. Týka sa to i oblasti sviatkovania, realizovania obyčajových aktivít, slávností, či už v rámci kalendárneho cyklu, štátnych<sup>199</sup> a cirkevných sviatkov, taktiež niektorých obyčají spojených so životným cyklom samotného žiaka.

Viaceri bádatelia konštatujú nedostatočný záujem v oblasti antropológie a etnológie o výskum detí a detských kultúr (Kanovský, 2011, s. 256; Pospíšilová, 2008, s. 5; Bittnerová 2011 a i.), a to nielen u nás. Aj slávnosti a obyčaje v školskom prostredí sú v nedostatočnej miere zastúpené v etnologickom bádani. Hoci sa o ich existencii zmieňujú pred niekoľkými desaťročiami niektorí autori (Frolec, 1985; Horváthová, 1989), nik sa tejto téme bližšie v českej a slovenskej etnológii nevenoval. Publikovaný bol len jeden príspevok o stužkových slávnostiach (Feglová – Salner, 1985), teda rovnako významných prechodových obyčajach súvisiacich s ukončením strednej školy, ktoré majú na jednej strane prvky separačné, ale na druhej strane ide o iniciálny úkon – uvádzanie do „sveta dospelých“. Paradoxom spôsobu života súčasnej spoločnosti je skutočnosť, že samotnú detskú kultúru z hľadiska fungovania rodinného života a života spoločnosti v žiadnom prípade nemožno chápať ako marginalizovanú.

Predkladaný príspevok sleduje dva podstatné ciele:

1. Upozorniť na zaujímavú oblasť života súčasných detí prezentovaním etnologickej analýzy empirického materiálu, ktorý bol získaný v rámci etnologického terénneho výskumu v predmetnej lokalite.
2. Poukázať na nedostatočné zastúpenie štúdia daných javov v etnológii, resp. v kultúrno-antropologickom bádani, ako i potrebu ich skúmania, keďže ide o aktuálne, „živé“ formy obyčají. Na základe predbežných poznatkov z terénu sa môžeme stretnúť s rôznymi rituálnymi spôsobmi ukončenia návštevy základnej školy.<sup>200</sup>

Všeobecne v školskom prostredí nachádzame jednak obrady prijatia žiakov (napr. imatrikulácie, beanie, víťanie prvkov, alebo napr. aj samotný zápis do základnej školy...), ďalej existujú úkony zabezpečujúce určitý konsenzus s inštitúciou<sup>201</sup> stotožnenie sa s jej vnútornými pravidlami, poriadkom. Nakoniec sú tu i separačné obyčaje završujúce členstvo v danom spoločenstve (rozlúčkové obyčaje, stužková, ďalšie obyčaje maturantov pri skladaní záverečných skúšok, či po nich...), čo je

---

198 Obec leží vo výške 920 m. n. m. na rozhraní dvoch národných parkov TANAP-u a NAPANT-u, ide o koncovú lokalitu pod úpäťmi Kráľovej hole, značne izolovanú od okolitých lokalít, s pomerne veľkou vzdialenosťou od najbližších mestských centier (cca Svät – 22 km, Poprad – cez 30 km). Podnes významným zdrojom obživy je poľnohospodárstvo, práca v lesoch (ťažba, zalesňovanie), práca v priemysle v najbližších mestských centrách, v turizme, obec je poznačená značnou pracovnou migráciou. Počet obyvateľov je 2 380, z toho viac ako 600 Rómov. V počte žiakov miestnej základnej školy je z celkového počtu cca 300 žiakov viac ako tretina Rómov. Verovyznanie obyvateľov obce je rímskokatolícke (93 % z celkového počtu obyvateľov).

199 K tejto problematike, ktorá by si zasluhovala detailnejšiu pozornosť zo strany etnológov, pozri bližšie záznamy v miestnych školských kronikách. V nich sú podrobne zmapované všetky takéto príležitosti, miera participácie školy na ich priebehu a organizovaní. Najmä v druhej polovici 20. storočia boli práve prostredníctvom škôl vo vidieckom prostredí presadzované rôzne sviatky a s nimi spojené slávnosti, ktoré zavádzal a podporoval vtedajší režim (oslavy VOSR, dátumy narodenia a úmrtia sovietskych štátnikov, ale i príležitosti ako Deň učiteľov, Medzinárodný deň detí, Medzinárodný deň žien, oslavy 1. mája a pod.).

U nás sa tejto problematike v prípadovej štúdií jednej školskej inštitúcie venovali Seglová (2006) a Beňušková (1994).

200 Významným zdrojom poznatkov v tomto smere sa pre etnológa môže stať internetový priestor, portály s rôznymi videozáznamami (napr. [www.youtube.com](http://www.youtube.com)). Tam možno nájsť viacero záznamov tejto príležitosti, ktorá môže mať rôzne podoby a formy, pozri napr. <http://www.youtube.com/watch?v=ckkabuy07rl>. Počas terénneho výskumu v L. Tepličke sa potvrdilo organizovanie obdobných večierkov ešte na konci osemdesiatych rokov v Spišskom Bystrom. Na základe rôznych zdrojov predpokladáme, že ide o jav fungujúci v mnohých lokalitách, v rôznej forme, ale, na druhej strane, s viacerými spoločnými znakmi.

201 Pozri bližšie Kaščák, O. (2010).

následne predpokladom vstupu do nových pozícií, situácií a životných fáz (nástup na stredoškolské, v prípade maturantov na vysokoškolské vzdelanie, alebo nástup do pracovného pomeru).

Sledované obyčaje analyzujem, vychádzajúc z konceptu obradov prechodu francúzskeho antropológa A. van Gennepa,<sup>202</sup> lebo jeho prácu pokladám za aktuálnu a aplikovateľnú na danú problematiku. Poukazujem nielen na separačné aspekty v práci prezentovaných javov, ktoré ukončujú príslušnosť jedinca k určitej skupine, status žiaka miestnej školy, ale i na prejavy, ktoré naznačujú v určitom zmysle aj následnú recepciu, prijatie, resp. uvedenie do nových pozícií a situácií.

Existenciu skúmaných záverečných rozlúčkových slávností (najmä večierku) končiacich ročníkov<sup>203</sup> na základe údajov z terénneho výskumu možno v skúmanej lokalite dokladovať už viac ako polstoročie. Nadviazali v určitom zmysle na ešte staršie špecifické úkony viažuce sa k ukončeniu školského roka, ktoré spoznávame už len na základe písomných informácií z miestnych školských kroník<sup>204</sup> z ešte staršieho obdobia. Tieto údaje naznačujú aspoň torzovito ich formálnu podobu.<sup>205</sup> Informácie získané počas terénneho výskumu potvrdili, že v tom čase analyzované rozlúčkové obyčaje (*rozlúčka a večierok*) nefungovali. Až v zápise ku dňu 29. júna 1962 kronika zaznamenáva „rozlúčkový večer“ so žiakmi, ktorí ukončili školskú dochádzku. Aj terénny výskum potvrdil, že až od začiatku 60. rokov prebiehala obdobná večierková forma ukončenia školy, ktorá sa v obci realizuje prakticky podnes. V tomto roku sa po prvý raz objavil podobný model slávenia ukončenia školskej dochádzky, ktorý je praktizovaný kontinuálne niekoľko desaťročí do súčasnosti: pozostáva z *večierkovej* časti (spravidla odohrávajúcej sa v niektorý podvečer posledného júnového týždňa) a *rozlúčky* v posledný školský deň, spojenej s rozdaním vysvedčení. Ide o jav, ktorý v skúmanej lokalite funguje už šieste desaťročie, hoci práve za posledné obdobie v roku 2011 a 2013 sa objavili prípady neorganizovania *večierkov*. Žiaci si v týchto rokoch zvolili alternatívnu formu prežitia posledných spoločných chvíľ v rámci triedneho kolektívu vo forme koncoročného výletu do Bratislavy (v roku 2011) a víkendového pobytu na horskej chate (v roku 2013).

Terénny výskum priniesol v tejto súvislosti zaujímavú, čo sa týka sledovanej témy, závažnú skutočnosť – až deti končiace základnú školu v r. 1962 (ročník 1947) boli prvou skupinou žiakov, z ktorých značná časť nastúpila po ukončení miestnej základnej školy na ďalšie vzdelávanie. Umožnila im to práve pravidelná autobusová doprava sprevádzkovaná v roku 1961. Až od roku 1962 sa stredoškolské vzdelávanie pre miestnu mládež začalo pokladať za bežnejšiu záležitosť<sup>206</sup>. Samotní informátori, ktorí končili školskú dochádzku v tomto období, nevedeli bližšie objasniť, prečo sa začali večierky organizovať. Jedným z možných vysvetlení je fakt, že išlo o posledný moment, keď bol daný triedny kolektív ešte pohromade v rodnej lokalite a to bol hlavný impulz na zrealizovanie slávnostnej formy zavŕšenia tejto životnej fázy. Ďalší ročníky žiakov končiacich školu v rokoch 1963 a 1964 deklarovali fungovanie *večierkov*: „To sa už pred nami robilo, my sme to len po tých starších opakovali.“ V nasledujúcom období sa *večierky* zastabilizovali ako pevná funkčná súčasť procesu ukončenia školskej dochádzky do miestnej školy.

---

202 Pozri bližšie A. v. Gennepe (1997) a jeho koncepciu obradov prechodu v diele *Přechodové rituály*, kde sa venuje analýze rôznych rituálov z celého sveta, pričom charakterizuje ich hlavné zložky, jednotlivé fázy a úkony s nimi spojené.

203 Podľa patričných období a vývinu dĺžky povinnej školskej dochádzky to bol buď ôsmy, alebo deviaty ročník.

204 Pozri v závere uvádzaný zoznam literatúry a zdrojov, pričom treba zdôrazniť, že v prípade L. Tepličky išlo o lokalitu, ktorá má veľmi detailne spracované kroniky či už v školskom prostredí, ale týka sa to i samotnej obecnej kroniky. Oba materiály sú významným zdrojom cenných poznatkov.

205 Už z roku 1938 existuje v školskej kronike (pozri v závere uvádzaný zoznam zdrojov) záznam o slávnostnej omši v súvislosti s týmto termínom a následnej školskej slávnosti v sále školy, na ktorej sa rozlúčili aj žiaci končiacich ročníkov s ostatnými žiakmi. Tento údaj však v teréne už nemožno overiť a bližšie zistiť k nemu podrobnejšie detaily v rámci interview s informátormi. Školská kronika z r. 1946 ďalej uvádza organizovanie školského júnialešu, pretože „... už niekoľko rokov nebolo majálesu. Všetci žiaci dostali guláš a konzervy s obsahom cukrovínok z dodávky UNRA.“ Záznamy o júnialešoch ako o školskej slávnosti na konci školského roka sa sporadicky objavujú v kronikárskych záznamoch obce aj naďalej. Ďalší archívny prameň zo školského prostredia Kronika strednej školy v Liptovskej Tepličke v roku 1957 uvádza existenciu júnialešov „z príležitosti radostného zakončenia školského roka“. V týchto materiáloch nie sú žiadne detailnejšie zmienky o ich podobe, resp. zmienky o tom, akú formu mala rozlúčka končiacich ročníkov.

206 Ak sa vyskytli aj predtým prípady ďalšieho štúdia po skončení základnej školy, dotčení žiaci chodievali študovať na „týždňovky“, t. j. bola to buď internátna škola, alebo mali vybavené v blízkosti sídla školy ubytovanie, keďže, ako už bolo uvedené, denné dochádzanie z L. Tepličky do centier so stredoškolským vzdelávaním v tom čase nebolo možné. Išlo však predovšetkým o žiakov z finančne lepšie zabezpečených rodín, spravidla chudobnejšie deti nastupovali do práce v lesoch, prípadne ostávali na vlastnom hospodárstve.

Samotný *večierok* v súčasnosti pozostáva zo sledu určitých komponentov. V procese vývinu sa starší, jednoduchší model postupne rozširoval o niektoré ďalšie súčasti, resp. už fungujúce, zaužívané, sa obohacovali a rozširovali o ďalšie nové prvky. Jeho priebeh popisujem chronologicky, stručne charakterizujem jednotlivé zložky, ktoré diferencujú a rozlišujú nielen samotní realizátori, ale i účastníci slávnosti (učitelia, rodičia). Aj samotní žiaci nasledovný priebeh vnímajú ako určitý záväzný scenár preberaný od predchádzajúcich ročníkov, pričom realizátori si ho za posledné roky osvojujú spoločným pozeraním videozáznamov<sup>207</sup> *večierokov* predchádzajúcich ročníkov končiacich žiakov.

Prezentujem synchrónny pohľad na sled jednotlivých úkonov, scenár zaužívaný zhruba za posledné desaťročie, keď jav vykazoval relatívne stabilizovanú podobu, pričom analyzujem a interpretujem formu a funkcie jednotlivých zložiek v kontexte koncepcie obradov prechodu:

1. Uvedenie rodičov a učiteľov do sály. Má obradný charakter, žiaci očakávajú pozvaných učiteľov pred sálou, pričom ich privádzajú určitou predpísanou formou – spravidla chlapi privádzajú učiteľky, dievčatá učiteľov chytením za predlaktie, podobne ako pri privádzaní do tanca. Koná sa ešte pred oficiálnym začiatkom celého podujatia, pričom okrem predpísanej formy má uvedenie niekedy aj vopred dohodnutý priebeh – žiaci si podelia, kto koho do sály privedie a usadí ho na určenom mieste.
2. Usádzanie za stoly. V sále funguje zasadací poriadok zostavený na základe určitých vopred stanovených pravidiel. Skupina končiacich žiakov sedí za spoločným stolom na čele sály (oproti hlavnému vchodu do sály), čím je zdôraznená ich osobitá pozícia v rámci celého podujatia, priznaná funkcia hlavných aktérov, zdôraznená ešte aj dekoráciou na stene (balóny, stuhy, uprostred označenie triedy, po niektoré roky aj dvoch tried). Svoje vopred stanovené miesta majú aj rodičia sediaci za stolmi po oboch stranách sály, učiteľia sú usádzaní na jedno miesto za osobitný stôl po lavici žiakov.
3. Slávnostný nástup končiacich žiakov a ich predstavovanie – je prvým oficiálnym obradným bodom večera. Pozostáva z nástupu žiakov do jedného radu v sále v sprievode reprodukovanej hudby, alebo za spevu na túto príležitosť vytvorených a v obci už niekoľko desaťročí tradovaných školských rozlúčkových piesní.<sup>208</sup> Po nastúpení moderátori z radov končiacich žiakov postupne predstavujú všetkých deviatakov prítomným rodičom a učiteľom. Vyslovením konkrétneho mena, teda označením „objektu“ separácie, sa jedinec približuje k završeniu vyčlenenia zo školy. Je slávnostne „pevne“ zadenefinovaný pred prítomným publikom ako člen skupiny „odchádzajúcich“ žiakov. Aj táto časť má predpísanú formu – po vyslovení mena dotýčný vystúpi z radu, ukloní sa pred všetkými, pričom moderátor povie nielen jeho meno a priezvisko, ale v stručnosti predstaví jeho záľuby a hlavne informáciu, kam ide študovať po skončení školy (odbor a názov školy, lokalita). Predstavením zamerania ďalšieho štúdia obsahuje tento moment zároveň aj motív naznačenia akejsi budúcej recepcie, lebo jasne pomenováva potenciálne profesijné smerovanie žiaka po škole s vyhladkou na získanie nového statusu, napr. gymnazista, budúci kuchár, murár, učiteľka a pod. Predstavovanie je nový prvok, ktorý sa objavil v poslednom desaťročí fungovania danej príležitosti, ešte v 90. rokoch 20. storočia sa nepraktizoval.
4. Prednášanie príhovorov má taktiež svoju určitú zastabilizovanú štruktúru, ktorá sa traduje a každoročne opakuje pri tejto príležitosti. Príhovor prednáša riaditeľka školy žiakom, triedna učiteľka žiakom, žiaci učiteľom a žiaci rodičom. Ide o zložku, ktorá fungovala už v počiatočných existencie danej obyčajovej príležitosti. Novším prvkom sú príhovory k rodičom, ktorí

<sup>207</sup> Už niekoľko rokov je v danej lokalite zaužívané danú príležitosť detailne nafilmovať a spracovať z nej zostrihaný filmový záznam, a to nielen *večierok*, ale i *rozlúčku*. Spracovaný videozáznam dostáva každý žiak v niekoľkodiskovej sérii. Okrem týchto dvoch príležitostí obsahuje neraz aj rôzne fotografie triedy z obdobia celej školskej dochádzky, pričom práve tieto videozáznamy boli významným zdrojom poznatkov aj pre tento materiál.

<sup>208</sup> K analyzovaným obyčajom sa viaže aj špecifický piesňový materiál, ktorý by si vyžadoval detailnejšiu analýzu. Bol vytvorený v danej lokalite špeciálne na túto príležitosť na základe požiadaviek a dobového vkusu interpretov, len v malej miere je aktualizovaný (v minulosti sa to týkalo *častušiek* na jednotlivých žiakov, neskôr textov – tzv. *kritiky*). Jednotlivé melódie a podstatná časť textov je už niekoľko desaťročí zastabilizovaná a preberaná od starších ročníkov. Aj v repertoári využívaného piesňového materiálu badáme isté obmeny (spravidla zužovanie okruhu a vynechávajú niektorých piesní, redukcia počtu odspievaných strof, neraz aj obmena textov v dôsledku ich skomolenia...). Je zaujímavé, že tieto piesne sú opätovne interpretované počas stretávok bývalých žiakov po ukončení školskej dochádzky, kde si daný repertoár bývalí spolužiaci spoločne zaspievajú. Na túto príležitosť si bývalí spolužiaci prizývajú aj svojich triednych učiteľov.

opätovne začali príležitosť navštevovať v 90. rokoch. Ich súčasťou je aj odovzdávanie kvetov rodičom aj učiteľom – už informátori v 60. rokoch uvádzali, že žiaci odbarovávajú učiteľov pri tejto príležitosti kvetmi, nie však rodičov. Jednotlivé texty obsahujú neustále opakované motívy lúčenia, separácie, odchodu, ale i ďakovania za výchovu, vzdelávanie.<sup>209</sup> Prítomnosť rodičov a následné aktivity smerované im (príhovory, ďakovanie, tanec s rodičmi, odovzdávanie kvetov...) pravdepodobne kopírujú model stužkových slávností.

5. Slávnostný tanec s rodičmi. Tento moment jednoznačne odkazuje na *večierok* aj ako príležitosť obsahujúcu iniciačné prvky, keďže spĺňa, okrem iného, aj dôležitú funkciu akéhosi uvedenia do spoločnosti, resp. do „tanečnej kultúry“, lebo mnohí po prvý raz hromadne pred svojimi rodičmi a učiteľmi na oficiálnom fóre tancujú spoločenské tance typu valčík, polka.<sup>210</sup> Opäť ide o relatívne nový jav, ktorý sa objavil v posledných desaťročiach a pravdepodobne opäť vychádza z modelu stužkových slávností zo stredoškolského prostredia.
6. Zábavný program pripravený žiakmi pozostáva z tanečných, speváckych, scénických výstupov, parodických obrazov na kultúrno-spoločenské dianie, zachytávajúcích školskú či každodennú realitu zo spôsobu života obce, napr. scény s využitím špecifických zamestnaní a spôsobu obživy miestnych obyvateľov – lesní robotníci *šlogári*, robotníčky; humorne ladené obrazy, ale i negatívne javy života spoločnosti – napr. alkoholizmus a i. Ich funkciou je pobaviť prítomných hostí (rodičia, učiteľia), zároveň preukázať umelecké a organizačný potenciál, schopnosť pripraviť vhodný program na spestrenie večera.
7. Slávnostná večera – predchádza jej slávnostný prípitok. Zmeny nastali aj v tejto oblasti. V počiatkoch fungovania *večierok* po niekoľko desaťročí do začiatku 90. rokov 20. storočia fungovalo pri tejto príležitosti len „studené“ jedlo (obložené chlebičky, obložené misy, záviны, neskôr zákusky a i.). V súčasnosti ide o kompletné menu pozostávajúce z polievky, hlavného jedla, dezertu a kávy. Pred slávnostnou večerou sa realizuje spoločná modlitba všetkých účastníkov.
8. Krájanie a rozdeľovanie torty funguje zhruba posledné desaťročie, spravidla začína opätovným obradným príchodom žiakov do sály, pochytaných za ruky spolu so spevom piesní z repertoáru k tejto príležitosti.<sup>211</sup> Krájanie torty prebieha po určitom čase voľnej zábavy už v pokročilejšom štádiu večera, keď sa na určitý moment preruší tanečná zábava na vykonanie tohto úkonu. Ide o obradový moment znamenajúci akýsi vrcholný bod večera, po ňom nasleduje už len voľná zábava bez účasti rodičov a učiteľov. Torta nie je vnímaná len ako akýsi dezert po slávnostnej večeri, na stoloch sú totiž po celý čas položené tanieri so zákuskami. Krájanie torty je pokladané za významný rozlúčkový akt, ktorý je určený výsostne pre zainteresovaných na rituálnom prechode, účasť na jej konzumácii manifestuje príslušnosť ku danej skupine. Týmto akoby sa ukončila obradová časť, zavŕšila sa separácia v rámci predmetného večera, nasleduje už len tanečná zábava.
9. Vyprevadenie rodičov a učiteľov (popríklad ostáva len triedna učiteľka). Žiaci osobne vyprevádzajú svojich rodičov na schody smerujúce zo sály na ulicu, to isté sa týka učiteľov. Na rozlúčku im spievajú na schodoch pred sálou spoločne niektoré z piesní spojených s danou príležitosťou. Keďže sa *večierok* vždy konával v priebehu pracovného týždňa, pre rodičov a učiteľov po ňom

209 Obsahujú stabilné, konštantné prvky, ich charakter možno hodnotiť ako značne emotívny, miestami až sentimentálny. Obsahujú aj určité stereotypné obrazy (učiteľka je neraz prezentovaná ako „náhradná“ matka). Žiaci i učiteľia si v nich pripomínajú rôzne situácie zo spoločne strávených chvíľ v rámci školskej dochádzky, ale sú tu i momenty idealizovania jej priebehu, zľahčovania niektorých problematických situácií počas pobytu v škole, ďakovanie (rodičom, triednej učiteľke, učiteľom), ospravedlňovanie sa za niektoré negatívne javy, prísluby vzornej reprezentácie školy, obce v ďalšom živote a pod. V tomto smere dané príhovory vykazujú podobné prvky s tradičnými svadobnými odobierkami pri lúčení sa nevesty s rodičmi a rodičovským domom. Príhovory k matke a otcovi obsahujú zmienky o prvom zúbku, prvom krôčiku, prosenie odpustenie, zmienky o tom, že už idú od rodičov preč.

210 Dnes sa deti učia tance ako valčík a polka rôznym spôsobom – najčastejšie v rodine, od rodičov („ocino ma učil tancovať, doma v obyvačke sme sa učili...“), od starších súrodencov. Ešte v deväťdesiatych rokoch informátori uvádzali výučbu tanco priamo v škole na hudobnej výchove („Mali sme takého učiteľa, Varga sa volal, on bol zo Štrby tuším, to na hudobnej výchove sme poposúvali lavice a tancovali sme. Učil žiakov dlhé roky v škole takto tancovať. To tých starších, siedmakov, ôsmakov.“). Hoci obec v minulom desaťročí (roky 2006 – 2009) usporiadala niekoľko tanečných kurzov. Zúčastňovali sa ich najmä obyvatelia od 15 rokov a vyššie. Realizovali sa niekoľko mesiacov, hodiny zabezpečoval dva razy do týždňa odbor kultúry miestneho OÚ. Tanečný kurz bol ukončený záverečným slávnostným tanečným bálom.

211 Ide o piesne spojené s touto príležitosťou: *Keď som šiel do školy naposledy; Školička v údolí, srdce ma zabolí; Prečo sa máme rozlúčiť...*; ale spievajú aj piesne z tradičného piesňového repertoáru, napr. *Pod úbočou, pod tou sivou horou...*

nasledoval bežný pracovný deň. Absencia rodičov a učiteľov na ďalšej zábave žiakov je v obci zaužívanou praxou. Rodičia toto nepísané pravidlo rešpektujú a pred polnocou idú domov, žiaci ostávajú v sále baviť sa sami.

10. Voľná tanečná zábava pokračuje podľa záujmu samotných žiakov spravidla do skorých ranných hodín za sprievodu reprodukovanej hudby. Je v tomto smere zaujímavé, že žiaci sú bez akéhokoľvek dozoru dospelých, celú zostávajúcu časť *večierky* si organizujú sami a zodpovedajú za bezproblémový chod celej akcie. Ak ide o učiteľku mladšej generácie a žiaci si s ňou dobre rozumejú, ostane na časti zábavy aj ona.

## Rozlúčka deviatakov

Osobitnou častou analyzovaných separačných obyčají je rozlúčka. Realizuje sa v posledný školský deň v spojení s rozdávaním vysvedčení. Je kompatibilnou súčasťou školskej slávnosti konanej pri príležitosti ukončenia školského roka. Slávnosť má svoj stanovený každoročne opakovaný sled, pričom samotná rozlúčka deviatakov je jej finálnym bodom, určená pre všetkých žiakov a zamestnancov školy. Školskej slávnosti predchádza v tento deň od deväťdesiatych rokov 20. storočia<sup>212</sup> raná ďakovná bohoslužba v miestnom kostole spojená s poďakovaním žiakov a pedagógov za končiaci sa školský rok.<sup>213</sup> V rámci nej sú končiaci žiaci vyčlenení priestorovo, vizuálne, aj v kontexte vykonávania určitých obradných aktivít – prítomní deviatáci<sup>214</sup> sú oblečení v tradičnom ľudovom odev, počas omše nosia dary k oltáru, poskytujú pre kostol kvety, obálku s peniazmi, „na kostol“, čítajú Sv. písma počas bohoslužby, viacerí z nich sedia v predných laviciach a participujú na priebehu omše.

Okrem predpísaného správania a špecifických piesňových prejavov je charakteristickým znakom tejto príležitosti od konca školského roka 1993/94 aj slávnostný tradičný ľudový odev. Jeho zavedenie počas danej príležitosti má svoju špecifickú genézu a súvisí s procesom presadzovania regionálnej výchovy v miestnej škole na začiatku 90. rokov 20. storočia.<sup>215</sup> Oblekanie „kroja“ žiaci nepovažujú za problém, túto skutočnosť vnímajú už ako tradičnú, prirodzenú súčasť slávnosti: „... to je už u nás tradícia“ (dievča, 15 r.). Pozitívne hodnotenie danej skutočnosti prezentovali aj matky detí končiacich školu v nedávnom období, pričom v ich vyjadreniach sa objavujú nielen momenty hrdosti a lokálpatriotizmu v súvislosti s týmto javom, ale nachádzajú v tomto riešení aj pozitívum v zmysle stierania prípadných sociálnych rozdielov medzi žiakmi, keďže „kroj“ poskytuje v tomto smere akúsi „rovnosť pozícií“:

„Naše deti sa rady oblečú do kroja, takí hrdí išli na tú rozlúčku...“ (žena, 1969).

„Dobre to je v tých krojoch, to sú si všetci rovni, nevyvyšujú sa so šatami jeden nad druhého“ (žena, 1972).

Pre niektorých je to prvá, ale i posledná príležitosť, keď majú na sebe toto oblečenie, ak nie sú členmi miestneho folklórneho združenia, resp. neaktivizujú sa v spoločensko-kultúrnom dianí v obci, napr. počas miestnych folklórnych slávností, prípadne v speváckom cirkevnom zbere, členovia ktorého si pri niektorých významných cirkevných sviatkoch obliekajú tento odev. Ak sú oblečení pri tejto príležitosti po prvý raz v tradičnom odev, tento moment má zároveň aj iniciálny charakter.

Vrchol celého rozlúčkového obradu nastáva v sále Spoločenského domu, kde sú zúčastnení všetci učители a žiaci miestnej školy. Predchádza mu slávnostné otvorenie, príhovory vedenia školy, učiteľov, starostu obce či iných prípadných hostí (pred-

212 Ukončenie školského roka spojené s cirkevnými bohoslužbami bolo ešte zhruba do 50. rokov bežnou súčasťou života obce. Potom nastal útlm aktivít spojených s cirkevnou činnosťou v tomto smere a obnovil sa až na začiatku 90. rokov 20. storočia. To isté sa týka aj slávnostného otvorenia školského roka v spojení so slávnosťou sv. omšou v miestnom kostole.

213 V škole sa nevyučuje etická výchova, všetci žiaci navštevujú náboženskú výchovu, pričom pôsobenie cirkvi a školy v obci majú tesné prepojenie. Súčasťou viacerých aktivít školy a slávností počas celého školského roka je aj bohoslužba v miestnom kostole.

214 Je potrebné uviesť, že nie všetci žiaci, či už nižších ročníkov, ale týka sa to i deviatakov, sa zúčastňujú tejto omše.

215 Iniciátorkou tejto myšlienky bola niekdajšia riaditeľka školy Mgr. B. Bardyová, ktorá navrhla vtedajším končiacim žiakom (v tom čase ôsmaci) realizovať tradičnú rozlúčku v „krojoch“. Poniektorí žiaci tak na rozlúčku nechceli ísť, ale napokon ich pedagógovia presvedčili, pričom oblekanie tradičného ľudového odevu pri tejto príležitosti sa praktizuje v obci kontinuálne takmer dve desaťročia. Stretáva sa to nielen u jej obyvateľov, ale i u samotných realizátorov s pozitívnym hodnotením.

stavenstvo obce, taktiež i niektorých významných organizácií v obci boli vždy stabilnou súčasťou školských slávností), ďalej kultúrny program, ocenenie najlepších žiakov. Samotná rozlúčka má určitý zastabilizovaný priebeh:

1. Vstup deviatkov do sály – má obradovú formu, ktorú potvrdzuje jednak slávnostný tradičný ľudový odev, ale i forma príchodu – žiaci sú pochytaní za ruky do radu, pričom sa uplatňuje princíp striedania chlapcov a dievčat v rade. Do sály vstupujú za spevu piesne *Keď som šiel do školy naposledy*. Prvý alebo posledný žiak má v rukách zvonec, ktorým počas chôdze a spevu zvoní.
2. Nástup žiakov pred celým školským zhromaždením – žiaci sa postavia spravidla do dvojradu, dievčatá vpredu, chlapci za nimi, pričom niektorí držia v rukách slovníky s textami spievaných piesní.
3. Predvedenie špecifického piesňového materiálu viažuceho sa k danej príležitosti. Závisí od daného kolektívu, koľko piesní zvládne, koľko strof predvedú.<sup>216</sup> Samotný repertoár obsahuje množstvo zmienok o rozlúčke, završení separácie zo školského prostredia, odchod z obce a pod.
4. Obradný odchod zo sály má takú istú formu ako príchod opísaný v bode č. 1.
5. Realizácia obchôdzky cestou zo sály smerom do školy do jednotlivých budov, pričom žiaci neustále spievajú, držiac sa za ruky, postupujú v zástupe za sebou. Niektoré staršie ročníky na zač. 70. rokov uvádzali obchôdzku žiakov po obci. Žiaci v týchto prípadoch kopírovali trasu v obci zaužívanú pri cirkevných procesiách: „... išli sme ako sa chodievalo aj s procesiou – od školy ku požiarnej zbrojnici, dolu dedinou ku križu a naspäť ku kostolu a škole“ (žena, 1958). Ide o trasu spájajúcu významné body v centre obce, ktoré sa viažu k obradovému cirkevnému životu. Aj v deväťdesiatych rokoch „krojovaní“ deviatci robievali obchôdzku po časti obce, po niektoré roky aj s akordeonistom, ktorý sprevádzal ich spev. Dokonca miestny rozhlas ich vopred ohlásil – „... že už idú po dedine, aby trošku vošli tí žiaci do povedomia obce, že sa lúčia so školou, aby aj ostatní vedeli, že sa niečo deje.“ Niektoré ročníky uvádzali, že zbierali pri tejto príležitosti aj do klobúka („... ako maturanti keď chodia...“). Obišli okolo stredu obce a vrátili sa späť do školy. Viackrát sa odohrávala obchôdzka „krojovaných“ žiakov v 90. rokoch, čo súviselo so zavedením tradičného ľudového odevu pri tejto príležitosti, napr. v roku 2013 deviatci išli zo sály spevom do materskej školy (modrá budova), do kuchyne, potom do hlavnej budovy, do zelenej budovy (stará škola), nakoniec ešte aj na faru<sup>217</sup> k miestnemu farárovi. Až potom išli po vysvedčenie do vlastnej triedy (hlavná budova).
6. Rozlúčka so žiakmi jednotlivých ročníkov a učiteľmi priamo v triedach, taktiež s personálom školy v zborovni. Navštívia každú triedu, aj deti materskej školy, každému žiakovi a učiteľovi podajú ruku a pobožkajú sa na líce. Žiaci pri rozlúčke dokonca navštevujú školskú jedáleň, osobne sa lúčia aj v kuchyni s kuchárkami.<sup>218</sup>
7. Rozdanie vysvedčení spojené so spoločnou rozlúčkou deviatkov s triednou učiteľkou/–om. Ako poslednú navštívia svoju vlastnú triedu. Usadia sa do lavíc a čakajú na príchod učiteľky. Po rozdání vysvedčení dochádza k výmene darov. Nielen žiaci dávajú spoločný dar pedagógovi, ale aj pedagógovia za posledné roky obdarovávajú drobným darčekom každého žiaka, pričom ide o pomerne nový jav, napr. príviesky, drobná bižutéria, sladkosti a pod. Bežným je aj značne emotívne správanie pri rozdávaní vysvedčení, ktoré sprevádzajú plačom nielen učiteľky, ale i samotní žiaci.
8. Spoločné odfotenie sa na poslednú spoločnú fotografiu s triednym učiteľom v triede.
9. Odchod zo školy so spevom, neraz ešte spoločné spievanie pred školou, neformálne fotenie sa pred školou.

216 Keďže primárnym cieľom materiálu nie je detailne sa zaoberať piesňovými prejavmi spojenými s touto príležitosťou, uvádzame len incipity piesní. Ide o piesne *Keď som šiel do školy naposledy*, *Bola raz jedna deviatka trieda*, *Sivá holubička vznáša sa nad školou*, *Školička v údolí*, *srdce ma zabolí*, *V dialke v poli zrejú klasy...* a i. Po nich vždy na konci deviatci spievajú tzv. *Kritiku* – pieseň „častuškového“ typu, texty ktorých žiaci každý rok žiaci pripravujú. Na konci ešte prídávajú rozlúčkovú pieseň *Prečo sa máme rozlúčiť*, pri spievaní ktorej odchádzajú zo sály. Tento materiál by si vyžadoval detailnejšiu analýzu v podobe osobitnej štúdie, na čo v tomto príspevku nie je priestor.

217 Všetky spomínané objekty školy, kostol aj fara, sa nachádzajú v centre obce v bezprostrednej blízkosti vedľa seba.

218 Hoci školská jedáleň bola v obci sprevádzkovaná v roku 1963 (pozri údaje v miestnej školskej kronike), lúčenie žiakov v jedálni s kuchárkami je záležitosťou, ktorá sa zastabilizovala v rámci rozlúčky v 90. rokoch 20. storočia.

10. V prípade absencie niektorého žiaka (napr. pre chorobu) ho všetci spolužiaci ešte rovno zo školy idú pozdraviť priamo domov (domov mu odnášajú v prípade jeho neúčasti na večierku aj jeho kus spoločnej torty).

Všetky prezentované body rozlúčky majú separačný charakter, čo deklarujú aj jednotlivé vykonávané úkony (spievanie piesní s rozlúčkovými motívmi, vykonávanie rozlúčkovej obchádzky po časti obce, osobné lúčenie s učiteľmi, žiakmi, zamestnancami školy, osobná rozlúčka s triednou učiteľkou, farárom a pod.).

## **Funkčné aspekty sledovaných obyčají**

Z hľadiska analýzy a pochopenia prezentovaného materiálu je potrebné zamerať sa na funkčnú stránku analyzovaných javov. Separačné obyčaje okrem primárnej funkcie – slávnostného završenia členstva jedinca v danom kolektíve, potvrdenia zmeny v jeho statuse, konkrétne ukončenie obdobia príslušnosti k školskej komunite v danej lokalite – spĺňajú viaceré funkcie. Aj v rámci nich možno sledovať určitú dynamiku, oslabovanie starších a posilňovanie novších. Funkčná analýza napomôže pochopiť širšie súvislosti fungovania sledovaných javov v kontexte spôsobu života danej oblasti.

Poukázali sme už na obradovú funkciu jednotlivých prvkov v rámci sledovaného komplexu. Týka sa najmä novších javov, ktoré do určitej miery kopírujú model stredoškolských stužkových slávností. Zavádzaním týchto prvkov a ich etablovaním v štruktúre detských žiackych slávností akoby chceli detskí aktéri presvedčiť dospelých o dôležitosti svojho konania, pritiahnúť pozornosť dospelých dodaním vážnosti celej príležitosti, a tým aj dosiahnuť istú formu, „uznania“ od dospelých prostredníctvom schopnosti zorganizovať slávnosť približujúcu sa modelu slávnosti dospelých.

Najmä večierkovú časť možno charakterizovať ako priestor nielen na obradovú, ale hlavne na spoločenskú zábavu nielen pre žiakov, aj pre ostatných prítomných (zábavný program, ale najmä voľná tanečná zábava).

Sledované separačné rituály zohrávajú významnú funkciu v posilňovaní a utvrdzovaní vzájomných vzťahov, väzieb na viacerých úrovniach:

1. Žiak – rodičia.
2. Žiaci – učitelia, najmä žiaci – triedna učiteľka.
3. Žiaci navzájom medzi sebou.
4. Učitelia – rodičia.

Jednotlivé časti sledovaného komplexu, najmä však jeho príprava, poskytujú významný priestor pre posilňovanie vzájomných interakcií medzi členmi školského triedneho kolektívu, ale i s triednym učiteľom, následne aj ďalšie úkony v rámci večera prezentujú a potvrdzujú vzájomné vzťahy (emotívne príhovory triedneho učiteľa k žiakom, resp. žiakov triednemu učiteľovi, ostatným učiteľom, spoločné spievanie, krájanie a rozdeľovanie torty, spoločná tanečná zábava...). Veľký význam v tomto smere má aj prejavovanie ľútosť nad ukončením fungovania triedneho kolektívu, ktoré prezentujú nielen učiteľky, ale aj žiaci formou plaču. V tomto zmysle tieto obyčaje poskytujú priestor aj na psychohygienickú funkciu, ventilovanie a vyjadrovanie emócií.

Ide o obyčajový komplex, ktorý má značný význam nielen pre školský kolektív žiakov, učiteľský zbor, ale i samotných rodičov zainteresovaných žiakov, v konečnom dôsledku pre celú školskú komunitu, najmä jeho rozlúčková časť realizovaná v posledný školský deň (osobné lúčenie každého žiaka so všetkými žiakmi a s personálom školy).

*Večierok spolu so záverečnou rozlúčkou* je i ukážkou určitej životaschopnosti a zručnosti daného kolektívu, pričom v tomto smere zohrávajú významnú úlohu vodcovské typy a výrazné osobnosti v triede, ktoré vedú aj ostatných k úspešnej prezentácii a k zdarnému priebehu celej slávnosti. Utužovanie a posilňovanie vzťahov medzi žiakmi má aj vzájomná kooperácia jednotlivých žiakov pri zabezpečení celého podujatia – nielen po organizačnej stránke. (Od 90. rokov začali žiaci pripravovať pre túto príležitosť vyrobené pozvánky pre učiteľov, žiaci si od zarezerovania sály, jej bezplatného vybavenia ako protihodnota odpracovania určitých verejnoprospešných aktivít v prospech obce, zabezpečenia stravy, výzdoby, kuchárok, obsluhujúceho personálu, náročná, niekoľko mesiacov trvajúca príprava nielen samotného kultúrneho programu, ale aj zvládnutie piesňového materiálu,



ktorý je už po niekoľko desaťročí stabilnou súčasťou tejto príležitosti...) Ide o prípravu pomerne náročného podujatia (finančná, organizačná, kultúrno-spoločenská oblasť...), ale i o určitú skúšku zodpovednosti a previerku schopnosti žiakov. To potvrdzuje aj skutočnosť, že viacerí obyvatelia (ale i samotní učitelia) hodnotili neorganizovanie večierku (v rokoch 2011 a 2013) a jeho nahradenie spoločným výletom ako „lahšš“ variant, ktorý je pre žiakov určite jednoduchšou formou (nemusia nič pripravovať, cvičiť program, vymýšľať, tvoriť, byť za niečo dôležité zodpovední...).

V značnej miere sú analyzované obyčaje aj ukázkou kreatívneho potenciálu jedincov a daného kolektívu. Tvoria nielen zábavný program, ale i texty k piesňovému materiálu (tzv. *kritika*, prezentovaná v posledný školský deň verejne pre všetkých ostatných žiakov a pedagógov školy), taktiež výzdobu a prípravu sály.

Čo sa týka rodičov žiakov, prezentácia rodinných vzťahov v rámci separačných obyčají sa realizuje nielen samotnou účasťou rodičov, ale i úkonmi ako ďakovanie rodičom za podporu, výchovu, odovzdávaním pozornosti pre rodičov, slávnostný tanec žiaka s rodičom, ďalšia zábava a spoločné trávenie slávnostných chvíľ.

Za posledné roky vystupuje do popredia výrazne aj prestížna funkcia. Žiaci si pri tejto príležitosti zaobstarávajú slávnostné spoločenské oblečenie, pripravované neraz špeciálne pre túto príležitosť, ktoré je pochopiteľne predmetom hodnotenia a posudzovania nielen medzi žiakmi, ale i medzi ďalšími zúčastnenými. V tomto smere viaceré staršie ročníky poznamenávali, že *večierok* už zachádza do „prehnaných“ dimenzií, keď si najmä dievčatá neraz neadekvátne „detskému“, žiackemu veku, potrpia na celkovú vizáž a prípravu zovňajšku, prekračujúcu rámec svojho veku a prostredia základnej školy (zabezpečujú si nielen reprezentačné oblečenie, ale i profesionálne realizované účesy, mejkap, dokonca aj gélové nechty...), čo nám však na druhej strane deklaruje výnimočnosť, osobitosť danej udalosti, pripisovanie veľkého významu zo strany samotných aktérov. Zároveň tento moment približuje danú príležitosť aj k akémusi uvedeniu do „sveta dospelých“, k oprávneniu na využívanie takých vizuálnych prvkov, ktoré sú za iných, bežných situácií v „detskom“, žiackom prostredí neprípustné. V tejto súvislosti treba uviesť, že mnohí chlapci po prvý raz dostávajú od rodičov spoločenský oblek, resp. oblečenie tohto typu (sako s košelou a kravatou), čiže opäť je tu v istom zmysle prítomná aj iniciačná funkcia.

Tradičný ľudový odev v deň *rozlúčky*, ktorý majú poniektorí oblečení po prvý raz, zohráva pre mnohých taktiež iniciačnú úlohu, ale i významnú lokálno-identifikačnú funkciu. Je prejavom lokálpatriotizmu a hrdosti na vlastné tradície, ktoré sú za posledné desaťročia pokladané za prirodzenú súčasť viacerých aktivít v obci.

Sledovaný obyčajový komplex má nepochybne významnú sociálno-integračnú funkciu – uvádza mladých jedincov do nových životných pozícií, pričom významnou mierou utvrdzuje pozície členov v danom spoločenstve, sprevádza ich posledné chvíle a fungovanie v kolektíve, ktorého boli deti členmi po značnú časť svojho doterajšieho života. Význam školského kolektívu pre dieťa je veľmi podstatný, obzvlášť v obci, ktorej izolovaná poloha neumožňuje nadväzovať osobné vzťahy formou častejšieho stretania s členmi vrstovníckych skupín iných lokalít.

Nemenej dôležitý je aj spoločenský aspekt večierku, ktorý sa prejavuje viacerými prvkami – slávnostný spoločenský odev, úprava zovňajšku, dodržiavanie etikety (stolovanie, prípitky, slávnostný tanec...) očakávanej skôr od členov spoločnosti dospelých ako od detí. Ide o významné príležitosti, ktoré ich pripravujú na fungovanie v ďalších v živote sa odohrávajúcich ceremoniálnych situáciách. V tomto zmysle analyzované separačné obyčaje opätovne vykazujú znaky spoločné so stužkovými slávnosťami a je nutné skonštatovať to, čo bolo naznačené už na viacerých miestach – večierky v danej obci sa vyvinuli do takej podoby, ktorá vo viacerých atribútoch pripomína stužkové slávnosti maturantov v mestskom prostredí.

V podstate možno zhrnúť, že obe analyzované príležitosti obsahujú dve základné zložky:

1. **Obradová, rituálna zložka** (slávnostný nástup, predstavovanie žiakov, príhovory, oficiálny tanec s rodičmi, učiteľmi, slávnostný prípitok a večera, krájanie torty..., oficiálne predvádzanie piesňového repertoáru nielen pred rodičmi, učiteľmi, ale v deň rozlúčky aj pred ostatnými žiakmi školy, obchôdzky deviatok a osobné lúčenie v posledný deň školy...).
2. **Spoločensko-zábavná zložka** (tanečná zábava, zábavný program, interpretácia piesňového materiálu počas zábavných momentov...).

V procese zamýšľania sa nad významom a fungovaním prezentovaných obyčají dochádzame k záveru, ktorý už v r. 1985 prezentoval vo svojich zisteniach V. Frolec (1985, s. 244) – spoločenský dosah obradov a slávností úmerne rastie so zvyšovaním ich estetického a emocionálneho pôsobenia. Ako som už na viacerých miestach poukázala, dané obyčaje poskytujú značný priestor na prejavenie sa zmienенých aspektov, ktoré zároveň poskytujú možnosť na vybočenie z všednosti každodennej reality, sú prostriedkom na podporu spolupatričnosti, spojenie zúčastnených do jedného spoločenstva, celku, a ako uvádza Lemešová (2006) – pomáhajú rozčleniť život školy na určité významové úseky, ktoré mu dávajú istú stálosť a majú dramatickú formu.

## Záver

Večierok a rozlúčka svojím charakterom patria k významným separačným obyčajovým aktivitám v skúmanej obci. Potvrdzujú ukončenie určitej životnej fázy jedinca, završujú jeho pôsobenie v rámci triedneho školského kolektívu, školskej dochádzky do miestnej základnej školy. Možno skonštatovať, že ide o ceremoniálne stváranie separácie žiakov zo spoločenstva školy. Prezentovala som nielen štruktúru, jednotlivé zložky, formu a funkcie, ale i vývin sledovaných javov a zmeny v danom obyčajovom komplexe.

Separáčny charakter večierku a rozlúčky potvrdzuje nielen piesňový materiál, obsah príhovorov, špecifické úkony naznačujúce separáciu (predstavovanie žiakov, krájanie a skonzumovanie torty aktérmi separácie, piesňový materiál s prvkami lúčenia...), ale aj úkony ako lúčenie s ostatnými žiakmi nižších ročníkov, s učiteľmi a personálom školy, vzájomné odovzdávanie darov „na pamiatku“. Ide o finálne aktivity, ktoré završujú každodenný kontakt s členmi daného spoločenstva, s obyvateľmi obce participujúcimi na školskom dianí, pre niektorých aj školskú dochádzku ako takú (v prípade viacerých rómskych žiakov, ktorí po skončení školy spravidla nepokračujú v ďalšom štúdiu).

Po prezentovanom separačnom komplexe nasleduje z hľadiska koncepcie prechodových rituálov obdobie liminarity, trvá dva mesiace (letné prázdniny), po ktorých jediniec nadobúda nový status – je uvádzaný v rôznej miere rozpracovanými prijímacími rituálmi (v niektorých školách môžu aj absentovať) do novej situácie a pozícií (študent strednej, učňovskej školy).

Daná obyčajová príležitosť potvrdzuje silné prepojenie života obyvateľov sledovanej obce s religiozitou, s náboženskými obradmi, či už priamo pred večierkom alebo v samotný deň rozlúčky so školou. Večierok sa po niektoré roky<sup>219</sup> začínal slávnostnou svätou omšou za účasti žiakov a učiteľov v kostole, účasťou na svätom prijímaní. Po niektoré roky sa večierku dokonca zúčastňovali aj miestni duchovní, čo dokladajú aj záznamy v miestnej školskej kronike, napr. údaj v roku 1999. Posledný školský deň sa taktiež začína ďakovnou sv. omšou pre žiakov a učiteľov za uplynulý školský rok. Deviatci sa omše zúčastňujú v tradičnom ľudovom odeve, čítajú Sv. písmo, nosia obetné dary pred oltár, viacerí končiaci žiaci pri tejto príležitosti absolvujú aj spoveď a zúčastňujú sa na prvom sv. prijímaní. Počas obchôdzky deviatci navštevujú aj miestneho duchovného na fare, ktorý im pripraví malé pohostenie. Religiozita a príslušnosť k cirkvi je manifestovaná aj napr. v úkone spoločného pomodlenia všetkých účastníkov pred slávnostnou večerou počas večierku a i.

Sledované separačné rituály obradnou formou sprevádzajú ukončenie určitej životnej fázy, ukončenie členstva v určitom spoločenstve, žiak prestáva byť členom miestneho školského kolektívu a základnej školy vôbec. Podobne ako v prípade stužkových slávností skonštatovali Feglová – Salner (1985, s. 217), aj analyzovaná príležitosť predstavuje určitý intelektuálny a sociálny prechod do skupiny dospeljších, samostatnejších jedincov, hoci sa koná v živote miestnych žiakov v porovnaní so stužkovými slávnosťami maturantov v značnom časovom predstihu (o 4 roky skôr). Aj v prípade detí z Liptovskej Tepličky možno hovoriť o prechode do životnej fázy, ktorá si vyžaduje väčšiu autonómiu a samostatnosť spojenú s pobytom mimo vlastnej lokality. Mnohí žiaci odchádzajú z obce na stredoškolské štúdiá, či už v rámci okresu Poprad alebo aj mimo okres,<sup>220</sup> v domácom

219 Išlo o individuálnu aktivitu miestneho duchovného, ktorá sa realizovala niekoľkokrát po roku 2000, pričom sv. omša pred večierkom sa nestala stabilnou zložkou sledovaného cyklu. Za posledné roky sa nepraktizovala, len slávnostná omša pred slávnosťou ukončenia školského roka v posledný deň v škole.

220 Tento počet rôzny, ale zhruba viac ako tretina, po niektoré roky aj polovica žiakov odchádza študovať na stredné školy mimo okres Poprad, čo spravidla znamená pobyt na internáte a zredukované každodenných osobných kontaktov s rodinou a obyvateľmi obce len na obdobie víkendov a prázdnin. Napr. údaj z roku 2003 v miestnej školskej kronike hovorí o počte žiakov 14, ktorí zostávajú študovať v Popradskom okrese, 13 žiakov študuje mimo okresu.

prostredí sa potom zdržiavajú už len počas víkendov a školských prázdnin. Do značnej miery sa v tejto životnej fáze oslabujú väzby na vlastnú lokalitu, predchádzajúce vzťahy, začína pre nich samostatnejší život, a to je azda najrelevantnejší dôvod, prečo danú zmenu sprevádza u žiakov pomerne obľúbený a už niekoľko desaťročí fungujúci obyčajový komplex.

Práca prezentovala viaceré zmeny v sledovaných obyčajoch, ktorými sa do značnej miery zmenil ich charakter. Jednou zo závažných skutočností v tomto smere je aj výrazná profesionalizácia úkonov (stravu pripravujú objednané kuchárky, obsluhujú objednanú obsluhu, hudobnú produkciu zabezpečuje na túto činnosť objednaná osoba...), na ktorú v súvislosti s inými obyčajovými príležitosťami poukázali už viacerí autori, pričom ešte na začiatku 90. rokov si všetky činnosti zabezpečovali žiaci svojpomocne. To isté sa týka aj úpravy zovňajšku detí, ktorá sa približuje požiadavkám na výzor dospelých počas slávnostných spoločenských príležitostí, s čím súvisí aj estetizácia, dekoratívnosť a snaha po vypracovanosti niektorých pre danú situáciu podstatných vizuálnych prvkov (tablá, výzdoba sály, stolovanie, torty, značná pozornosť venovaná úprave zovňajšku separovaných jedincov...).

Aj keď viacerí odborníci hovoria o deritualizácii súčasnej spoločnosti<sup>221</sup>, prezentovaný materiál dokladá pravý opak – jednotlivé úkony dokladajú jeho najrozvinutejšiu formu, ktorá sa začala najviac obohacovať o nové zložky práve za posledné desaťročie. Na príklade tohto materiálu neobstoja ani na viacerých miestach v odbornej literatúre prezentované procesy unifikácie, globalizácie v oblasti obyčaji. Vychádzajúc z komparácie foriem školských rozlúčok v iných lokalitách Slovenska, ide v prípade Liptovskej Tepličky o osobitý špecifický model. Aj tento materiál dokladá skutočnosť výrazných lokálnych a regionálnych diferencií v prípade tých istých obyčajových príležitostí, čo konštatuje na slovenskom materiáli pri obyčajoch životného cyklu aj Jakubíková (2002, s. 120). Budúcnosť ukáže, či dva prípady neorganizovania večierku naznačujú vrchol jeho vývinu, po ktorom bude nasledovať postupný zánik, alebo ide len o dočasnú stagnáciu.

Na viacerých miestach som poukázala na koexistenciu, ovplyvňovanie a preberanie kultúrnych javov od starších vekových skupín, snahu priblížiť sa modelu zo stredoškolského prostredia (maturanti), preberanie prvkov z tejto oblasti (obradových, zábavných, vizuálnych...). Sledované rituály reprezentujú v mnohom ideály, normy a vzory kultúry dospelých – prejavy detskej kultúry sú v tomto zmysle obrazom stavu kultúry dospelých.

## Zoznam použitej literatúry

BARDYOVÁ, Bernardína. Prvé skúsenosti z uplatňovania regionálnych prvkov na ŽŠ v Liptovskej Tepličke. In: JASENAK, L. – ŽUFFA, C. (ed.). *Pozdvihnutie národného povedomia vo výchovno-vyučovacom procese (1995)*. Martin: Matica slovenská, 1995, s. 64 – 65. ISBN 80-7090-372-4.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana. Oslavy pamätných dní, výročných a štátnych sviatkov v Bratislave vo svetle školských a pionierskych kroník. In: *Etnologické rozpravy*, ISSN 1335-5074, 1994, č. 1, s. 29 – 39.

BITTNEROVÁ, Dana. Kultura detí a detský folklór. In: JANEČEK, P. (ed.). *Folklór atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum, 2011, 135 s. ISBN 978-80-7036-315-7.

HORVÁTHOVÁ, Emília. Tradičná duchovná kultúra. In: MICHÁLEK, J. a kol. (ed.). *Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu)*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1989, s. 233 – 297, ISBN 80-85174-29-4.

FROLEC, Václav (ed.). *Čas života. Rodinné a spoločenské sviatky v živote človeka*. Edice Lidová kultura a současnost, sv. 10. Brno: Blok, 1985, 262 s. Bez ISBN.

GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Prel. Helena Beguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 202 s. ISBN 80-7106-178-6.

JAKUBÍKOVÁ, Kornélia. Teoretické východiská ku štúdiu obyčajov. In: *Slovenský národopis* 28, ISSN 1335-1303, r. 1990, s. 612 – 621.

JAKUBÍKOVÁ, Kornélia. Analýza a interpretácia zmien obyčajových tradícií. In: *Tradicia a spoločensko-politické zmeny na Slovensku po 2. svetovej vojne*. Bratislava: FF UKF, 2002, s. 119 – 127.

221 Pozri napr. JAKUBÍKOVÁ, 2003, s. 244.

- JAKUBÍKOVÁ, Kornélia. Rituály a súčasnosť. In: *Ľudová kultúra a jej premeny v 20. storočí. Studia Academica Slovaca* 32 (separát). Bratislava, 2003, s. 243 – 252.
- KANOVSKÝ, M. Deti a detské kultúry. In: *Slovenský národopis* 50, ISSN 1335-1303, 2011, č. 3, s. 256 – 262.
- KAŠČÁK, Ondrej. Aktuálne trendy v etnografickom štúdiu života detí a mládeže v kontextoch formálneho a neformálneho učenia. In: *Kvalitatívny výskum vo verejnom priestore. Príspevky zo 7. česko-slovenskej konferencie Kvalitatívny prístup a metódy vo vedách o človeku* (Eds. Magda Petrjánošová, Radomír Masaryk, LÁŠTICOVÁ, B. Bratislava : Kabinet výskumu sociálnej a biologickej komunikácie SAV Bratislava – PF UK, 2008, s. 153 – 157. ISBN 978-80-900981-9-0.
- KAŠČÁK, Ondrej. Význam a miesto rituálov v pedagogickej teórii a praxi. In: *Pedagogická orientace* 2, 2009, s. 38 – 52.
- KAŠČÁK, Ondrej. *Škola ako rituálny priestor*. Bratislava: Veda, 2010, s. 176. ISBN 9788080823603.
- LEMEŠOVÁ, Miroslava. Školský rituál alebo ako silnejšie pripútať študentov ku škole? In: *Výchova, škola, spoločnosť – minulosť a súčasnosť*. 2. časť. Bratislava: PdF UK, 2006, s. 272 – 278.
- LEMEŠOVÁ, Miroslava. *Kultúra školskej triedy: hodnoty, nepísané normy, rituály* [dizertačná práca]. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008.
- SEGLOVÁ, Lucia. Školské slávnosti jedného socialistického gymnázia: Prípadová štúdia. In: *Etnologické rozpravy*, ISSN 1335-574, 2006, vol. XIII, č. 2, s. 28 – 61.
- MISÁL, Štefan. *Liptovská Teplička. Domov pod Kráľovou Holbou*. Levoča: MTM, 2006, 242 s. ISBN 80-89187-14-5.
- KUFČÁK, Emil. Z dejín Liptovskej Tepličky. In: MICHÁLEK, J. a kol. *Liptovská Teplička*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1973, s. 14 – 30.
- MICHÁLEK, Ján a kol. *Liptovská Teplička*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1973.
- MISÁL, S. *Život a dielo Mons. ThDr. Štefana Nahálku*. Levoča: MTM, 2004, s. 151. ISBN 80-89187-00-5.
- POSPÍŠILOVÁ, Jana. *Kultúra a folklór detí. Kapitoly o detských zábavách a súčasnom (predvážne) slovesnom folklóre detí na Moravě* [dizertačná práca]. Brno: Masarykova univerzita, 2008, 102 s.

## Archívne pramene

- Kronika školy (bez názvu, číslovania strán, bez evidenčného čísla), uložená v miestnej základnej škole, mapujúca obdobie od r. 1918 – 1952.
- Kronika strednej školy v Liptovskej Tepličke (vedená od r. 1948 – 1963), inv. číslo: IV – 3 15/1949, bez číslovania strán.
- Kronika ZŠ, ZDŠ Liptovská Teplička (vedená od roku 1980 – 2001), bez inventárneho evidenčného čísla.
- Kronika Základná škola L. Teplička (vedená od šk. roku 2001/2002 – 2004/2005), bez evidenčného čísla.
- Kronika Základná škola L. Teplička (vedená od šk. roku 2005/2006 do súčasnosti), bez evidenčného čísla.
- Pamätná kniha ZPOZ I. Teplička (uložená v miestnom OÚ)
- Kronika obce L. Teplička (uložená v miestnom OÚ), záznamy od r. 2006 do r. 2011.

## Kontakt

Doc. PhDr. Margita Jágerová, PhD.  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra etnológie a folkloristiky  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
E-mail: mjagerova@ukf.sk



## ETNOLOGICKÝ VÝSKUM SLOVÁKOV V SLAVÓNII A PREZENTÁCIA JEHO VÝSLEDKOV / ETHNOLOGICAL RESEARCH OF SLOVAKS IN SLAVONIA AND PRESENTATION OF ITS RESULTS

Jaroslav Čukan – Roman Zima

### Abstrakt

Príspevok sa zameriava na Slovákov v Slavónii ako na etnokultúrne spoločenstvo, ktoré má neopakovateľný kultúrny systém. Charakterizuje ich príchod, pôsobenie, pracovný, kultúrny, spoločenský život a medzilokálne kontakty. Cieľom príspevku je poukázať na rôznorodosť využitých výskumných metód a prezentáciu ich výsledkov prostredníctvom výstav.

**Kľúčové slová:** etnologický výskum, prezentácia, Slováci v Slavónii.

### Abstract

The paper is focused on the Slovaks in Slavonia as the ethno-cultural community which has a unique cultural system. They are characterized by their arrival, their activities, their work, cultural and social life and their inter-local contacts. The aim of this paper is to point to the diversity of applied research methods and the presentation of research results through exhibitions.

**Keywords:** ethnological research, presentation, Slovaks in Slavonia.

Kultúrne tradície slovenských enkláv a diaspór v jednotlivých štátoch Dolnej zeme sa odlišujú predovšetkým podmienkami, v akých tu etnické minority môžu existovať, obdobím a okolnosťami kolonizácie, náboženskou príslušnosťou menšinového aj obklopujúceho obyvateľstva a závisia aj od polohy a konkrétnych geografických daností. V týchto súvislostiach predstavuje každé slovenské etnokultúrne spoločenstvo neopakovateľný kultúrny systém, zdieľajúci s okolím najrôznejšie kontexty.

Slováci sa do novej vlasti – Slavónie – sťahovali priamo zo Slovenska, alebo po niekoľkonásobných kolonizačných zástávkach. V každom prípade to bola kolonizácia v rámci Uhorska a po 1. svetovej vojne sa slovenskí, rumunskí, maďarskí, vojvo-

dinskí aj slavónski Slováci ocitli v rôznych štátoch a v rozchádzajúcich sa ekonomických, politických aj spoločenských podmienkach. Modifikácie spoločného kultúrneho základu odvtedy formujú rozdielne faktory. Podobne ako v iných dolnozemskej spoločnostiach aj v Solanoch sa vyvíja neopakovateľné nárečie slovenského jazyka, ktoré obsahuje pôvodnú kysuckú, oravskú a novohradskú vrstvu, nárečové prvky z kontaktného prostredia Báčky a Srieemu a výpožičky z obklopujúceho srbského a chorvátskeho jazykového prostredia.

Solány vo Vukovarsko-sriemskej župe v blízkosti hranice s Bosnou i so Srbskom majú v rámci východnej Slavónie špecifické postavenie. V multikultúrnom prostredí tu žijú Slováci evanjelického aj rímskokatolíckeho vierovyznania spoločne s väčšinovými Chorvátmi, Bosniakmi, Hercegovcami aj s príslušníkmi ďalších národností rímskokatolíckej, pravoslávnej aj moslimskej viery. Podstatná časť ich prišla priamo z územia Slovenska – evanjelici najmä z okolia Lučenca, katolíci predovšetkým z hornej Oravy a Kysúc. Vzhľadom na odľahlú polohu od iných evanjelických spoločenstiev a na problémy s uskutočňovaním evanjelických bohoslužieb prestúpilo viacero evanjelických rodín na rímskokatolícku vieru. Katolícki Slováci sú už na pokraji etnickej asimilácie – stratili slovenský bohoslužobný jazyk, oveľa skôr začali uzatvárať etnicky zmiešané manželstvá, rozprávajú väčšinou len chorvátskym jazykom a zo slovenskej identity im spravidla zostalo len vedomie pôvodu svojich predkov zo Slovenska. Slovenské rímskokatolícke rodiny sa v priebehu 19. storočia sťahovali z Oravy a Kysúc aj do susedných Drienoviec, Strošínec a Vrbane a ich etnická asimilácia je ešte výraznejšia ako v Solanoch. Všetci Slováci zo Solian ovládajú chorvátsky jazyk. V rámci zmiešaných manželstiev sa ako jednotlivci dostávajú do chorvátskeho prostredia, jazykovo sa do neho bez problémov začleňujú a prakticky okamžite strácajú väčšinu svojich etnických parametrov.

Evanjelický náboženský život, spolková činnosť na slovenskom etnickom základe aj školská výučba slovenského jazyka sú najdôležitejšími stimulmi a predpokladmi zachovania slovenskej identity. Podobne ako v iných menšinových spoločnostiach kdekoľvek na Dolnej zemi, aj v Solanoch dodnes závisia od niekoľkých schopných a obetavých jednotlivcov. Ak v niektorých obdobiach chýbali, nastal útlm národnostného života so všetkými dôsledkami.

Ešte aj v poslednej štvrtine 20. storočia, a možno povedať, že až do balkánskej vojny v 90. rokoch 20. storočia, udržiavali solianski evanjelici a. v. intenzívne vzťahy s priestorovo relatívne blízkym slovenským obyvateľstvom vo vojvodinskej Báčke a v Srieeme. Uzatvárali etnicky aj konfesionálne homogénne manželstvá a aj vďaka tomu je slovenčina dodnes živým jazykom. Kontakty so severnejšie situovanými sídlami v Chorvátsku so slovenským obyvateľstvom medzi Osijkom a Našicami a podobne s Ilokom, boli pre vzdialenosť minimálne. V tomto prípade je situácia v porovnaní s inými slovenskými spoločnosťami v Chorvátsku aj vo Vojvodine špecifická – rozpad Juhoslávie a nové štátne hranice spôsobili izoláciu od iných slovenských spoločenstiev, okamžite a výrazne ovplyvnili mnohé oblasti minoritného života v Solanoch, ktoré sa odvíjali od príbuzenských, ekonomických, náboženských kontaktov a spolkových aktivít. Niektoré ekonomické aktivity, napríklad obchodovanie s hospodárskymi zvieratami medzi Slavóniou a Báčkou v 2. polovici 20. storočia, sú v dnešných podmienkach neuskutočiteľné a nepochopiteľné. Dokazujú výnimočnosť Solian, lebo predstavujú kultúrne javy, aké sme doteraz v slovenskom dolnozemskej prostredí nezaznamenali. Je tu však aj veľa podobného, napríklad kontakty so Slovenskom prostredníctvom spolковой činnosti. Dlhoročná inštitucionálna spolupráca s Krnčou je pre evanjelických i katolíckych solianskych Slovákov významná a výrazne ovplyvňuje stav etnického vedomia.

Etnicky a konfesionálne zmiešané manželstvá už nie sú výnimkou, prekročením normy, ale v nových spoločenských podmienkach nutnosťou a pravidlom, nad ktorým nemá význam pozastavovať sa.

Kolektívny terénny výskum v Solanoch sme uskutočnili v septembri 2013 bez predchádzajúceho prieskumu. Na rozdiel od osvedčeného modelu návratných výskumov musel celý autorský kolektív absolvovať výskumný pobyt jednorazovo. Inciovali a organizačne ho zabezpečili predstavitelia evanjelického a. v. cirkevného zboru a MO MS v Solanoch. Naskytla sa nám tak príležitosť dôkladnej dokumentácie tradičných jesenných aktivít. Okrem písomných materiálov, získaných rozhovormi s obyvateľmi Solian aj iných okolitých dedín, sme priebežne zhromažďovali fotodokumentáciu zo súkromných archívov aj vlastnou fotografickou činnosťou. Vyrobili sme dokumentárny film, ktorý považujeme za rovnocenný, a v niektorých súvislostiach za nenahraditeľný dokumentačný materiál. Lutujeme, že sa nám nepodarilo získať najstaršie cirkevné archívalie, ktoré by lepšie objasnili obdobie príchodu prvých slovenských obyvateľov do Solian.

Prípravovaná monografia obsahuje kapitoly o histórii dediny a cirkevného zboru, o medzilokálnych kontaktoch a identitách, o vzťahoch so Slovenskom a o vystáhovalectve, zamestnaní obyvateľstva, tradičnej gastronómii, o tradičnom stavitelstve a bývaní, obyčajových tradíciách a spolkovej činnosti. Súčasťou publikácie je spevník solianskych piesní, vrátane krátkej etnomuzikologickej analýzy piesňového folklóru. Všetky kapitoly sú uvedené v chorvátskom jazyku, aby mali prístup k informáciám aj tí, ktorí dostatočne neovládajú spisovnú slovenčinu. Takáto štruktúra je dôsledkom možnosti autorského kolektívu a osvedčila sa pri príprave predchádzajúcich monografií z prostredia slovenských dolnozemskej enkláv. Monografiu dopĺňa bohatá obrazová príloha, pozostávajúca z čiernobielych aj farebných fotografií. Všetky sú popísané v slovenskom aj chorvátskom jazyku.

Kniha aj dokumentárny film sú dôkazom kultúrnej rozmanitosti a svedčia o prínose obyvateľov slovenskej národnosti do kultúrnych tradícií Chorvátska. Obyvatelia Solian, ktorých predkovia pochádzali zo Slovenska, no aj ich príbuzní, dostávajú príležitosť uviesť si svoje korene a posilniť vedomie etnickej príslušnosti. Školská mládež má možnosť vziať do ruky slovenský text a zlepšiť si zručnosti v materinskom jazyku.

Fotografická a filmová dokumentácia sa stávajú významnou súčasťou antropologického výskumu. Výstupy týchto metód sú rovnocenným materiálom k písomným dokladom. Ich primárnym cieľom je skompletizovať obraz o spôsobe života a kultúre vo vidieckom aj prímestskom prostredí, v rôznych geografických podmienkach, sociálnych, profesijných, konfesijných a etnických kontextoch. Sekundárnymi cieľmi výsledkov fotografickej a filmovej dokumentácie by mali byť:

- nahradenie podrobných opisov jednotlivých úkonov, t. j. priblíženie ich atmosféry v procese výučby;
- propagácia spoločného kultúrneho dedičstva a zachovávanie vedomia etnickej príslušnosti obyvateľov slovenských dolnozemskej enkláv a diaspór;
- zvýšenie pozornosti celej verejnosti o vedu prostredníctvom výstupov v médiách popularizačného charakteru;
- motivovanie mladých ľudí k štúdiu navonok menej atraktívnych študijných programov.

Definované sekundárne ciele je možné dosiahnuť pomocou nástrojov marketingovej komunikácie. Komunikácia výstupov môže pozostávať zo špecifického spojenia reklamy, podpory predaja, public relations, osobného predaja a nástrojov priameho marketingu. Dôležitú úlohu majú aj komunikačné kanály, napríklad e-marketing alebo event marketing.<sup>222</sup> V prípade prezentácie fotografickej a filmovej dokumentácie je možné využiť kombináciu reklamných nástrojov, public relations a špecifík event marketingu.

Event marketing sa dá definovať ako činnosť, ktorej podstatou je „event“ (udalosť, zážitok, predstavenie). V slovenskom ekvivalente sa môže stretnúť i s pojmom „zážitkový marketing“. Ide o zážitky, ktoré majú vyvolať psychické podnety podporujúce imidž inštitúcií a ich produktov. Event marketing využíva emócie v marketingovej komunikácii a sústredí sa na fakt, že ľudia si najlepšie zapamätávajú to, čo prežijú, napríklad výstava fotografií s odbornou prednáškou. Ako jeden z dôležitých nástrojov marketingu prehlbuje vzťahy medzi organizáciou a recipientom. Takto nastáva ideálne spojenie event marketingu a public relations. Event marketing však zahŕňa i ďalšie prvky, akými sú: veľtrhy a výstavy, podpora predaja, multimediálna komunikácia, reklama a iné. Keďže „event“ vo všeobecnosti môžeme definovať ako zvláštna udalosť, predstavenie, resp. zážitok, je jasné, že je vnímaný všetkými zmyslami. Pomocou eventov je možné nielen prezentovať produkt, ale i motivovať, vzdelávať a ovplyvňovať.

V prípade reklamných nástrojov je možné využiť nasledovné formy:

- tlačené materiály, napr. brožúry, leporelá, letáky,...;
- tlačové médiá, napr. noviny, časopisy,...;
- vonkajšia reklama outdoor, napr. plagáty, informačné tabule...;
- vnútorná reklama indoor (využíva rovnaké formáty ako vonkajšia reklama, ale je situovaná vo vnútri verejných budov, napr. autobusové, železničné stanice, letiskové haly, nákupné centrá, reštaurácie, je možné zaradiť sem nové formy vnútornej reklamy ako napr. POS POP reklama);
- internet (neplní iba úlohu reklamného nástroja, ale aj informačného zdroja a distribučného kanálu – prezentácia prostredníctvom opakovanej bannerovej reklamy);

- televízna a rozhlasová reklama (v prípade rozpočtových obmedzení je efektívna distribúcia prostredníctvom online databáz krátkych filmov, ako je napr. [www.youtube.com](http://www.youtube.com), [www.vimeo.com](http://www.vimeo.com));
- audiovizuálne a multimediálne prezentácie (digitálne informačné totémy, presentory; pri týchto formátoch je takisto efektívna distribúcia prostredníctvom online databáz krátkych filmov);
- sociálne siete (Facebook, Twitter).

Public relations je možné definovať ako dialóg, napríklad medzi inštitúciou (kultúrnou, vzdelávacou a inou) a skupinami, ktoré rozhodujú o úspechu alebo neúspechu danej organizácie.<sup>223</sup> Ide o súbor nástrojov, ktorých primárnou úlohou je zlepšiť, udržať a ochrániť imidž inštitúcie a ktoré zabezpečujú dôveru a posilňujú jej prestíž. Medzi najčastejšie nástroje public relations patrí napr. vydávanie tlačových a výročných správ, odborných publikácií, prezentácia v médiách, tlačové konferencie, styk s verejnosťou a miestnymi združeniami, prípadne rozličné udalosti, podujatia ako napr. výstavy, prezentácie výsledkov práce. Publicita je definovaná ako neplatená forma marketingovej komunikácie. Najväčšou výhodou publicity a PR je okrem nízkej ceny vyššia dôveryhodnosť. Inštitúcie svoje PR aktivity orientujú na rozhodujúce skupiny verejnosti (abonent, darcovia, sponzori, experti, médiá, návštevníci a potenciálni návštevníci).<sup>224</sup> Sú teda najlacnejším a najúčinnjším nástrojom komunikačného mixu neziskových kultúrnych organizácií. Medzi základné funkcie public relations patria verejné záležitosti, vzťahy s médiami, investície, lobovanie a rozvoj.<sup>225</sup>

## Praktické príklady z prezentácie tradičnej kultúry Slovákov v Slavónii.

### 1. Putovná výstava fotografií o kultúrnych tradíciách dolnozemskej Slovákov

Katedra manažmentu kultúry a turizmu sa prezentovala už viacerými tematickými výstavami fotografií. Jednou z nich je aj výstava s názvom *Kultúrne tradície dolnozemskej Slovákov*, ktorá bola doposiaľ realizovaná v Galérii MLYNY (Nitra), Etnografickom múzeu SNM (Martin) a v Groteska Art Caffé (Poprad).



Obr. 3 Výstava v Etnografickom múzeu SNM (Martin). Foto: Roman Zima, 2013.

223 KARLÍČEK, M. — KRÁL, P. *Marketingová komunikace: Jak komunikovat na našem trhu*. Praha: Grada, 2011, s. 115.

224 JOHNOVÁ, R. *Marketing kulturního dědictví a umění*. Praha: Grada Publishing, 2008, s. 221 – 222.

225 KOTLER, P. *Moderní marketing*. 4. vyd. Praha: Grada Publishing, 2007, s. 888 – 890.





Obr. 4 Výstava v Galérii MLYNY (Nitra). Foto: Roman Zima, 2013.

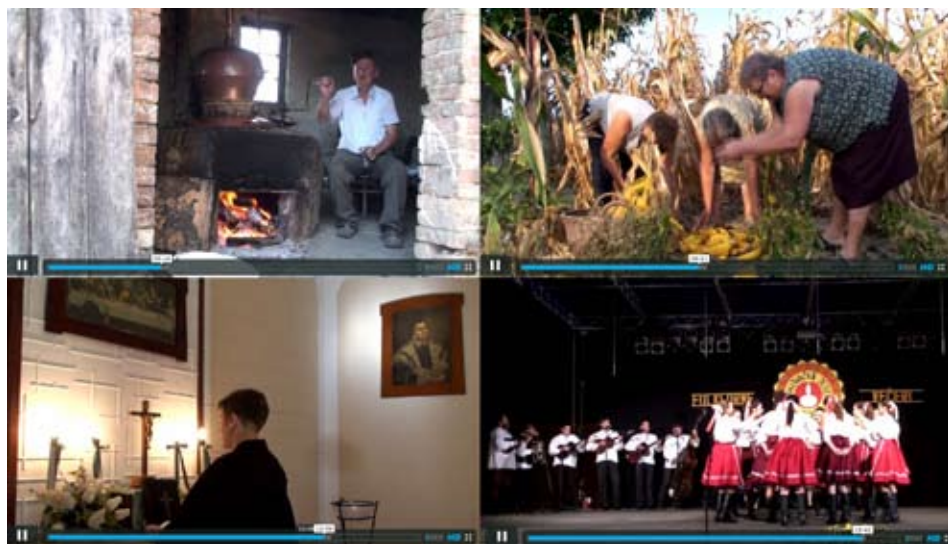
O výstave: Obrazový materiál k výstave bol zhromaždený prostredníctvom terénnych výskumov pracovníkov katedry v slovenských minoritných spoločnostiach na území Maďarska, Rumunska a Vojvodiny v Srbsku od polovice 90. rokov minulého storočia. Ich prítomnosť vychádza z kolonizácie obyvateľov z územia dnešného Slovenska do južnejšie situovaných uhorských žúp, ktorá trvala od 17. storočia do 1. polovice 20. storočia. Po skončení tureckej expanzie poskytlo vyplienené územie dostatok pôdy na stavbu obydľí, na pestovanie poľnohospodárskych plodín a pasenie dobytku. Zo severu na juh migrovali Slováci z rôznych regiónov. Odlišovali sa vierovyznaním, rôznorodou kultúrnou výbavou aj nárečiami. V hornatom Zadunajsju, pod Pilišom, či v Bihorských horách, aj na nedozerných dolnozemskej rovinách, prišli do iného geografického prostredia, kde našli maďarských, rumunských, srbských, chorvátskych, bulharských alebo aj nemeckých susedov. Všetky tieto faktory prispeli k formovaniu neopakovateľných kultúrnych systémov, ktorým zodpovedajú výnimočné, archaické a stále živé varianty maďarskej, rumunskej, bulharskej alebo „juhoslovenskej“ slovenčiny. Dolnozemskej slovenskej kultúrne tradície patria do klenotnice kultúry Slovákov a predstavujú mimoriadne bohatstvo štátov, ktoré sú ich novou domovinou.



Obr. 5 Výstava v Groteska Art Caffé (Poprad). Foto: Roman Zima, 2013.

## 2. Dokumentárny film Kultúrne tradície Slovákov v Solanoch

Audiovizuálne prezentačné prostriedky sa delia podľa techniky spracovania a mediálnych nosičov. Podľa funkcie a obsahu je ich možné rozdeliť na inštruktážne, popisné a propagačné. Dominantnou zložkou ich pôsobenia je obraz, ktorý dopĺňa zvuk, vo väčšine prípadov hovorené slovo alebo hudba. Audiovizuálne propagačné prostriedky sú najúčinnnejšie médiá a zaradujú sa medzi najefektívnejšie nosiče informácií vôbec. Aj keď ide o veľmi obľúbený typ propagačného prostriedku, faktom zostáva, že je pomerne málo využívaný v oblasti vzdelávania. Výhodou audiovizuálneho propagačného prostriedku je pôsobenie na primárne receptory (zrak a sluch); zachytenie propagovanej skutočnosti v pohybe a farbe; vysoká miera názorného prevedenia; vysoká miera zapamätateľnosti; emotívne pôsobenie; možnosť zasiahnutia širšieho okruhu cieľových skupín; pôsobenie v čase oddychu; nízke náklady v prepočte na počet zasiahnutých recipientov. Cieľom dokumentárneho filmu *Kultúrne tradície Slovákov v Solanoch* zachovať obraz o spôsobe života a kultúre v slovenskej enkláve na začiatku 21. storočia. Video je kombináciou dlhých záberov a detailov, zaznamenáva činnosti od začiatku až do konca napr. varenie lekváru, pálenie pálenky, pečenie chleba a iné.



Obr. 6 Ukážky z dokumentárneho filmu *Kultúrne tradície Slovákov v Solanoch*. Zdroj: <https://vimeo.com/78830100>.

## **Zoznam použitej literatúry**

JOHNOVÁ, R. *Marketing kultúrného dedičtví a umění*. Praha: Grada Publishing, 2008, 288 s. ISBN 978-80-247-2724-0.

KARLÍČEK, M. – KRÁL, P. *Marketingová komunikace: Jak komunikovat na našem trhu*. Praha: Grada, 2011, 224 s. ISBN 978-80-247-3541-2.

KESNER, L. *Marketing a management muzeí a památek*. Praha: Grada Publishing, 2005, 304 s. ISBN 80-247-1104-4.

KOTLER, P. *Moderní marketing*. 4. vyd. Praha: Grada Publishing, 2007, 1048 s. ISBN 978-80-247-1545-2.

## **Kontakt**

Prof. PhDr. Jaroslav Čukan, CSc.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

[www.kmkt.ff.ukf.sk](http://www.kmkt.ff.ukf.sk)

E-mail: [jcukan@ukf.sk](mailto:jcukan@ukf.sk)

PhDr. Roman Zima, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

[www.kmkt.ff.ukf.sk](http://www.kmkt.ff.ukf.sk)

E-mail: [rzima@ukf.sk](mailto:rzima@ukf.sk)





## VYBRANÉ ASPEKTY METODOLÓGIE VÝSKUMU SLOVÁKOV NA DOLNEJ ZEMI / SELECTED ASPECTS OF METHODOLOGY OF LOWLAND SLOVAKS RESEARCH

Boris Michalík

### Abstrakt

Cieľom prítomného príspevku je prezentovať viacero problematických sfér, kde všeobecne akceptované nie celkom korešponduje s reálnou situáciou. Pritom zdôrazňujeme, že cesta k všeobecnému poznaniu kultúry Slovákov na Dolnej zemi vedie cez realizáciu terénneho výskumu najširších kontextov problematiky v čo najväčšom počte dolnozemskej lokalít. Prezentujeme pohľad na sedem problematických okruhov, ktoré v kontexte aktuálneho výskumu dolnozemskej Slovákov možno považovať za relevantné. Po prvé ide o problém významu pojmov etnická enkláva a etnická diaspóra. Po druhé ide o zohľadnenie miery akulturácie a posun od termínu jazykový ostrov k termínu kultúrny ostrov. Po tretie ide o etnokultúrne a etnokonfesionálne aspekty identity. Piatym problémom je urbánne a rurálne prostredie a ich kontexty ovplyvňujúce akulturáciu v minoritnej sfére. Šiestym okruhom je etnická identita a občianska identita, ktorých manifestácia je situačná v závislosti od cieľového zreteľa. Siedmym problémom je menšinová politika v európskom priestore, jej relatívna nestabilita a nesporný vplyv na akulturáciu príslušníkov minorít.

**Kľúčové slová:** Dolná zem, akulturácia, etnická identita, minorita.

### Abstract

The aim of this paper is to present a few problematic spheres, where the generally accepted not quite correspond to the real situation. We emphasize that the path to the general knowledge of the culture of Slovaks living in Low Land is through the realization of research in widest context of theory in as many localities as it is possible. We present a view of the seven problematic issues, which in the context of current research Slovaks can be considered as relevant. Firstly, there is the problem of the meaning of terms ethnic enclave and ethnic diaspora. Secondly, the consideration of degree of acculturation and meaning transfer from term „language island“ to term „cultural island“. Thirdly, we are considering terms of ethnocultural and ethnoconfesional aspects

of identity. The fifth problem is the urban and rural environment and their contexts affecting acculturation in the minority sector. The sixth circuit is relation between ethnic identity and civic identity. Seventh problem is the minority policy in the European Union, its relative instability and undeniable impact on the acculturation of minorities.

**Keywords:** Lowland, aculturation, ethnic identity, minority.

## Úvod

Výskum etnickej problematiky ponúka rôzne témy, priestory, časové horizonty a ich variácie. Z hľadiska profilácie výskumu na Katedre manažmentu kultúry a turizmu sú akcentované slovenské menšiny na Dolnej zemi v Maďarsku, Rumunsku, Srbsku a Chorvátsku. Výskumný priestor je relatívne široký, zjednocujúcimi faktormi sú vo väčšine lokalít jazyk a kultúra. Rozdielnymi sú zasa rôzne okolnosti, ktoré dlhodobo ovplyvňovali život (akulturáciu) v konkrétnom štáte, regióne či dedine.

Sociokultúrne parametre (nielen) stredoeurópskeho priestoru sa neustále menia. Zmeny sú dynamické, a preto je nevyhnutné aktualizovať, revidovať a kriticky pristupovať k získaným poznatkom a zovšeobecneniam v reálnom čase. To, čo platilo pred 2. svetovou vojnou, už neplatilo v 60. Rokoch, a to, čo platilo v 80. rokoch 20. storočia, je v súčasnosti často prekonané. A naopak, niektoré piliere a princípy etnokultúrnych zmien sú relatívne nemenné a stabilné.

Problematika fungovania etnických minorít je dlhodobo predmetom záujmu politiky, štátnych inštitúcií aj vedeckých kruhov. Prvotný záujem o iné kultúry súvisel s kolonializmom a v 19. a 20. storočí v rámci národno-obrodeneckého hnutia vyústil do vzniku nových štátov, založených zväčša na etnickom princípe. Multietnické a politicky homogénne štáty sa rozpadli na menšie celky. Neraz sa celé etnické jednotky stali „domácim“ obyvateľstvom (najčastejšie príslušníci štátotvorného národa) a iní „cudzincami“, príslušníkmi minorít.

Ideologické zastrešenie tejto problematiky v krajinách bývalého východného bloku počas studenej vojny eliminovalo etnokultúrne vymedzovanie minorít, naopak, ich asimilácia bola postulovaným princípom a chápaná ako žiaduca a efektívna. Politicko-ekonomické zmeny koncom 20. storočia, eurounionizácia a globalizácia postavili túto problematiku do novej dimenzie. Nivelizácia a unifikácia kultúry na jednej strane urýchľuje akulturáciu, no vyvoláva i opačný efekt – vymedzovanie sa na základe exkluzívnych etnokultúrnych parametrov skupín obyvateľstva v inoetnickom obkľúčení – etnických minorít.

Multikulturalizmus a interkulturalizmus ponúkajú minoritám výzvy k politickej, kultúrnej a ekonomickej seberealizácii. Etnobiznis sa stáva legitímnym pojmom, ktorý prostredníctvom štátnej alebo ešte vyššej podpory (Európska únia, nadnárodné inštitúcie a spoločnosti, mimovládne organizácie) umožňuje minoritám nielen existovať, ale aj aktivizovať sa v politike, kultúre a ekonomike. Etnokultúrna identita minorít je efektívnym faktorom presadzovania imanentných cieľov bez ohľadu na ich axiologicko-etické hodnotenie (či ako prirodzene cenné zachovávanie a rozvíjanie kultúrnej rozdielnosti a pestrosti, alebo ako účelový nástroj realizácie ambícií časti obyvateľstva v rámci štátu).

Cieľom príspevku je prezentovať viacero problematických sfér, kde všeobecne akceptované nie celkom korešponduje s reálnou situáciou. Prítom zdôrazňujeme, že cesta k všeobecnému poznaniu kultúry Slovákov na Dolnej zemi vedie cez realizáciu terénneho výskumu najširších kontextov problematiky v čo najväčšom počte dolnozemskej lokalít. Na druhej strane, ak by sme aj poznali či preskúmali situáciu vo všetkých slovenských minoritných komunitách, išlo by len o stav k určitému konkrétnemu časovému bodu, ku ktorému by sa viazali najrôznejšie kontexty, ktoré tento stav spôsobili.

Prezentujeme pohľad na sedem problematických okruhov, ktoré v kontexte aktuálneho výskumu dolnozemskej Slovákov možno považovať za relevantné.<sup>226</sup> Po prvé ide o problém významu pojmov etnická enkláva a etnická diaspóra. Po druhé ide o zohľadnenie miery akulturácie a posun od termínu jazykový ostrov k termínu kultúrny ostrov. Po tretie ide o etnokultúrne a etnokonfesionálne aspekty identity. Piatym problémom je urbánne a rurálne prostredie a ich kontexty ovplyvňujúce akulturáciu v minoritnej sfére. Šiestym okruhom je etnická identita a občianska identita, ktorých manifestácia je situačná v závislosti od

---

226 Porovnaj LENOVSÝ, L. Hranica ako kultúrotvorný fenomén. In: *Kontexty kultúry a turizmu*, 2010, s. 27 – 33.

cieľového zreteľa. Siedmym problémom je menšinová politika v európskom priestore, jej relatívna nestabilita a nesporný vplyv na akulturáciu príslušníkov minorít.

### **Prvý problém: Etnická enkláva – etnická diaspóra**

V každodennom živote obyvateľov Dolnej zeme z ich hľadiska vôbec nie je podstatné, či žijú v obklúčení príslušníkov iných etnokultúrnych spoločenstiev v podmienkach etnickej enklávy alebo diaspóry. Objasňovanie týchto pojmov sa ich netýka a nemajú dôvod venovať im pozornosť, hoci reálne podmienky, ktoré označujú, patria k najpodstatnejším pre zachovávanie a tvorivé rozvíjanie prejavov etnicity a ich vedomie etnickej príslušnosti. Pre výskumníka je presný význam odborných termínov základom vedeckej práce. V odbornej spisbe nie sú akceptované nekonkrétne určenia príslovkami (kedysi, dávno, veľa, málo), preto je nutné zreteľne vymedziť hranicu na základe iných parametrov. V tomto prípade je podstatný zreteľ funkcionálny. Etnická enkláva označuje takú skupinu ľudí, odlúčenú od svojho národa, ktorá je v inoetnickom prostredí schopná biologickej a kultúrnej reprodukcie. Umožňuje vytvárať etnokultúrno-homogénne manželstvá a v takomto prostredí vychovávať deti a socializovať svojich členov. Etnická diaspóra toho nie je schopná, hoci môže byť aj početnejšia ako enkláva. Niekoľkostočlenné slovenské komunity v Dobanovciach či chorvátskych Solanoch zatienia v kultúrnej produkcii aj niekoľkonásobne väčšie spoločenstvá v Silbaši či Boľovciach. Napriek tomu sa podľa tohto prístupu z väčšiny enkláv postupne stávajú diaspóry. Spôsobuje to rastúci počet zmiešaných manželstiev a následná socializácia detí v prostredí majoritnej kultúry. Metodologicko-teoretický problém etnickej enklávy – etnickej diaspóra súvisí s nasledujúcim diskurzom.

### **Druhý problém: Jazykový ostrov – kultúrny ostrov**

V odbornom jazyku kulturológov, etnológov či kultúrnych antropológov sa často stretáme s termínmi jazykový ostrov, kultúrny ostrov aj s ďalšími. Ak sa stotožníme s objektívnou skutočnosťou, že jazyk je súčasťou a odrazom kultúry, v prípade etnických enkláv by sme mali hovoriť o kultúrnych, presnejšie o etnokultúrnych ostrovoch. Termín jazykový/lingvistický ostrov je v súčasnosti nepresný aj z iného aspektu. Ak aj etnokultúrny ostrov stratil svoj jazyk, reálne existuje, lebo jazyk patrí k základným, no je len jedným z mnohých príznakov/vlastností etnickej jednotky. Etnokultúrne javy sú podstatne stabilnejšie a trvácnejšie ako výrazy, ktoré ich označujú. Ak lingvisti, napr. Divičanová, Glovňa, a niektorí etnológovia, napr. Botík, povyšujú jazyk na rozhodujúci a niekedy jediný indikátor miery identity, z ich aspektu je termín jazykový ostrov náležitý. Dôležité je však uviesť si, že zánik minoritného jazyka pod tlakom majoritného etnického spoločenstva ešte neznamená, že zároveň miznú všetky etnokultúrne charakteristiky, vrátane vedomia historického pôvodu a etnického sebauvedomenia. Slováci vo Veňarci už vo väčšine prípadov svoj jazyk stratili, no vedomie svojho pôvodu manifestujú prostredníctvom rôznych kultúrnych podujatí. Katolícki Slováci v Solanoch svoj materinský jazyk stratili už pred niekoľkými generáciami, no mnohí vedia, že na Slovensku majú príbuzných a kontaktujú sa s nimi.

### **Tretí problém: Etnokultúrne a etnokonfesionálne aspekty identity**

Etnické a konfesionálne charakteristiky označujú skupiny s diametrálne odlišnými parametrami. V podmienkach koexistencie minoritného a majoritného obyvateľstva sa v niektorých prípadoch rozlišujú a na inom mieste sú synonymné. V Nadlaku alebo Pivnici je spravidla evanjelik Slovákom a evanjelický kostol je kostolom slovenským. Občan pravoslávneho vierovyznania je v Nadlaku Rumun a v Pivnici Srb. V Erdevíku je srbský kostol (pravoslávny), slovenský kostol (evanjelický a. v.) a maďarský kostol (rímskokatolícky). Etnická a konfesionálna identita sú totožné, rovnocenné a v reálnom živote často zameniteľné, resp. nahraditeľné. V Butíne boli do 60. rokov minulého storočia prídavné mená slovenský/evanjelický, resp. pravoslávny/rumunský synonymné. Od 70. rokov 20. storočia sa však do Butína sťahujú katolícki Slováci z Bihoru a pôvodné pravidlo sa zmenilo. V Selenči je tiež slovenský kostol evanjelický, ale aj katolícky, náboženstvo v každom prípade znamená aj etnickú odlišnosť od pravoslávnych Srbov. V Zadunajsku aj v slavonských dedinách sú spravidla Slováci katolíckymi rovnako ako Maďari a Chorváti – etnická a konfesionálna príslušnosť nie sú zameniteľné a nahraditeľné, čo okrem iných faktorov výrazne urýchlilo proces

akulturácie. Rozdielna je však situácia v Solňoch, kde je slovenský kostol evanjelický, no katolícki Slováci navštevujú kostol spolu s Chorvátmi. Sami o sebe hovoria, že „my nie sme praví Slováci“, pretože nehovoríme po slovensky. Existujú aj ďalšie varianty kontextov identity. Napríklad v Bielom Blate nie sú národnostná a konfesijná príslušnosť synonymami, ba situácia je pomerne neprehľadná, lebo evanjelici boli/sú Nemci i Maďari, no Maďari, Nemci a Bulhari sú aj katolíckeho vierovyznania a všetci Slováci nie sú len evanjelici.<sup>227</sup>

Vo viacerých dolnozemskej lokalitách patrí slovenské obyvateľstvo aj k iným vierovyznaniam ako k evanjelickému a. v. a rímskokatolíckemu. Baptisti a nazaréni, ktorí sa označujú ako verní, nie sú na rozdiel od vojvodinských a slavonských evanjelikov (a rímskokatolíkov napríklad v Selenči) organizovaní na etnickom princípe a bohoslužby vykonávajú aj v srbskom, resp. chorvátskom jazyku. Ich praktizovanie viery znamená, na rozdiel od iného obyvateľstva slovenskej národnosti evanjelikov a katolíkov, mnohé obmedzenia v spoločenskom živote a v zachovávaní obyčajových tradícií v rámci rodinného aj kalendárneho obyčajového cyklu.<sup>228</sup> Evidujeme však u nich aj aktivity, posilňujúce vedomie slovenskej etnickej príslušnosti, s akými sa v evanjelickom a katolíckom prostredí nestretávame (spoločné krsty, priadky baptistickej mládeže v Pivnici alebo v Silbaši). Viac-menej však ide o javy prežitých.

### Štvrtý problém: Lokálna identita a etnická identita

Vo všeobecnosti platí, že sila vedomia etnickej príslušnosti je priamo úmerná lokálnej a regionálnej identite. Obyvatelia Jelisavca v Slavónii alebo Pivničanovia v Báčke sú hrdí na svoju dedinu, svoju kultúru, rozprávajú sa len po slovensky, sú uvedomelí Slováci. V Šare pod Budapešťou žijú veľkí lokálpatrioti. Sú na svoju Šaru pyšní. Zreteľne pociťujú svoju etnickú, kultúrnu aj jazykovú inakosť od obklopujúceho maďarského obyvateľstva. Nepovažujú sa však za Slovákov, ale za Šáranov. Spojenie „My sme Šáraňá“ nie je len identifikáciou lokálnou, ale v tomto konkrétnom prípade aj „etnickou“ – lokálna identita je významným etnodiferenčujúcim faktorom. Spojitosť lokálnej a etnickej identity je badateľná aj v tom, že Šáraňá sú len Slováci, obyvatelia obce maďarskej národnosti sú jednoducho Maďari.<sup>229</sup> Druhý príklad spojitosti lokálnej a etnickej identity je zo Solian. Slaven Jurík, potomok katolíckych Slovákov, sa pri sčítaní obyvateľstva identifikuje ako Chorvát. Pritom si uvedomuje svoj slovenský pôvod, no v dedine o ňom všetci vedia, že po slovensky nevie a je členom miestnej chorvátskej folklórnej skupiny Slavónia. Keď však príde do práce na chorvátsko-bosniacký hraničný prechod v blízkosti obce, kolegovia ho považujú za Slováka, pretože má slovenské priezvisko a pochádza z dediny, kde žije početná slovenská minorita. V rámci posudzovania korelácie lokálnej a etnickej identity je potrebné zohľadniť aj rôzne etnopsychologické kontexty a individuálne podmienky fungovania jednotlivých rodín či častí komunit.

### Piaty problém: Urbánne prostredie – rurálne prostredie

V tomto prípade nejde len o problematiku odlišností dedinského a mestského prostredia, bývania, spôsobu života, ale aj o vzájomné vzťahy. Podstatné je, kde až urbánne prostredie siaha, kde podstatne ovplyvňuje kultúrny systém. To je hranica pracovných príležitostí pre slúžky aj pre robotníkov, pravidelných možností predaja na trhoch, priekupníctva, povozníctva aj kultúrnej ponuky a spoločenských aktivít. Širší výber škôl či následného zamestnania s vyšším zárobkom v súčasnosti podstatne ovplyvňujú aj správanie príslušníkov slovenských minoritných spoločenstiev. Silbašania poukazujú na kultúrnejšiu vyspelosť

227 O situácii v maďarskom Zadunajske pozri napríklad LENOVSÝ, L. Etnicita a iné faktory spoločenského života v Jásči. In: *Kultúra, jazyk a história Slovákov v Maďarsku: materiály z jubilejnej interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie z príležitosti 15. výročia založenia Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2006, s. 325 – 334.

228 Porovnaj s ČUKAN, J. – KURPAŠ, M. Rola osobnosti v minoritnom kultúrnom systéme. In: *Evanjelická cirkev v živote dolnozemskej Slovákov: zborník materiálov z rovnomennej medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v rámci osláv 200. výročia založenia základného kameňa evanjelického kostola v Nadlaku, ktorú zorganizoval Evanjelický luteránsky cirkevný zbor v Nadlaku, a ktorá sa uskutočnila 19. mája 2012 v Nadlaku*. Nadlak: Evanjelický luteránsky cirkevný zbor, 2013, s. 13 – 17.

229 Blížšie pozri aj LENOVSÝ, L. Vedomie príslušnosti a kolektívna pamäť Šáranov. In: *Materiálové príspevky ku kultúre a spôsobu života v Dabaši-Šare*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2011, s. 184 – 195.



a lepšiu ekonomickú prosperitu Kysáčanov z jediného dôvodu: sú v blízkosti mesta, môžu dochádzať do práce, majú kúsok na „plac“. To isté sa týka aj Šáry pri Budapešti. Boľovskí mládenci zasa chodili na bicykloch do Belehradu za kovačickými, padinskými a hajdušickými dievkami, ktoré tam slúžili. Ani jedna zo spomenutých dedín nie je urbánnym prostredím, ale je v dosahu jeho vplyvu. Mesto je dôležitým faktorom formovania kultúrnych osobitostí, ale aj faktorom spôsobujúcim rýchlejšiu akulturáciu. Zohľadňovanie jeho vzdialenosti, veľkosti, komunálnej vybavenosti, študijných, pracovných a kultúrno-spoločenských možností je osožné pre odhaľovanie súvisiacich špecifik v rurálnych spoločnostiach.<sup>230</sup>

### **Šiesty problém: Etnická identita a občianska identita (štátna príslušnosť)**

Počas terénnych výskumov sa stretávame s rôznym prístupom jednotlivcov k vnímaniu vlastnej etnicity. Jej široká akceptácia je primárnym predpokladom integrácie človeka do minoritného spoločenstva.<sup>231</sup> Bez ochoty zúčastňovať sa na národnostnom živote je akákoľvek snaha inštitúcií zbytočná. Tieto postoje, samozrejme, ovplyvňujú viacero faktorov. Významnou je ekonomická situácia, ktorá podstatne determinuje sociálny status každého človeka. V lokalitách s vysokou nezamestnanosťou a nízkou úrovňou blahobytu sa ľudia menej zúčastňujú na menšinových aktivitách. Môže to platiť o niektorých lokalitách v rumunskom Bihore či v Banáte, ale stále častejšie aj vo Vojvodine. So sociálnym postavením úzko súvisí profesijná identita. Zamestnanie je zdrojom príjmov. Ak má rodina zabezpečené základné existenčné/biologické potreby, má priestor aj na uspokojovanie potrieb sekundárnych, napríklad kultúrno-spoločenského vyžitia. Možno však uviesť aj opačný príklad – pracovné vyťaženie môže znemožňovať participáciu na kultúrno-spoločenských aktivitách.

K manifestácii občianskej identity dochádza denne pri návšteve úradov, lekára, školy. Súvisí so všetkými oblasťami života, s výnimkou sebarealizácie v kultúrnej a duchovnej sfére. Pivničania sú uvedomelí Slováci, pri rozhovore o priebehu MS vo futbale 2010 nám gratulovali k štvrtfinálovému úspechu, pričom lutovali, že ich – srbská – reprezentácia sa zo skupinovej fázy do ďalšieho kola neprebojovala. Štátna – občianska – identita sa často stáva aj nástrojom štátnej moci pri manipulácii s minoritami. Napríklad v Maďarsku si, podľa výpovedí mnohých informátorov, ľahšie nájdu prácu etnickí Maďari ako Slováci, prijímacie pohovory na univerzitu môžu byť tiež ovplyvnené národnosťou uchádzača. Tu sa však dostávame k otázke menšinových práv a občianskych povinností, napr. znalosť štátneho jazyka.<sup>232</sup>

### **Siedmy problém: Menšinová politika a legislatíva – akulturácia**

Kľúčové udalosti v 20. a 21. storočí v mnohom ovplyvnili usporiadanie súčasnej Európy. Ich koncentrácia je pomerne hustá, ak vezmeme do úvahy 1. a 2. svetovú vojnu, pád železnej opony, balkánsky konflikt začiatkom 90. rokov, rozdelenie Československa či proces atlantickej a európskej integrácie.<sup>233</sup> Menšinovú politiku v mnohom ovplyvňuje práve štátne usporiadanie, vplyv východu či západu, reciprocita, princípy Európskej únie a pod. Bolo by z našej strany neprofesionálne, ak by sme prezentovali neverifikované dohady o tom, o koľko poklesol počet krajanov, napríklad v Maďarsku či Chorvátsku, a prečo. Čísla však aj napriek tomu nehovoria za všetko. Za každým asimilovaným príslušníkom minority je iná konfigurácia akulturačných faktorov. Ak sa napríklad v Solanoch na miestnej základnej škole nevyučoval slovenský jazyk od roku 1936 do roku 2003, nebolo to preto, že by to niekto úmyselne znemožňoval. Solančania jednoducho nemali k dispozícii kvalifikované kádre. V súčasnosti hodiny slovenčiny navštevuje viac Chorvátov ako Slovákov preto, že chcú vedieť cudzí jazyk. V 70 km vzdialenom Iloku funguje slovenská škola kontinuálne už vyše 140 rokov. V Boľovciach pri Belehrade je slovenských detí dostatok, slovenčina sa však vyučuje len vo večerných hodinách inovatívnou „ambientálnou“ metódou. Nie všetky slovenské deti tieto hodiny navštevujú.

230 O vplyve mesta na uvedené bližšie pozri napríklad LENOVSÝ, L. Vedomie príslušnosti, kolektívna pamäť a etnografické črty. In: *Boľovce: kultúrne tradície Slovákov v Sríeme*. Báčsky Petrovec: Slovenské vydavateľské centrum, 2011, s. 79 – 116.

231 ČUKAN, J. Posuny v kvalite a intenzite vzťahov na etnokultúrnej hranici. In: *Dynamika akulturácie na etnickej hranici*. Nitra: FF UKF, 2011, s. 7.

232 Porovnaj s LENOVSÝ, L. – HOMIŠINOVÁ, M. Náznaky slovenskej mládeže na Slovensku a v Maďarsku na etnokultúrny rozvoj etnických minorít. In: *Človek a spoločnosť: Internetový časopis pre pôvodné teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied*, 2011, s. 1 – 7.

233 Pozri aj ČUKAN, J. Modifikácie mechanizmov fungovania menšinovej kultúry. In: *Etnické komunity, integrácie, identity*. Praha: Fakulta humanitných štúdií UK, 2011, s. 175 – 180.

Niektorí rodičia nemajú o výučbu záujem, iní si myslia, že je toho na deti príliš veľa, ďalší zasa potrebujú v domácnosti pomocníkov. Menšinová legislatíva dáva minoritám určité možnosti na sebaurčenie, organizáciu, školstvo aj kultúrne aktivity. Nie všetky spoločnosti sú však ochotné a schopné tieto možnosti využiť. Z hľadiska výskumu stavu a priebehu akulturácie je potrebné identifikovať aj tieto faktory, pričom je potrebné zohľadniť geografické, historické aj iné špecifiká.

## Záver

Snažili sme sa predostrieť niekoľko problémov, s ktorými sa výskumník stretne počas práce v teréne a ktoré je potrebné v rámci syntetizácie poznatkov zohľadniť. Žiadny z uvedených problémov nie je imaginárnym modelom či konštrukciou, ale konkrétnym príkladom na rozmanitosť etnokultúrnych, etnokonfesiónálnych a akulturačných javov. Každý jeden z uvedených problémov je súčasťou mnohých iných súvislostí, sám o sebe môže situáciu skresľovať. Jedinou možnosťou štúdia etnickej problematiky je kontextuálny prístup, pričom je potrebné zohľadňovať kontexty priestorové, časové a realizačné.

## Zoznam použitej literatúry

ČUKAN, J. Modifikácie mechanizmov fungovania menšinovej kultúry. In: *Etnické komunity, integrace, identita*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, 2011, s. 175 – 180. ISBN 978-80-87398-13-5.

ČUKAN, J. Posuny v kvalite a intenzite vzťahov na etnokultúrnej hranici. In: *Dynamika akulturácie na etnickej hranici*. Nitra: FF UKF, 2011, s. 7 – 14. ISBN 978-80-8094-927-3.

ČUKAN, J. – KURPAŠ, M. Rola osobnosti v minoritnom kultúrnom systéme. In: *Evanjelická cirkev v živote dolnozemsých Slovákov: zborník materiálov z rovnomennej medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v rámci osláv 200. výročia založenia základného kameňa evanjelického kostola v Nadlaku, ktorú zorganizoval Evanjelický luteránsky cirkevný zbor v Nadlaku, a ktorá sa uskutočnila 19. mája 2012 v Nadlaku*. Nadlak: Evanjelický luteránsky cirkevný zbor, 2013, s. 13 – 17. ISBN 978-606-675-002-8.

LENOVSKÝ, L. Etnicita a iné faktory spoločenského života v Jásči. In: *Kultúra, jazyk a história Slovákov v Maďarsku: materiály z jubilejnej interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie z príležitosti 15. výročia založenia Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2006, s. 325 – 334. ISBN 963-865-738-3.

LENOVSKÝ, L. Hranica ako kultúrotvorný fenomén. In: *Kontexty kultúry a turizmu*, ISSN 1337-7760, 2010, roč. 2, č. 1, s. 27 – 33.

LENOVSKÝ, L. Vedomie príslušnosti a kolektívna pamäť Šáranov. In: *Materiálové príspevky ku kultúre a spôsobu života v Dabaši-Šáre*. Békešska Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2011, s. 184 – 195. ISBN 987-963-88583-6-8.

LENOVSKÝ, L. Vedomie príslušnosti, kolektívna pamäť a etnografické črty. In: *Boľovce: kultúrne tradície Slovákov v Srieme*. Báčsky Petrovec: Slovenské vydavateľské centrum, 2011, s. 79 – 116. ISBN 978-86-7103-364-0.

LENOVSKÝ, L. – HOMIŠINOVÁ, M. Názory slovenskej mládeže na Slovensku a v Maďarsku na etnokultúrny rozvoj etnických minorít. In: *Človek a spoločnosť: Internetový časopis pre pôvodné teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied*, ISSN 1335-3608, 2011, roč. 14, č. 3, s. 1 – 7.


## Kontakt

Doc. PhDr. Boris Michalík, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: bmichalik@ukf.sk

A black and white photograph of a group of people in a social setting, possibly a bar or club. The image is dark, with the subjects' faces and clothing appearing as light shapes against the black background. On the right side, the text 'ETNICITA, IDEN TITA, DISK URZ' is overlaid in a large, white, serif font, arranged in six lines. The text is slightly offset to the right, leaving a dark space on the far right edge of the image.

ETNI  
CITA,  
IDEN  
TITA,  
DISK  
URZ





## THE GERMAN MINORITY IN POLAND. THE EVOLUTION OF NATIONAL IDENTIFICATION / NEMECKÁ MENŠINA V POLSKU. VÝVOJ NÁRODNEJ IDENTIFIKÁCIE

Urszula Swadźba

### Abstract

The aim of the paper is to present the specificity of the national identity of the German minority in Poland. Firstly, the general situation of the German minority in Poland along with its historical development (the inter-war period, moving from Poland to Germany during the 40s of the twentieth century, a period of real socialism) will be discussed. Reasons for the population growth of the German minority in the period of systemic transformation and its territorial distribution, will be indicated. Then, based on two recent National Censuses (2002, 2011), the current number of people in the German minority group will be shown.

The second part of the paper will depict the evolution of the ethnic identification of the German minority, based on the author's own research carried out in Głogówek in the Opole region. The research was conducted by the author in 1988, 1995, 2005 and 2010. Models of national identification will be presented in conclusion.

**Keywords:** German minority, Poland, national identification, evolution.

### Abstrakt

Cieľom článku je predstaviť špecifickosť národnej identity nemeckej menšiny v Poľsku. V prvom rade sa budeme zaoberať celkovou situáciou nemeckej menšiny v Poľsku spolu s jej historickým vývojom (medzivojnové obdobie, sťahovanie z Poľska do Nemecka počas 40. rokov dvadsiateho storočia, obdobie reálneho socializmu). Uvedieme dôvody rastu populácie nemeckej menšiny v období systémovej transformácie a jej územného rozšírenia. Následne na základe dvoch posledných národných sčítaní ľudu (2002 a 2011) uvedieme aktuálny počet ľudí v skupine nemeckej menšiny.

Druhá časť článku zachytáva vývoj etnickej identifikácie nemeckej menšiny založený na autorkinom vlastnom výskume, ktorý vykonala v meste Głogówek v Opolskom vojvodstve. Výskum autorka vykonala v rokoch 1988, 1995, 2005 a 2010. V závere príspevku sú predstavené modely národnej identifikácie.

**Kľúčové slová:** nemecká menšina, Poľsko, národná identifikácia, vývoj.

## Introduction

The Polish society, when compared to other European societies, appears to be a single nation country. The national census results from 2011 show that 94.83 % of the Polish population declare themselves as Polish nationals, and 2.26 % as both Polish and non-Polish nationals. It therefore follows, that 3.81 % of the population is of non-Polish nationality, and 2.26 % of labile nationalities<sup>234</sup>. Those proportions are not high, but minorities are concentrated territorially, and therefore have a significant presence in the social structure.

National minorities largely live and operate among the Polish population. This ambient influences their sense of national identification. However, there are enclaves where minorities live in large clusters and this allows them to keep their sense of national identification and identity. The subject of the analysis is centralized on the German minority. The aims of the article are:

1. An overview of the German minority in Poland in the period of real socialism and systemic transformation. Then, based on two recent National Censuses (2002, 2011) the current size of the German minority and its territorial distribution will be shown.
2. Based on personal research carried out in Głogówek in the Opole region, the evolution of national- ethnic identification of the inhabitants, including the German minority, will be presented. The research was conducted by the author in 1988, 1995, 2005 and 2008/2009. In conclusion, the models of national identification, with particular attention to German identification, will be presented.

## 1. The German minority in Poland – abundance and regional distribution

After 1945, the Polish borders changed significantly. Poland lost its eastern territories, and gained former German territories to the west. Under the Potsdam Agreement of 2 August 1945 the German population living on Polish territories was subject to mandatory deportation. In 1945-1949 the Polish displaced more than 3.2 million Germans<sup>235</sup>. After 1949, the estimated number of Germans who still lived in Poland was 160 – 200 thousand. In addition, according to the National Census in 1950, 1,104.1 thousand people belonging to the autochthonic population (indigenous) lived in Poland, which accounted for 19.7 % of the total population<sup>236</sup>. Representatives of these groups, although to varying degrees, form the modern German minority in Poland.

The first of these groups is made up of ethnic Germans. Although the Polish authorities were very interested in the resettlement of Germans from Polish territories, there was a need for continuity in the functioning of the economy in the Western territories (mines, mills, factories, shipping on the Oder), which forced the presence of German professionals. During the Khrushchev Thaw after 1956 (1956-1959) there was a mass wave of voluntary emigration of Germans and autochthons to both West Germany and East Germany. Scientific estimates show that in 1957, the number of ethnic Germans dropped to 65 thousand<sup>237</sup>. After this wave of emigration, Polish administrative authorities estimated that the number of ethnic Germans was about four thousand. Similar estimations of the German minority were made in the seventies and eighties<sup>238</sup>.

In the 50s and 60s, ethnic Germans had the opportunity to organize an educational system, and to publish daily German newspapers and periodical publications. The peak of educational development was reached in the school year of 1952/3. There were 7,674 students in 137 schools. After this period, the number of schools and students began to decline due to the increasing migration to Germany<sup>239</sup>. A similar situation applied to cultural activity. In the early 50s, there were several German newspapers and periodicals addressed to the German minority. After the Khrushchev Thaw, in 1956, The German Socio-Cultural Association

---

234 *Membership to the national-ethnic population – census of population and housing in 2011*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [09/26/2013].

235 SKUBISZEWSKI, K. *Wysiedlenie Niemców po II wojnie światowej*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968. (without ISBN).

236 KOSIŃSKI, L. *Pochodzenie terytorialne ludności Ziemi Zachodnich w 1950 roku*. Warszawa: PWN, 1960. (without ISBN).

237 SAKSON, A. Mniejszość niemiecka na tle innych mniejszości narodowych we współczesnej Polsce. In: „*Przegląd Zachodni*” 1991 nr. 2. (ISBN 0033-2437).

238 *Ibid.*, p. 195.

239 *Ibid.*, p. 195.

was established in Walbrzych. Along with the growth of German emigration from Poland, which led to the disintegration of the community, the Association operated only formally. In the mid-80s, there was a re-revival of German communities in Poland and there were efforts made to establish an organization of the German minority. However, only the political changes taking place in Poland after 1989 led to significant changes in the position of the German minority.

Another much larger group emerged from the German minority, the Silesian autochthons. This is a community shaped by processes specific to the socio-cultural borderland. This population tends to lean towards and identifies with a particular nationality depending on the level of influence. As a result, the attitude of the socio-cultural borderland's population remains unclear and labile. After the Second World War, the native population was subjected to verification. They could opt for Polish identification and remain in place, or German identification and emigrate to Germany. The majority of Silesians and Warmians freely chose the Polish option. The situation was different in Mazury, where about half was forced to choose the Polish option<sup>240</sup>. The main autochthonous clusters were the Voivodeships of: Opole, Katowice, Olsztyn, Wrocław, Gdansk, Koszalin, Zielona Góra, Poznan. In the early 50's, more than a million autochthons lived in the western and northern territories of Poland.

The situation of the German minority in the period of real socialism underwent constant changes. Starting in 1956, there were successive waves of migration to the German states, especially to the Federal Republic of Germany. Migration was not always due only to the national theme but also economic reasons influenced people to opt for the German option. In the 70s, migration to the FRG were officially dictated by „family reunification“. At that time, the Polish government signed an agreement with the Government of the FRG to resettle a large part of the native population on the territory of Germany. Finally, in the 70s, 179.250 people, claiming German descent, emigrated from the country. In some cases, entire communities of Mazurians emigrated from the voivodeship of Olsztyn. According to the findings of West Germany, during 1950-1989 more than a million „displaced people“ with proven German origin emigrated from Poland to German<sup>241</sup>. Sociological studies conducted in the 80s showed that about 25 % of Silesians in Opole identified with the German option<sup>242</sup>.

As the democratization of social life took place in Poland, minorities became active. One of the most resilient was the German minority. Accurate sociological research started being performed. Zbigniew Kurcz estimated the number of Germans in Poland at about 300 thousand, using the declarations made in nearly 50 associations, which in late 1992 associated people of German nationality<sup>243</sup>. This significant increase in the number of the German minority was dictated by the fact that nationally indifferent Silesians, people expecting support from Germany or conformist orientated people from small communities started joining German associations. In the early 90s, German minority associations began emerging rapidly (about 50). The largest of these is the current Socio-Cultural Association of Germans numbering in the early 90s at about 180 thousand members. Currently it is estimated that there are about 30 thousand active members. The German minority in the early 90s, had six members of Sejm and one senator, and won 1.18 % of votes. Since 1993, the number of seats gained, however, began to decline, in 1993 – three, then from 1997 – two, and in 2011 only 1 member of Sejm was seated with 0.19 % of the vote<sup>244</sup>.

It follows from this that since the mid- 90s, the German minority has been losing its members and influence. This is shown by the results of the national Censuses of 2002 and 2011. In 2002, 153 thousand people declared German nationality<sup>245</sup>. In 2011, 148 thousand people, of which 45 thousand declared German nationality as the only one, and 64 thousand along with

---

240 SAKSON, A. Polityka władz wobec ludności rodzimej Warmii i Mazur w okresie stalinizmu (1949–1955). In: „Przegląd Zachodni” 1990, nr. 2. (ISSN 0033-2437).

241 KORBEL, J. Łączenie rodzin (1952–1981). In: *Historyczne, polityczne i prawne aspekty też RFN o niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce*. Ed. J. Barcz. Cz. 1. Warszawa: CKBZH. 1988, p. 272. (without ISBN).

242 KURCZ, Z. *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 1995, p. 39, (ISBN 83-229-1287-0).

243 Ibid., p. 43.

244 *Mniejszość niemiecka w Polsce*. (online) [www.wikipedia.pl](http://www.wikipedia.pl) [25.09.2013].

245 *Narodowy Spis Powszechny 2002. Ludność*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [23.04.2005].

Polish nationality<sup>246</sup>. The percentage of people of German nationality is therefore less than 0.4 % and is still falling. It consists of a number of reasons :

1. The young generation is often not interested in highlighting their German affiliation in their registered towns. They are also absent in the elections to the Sejm. Young people settled in Germany or are staying and working there temporarily.
2. All kinds of perks of being German are not so obvious. In order to work in Germany, one no longer needs to have German citizenship and a „red passport“.
3. Some nationally indifferent people could in recent Censuses declare Silesian nationality.

The German minority is concentrated mainly in the eastern districts of the Voivodeship of Opole and Racibórz district of the Silesian Voivodeship. These are territories which before World War II were part of Germany and are inhabited by autochthons. It is mostly people living in villages and small towns, where the German minority takes part in the political, social and cultural life. One such a location is Glogówek in the Opole region which was selected for the research.

## 2. Description of research

In 1988, with the help of students, fieldwork was done in Glogówek. These included 302 people, young and older generation and the key research group was the young generation (226 people). The issue of the study consisted of the stereotypes of Germans and Poles. There was a question of the territorial origin and national identification included in the score sheet. In September 1995, research on the image of Germans was repeated. The research was conducted among high school and technicon students (82 people). The third panel study was conducted in 2005. Again, the object of the research was high school and technicon students (108 people). The questionnaire contained a question on national identification<sup>247</sup>. In 2008–2009, research was conducted in four peripheral locations under the grant: the Ministry of Science and Higher Education N N116201433 titled „Activation and degradation of human capital in the local community. Study of the consequences of educational and occupational mobility, for the quality of life in outlying cities.“ 210 inhabitants in Głogówek were studied. The question of ethno-national identification was again asked<sup>248</sup>. Conducting the research four times in the same social environment enables the presentation of the evolution of national identification. Glogówek is in fact a specific enclave where, since the post-war period, culturally different population groups have been clashing<sup>249</sup>. For 20 years, this environment was subjected to panel research, and the results seem to be specific to such enclaves.

## 3. National identifications – clarification of terminology

The key concept in the analysis is the concept of national identification. It is closely related to the concept of identity. Identity is a much broader concept as described in the writings of Antonina Kłoskowska and Zbigniew Boksański<sup>250</sup>. A. Kłoskowska believes that, in contrast to identity, which requires testing various methods, determining national identity is a matter of relative simplicity. Identification can be expressed in the form of direct statement as a response to a direct question posed on nationality<sup>251</sup>. As Kłoskowska writes, such research is not always simple: „A place of the national identification in the whole national identity

---

246 *Narodowy Spis Powszechny 2011. Ludność*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [04.03.2013].

247 SWADŹBA, U. *Obraz Niemców w oczach młodzieży pogranicza kulturowego. Studium dynamiki zmian na przykładzie Głogówka*. Katowice–Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski. 2007. (ISBN 978-83-7511-068-5).

248 SWADŹBA U. Aktywność edukacyjna jako wyraz strategii lokalnych oraz innowacyjności zasobów ludzkich. In: *Aktywizacja edukacyjna i zawodowa mieszkańców a jakość życia w miastach peryferyjnych*. Ed. A. BARTOSZEK i U. SWADŹBA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 2012. p. 159-210. (ISBN 978-83-226-2040, ISSN 0208-6336).

249 *Głogówek*. Text: B.GRZEGORCZYK. Głogówek: Urząd Miasta i Gminy. 2005. (without ISBN).

250 BOKSAŃSKI, Z. *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*. In: „*Kultura a Społeczeństwo*” 1995 nr. 4. (ISSN 0023-5152), BOKSAŃSKI, Z. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 2005. (ISBN 83-01-14409-2), KŁOSKOWSKA A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 1996. (83-01-11997-7).

251 KŁOSKOWSKA A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 1996. (83-01-11997-7), p. 111.



is not only individually varied, but it depends on the situation of human life and the entire national community. In extreme cases, identification can change quite radically, there are numerous examples of its uncertainty, it often remains hidden, but even then it can clearly manifest in the changed conditions<sup>252</sup>. „A. Kłoskowska raises an important issue of the inability of determining the national identification. In her theoretical concept she lists four types of national identification:

- 1 Unified i.e. Integral
- 2 Dual
- 3 Ambivalent
- 4 Cosmopolitan<sup>253</sup>.

In Opole Silesia, the uniform identification is most often possessed by immigrants and their descendants, who describe themselves as Poles. Autochthons represent a range of terms from the Germans to Poles. We are dealing with national indifference and ambivalence. A significant proportion of people not wanting to identify with any of the big national groups define themselves as Silesians. For most autochthons a one-word definition is not enough, and a clear national identification can only be given through a description<sup>254</sup>. We are also dealing with national conversion, or a change in national orientation during life. Examples of many people present the move from one nation to another, most often this transition is from Polish to German identification. Current examples also show the transition from German to Silesian identification. National conversion in Głogówek covered both individuals and generations .

#### 4. National identification of the residents of Głogówek – dynamics of change

National identification can be tested in two ways. Identification can take place on the basis of objective and subjective qualities. The objective, when someone is classified under a nation based on certain characteristics (language, family of origin, place of birth, behavior). The subjective in turn, is based on self-declaration of an individual. Self-identification is necessary and seems to be sufficient as a criterion of belonging to the nation. Researched youth had the following responses in the survey conducted in 1988.

Nationality	Young autochthons		Young immigrants	
	Number	%	Number	%
Polish	62	54,9	112	99,1
German	18	15,9	0	0
Silesian	28	24,8	1	0,9
I do not know	5	4,5	0	0
No answer	0	0	0	0
Total	113	100	113	100

Tab. 1 National identification of the respondents (1988). N=226. Source: Own research and calculations.

According to the survey, young immigrants did not have a problem with a national self-determination. Almost all described themselves as Poles and only one person as Silesian. There was a more complicated situation among the young autochthons. More than half identified themselves only as Poles, almost 16% as Germans and 25 % as Silesians. 5 people could not specify

252 KŁOSKOWSKA A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 1996. (83-01-11997-7), p.112.

253 Ibid., p.27.

254 SWADŹBA U. Młodzież pogranicza kulturowego a jej identyfikacje narodowe. In: *Studia etnologiczne i antropologiczne. T. 2. Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Ed. I.BUKOWSKA-FLOREŃSKA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 1999. ISSN 0208-6336), p. 147-160.

their nationality. The question was closed, but some among the young Poles highlighted their Polish identification in a particular way: "I am a Pole!", "Only a Pole", "A Pole among Germans", "A Pole, because it's Poland." This highlight of Polish identification was an opposition to the emerging German minority, which was becoming increasingly more evident at the end of real socialism. Autochthons declared German nationality more often. Due to the then existing tendency to a clear national division, the vast majority of respondents, even of autochthonous origin, were able to determine their national identification.

In later studies of school children in 1995 and 2005, respondents were asked the question: "Define your nationality." Students themselves had to write what nationality they belonged to. Thus, the changes that have occurred in the Opole region in terms of nationality self-determination, which cannot be embraced in the rigid framework, were taken into consideration. No guided national categorization was introduced, in order to capture the diversity of national self-identification. In individual studies, categorizations were arranged in a different way and therefore the conclusions of the study will be presented separately. In 1995, respondents gave the following answers:

Nationality	Number	%
Poles	48	58,5
Silesians (Polish oriented)	8	9,7
Silesians	6	7,3
Silesians (German oriented)	10	12,2
Germans	6	7,3
Others	2	2,5
No answer	2	2,5
Total	82	100

Tab. 2 National identification of the respondents (1995). N=82. Source: Own research and calculations.

Detailed analysis of the responses and the correlation of territorial origin indicate that people with an immigrant origin clearly define themselves as Poles (one identified as a Frenchman). In the group of mixed origin, 17 students (80.9 %) consider themselves to be Poles, and in individual cases, there are other declarations: Silesian Polish-oriented, Silesian German-oriented and cosmopolitan. It is worth mentioning here the declaration of a student who described himself as Cosmopolitan, as he has a multicultural roots (Polish – Ukrainian – German).

The most complicated situation was observed in the group of pupils with an autochthonous origin: 8 people identified themselves as Poles (21.6 %), 6 as Polish-oriented Silesians (16.2 %), 6 as Silesians (16.2 %), 9 as German-oriented Silesians (24.3 %), 6 as Germans (16.2 %), and two were unable to determine their nationality.

A slightly higher percentage of respondents inclined rather to the German option (40.5 %) than to the Polish one (37.8 %). Comparison of the results of two surveys (1988 and 1995) shows that over the seven years in the group of autochthons, there was a sudden outflow of people declaring Polish nationality toward identification with German and regional (Silesia) nationality. So we had to deal with nation conversion on an individual and a group scale. The examples of such conversions were mentioned by A. Kłoskowska<sup>255</sup>. There are many examples which testify to the shift from Polish to German identification. In Głogówek we had to deal with an intergenerational conversion. Before World War II, the districts of Wielkie Oracze and Winiary were considered mainstays of Polish identification. In the 80s and 90s, autochthons in these districts identified with German nationality.

255 KŁOSKOWSKA, A. Konwersja narodowa i narodowe kultury. Studium przypadku. „Kultura i Społeczeństwo” 1992 nr. 4. (0033-2437), KŁOSKOWSKA A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 1996. (83-01-11997-7).

The results of 1995 show that the identification of young people are diverse and heterogeneous. The specificity of this environment means that only part of the students, especially those of migrant and mixed origin, are able to definitely define themselves. Therefore, identification of respondents should be placed on a continuum, on one end would be "definite Poles", and on the second "definite Germans". In the middle would be "Polish oriented Silesians", "Silesians", and "German oriented Silesians". Some of the respondents were not able to determine their nationality. This characteristic may be accompanied by the allocation by A. Kłoskowską to identification: unified, dual, ambivalent and cosmopolitan. Unified Polish identification is represented mainly by students of migrant and mixed origin. Dual or ambivalent identification were declared by autochthonous students, with one person identified as cosmopolitan. The continuum of national attitudes and variety of identification is specific for areas such as Głogówek and its surroundings, where autochthons were for years influenced by both of the prevailing cultures of the area: Polish and German. This was even further enhanced by the waves of migration after World War II. The migration of autochthons to FRG during the 70s and 80s strengthened the German influence<sup>256</sup>. Co-existing together in one space, caused elements of one nationality to unconsciously permeate the other. It should be noted that with such specifics of national identification, an important role is played by the concept „private homeland“, which is the bonding agent, the central axis defining the common value for different national orientations among youths.

The aim of the study from 2005, was to compare the responses and capture the changes in the national identification of the young generation. The political and social situation of Poland have changed. Poland is now a member of the European Union and the citizens and residents of the country can feel completely European. The nationality is important, but in Europe the regional affiliation is also very important. Sociological literature and publications discuss the issues of borderlands and the complicated biographies of its people who are not always able to self-identify nationally<sup>257</sup>. These same processes apply to Opole, where the younger generation is growing up under the influence of two nations. Since national identification on the borderland is not uniform, the following question was asked: „What is your nationality? You can describe it broadly, if not possible in a single word“. Students responded differently to this question, the majority answered in one word, but there were also some answers with broader explanations. Answers were grouped as follows:

Type of Identification	Number	%
Pole	30	27,8
Pole with German origin	11	10,2
Pole – Silesian	4	3,7
Silesian	22	20,4
Pole – Silesian – German	3	2,8
Pole – German	10	9,2
No description of response (German affiliation)	3	2,8
German	2	1,8
Not Sure	3	2,8
No response	20	18,5
Total	108	100

Tab. 3 National identification of the respondents (2005). N=108. Source: Own research and calculations.

256 SOŁDRA-GWIŹDŹ T. Problem dominacji kulturowej w społecznościach lokalnych Śląska Opolskiego. In: *Kultura dominująca jako kultura obca*. Ed. J. MUCHA. Warszawa: Oficyna Naukowa. 1999. (83-85505-89X).

257 KŁOSKOWSKA A. Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1995 nr. 3. (0033-2437).

There are various ways of defining national identification. It was impossible to classify them in such a way as observed in 1995. Therefore the following typology was used:

- Clear identification – Pole, German, Silesian.
- Twofold or threefold identification: Silesian – Pole, Pole – Silesian – Germany.
- Identification by defining nationality and origin.

The way to determine ones affiliation is becoming increasingly complex and heterogeneous. In comparison to previous studies the percentage of people who are able to define their nationality as Polish or as German decreased (1995 – 65 % of the total, in 2005 – 30.6 % of total). Polish nationality is invariably declared by respondents with migrant origin. However, the declining amount of those respondents is one of the reasons for lower declaration of Polish identification. It is also interesting that there is a drastic reduction in the percentage of people declaring their German nationality. Young respondents preferred the various other terms highlighting their relationship to the German nation than clear uniform definition of affiliation. However, there was a significant increase in the percentage of people who consciously did not reply to that question. This demonstrates the lack of need for reflection on national identification and the conscious avoidance of such declarations. People who avoided answering were of autochthonous origin. There was an increase in the percentage of respondents who described their national identification in a variety of different ways. There are several possible reasons for this. This is certainly a result of our accession to the EU, where Germany, being a member, is also seen as part of the community. The second reason is the even closer ties with Germany and its people through work connection by autochthons. The third reason is the social and political acquiescence to declare the type of national identification in the borderlands.

In a similar manner as described above, respondents reported their identification in 2008/2009. The following table shows the results.

Nationality	Number	%
Poles	150	43,8
Poles and Silesians	69	20,1
Silesians	80	23,4
Silesians and Germans	29	8,5
Germans	9	2,6
Others	1	0,3
No answer	4	1,2
Total	342	100

Tab. 4 National identification of the respondents (2008/2009). N=342. Source: Own research and calculations.

These studies demonstrated the continued reluctance to declare a clear national identification. The study was conducted among the adult population which resulted in a higher proportion of people defining themselves as Poles, and only 2.6% as Germans. At the same time nearly 60 % of respondents defined themselves in many ways, in order to not clearly define themselves. As is typical, the percentage of people declaring German identification decreased which proves the reduction in the number of Germans. However, There was an increase in the percentage of people declaring Silesian ethnic identification. Instead of German national declaration, respondents preferred a more labile way to declare their affiliation, choosing ethnic declaration. There is therefore a transition from German to Silesian identification.

## Summary

Summarizing the research on national identification, particularly the German identification, it is possible to show the evolution of the phenomenon and to formulate some general conclusions. National identification in the Opole region has never been uniform. There has always been a presence of two large national groups – Poles and Germans, and one regional – Silesians in terms of identification. National identification were focused on these main groups, and has evolved during the last 20 years.

In 1988, during the first test we had to deal with identification, as described by A. Kłosowska, single e.g. integral<sup>258</sup>. Such identification could also be defined as: focused. Graphically it can be represented as follows.



Fig. 1 National identification of youths – focused identification (research 1988). Source: Own preparation

The reasons for such a declaration of national identification are to be found in the existing socio-political situation. During the period of real socialism media provided negative information on FRG. This did not create a very positive image of the country and its citizens. Moreover, in the memory of the older generation of immigrants, there was still a picture of Germany as the real enemy, and the memory of the damage caused during the war and occupation. This image was transmitted to the young generation. During this period, admitting to being a member of a national minority was not well appreciated. When someone did not admit to being Polish, they were generally classified under the other nationality. Also in sociology, the concept of "borderland people" with labile national attitudes did not play an important role and was not used. Therefore, there was a sharp national division that reflected in the awareness of the respondents.

In 1995, national identifications were varied. It was not possible to place the contributions into the three groups. The most appropriate way was to present them on a continuum, where the two ends were definite Poles and definite Germans, and in the middle was Silesian. Among the three groups there were declarations of identifications, approaching the three national groups. These declarations were again influenced by socio-political situation. The period of transition to democracy in Poland was connected with the revival of national minorities and minority associations rapidly began being active. Autochthons enrolled in these associations in order to highlight their identity. They also counted on the financial benefits derived from the Germany. On the other hand, they did not want to break the bonds between them and Poland. Therefore national declarations were not as uniform as in the eighties. Graphically, national declarations can be presented as follows .



Fig. 2 National identification of youths – linear identification (research 1995). Source: Own preparation

Studies in 2005 and 2008/2009 showed further differentiation of national identification. These were presented in a model with distributed identification, which was dominated by two national groups – Polish and Silesian. There are few people who declared German nationality. Instead of a pure declaration of a German nationality, youth and adult respondents described their affiliation with Germany in different ways. Affiliation with Poland and also Silesia was highlighted. There was a significant

increase in the number of people who did not want or were not able to nationally identify themselves. In the study of 2008/2009 there was a clear decrease of German identification in favor of ethnic minorities – Silesian. Graphically it can be represented as follows:

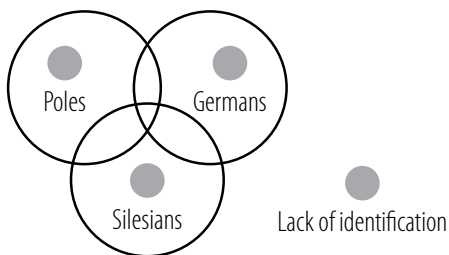


Fig. 3 National identification of youth – distributed identification (research 2005 and 2008/2009). Source: Own preparation

In the cultural borderlands such as the Opole region, a large part of the population, including young people find it difficult to unambiguously identify themselves nationally. This is particularly true of autochthons. It follows that national identification is not a major problem in their lives and they can function without thinking about it. Defining a nationality is exceedingly difficult. This state of affairs can be linked with the socio-political situation of the recent years. Poland became part of the European Union, and become an equal member along with Germany. Germans are no longer presented in a negative light. The image of the country and its citizens is positive. There is no longer the image of Germany as the enemy. It is one of the reasons for the lack of confrontation between the two nations. The other reason for the distributions of identification, is the realization by the autochthons of differences in their identity as compared with „the Germans from Germany“. Frequent trips to Germany and contact with the Germans realize the differences. Therefore, in spite of German origin they also highlight their Polish roots.

In conclusion, one can wonder, if currently national identification is an important problem on the borderlands. This situation especially concerns young people. Is it not true that, in connection with the next generation, mixed marriages, the concept of identification is blurred and distorted? Other important terms relating to identity, such as being a citizen of the European Union or being European are emerging. These are questions for further research.

## Bibliography

- BOKSZAŃSKI, Z. Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa. „*Kultura a Społeczeństwo*” 1995 nr. 4. (ISSN 0023–5152).
- BOKSZAŃSKI, Z. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 2005. (ISBN 83-01-14409-2).
- Głogówek. Text: B. GRZEGORCZYK. Głogówek: Urząd Miasta i Gminy. 2005. (without ISBN).
- KOSIŃSKI, L. *Pochodzenie terytorialne ludności Ziemi Zachodnich w 1950 roku*. Warszawa: PWN. 1960. (without ISBN).
- KŁOSKOWSKA, A. Konwersja narodowa i narodowe kultury. Studium przypadku. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1992 nr. 4. (0033–2437).
- KŁOSKOWSKA A. Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1995 nr. 3. (0033–2437).
- KŁOSKOWSKA A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 1996. (83–01–11997–7).
- KORBEL, J. Łączenie rodzin (1952–1981). In: *Historyczne, polityczne i prawne aspekty tez RFN o niemieckiej mniejszości narodowej w Polsce*. Ed. J. BARCZ. Cz. 1. Warszawa: CKBZH. 1988. (without ISBN).

- KURCZ, Z. *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. 1995. (ISBN 83-229-1287-0).
- Mniejszość niemiecka w Polsce*. (online) [www.wikipedia.pl](http://www.wikipedia.pl) [25.09.2013].
- Narodowy Spis Powszechny 2002. Ludność*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [23.04.2005].
- Narodowy Spis Powszechny 2011. Ludność*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [04.03.2013].
- Przynależność narodowo-etniczna ludności – wyniki spisu ludności i mieszkań 2011*. (online) [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) [26.09.2013].
- SAKSON, A. Mniejszość niemiecka na tle innych mniejszości narodowych we współczesnej Polsce. In: „*Przegląd Zachodni*” 1991 nr 2. (ISBN 0033-2437).
- SAKSON, A. Polityka władz wobec ludności rodzimej Warmii i Mazur w okresie stalinizmu (1949 – 1955). „*Przegląd Zachodni*” 1990, nr. 2. (ISSN 0033-2437).
- SKUBISZEWSKI, K. *Wysiedlenie Niemców po II wojnie światowej*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968. (without ISBN).
- SOŁDRA-GWIŹDŹ T. Problem dominacji kulturowej w społecznościach lokalnych Śląska Opolskiego. In: *Kultura dominująca jako kultura obca*. Ed. J. MUCHA. Warszawa: Oficyna Naukowa. 1999. (83-85505-89X).
- SWADŹBA U. Młodzież pogranicza kulturowego a jej identyfikacje narodowe. In: *Studia etnologiczne i antropologiczne. T. 2. Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Ed. I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 1999. ISSN 0208-6336).
- SWADŹBA, U. *Obraz Niemców w oczach młodzieży pogranicza kulturowego. Studium dynamiki zmian na przykładzie Głogówka*. Katowice-Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski. 2007. (ISBN 978-83-7511-068-5).
- SWADŹBA U. Aktywność edukacyjna jako wyraz strategii lokalnych oraz innowacyjności zasobów ludzkich. In: *Aktywizacja edukacyjna i zawodowa mieszkańców a jakość życia w miastach peryferyjnych*. Ed. A. BARTOSZEK i U. SWADŹBA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. 2012. p. 159-210. (ISBN 978-83-226-2040, ISSN 0208-6336).

## Kontakt

prof. UŚ dr hab. Urszula Swadźba  
University of Silesia in Katowice, Institute of Sociology  
Ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice  
E-mail: [urszula.swadzba@us.edu.pl](mailto:urszula.swadzba@us.edu.pl)







## TO BE SILESIAN... WHAT DOES IT ACTUALLY MEAN? / BYŤ SLEZANOM... ČO TO VLASTNE ZNAMENÁ?

Monika Žak

### Abstract

Silesia for many people is seen as a geographical area located in southern Poland. Many people have a general knowledge about a specific culture, dialect or traditions Silesia. But not everyone can clearly define what really means to be a Silesian. This article aims to show the specificity of Silesian culture and its impact on the sense of "I" Silesians. The article describes the main values on which is based the specific culture of Silesia: family, work and religion. These three values form the basis Silesian and give an answer to the question: what does it actually mean to be a Silesian...

### Abstrakt

Sliezske je často vnímané ako zemepisná oblasť nachádzajúca sa v južnom Poľsku. Mnohí ľudia majú všeobecné znalosti o špecifickej kultúre, dialekte alebo tradíciách Sliezska. Ale nie každý môže jasne definovať, čo to vlastne znamená byť Slezanom. Tento článok sa zameriava na poukázanie špecifickosti sliezskej kultúry a jej vplyv na význam spojenia „Ja“ Slezan. Článok popisuje hlavné hodnoty, na ktorých je založená špecifická kultúra Sliezska: rodina, práca a náboženstvo. Tieto tri hodnoty tvoria podstatu Slezana a dávajú odpoveď na otázku: Čo to vlastne znamená byť Slezanom...

### Introduction

*"What do you particularly like about Silesia?*

*What does it feel like to be a proud Silesian? I like to live. Maybe it sounds strange, but I like to live here, because I like to wake up here and lie down here. I like to watch how our Silesia develops, how buoyant we are, how we act and how we move forward. I like evenings. I like to drink Tyskie beer, (...) to drink Silesian Beer, eat blood sausage and enjoy it, meet my friends, talk in our language..." (E. A. Sekuła, 2012, p. 7).*

Silesia is a culture apart from the national Polish culture. It has a separate history to Poland which adds to its distinct cultural character. "In Silesia, the political background (an early isolation from the nation), geography (natural resources which made Silesia an industrial hub) and socio-political (being a border region) factors, the topographical influence and Silesian cultural functions, helped maintain a separate identity even with the advent of Polish unification and capitalism." (M. Błaszczak-Waławik, 1990, p. 7).

Data contained in the last Census in Poland shows that more and more people claim to be of Silesian nationality. It primarily concerns the residents of Upper Silesia, but also those of the south and the expatriated Silesians. Despite the fact that this nationality is not officially recognised, and it is just a status for some people, for many people it is an essential factor of self-definition. The concept of the Silesian and Silesian culture has recently become a subject for much debate in Poland. However not everyone defines it correctly. The aim of this article is to approach the idea/identity of Silesian culture and Silesians.

### **Creating a specific Silesian culture . . .**

The concept of a Silesian culture is connected not only with the geographical territory, but with the specific mentality and cultural heritage of Silesian people. There were many factors that played a role in developing this special Silesian culture. First of all, the most important factor is the early separation of Silesia from Poland (which had an initial influence on the development of the citizens cultural character), when the basics of different Silesian culture took place. Another great influence was the fact that Silesia was separated from the mother territory, which caused specific territorial isolation. Poor infrastructure in wider Poland intensified the local ties and regionalism by fostering familiarity within specific regions. Family ties, the neighbourhood and the daily interactions caused the feeling of an isolated separation. Local ties, ethnic separateness and the fact that Silesia was a borderland caused distance and animosity from everything that was irrelevant to local issues. There were some local processes that influenced its culture. (M. Błaszczak-Waławik, 1990, p. 8). The Silesian culture was also influenced by Germanic and Polish cultures.

There is a need to emphasise that in this confrontation of cultural elements, the other culture was always regarded as an inferior culture which had an impact on strengthening Silesian culture. Also religion did not lessen the process of creating the Silesian culture. Religiosity was a factor that bonded Silesians in their everyday lives and strengthened their own culture.

At the same time, Silesia was characterised by the peculiar social isolation caused by separation from the mother country and remained a buffer between two different cultural areas (Poland and Germany). Silesians did not reach an agreement with the surrounding nations (Poland and Germany) and the main reason was the language barrier. This situation resulted in a lack of embracing other cultures and creating their own heightened culture which was based on individual experiences and beliefs.

The specific case of Silesian culture influenced, and continues to influence, the lives of individual Silesians as well as Silesians viewing themselves as a separate ethnographic identity.

### **Family...**

Silesian culture is based mainly on three core values: work, family and religion. Additionally, the specific character is influenced by the dialect, tradition and customs. To approach the specific Silesian culture, it is necessary to say a few words about its values.

One of the most important values that characterise the life of Silesians is family. Family is at the top of the hierarchy of Silesians' values. The research carried out by Urszula Swadźba shows that over 90 % of respondents declared that the family is very important for them and just 0.4% claimed that it is not. (Cf. U. Swadźba, 2012, p. 211). The traditional Silesian family was, and still is, affected by tradition passed down from generation to generation. Family life was strictly schematised and it was based mainly on the knowledge and authority of seniors, who were a source of knowledge as regards habits, customs and even

educational methods. It was very common for a few generations to live together in one homestead, where every family member had a position, role and tasks to undertake. Almost every stage of life was determined by tradition, which was respected and cherished by the vast majority of the community. "For many generations in Polish society, the performance model of marital roles was strictly defined and dominated by tradition. The matrimony was ruled by common law, whose main goal was longevity of the family. The institutional and legal character of the family guaranteed family members safety, stability, handing over moral and material goods." (L. Bakiera, 2009, p. 26).

The choice of partner in the traditional Silesian population was often endogamous in character. Proximity and cultural unity was conducive to getting married. It was affected by a strong belief that a woman should marry a man whose origins and family roots were known. This was because knowledge of life, (and its evaluation) of its ancestors influenced the evaluation of the "suitability" for the role of husband and father. Endogamy was also a consolidating factor as it influenced the strength of the nature of the social environment, in this case, Silesian environment. "The close family ties and neighbourhood groups formed families closely connected to their society. They were the basis for the performance of a community, which had strong, informal social control in the areas of customs and morals. Individual role models of social behaviour were determined by the social environment. (M. Błaszczak-Wańclawik, 1990, p. 19). This environment was very easy to understand. The neighbourhood and a good relationship with the environment was treated very seriously, at the same time appreciating and valuing their importance in everyday life. Neighbours were very close, and working together for the common good was something quite natural. Most families' situation was strengthened by the uniformity seen, because all of them were based on the same principles and tradition. "Participation in community exists when a man chooses what others choose, or even choose something just because others choose it - while doing it for their own wellness and achieving the aim of their efforts." (W. Kubik, 1992, p. 12). The traditional shape of the family was cultivated naturally, as a part of adult life for every Silesian man and woman. Women agreed to play the role of wife and mother, while for men it was natural to be the head of the family, providing the necessary economic resources.

Most women in a traditional Silesian family did not work, because the husband, as the patriarch of the family, took on the obligation of providing the means necessary for its existence. This division of roles in family favoured having large families, and that is why the traditional Silesian family was usually large. Household chores were done by women and seen as perfectly natural and the husbands' earnings assured sufficient means to cover the costs of raising children and maintaining a home. This traditional division of roles in the family meant that generally, women tended not to seek a career. "Economic functions of the family that assured its survival were fulfilled by men. Society's negative attitude towards working married women – (...) – ensured a low rate of working women." (M. Błaszczak-Wańclawik, 1990, p. 18). The role of women as a keeper of hearth and home in Silesia was and still is very important (although it is now declining). It gave family cohesion, a sense of solidarity and provided solace, where the men returned after a hard day's work. Women on the other hand enriched the family budget through various manufacturing jobs, for example sewing clothes and bed linen etc.

In a traditional Silesian family the man was the family provider. He was responsible for providing the material basics for his family. This division of roles in the family was a natural consequence of a lifestyle that was cultivated over many generations.

The male earned money while the female took care of the home. "Silesian family was one of elements that helped build a strong work ethic. Boys were prepared to become workers and the girls for housework. You can see a strict division of roles, the roles of men, associated with earning and female roles- work at home and with the children. In the traditional division of roles, a woman, especially a married woman, was not meant to be employed. Only girls before marriage and widows could work. Also women whose families owned land, worked in the yard and on the farm. Boys were prepared for being physical labourers. This was due to the lack of other prospects in life and the opportunity to acquire a profession that would afford their livelihood." (U. Swadźba, 2008a, p. 23). Becoming a worker in Upper Silesia was determined by an economy based on heavy industry and mining. Most men took over jobs that were done by their ancestors. It was also common that all men from one family were employed at the same workplace. Work was inherited from fathers who passed on the tricks of the trade to their sons and then to the following generations.

In the past, Upper Silesia was considered as a coalfield and a heavy industrial basin with the majority of work being mining. Thus, most of the men worked in the mining industry while their wives took care of the home and family. Forming an attitude towards work took place from early childhood, when boys watched their fathers as they went to and returned from work. Boys appreciated the efforts of their fathers and admired the skills they saw at work. Children rarely chose different professional careers from their fathers, mainly because job opportunities were very limited. Secondly – as already mentioned – many choices were made because of the tradition and customs passed down from generation to generation. Therefore the situation whereby the son would choose a different career from his father, grandfather and great-grandfather, was very rare. "Working in the sense of earning money occurs late in the men's lives and it is related with gaining maturity. However, in a psychological, emotional, cognitive and decision – making sense, it begins very early in life. Human involvement in one's future career occurs throughout childhood. (...) From the earliest years, the child learns and develops self-image and values of the world in which career and its attitudes and internalised roles associated with what one thinks about the relationship between "I and the world" is most important." (A. Bańka, 1995, p. 122-123).

The traditional division of roles and male employment in occupations mainly meant that there was no need to obtain a higher level of education. It was more important to get necessary permission to work in a particular profession, rather than achieving a higher education. Therefore men chose trade schools, which allowed them to achieve the education necessary to work and gain experience through practice. Of course those who aspired to have a higher education had this opportunity, but it was the result of individual choice rather than a necessity dictated by the situation within the labour market. Men and women who chose to continue their education had to move out of the family home in most cases because schools were often far away from where they lived. Education was a conscious choice; not a necessity. Family and neighbours did not pressure those who did not want to get higher education. However, well educated people tended to have higher positions; they often became managers.

## **Religion...**

Religion is another very important value that characterised (and still is characterising) Silesians and their culture. Silesians have always been very religious and religion was an irreplaceable part of their culture. "Religion was an integral part of the Silesian identity at various levels of cultural and national identity. It was the next major factor after language in Silesian self-definition and in the process of creating awareness of ethnic autonomy and national consciousness. On the other hand there was also an element of regional ties, connecting the Catholic community, irrespective of nationality." (M. Błaszczak-Waślawik, 1990, p. 17). The role of the Roman Catholic Church was very important and had a significant influence on the life of families. "(...) belief and traditional religiousness is a fundamental value for the Silesian community. These beliefs were a result of the dangerous work in the mines, so the miners prayed to St. Barbara to protect them from the danger. Silesian religiosity was strongly connected with its customs. They determined the rhythm of years, months and weeks." (U. Swadźba, 2008b, p. 7). Religiosity of Silesian families was not only turning themselves over to patrons, but also cultivating Catholic traditions and following the principles proclaimed by the Church and its recommendations. "The deep roots of religion in the life of the community were strengthened by their connection with the Church. The basis of the relationship between religion and the Church was a tradition and a way of social, cultural and national activity. Priests held a very strong position and influence, even in affairs of the community that were not religion-related, because of their organizational and cultural functions." (M. Błaszczak-Waślawik, 1990, p. 17). Religion played a significant role in the life of the Silesians. It influenced everyday life and decisions that they made. Religion encouraged marriage and family life. It was also a factor which helped integrate and unite the Church and families. "(...) Religion in Upper Silesia in a cultural sense can be considered as a folk religion and characteristic of the working class. It is a model of "church folk"." (W. Świątkiewicz, 1997, p. 197). Religion was very important for the development of culture and a separate Silesian identity. It was not only an integrating element between members of the Church, but also helped determine moral principles in the lifestyles of the religious. The practice of religion was also associated with taking part in various celebrations, which

were very important for the whole Silesian community. "Participation in religious practices has always been an indicator of the strength of religious belief. The religious practices involved participating in mass, during which the community prayed for their family and neighbours. It showed the strength of family ties and neighbourhood." (U. Swadźba, 2012, pp. 346-347). Silesian religiosity is not only an individual practice, but it is also a connection with other people: members of the family, neighbours, etc.

Religion also played a very important role in maintaining the family. People who were believers tried to follow the recommendations of the Church in their personal and family life. As regards marriage and divorce, believers in Silesia treated marriage as a sacrament blessed by God that could not be destroyed. Religion was one of the most important values for all family members in Silesia. "(...) the creed and traditional religious beliefs were a fundamental value of the Silesian community. This was a result of the dangers of mining work. That is why miners prayed for help to St. Barbara to protect them from danger. Religiosity was closely connected with morality. It determined the rhythm of years, months and weeks." (U. Swadźba, 2008b, p. 7.) Religion was also important for having and creating large families in Silesia. Religious Silesian families not only put themselves in the care of patrons and cultivated tradition, but also followed the principles proclaimed by the church and its recommendations. Church holidays were celebrated with respect and tradition by religious Silesian families. Sunday was a special day because all members of the family went to mass and after this they ate a ceremonial dinner. Usually women went to the morning or evening mass, while the men went at noon. While the men were at mass, the women prepared dinner. Other Church holidays were also celebrated with all members of the family. They decorated churches, roadside shrines and houses together. That is why the Church and the priests were very important for integrating Silesian families.

As well as maintaining the traditional division of roles within Silesian families, there was a learned respect for the seniors within society. "Religiosity as a culturally specific form of the completion of the principles, values and religious norms are undoubtedly very deeply rooted in the structure of Polish society. (...) Religion strengthens the position of the family in the social structure and family commemorates the role of religion in society." (W. Świątkiewicz, 1992, p. 116). Religion and religiosity is an important factor in defining Silesians as a people. It should be noted, however, that with the progress of civilization and changes in people's mentality, more and more often there is a failure to participate in religious practices. This concerns, to a greater degree, the inhabitants of large cities. "In smaller towns, both women and men communicate their attitudes towards religious values to the younger generations. In bigger cities, there is a high degree of non-participation of men in religious practices. More than half no longer have contact with the institutional church." (U. Swadźba, 2012, p. 350). In small towns and villages a great importance is placed on religion and the participation in religious and church ceremonies. This in turn creates a sense of closeness for Silesians to their parish. Very often the everyday life of the residents takes place around the parish and church itself. It sets the rhythm of the day with participation in daily mass and the rhythm of the month by volunteering their time to clean the church. It also sets the rhythm of the year with preparations for the celebrations of various festivals; for example, preparation of the nativity before Christmas or the decorating of altars and streets for the feast of Corpus Christi. Parish Life has always, and continues to focus on the community, especially in small towns and rural areas as they are more actively involved in its operation.

## **Work...**

Work is without a doubt the third most important value upheld by Silesians. It is an integral part of life for every Silesian. Work is required to be done honestly and diligently every day. "Silesia, for a long time, was associated with the diligent and hard work that shaped the specific features of the Silesians, which in turn built their ethos." (U. Swadźba, 2001, p. 7). Silesians treated their jobs with respect and always maintained a positive attitude towards working. This was a very different attitude from that of the Polish nobility, whose was a far more reluctant attitude. "Jobs - especially physical work - was an integral part of a Silesian's self-definition. It was a dominating value which was a basic for social ethos. (...) Work ethic consisted of integrity, honesty, diligence, respect for professional qualifications, solidarity and responsibility for others. The ability to cooperate and clear communication at professional levels were also features of the Silesian worker." (M. Błaszczak-Wacławik, 1990, p. 13). The

creation of the Silesian work ethic can be pinpointed to the onset of industrialisation in Upper Silesia. It was then that the men began work in large companies, mainly coal mines, steel mills, etc. This created the aforementioned attitudes towards work which represented the Silesians and the Silesian work ethic. Work began to organise the life of the employees, who then adapted to the rhythm of the changes that extended from the workplace and into the community. New settlements formed around these new industrial plants. As well as a place to reside, the workers enjoyed a range of social benefits in the form of grants for holidays, camps for children, etc. Grand celebrations were organized around patron saints, particularly St. Barbara (the patron saint of miners – December 4) and St. Florian (the patron saint of steelworkers – May 4.) These celebrations were accompanied by feasts celebrating the so-called beer "BARBORKA" and participation in mass by miners. The strengthening of the Silesian work ethic was influenced by several factors: there was a strong German influence in the period when Silesia was still part of Germany, in particular, the influence of the Protestant work ethic which created a set of attitudes towards work and wealth and led to a change in the social structure". After joining Poland, Upper Silesia was characterised by specific social structure, which seriously encouraged appreciation of the Silesian work ethic and the perception of it by the people of the rest of the country." (U. Swadźba, 2001, p. 64).

The performance of work was not only of economic character, but also the effect it had on the functioning of families and communities. It became the norm for professions to be passed down from father to son. "The career was influenced by external factors such as ideology and co-operation patterns, but also by internal factors such as family. This influence can be seen in passing down the profession and in social position or at least inheriting work values. The Silesian community was working collectively in which work was passed down generations." (U. Swadźba, 2001, p. 99). Respect for work was associated with thoroughness and honesty. It was a result of dangerous work in industry (especially in the coal mines) where work needed to be done diligently and honestly. Lack of diligence could result in ill health or even loss of life by the employee and also by the whole working team. Therefore work and its ethos became an essential factor in the process of creating Silesianess.

Those are three of the most significant factors that influenced the specific culture of Silesia. Some of them might be losing their significance because of many social changes and while the others might have also changed, for native Silesians they are still an important determiner in their lives. This analysis of the Silesian values in their everyday life is important due to the fact that nowadays we can see an increasing number of people who declare Silesian nationality. "For Silesians, both history and memories are particularly important in strengthening the relationship between national identification and the past. Also the history of the region and its administrative specifics in the period between wars is a framework for development of Silesian identity. Strong regional tradition plays a prominent role in building the system of norms and values, based on its customs and specific language." (E. A. Sekula, 2012, p. 9). This special Silesian dialect and cultural customs characterise inhabitants of Upper Silesia. The Silesian dialect is very specific, it distinguishes Silesians from non-Silesians. It is a value that is passed down from generation to generation and is a source of pride.

## Summation

So what does it mean to be a Silesian? Is it just a matter of place of birth? Or maybe Silesianess is decided by the fact that somebody lives in Silesia (even if they were not born there)? Being Silesian is determined a few factors, but the most important is their self-declaration of being Silesian. It is also a sense of separation, but first of all it is identification with Silesia. Regardless of whether you can officially declare (including personal documents) Silesian nationality or not, Silesians will feel individuality. It is a particular individuality based on history, culture and strength, in spite of the fact that some people might not like it.

## Bibliography

- BAKIERA, L. Wartość małżeństwa w rozwoju człowieka dorosłego. In: B. HARWAS-NAPIERAŁA, red. 2009. *Rodzina jako wartość w rozwoju człowieka*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- BAŃKA, A. 1995. *Zawodoznawstwo, doradztwo zawodowe, pośrednictwo pracy. Psychologiczne metody i strategie pomocy bezrobotnym*. Poznań: „Print-B”.
- BŁASZCZAK-WACŁAWIK, M. Miejsce i rola regionalnej kultury w procesach życia społecznego zbiorowości Górnego Śląska do roku 1945. In: M. BŁASZCZAK-WACŁAWIK, Wojciech BŁASIAK, Tomasz NAWROCKI, 1990 *Górny Śląsk. Szczególny przypadek kulturowy*. Kielce: Szumacher.
- KUBIK, W. Rodzina jako wartość a styl życia. In: W. ŚWIĄTKIEWICZ, red. 1992. *Wartości a style życia rodzin. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- SEKUŁA, E. A. Wprowadzenie. In: E. A. SEKUŁA, B. JAŁOWIECKI, P. MAJEWSKI, W. ŻELAZNY. 2012. *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- SWADŹBA, U. 2001. *Śląski etos pracy. Studium socjologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- SWADŹBA, U. Pojęcie wartości a śląski system wartości. Teoretyczne podstawy realizacji badań. In: U. SWADŹBA, red. 2008a. *Śląski świat wartości. Z badań empirycznych w Rybniku*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- SWADŹBA U.: Wprowadzenie. In: U. SWADŹBA, red. 2008b. *Śląski świat wartości. Z badań empirycznych w Rybniku*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- SWADŹBA, U. 2012. *Wartości – pracy, rodziny i religii – ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- ŚWIĄTKIEWICZ, W. Religijność w życiu współczesnych rodzin. In: W. ŚWIĄTKIEWICZ, red. 1992. *Wartości a style życia rodzin. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*. Katowice : Uniwersytet Śląski.
- ŚWIĄTKIEWICZ, W. 1997. *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice-Wrocław :Wydawnictwo „Instytut Górnos Śląski”.

## Kontakt

Monika Żak Ph.D  
University of Silesia in Katowice, Institute of Sociology  
Ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice  
E-mail: monika.zak@us.edu.pl







## UKRAJINSKÉ KOZÁCTVO: OD SUBKULTÚRY K DOMINANTNEJ KULTÚRE / UKRAINIAN COSSACKHOOD: FROM A SUBCULTURE TO THE DOMINANT CULTURE

Kristína Jakubovská

### Abstrakt

Autorka príspevku sa zaoberá vzájomným vzťahom subkultúry a dominantnej kultúry. Sleduje dynamiku tohto vzťahu a kladie si otázku, za akých podmienok sa subkultúra môže transformovať na dominantnú kultúru spoločnosti. Predkladá štúdiu obdobného procesu na príklade ukrajinského kozáctva, ktoré sa dostalo z pozície sociálnej vrstvy obyvateľstva (subkultúry 15. – 16. storočia) na pozíciu politickej, vojenskej a kultúrnej elity (dominantnej kultúry 17. – 18. storočia), nositeľa štátotvorných a národnooslobodzovacích snáh národa, ktorého kultúrne špecifiká prijala majorita a prostredníctvom nich sa začala identifikovať. Autorka poukazuje na význam kontinuity kultúrnej tradície v tomto procese, ktorá vstupuje do interakcie so špecifickými politickými, socioekonomickými a kultúrnymi podmienkami doby.

**Kľúčové slová:** subkultúra, dominantná kultúra, ukrajinské kozáctvo, kultúrna tradícia.

### Abstract

The author of the article deals with a mutual relation between the subculture and the dominant culture. She studies the dynamics of the relation and asks herself, in which conditions the subculture can be transformed into the dominant culture of a society. She presents the study of a similar process focusing on Ukrainian cossackhood, which changed its position from a social stratum (the subculture of 15–16th century) to the political, military and cultural elite (the dominant culture of 17–18th century), the chief representative of national state-forming and nation-liberational efforts, whose cultural values were accepted by the majority that started to identify itself by means of them. The author points at the importance of cultural tradition continuity within the process, which interacts with specific political, socio-economic and cultural conditions of the time.

**Keywords:** subculture, dominant culture, Ukrainian cossackhood, cultural tradition.

## Na úvod. Dynamika vzťahu dominantnej kultúry a subkultúry.

Problematika subkultúr a ich vzťahu k dominantnej kultúre bola vždy aktuálna. Žiaden sociokultúrny systém nie je absolútne homogénnym celkom, ktorý by predstavoval sumu identických kultúrnych hodnôt uznávaných v prostredí jednotlivcov a komunit ľudí. Naopak, je charakteristický pluralitou ľudských charakterov, názorov, vyznávaných hodnôt, kultúrnych prejavov a vzorov, návodov, ako žiť, ktoré si vzájomne konkurujú a konštitujú našu identitu. Kultúrna pluralita predstavuje jednu z univerzálnych črt ľudskej spoločnosti a jej základný organizačný princíp.

Dominantná kultúra ako prevládajúca kultúra vo vymedzenom priestore, čase a sociokultúrnom systéme, integruje subjednotky, svoje etnicky, sociálne, ekonomicky, nábožensky, geograficky podmienené varianty. Subkultúry majú určité spoločné črty s dominantnou kultúrou a súčasne si ponechávajú a rozvíjajú svoje špecifiká. Predstavujú skupiny ľudí, ktoré vytvárajú a sú nositeľmi zvláštnych, odlišných noriem, hodnôt, pravidiel, vzorov správania, ktoré sa premietajú v ich špecifickom životného štýle.<sup>259</sup> Tieto skupiny sa napriek svojim osobitostiam podieľajú na dominantnej kultúre a fungovaní širšieho spoločenstva. Sú „konštitutívnymi súčasťami“ dominantnej kultúry.<sup>260</sup> Vzťah dominantnej kultúry a subkultúr je dynamický, môže mať viaceré formy a kvalitu. Vo všeobecnosti o ňom môžeme uvažovať ako o obojsmernom toku kultúrnych hodnôt, ktorý oba systémy tvaruje.

V súvislosti so zjavnou nerovnosťou systémov dominantný/hlavný/integrujúci versus pridružený/vedľajší/integrovaný sa do popredia dostáva otázka ich vzájomného spolunažívania. Táto problematika je obzvlášť aktuálna a diskutovaná v súčasnosti, v prostredí masívnej modernej migrácie obyvateľstva a v procese konštituovania sa novodobých podôb subkultúr. Spolunažívanie a komunikácia dominantnej kultúry a subkultúry (majority a minority) môže mať viaceré formy oscilujúce medzi toleranciou (akceptáciou iného názoru, hodnôt, spôsobu života) a intoleranciou (sprevádzanou často snahou o potlačenie iného, cudzieho).<sup>261</sup> V tomto vzťahu je vždy explicitne alebo implicitne prítomná konkurencia oboch systémov. E. Mistrík poukazuje na zmysel alternatívnych kultúr z hľadiska ich spochybňovania sebaistoty a hodnôt dominantnej kultúry a na generačný konflikt, ktorý vedie k obnove dominantnej kultúry, k invencii zvnútra.<sup>262</sup> Človek, ktorý vystupuje ako člen oboch systémov, majority aj minority sa vo svojej životnej praxi orientuje a identifikuje s kultúrnymi hodnotami a vzormi oboch systémov, ktoré sa vzájomne prelínajú.

Keď hovoríme o konkurencii subkultúry a dominantnej kultúry, vzniká otázka možnej transformácie subkultúry na dominantnú kultúru. Za akých podmienok je možné, aby sa subkultúra stala majoritnou kultúrou, jej kultúrne hodnoty boli akceptované a stali sa základom pre formovanie väčšinovej identity? Vedie tento proces k destabilizácii sociokultúrneho systému a jeho deštrukcii alebo naopak k progresu sprevádzanému kvalitatívnymi zmenami? V akých podmienkach môže daná zmena nastať a aké sú jej potenciálne príčiny a priebeh? Téma, ktorú sme otvorili, je široká a náročná. Pre jej objektívne spracovanie je potrebné skúmať sledovaný jav vo viacerých sociokultúrnych systémoch, aby bolo možné identifikovať jeho univerzálne črty a faktory.

V predloženom príspevku by sme radi predstavili prípadovú štúdiu vychádzajúcu z ukrajinského kultúrneho prostredia a kozáckej tradície. Svoju pozornosť upriamujeme na obdobný transformačný proces, ktorý prebehol v konkrétnom časopriestorovom vymedzení, pričom sa snažíme z kulturologického hľadiska nahliadnuť na príčiny, priebeh a dopad sledovaného procesu. Prostredníctvom prípadovej štúdie by sme chceli poukázať na jednu z možných foriem danej transformácie.

## Reflexia kozáctva v ukrajinskej národnej kultúre.

Kozáctvo je integrálnou súčasťou ukrajinskej národnej kultúry. Predstavuje jeden z jej základných etnoidentifikačných znakov. Kozácky kultúrny systém je veľmi bohatý a obsahuje množstvo archaických elementov (kultúrnych prežitkov). Nadviazal

259 JAKUBOVSKÁ, V. O posúvaní hraníc v medziľudských vzťahoch. In: *Sborník příspěvků XXV. Mezinárodního kolokvia o řízení osvojecího procesu*. [CD-ROM]. Brno: Univerzita obrany, 2007, s. 31.

260 KOLEKTÍV. *Велика ілюстрована енциклопедія України*. Київ: Махаон Україна, s. 1248.

261 JAKUBOVSKÁ, V. – PREDANOCYOVÁ, Ľ. *Multikultúrna výchova (Rozvíjanie interkultúrnych kompetencií učiteľa)*. Nitra: UKF, 2011, s. 49 – 59.

262 MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: Iris, 1999, s. 62 – 68.

na predošlé etapy vývoja národa a významným spôsobom ovplyvnil jeho neskoršie formovanie. Kontinuitu tejto tradície sledujeme až do súčasnosti, pričom v dnešnej dobe prebieha jej intenzívna revitalizácia. Pri štúdiu kozáckeho kultúrneho komplexu, elementov materiálnej, sociálnej a duchovnej kultúry, sledujeme viaceré paralely s vývojovo starším kyjevskoruským a predkyjevskoruským obdobím histórie národa.<sup>263</sup>

Kozáci, ktorí sa objavujú na teritóriu Ukrajiny, kde si sformovali svoje prvé spoločenstvá a napokon i štátny útvar, sami seba identifikovali ako rytierov, „pokračovateľov rytierskej tradície Kyjevskej Rusi“. Túto autoidentifikáciu môžeme vnímať ako sociálnu (príslušnosť k rytierskemu stavu, vrstve bojovníkov) a tiež etnickú (identifikácia sa s ukrajinským národom a kultúrou). Väzbu na Kyjevskú Rus sledujeme v názve štátneho útvaru, ktorý sformovali v roku 1649: *Hetmanát – Vojsko Zaporížske/Rusjka deržava* (štát) – *Vojsko Zaporížske*, ako aj v jeho politicko-administratívnom usporiadaní vychádzajúcom z demokratických princípov a ruskej tradície viče (ľudového zhromaždenie, nástroja priamej demokracie), vo vojenskej tradícii, konfesionalnej a etnickej skladbe obyvateľstva, jeho kultúrnych prejavoch vrátane komunikačného jazyka, folklóru, obyčajovej kultúry, v usporiadaní sociálnych vzťahov, spôsobe života, symbolike a i.

V oblasti kozáckej vojenskej kultúry, ako poukazuje J. Fihurnyj, sledujeme prítomnosť viacerých archaických vojenských elementov, ktoré boli charakteristické ešte pre pred-kyjevskoruské obdobie a vychádzajú z indoeurópskeho kultúrneho prazákladu. Ako príklad uvádza pozostatok starobylych vojenských kultov (kult koňa, šable, *vojina-zvira*/vojaka zvera; vlka, červenej farby – farba vojny, vojska a vojakov-profesionálov), fenomén *pobratymstva*/posvätného pokrvného bratstva či nosenie účesu *čuper/kosa/oseledec* – chochla (pásu vlasov vyrastajúcich z vrchnej časti hlavy).<sup>264</sup> Radíme sem tiež starobylé techniky boja (hopak, spas a i.), špecifické črty pohrebných rituálov, fenomén *charakternyctva* (osobnosti *kozaka-charakternyka*, elitného vojaka-profesionála zasväteného do rituálov vojenskej mágie) a i.<sup>265</sup>

Môžeme konštatovať, že v prípade ukrajinského kozáctva nešlo o absolútny kultúrny novotvar bez historických väzieb, geografického, sociálneho a kultúrneho prepojenia, ale o kontinuitu tradícií, ktoré boli implementované do modernejšej a kvalitatívne vyššej formy politickej a spoločenskej organizácie, vojenstva a kultúrnych prejavov. Tradičné hodnoty sa dostali do konfrontácie s inými politickými, ekonomickými a sociokultúrnymi podmienkami a výzvami doby, v ktorej sa kozáctvo sformovalo a pôsobilo. Podľa slov D. Javornyckého: „Ukrajinská národnosť, vychovaná na vičovom usporiadaní, vlastnom súdnictve a samospráve, sa iba časom dostala do závislosti od Veľkého Litovského kniežatstva (...) Zaporížia, so svojím spoločenstvom, voľbou starešin, vojenskými radami, spoločnou pokladnicou, spoločným jedlom ako pre starších, tak aj obyčajných kozákov, samostatnými kureňmi (obdoba kasární) – všetko toto je to isté spoločensko-vičové usporiadanie starodávneho života južnej Rusi, len na najvyššom stupni vývoja.“<sup>266</sup>

Kozáctvo je neoddeliteľnou súčasťou majoritnej kultúry národa, ktorá sa hlboko zakorenila v národe a stala sa jeho významným auto- a heterostereotypom. V 16. – 17. storočí cudzinci prichádzajúci na dané územie označovali Ukrajincov za národ kozákov.<sup>267</sup> Kultúrne hodnoty kozáckej doby a aktivity kozákov neformovali len ich domovinu, ale boli významným činiteľom, ktorý obohatil európsky kultúrny priestor vôbec. Vplyv kozáctva sledujeme vo viacerých oblastiach:

## 1. Vojenstvo

Kozáci vytvorili jednu z najsilnejších a najlepšie pripravených európskych armád svojej doby, v ktorej sa spájala vynikajúca príprava vojakov (využívajúca princíp jednoty telesnej a duchovnej prípravy bojovníkov) s vyspelými vojenskými stratégiami

<sup>263</sup> Pojem rusjkyj, ktorý v článku používame, slúži na oddelenie rusjkeho (odvodeného od Rusi) a ruskeho (od Ruska, do roku 1721 Moskovského štátu). Na problém späť s nerozlišovaním týchto dvoch rozdielnych pojmov v slovenskom prostredí poukazuje aj Miroslav Sopoliga v publikácii *Tradície hmotnej kultúry Ukrajincov na Slovensku*.

<sup>264</sup> Čuper je identifikačným znakom ukrajinských kozákov a súčasne starobylych árijských bojovníkov. Tento špecifický účes sledujeme na miestach pohybu Arijcov. Mali ho starodávní Osetini, škandinávski Vikingovia, aj Kelti západnej Európy. V prípade ukrajinských kozákov sa zachoval až do súčasnosti. Web 1.

<sup>265</sup> Web 2.

<sup>266</sup> Web 3.

<sup>267</sup> Web 2, s. 209 – 212.

a technológiami. Vojáci ovládali dokonale boj so strelnými zbraňami, šablami, jazdu na koni a tiež unikátne bojové umenia hopak (bojový tanec) a spas (pästný boj), ktoré im dávali výhodu oproti nepriateľovi v boji muža proti mužovi. Kozácke vojsko sa skladalo z niekoľkotisícového jadra, ktoré prebývalo na Seči. V prípade vojenského ohrozenia alebo ťaženia sa k nim pridávali ostatní kozáci, ktorí sa v čase mieru venovali hospodárstvu a žili v dedinách za hranicami vojenského centra. Kozácke vojenstvo bolo na veľmi vysokej úrovni. Vojsko pozostávalo z rozviedky, pechoty, kavalérie, artilérie, flotily a strážnej služby. Bojovali na súši aj na mori.<sup>268</sup>

Kozáci tiež realizovali vlastný vývoj zbraní v špecializovaných vojenských laboratóriách. Jedno z nich sa nachádzalo v kozáckej pevnosti v Kamjanci Podolskom (mesto Kamjanec Podilski, región Podilja). Vďaka svojej vojenskej sile sa stali významným činiteľom vtedajšej zahraničnej politiky a rovnocenným partnerom ostatných európskych štátov. Boli významným spojencom protitureckých bojov a hetman Ukrajiny ako hlava kozáckej republiky sa účastnil rokovaní s ďalšími hlavami štátov protitureckej koalície.

## 2. Politika a právo

V roku 1649 si kozáci založili vlastný štát. Bolo to v čase poľsko-litovskej nadvlády na teritóriu Ukrajiny. Na obdobie viac ako 300 rokov boli hlavnými predstaviteľmi národno-oslobodzovacích a štátotvorných snáh ukrajinského národa. Postupne moc vzniknutého štátu silnela, rozvíjal sa politicky, vojensky, sociálno-organizačne a kultúrne. Svoj rozkvet zaznamenal v 17. storočí. Za najvýraznejší vklad kozáctva v oblasti politiky a práva môžeme považovať model občianskej spoločnosti, ktorý predstavili a realizovali v praxi. Kozákmi sformovaná spoločnosť bola usporiadaná do troch stavov: kozáci (vojenstvo a správa štátu), mešťania a roľníci. Kozáci neboli uzavretou elitou vojakov a ich potomkov. Zahŕňali príslušníkov všetkých sociálnych vrstiev a skupín obyvateľstva. Ako píše J. Maľaňuk (1954): „Kozáctvo obsahovalo všetkých najlepších ľudí – či to bol plnoprávny šľachtic Reči Pospolitej, či odvážny mešťan, či nedoučený služobník Boha, či nakoniec pospolitý roľník. Kozáctvo bolo maximálne národotvorné vypätie celého národa, ceľej rodnej zeme. Bola to totálna mobilizácia jej duchovných, materiálnych, morálnych, sociálnych, kultúrnych a politických zdrojov.“<sup>269</sup>

Všetci občania boli slobodní, mali občianske práva a boli rovnocenní. Kozácky štát bol republikou s demokratickým spôsobom vlády. Išlo o prvú modernú európsku republiku. Vo svojej dobe, pre ktorú bola charakteristická absolutistická forma vlády a monarchie, predstavovali európsky unikát. V roku 1710 písali ústavu – *Konštitúciu Pylpya Orlyka*, ktorá nesie meno svojho tvorca, hetmana Vojska Záporožského. Tento dôležitý právny dokument je prvou ústavou na svete, ktorá takmer o storočie predbehla ústavo-tvorné procesy iných štátov (1787 – USA, 1791 – Francúzsko, 1791 – Poľská národná ústava). Ústava sa dostala do praxe. Jej zákony sa uplatňovali na Pravoberežnej Ukrajine (na pravo od toku rieky Dneper) do roku 1714. Ústava obsahovala normy vzťahujúce sa na delbu politickej moci v republike. Ustanovovala obmedzenie hetmanskej samovlády, ktorej protiváhou mala byť Generálna rada starešiny a Generálny vojenský súd (obdoba moderných orgánov vykonavej, legislatívnej a súdnej moci).<sup>270</sup>

## 3. Viera

Viera bola vždy dôležitou súčasťou života Ukrajincov. Kozáci boli pravoslávni veriaci, pre ktorých bola viera jednou zo základných hodnôt, ktorú chránili a pre ktorú umierali. Po Brestskej únii (1596), ktorá konštituovala Gréckokatolícku cirkev a predstavovala nástroj asimilačnej politiky Poľska, pravoslávna cirkev na obdobie niekoľkých desaťročí de facto zanikla. V roku 1620 kozáci obnovili cirkevnú hierarchiu pravoslávnej cirkvi, ktorú si určili za podmienku pre vstup do poľsko-tureckej vojny.<sup>271</sup>

268 KOLEKTÍV. *Велика ілюстрована енциклопедія України*. Київ: Махаон Україна, 2008, s. 90 – 91.

269 Web 2, s. 209 – 212.

270 Ukrajinský národ vždy inklinoval k hodnotám slobody a rovnosti. Tradičiou bolo voľby hetmana realizovať bez prítomnosti uchádzačov o danú pozíciu, aby nemohli vplyvať na rozhodnutie kozákov. Novozvolený hetman bol verejne prevedený a vymazaný ostatnými blatom a zemou, aby si pamätal odkiaľ vzišiel, že jeho úlohou je národu slúžiť a moc má od ľudí. Web 2, s. 209 – 212.

271 Web 2, s. 209 – 212.

#### 4. Rozvoj vied, vzdelanosti a umenia

Kozáci neprejavili len svoj vojenský, politický a sociálno-organizačný, ale aj umelecký potenciál. Boli aktívnymi podporovateľmi vzdelanosti a umenia. Obdobie kozáctva bolo „zlatým vekom“ ukrajinskej kultúry. Kozáci podporovali zakladanie škôl a rozvoj vzdelanosti. Okrem vzdelávacích inštitúcií poskytujúcich základné vzdelanie vznikali nové a rozvíjali sa staršie vzdelávacie inštitúcie vyššieho vzdelania (rozvoj Mohylánskej akadémie, Kyjevskej akadémie, vznik Černihivského, Charkovského a Perejaslavského kolégia a i.). Využívali a vyučovali sa aj moderné vedecké disciplíny. V Charkovskom kolégiu sa vyučovali disciplíny ako inžinierstvo, artiléria, fortifikácia, geodézia, aritmetika, geometria, trigonometria, fyzika, mechanika a i. Kozáci finančne podporovali pôsobenie spoločensko-náboženských bratstiev, meštianskych spolkov pôvodne orientovaných na pomoc sociálne slabším, ktoré sa neskôr venovali aj kultúrno-osvetovej činnosti. Zakladali školy a kníhtlačiarne.

Okrem ochrany pravoslávnej cirkvi boli kozáci aj jej výraznými mecenášmi. Podporovali budovanie cerkví, najmä za heľmanátu Ivana Mazepy, ktorý dal postaviť 12 chrámov a zrekonštruovať ďalších 20 chrámov. Na Seči bolo 47 cerkví a pri každej pôsobil špitál pre zranených kozákov a škola. Cerkvi kozáckej doby boli stavané v barokovom štýle, ktorý sa sem šíril zo západnej Európy. Na Ukrajine sa v barokovej cirkevnej architektúre výrazne prejavil ukrajinský-kozácky kolorit. Táto špecifická forma dostala vo svetovej literatúre osobitnú pozornosť a pomenovanie ukrajinské, resp. kozácke baroko. Kozácke obdobie prinieslo rozvoj ukrajinského písomníctva. Intenzívne sa rozvíjala tlačiarenská činnosť.<sup>272</sup>

S kozákmi sa neodmysliteľne spája hudba a tanec. Ich piesne mali najmä charakter pochodových piesní, piesní oslavujúcich hrdinské osobnosti, zobrazujúcich spôsob života, lyrických piesní a piesní nevolníckych, v ktorých sa oslavuje sloboda a spieva o túžbe po nej. Významnými predstaviteľmi hudobnej kultúry doby boli aj kobzari, cech slepých muzikantov. Ospevovali kozácku slávu v piesňach a dumách. Boli šíriteľmi a uchovávatelmi národných piesní a tvorcami nových.<sup>273</sup>

#### 5. Špecifické črty sociálnej kultúry a spôsobu života

Život kozákov–profesionálnych vojakov žijúcich vo vojenskom centre na Seči bol zasvätený boju, obrane národa a rozvíjaniu národnej vojenskej kultúry. Prebiehal v cykle striedajúceho sa obdobia vojny (krvavých bojov na život a na smrť) a obdobia mieru (spojené s banquetom – odmenou za boj, oslavou úspechu; a systematickou vojenskou prípravou a výchovou mladých vojakov). V prípade profesionálnych vojakov a hlavne elity (vojakov charakternykov) sa môžeme stretnúť s „obetou celibátu a cnosti“ v zmysle nezakladania si rodiny. Žili obklopení svojimi „*pobratymami*“ (pokrvnými bratmi – ostatnými kozákmi), plne oddaní vojenstvu. Boli aj výnimky, ženatí, tzv. rodinní kozáci. V sledovanej tradícii môžeme vidieť paralelu so stredovekými rytierskymi rádmi, ktorých členovia sa neženili. Vojenská príprava kozákov trvala od 7 do 19 – 21 rokov. Potom nasledovala iniciácia, obrad vysvätenia vojaka za rytiera. U kozákov sa stretávame s posvätnou úctou k ženám, ktoré sú rovnocennými partnerkami kozákov. V čase neprítomnosti mužov zodpovedali za chod hospodárstva a chránili rodinu a majetok. Kozácke ženy a deti mali tiež vlastnú bojovú prípravu.<sup>274</sup>

#### 6. Špecifické črty duchovnej kultúry kozákov

Kozácka vojenská príprava bola jedinečná uplatňovaním princípu jednoty telesnej a duchovnej prípravy bojovníkov. V kozáckom vojsku pôsobili okrem radových vojakov tiež elitní vojaci, kozáci-charakternyci. Išlo o bojovníkov zasvätených do magických vojenských rituálov s vlastným mystickým komplexom. Boli to veľkí bojovníci, ktorí dokázali bojovať sami proti stovkám bežných vojakov. Odvodzovali svoj pôvod od dávnoukrajinských volchvov, duchovných vodcov, ktorí ich naučili umenie mystickej smrti. Byzantský historik Lev Diakon v diele *Kroniky* (10. storocie) nazýva volchvov deťmi satana, ktorí sa naučili ume-

272 Web 4, s. 16 – 19.

273 Web 4, s. 21.

274 Web 2.

niu boja pomocou tanca.<sup>275</sup> Tradične sa opisovali synonymickými pojmami označujúcimi osobu ovládajúcu mágiu („*vidmaky*“, „*proroky*“, „*znachary*“, „*čakluny*“, „*chymorodnyky*“, „*chaldovnyky*“, „*zamoročnyky*“, „*kaverznyky*“).<sup>276</sup>

Ich nadľudské schopnosti, prejavujúce sa v boji aj bežnom živote boli reflektované v slovesnom folklóre národa a tiež domácich a zahraničných historických dokumentoch, ktoré opisovali kozácke boje. Spomínala sa ich schopnosť vplyvať na prírodné procesy (rozháňať mraky, vyvolávať hromy) zachytávať strely a guľky holými rukami a odevom, „zahovárať“ (začarovať) šable a náboje tak, aby im neublížili, preberať na seba podobu zvierat (vlka alebo poľovníckeho psa) a i.<sup>277</sup> Psychofyzická príprava charakternykov mala za cieľ maximalizáciu využitia potenciálu ľudskej mysle. Ovládali hypnózu, ktorú nazývali *chimoroda*,<sup>278</sup> levi-táciu, telekinézu, telepatiu a sugesciu. Stav *charakternyctva* nebol dostupný každému kozákovi, ale len vojakovi so špecifickými vrozenými predispozíciami, ktoré sa rozvíjali následným špeciálnym tréningom. Cieľom charakternyka bolo maximálne ovlád-nutie svojho života a okolitých podmienok, ktoré mali jemu a jeho prostrediu priniesť šťastný život. Ich vojenské úlohy pred-stavovali „hlbinnú rozviedku“ a likvidáciu snáh protivníka, vonkajšiu a vnútornú ochranu, výchovu mladých vojakov a občiansku službu (pomoc *hromade*/spoločenstvu).<sup>279</sup> Charakternici nebolí kresťanmi, ale staroslovanskými polyteistami. Preto sa pocho-vávali bez prítomnosti pravoslávneho kňaza. Súčasťou pohrebného rituálu bolo zabitie osikového kolu do ich hrude, resp. pocho-vávanie tvárou do zeme (ochrana pred revenenciou).<sup>280</sup>

Doposiaľ sme predstavili kozáctvo ako významnú súčasť ukrajinskej národnej kultúry. Poukázali sme na jeho význam v kon-texte národných a európskych dejín a kultúry, a tiež dôležitú funkciu, ktorú kozáctvo zohralo v sledovanom období (najmä 17. – 18. storočia) z pozície hlavného predstaviteľa národo-oslobodzovacích a štátotvorných snáh národa. V tomto období bola kozácka kultúra dominantnou kultúrou na území Ukrajiny, s ktorej normami, hodnotami a ideami sa identifikovala majorita. V nasledovnej časti sa zameriame na transformačný proces – prechod od pôvodnej subkultúry k dominantnej kultúre.

## Zrodenie kozáctva na Ukrajine a prechod od subkultúry k dominantnej kultúre

Kozáci sa prvýkrát sa spomínajú v poľskej kronike Martina a Joachima Belských, ktorá opisuje pochod kráľoviča Jána Al-brechta na Podolie v roku 1489. O sto rokov sa pomenovaním kozáci označovali všetci slobodní Ukrajinci. Môžeme si všimnúť etnické určenie kozákov a ich sociálno-právny status. Prvé kozácke osídlenia vznikli na Kyjevščine a Podolí, Podniproví a Pobuží. Neskôr sa presunuli smerom k stepiam za dneperské prahy („porohy“)<sup>281</sup> na priľahlé ostrovy (Veľká Chortecja, Malá Chortec-ja a iné). Na tomto území vystavali systém opevnení a pevností, ktoré vysekávali z dreva („zasiki“, „sicz“). Územie sa nazvalo Záporožskou Sečou a kozáci Záporožcami, záporožskými kozákmi alebo kozákmi Sečovikmi. Z chronologického hľadiska bolo 15.–16. storočie obdobím formovania kozáctva, 17. storočie obdobím jeho rozkvetu, kedy si Záporožci vytvorili vlastný štátny útvar a občiansku spoločnosť. Koncom 18. storočia je kozáctvo násilne likvidované.<sup>282</sup>

Existuje viacero teórií vzniku ukrajinského kozáctva a pôvodu kozákov. Táto otázka sa doposiaľ skúma, študujú sa historické dokumenty, sleduje sa auto a heteroidentifikácia sa kozákov, ich kultúrne prejavy a väzba na predošlé obdobie národných dejín. Prvé koncepcie, ktoré vznikali, sa sústredili na etymologickú stránku fenoménu. Snažili sa o etymologický výklad pomenovania kozák. Stretávame sa s výkladom odvodeným od kozy či kosa.

Ďalšie koncepcie sa sústredujú na etnický pôvod kozákov. Môžeme ich rozdeliť do dvoch hlavných prúdov: na staršie koncep-cie, poukazujúce na pôvod ukrajinských kozákov odvodený od cudzích národov, Polovcov a Čiernych Klobukov (M. M. Karamzin),

---

275 Web 5.

276 Web 1.

277 Web 2.

278 Web 6.

279 Web 7.

280 Web 3.

281 Deväť skalnatých prahov (vyčnievajúcich skál) na rieke Dneper, ktoré boli obávaným miestom.

282 Kolektiv, 2009, s. 90 – 91.

kaukazský pôvod kozákov (G. F. Miller a P. I. Symonovskij). Novšie teórie sú autochtónne, odvodzujúce pôvod kozákov od miestneho ukrajinského obyvateľstva. Zakladateľmi autochtónnej koncepcie bol poľský kronikár M. Beľský, ktorý ako prvý spomenul komunity kozákov formujúce sa na Podolí v druhej polovici 15. storočia a francúzsky šľachtic G. L. de Boplan. V neskoršom období sa k nim pridali S. Veličko, ktorý pôsobil v dobe hetmana Bohdana Chmeľnyckého v úrade Generálnej kancelárie. Autochtónna teória genézy kozáctva bola ďalej rozvíjaná ukrajinskou historiografiou 19. a 20. storočia až do súčasnosti (V. B. Antonovič, M. O. Maximovič, M. I. Kostomarov, P. O. Kuliš, I. M. Kamanin, D. I. Javornyckij, M. S. Hruševskij).<sup>283</sup>

Je kozák sociálnou alebo etnickou kategóriou? Odpoveď na otázku spočíva v identifikácii sa kozákov. Bola ich identita formovaná len sociálnymi vzťahmi, špecifikami v ich spôsobe života a profesijným (vojenským zameraním) bez jednotiacieho etnického princípu alebo sa identifikovali ako súčasť ukrajinského národa, prijímali ukrajinskú históriu a kultúru za svoju vlastnú? Táto otázka bola čiastočne zodpovedaná v časti príspevku venujúcej sa reflexii kozáctva v ukrajinskej národnej kultúre, kde sme prezentovali kozáctvo ako neoddeliteľnú súčasť národnej kultúry Ukrajincov a jej základný etnoidentifikačný znak. Existuje viacero objektívnych faktov, ktoré potvrdzujú etnické vymedzenie kozáctva:

- vznik kozáctva na teritóriu dnešnej Ukrajiny;
- pôsobenie kozákov na čele národno-oslobodzovacieho boja (hájili záujmy celého ukrajinského národa, všetkých jeho sociálnych vrstiev) a vytvorili vlastný štát;
- odvodzovanie svojho pôvodu od rytierov Kyjevskej Rusi;
- v kozáckej dobe sa dostáva do popredia pomenovanie Kozácka Ukrajina;
- kultúrna, jazyková a religiózna spätosť s ukrajinským národom;
- kozákmi-vojakmi sa stávali ľudia z rôznych sociálnych vrstiev a skupín národa (šľachta, mešťania, roľníci a i.);
- zároveň prebiehala aktívna vojenská príprava vo všetkých dedinách aj mimo vojenského centra na Seči, ktorú realizovali starí kozáci prichádzajúci zo Seči;<sup>284</sup>
- okrem stabilného vojenského jadra patrili medzi kozákov tiež vojaci, ktorí viedli prevažne usadlý spôsob života v dedinách, kde žili s rodinami a venovali sa roľníctvu, remeslám a obchodu; Znamená to, že fenomén kozáctva prekračoval sociálnu skupinu vojakov-profesionálov (subkultúru) a bol spoločným príznakom širšieho obyvateľstva, ktoré sa prostredníctvom kozáctva identifikovalo (dominantná kultúra).

Na druhej strane je dôležité vymedziť kozáctvo, ktoré sa pôvodne sformovalo na teritóriu Ukrajiny od kozáckych spoločenstiev, ktoré vznikali v neskoršej dobe mimo ukrajinského etnického teritória, ale svoj pôvod prvotne odvodzujú od ukrajinského kozáctva. Zakladateľmi týchto spoločenstiev boli ukrajinskí kozáci (nositelia ukrajinskej kozáckej tradície), ktorí sa presídlili do nových regiónov, a ku ktorým sa v novom prostredí pridávalo inoetnické obyvateľstvo. Ukrajinský živel v inoetnickom prostredí postupne slabol v dôsledku etnickej asimilácie. Napriek transformácii etnickej identity sledujeme u nich čiastočnú kontinuitu kultúrnej tradície a identity prinesenej z domáceho prostredia.

Na príklade ukrajinského kozáctva môžeme sledovať postupný prechod od minority (subkultúry) 15. – 16. storočia k dominantnej kultúre 17. – 18. storočia. Pri sledovaní tohto procesu môžeme, podľa nášho názoru, identifikovať nasledovné faktory, ktoré ovplyvnili jeho priebeh. Prvým faktorom je kontinuita tradície. Kozáctvo a kozácka kultúra vychádzajú z ukrajinského kultúrneho prostredia. Nadväzujú na staršie etapy histórie národa (kyjevskoruské a pred-kyjevskoruské obdobie) vo vojenstve, náboženstve, jazyku, v prvkoch materiálnej, sociálnej a duchovnej kultúry (obyčaje, symbolika, folklór a i.).

Druhým faktorom je charakter politických, hospodárskych, sociálnych a kultúrnych podmienok, ktoré viedli k získaniu dominantného postavenia pôvodne sociálnej vrstvy obyvateľstva. V období zrodenia kozáctva a jeho genézy bol ukrajinský národ v područí Litvy a neskôr Poľska. Dominantnou kultúrou sa kozáctvo stáva v momente, keď sa postavilo na čelo národa a začalo

<sup>283</sup> Web 8.

<sup>284</sup> Informáciu o mechanizme vojenskej prípravy na dedinách som získala počas terénneho výskumu v Odeसे od historika Serhija Hucalučka (2013), ktorý sa špecializuje na kozácke obdobie ukrajinskej histórie.

hájiť jeho záujmy. Týmto aktom získalo moc od ľudí a legitimitu spravovať krajinu. V nasledovnom období bolo možné sledovať, ako sa kozácka kultúra a hodnoty postupne implementovali do života širokých vrstiev obyvateľstva a stali sa nástrojom ich hetero- a autoidentifikácie. Ukrajina sa stala krajinou kozákov a Ukrajinci kozákmi.

Za tretí faktor, ktorý ovplyvnil túto transformáciu, považujeme kompatibilitu kultúrnych hodnôt kozáctva s tradičnými hodnotami národa rozšírenými do kozáckeho obdobia. Vychádzame pritom z predpokladu, že kompatibilita hodnôt subkultúry a dominantnej kultúry ovplyvňuje schopnosť transformácie kolektívnej identity, ktorá predstavuje zavŕšenie tohto procesu (minoritná identita sa stáva majoritnou identitou). Z pohľadu kozáctva kompatibilita hodnôt minority a majority vyplynula primárne z kontinuity kultúrnej tradície ako takej. Osobitne by sme mohli uvažovať nad zlučiteľnosťou vojenskej tradície z pohľadu nevojenských skupín obyvateľstva (rolníkov, remeselníkov, mešťanov). Vojenská príprava bola nevyhnutnou podmienkou prežitia v danej dobe. Územie Ukrajiny bolo z dávnych čias na križovatke západu a východu a čelilo útokom z východu. V sledovanom období najmä Tatárov a Turkov.

Starobylá tradícia roľníctva na Ukrajine, ktorá siaha do tripolskej kultúry, bola vždy v interakcii s archaickou bojovou kultúrou na tomto území, reprezentovanou starobylými bojovnými národmi Skýtov a Sarmatov, a neskôr vojenskou tradíciou Kyjevskej Rusi.

## Namiesto záveru

Kozáctvo je výnimočný a veľmi bohatý fenomén ukrajinskej národnej kultúry. Prekročilo svoje výlučne vojenské určenie a pozíciu sociálnej vrstvy. V náročnom období, v ktorom kozáci žili, dokázali zjednotiť národ prostredníctvom hodnôt, ktoré predstavovali a realizovali v praxi. Kozák nebol moderným obrazom starogréckeho Spartana, hoci v ich spôsobe života sledujeme viaceré spoločné črty – najmä zasvätenie svojho života vojenstvu (jeho posvätnosť), sebakontrolu, odopieranie si niektorých radostí života, diskomfort či disciplinovanosť. Títo profesionálni vojaci prejavili tiež svoj štátotvorný, sociálno-organizačný a umelecký potenciál. Presadzovali hodnoty slobody, rovnosti a bratstva viac ako dve storočia do rozpútania Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie. Riadili sa podľa vlastného kódexu cti. Sformovali na daný čas jedinečnú občiansku spoločnosť. Mali rozvinutú duchovnú kultúru a vlastnú spiritualitu. Známý je obraz kozáka – profesionálneho vojaka, ktorý je rytierom, angažovaným občanom, ochrancom národa a viery, súčasne spevákom a tanečníkom či obraz kozáka Mamája, rozjímajúceho kozáka – charakteryka, ktorý je pohrúžený do vlastných myšlienok a hudby. V súčasnosti môžeme sledovať intenzívnu revitalizáciu kozáckej tradície na Ukrajine, ktorá plní aj v dnešnej dobe významnú spoločenskú funkciu. Jej cieľom je uchovávanie národných tradícií pre nasledovné generácie a ich aktívne rozvíjanie, ako aj duchovné a morálne ozdravenie národa a rozvoj národnej identity a patriotizmu.

## Zoznam použitej literatúry

JAKUBOVSKÁ, V. O posúvaní hraníc v medziludských vzťahoch. 2007. In: *Sborník príspevků XXV. Mezinárodního kolokvia o řízení osvojovacího procesu* [CD-ROM]. Brno: Univerzita obrany, 2007. ISBN 978-80-7231-228-3.

JAKUBOVSKÁ, V. – PREDANOCYOVÁ, I. *Multikultúrna výchova (Rozvíjanie interkultúrnych kompetencií učiteľa)*. Nitra: UKF, 2011, 156 s. ISBN 978-80-8094-983-9.

KOLEKTÍV. *Велика ілюстрована енциклопедія України*. Kyjev: Махаон Україна, 2008, 504 s. ISBN 978-966-605-887-7.

KOLEKTÍV. *Velký sociologický slovník: P/Ž: II. díl*. Praha: Univerzita Karlova, 1996, s. 749 – 1627. ISBN 80-7184-310-5.

MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: Iris, 1999, 347 s. ISBN 80-88778-81-6.

## Internetové zdroje

Web 1: КОТЛЯР Ю. В. *Козаки-характерники: ведический и фольклорный аспекты (укр.)* [online]. 2011 [cit. 2013-01-12]. Dostupné na internete: <http://spas.mk.ua>



Web 2: ФІГУРНИЙ, Ю. *Архаїчні елементи культури козацтва в контексті українознавства* [online]. 1999 [cit. 2013-06-20]. Dostupné na internete: <http://ukrainaforever.narod.ru/firmoteka/archaic-element.html>

Web 3: БОНДАРЕНКО, А. *Культ воїна-звіра в козацьку добу*. [online]. 2011 [cit. 2013-01-12]. Dostupné na internete: <http://www.ualogs.kiev.ua/fulltext.html?id=2131>

Web 4: КУКСА, В. В. — КОЛОМІЄЦЬ Т. В. *Вплив культури козацтва на формування самосвідомості українського народу* [online]. [cit. 2013-10-12]. Dostupné na internete: [http://kafhistory.kpi.ua/attachments/article/127/30\\_2.pdf](http://kafhistory.kpi.ua/attachments/article/127/30_2.pdf)

Web 5: [www.virsky.com.ua/Ukrainskiy-narodnyy-tanets-i-ego-istoriya](http://www.virsky.com.ua/Ukrainskiy-narodnyy-tanets-i-ego-istoriya) [cit. 2013-10-12]

Web 6: ЕГОРОВА, И. *Гопак как боевое искусство* [online]. 2005 [cit. 2011-09-20]. Dostupné na internete: <http://www.day.kiev.ua/145882/>

Web 7: НЕЧЕРДА, О. *Езотеричний світ характерництва (interview В. Чумаченко)* [online]. 2001 [cit. 2013-06-12]. Dostupné na internete: [http://mamay.ucoz.com/publ/kozacka\\_slava/ezoterichnij\\_svit\\_kharakternictva/2-1-0-18](http://mamay.ucoz.com/publ/kozacka_slava/ezoterichnij_svit_kharakternictva/2-1-0-18)

Web 8: ЩЕРБАК В. О. *Генеза і становлення козацтва в Україні* [online]. 2000 [cit. 2013-10-12]. Dostupné na internete: <http://litopys.org.ua/coss1/shch02.htm>

## **Kontakt**

Mgr. Kristína Jakubovská

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: [kjakubovska@gmail.com](mailto:kjakubovska@gmail.com)





## KURDSKÁ MINORITA V SUBSYSTÉME KULTÚRY V KONTEXTE ETNICKEJ A NÁBOŽENSKEJ DIVERZITY BLÍZKOVÝCHODNÉHO REGIÓNU / THE KURDISH MINORITY IN THE SUBSYSTEM OF CULTURE IN THE CONTEXT OF ETHNIC AND RELIGIOUS DIVERSITY OF THE MIDDLE EAST REGION

Marwan Al-Absi – Eva Al-Absiová

### Abstrakt

Príspevok analyzuje problematiku kurdskej minority v prostredí Blízkeho východu, ktorý sa vyznačuje výraznou kultúrnou a konfesionálnou diverzitou. Kurdi pochádzajú z iránskeho kmeňa a v súčasnosti žijú ako etnická menšina v štyroch štátoch Blízkeho východu (Turecko, Irán, Irak, Sýria). Príspevok sleduje kultúrne špecifiká kurdskej minority žijúcej na sýrskom území, ktorá svojím indoeurópskym pôvodom predstavuje etnicky a jazykovo odlišnú komunitu vzhľadom na väčšinovú populáciu, ktorá je semitského pôvodu. Výrazným spojovacím článkom však zostáva spoločná konfesionálna príslušnosť.

**Kľúčové slová:** Kurdi, kurdská menšina, Blízky východ, Sýria, subsystém kultúry.

### Abstract

The paper analyzes the problems of the Kurdish minority in the Middle East, which is characterized by significant cultural and confessional diversity. Kurds come from the Iranian tribe and are now living as an ethnic minority in four states of the Middle East (Turkey, Iran, Iraq, Syria). The contribution follows the cultural specificities of the Kurdish minority living on Syrian territory. The Indo-European origin of the Kurdish minority constitutes an ethnically and linguistically different community with regard to the majority population, which is of the Semitic origin. Strong a link remains common confessional affiliation.

**Keywords:** Kurds, Kurdish minority, Middle East, Syria, subsystem of culture.

## Úvod

Problematika postavenia etnických a náboženských minorít v arabskom kultúrnom prostredí Blízkeho východu patrí medzi citlivé a pomerne nebezpečné otázky. Aktuálna situácia na Blízkom východe ovplyvnená udalosťami Arabskej jari a jej následkami vyvoláva potrebu hlbšieho zamyslenia sa nad problematikou minorít v tomto regióne. Súčasná diskusia alebo debata ponúkajú rozdielne názory, ktoré môžeme rámcovo rozdeliť na názory akademickej obce a názory aktivistov či ochrancov ľudských práv. Rovnako tak aj bádateľov, ktorí v súčasnosti publikujú závery svojich výskumov k danej problematike, môžeme rozdeliť do dvoch skupín. Na jednej strane sú to arabskí odborníci žijúci mimo územia Blízkeho východu, kde nemajú na nich dosah ich domovské režimy a cenzúrne komisie. Alebo sú to západní bádatelia, ktorí prezentujú svoj názor z európskeho pohľadu, pretože spravdla vychádzajú z európskych kritérií a európskych podmienok. Pri serióznom sledovaní tejto problematiky však musíme brať do úvahy uhol pohľadu skúmania otázky menšín v danom kultúrnom prostredí.

Menšinová problematika prekračuje rámec akademickeho výskumu, pretože otázka postavenia minorít a ich diskriminácie či miery integrácie alebo asimilácie sa dotýka každodennej reality v mnohých spoločnostiach. V nezávislých štátoch je spojená s otázkou zachovania suverenity štátu, udržania politickej stability, ako aj ekonomického a kultúrneho rozvoja.

Otázka menšín je problémom univerzálnym, neobmedzuje sa len na zaostalé a rozvojové krajiny, ale trápi aj vyspelé štáty sveta.<sup>285</sup> Tento problém je ako nekonečný príbeh, pretože prechádza rôznymi historickými obdobiami. Objavuje a stráca sa vždy v závislosti od mocensko-politických, spoločenských, kultúrnych a hospodárskych zmien, ku ktorým dochádza v časopriestore.

Postavenie etnických a náboženských minorít na Blízkom východe skrýva v sebe reálny sociálny a ekonomický konflikt, ktorý sa prejavuje v rôznych rasových, etnických a náboženských sporoch a nepokojoch. Tento stav je spojený s princípom demokracie, ochranou ľudských práv a slobodou prejavu, ktoré, bohužiaľ, ešte nie sú bežnou realitou na území Blízkeho východu. V tomto kontexte je nevyhnutné vysvetliť korene vzniku menšinovej otázky na Blízkom východe, pretože väčšina európskych výskumníkov spája akékoľvek negatívne javy týkajúce sa tohto regiónu s islamským náboženstvom. Pritom ignorujú skutočnosť, že menšinový kontext sa objavil na Blízkom východe práve vďaka západným mocnostiam, ktoré majú výrazný podiel na politizácii problematiky minorít v danom regióne. Tá sa datuje na začiatok západnej expanzie do osmanského územia, do obdobia zavedenia princípu takzvanej „ochrany menšín“.<sup>286</sup>

Západné štáty podporovali záujmy kresťanskej menšiny, čo prispelo k posilneniu ich pozície. Francúzsko podporovalo katolíkov, Rusko pravoslávnych a Veľká Británia podporovala menšinu drúzov. Po prvej svetovej vojne sa Francúzsko pokúšalo rozdeliť Sýriu na malé štáty podľa etnickej a náboženskej príslušnosti, napríklad vytvoril štát alawitov či štát drúzov, alebo podporovali ambície kurdskej menšiny. Celková politizácia otázky menšín vyvrcholila po oddelení Libanonu od Sýrie a založení štátu Libanon na základe princípu sektárskej rovnováhy. Arabská jar 2011 len oživila menšinovú otázku, ktorá sa stala súčasťou procesov politických, sociálnych, kultúrnych a ekonomických zmien na Blízkom východe.

Pokiaľ ide o kultúrno-historické pozadie danej problematiky, je potrebné vrátiť sa hlbšie do histórie arabsko-islamského dobývania nových regiónov. Islamský kalifát zabil oblasti od Číny na východe až po juhozápadnú Európu a Atlantický oceán na západe. Národy a etniká tohto obrovského územia boli konfrontované s novým náboženstvom (islamom) a s Arabmi ako nositeľmi nového učenia. Výsledkom bolo rozdelenie obyvateľstva dobytých území do troch skupín:

- Prvú skupinu tvorilo arabizované obyvateľstvo, ktoré prijal islam a usadilo sa v oblasti dnes známej ako Arabský svet.
- Druhá skupina bola arabizovaná, ale neprijala islam, tam patrili pôvodné arabské kmene, ktoré sa predtým sťahovali z Arabského polostrova a udržali si svoju pôvodnú vieru – kresťanstvo.

285 Ako napríklad Francúzsko, Belgicko, Irsko, USA, Austrália a ďalšie

286 Táto ochrana sa vzťahovala iba na náboženské komunity kresťanov a židov, ktoré tvorili v Osmanskej ríši (1517 – 1922) uznávané menšinové obce tzv. millety. Ich príslušníci mohli uplatňovať zákony a tradície svojej viery, pokiaľ neboli v rozpore s legislatívou a záujmami osmanského štátu. Nemuslimské millety tak získali status „dhimmi“, t. j. status ochrany. Íšlo o samosprávu kresťanskej či židovskej náboženskej obce, ktorú riadili vlastné duchovné authority s výsadyňm postavením v správe celého štátu. Porov. LEWIS, B. *Dějiny Blízkeho východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 283 – 291.

- Tretia skupina konvertovala na islam, ale obyvateľstvo sa nearabizovalo, udržiavalo si svoj vlastný jazyk — sem patria napríklad Iránci, Turci a Kurdi. Neskôr, po rozpade Osmanskej ríše po prvej svetovej vojne títo nearabizovaní moslimovia tvorili obyvateľstvo napríklad tureckého štátu pod vedením Kemala Atatúrka či iránskeho štátu na východ od arabského regiónu.

## Pôvod Kurdov

Kurdi patria do skupiny iránskych árijských národov a tvoria najväčšiu etnickú menšinu v Turecku, Iráne, Iraku a Sýrii.<sup>287</sup> Neexistujú žiadne presné štatistiky o počtoch Kurdov v týchto krajinách, ale väčšina odhadov o celkovom počte Kurdov sa pohybuje medzi 30 až 40 miliónov. Po Araboch a Turkoch sú tretím najväčším národom na Blízkom východe.

Kurdský jazyk patrí do skupiny indoiránskych jazykov, ktoré tvoria najvýchodnejšiu vetvu indoeurópskej jazykovej rodiny.<sup>288</sup> Celá vetva sa člení na indoárijské a iránske jazyky. Jazykovedci zaradili kurdčinu do západnej skupiny novoiránskych, t. j. súčasných iránskych jazykov, kam patrí aj moderný perzský jazyk.<sup>289</sup> Moderná kurdčina nepredstavuje jednotný a všetkými Kurdmi uznávaný a používaný jazyk. Kurdi nemajú vlastný štát,<sup>290</sup> čo sa odráža aj na ich jazykovej situácii a kultúrnych prejavoch, keďže sú roztrúsení vo viacerých (etnicky odlišných) štátoch. Zapisovanie kurdského jazyka (alebo skôr kurdských dialektov) nie je dodnes zjednotené, pretože doposiaľ nebol vytvorený žiadny jednotný spisovný kurdský jazyk. V Turecku a Sýrii sa kurdčina zapisuje latinou, v Iráne tzv. perzsko-arabským písmom, v Iraku arabským písmom a v Zakaukazku azbukou (upraveným variantom cyriliky).

Moderný kurdský jazyk zahŕňa dva (väčšinové) hovorové, vzájomne pomerne odlišné jazyky či dialekty. Kurmándžijský dialekt, ktorým hovoria asi dve tretiny Kurdov, a to najmä v severozápadných oblastiach historického Kurdistanu,<sup>291</sup> používa latinské písmo. Suranijským dialektom sa dorozumievajú Kurdi vo východoirackom Kurdistanu a v príslušných regiónoch Iránu. Tento dialekt sa zapisuje arabským písmom. Existuje ešte niekoľko ďalších dialektov, ktoré sa používajú v obmedzených geografických oblastiach Turecka, Iránu a Iraku, všetky však podľahli silnému vplyvu úradného jazyka príslušnej krajiny.

Vystopovanie pôvodu Kurdov vyžaduje návrat do dávneho staroveku. Ich pôvod je zahalený množstvom dohadov, domnienok a predpokladov. Pravdepodobní predkovia Kurdov sa objavili na území Iránu na prelome 3. a 2. tisícročia pred n. l. ako horské kmene, ktoré sa postupne miešali s domácim obyvateľstvom. V tejto súvislosti môžeme rámcovo predstaviť najčastejšie akademicky sledované hypotézy o pôvode kurdského etnika. Do dnešných čias pravdivosť žiadnej z nich nebola uspokojivo preukázaná.

Prvá hypotéza predpokladá, že Kurdi sú potomkami Churritov (alebo Hurritov) — starovekého národa Blízkeho východu (1. pol. 3. tisícročia pred n. l.), ktorý obýval identické územie, na ktorom žijú aj súčasní Kurdi. Churritský jazyk však nepatrí k indoeurópskej jazykovej rodine, jeho príbuznosť sa vzťahuje k severovýchodným kaukazským jazykom. Iná hypotéza predpokladá skýtsky pôvod Kurdov. Skýti, starovekí kočovníci indoeurópskeho pôvodu (príslušníci rôznych iránskych kmeňov) kočovali pravdepodobne od 8. storočia pred n. l. v severnom Čiernomori od ústia Dunaja až po rieku Don. Na krátky čas obsadili časť Malej Ázie, odkiaľ ich neskôr vyhнали Médi. Väčšina odborníkov však pochybuje o skýtskom pôvode kurdského etnika, pretože domovom Skýtov bola oblasť dnešnej Ukrajiny, Južného Ruska a Kazachstanu. Ďalšia a vedecky najpodporovanejšia hypotéza vychádza zo skutočnosti, že väčšina Kurdov považuje za svojich priamych predkov starovekých Médov. Od 2. tisícročia pred n. l. prichádzajú do oblastí historického Kurdistanu indoeurópske etniká, presnejšie, rôzne skupiny či kmene iránskeho pôvodu. Medzi nimi boli

287 Poradie uvedených krajín zodpovedá (zostupne) počtu Kurdov žijúcich na ich území. Okrem týchto štátov nájdeme kurdskú menšinu aj v Arménsku, Azerbajdžane, Libanone a Pakistane. V posledných desaťročiach minulého storočia mnoho Kurdov emigrovalo do Európy.

288 Porov. KRUPA, V. — GENZOR, J. *Jazyky sveta v priestore a čase*. Bratislava: Veda, 1996, s. 46 — 62.

289 Súčasná perzština používa upravený variant arabského písma, tzv. perzsko-arabské písmo.

290 Počtom predstavujú najväčší národ bez vlastného územia.

291 Slovo Kurdistan znamená „krajina Kurdov“. Tento historický geografický pojem označuje prevažne horskú oblasť juhovýchodného Turecka, severnú časť Iraku, oblasť Iránu hraničiacu s Irakom a Tureckom a severnú časť Sýrie.

aj Médi,<sup>292</sup> ktorí majú árijský pôvod a ich jazyk patrí do indoeurópskej jazykovej rodiny, do severozápadných staroiránskych jazykov.<sup>293</sup> Kurdský jazyk jazykovedci zaraďujú do severozápadnej skupiny novoiránskych jazykov. Príbuznosť týchto dvoch skupín lingvisti odvodzujú napríklad aj na základe rozboru staromédskeho slova „kurd“ (v preklade „silný“). Toto slovo aj s pôvodným významom sa objavuje v kurmánďžijskom dialekte.<sup>294</sup>

## Kurdská minorita na Blízkom východe

Kurdi predstavujú počtom najväčší národ bez vlastného štátneho útvaru. Žijú roztrúsení na území rôznych štátov a v etnicky odlišných spoločnostiach. No ich hlavným cieľom je vytvorenie spoločného štátu aj napriek tomu, že sú politicky roztriešteni a ako etnikum predstavujú pestrú mozaiku kmeňov a rodinných klanov rôznej konfesionalnej príslušnosti, ktoré migrujú na území štyroch rozličných krajín.

V minulosti Kurdi žili nomádsnym životom v uzavretom kmeňovom systéme s pevnou spoločenskou hierarchiou a patriarchálnou rodinnou štruktúrou. Kmeňová a klanová uzavretosť predurčovala osud každého člena rodiny. Prísna hierarchia moci zabezpečovala nedotknuteľnosť feudálnym pánom/vodcom a ich rodinám. Člen klanu musel rešpektovať ich rozhodnutia a nesmel sa pohybovať mimo povoleného územia. Veľkostatkári (nazývaní „aghovia“) vlastnili pôdu, disponovali ňou a aj ľuďmi, ktorí na nej pracovali. Zmeny politických a ekonomických podmienok vyústili do kmeňových sporov a náboženských rozdielov, čím sa uzavretosť životného priestoru začala narušať. Kurdská spoločnosť bola rozdelená na množstvo súperiacich a navzájom bojujúcich kmeňov. Mnohé vodcovské rodiny boli rôznou mierou spriaznené s mocenskými autoritami domovského štátu (Turecka, Iránu či Iraku). A to je jeden z hlavných dôvodov neúspechu snáh o dosiahnutie etnickej a kultúrnej autonómie.

Konfesionalna štruktúra kurdskeho etnika je veľmi rozmanitá. Kurdi vyznávajú monoteistické viery (judaizmus, kresťanstvo a islam), ale aj iné náboženstvá (zoroastrizmus, baháizmus). Väčšina Kurdov sa hlási k sunnitskému islamu šafijovského právneho smeru.<sup>295</sup> Menšie skupiny patria k menšinovým moslimom šiitského a alawitského smeru<sup>296</sup> (predovšetkým v Iráne a Iraku).

V rôznych oblastiach historického Kurdistanu žijú kurdske komunity zvláštneho náboženského spoločenstva nazývané „jazídija“. Jej členovia hrali v minulosti dôležitú rolu v kurdskej kmeňovej spoločnosti. Najväčšia skupina žije v severnom Iraku, kde sídli najvyššia hlava jazídijovcov a kde sa nachádza aj ich ústredná svätyňa. Niektorí autori ich označujú za islamskú sektu. Uznávaný český islamológ Kropáček<sup>297</sup> však upozorňuje, že nejde o islamskú sektu, ale o synkretistické náboženstvo, v ktorom sa mnohé islamské prvky miešajú s rôznymi religióznymi tradíciami Predného východu (šamanistickými, sabskými, zoroastristickými, židovskými a kresťanskými). Islamský podiel je najvýraznejší, zahŕňa napríklad chlapčenskú obriezku,<sup>298</sup> pôst, púť, ezoterické prvky súfizmu (islamského mystického učenia). Jazídijovci vytvárajú uzavreté endogamné a hierarchicky členené spoločenstvo. Islamská ortodoxia odsúdila prívržencov tejto sekty ako heretikov.

Konfesionalna štruktúra kurdskeho etnika potvrdzuje, že nikdy neexistovalo žiadne jednotné náboženstvo, ktoré by mohlo plniť zjednocujúcu funkciu na vytvorenie spoločného spisovného jazyka, a tým aj jednotnej písomnej fixácie kultúrneho odkazu

292 V 8. – 7. storočí pred n. l. si vytvorili v severozápadnej časti Iránskej náhornej plošiny vlastný štát.

293 KRUPA, V. – GENZOR, J. *Jazyky sveta v priestore a čase*. Bratislava: Veda, 1996, s. 57.

294 K pôvodu Kurdov pozri BOIS, T. – MIRCHÁN, M. T. *Tárich al-akrád (História Kurdov*. Arabský preklad anglického originálu: Thomas Bois, The Kurds, 1966). Dimašq: Dár al-fikr, 2001; IZADY, M. R. *The Kurds: A Concise Handbook*. Taylor&Francis, 1992; ZAKI, M. A. – AWNI, M. A. *Chulása tárich al-kurd wa kúrdistán. (Stručné dejiny Kurdov a Kurdistanu*. Arabský preklad anglického originálu: Muhammad Amin Zaki, A Short History of the Kurds and Kurdistan. Vol. I, Vol. II., 2008) Al-Káhira: Nawábigh al-fikr, 2009.

295 Jeden zo štyroch právnych smerov v islame, ktorý sa snaží o kompromis medzi tými, čo presadzujú rozhodujúcu úlohu tradície, a stúpenkami práva na vlastný názor. Porov. DROZDÍKOVÁ, J. *Lexikón islámu*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 23.

296 Porov. DROZDÍKOVÁ, J. *Lexikón islámu*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 203.

297 KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 200 – 201.

298 V tomto kontexte treba upozorniť, že ženská obriezka nie je islamským fenoménom a s islamským učením nijako nesúvisí. Tento zvyk sa vykonával odpradáva v afrických kmeňoch. Do okolitých krajín sa rozšíril starovekými obchodnými cestami. Moslimovia sa s týmto rituálom stretli počas svojich výbojov na africký kontinent, kde konvertovaní príslušníci afrických kmeňov neboli ochotní vzdať sa tradičných rituálov a tento zvyk spojili s islamom.

Kurdov.<sup>299</sup> Na druhej strane, kurdská kultúra je bohatá práve v dôsledku tejto náboženskej diverzity. Pri prenikaní islamu na územia, kde žili Kurdi, došlo k spojeniu islamskej kultúry s miestnymi zvykmi a rozdielnymi náboženskými tradíciami. Kurdi aj napriek silnému islamskému vplyvu si dodnes uchovali niektoré staré zvyky vychádzajúce z iných náboženských predstáv.

V kurdskej spoločnosti je silne zakorenená etnická súdržnosť a solidarita a dodržiavanie tradícií, ktoré patria medzi základné princípy kmeňového spoločenstva. Mieru zachovávaní týchto princípov znásobuje skutočnosť, že Kurdi sú roztrúsení vo viacerých štátoch odlišnej etnickej príslušnosti a s odlišnou úrovňou spoločenského postavenia ako minority.<sup>300</sup> Princíp spolupatričnosti považujú za najdôležitejší faktor uchovania si kurdskej identity.

Dnešná kultúra a mytológia Kurdov vychádza z iránskej kmeňovej kultúry. Tradičné kultúrne prejavy sa postupne adaptovali v nových životných podmienkach ako súčasť spôsobu života a kultúry spoločenstva, ktorého sa Kurdi stali súčasťou ako minorita.

## Kurdi v Sýrii

Kurdi ako občania Sýrskej arabskej republiky nie sú uznaní za samostatnú menšinu. V Sýrii neexistujú kurdské školy, kde by sa vyučovalo v kurdskom jazyku (dialekte). Študenti nemajú k dispozícii ani učebnice v kurdčine.

Podľa miery integrácie a asimilácie môžeme Kurdov v Sýrii rámcovo rozdeliť do dvoch skupín. Prvú skupinu predstavujú Kurdi, ktorí sa narodili v asimilovaných kurdských rodinách alebo zmiešaným manželským párom. Väčšina z nich viac či menej splynula s domácim obyvateľstvom, neovláda už jazyk svojich predkov a prakticky neuplatňuje kurdské kultúrne tradície. Do druhej skupiny patria tí, ktorí sa narodili a žijú v kurdských komunitách na severe a severovýchode Sýrie. V každodennej komunikácii a v rodinnom prostredí hovoria medzi sebou kurdským dialektom. V školách sa učia po arabsky. Preto spravidla ovládajú oba jazyky – arabčinu a kurdský dialekt. Etnickým vedomím sa voči majoritnej spoločnosti vyčleňujú obe skupiny. Druhá skupina sa voči inoetnickej väčšinovej populácii vyčleňuje nielen jazykom a kultúrnymi tradíciami, ale aj silným vedomím etnickej spolupatričnosti, živým nádejou na vytvorenie vlastného kurdského štátu.

Väčšina Kurdov v Sýrii sa hlási k islamskej viere, preto ich hodnotová orientácia a kultúrne prejavy sú ovplyvnené týmto náboženstvom. Korene kurdkej kultúry ale siahajú do dávnej minulosti, kultúrne prostredie Kurdov predstavuje mozaiku tradícií a hodnôt, ktorých pôvod spočíva v bohatej predislamskej histórii tohto etnika. Kurdi si chránia svoju etnickú a kultúrnu identitu veľmi súdržne, a to aj napriek tomu (alebo práve preto), že sýrske politické prostredie im odopiera priznať postavenie etnickej menšiny s príslušnými právami a povinnosťami.

Postavenie Kurdov z hľadiska každodennej reality možno charakterizovať ako postavenie bežného občana Sýrskej republiky. Pokiaľ ide o uplatnenie vo verejnom živote, kurdská etnická príslušnosť nepredstavuje výrazné prekážky. Mnohí Kurdi dosiahli významné postavenie v podnikateľskej sfére, mediálnom prostredí, politike a iných verejných aktivitách. Ako príklad môžeme spomenúť bývalého najvyššieho islamského muftího<sup>301</sup> v Sýrii, ktorý bol kurdského pôvodu, a pôsobil na svojom poste vyše 30 rokov. Po ňom je dnes pomenované islamské vzdelávacie stredisko Al-Núr (Kiftáro) v Damasku. Toto stredisko navštevujú aj cudzinci, ktorí majú záujem o arabský jazyk a odborné znalosti z islamského učenia a práva. Často tam prednášajú ženy ako odborné lektorky (tzv. „šejchy“), absolventky islamských vied.

Kurdi dodnes rešpektujú staré rody a rodiny, ktoré v 19. storočí a začiatkom 20. storočia poslúžili rôznym spôsobom kurdskému národu. Nižšie postavené vrstvy vyjadrujú významným náboženským predstaviteľom a rodinám vodcov kmeňov svoju lojalitu a pokoru. Sú vďační za to, že im poskytnú akýkoľvek druh práce na zabezpečenie živobytia rodiny. Dodnes je zacho-

299 Porov.: V arabskom kultúrnom prostredí práve jazyk Koránu sa stal základom jazykovej normy pre klasickú spisovnú arabčinu, ktorá nahradila viaceré jazyky používané na území Arabsko-islamskej ríše.

300 Vlastnú samosprávu/autonómiu získali Kurdi zatiaľ iba v Iraku (na severe krajiny) po vojne v Zálive.

301 Uznávaná islamská autorita – právnik, ktorý vydáva dobrozдания (fatwy) v záležitostiach islamského práva.

vaná spoločensko-mocenská hierarchia vychádzajúca z kmeňového zriadenia. Najvyššie postavené sú rodiny vodcov kmeňov, náboženských predstaviteľov a politických činiteľov.

Fenomén tzv. krvnej pomsty patrí k starým predislamským zvykom. Napriek tomu, že v mestskom prostredí sa v súčasnosti takmer vôbec nepraktizuje, vo vidieckom prostredí ešte stále prežíva. Existuje však rozdiel medzi kurdskou a arabskou krvnou pomstou. U Kurdov je zodpovednosť za jej vykonanie výlučne na rodine, a nie na celom kmeni, ako je to v arabskom prostredí. V tejto súvislosti treba spomenúť, že prorok Mohamed sa pokúšal tento negatívny jav potlačiť, a preto zaviedol výkupné, ktoré malo nahradiť zabitie z krvnej pomsty. No tento zvyk má tak hlboké korene v kmeňovej spoločnosti, že sa ho dodnes nepodarilo úplne zlikvidovať.

V kurdskej spoločnosti prežíva aj ďalší kmeňový fenomén – kult matky synov. Rodiny stále vyžadujú od žien, aby rodili najmä synov. Postavenie matky sa zvyšuje ich počtom. Vysoký počet synov zabezpečuje rodine rešpekt a moc.

Kurdi sú k ženám veľmi tolerantní. Umožňujú im uplatniť sa aj v politických pozíciách a vyjadrovať svoje názory na verejnosti, čo u iných etník islamského vyznania nie je bežné. V kurdskej rodine muž oslovuje ženu pred ľuďmi „sajjidati-l-bajt“ (pani domáca). Pokiaľ ide o zahalovanie, kurdska spoločnosť nepozná konzervatívne oblečenie ako burka alebo nikáb, ktoré zahalujú tvár s otvorom iba pre oči.<sup>302</sup> Niektoré kurdske ženy nosia len hidžáb (šatku) na hlave bez zahalenia tváre. Ako je už bežné v arabskej spoločnosti, tak aj v kurdských komunitách sú dievčatá i ženy, ktoré vôbec nenosia šatky (t. j. nezahalujú si vlasovú časť hlavy) a obliekajú sa moderne.

Kurdi nepresadzujú segregáciu pohlavia, napríklad v školách alebo iných verejných inštitúciách, čo umožňuje dievčatám a chlapcom vzájomne sa spoznávať pred uzavretím manželstva. U niektorých etník islamského vyznania to ešte stále nie je bežné v každodennom živote. Aj polygamia je u Kurdov zriedkavá. Väčšinou sa eviduje v bohatých vrstvách (u vodcov kmeňa alebo mužov vo vysokých spoločenských postaveniach).

Kurdi oslavujú moslimské, ale aj špecifické kurdske sviatky. Členovia rodiny sa podieľajú na ich príprave spoločne (rodičia, deti i starí rodičia). Počas sviatkov sa rozhádané rodiny spolu navštevujú za účelom zmierenia, čo zodpovedá aj islamským pokynom.

Situácia po Arabskej jari nie je pre Kurdov priaznivá a ich budúcnosť je nejasná. V súčasnosti práve v oblastiach, kde žije táto menšina, prebiehajú ozbrojené boje. Kurdi založili ozbrojenú organizáciu s cieľom ochrániť svoju oblasť pred prenikaním radikálnej skupiny Al-Nusra (ideologicky spojenej s Al-Káidou), ktorá sa snaží ovládnuť kurdske územia, kde sa nachádzajú hlavné ropné ložiská v Sýrii.

Predpokladá sa, že pod vplyvom nových politických udalostí budú Kurdi požadovať zmenu ich spoločensko-politického a kultúrneho postavenia, tzn. budú požadovať ich uznanie ako samostatnej menšiny, ktorá má právo používať vo verejnej sfére vlastný jazyk a uplatňovať svoje kultúrne tradície.

---

<sup>302</sup> Zahalovanie tváre nie je islamským fenoménom, ale pozostatkom miestnych zvykov. To potvrdzuje aj zákaz, ktorý nedovoľuje ženám zahalovať si tvár počas púte v Mekke, najsvätejšom mieste islamského sveta.



## Zoznam použitej literatúry

- BOIS, T. – MIRCHÁN, M. T. *Tárih al-akrád (História Kurdov*. Arabský preklad anglického originálu: Thomas Bois, The Kurds, 1966). Dimašq: Dár al-fikr, 2001, 208 s. ISBN 1-57547-928-1.
- DROZDÍKOVÁ, J. *Lexikón islámu*. Bratislava: Kalligram, 2005, 270 s. ISBN 80-7149-764-9.
- IZADY, M. R. *The Kurds: A Concise Handbook*. Taylor&Francis, 1992, pp. 268. ISBN 0-8448-1727-9.
- KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1998, 296 s. ISBN 80-7021-287-X.
- KRUPA, V. – GENZOR, J. *Jazyky sveta v priestore a čase*. Bratislava: Veda, 1996, 356 s. ISBN 80-224-0459-4.
- LEWIS, B. *Dějiny Blízkeho východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995, 383 s. ISBN 80-7106-191-3.
- ZAKI, M. A. – AWNI, M. A. *Chulása tárih al-kurd wa kúrdistán (Stručné dejiny Kurdov a Kurdistanu*. Arabský preklad anglického originálu: Muhamed Amin Zaki, A Short History of the Kurds and Kurdistan. Vol. I, Vol. II. 2008). Al-Káhira: Nawábigh al-fikr, 2009, 447 s. Bez ISBN.

## Kontakt

Doc. PhDr. Marwan Al-Absi, CSc.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: malabsi@ukf.sk

PhDr. Eva Al-Absiová, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Jazykové centrum

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: ealabsiova@ukf.sk





## BEDUÍNSKA KULTÚRA AKO SÚČASŤ ARABSKEJ KULTÚRY / BEDOUIN CULTURE AS A PART OF ARAB CULTURE

Tomáš Kučírek

### Abstrakt

Beduínska kultúra je mnohými autormi považovaná za jadro arabskej kultúry. Viaceré krajiny Blízkeho východu ju považujú za základný pilier svojho kultúrneho dedičstva. Po stáročia boli práve beduíni majoritným obyvateľstvom Arabského polostrova a hybnou silou v arabskej spoločnosti.

V 20. storočí došlo v arabskej spoločnosti k radikálnym zmenám. Beduíni sa ocitli v novovytvorených štátnych celkoch, v novom ekonomickom systéme, ktorý ich postupne nútil k usadlému spôsobu života. Ak nazeráme na beduínov ako na pastierov-kočovníkov, zisťujeme, že sa v priebehu posledných desaťročí dostávajú v arabskej spoločnosti do minoritného postavenia. Zmeny v spôsobe života prinášajú so sebou kultúrne zmeny a postupné vytrácanie tradičnej beduínskej kultúry.

**Kľúčové slová:** Arabi, beduíni, beduínska kultúra.

### Abstract

Bedouin culture is regarded by many authors as the core of Arab culture. Several countries in the Middle East considered Bedouin culture as a fundamental pillar of their cultural heritage. Bedouins were for centuries the majority population of the Arabian Peninsula and the driving force in Arab society.

In 20th century radical changes occurred in Arab society. Bedouin have found themselves in the newly created state units, a new economic system which gradually forced them to settled way of life. If we look at the Bedouins as shepherds-nomads, we find that over the last decades they became a minority in Arab society. Changes in lifestyle bring cultural changes and the disappearance of traditional Bedouin culture.

**Keywords:** Arabs, Bedouins, bedouin culture.

## Úvod

Arabi vstupujú do písanej histórie niekedy na prelome prvého tisícročia pred Kr. Vo vojenských záznamoch Asýrskej ríše z 9. a 8. st. pred Kr. sa po prvýkrát objavuje označenie Arabu alebo Aribu, ktoré pomenováva výborných jazdcov na koni, obývajúcich oblasti dnešnej Saudskej Arábie.<sup>303</sup>

Arabský polostrov je považovaný za pravlasť Arabov. Väčšina obyvateľstva polostrova žila kočovným spôsobom života ešte do polovice 20. st. Takýto špecifický spôsob života arabského národa bol determinovaný drsnými prírodnými podmienkami regiónu. Vývoj trvalých sídiel bol možný len na niektorých miestach. Mestské sídla vznikali v oázach pozdĺž pohoria Hidžáz na západe Arabského polostrova, na niektorých miestach v jeho centrálnej časti a na juhozápade v dnešnom Jemene. Najmä juhozápadná časť polostrova, nazývaná v minulosti *Arabia Felix* (Šťastná Arábia), bola vďaka rozvinutému karavánnemu obchodu a vhodným prírodným podmienkam kolískou jednej z najstarších civilizácií v celom regióne.

Rozvoj civilizácie bol podmienený intenzívnym poľnohospodárstvom umožneným existenciou vybudovaného zavlažovacieho systému, ktorého súčasťou bola pozoruhodná priehrada v Maaribe. V 6. st. po Kr. v súvislosti s rozpadom Maaribskej priehrady dochádza k javu, ktorý odborníci nazývajú aj druhá beduinizácia spoločnosti. Juh Arabského polostrova už viac nedokázal užiť miestnu populáciu, a tak sa juhoarabské kmene pohli smerom na sever. To malo za následok ďalekosiahle zmeny v spoločnosti a zmeny v mocenskom usporiadaní v Arábii. Nie je preto náhoda, že o storočie neskôr došlo v Arábii k prelomovej udalosti – vznik islamu.

## Rozdelenie na badawa a hadara

Arabskú spoločnosť možno rozdeliť na dve hlavné skupiny, na bedu a hadar, teda na beduínov a usadlé obyvateľstvo. Takto prerozdil arabskú spoločnosť v 14. storočí zakladateľ arabskej historiografie Ibn Chaldún. Zdôrazňuje, že rozdiely v spôsobe života jednotlivých spoločností vychádzajú zo spôsobu, akým tieto spoločnosti získavajú obživu. Sociálna organizácia im umožňuje spoluprácu za účelom získania obživy, základného zabezpečenia, až kým nedosiahnu určitý stupeň blahobytu. Obe skupiny, usadlé aj kočovné obyvateľstvo, považuje Ibn Chaldún za prirodzené formy organizácie spoločnosti vychádzajúce z prirodzených potrieb.<sup>304</sup>

**Badawa.** Tie skupiny, ktoré sa upriamia na chov hospodárskych zvierat (ovce, kozy, dobytok, ťavy), nemôžu opustiť priestory púšte, ktoré im jediné ponúkajú pastviny. Sociálna organizácia zabezpečujúca základné prežitie im neumožní získanie väčšieho blahobytu.<sup>305</sup> Takéto spoločenstvo sa obmedzuje len na získanie potravy, základné odievanie a prispôbuje sa kočovaniu. Spoločenstvá tohto typu nezvyknú vlastníť luxusné statky, ktoré nevyhnutne nepotrebujú k životu. Využívajú stany z kože srsti a vlny, domy z dreva, hlíny alebo kameňa, len s minimálnym interiérovým vybavením. Jediným významom príbytkov je poskytnutie základnej ochrany pred nepriaznivým počasím a slnkom. Niekedy ako prístrešky využívajú nomádi skalné previsy a jaskyne.

Rovnako ako príbytky kočovníkov, aj jedlo je pripravované jednoduchými spôsobmi, krátko varené alebo celkom v surovej podobe.<sup>306</sup>

**Hadara.** Tá časť populácie, ktorá sa živí prostredníctvom poľnohospodárstva, je odkázaná na usadlý spôsob života. Usadlíci bývajú v trvalých sídlach a utvárajú menšie komunity. Podľa Ibn Chaldúna takýmto spôsobom života žije väčšina Nearabov a Berberov.

Pastiersky život je determinovaný potrebami domácich zvierat, preto pozorujeme rozdiely medzi jednotlivými skupinami podľa toho, aké druhy domácich zvierat chovajú. Pri spomínaných vo všeobecnosti platí, že vyžadujú rozsiahle plochy pasienkov

303 AL-ABSI, M. *Arabská káva v kultúre beduínov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2007, s. 15.

304 IBN KHALDUN. *Muqaddimah*. Routledge & Kegan, 1978, s. 161.

305 Ibid., s. 161.

306 Ibid., s. 162.

a vodné zdroje, preto sú pastierske spoločenstvá nútené k zmene obývanej lokality. Tí, ktorí chovajú ovce a dobytok, sú podľa Ibn Chaldúna nazývaní „ovčiar“ – *šawija*. Ovčiar nezechádzajú hlboko do púšte, pretože by tam nenašli dostatok potravy pre svoje zvieratá. Tomuto druhu pastierstva sa podľa neho venujú aj Berberi, Turci, Turkméni a Slovania.

Pri chove tiav je nevyhnutné kočovanie hlbšie do púšte. Porasty stepí a polopúští podľa Ibn Chaldúna neposkytujú vhodnú potravu pre ťavy. Ideálnou pastvou sú kríky a drobné porasty v púšti, rovnako ako je pre ťavy nevyhnutná zasolená voda. Púšť poskytuje statku ochranu pred zimným chladom, zároveň v púšti ťavy rodia svoje mladé. Kočovním spôsobom života žili v dobe Ibn Chaldúna aj ostatné okolité národy. Spomínaní Berberi, Turci, alebo aj Kurdi. Podľa autora sa Arabi líšili tým, že prenikali hlbšie do púšte. Táto stratégia prežitia bola odvodená od chovu tiav.<sup>307</sup>

**Vývojové štádiá spoločnosti.** Človek najskôr uspokojuje svoje nevyhnutné potreby a potom až začína uspokojovať potreby, ktoré nie sú pre jeho život akútne. Tento všeobecne známy fakt si všimol už aj Ibn Chaldún. Beduínov považoval za počiatkové štádium arabskej spoločnosti a predpokladal, že budú postupne s narastajúcim blahobytom smerovať k usadlému životu. Pokiaľ beduín získa nadbytok a začne si privykať na vyšší štandard života, postupne sa začne usádzať v trvalých sídlach. Proces prechádzania od nepriaznivejších životných podmienok k priaznivejším vidí Ibn Chaldún ako prirodzený proces. Preto predpokladá jednosmerný postup vývoja od beduínskeho spôsobu k usadlému. Na druhej strane, usadlí obyvatelia miest neinklinujú k prechodu na kočovný spôsob života, iba ak by ich k tomu donútili nevyhnutné okolnosti.<sup>308</sup> Takýmito okolnosťami môžu byť zmeny v životnom prostredí, ako bol spomínaný zánik Maaribskej priehrady v Jemene.

Dôkaz toho, že beduíni sú základom usadlého obyvateľstva, vidí Ibn Chaldún v každom meste. Pri hlbšom prieskume pôvodu jednotlivých obyvateľov pridáme k dôkazom o ich beduínskom pôvode. To slúži ako potvrdenie toho, že usadlý spôsob života je druhotným štádiom vývoja ľudskej spoločnosti po kočovnom spôsobe.<sup>309</sup>

Vo svojom diele už Ibn Chaldún uvádza názor, že človek nie je výsledkom svojich prirodzených dispozícií a temperamentu, ale je formovaný predovšetkým podmienkami, v ktorých vyrastal.<sup>310</sup> Toto tvrdenie je dôležité najmä pri sledovaní súčasných zmien v mladších generáciách usadlých beduínov.

Ibn Chaldún považuje Arabov za divošký národ. Divoštvu sú uspôsobení, tvorí súčasť ich charakteru a prirodzenosti. Divošstvo im vyhovuje, pretože znamená slobodu a oslobodenie sa od autorít. Takáto predispozícia je podľa neho antitézou k civilizácii. Všetky aktivity Arabov vedú ku kočovaniu a k premiestňovaniu sa, čo je v protiklade k usadlému spôsobu života, ktorý je podľa Ibn Chaldúna základom civilizácie. Deštruktívne správanie sa Arabov a ich myslenie v tomto zmysle opisuje na niekoľkých príkladoch. Ak potrebujú kamene na ohnisko, vyberú ich z murovky domov, ak potrebujú stĺpy na stan, rozoberú konštrukciu strechy. Ich správanie je deštruktívne a v protiklade k budovaniu civilizácie v zmysle chápania Ibn Chaldúna.<sup>311</sup>

Púštna civilizácia (*badawa*), ako ju Ibn Chaldún nazýva, je podľa jeho názoru podriadená mestskej civilizácii (*hadara*). Pripúšťa, že aj beduíni si poľnohospodárstvom dorábajú niektoré plodiny, nevyrábajú si však nástroje, ktoré sú na to potrebné. Preto beduíni potrebujú tesárov, kováčov, krajičov a iných remeselníkov z radov usadlého obyvateľstva. Už sme spomínali, že kočovný spôsob života nedovoľuje jeho nositeľom nadprodukcii, poskytujú im len základné potreby pre život.<sup>312</sup>

Vztahy medzi mestami a beduínmi boli v minulosti obojstranné. Beduíni potrebovali usadlé obyvateľstvo na získanie niektorých produktov poľnohospodárskej výroby, remeselných a iných produktov, zároveň však usadlé obyvateľstvo vykupovalo od beduínov mlieko, jogurt, kožu, ovčiu a ťaviu vlnu, mäso aj živé zvieratá.<sup>313</sup>

307 IBN KHALDUN. *Muqaddimah*. Routledge & Kegan, 1978, s. 161.

308 Ibid., s. 164.

309 Ibid., s. 164.

310 Ibid., s. 167.

311 Ibid., s. 199.

312 Ibid., s. 204.

313 Ibid., s. 204.

## Nomádi, usadlíci alebo polonomádi?

Jednoznačné rozdelenie na beduínov a usadlíkov nebolo vždy a všade možné. Klasifikovať ich podľa typu príbytku by sme nevedeli. Stretávame sa totiž s prípadmi, keď beduíni využívali ako obydlia pevné príbytky. Napríklad v jordánskej Petre sú to umelo vytesané jaskynné priestory z prelomu tisícročí. J. L. Burckhardt, švajčiarsky orientalista a cestovateľ z 19. storočia, zaznamenal aj také prípady, ako dedina Ketherabba v Jordánsku, ktorá pozostávala z osemdesiatich pevných kamenných domov, medzi ktorými bývali niektorí obyvatelia v stanoch.<sup>314</sup>

Máme príklady aj zimného využívania kamenných príbytkov u niektorých beduínskych kmeňov. Výborným príkladom je klan Rawádžfa z kmeňa Beni Hilál. Rawádžfa žijú v Jordánsku na mieste, kde sa zachovalo jedno z najstarších sídiel v celom regióne. Archeologické nálezy na mieste dnešnej dediny dokumentujú osídlenie z doby pred príchodom beduínov pôvodom zo Saudskej Arábie. Je viac než pravdepodobné, že beduíni prišli do kontaktu so staršími stavebnými technikami a začali využívať a prerábať stavby z predošlého obdobia. V súčasnosti sa nám zachovala mešita zo 7. storočia a súbor kamenných stavieb z polovice 20. storočia. Stavby využívali miestni beduíni v zimnom období ako útočisko pred nepriaznivými poveternostnými vplyvmi. Dvojpristorové domy slúžili ako obydlie, mašaf pre hospodárske zvieratá a sklady krmovín.

Napriek evidentnej existencii pevných sídiel využívaných beduíni v minulosti, nemožno beduínske kmene považovať za usadlé obyvateľstvo, pretože pevné obydlia využívali v priebehu roka len dočasne, na rozdiel od vidieckeho alebo mestského obyvateľstva.

## Modernizácia a zmeny v 20. storočí

K zásadným zmenám v beduínskom živote dochádza v polovici 20. storočia. So vznikom moderných štátnych celkov vznikli štátne hranice, ktoré vytvorili pre nomádov bariéru. Beduíni získali štátne občianstvo a ocitli sa v novom ekonomickom a administratívnom systéme. Jednotlivé štáty prejavili snahu o usádzanie beduínskeho obyvateľstva. Nekontrolovaný kočovný život predstavoval pre moderné štáty viaceré nevýhody. Štátna moc nemala plnú kontrolu nad beduíni, vymožiteľnosť daní nebola úplne možná, moderný štát vyžadoval novú vzdelanú generáciu ľudí. Beduíni v predšom období boli zväčša negramotní, bez vzdelania, bez prístupu k zdravotnej starostlivosti a všeobecnej infraštruktúre.

V krajinách Perzského zálivu vstúpil do vývoja arabskej spoločnosti ďalší dôležitý faktor, a to objavenie a komerčná ťažba ropy. S príjmami z ropného priemyslu nastal prudký rozvoj stavebnej činnosti, modernizácia a zásadné zmeny v kultúrnom systéme.

Zovšeobecňovať na priestore celého Blízkeho východu je nesmierne obtiažne, preto by sme zúžili okruh nášho záujmu len na Jordánsko, kde sme realizovali terénny výskum. Pre možnosť hodnotenia zmien postavenia beduínov v rámci určitého priestoru, musíme si najskôr načrtnúť demografické zmeny, ktoré postihli územie v priebehu 20. storočia. Toto storočie zmieňujeme kvôli vyššie spomínaným prelomovým zmenám. Predtým sme pozorovali kontinuálny vývoj v beduínskej/arabskej kultúre. S industrializáciou a modernizáciou dochádza k prerušeniu tohto vývoja a k zániku pôvodných štruktúr.

Populácia dnešného územia Jordánska bola ešte na začiatku 20. storočia, dá sa povedať, homogénna. Na rozdiel od ostatných oblastí niekdajšej Osmanskej ríše žije na území Jordánska 94 % etnických Arabov, väčšina moslimského vierovyznania. Roku 1922 žilo na spomínanom území 225 000 obyvateľov, z toho 54 % usadlého a 46 % beduínskeho obyvateľstva. Avšak je nevyhnutné pripomenúť, že v tomto roku sa do územia nezarátavala celá južná časť, oblasti Maanu a Aqaby, ktoré boli obývané takmer výlučne beduíni. Ale ani toto rozdelenie nemôžeme brať ako jednoznačne presné, pretože časť nomádov vykonávala už v tomto období poľnohospodársku činnosť a časť vidieckeho obyvateľstva žila čiastočne kočovným spôsobom života.<sup>315</sup>

314 BURCKHARDT, J. L. *Travels in Syria and the Holy Land*. London: John Murray, 1822, s. 396.

315 MILTON-EDWARDS, B. – HINCHCLIFFE, P. *Jordan. A Hashemite legacy*. 2. vyd. New York: Routledge, 2009, s. 20.

Nasledujúce desaťročia boli pre Jordánsko charakteristické značným nárastom populácie. Podľa sčítania z roku 1958 žilo v Jordánsku 586 000 obyvateľov a v roku 2005 populácia predstavovala 5,7 miliónov. Na základe niektorých údajov má až 60 % populácie palestínsky pôvod. K nárastu populácie prispel okrem prirodzeného prírastku najmä prílev palestínskych utečencov po vojnách s Izraelom.<sup>316</sup>

V Jordánsku nastala špecifická situácia v rámci arabského sveta. Krajina susedí s novovytvoreným Izraelským štátom. Ako jedna z mála udelila palestínskym utečencom občianstvo. Dnes ich žije podľa niektorých zdrojov v Jordánsku okolo 50 %.<sup>317</sup> Beduínskeho pôvodu je dnes 30 – 40 % populácie Jordánska, avšak nomádskym spôsobom života žije už len zanedbateľné percento.<sup>318</sup>

Ak sa pozrieme na štatistiky z viacerých sčítaní v priebehu 20. a 21. storočia a porovnáme ich s najnovšími údajmi z roku 2010, podľa ktorých mestská populácia Jordánska predstavovala 79 % z celkovej populácie krajiny<sup>319</sup>, zistíme, že dochádza k značnému posunu. Obyvateľstvo beduínskeho pôvodu je zarátané aj do mestskej populácie, avšak nemôžeme ho považovať za nomádske.

### Problematika beduínskej identity

Tu sa dostávame k základnému problému vyčlenenia beduínov v rámci arabskej spoločnosti. Na základe čoho vieme označiť jednotlivca alebo skupinu ako beduína alebo beduínov? Určujeme beduínov podľa ich pôvodu, podľa ich vlastnej identifikácie alebo podľa spôsobu života? Podľa J. Čukana je podstatou identity beduínov „... viacvrstvové vnútorné presvedčenie o svojej výnimočnosti a skupinovej odlišnosti. Jedným z najvýznamnejších faktorov etnicity, beduínskej identity a etnocentrizmu je spôsob života odvodený od kočovného pastierstva v púšti.“<sup>320</sup>

Počas terénneho výskumu v jordánskej Petre sme sa snažili o overenie podstaty identifikácie beduínov. Väčšina jordánskych beduínov dnes už nežije tradičným spôsobom života v púšti, od ktorého napríklad odvodzuje beduínsku identitu Ibn Chaldún. Informátori z vyššie spomínaného klanu Rawádzfa identifikujú samých seba ako beduínov podľa kmeňovej príslušnosti, beduínskeho pôvodu, fyziologických odlišností od dlhodobo usadlého obyvateľstva (rys tváre, tmavšia farba pokožky a iné), jazykovými odlišnosťami a kultúrnymi špecifikami. Ku špecifikám beduínskej kultúry podľa ich názoru patria beduínska etika, rituály prípravy a podávania kávy, príprava jedla na ohni, vzťah k púšti a ďalšie. Musíme si avšak uvedomiť, že zároveň sa vytráca hlavný prvok beduínskej identity, a to kočovný spôsob života.

Tradičný spôsob beduínskeho života sa menil po stáročia len málo. Beduínska kultúra vznikla ako forma adaptácie na nehostinné podmienky Arabského polostrova, kde na mnohých územiach dokázala krajina užiť len nomádsku populáciu.

### Vznik Jordánska a dopad na beduínsku populáciu

V procese utvárania národných štátov vznikali nové inštitúcie. Jordánsko sa postupne osamostatnilo spod britskej koloniálnej správy. Pokiaľ vzniklo Jordánske hášimovské kráľovstvo, museli prebehnúť mnohé štátotvorné procesy. Po rozpade Osmanskej ríše krajina pripadla pod britský mandát, avšak väčšinu územia ovládali beduínske kmene. Hášimovci napriek tomu, že sa podieľali na porazení Osmanskej ríše, pochádzali z oblasti Hidžázu v Saudskej Arábii. Pre možnosť vytvoriť v Jordánsku kráľovstvo, museli získať podporu miestnej populácie, čo sa im nakoniec aj podarilo. Kráľovstvo je preto dodnes postavené na beduínskej lojalite. Beduínski lídri majú zastúpenie v parlamente a podieľajú sa na zákonodarnom procese.

316 MAYHEW, B. *Jordánsko*. Praha: Svojtka, 2007, s. 37.

317 *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples – Jordan: Overview* [online]. 2007 [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=publisher&publisher=MRI&type=&coi=JOR&docid=4954ce4ec&skip=0>

318 NOLL, D. *Life Lessons We Learned from Jordan's Bedouins* [online]. b. r. [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.uncorneredmarket.com/2011/03/life-lessons-bedouins-jordan/>

319 *Jordan Urbanization – Demographics* [online]. 2013 [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.indexmundi.com/jordan/urbanization.html>

320 ČUKAN, J. K identite beduínov. In: *Kontexty kultúry a turizmu*, 2008, č. 1, s. 11.

Pre správne fungovanie štátu sú nevyhnutné silové orgány, ktoré sa starajú o udržiavanie bezpečnosti a vymožiteľnosť právnych predpisov. Práve v armáde a polícii nachádza väčšina beduínov pracovné možnosti. Život v trvalom sídle, mimo pôvodných pastvín a v novom ekonomickom systéme si vyžaduje nové formy zamestnania a stabilný príjem. Zamestnania v armáde a polícii sú preferované najmä pre ich dostupnosť a nenáročnosť na kvalifikáciu. Pre získanie práce v týchto odvetviach nepotrebuje uchádzač dosiahnuť lepšie vzdelanie ani dosiahnuť nadštandardné zručnosti. Pre lojalitu beduínov a ich prirodzené schopnosti sú preferovaní pri výbere do silových zložiek štátu.

Práca vo vojsku znamenala pre beduínov jeden z prvých impulzov kultúrnych zmien tradičnej beduínskej kultúry. Do roku 1967, keď Jordánsko prišlo v Šestidňovej vojne o Jeruzalem a územia na Západnom brehu Jordánu, veľa jordánskych vojakov slúžilo na palestínskych územiach. Ubytovatí boli v barakoch, prichádzali do kontaktu s vyspelou mestskou kultúrou, vyšším štandardom bývania, odievania aj stravovania. Inšpirovaní a oboznámení s inými kultúrnymi prvkami potom začali zavádzať zmeny po návrate aj v domovskej komunite.

## Tribalizmus – kmeňová organizácia arabskej/beduínskej spoločnosti

Niektorí autori považujú beduínsku kultúru za jadro arabskej kultúry.<sup>321</sup> Spoločenskú organizáciu beduínov ovplyvnili špecifické životné podmienky. Nehostinné prírodné prostredie a neustála hrozba nepriateľských prepadov vyformovali spoločnosť organizovanú na kmeňovom princípe. Kmeň sa stal základnou stavebnou jednotkou arabskej a najmä beduínskej spoločnosti. Tvorený bol spravidla skupinou ľudí odvodzujúcou svoj pôvod od spoločného predka.

Najrozšírenejším beduínskym príbytkom bol stan z kozej srsti „*bejt aš-šaar*“, obývaný jednou veľkorodinou, rodom. Skupina stanov, štvrt, bola obývaná klanom, viacero klanov formovalo jeden kmeň. Patriarchálny rodovo-kmeňový systém zabezpečoval rovnosť pre všetkých príslušníkov a zároveň umožňoval spoločnú formu vlastníctva pastvín, vodných zdrojov a zvierat.<sup>322</sup>

Základnou podmienkou fungovania kmeňového systému bola solidarita a kmeňová spolupatričnosť. Tieto sa napokon premietajú v správe kráľovstva aj na vyššej politickej úrovni. Na čele kmeňa stál kmeňový vodca – *šejk*. Šejk musel spĺňať niektoré vlastnosti, aby mohol zastávať najvyššiu kmeňovú funkciu. Zvyčajne to bol človek múdry, bohatý, štedrý, pohostinný, spravodlivý alebo odvážny. Funkcia šejka bola volená, avšak zvyčajne túto funkciu preberal šejkov najstarší syn pod podmienkou, že spĺňa osobnostné predpoklady pre vykonávanie takejto funkcie.

Šejk uzatváral dohody s inými kmeňmi, vyhlasoval mier aj vojnu, vykupoval príslušníkov kmeňa zo zajatia a zároveň slúžil ako najvyšší arbiter v kmeni. Nemal neobmedzenú moc a musel rešpektovať rozhodnutia rady starších – *madžlis aš-šujúch*.<sup>323</sup>

Nový ekonomický systém a modernizácia Jordánska sa podpísali pod zmeny v organizačnej štruktúre spoločnosti. Funkcia šejka sa mení v priebehu času. S novými zamestnaniami a zmenou spôsobu života beduínskeho obyvateľstva dochádza v jednotlivých kmeňoch k zmenám postavenia šejka. Jordánsky parlament sa vyznačuje silným zastúpením kmeňových vodcov, ktorí napriek demografickým zmenám v krajine stále predstavujú rozhodujúcu silu v parlamente a vo vláde (pravdepodobne ale nie natrvalo).

V rámci lokálnych beduínskych spoločenstiev stráca šejk postupne svoju predošlú funkciu. Jednotliví príslušníci kmeňov získavajú nové možnosti zamestnania, nezávislé príjmy, čím sa menia aj authority vo vnútri kmeňa. Šejk získava funkciu starostu, je volený vládou, ktorá si odobruje túto voľbu u miestnej komunity.

V arabských krajinách a v Jordánsku, ktoré sme uviedli ako príkladovú krajinu s početnou pôvodne beduínskou populáciou, dochádza k urbanizácii, nárastu počtu obyvateľov trvalých sídiel za poklesu podielu populácie, ktorá sa živí čisto kočovným spôsobom života. So zmenou štruktúry spoločnosti a spôsobov obživy dochádza aj k zmenám v kultúrnom systéme. Pri štúdiu vývoja súčasnej arabskej spoločnosti a porovnaní jej stavu s dielom Ibn Chaldúna, zisťujeme nadčasovú platnosť jeho tvrdení.

321 Pozri AL-ABSI, *Arabská káva v kultúre beduínov*.

322 AL-ABSI, M. *Kultúrne tradície Blízkeho východu*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2012, s. 34.

323 Ibid., s. 36.



Beduíni museli zápasit s ťažkými životnými podmienkami, čo do veľkej miery determinovalo zriadenie beduínskej spoločnosti. Najlepšou adaptáciou na život v púšti je kmeňový systém a prísne dodržiavanie základných pravidiel beduínskej etiky, kontrolovaných ustálenými mechanizmami sociálnej kontroly. Akákoľvek nekonformita bola trestaná. Usadlý spôsob života podľa Ibn Chaldúna viedol beduínov k lenivosti a pohodlnosti. Neboli viac nútení bojovať o prežitie. Usadlíci neboli odkázaní na silu jednotlivca a jednotu kolektívu. Ochrana im zabezpečovali „mestské hradby“ a novovytvorené inštitúcie.<sup>324</sup>

Pri usádzaní beduínov dochádza k zmenám v ich životnom štýle. Muži prestávajú vykonávať aktivity, ktoré v novom prostredí strácajú svoje opodstatnenie. Zvyšuje sa ich fond voľného času, ktorý trávia pred televíziou, pitím čaju a kávy, pretože nie sú pripravení na jeho premyslenejšie využívanie. Schopnosti predávané z generácie na generáciu nie sú v novom prostredí využiteľné a nedostatok vzdelania spôsobuje neschopnosť adaptácie na nové pracovné možnosti. Absencia času stráveného s inými členmi komunity a uzatváranie do menších rodinných jednotiek spôsobuje uvoľňovanie väzieb vo vnútri kmeňa.

Spoločenské zmeny zasiahli rovnako aj beduínske ženy, ktoré v minulosti trávili všetok čas starostlivosťou o domácnosť, hospodárske zvieratá, zberom dreva na oheň a nosením vody. Počas aktivít mimo stanu sa stretávali s inými príslušníkami kmeňa, a tak upevňovali väzby vo vnútri komunity.<sup>325</sup>

Spomenuté skutočnosti, pochopiteľne, nemožno zovšeobecniť na všetkých beduínov bez výhrad, avšak stávajú sa bežným javom.

Ibn Chaldún vo svojom diele *Muqaddima – Úvod k histórii* uvádza, že usadlíci sa postupne učia remeslám alebo sa angažujú v obchode, čo im umožňuje zabezpečenie živobytia pre ich rodiny v novom prostredí. V súčasnosti sme svedkami rodových zmien v beduínskej spoločnosti. Ženy už nevytvárajú tkaniny za účelom pokrytia potrieb vlastnej rodiny, ale ako suveníry pre turistov a komoditu na predaj, pričom zo ziskov zabezpečujú svoju rodinu. Pre úspešnú adaptáciu na nové spoločenské pomery je nevyhnutné dosiahnutie určitého stupňa vzdelania. U mnohých komunit beduínov v Jordánsku pozorujeme vyššiu mieru úspešnosti vzdelávania u žien ako u mužov. Pri lepšom vzdelaní sa zvyšujú jednotlivcovi šance na uplatnenie sa. V Jordánskej spoločnosti sa ženy po dosiahnutí stredného alebo vyššieho vzdelania angažujú aj v pracovnom živote. Prijímajú tak nové úlohy v meniacej sa spoločnosti.

V *Muqaddime* Ibn Chaldún zdôraznil, že beduíni postupne smerujú k usádzaniu sa a usadlé obyvateľstvo miest má evidentne vystopovateľné beduínske korene. Kočovní spôsob života tak považoval za počiatkové štádium vývoja ľudskej spoločnosti. Je pravdepodobné, že Ibn Chaldún videl tieto zmeny ako kontinuálne a očakával ich omnoho skôr. Dochádzalo k nim priebežne už v priebehu histórie, no k zlomovému momentu vo vývoji beduínskej spoločnosti došlo až o šesť storočí neskôr. Dnes dochádza k rýchlej adaptácii beduínov na život v trvalých sídlach, pričom sa vytráca tradičná beduínska kultúra. Ibn Chaldúnova teória o strate pôvodnej kultúry v priebehu štyroch generácií od začlenenia skupiny do skupiny s inou kultúrou sa stáva platnou i v súčasnosti.<sup>326</sup>

Beduíni žijúci usadlým spôsobom života postupne strácajú prepojenie na pôvodnú kultúru, ktorá vznikala kontinuálne ako adaptácia na predošlé životné prostredie. S vymieraním staršej generácie prestávajú existovať nositelia „čistej“ beduínskej kultúry a beduíni žijúci v mestách sa stávajú nerozoznateľnými od ostatného mestského obyvateľstva.<sup>327</sup>

Čiastočnú stratu identity sme pozorovali počas terénneho výskumu v Jordánsku na jeseň 2013. Príslušníci spoločenstva Bedulov, obývajúcich Petru, začali žiť usadlým spôsobom života v 80. rokoch 20. storočia. Ako významný faktor kultúrnych zmien sa preukázal vplyv cestovného ruchu. Zaujímavým pozorovaním boli zmeny vo vlastnej identifikácii. Pri otázkach na kmeňovú príslušnosť Bedulov a ich pôvod sme dostávali rozporuplné odpovede. Mladšia generácia nevedela presne identifikovať pôvod Bedulov ani všetky klany žijúce v beduínskej dedine. Počas nášho výskumu nás odkazovali na staršiu generáciu. Príslušníci staršej

324 KAY HARRIS, A. *Khalidun and the Bedouin: The End of a Way of Life* [online]. b. r. [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: [http://www.academia.edu/1427764/Khalidun\\_and\\_the\\_Bedouin\\_-\\_The\\_End\\_of\\_a\\_Way\\_of\\_Life](http://www.academia.edu/1427764/Khalidun_and_the_Bedouin_-_The_End_of_a_Way_of_Life)

325 Ibid.

326 Ibid.

327 Ibid.

generácie vedeli o histórii komunity podstatne viac. Čím staršia generácia, tým viac informácií o tradičnej beduínskej kultúre a pôvode klanov sme boli schopní zistiť. Najmladšia generácia, s ktorou sme pracovali, stráca vedomosti o pôvodných tradíciách, tie, ktoré sa uchovávajú aj v súčasnosti, sú väčšinou modifikované a stávajú sa už len súčasťou folklóru využiteľného pre potreby cestovného ruchu.

Strata kultúry a zmeny v sociálnej štruktúre nie sú jedinými evidentnými javmi, ktoré pozorujeme v beduínskej spoločnosti dnes. Ďalším aspektom zmien je strácanie kmeňovej solidarity a uvoľňovanie uzavretosti komunity. Dlhो udržovaná tradícia uzatvárania endogamných manželstiev vo vnútri jednej rodiny sa z beduínskeho života takmer vytratila. Beduíni začínajú preferovať manželstvá mimo rodiny a čoraz viac mimo svojej komunity. Tým dochádza k narušeniu pokrvnej čistoty, ktorú vo svojom diele spomína aj Ibn Chaldún. Strata pokrvnej čistoty a uzavretosti komunity spôsobuje stratu spolupatričnosti.<sup>328</sup>

Intenzitu kultúrnych zmien a stratu tradičnej kultúry ovplyvňuje mnoho faktorov, ako je vzdelanosť, vzdialenosť od veľkých mestských centier, moderné komunikačné prostriedky, vplyv cestovného ruchu alebo majetok. Staršia generácia beduínov, ktorí prežili ešte časť života v beduínskych stanoch, aj napriek evidentným zmenám v životnom štýle stále zachováva niektoré prvky tradičnej kultúry. Rozdiely pozorujeme nielen medzi jednotlivými kmeňmi, komunitami, ale aj medzi jednotlivými rodinami vo vnútri komunity.

## Záver

Beduíni tvoria neodmysliteľnú súčasť arabskej spoločnosti. V niektorých častiach Arábie dokonca žili beduíni v postavení majoritného obyvateľstva. Beduínska kultúra nielenže je nepochybnou súčasťou arabskej kultúry, no mnohými autormi je považovaná za jej jadro, z ktorého sa arabská kultúra vyvíjala.

Oblasť Blízkeho východu nebola v minulosti obývaná len beduínskym obyvateľstvom. V Mezopotámii, oblasti Šámu (dnešná Sýria, Libanon, sever Jordánska, Palestína a Izrael) a v Egypte existovali rozvinuté mestské centrá od staroveku. Avšak na Arabskom polostrove a v oblasti Arabskej púšte prevládalo beduínske obyvateľstvo, ktorého migrácia v raných storočiach islamu ovplyvnila také vzdialené končiny, akými je severná Afrika alebo až španielska Andalúzia.

Mimo spomínaných oblastí s rozvinutými mestskými centrami dominovali Arábii beduínske kmene. Dôležitú rolu zohral islam a jeho šírenie. Na expanzii novovzniknutej arabskej ríše sa podieľali predovšetkým beduínske kmene z Arabského polostrova, preto nie je nelogické, že práve beduínska kultúra formovala kultúru sveta, ktorý sa v nasledujúcich storočiach stal arabským. Tribalizmus zohrával dôležitú úlohu v politickom živote. Do popredných štátnych funkcií boli menovaní príslušníci najvplyvnejších kmeňov. Nie je ojedinelým javom, keď sa šíri kultúra smerom od elít k masám, preto časť beduínskej kultúry akceptovalo aj nearabské obyvateľstvo.

Ibn Chaldún vo svojom diele *Muqaddima – Úvod k histórii* uviedol tézu, podľa ktorej smeruje vývoj civilizácie od kočovného k usadlému spôsobu života. Svedkami tohto procesu sme boli počas celej histórie až do súčasnosti, no oveľa aktuálnejšou sa stáva táto téza v 20. a 21. storočí, keď sa proces usádzania kočovného obyvateľstva nepomerne urýchľuje. Spôsob života beduínov sa za posledné desaťročia radikálne zmenil. Väčšina beduínskej populácie síce identifikuje samých seba ako beduínov, avšak len minimálne percento z nich aj naďalej žije pastierskym životom v púšti, ktorý je podľa viacerých autorov práve determinujúcim faktorom pre diferenciáciu medzi beduínskym a usadlým obyvateľstvom.

Tribalizmus zohráva vedúcu úlohu v politickom živote arabských krajín aj v súčasnosti. Kmeňová príslušnosť je pevne zakorenená v bežnom živote arabskej spoločnosti. Ak nazeráme na beduínov podľa základného faktoru ich identity, dostávajú sa v arabskej spoločnosti do postavenia minority. Bez naviazanosti na tradičný spôsob života dochádza k strate kultúrnych hodnôt a k vytváraniu nových. Je preto otázne, ako sa bude beduínska kultúra vyvíjať do budúcnosti a či prežije 21. storočie. Ak aj áno, pravdepodobne budú jej nositelia predstavovať len fragment arabskej spoločnosti.

328 KAY HARRIS, A. *Khaldun and the Bedouin: The End of a Way of Life* [online]. b. r. [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: [http://www.academia.edu/1427764/Khaldun\\_and\\_the\\_Bedouin\\_-\\_The\\_End\\_of\\_a\\_Way\\_of\\_Life](http://www.academia.edu/1427764/Khaldun_and_the_Bedouin_-_The_End_of_a_Way_of_Life)

## Zoznam použitej literatúry

- AL-ABSI, M. *Arabská káva v kultúre beduínov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2007, 124 s. ISBN 978-80-8094-214-4.
- AL-ABSI, M. *Kultúrne tradície Blízkeho východu*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2012, 137 s. ISBN 978-80-558-0188-9.
- BURCKHARDT, J. L. *Travels in Syria and the Holy Land*. London: John Murray, 1822, 668 s. Bez ISBN.
- IBN KHALDUN. *Muqaddimah*. Routledge & Kegan, 1978, 480 s. ISBN 9780710089045.
- MAYHEW, B. *Jordánsko*. Praha: Svojtka, 2007, 296 s. ISBN 8073524686.
- MILTON-EDWARDS, B. – HINCHCLIFFE, P. *Jordan. A Hashemite legacy*. 2. vyd. New York: Routledge, 2009, 147 s. ISBN 0-203-87973-2.
- ČUKAN, J. K identite beduínov. In: *Kontexty kultúry a turizmu*, ISSN 1337-7760, 2008, č. 1, s. 10 – 13.
- Jordan Urbanization – Demographics* [online]. 2013 [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.indexmundi.com/jordan/urbanization.html>
- KAY HARRIS, A. *Khaldun and the Bedouin: The End of a Way of Life* [online]. b. r. [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: [http://www.academia.edu/1427764/Khaldun\\_and\\_the\\_Bedouin\\_-\\_The\\_End\\_of\\_a\\_Way\\_of\\_Life](http://www.academia.edu/1427764/Khaldun_and_the_Bedouin_-_The_End_of_a_Way_of_Life)
- NOLL, D. *Life Lessons We Learned from Jordan's Bedouins* [online]. b. r. [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.uncorneredmarket.com/2011/03/life-lessons-bedouins-jordan/>
- World Directory of Minorities and Indigenous Peoples – Jordan: Overview* [online]. 2007 [cit. 2013-11-29]. Dostupné na internete: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=publisher&publisher=MRGI&type=&coi=JOR&docid=4954ce4e&skip>

## Kontakt

PhDr. Tomáš Kučírek

Univerzita Konštantína Filozofa, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: [tomas.kucirek@gmail.com](mailto:tomas.kucirek@gmail.com)





## IDENTITA VERSUS SOUČASNOST V POHOŘÍ ATLAS / IDENTITY IN THE CURRENT SITUATION IN THE ATLAS MOUNTAINS

Michaela Konopíková

### Abstrakt

Tématem příspěvku je analýza jednotlivých komponent identity příslušníků lokální berberské komunity v pohoří Atlas v centrálním Maroku. Klade si za cíl zodpovědět otázku, nakolik do transformace identity zasahuje fenomén turistického ruchu a jakým způsobem se v podmínkách globální kulturní ekonomie a ve věku elektronické mediace a masové migrace proměňuje jejich vědomí sebe sama. Příspěvek vychází z poznatků načerpáných v průběhu terénních výzkumů mezi berberským obyvatelstvem Vysokého Atlasu v Maroku v letech 2009, 2011, 2012.

**Klíčové slová:** identita, Berbeři, Maroko

### Abstract

The main objective of the paper is an analysis of the components of identity of the members of a local Berber community in the High Atlas Mountains in central Morocco. It aims to identify the extent to which identity is affected by the phenomenon of tourism, which constitutes an inherent part of the local reality. The article is based on data obtained during several fieldwork trips among the Berber population in the High Atlas Mountains in 2009, 2011, 2012.

**Keywords:** identity, Berbers, Morocco

### Zaostřeno na Atlas

Maroko se rozkládá na území o rozloze 447 000 km<sup>2</sup>, středem země se téměř po celé jeho délce rozprostírá pás pohoří, směrem na sever střední Atlas, který přechází jižně v ostré štíty Vysokého Atlasu a Anti-Atlasu. Čtvercová pole, na nichž se pěstují rajčata, papriky, brambory lemuji jablonoňové sady, jejichž prodej do obchodů a zpracovatelských podniků v Marrákeši představuje spolu s prodejem ořechů pro část rodin jediný zdroj příjmu. Tato činnost doplněná o pastevectví na horských loukách tvoří ekonomickou základnu tamního života naplněného stovkami každodenních úkolů. Jedním z kmenů jsou i Ait Mizane.

Obývají centrální Vysoký Atlas oblast ležící směrem k bohatým vnitrozemským pláním a hlavnímu městu regionu, Marrákeši. Ne náhodou se regionu historicky říkalo „Atlas Marrákeše.“ Dnes tvoří alfu i omegu místního společenského a obchodního života Imlil, kde donedávna končila úzká asfaltová silnice. David Hart je definoval jako heterogenní klany, které mají společného nikoliv předka, ale místo, z něhož vyrostl duch celé kmenové organizace a jeho faktické vyjádření.<sup>329</sup>

Sami sebe nazývají etnonymem Imazighen („svobodní lidé“). Jako Berbery je pravděpodobně pojmenovali Arabové a toto označení později přejaly indoevropské jazyky. Různé formy berberských společenství nalezneme od západního pobřeží Maroka po střední část Sahary, v Alžírsku, Egyptě, Tunisku a Libyi. Několik miliónů jich žije v Evropě, zejména ve Francii alžírští Kabylové a v Nizozemsku Rífané z Maroka. Berbeři, Severoafričané se světlou pleť, patří mezi první obyvatele Maroka. Hovoří vlastním jazykem, udržují vlastní specifické tradice a disponují vlastním historickým povědomím. Přesto nelze určit, kdo jsou a odkud přišli. V okamžiku, kdy přijde řeč na původ Berberů, ocitáme se na půdě spekulací. Žádná berberská literatura neexistuje. Přibližně kolem roku 1200 př. Kr. se Fénicičané pátrající po nových kovech setkávají s lidmi, kteří uctívají slunce a obětují měsíci. Po několika neúspěšných pokusech si je podmaní, populaci, kterou dnes nazýváme Berbery<sup>330</sup> (Shakespeare, 1991).

Maroťci Berbeři nebyli vzhledem k relativně izolovanému životu v horách a venkovských oblastech, kde většina z nich sídlí, vystaveni masivnímu tlaku přímé transformace tolik jako Berbeři žijící v Alžírsku. Jak podotýká Clifford Geertz<sup>331</sup>, v období růstu a upevňování státní moci kmeny nacházející se daleko od mocenských center alespoň formálně uznávaly svou podřízenost státu, v případě jeho oslabení ho plenily či dokonce uskutečnily převrat.

Berbeři obývají údolí tvořící prstenec uvnitř štítů horského masivu Vysokého Atlasu od té doby, kdy byli z úrodných pobřežních oblastí vytlačeni směrem do vnitrozemí arabskou populací, která se na jejich území natrvalo usídlila. Na příkrých kamenitých svazích postavili svá první obydlí a postupně začali považovat toto místo za svůj domov. Sídla vystavená v závislosti na podloží z kamení či hlíny jsou složená z geometrických domů s plochou střechou. Obklopují je terasovitá pole, která už zdálky svou oslnivou zelení vystupují ze skalnatého povrchu a upozorňují na přítomnost člověka. Údolí Imlil (Vallée d'Imlil) se rozkládá při úpatí hory J'Bel Toubkal<sup>332</sup> (4167 m) a tvoří ho jednotlivé vesnice, které jsou rozesety po svazích pohoří do čtyř světových stran. Nesou více či méně krkolomná jména: Tagadirt, Targa Imoula, Tamatert, Ait Souka, Arrhen, Mzik, Achain, Aremd. Aremd se nachází v nadmořské výšce téměř tří tisíc metrů. Propojuje je síť zavlažovacích kanálů, které obklopují ovocné sady a rozložitě korny ořešů. Soubory polí jsou zavlažovány v týdenních intervalech, každý den má pro zalévání vyhrazený jedna rodina. V údolí žije přibližně sedm tisíc obyvatel. Horské klima s letními teplotami přesahujícími 30 °C a zimními klesajícími k nule s vydatnými srážkami v zimních měsících vyžaduje značnou adaptabilitu a přizpůsobení se i v materiální oblasti. Hliněné nebo kamenné stavby v teplých letních měsících poskytují žádoucí chlad a v zimě zase dostatečně kumulují teplo, takže činí pobyt uvnitř snesitelný i přes nepřítomnost vytápění a skleněných tabulek v oknech. Domy v údolí stoupají strmě vzhůru, původní starobylé stavby poskládané z kamení spletené hlínou, ty nejstarší jsou tmavě zbarvené obklopené poházenými, sluncem vysušenými kmeny a větvemi stromů sloužícími na otop. Nad mnoha vesnicemi v okolí se tyčí ruiny původních opevněných kaseb<sup>333</sup>. Stavby vybudované v posledních letech bývají vystavěny s využitím betonových cihel. Elektřina v Imlilu byla zavedena v roce 1997, vesnice Agens n'Ouans ve vedlejší údolí Ourika elektrifikována doposud nebyla. Přivedení vody do domácností bylo realizováno na počátku druhého tisíciletí, v Tagadirt Ait Ali v roce 2001. Kanalizace chybí, proto musel každý dům povinně zajistit výkop jímkou na prostranství před stavením.

329 Podle Harta je klíčovým indikátorem heterogenity jméno kmenu, které je vzato z názvu lokality, v níž se vygeneruje pocit vzájemné loajality (MILLER, J. A. *Imlil. A Moroccan Mountain Community in Change*. USA: Westview Press, 1984). Ait Mizane jsou posledním výhonkem berberského osídlení oblasti. Tito potomci kmenů Masmuda, který osídlil Maghrib před příchodem Islámu v sedmém a osmém století našeho letopočtu. Ti po sobě nezanechali žádné písemné záznamy, zmínky o jejich přítomnosti jsou součástí lidové slovesnosti zachycené ranými arabskými historiky. Ačkoliv se obecně má za to, že tyto kmeny jsou demografickými předky obyvatel Anti-Atlasu a Vysokého Atlasu, neexistují přímé důkazy, které by toto jednoznačně potvrdily či vyvracely (MILLER, J. A. *Imlil. A Moroccan Mountain Community in Change*. USA: Westview Press, 1984).

330 KEOHANE, A. – SHAKESPEARE, N. *The Berbers of Morocco*. London: Hamilton, 1991.

331 GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.

332 J'Bel znamená v místním dialektu Tashelhit „hora“, „pohoří“, nářeční výraz odvozený od arabského termínu *jabal*.

333 Pevnost obehnaná hradbami, jež v dobách ohrožení sloužila jako před pustošivými nájezdy.

Propojení jednotlivých částí světa na bázi ekonomické, kulturní, sociální a technologické je realitou již několik desetiletí. Étos univerzalizmu se stal příběhem minulosti někdy s nástupem postmoderny a rozpad koloniálních říší přispěl k přehodnocení pohledu na ty, které Západ nazýval jako „ty druhé“, protože ti druzí se často nacházejí velmi blízko. Všechny tyto změny se přetavily do reality, kterou bychom mohli nazvat naše společná globální přítomnost. Přesto se domnívám, že některé relikvy tohoto předglobalizačního myšlení v nás rezonují doposud; konceptualizace světa na nás a ty druhé, konstrukce bariér a snaha po formulaci univerzálních hodnot. Slovy Anny Tsing „univerzálie nám dávají příležitost podílet se na globálním proudu humanity“<sup>334</sup>. Jednou z univerzálií je i lidská touha po poznání a objevování. Ta může být saturována obrácením subjektu k sobě samotnému, kdy se dotyčný prostřednictvím introspekce vydává na cestu analýzy vlastního nitra, aby na jejím konci ideálně dospěl k lepšímu poznání sebe samého. Jindy můžeme svůj zájem obrátit k většímu světu a hledat naplnění této touhy v poznávání žité reality, lidí, jevů a prostoru, kterým jsme obklopeni. Cesty do mnohdy dalekých a neznámých končin stále většího množství osob vedly v posledních desetiletích ke vzniku fenoménu turismu, který zasahuje do každodenních životů Ait Mizane a přispívá k rekonfiguraci jejich identity.

## Zaostřeno na identitu

*„Byl jsi někdy opravdu sám sebou?“*

Orhan Pamuk, *Černá kniha*

Segment turistického ruchu tvoří po těžbě fosfátů druhého největšího příjemce zahraniční měny. Relativně stabilní politická situace navíc sehrává pozitivní roli při snahách místní vlády investovat do turistického odvětví. Jako jedna z klíčových oblastí byl turismus identifikován již roku 1965 a tento trend o dvacet let později pokračoval vybudováním Ministerstva turismu. Na jedné straně generovaný zisk přispívá k růstu hrubého domácího produktu a zvyšování životní úrovně některých skupin obyvatel, druhý pól ovšem představují obyvatelé rurálních oblastí, kteří mnohdy slouží jako laciný zdroj levné pracovní síly a jejich životní prostředí doznává přítomností nových kulturních prvků značného stupně devastace. Součástí tohoto trendu je i reflexe ze strany rozvinutých států, které se prostřednictvím mezinárodní pomoci a rozvojových projektů pokoušejí negativní důsledky zmírnit.

Berbeři nebyli až do roku 1933 spoutáni žádnou formou vlády pocházející zvnějšku. Kořeny jejich identity mají svou živnou půdu ve třech různých prostředích, které dohromady vytvářejí unikátní mix přírodních, sociálních a kulturních faktorů. Hlavním pramenem jejich existence je okolní prostředí, vnější přírodní podmínky, na jehož horizontu se celý příběh odehrává. Jednotlivá dějství jsou traktována sociální organizací, lépe řečeno jejím základním produktem, kmenem, organizačním článkem místního sociálního života, rezervoárem kolektivní paměti minulosti a prostředkem, skrze nějž se setkávají s výzvami dneška. Spirituální formu, ideální a filosofický rámec pak dodává islámské náboženství sunitské větve<sup>335</sup>. Z hlediska sociálního a kulturního reli-giozita nepředstavuje pouhou sumu znalostí, abstraktních konceptů a konkrétní artikulaci pravdy, ale projevuje se také jejich žitá podoba a zpřítomnění v řádu společnosti. Dynamiku současné berberské společnosti determinuje i její teritorialita, kterou reflektuje specifická dělba práce a mocenský aspekt. Ženy nevykonávají práci, za níž by byly finančně odměňovány a k penězům mají přístup jen prostřednictvím svých otců a manželů. Mernissi<sup>336</sup> k tomu dodává, že prostorové uspořádání stojí v základě sociálního statusu a přeneseně i autority. V minulosti si muži nechávali postavit pokoj, který se nacházel v oddělené části od zbytku místnosti. Tato prostorová separace symbolicky reflektuje genderové oddělení na půdorysu prostoru. Bourdieu k tomuto podotýká že „ohniště, které tvoří srdce domu (bývá též identifikováno s ženskou dělohou)... představuje doménu ženy, které je svěřena autorita ve všech záležitostech týkajících se kuchyně a uchovávání potravin. Své jídlo si žena bere stranou, zatímco muž, otočený směrem ven, jí uprostřed místnosti nebo ve dvoře“<sup>337</sup>. Ve Vysokém Atlasu se oddělená konzumace jídla praktikuje v případech, že rodinu navštíví muž nebo skupina, jež nepatří mezi příbuzenstvo. Tehdy ženy stolují v kuchyni.

334 TSING, A. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

335 MILLER, J. A. *Imlii. A Moroccan Mountain Community in Change*. USA: Westview Press, 1984.

336 MERNISSI, F. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. New ed. London: Saqi Books, 2011.

337 BOURDIEU, P. The Berber House. In: LOW, S. & LAWRENCE-ZUNIGA, D. (eds.): *The Anthropology of Space and Place*. Blackwell, Oxford, 2003.

George Herbert Mead udává, že v živoucí formě nalézáme individuální něco, co trvá skrze vzájemnou determinaci formy a jejího okolí. Svět, který nás obklopuje, je tak spojen se zvířetem či rostlinou, která prostřednictvím své citlivosti reaguje tak, že proces života nadále pokračuje<sup>338</sup>. Někde v tomto bodě se ustavují základy identity lidských bytostí, které ji ovšem mediuji skrze plášť poskytovaný kulturním rámcem. Prostředí, kmen a islám mohou být nazírána jako tři různá východiska přemýšlení o lokální identitě nejen u Ait Mizane ale i u ostatních kmenů. Jednotlivé složky, které utvářejí identitu, mohou být prozkoumány odděleně, ale v zásadě působí jako provázané elementy tvořící konstrukci vlastního sociálního života a domova i životů ostatních. Berberů nucení od časů arabské invaze prožít životy své i svých potomků v horách, byli odedávna v kontextu marocké společnosti marginalizováni a odsunutí poněkud na okraj nejen geografický, navíc do oblasti s nepříznivými přírodními charakteristikami. Identita Berberů byla považována za vynález francouzských kolonistů stvořený pro snazší defragmentaci národa. Nacionalistické hnutí postavilo konstrukt identity na bázi arabské nacionalistické ideologie importované z Egypta a Libanonu<sup>339</sup>.

Rutina projevující se v naučeném chování a zvládnutí jeho různých forem v raných fázích lidského života představuje mnohem závažnější prvek než jen prosté způsoby přivýknutí k danému světu osob a objektů<sup>340</sup>. V emočním vývoji nám pomáhá přijímat realitu externího světa, bez níž je lidská existence a pocit bezpečí jen obtížně dosažitelný. Toto přijetí je ve stejném momentě prapůvodcem identity self, skrze níž se učíme, co už nejsme my, vymezujeme se vůči světu vně nás<sup>341</sup>. Identita se konstituuje kolem několika základních kategorií, spíše bychom řekli zodpovězení několika základních existenciálních otázek. Podle Giddense je „ontologicky bezpečné“ zodpovědět tyto existenciální otázky, které nám lidský život předestírá. Někjak formulovanou odpověď si nakonec pro sebe nalézá každý, kdo se projevuje v kontextu sociální aktivity, ale jednotlivé odpovědi mohou v závislosti na měnícím se prostředí variovat. Konstrukce identity podle tohoto rámce probíhá na základě uvědomění si sebe sama, vědomí vlastní konečnosti, uvědomění si existence druhých lidí a nakonec identity self pojednané výše<sup>342</sup>. Self-identita je „verbálním konceptem, který držíme sami o sobě a naše emocionální identifikace s tímto popisem<sup>343</sup>. Kdežto sociální identitu „utvářejí očekávání a názory, které mají druzí o nás samých<sup>344</sup>. Identitu jedince tak nelze nalézt v chování ani v reakcích druhých lidí, ale jak podotýká Huntington<sup>345</sup>, je možné ji definovat pouze ve vztahu k jinému, k jiné osobě, kmeni, rase nebo civilizaci. Nelze popřít fakt, že od počátku, od okamžiku našeho zrození je naše individuální zkušenost zahalena pláštěm kultury, který má zásadní vliv na vytváření nebo lépe řečeno tvarování aspektů naší individuální identity do navzájem do sebe zapadajících dílků, jejichž prostřednictvím se vztahujeme ke světu, realitě mimo nás. Jedinec jako držitel tří různých nástrojů (identita získaná narozením, identita emocionálního základu – získaná v rodině a identita druhová), které mu pomáhají utvářet si vztah k vnějšímu světu i sám k sobě, identifikuje primární kulturní identitu jako imaginární prostor, k němuž se cítí být připoután a toto je také výchozím bodem na jeho cestě za poznáním kulturní rozmanitosti, jež ho obklopuje. Individuální identita je determinována přijímáním symbolů z vnějšku a zároveň vně zanechává stopy svého původního ega. Lze konstatovat, že identita je produktem dialektického vztahu mezi jedincem a jeho kulturní zkušeností. „Můžeme takto pojímat lidi jako fungující přes a uvnitř rozmanitých postavení subjektu složených z průsečíků a křižovatek diskurzů týkajících se rasy, pohlaví, věku, národnosti, třídy atd. Navíc, my nevlastníme, nemáme tento propletenec různých přístupů, postojů, víry, jazyka atd. Přesněji řečeno, my jím jsme“<sup>346</sup>.

Podobně jako Leila Abu Lughod hovoří v souvislosti s feminismem o nutnosti oprostít se od vytváření umělé koherence v procesu konstrukce identity<sup>347</sup>, neboť v sobě nese diferenciací funkci a naopak hlásá příklon k percepci identity jako fragmentárního jevu, jehož jednotlivé vrstvy se vzájemně prolínají, fragmentární identita vycházející z koloniální minulosti, příslušnosti

338 MEAD, G.H. *The Philosophy of the Present*. USA: The University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1980.

339 BRETT, M. – FENTRESS, E. *The Berbers*. Oxford: Blackwell publishing, 1997.

340 GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Great Britain: Polity Press, 1991.

341 Tamtéž.

342 Tamtéž, s. 47 – 54.

343 BARKER, C. *Cultural Studies. Theory and Practice*. Oxford: SAGE Publications Ltd, 2003, s. 220.

344 Tamtéž, s. 220.

345 HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001.

346 BARKER, C. *Cultural Studies. Theory and Practice*. Oxford: SAGE Publications Ltd, 2003, s. 262.

347 ABULUGHOD, L. Can There Be a Feminist Ethnography? In: *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*. 1990, roč. 5, č. 1, s. 7 – 27.



k rurálnímu obyvatelstvu, sociálního postavení i příslušnosti k genderu činí individuální zkušenosti horských Berberů natolik odlišné, že příslušnost k jedné etnické skupině představuje pouze jednu z vrstev identity, která má ovšem pluralitní charakter.

Kromě dynamického vztahu mezi vnějším prostředím a individuálním prožíváním hrají v lidském životě důležitou roli i jednotlivé diskursy, které na nás v různých oblastech sociálního života působí a ovlivňují naše jednání a prožívání. Diskurs představuje korpus „textů“ nabývajících mluvenou, psanou, ikonickou, kinetickou, hudební nebo jinou formu vytvářenou v různorodých kontextech<sup>348</sup>, jenž je třeba pro potřeby diskurzivní analýzy rekonstruovat. Zároveň nesmí být odkazován ke vzdálené přítomnosti počátku, ale musí být vnímán tak, jak a kdy se objevil<sup>349</sup>. V životě Ait Mizane se projevuje množství diskursivních rovin. Rozpor mezi religiózním diskursem podřízenosti a tribální identity postavené na egalitarismu doplňují mocenské diskursivní praktiky moderního státu, které stále více zasahují do života vesničanů. Tato diskursivní specifika rozvoje zemí Třetího světa nelze zjednodušeně vysvětlit jako posun směrem k moderní společnosti, ale je nutné klást si otázky, jaké oblasti života této změně podléhají. Modernizace s sebou přináší i představu časovosti, dravé obchodnické praktiky investorů z městských aglomerací a ze zahraničí a intervenci vládních struktur, které se postupně nevyhnutelně stávají každodenní součástí reality obyvatel údolí Imllil. Lidé si vytvářejí rozdílný vztah k lokalitě a zemi, kterou obývají v okamžiku, kdy zjistí, že z ní mohou mít zisk. Nejenom že znovu konceptualizují svět kolem sebe, ale toto jejich poznání vede ke vzniku nového diskurzu, který je místně a dobově podmíněný. Přítomnost turistů determinuje vznik nových sociálních a diskursivních praktik. Turismus ovlivňuje vztahy k přírodnímu prostředí, které se projevují uvnitř komunity samé i zvnějšku přicházející podněty, jež ústí v tvorbu environmentálních strategií. Rostoucí životní úroveň a intervence neziskových organizací na mezinárodní (například *Peace Corps Volunteers*) i lokální úrovni (*Education for All*) směřujících ke zlepšení životních podmínek zároveň vznášejí řadu otázek týkajících se stereotypů, které o zemích globálního Jihu panují a bývají při implementaci rozvojových programů uplatňovány. Každý, kdo bude chtít provést analýzu změn v různých segmentech života, musí navíc vzít v úvahu koloniální minulost Maroka a současnou postkoloniální realitu, která je zčásti diskursivní formací. Diskurzivita se stala znakem a prostorem, na jehož základě se odvíjejí žité reality (angl. *lived realities*) Ait Mizane.

Bylo by příliš zjednodušující označit turismus za novodobý mód postkoloniální intervence, neboť ho doprovázejí procesy, pocity a nečekaná spojení, do nichž se promítají životní osudy jednotlivců i historie komunity. Kapitalismus, věda a politika, které stojí na pozadí oněch třech okruhů, závisejí na globálních spojeních. Tsing<sup>350</sup> podotýká, že všechny lidské kultury jsou tvarovány a přeměňovány v průběhu dlouhé historie síti moci, obchodu a významu vedoucích od regionální úrovně ke globální. Univerzálie v kontextu lokálního nabývají nových, kulturně specifických významů a zájmy vlády, environmentálních aktivistů, obchodníků a místních obyvatel se nacházejí ve stavu vzájemného rozporu.

## Závěr

Velká bílá písmena ve skále na východním svahu údolí se skládají do slov nesoucích jednoznačné poselství – „*Alláh, země, král!*“. Jsou nepřehlédnutelná pro každého, kdo kolem projíždí v autě, na oslu, nebo svůj náklad nese na zádech. Představují entity, před nimiž se nelze nikde ukrýt a které jsou stejně hluboce jako ve skále vryty v myslech lidí, pro něž znamenají neotřesitelnou a nezpochybnitelnou konstantu bytí a záruku řádu. V současnosti by měla být doplněna o další slovo – *globalizace*. Protože pokud použijeme globalizaci jako rastr, skrze který uvedené kategorie nahlédneme, zjistíme, že jejich jednoznačnost, neotřesitelnost a stabilita se jeví jako pouhý klam. Globalizace není příběhem kulturní homogenizace. Appadurai<sup>351</sup> uvádí, že globální ekonomika souvisí s jistými zásadními rozpory mezi ekonomikou, kulturou a politikou, o nichž máme zatím jen mlhavé tušení. Enkulturační u Ait Mizane probíhá v období kulturní změny, kdy tradice coby rezervoár jistot, o něž se lze opřít, je narušována tekutostí transnacionální komunikace a vlivem médií, které pro mladou generaci představují zdroj ke koncipování vlastní identity, jež v generaci jejich rodičů nebyla dostupná.

348 HOLÝ, L. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010.

349 FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové, 2002, s. 42.

350 TSING, A. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

351 APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. 6th ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

## Výber z použitej literatúry

ABULUGHOD, L. Can There Be a Feminist Ethnography? In: *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, ISSN 0740-770X, 1990, roč. 5, č. 1, s 7 – 27.

APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. 6th ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 229 s. ISBN-10 0816627932.

BARKER, C. *Cultural Studies. Theory and Practice*. Oxford: SAGE Publications Ltd, 2003, 484 s. ISBN 10 0761957758.

BOURDIEU, P. The Berber House. In: LOW, S. & LAWRENCE-ZUNIGA, D. (eds.). *The Anthropology of Space and Place*. Blackwell, Oxford.

BRETT, M. – FENTRESS, E. *The Berbers*. Oxford: Blackwell publishing, 1997, 350 s. ISBN-10 0631207678.

FOUCAULT, M. *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann & synové, 2002, 318 s. ISBN 80-239-0124-9.

GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, 470 s. ISBN 9788085850895.

GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Great Britain: Polity Press, 1991, 256 s. ISBN-10: 0745609325.

HOLÝ, L. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010, 234 s. ISBN 978-80-7419-018-6.

HUNTINGTON, S. P. *Sřtět civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001, 448 s. ISBN 80-86182-49-5.

KEOHANE, A. – SHAKESPEARE, N. *The Berbers of Morocco*. London: Hamilton, 1991, 150 s. ISBN 13 9780241129661.

MEAD, G. H. *The Philosophy of the Present*. USA: The University of Chicago Press, Phoenix Edition, 1980, 202 s. ISBN-10 1573929484.

MERNISSI, F. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. New ed. London: Saqi Books, 2011. ISBN 0-86356-412-7.

MILLER, J. A. *Imlil. A Moroccan Mountain Community in Change*, USA: Westview Press, 1984, 285 s. ISBN 0865319804.

PAMUK, O. *Černá kniha*. Praha: Argo, 2011, 563 s. ISBN 978-80-257-0488-2.

TSING, A. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 344 s. ISBN 978069 1120652.


## Kontakt

Mgr. Michaela Konopíková

Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav etnologie

Celetná 20, 116 42 Praha 1

E-mail: michaela.konopikova@gmail.com

A black and white photograph of a person in a long dress standing in a doorway, with another person's silhouette visible in the foreground. The scene is dimly lit, with light coming from the doorway, creating a dramatic silhouette effect. The person in the doorway is facing away from the camera, and the person in the foreground is partially visible on the left side.

MIN  
ORI  
TY A  
CEST  
OVNÝ  
RUCH





## SOCIOKULTÚRNE ZMENY V ŽIVOTE OBYVATEĽOV NEPÁLU S AKCENTOM NA VPLYV CESTOVNÉHO RUCHU / SOCIO-CULTURAL CHANGES IN THE LIVES OF THE INHABITANTS OF NEPAL WITH AN EMPHASIS ON THE IMPACT OF TOURISM

Marián Žabenský – Michala Dubská

### Abstrakt

Republika Nepál bola založená v roku 2008. Cestovný ruch sa profiluje ako jedno z najslubnejších hospodárskych odvetví v tejto krajine. Jeho vývoj priamo potláča pôvodný spôsob života miestnych ľudí a výrazne ovplyvňuje ich kultúrne hodnoty. Na dvoch prípadových štúdiách zaoberajúcich sa problematikou tradičného spôsobu života a rozvojom cestovného ruchu je možné koncipovať závery zamerané na vplyv cestovného ruchu na tradičný spôsob života.

**Kľúčové slová:** Nepál, tradičná kultúra, cestovný ruch, Pokhara.

### Abstract

The republic of Nepal was established in 2008. Tourism is profiled as one of the most promising economic sectors in the country. Its development directly suppresses the original way of living of local people and significantly influences their cultural values. Based on two case studies dealing with the issue of traditional way of life and tourism development, we can suggest certain conclusions about the impact of tourism on traditional Nepalese way of life.

**Keywords:** Nepal, traditional culture, tourism, Pokhara.

## Úvod

Príspevok sa zaoberá problematikou sociokultúrnych zmien v tradičnom spôsobe života na príklade miestneho obyvateľstva v Nepále s akcentom na zmeny prebiehajúce v dôsledku rozvoja cestovného ruchu. Rozvoj cestovného ruchu je v Nepále pomerne novým fenoménom s pozitívnymi a negatívnymi dôsledkami, ktoré zásadne modifikujú kultúru miestneho obyvateľstva, vytvárajú a ovplyvňujú existenciu marginálnych skupín a menia hodnotový systém miestneho obyvateľstva. V súčasnosti možno v Nepále pozorovať najmä výrazný proces polarizácie obyvateľstva, keď sa na jednej strane vytvára vrstva bohatých, na strane druhej sa kreuje špecifická marginálna skupina obyvateľov s nízkou životnou úrovňou. Štúdia bola realizovaná v osade Odaregate neďaleko turistického centra Pokhara pod vrchom Anapurna a v meste Pokhara. Terénny výskum sa uskutočnil vo februári 2012. Jeden uhol pohľadu poskytujú rozhovory s miestnymi obyvateľmi, pracujúcimi v odvetví cestovného ruchu v meste Pokhara. Druhý aspekt naznačujú údaje získané počas pobytu v rodine LHAKPA, ktorá stále žije tradičným spôsobom života v osade Odaregate pod vrcholom Sarangkot.

Sociokultúrne zmeny, napr. modifikácia a zánik tradičných kultúrnych javov či vznik a osvojovanie si nových, vznikajú v dôsledku procesov prebiehajúcich súčasne v ekonomickej, politickej, spoločenskej či environmentálnej oblasti. Ich zdrojom je aj čoraz intenzívnejší vplyv cestovného ruchu na spôsob života miestnych komunít. Podľa úrovne a spôsobu jeho riadenia sa môžu v destinácii (lokalite, regióne či krajine) intenzívne rozvíjať tak pozitívne, ako aj negatívne či problematické aspekty odvetvia cestovného ruchu. Cestovný ruch je prioritne ekonomickým odvetvím, ktoré prináša zisk (v podobe tržieb, daní či poplatkov) miestnemu obyvateľstvu, podnikateľom, samospráve i štátu. Vytvára nové pracovné príležitosti a motivuje k ochrane prírodných a kultúrnych zdrojov. Akceleruje aj rozvoj technickej, zdravotnickej, dopravnej či občianskej infraštruktúry. Môže pozitívne vplyvať na zachovanie a revitalizáciu špecifických kultúrnych javov (existujúcich, latentných i zaniknutých), podporiť kultúrny dialóg, prinášať kultúrne inovácie a posilniť lokálne povedomie. Jeho problematické efekty vznikajú predovšetkým v destináciách, kde rozvoj prebieha nekoordinovane, spontánne, masovo alebo nesystematicky. Medzi takéto javy možno zaradiť napríklad poškodzovanie a vyčerpávanie prírodných zdrojov, devastáciu a znečisťovanie životného prostredia, ekonomickú závislosť obyvateľstva na zdrojoch z cestovného ruchu, sezónnosť práce či masívny nárast cien. Azda najvýraznejšie sa však tieto vplyvy prejavujú práve v sociokultúrnej oblasti. V mnohých svetových destináciách možno sledovať procesy postupnej komercionalizácie kultúry, jej štandardizácie a unifikácie, procesy postupnej adaptácie nepôvodných prvkov a vytváranie neautentických či pseudo-autentických kultúrnych javov, fenomén komodizácie kultúry a premeny kultúrnych prvkov na obchodovateľný artikel. V dôsledku kontaktu lokálnych komunít s návštevníkmi dochádza k difúzii kultúrnych javov a k stretu odlišných kultúr, ktoré môže byť zdrojom sociálneho napätia a stresu. Významné zmeny nastávajú aj v systéme morálnych hodnôt a v spoločnosti tak môže dochádzať k nárastu nežiaducich javov, ako je kriminalita, vandalizmus, závislosti, využívanie detí či prostitúcia.

## Základné informácie o krajine

Nepál sa rozprestiera v miestach styku polostrova Predná India (Indický polostrov) s ázijským kontinentom. Celý polostrov Predná India (Indická platňa) bol v dávnejších geologických dobách súčasťou afrického kontinentu, od ktorého sa odtrhol a neskôr narazil do Ázie. V miestach kolízie vzniklo krásne pohorie Himaláje. Pohyby platní pretrvávajú dodnes, pričom celé pohorie rastie rýchlosťou 5 mm ročne<sup>352</sup>.

Povrch v Nepále je možné rozčleniť na vysoké pohoria (približne 8849 – 6000 m n. m.), stredné pohoria (približne 6000 – 4000 m n. m.), stredné vrchy (približne 4000 – 1500 m n. m.), sedimentárne vrchy (Sivaliks) a nížiny (Terai).<sup>353</sup> Vysoké a stredné pohoria sú takmer neobývané, s výnimkou etnickej skupiny Sherpa, ktorá obýva niektoré vysokohorské údolia. V oblasti stredných vrchov sa nachádzajú rozsiahle údolia a úbočia, ktoré sú pomerne husto osídlené. Sedimentárne vrchy Sivaliks a nížiny Terai sú obývané najhustejšie, pričom je tu viditeľný značný kultúrny vplyv Indie.<sup>354</sup>

352 HRALA, V. *Geografie cestovního ruchu*. Praha: IDEAS SERVIS, 2002, s. 121.

353 *Ibid.*, s. 125.

354 KANDARI, O. P. *Cultural Tourism. Tourism, Biodiversity and Sustainable Development*. Vol. 1. Delhi: Isha Books, 2004, s. 21.



Obr. 1 Mapa Nepálu. Zdroj: Exciting Nepal [online]. 2012. [cit. 2012-09-07].

Dostupné na internete: <http://www.excitingnepal.com/nepal/>

Pôvodné Nepálske kráľovstvo sa v roku 2008 transformovalo na republiku na základe maoistického povstania a protestov, ktoré tu kontinuálne pretrvávajú niekoľko rokov na prelome 20. a 21. storočia. Hlavným mestom Nepálu je Káthmandu. V krajine s rozlohou 147 181 km<sup>2</sup> žije približne 26 687 000 obyvateľov. Hustota obyvateľstva v Nepále je 199 obyv./km<sup>2</sup>. Z hľadiska konfesionálnej štruktúry dominujú hinduisti (80 %), budhisti (10 %) a moslimovia (4 %).<sup>355</sup>

### Etnické skupiny – stručná charakteristika a príklady

Obyvateľstvo v Nepále sa delí na Indoárijcov, Mongolov, Tibetánov a Tibeto-Barmáncov. Ďalej sa člení na etnické skupiny, ktoré sa vyprofilovali na základe bohatého kultúrno-historického vývoja oblasti. Príznačnou pre Nepál je zaujímavá difúzia kultúrneho vplyvu Tibetu a Indie, ktorá slabne smerom od hraníc. Tieto skupiny sa diferencujú na základe rozdielneho oblečenia, jazyka, prípadne dialektu.<sup>356</sup> V Himalájskom regióne žijú prevažne ľudia tibetského pôvodu (Sherpa, Bhutia a iní).



Obr. 2 Muž so ženou Šerpa – typické je nosenie čiapky aj pri vysokých teplotách a krátka sukňa znázorňujúca sociálny status ženy (vydatá).



Obr. 3 Palác žijúcej bohyně Kumari. Objekt nesie architektonické prvky typické pre stavby ľudu Newar.



Obr. 4 Príslušník etnickej skupiny Tharu. Zdroj: fotoarchív autora (2012).

Šerpiovia v minulosti putovali s karavánami cez horské priesmyky do Tibetu a zabezpečovali nielen transport tovarov, ale aj výmenu kultúrnych inovácií. V súčasnosti pracujú prevažne v cestovnom ruchu ako horskí vodcovia, sprievodcovia a nosiči.

355 MARTÍNEK, J. *Lexikón zemí sveta*. Praha: Kartografie Praha, a. s., 2005, s. 89.

356 BISTA, D. B. *People of Nepal*. Kathmandu: Dept. of Publicity, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of Nepal, 1967, s. 27.

Mongoli a Tibetó-Barmánci obývajú horské údolia a stredný Himalájsky región.<sup>357</sup> Typickými príkladom je ľud Newar, ktorý obýva oblasť hlavného mesta Káthmandu. V tejto časti Nepálu sa značne rozvinula remeselná činnosť.

V južnom nížinnom regióne Terai pri hraniciach s Indiou žijú príslušníci etnickej skupiny nazývanej Thar (Tharo). Obyvatelia majú indoárijský genetický pôvod (obrázok 4), zaoberajú sa prevažne poľnohospodárstvom a stavajú si hlinené obytné a hospodárske budovy<sup>358</sup>.

## Vymedzenie skúmanej lokality

Skúmaná lokalita Pokhara predstavuje jedno z najznámejších centier cestovného ruchu v Nepále s relatívne dobre vybudovanou infraštruktúrou a supraštruktúrou cestovného ruchu. Neďaleko mesta sa v horských svahoch nachádzajú roztrúsené menšie dediny, osady a samostatne stojace domy, ktoré sú často spojené s okolím iba úzkymi horskými chodníkmi.<sup>359</sup> Mnohé rodiny v týchto oblastiach žijú aj v súčasnosti tradičným spôsobom života. Výskum prebiehal v rodine Lhakpa, žijúcej v osade Odaregate pod vrchom Sarangkot.



Obr. 5 Priestorové zobrazenie skúmanej lokality. Zdroj: fotoarchív autora (2012).

## Tradičný spôsob života v osade Odaregate

Osada Odaregate leží v nadmorskej výške približne 1000 m n. m a tvorí ju skupina obytných a hospodárskych budov. Geograficky je možné ju zaradiť do oblasti stredných vrchov, ktoré dosahujú výšku 1500 – 4000 m n. m. Celá oblasť je situovaná vo svahu so strmším sklonom. Vo vyšších častiach sa nachádza preriedený lesný porast. V osade a pod ňou sa rozprestierajú terasovité polia. Na poliach sa pestuje prevažne ryža, kukurica a milet<sup>360</sup>, ktoré sú hlavným zdrojom obživy miestnych obyvateľov.

Pri domoch sa nachádzajú záhrady, v ktorých sa pestujú najmä zemiaky, káva, papája, banány, rajčiny, papriky či mrkva. Vzhľadom na južnejšiu polohu krajiny a teplejšiu klímu sa tu darí aj subtropickým a tropickým plodinám, ktoré sa pestujú do nadmorskej výšky cca 3000 m n. m. Chov kôz je značne obľúbený. Často sa zdržiavajú v blízkosti kuchynského okna, kde konzumujú odpad z kuchyne.

Kravy a voly sa chodievajú pásť do lesných porastov alebo na medze. Zvieratá sa prikrmujú listami, ktoré sa zbierajú v lese. Táto činnosť je spolu s obstarávaním dreva na kúrenie výlučne ženskou záležitosťou. V oblastiach s nedostatkom lesných porastov sa ako palivo používa zvierací trus. Trus sa ručne zozbiera, vytvaruje do diskovitých tvarov a vysuší na slnku. Rozšírený je aj chov sliepok. Obyvatelia skúmanej oblasti sú hinduistického vierovyznania, nekonzumujú hovädzinu, iba kozľacinu, hydinu a ryby.

357 BISTA, D. B. *People of Nepal*. Kathmandu : Dept. of Publicity, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of Nepal, 1967, s. 28.

358 KANDARI, O. P., „Cultural Tourism“. *Tourism, Biodiversity and Sustainable Development*. Vol. 1. Delhi: Isha Books, 2004, s. 88.

359 ADHIKARI, D. a kol. *Pokhara Valley*. Kathmandu: Nepal Map Publisher Pvt. Ltd., 2008, s. 2.

360 Milet je drobnozrná plodina, z ktorej sa vyrába tradičný mierne kvasený alkoholický nápoj thumba. Je neodmysliteľnou súčasťou kultúry Nepálcov a okrem neho sa v minulosti nepili žiadne iné alkoholické nápoje.





Obr. 6 Polia na ryžu a kukuricu v osade Odaregate.  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).



Obr. 7 Lesný porast nad riu s vrchom Dhaulagiri (8167 m n. m.).  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).

## Bývanie

Obytné budovy sú postavené z kameňa alebo tehál, ktoré mnohokrát vypĺňajú drevenú koštruktciu. Podlahy sú prevažne hlinené, pričom kuchyňa a niektoré miestnosti bývajú omazané hlinou. V skúmanej oblasti sa v kuchyniach nachádzali dve otvorené ohniská. Jedno ohnisko slúži na varenie pokrmov a ďalšie (oblúkovitá hlinená pec) na pečenie chapati – chlebových placiek, ktoré sa lepia na vnútornú stranu pecky. Niektoré rodiny majú aj benzínový, prípadne plynový sporák. Najdôležitejšou súčasťou kuchyne je dokonale vyleštený medený a hliníkový riad. Dve medené nádoby slúžia na zásobovanie vodou na pitie a úžitkovou vodou. Čím majú nádoby väčší lesk, tým je miestna gazdina lepšie hodnotená.<sup>361</sup>



Obr. 8 Kuchyňa. Zdroj: Ján Veselovský (2012).



Obr. 9 Spáľňa. Zdroj: Ján Veselovský (2012).

Ďalšia miestnosť slúži na odkladanie poľnohospodárskeho náradia, napr. žarnovov, náradia na odplevenie ryže a iné. Najčistejšou miestnosťou je spoločná spáľňa. Niektoré domy majú spálne dve, a to pre manželský pár a ostatných členov rodiny. Spálne sú vyzdobené podobizňami hinduistických bohov a rodinnými fotografiami. V podkroví domu sú umiestnené veľké nádoby na uskladnenie poľnohospodárskych produktov, najmä ryže, kukurice, kukuričného šúpolia a miletu. Rodiny sú úplne sebestačné a poľnohospodárska produkcia predstavuje pre nich jediný zdroj obživy. Peniaze získavajú iba odpredajom nadproduktov. Je potrebné poukázať na skutočnosť, že títo ľudia sú uvoľnení, spokojní a usmievaví v porovnaní s tými, ktorí pracujú v iných sférach a hlavne v cestovnom ruchu. Zaujímavosťou je, že rodina Lhakpa mala vo vlastníctve počítač, hoci v dome nemali

361 BISTA, D. B. *People of Nepal*. Kathmandu: Dept. of Publicity, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of Nepal, 1967, s. 54.

zavedený elektrický prúd. Elektrickú energiu si väčšina rodín vyrába pomocou generátorov, čo však značne znečisťuje miestne ovzdušie.



Obr. 10 Mletie kukurice na žarrove.  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).



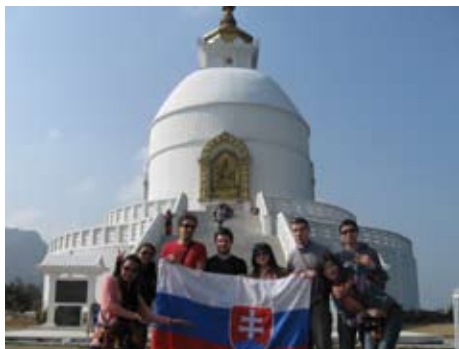
Obr. 11 Odplevovanie a triedenie ryže.  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).

### Cestovný ruch a „nový spôsob života“ v Pokhare

Úplne rozdielne sa javí život v meste Pokhara, ktoré je situované na brehu jazera Phewa pod vrcholom Anapurny. Atraktívne prírodné a kultúrno-historické predpoklady tu podnikli masový rozvoj cestovného ruchu. Pokhara je jediné stredisko cestovného ruchu v Nepále s rozvinutou primárnou, ale aj sekundárnou ponukou. Jeho dynamický rozvoj podnikla aj existencia cestnej komunikácie vedúcej z Káthmandu do Pokhary. Okrem nej cez Nepál vedie ešte druhá cesta (betónová), smerujúca od čínskych hraníc cez Káthmandu až po indické hranice. Cestovný ruch sa v najväčšej miere rozvíja hlavne v blízkosti týchto udržiavaných komunikácií. Pobrežná časť mesta nazývaná Lakeside sa zmenila z pôvodnej rybárskej osady (neskôr mestskej časti) na stredisko cestovného ruchu s mnohými hotelmi, reštauráciami a obchodmi. Celé nábrežie je tvorené hlavným bulvárom s rázsochovitými bočnými uličkami.



Obr. 12 Požičovňa člnov na jazere Phewa.  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).



Obr. 13 Biela stupa – obľúbené výletné miesto nad jazerom.  
Zdroj: fotoarchív autora (2012).

Ponuka atraktivít cestovného ruchu je v meste pomerne rozsiahla. Medzi najpopulárnejšie patrí plavba na prenájom čne po jazere Phewa s možnosťou navštíviť ostrov s hinduistickým chrámom alebo budhistickú stúpu<sup>362</sup> („White stupa“) situovanú na kopci nad jazerom. Pokhara je vyhľadávaným strediskom paraglidingových športov, ktoré priťahuje návštevníkov z celého sveta. Na vrchole Sarangkot, na ktorom je aj vyhládoková plošina s výhľadom na Anapurnu, sa nachádzajú štartovacie rampy pre paragliderov. Ďalším zaujímavým produktom je „trek“ okolo Anapurny, ktorý predstavuje dvojtyždňový pochod údolím vrchu spojený s panoramatickými výhľadmi. Populárne sú aj návštevy početných vodopádov a hinduistických svätých.

Spôsob obživy miestnych obyvateľov je závislý na cestovnom ruchu. Množstvo rybárov a poľnohospodárov zanechalo svoju pôvodnú činnosť a v súčasnosti pôsobia v hotelových a stravovacích zariadeniach alebo v obchodoch so suvenírmi a odevmi. Rozvinutý je obchod s turistickým a športovým oblečením, ktoré sa v porovnaní s Európou predáva za zlomkovú cenu.



Obr. 14 Hlavný bulvár s hotelmi v Pokhare v časti Lakeside.  
Zdroj: Ján Veselovský (2012).



Obr. 15 Reštaurácia Parbati – rodinný podnik.  
Zdroj: Ján Veselovský (2012).

V meste bol pred niekoľkými rokmi vybudovaný vodovod a zavedený elektrický prúd. Elektrická energia je dodávaná iba počas presne vymedzených hodín. Každé zariadenie cestovného ruchu disponuje rozpisom s určenými intervalmi, počas ktorých je možné odoberať elektrický prúd (zväčša je to 5 – 7 hodín denne). V prípade nefunkčnosti elektrickej siete sa prúd vyrába v generátoroch, ktoré znečisťujú ovzdušie tak, že vytvárajú nad mestom smogový opar, ktorý znemožňuje výhľad na Himaláje. Podobná situácia je v každom väčšom nepálskom meste.

Ponuka ubytovacích a stravovacích zariadení výrazne prevyšuje dopyt. Predajcovia na uliciach ponúkajú návštevníkom svoje služby a produkty, často sú veľmi dotieraví a neodbytní. Ak má totiž obchodník alebo poskytovateľ služieb úspešný deň, môže zo získaných príjmov pokryť svoje mesačné životné náklady. Táto skutočnosť priamo ovplyvňuje správanie miestneho obyvateľstva. Značným spoločenským problémom v meste je alkoholizmus, keďže v turistických centrách je alkohol bežne dostupný. Na pitie tvrdého alkoholu nie sú Nepálci zvyknutí.

Mladí ľudia hnaní vídinou rýchleho zárobku a lepšieho životného štýlu prichádzajú z dedín a osád do miest. Len niektorým z nich sa však podarí získať zamestnanie. Ostatní žijú pod hranicou chudoby a živia sa napríklad predajom palivového dreva, drobných suvenírov, nápojov a výrobou paliva z exkrementov zvierat.

Zvýšená miera urbanizácie sa prejavuje tvorbou slumov,<sup>363</sup> v ktorých mnohé rodiny žijú v chatrčiach s rozmermi cca 2 x 2 m. Objekty sa stavajú prevažne z dosiek a typické je, že nemajú okná, iba dvere. Aj napriek kontrastu medzi pomerne bezstarostným spôsobom života, prácou v poľnohospodárstve a súčasnou zlou životnou situáciou sú mnohí obyvatelia hnaní túžbou po nadobúdaní hmotných statkov (počítač, mobilný telefón, auto) a skúšajú šťastie vo väčších turistických strediskách.

362 Stupa predstavuje budhistickú sakrálnu stavbu, v ktorej bývajú uložené pozostatky svätých.

363 Slum predstavuje časť mesta obývanú sociálne slabšími vrstvami obyvateľstva.



Obr. 16 Opitý človek ležiaci pri hlavnom bulvári.

Zdroj: fotoarchív autora (2012).



Obr. 17 Pohľad na jedného z posledných rybdárov – v pozadí

hotelové zariadenia. Zdroj: fotoarchív autora (2012).

### **Sociokultúrne zmeny v živote obyvateľov Nepálu s akcentom na vplyv cestovného ruchu**

Cestovný ruch spojený s fenoménom globalizácie je jedným z hlavných faktorov, ktorý vplyva na prebiehajúce sociokultúrne zmeny miestneho obyvateľstva. Spolu s ním prichádzajú do skúmanej lokality aj technické inovácie ako televízia, moderné dopravné prostriedky, počítače či mobilné telefóny. Dopyt po týchto produktoch postupne vzrastá aj na strane miestneho obyvateľstva. Obmedzená schopnosť plne uspokojiť tieto vznikajúce potreby však súčasne spôsobuje rad nežiaducich javov, napr. frustráciu a nervozitu ľudí, krádeže, násilie či alkoholizmus. Vzniká nová marginálna skupina obyvateľstva, pre ktorú je typická neúspešná snaha sa uplatniť v odvetví cestovného ruchu a následná stagnácia životnej úrovne.

Na druhej strane, fenomén cestovného ruchu vytvára skupinu obyvateľstva s nadštandardným ekonomickým zabezpečením. Zahraníční návštevníci prinášajú so sebou značné finančné prostriedky. Jeden úspešný deň spojený s ponúkaním a predajom tovarov a služieb môže miestnemu obyvateľovi priniesť zárobok vo výške priemerného mesačného platu vo výrobnej, prípadne štátnej sfére. V porovnaní s tradičným spôsobom života a poľnohospodárskou malovýrobou je tento pomer ešte výraznejší. V mnohých prípadoch je predaj poľnohospodárskych nadproduktov jedinou možnosťou doplnkového príjmu. Za získané peniaze sa potom nakupujú potreby do domácnosti, napr. nádoby na vodu či hrnce. Aj tieto skutočnosti motivujú mnoho ľudí zanechať tradičný spôsob života. Títo obyvatelia potom prichádzajú do stredísk cestovného ruchu s vidinou vyššieho zárobku a dosiahnutia vyššej kvality života.

Na príklade Nepálu je možné sledovať pozitívne a negatívne vplyvy cestovného ruchu na tradičný spôsob života. Možno konštatovať, že v prvých fázach rozvoja pôsobí odvetvie cestovného ruchu na tradičnú kultúru skôr negatívne. Ľudia opúšťajú tradičný spôsob hospodárenia, zamestnania a bývania, sťahujú sa do turistických centier. Snažia sa prijať „západnú“ kultúru a postupne zabúdajú či zámerne opúšťajú svoje pôvodné kultúrne vzorce. Jednotlivé prvky tradičnej kultúry postupne degradujú alebo zanikajú. Neskôr si však spoločnosť začína uvedomovať (akoby spätne v dôsledku požiadaviek trhu cestovného ruchu), že ich pôvodná kultúra môže byť pre nich naopak prínosom a aj zdrojom príjmov. Z tohto dôvodu sa o ňu začínajú zaujímať, prichádzajú procesy jej revitalizácie pre potreby cestovného ruchu. Príkladom je obec Sawraha v národnom parku Chitwan v južnom Nepále. Obec pripravuje každý večer podujatie zamerané na prezentáciu kultúrnych tradícií, ktoré pozitívne vplyva na ich aktívne zachovávanie a pretrvávajú (hoci v modifikovanej podobe).

Postupujúci zánik pôvodného spôsobu života ani prebiehajúce zmeny nie je pravdepodobne možné v plnom rozsahu zastaviť. To, čo však súčasná situácia dovoľuje, je použitie rôznych nástrojov s cieľom tieto procesy spomaliť či správne usmerniť. Príležitosť možno vidieť najmä vo vzdelávaní, informovaní a osвете. Ľudia v Nepále nemajú skúsenosti s rozvojom cestovného ruchu a nevedia, akými smermi sa môže rozvíjať. Vidiecky turizmus, prezentácia kultúrnych tradícií a predaj tradičných výrobkov sú vhodným spôsobom ako motivovať miestne obyvateľstvo k zachovávaniu pôvodného spôsobu života a zároveň k zvyšovaniu životnej úrovne.

## Záver

Posudzovať obyvateľstvo žijúce v slumoch pod hranicou chudoby je náročné vzhľadom na skutočnosť, že sa sami rozhodli (vo väčšine prípadov) vzdať pomerne dobrej životnej úrovne a zvolili si riskantnejší spôsob života v podmienkach trhovej ekonomiky, ktorá je v skúmanej lokalite ešte len na začiatku svojho vývoja. Aj keď je ich súčasné sociálne a ekonomické postavenie skôr negatívne, žijú v nádeji, že sa tieto skutočnosti neskôr zmenia a zväčša neprejavujú snahu o návrat k tradičnému spôsobu života.

## Zoznam použitej literatúry

ADHIKARI, D. a kol. *Pokhara Valley*. Kathmandu: Nepal Map Publisher Pvt. Ltd., 2008, 2 s. Bez ISBN.

BISTA, D. B. *People of Nepal*. Kathmandu: Dept. of Publicity, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of Nepal, 1967, 143 s. ISBN 99933-0-418-2.

HRALA, V. *Geografie cestovního ruchu*. Praha: IDEAS SERVIS, 2002, 173 s. ISBN 80-85970-36-8.

KANDARI, O. P. „*Cultural Tourism*“: *Tourism, Biodiversity and Sustainable Development*. Vol. 1. Delhi: Isha Books, 2004, 250 s. ISBN 81-8205-034-0.

MARTÍNEK, J. *Lexikón zemí světa*. Praha: Kartografie Praha, a. s., 2005, 223 s. ISBN 80-7011-877-6.

## Informátori

CHULDIM NABARASA – majiteľ reštaurácie Parbati v Pokhare, DURGA GESHE – pracovník turistickej informačnej kancelárie, GHODE JATRA – majiteľ hotela Namaste v Pokhare, LHAKPA – rodina žijúca v osade Odaregate, MICHEL MOREL – francúzsky obchodník žijúci 30 rokov v Nepále, zaujímaví sa o tradičnú kultúru, TENSING – pastier žijúci v osade Odaregate.

## Kontakt

PhDr. Marián Žabenský, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: mزابensky@ukf.sk

PhDr. Michala Dubská, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra manažmentu kultúry a turizmu

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: mdubska@ukf.sk





## ZNACZENIE AKTYWNOŚCI RUCHOWEJ DLA ŻYCIA I ZDROWIA CZŁOWIEKA NA PRZYKŁADZIE POLSKIEJ MNIEJSZOŚCI NARODOWEJ NA LITWIE / THE IMPORTANCE OF PHYSICAL ACTIVITY FOR HUMAN LIFE AND HEALTH ON THE EXAMPLE OF THE POLISH MINORITY IN LITHUANIA

Wojciech Chudy

### Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest aktywność ruchowa człowieka i jej znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania organizmu ludzkiego osób w różnym wieku. Celem artykułu jest wskazanie zróżnicowania aktywności ruchowej osób w różnym wieku i uznania aktywności jako prewencji w profilaktyce zdrowotnej. Aktywność ruchowa jest niezwykle pożądana na każdym etapie cyklu życia człowieka. Znaczenie ruchu zmienia się jednak i ewoluuje wraz z wiekiem pozostając jednak zawsze jednym z głównych czynników warunkujących dobry stan zdrowia. Zakładając, że ruch i aktywność ruchowa spełnia szereg pozytywnych funkcji, należy zmierzać do podnoszenia poziomu świadomości społecznej w zakresie utrzymywania właściwego poziomu aktywności, zapewniając tym samym zdrowy styl życia. Uczenie i uświadamianie społeczeństwa w zakresie aktywnego ruchowo spędzania czasu wolnego to zadanie dla środowisk wychowujących i socjalizujących społeczeństwo. W rzeczywistości styl życia człowieka modyfikowany jest także przez czynniki genetyczne, społeczne, ekonomiczne i środowiskowe, które kreują rozwój osobniczy, sprawność i zdrowie. W artykule zamieszcza się wyniki badań ankietowych realizowanych na Litwie w 2011 i 2012 roku wśród populacji polskiej mniejszości narodowej. Badania ankietowe realizowano we własnym zakresie pod względem ich finansowania, zaś merytorycznie i organizacyjnie wspólnie z partnerem litewskim.

**Słowa kluczowe:** aktywność ruchowa, polska mniejszość narodowa, Litwa.

### Abstract

The subject of the article is a physical activity and its importance to the proper functioning of the human body at different age groups. The article aims to identify differences in physical activity of people of various ages and recognition of physical

activity as a health prevention. Physical activity is very desirable at any stage of the human life cycle. However, the importance of movement changes and evolves with age, but always remains one of the main determinants of good health. Assuming that movement and physical activity fulfill a number of positive features, you must aim at raising public awareness of maintaining an appropriate level of activity, thus ensuring a healthy lifestyle. Learning and making the society aware of physically active spending free time is a task for environments raising and socializing people. In fact, the human life style is also modified by genetic, social, economic and environmental factors that create development of the individual, its fitness and health. The paper includes the results of surveys carried out in Lithuania in 2011 and 2012 in the population Polish national minority. Surveys were carried out on their own in terms of their funding, and in cooperation with the Lithuanian partner in terms of their organizing.

**Keywords:** physical activity, Polish minority, Lithuania.

## Abstrakt

Predmetom článku je fyzická aktivita a jej význam pre správne fungovanie ľudského tela v rôznych vekových skupinách. Článok sa zameriava na identifikáciu rozdielov fyzickej aktivity ľudí rôznych vekových kategórií a uznanie fyzickej aktivity ako prevencie zdravia. Fyzická aktivita je veľmi žiaduca v akomkoľvek štádiu ľudského života. Aj keď význam pohybu sa mení a vyvíja s vekom, vždy zostáva jedným z hlavných rozhodujúcich faktorov dobrého zdravotného stavu. Za predpokladu, že pohyb a fyzická aktivita spĺňajú rad pozitívnych funkcií, je potrebné sa zamerať na zvyšovanie povedomia verejnosti o zachovaní primeranej úrovne aktivity, čím sa zabezpečí zdravý životný štýl. Vzdelávanie a informovanie spoločnosti o fyzicky aktívnom trávení voľného času je úlohou podporujúcou takisto výchovu k životnému prostrediu a podporujúcou spoločenský život. Životný štýl človeka je totiž podmienený tiež genetickými, sociálnymi, hospodárskymi a environmentálnymi faktormi, ktoré podmieňujú rozvoj jednotlivca, jeho kondíciu a zdravie. Článok obsahuje výsledky prieskumov vykonaných v Litve v roku 2011 a 2012 na obyvateľoch poľskej národnostnej menšiny. Prieskumy boli financované z vlastných zdrojov a organizované v spolupráci s litovským partnerom.

**Kľúčové slová:** fyzická aktivita, poľská menšina, Litva.

## Wprowadzenie

Aktywność ruchowa to jeden z najważniejszych elementów prawidłowego funkcjonowania człowieka w każdym etapie jego życia. Dobroczynny wpływ aktywności ruchowej na zdrowie i samopoczucie człowieka w XXI wieku jest niepodważalny. Człowiek zdrowy, posiadający odpowiednią kondycję fizyczną, ma znacznie większą motywację do pracy, nauki, czy w ogóle realizacji celów życiowych.

Motywy podejmowania aktywności ruchowej wśród ludności są zróżnicowane według najrozmaitszych kryteriów. Jednak absolutnie każdy motyw jest niezwykle pożądanym aby tylko przynosił zamierzone efekty.

Problematyka artykułu obejmuje aktywność ruchową człowieka i jej znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania organizmu ludzkiego osób w różnym wieku, którą zrealizowano na przykładowej grupie społecznej-polskiej mniejszości narodowej na Litwie.

Celem artykułu jest wskazanie zróżnicowania aktywności ruchowej ludzi w różnym wieku i uznania aktywności jako prewencji w profilaktyce zdrowotnej.



## Aktywność fizyczna w różnych fazach cyklu życia człowieka

Aktywność fizyczna jest niezbędna człowiekowi na każdym etapie jego życia i w każdej grupie wiekowej. Znaczenie ruchu zmienia się i ewoluuje wraz z wiekiem człowieka, zawsze jednak pozostaje jednym z głównych czynników warunkujących zdrowie. Cykl życia człowieka można podzielić na trzy podstawowe fazy<sup>364</sup>:

- anafazę – faza dzieciństwa i młodości, okres wzrostu i rozwoju organizmu (do 25 roku życia),
- mezofazę – faza wieku dojrzałego (od 25 – 30 do 55 – 60 roku życia),
- katafazę – faza wieku starszego (po 60 roku życia).

Aktywność ruchowa odgrywa zróżnicowane znaczenie w poszczególnych fazach cyklu życia człowieka. Można więc w poszczególnych fazach mówić o<sup>365</sup>:

### 1) anafaza:

- ruch spełnia funkcję prospektywno-rozwojową,
- korzystnie stymuluje rozwój fizyczny organizmu,
- pomaga w wytworzeniu „kapitału fizjologicznego” czyli wysokiego poziomu sprawności i ogólnej wydolności organizmu, traktowanych jako rezerwa dla późniejszych procesów inwolucyjnych,
- kompensuje przeciążenia związane z nauką,
- pomaga w korekcji odchyliń w rozwoju psychofizycznym;

### 2) mezofaza:

- pomaga w utrzymaniu wcześniej osiągniętego poziomu ogólnej wydolności organizmu,
- działa jako środek profilaktyczny i leczniczy,
- jest pomocny przy zapobieganiu chorobom cywilizacyjnym i zawodowym,
- pomaga w utrzymaniu homeo- i heterostazy;

### 3) katafaza:

- opóźnia procesy inwolucyjne wydolności i sprawności organizmu,
- prowadząc tym samym do odnowy zdrowia,
- spełnia zadania kompensacyjne i korekcyjne.

Rodzaj działań podejmowanych w promowaniu zdrowia w związku z kształtowaniem indywidualnych umiejętności służących zdrowiu wypływa z założenia, że zdrowie człowieka kształtowane jest we wszystkich fazach i etapach jego życia. Główny problem to odpowiedni styl życia wraz z pozytywnymi nawykami w zakresie ochrony własnego zdrowia.

Jednym z najważniejszych elementów tego układu jest aktywność ruchowa realizowana w każdym momencie życia jednostki. Zdaniem gerontologów kierunek zmian inwolucyjnych przypomina zmiany związane z unieruchomieniem. Stąd powrót i popularyzacja optymalnego obciążenia ruchem fizycznym jest warunkiem przeciwdziałania zmianom w skali osoby i populacji<sup>366</sup>.

Realizacja zdrowego stylu życia, zawierającego jako istotny element systematyczną aktywność ruchową, wymaga właściwego przygotowania w okresie dzieciństwa i młodości. Uświadamianie, uczenie, rozmówienie do aktywnego ruchowo spędzania czasu wolnego, to zadanie środowisk wychowujących i socjalizujących<sup>367</sup>.

364 WINIARSKI, R. *Wstęp do teorii rekreacji*. Kraków: AWF, 1989.

365 KIEŁBASIEWICZ-DROZDOWSKA, L. – SIWIŃSKI, W. (ed.). *Teoria i metodyka rekreacji (zagadnienia podstawowe)*. Poznań: AWF, 2001, s. 53.

366 KUŃSKI, H. *Promowanie zdrowia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1997, s. 7.

367 KŁOSKOWSKA, A. *Kultura masowa*. Warszawa: PWN, 2005.

Motywacja zdrowotna stała się wśród ludzi dorosłych główną przyczyną podejmowania rekreacyjnej aktywności ruchowej, nieraz po wieloletniej przerwie, w wieku średnim i starszym<sup>368</sup>. B. J. Kunicki uważa, że istnieją cztery główne grupy barier w uwarunkowaniu aktywności fizycznej osób dorosłych<sup>369</sup>:

- ideologiczne – stanowiące następstwo wadliwie wdrożonej świadomości ideologii kultury fizycznej, która przedstawiana jest, najczęściej za pośrednictwem telewizji, jako raczej kaprys czy fanaberia niż życiowa konieczność i potrzeba;
- poznawcze – wynikające z powszechnej niezajomości znaczenia ruchu dla zdrowia i sprawnego funkcjonowania organizmu;
- psychologiczne – konsekwencja słabo rozbudowanych potrzeb, nawyków, dyspozycji i umiejętności;
- kulturowe – wynikające z rodzinnych tradycji biernego wypoczywania i braku wzorców, sprzyjających tworzeniu się aktywnego fizycznie stylu życia.

J. Drabik wymienia trzy grupy czynników, warunkujących uprawianie aktywności fizycznej, tj. osobiste, środowiskowe i cechy aktywności fizycznej<sup>370</sup>. Wśród uwarunkowań osobistych znajdują się:

- płeć – różnicuje poziom aktywności u kobiet i mężczyzn w każdej grupie wiekowej, co wynika głównie z różnic płciowych w motoryce, umiejętnościach ruchowych, składu ciała, psychiki, a także ukierunkowania zainteresowania;
- wiek – wśród osób dorosłych bardziej aktywne są osoby młodsze niż starsze;
- wykształcenie – im wyższe wykształcenie człowieka, tym większa jego gotowość do uprawiania wysiłku fizycznego;
- status ekonomiczny – stanowić może barierę do uprawiania sportu, tak wśród dzieci i młodzieży, jak i wśród osób dorosłych i starszych;
- stan zdrowia – podatność na chorobę, choroba lub kontuzja obniża motywację do podejmowania wysiłku fizycznego;
- wiedza o zdrowotnym znaczeniu aktywności fizycznej – brak jej upowszechniania w mediach, szkołach itd. obniża skłonność społeczeństwa do uprawiania aktywności fizycznej;
- automotywacja – związana jest z wiedzą o aktywności fizycznej, a jej brak nie sprzyja angażowaniu się w wysiłek fizyczny;
- otyłość i nadwaga – znacznie obniżają aktywność fizyczną, nie tylko u osób dorosłych, ale w każdej grupie wiekowej;
- palenie tytoniu – wpływa negatywnie na podejmowanie aktywności ruchowej osób dorosłych;
- umiejętności ruchowe i aktywny styl życia w przeszłości – (często wyniesione z czasów dzieciństwa i szkoły) znacznie wpływają na chęć podjęcia aktywności fizycznej człowieka dorosłego;
- postawa wobec wysiłku fizycznego, zadowolenie z ćwiczeń – wpływają zachęcająco na uprawianie aktywności ruchowej;
- zbyt małe postępy w stosunku do oczekiwań, brak chęci – wpływają demobilizująco na udział w wysiłku fizycznym.

Do uwarunkowań środowiskowych można zaliczyć:

- brak czasu – to podstawowy i najbardziej rozpowszechniony powód niepodjęcia aktywności fizycznej lub rezygnacji z niej;
- brak dostępu do urządzeń, obiektów i taniego sprzętu;
- brak wsparcia małżonka, przyjaciół, rówieśników, rodziców – towarzystwo osób znajomych, zaprzyjaźnionych bądź rodziny ma pozytywny efekt na podejmowanie aktywności fizycznej wśród dorosłych osób, zwłaszcza kobiet;
- brak właściwej reklamy, informacji na temat możliwości udziału w różnych formach rekreacji ruchowej, brak rozpowszechnienia programów możliwych do realizacji w warunkach domowych;
- szkoła – może być jedną z przyczyn niechęci do aktywności ruchowej, co w zdecydowany sposób odbija się na stosunku osób dorosłych do uprawiania sportu;

368 WOLAŃSKA, T. *Rekreacja fizyczna*. Warszawa: COMITK, 1971.

369 KUNICKI, B. J. Aktywność ruchowa w promocji zdrowia – niedomagania i bariery. In: KUNICKI, B. J. – SZYSZKA, K. (ed.). *Kultura fizyczna w promocji i doskonaleniu zdrowia*. Gorzów: PTNKF, 1993, 45 – 53 s.

370 DRABIK, J. *Promocja aktywności fizycznej*. Gdańsk: AWF, 1997.

– pora roku, bezpieczeństwo – wpływają ujemnie na poziom udziału osób dorosłych w wysiłku fizycznym (mniejsza aktywność dorosłych zimą; niechęć do uprawiania ćwiczeń fizycznych w miejscach, które mogą być niebezpieczne, w parku, lesie itp.);

Ostatnią grupą czynników są cechy aktywności fizycznej, do których zalicza się:

- atrakcyjność ćwiczeń;
- intensywność ćwiczeń;
- objętość, częstość i czas ćwiczeń.

Osoby dorosłe rezygnują najczęściej z udziału w różnych programach aktywności fizycznej z takich powodów jak: brak czasu, brak motywacji i postępów, mały wpływ uczestników na program ćwiczeń, zbyt wysokie koszty, zbyt duża odległość do miejsca ćwiczeń, nadmiar masy ciała, palenie tytoniu, wysokie ryzyko kontuzji, brak wiedzy o znaczeniu ruchu dla zdrowia.

Jako powody podejmowania aktywności fizycznej osoby dorosłe wymieniają najczęściej: poprawę sprawności funkcjonalnej organizmu, pozbycie się nadmiaru masy ciała, zalecenia lekarza, poprawę wyglądu zewnętrznego, poprawę samopoczucia, lepsze radzenie sobie ze stresem, mocniejszy sen<sup>371</sup>.

Starość, jako naturalna faza życia, stanowi ostatni okres w ontogenezie człowieka. Według wielu badaczy zajmujących się zagadnieniami gerontologicznymi, jednym z bardziej istotnych problemów, jakiemu muszą stawić czoło osoby starsze, jest kwestia nadmiaru czasu wolnego oraz wzorców, jak ten czas zagospodarować. Popularyzując wśród osób starszych aktywność pod każdą postacią, która jest czynnikiem wpływającym pozytywnie na stan zdrowia, jesteśmy w stanie poprawić nie tylko wizerunek starości, ale faktycznie jej jakość<sup>372</sup>.

Aktywność fizyczna starego człowieka jest stymulatorem jego sprawności w ogóle, umożliwia osiągnięcie wyznaczonych celów, ułatwia udział w utrzymaniu kontaktów społecznych, jest warunkiem w kształceniu ustawicznym, umożliwia ogólnie dobrą adaptację w środowisku, jednym słowem – decyduje o jakości jego życia. Tak więc problemy rekreacji ruchowej osób starszych, jej miejsca i roli w stylu życia i w starzeniu się człowieka są bardzo znaczące, a konieczność holistycznego podejścia w działaniach edukacyjnych ukazuje złożoność problemu<sup>373</sup>.

Siedzący tryb życia, znaczne ograniczenie aktywności ruchowej zmniejsza dobowy wydatek energii, nie obciążając dostatecznie mechanizmów adaptacji wysiłkowej, powoduje obniżenie wydolności fizycznej ustroju. Aby zachować równowagę bilansu energetycznego, w ślad za zmniejszającym się dobowym wydatkiem energii, należałoby ograniczyć spożycie pokarmów, a tak się nie dzieje. Nie tylko spożycie nie ulega zmniejszeniu, ale wzrasta ponad potrzeby biologiczne. Zmienia się na niekorzyść także struktura przyjmowanych pokarmów.

Mimo że rekreacja ruchowa odgrywa tak istotną rolę w życiu człowieka, większość osób starszych nie podejmuje żadnych systematycznych działań ruchowo aktywizujących organizm. Często działania te są sporadyczne, chaotyczne i przypadkowe.

Ostatecznym celem rekreacji ruchowej osób starszych jest poprawa jakości ich życia. Realizacja tego celu wymaga podejmowania nie tylko działań edukacyjnych, ale także organizacji politycznego, ekonomicznego i środowiskowego wsparcia sprzyjającego upowszechnieniu się pożądanego stylu życia, w których aktywność ruchowa będzie występowała jako kategoria niezbędna. Przyszłe rozwiązania organizacyjno-programowe związane z rekreacją ruchową powinny wypływać ze wzajemnej integracji programów, struktur i zadań sektora edukacji i kultury fizycznej, służby zdrowia, organizacji społecznych, wyznaniowych, mass mediów.

371 DRABIK, J. *Promocja aktywności fizycznej*. Gdańsk: AWF, 1997.

372 KOZŁOWSKI, S. – NAZAR, K. *Wprowadzenie do fizjologii klinicznej*. Warszawa: PZWL, 1999.

373 DĄBROWSKI, A. (ed.). *Zarys teorii rekreacji ruchowej*. Warszawa: ALMAMER Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2006, s. 110.

Promując rekreację ruchową wśród osób starszych, ich aktywny styl życia, powinno się:

- uznać zdrowie za wartość pierwszoplanową (dotyczy to zarówno zdrowia fizycznego, psychicznego, jak i społecznego);
- uczyć zagospodarowywać czas wolny poprzez oferty programowe aktywizujące osoby starsze we wszystkich dziedzinach życia;
- stosować nowoczesne technologie edukacyjne;
- stosować wielosektorowe i wielodyscyplinarne podejścia;
- rozwijać nowe strategie związane z różnymi kierunkami działań na poziomach: rządowym, legislacyjnym, samorządowym, społecznym, profesjonalnym;
- brać pod uwagę społeczne i środowiskowe czynniki wpływające na decyzje związane ze zmianą stylu życia;
- upowszechniać rekreację ruchową zgodnie z rekomendacjami zawartymi w dokumentach Rady Europy, Unii Europejskiej i ONZ<sup>374</sup>.

## Zdrowy styl życia

Termin „styl życia” odnosi się do zespołu codziennych zachowań specyficznych dla danej jednostki lub zbiorowości<sup>375</sup>. Zakłada się, iż styl życia kształtowany jest w procesie wzajemnego oddziaływania bardzo szeroko pojętych warunków życia oraz indywidualnych wzorów zachowań, zdeterminowanych przez czynniki społeczno-kulturowe i cechy osobiste jednostek<sup>376</sup>.

Styl życia definiuje się jako zakres i formy codziennych zachowań jednostek lub grup, swoiste dla ich usytuowania społecznego, tzn. manifestujące położenie społeczne oraz postrzegane jako charakterystyczne dla tego położenia, a dzięki temu umożliwiające określenie różnic i zależności w stosunku do innych grup ludzi<sup>377</sup>. Na style życia składają się zachowania (lub inaczej ciągi zachowań nazwane „postępowaniem”) będące rezultatem wpływu społecznie zdeterminowanych wzorów zachowań i interpretacji sytuacji, tworzonych i wykorzystywanych przez grupę jako mechanizmy umożliwiające radzenie sobie w życiu<sup>378</sup>.

Standardowe reakcje i wzory zachowań decydujące o kształcie stylu życia przekazywane są jednostkom w procesie socjalizacji, w toku społecznych interakcji z rodzicami, rodzeństwem, grupami rówieśniczymi, przyjaciółmi, a także poprzez wpływ szkoły, środków masowego przekazu. Nie są one ustalone raz na zawsze, podlegają zmianom w wyniku nieustannych interakcji i sprawdzania w różnych sytuacjach społecznych. Z punktu widzenia promocji zdrowia ważny jest nie tylko wpływ stylów życia na zdrowie, ale także fakt potencjalnych możliwości dokonywania się zmian w stylach życia<sup>379</sup>.

Na styl życia współczesnego człowieka składa się wiele czynników, głównie zaś nawyki i zachowania mające na celu ochronę szeroko pojętego zdrowia i utrzymanie jak najwyższej jego jakości. Prowadzenie zdrowego, czy raczej prozdrowotnego stylu życia związane jest przede wszystkim z indywidualnymi wyborami, jakich dokonuje każdy człowiek w zakresie różnych aspektów swej aktywności codziennej, ukierunkowanej na osiągnięcie dobrostanu biopsychospołecznego<sup>380</sup>.

„Zdrowy styl życia”<sup>381</sup> to pojęcie dość nowe na gruncie medycyny, w obrębie którego poszukuje się wyjaśnienia złożonych i powiązanych ze sobą w łańcuchu etiologicznym uwarunkowań wielu chorób. Nie jest ono jednak pojęciem jednoznacznym i dlatego w różnych naukach spotyka się różne definicje.

374 DĄBROWSKI, A. (ed.). *Zarys teorii rekreacji ruchowej*. Warszawa: ALMAMER Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2006, s. 132.

375 SŁOŃSKA, Z. – MISIUNA, M. *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*. Warszawa: Agencja Promo-Lider, 1993.

376 ŻUKOWSKA, Z. Stres a twój styl życia. „*Lider*”, 1997, nr 10, s. 5 – 8.

377 PILAWSKA, A. – PILAWSKI, A. – PETRYŃSKI, W. *Zarys teorii i metodyki rekreacji ruchowej*. Katowice: GWSH, 2003, s. 68

378 SŁOŃSKA, Z. – MISIUNA, M. *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*. Warszawa: Agencja Promo-Lider, 1993.

379 KARSKI, J. B. *Praktyka i teoria promocji zdrowia. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: CeDeWu, 2003.

380 ŻUKOWSKA, Z. Stres a twój styl życia. In: „*Lider*”, 1997, nr 10, s. 5 – 8.

381 CHUDY-HYSKI, D. – ZĄBEK, S. *Business & SPA megatrend rynku turystycznego XXI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej w Katowicach, 2013, s. 34.

Według Światowej Organizacji Zdrowia jest to sposób bycia wynikający z wzajemnego oddziaływania człowieka i warunków, w jakich żyje, oraz indywidualnych wzorców zachowania, które zostały określone przez czynniki społeczno-kulturowe i osobiste cechy charakteru. Styl życia (sposób, strategię) definiuje się też jako zespół zachowań, postaw oraz ogólną filozofię życia jednostki lub grupy, zespół zależny od środowiska, norm społecznych i kulturowych, w których żyje człowiek i społeczność, do której należy, jak również od osobistych przekonań i przyjętego systemu wartości<sup>382</sup>.

Związki pomiędzy stanem zdrowia człowieka a jego warunkami życia, pracy i odpoczynku, a szczególnie jego zachowaniami zdrowotnymi, warunkami genetycznymi i środowiskowymi oraz korzystaniem z opieki zdrowotnej były dostrzegane i określane od najdawniejszych czasów. Niemniej po okresie kilkunastu lat traktowania stylu życia jako głównego czynnika warunkującego zdrowie, obecnie uwzględnia się w coraz szerszym zakresie znaczenie wielu jeszcze innych determinant zdrowia, z podkreśleniem roli czynników zewnętrznych, do których zalicza się przede wszystkim decyzje polityczne, warunki ekonomiczne, stan środowiska przyrodniczego, rozwój społeczny oraz rozwój nauki i kultury. Styl życia wiąże się ściśle z możliwością dokonywania wyboru wzorów codziennego postępowania spośród możliwych zachowań w danej kulturze<sup>383</sup>.

Tradycyjnie uznawane składowe zdrowego stylu życia to:

- aktywność ruchowa,
- prawidłowy sposób odżywiania,
- właściwe proporcje między czasem przeznaczonym na pracę i wypoczynek,
- umiejętność radzenia sobie ze stresem,
- obniżenie poziomu agresji,
- zachowanie optymizmu życiowego,
- życzliwość wobec siebie i innych.

Rozpatrując związki między stylem życia a zdrowiem używa się różnych terminów: „zdrowy (lub niezdrowy) styl życia”, „styl życia sprzyjający (lub zagrażający) zdrowiu”, „prozdrowotny styl życia”. Zdefiniowanie „prozdrowotnego stylu życia” oraz określenie, jakie komponenty (wzory zachowań) składają się na to pojęcie, jest trudne. Można przytoczyć w tym względzie dwie jego definicje. Prozdrowotny styl życia oznacza:

- wzory świadomych zachowań związanych ze zdrowiem, będących efektem wyborów i dokonywanych przez ludzi na podstawie dostępnych, determinowanych ich sytuacją życiową alternatyw;
- nie tylko wzory zachowań związanych ze zdrowiem, ale także wartości i postawy reprezentowane przez ludzi w odpowiedzi na warunki ich społecznego, kulturowego i ekonomicznego środowiska<sup>384</sup>.

## Ruch to zdrowie

Racjonalne dobierana aktywność, a przede wszystkim ruch, oznaczają ważne konsekwencje dla zdrowia we wszystkich jego aspektach. Ruch powoduje zadowolenie, zwłaszcza gdy odbywa się w naturalnych warunkach, w otoczeniu przyrody – natomiast jego niedobór może prowadzić do pojawienia się różnych zaburzeń i chorób. Pozytywny wpływ aktywności fizycznej przejawia się zarówno na poziomie biochemicznym i fizjologicznym, indukując szereg zmian ogólnoustrojowych mających bezpośredni związek ze stanem zdrowia, jak i w sferze psychologicznej, gdy prowadzi do zmniejszenia lęku, głębokości stanów depresyjnych, poprawy snu, subiektywnej oceny samopoczucia – ma doniosłe, kompleksowe znaczenie dla regeneracji układów i narządów ustroju.

382 SŁOŃSKA, Z. Promocja zdrowia – zarys problematyki. In: „Promocja Zdrowia. Nauki Społeczne i Medycyna”, 1994, vol. 1 – 2.

383 SŁOŃSKA, Z. – MISIUNA, M. Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów. Warszawa: Agencja Promo-Lider, 1993.

384 OSTROWSKA, A. Styl życia a zdrowie. Z zagadnień promocji zdrowia. Warszawa: IFIS PAN, 1990.

Szereg zmian dokonujących się w organizmie podczas systematycznie powtarzanej aktywności fizycznej ma istotę adaptacji. Wystąpienie zespołu adaptacji po wysiłku ma charakter przystosowawczy – zwiększa odporność organizmu. W stadium odporności organizm może trwać i stawiać opór dalszym szkodliwym oddziaływaniom. Wywołana w ten sposób obrona przed stresorami rozwija się i utrzymuje powyżej normalnego poziomu. Oznacza to, że sukcesywnie zwiększa się zakres wysiłku, jakiemu organizm może sprostać.

Rozsądnie i systematycznie uprawiana aktywność fizyczna należy do najważniejszych czynników wpływających na stan zdrowia, jakość życia i długowieczność gatunku ludzkiego. Mechanizmy, za pośrednictwem których systematyczny wysiłek fizyczny wywiera korzystne działanie profilaktyczne i lecznicze, są w zasadzie dość dobrze znane. Trening fizyczny prowadzi do obniżenia ciśnienia tętniczego krwi, redukcji tkanki tłuszczowej, wpływa korzystnie na gospodarkę lipidową (obniża stężenie trójglicerydów, a zwiększa stężenie „dobrego” cholesterolu HDL) i węglowodanową (profilaktyka cukrzycy). Regularne ćwiczenia sprawiają, że serce pracuje wolniej w spoczynku i bardziej ekonomicznie, a w czasie wysiłku jest zdolne do znacznie większej pracy.

Z fizjologicznego punktu widzenia pojęcie zdrowia i sprawności mechanizmów adaptacyjnych do wysiłku fizycznego w szczególności, stają się równoważne<sup>385</sup>. W związku z tym doskonalenie mechanizmów adaptacyjnych do wysiłku fizycznego jest doskonaleniem zdrowia. Kontrolowane pod względem intensywności i czasu trwania, nadzorowane przez lekarza, fizjoterapeutę, nauczyciela wychowania fizycznego czy też specjalistę rekreacji ruchowej zajęcia ruchowe (trening) są najbardziej skutecznym sposobem osiągnięcia biologicznie niezbędnego minimum aktywności ruchowej (np. marsz, bieg, nordic walking, jazda konna<sup>386</sup>, jazda na rowerze). Organizm człowieka jest tak zorganizowany, że jego naturalnym stanem jest aktywność, a nie pozostawanie w spoczynku.

## Wyniki badań

Celem zaprezentowanych badań było poznanie wpływu rekreacji fizycznej na stan zdrowia ludzi w różnym wieku na przykładzie mniejszości polskiej na Litwie. W związku z tym postawiono pięć pytań badawczych:

1. Jaką rolę odgrywa w życiu człowieka rekreacja, oraz w jakich formach najczęściej i najchętniej jest uprawiana?
2. Jakie motywy skłaniają ludzi do aktywności fizycznej, a jakie zniechęcają?
3. Jaki wpływ ma aktywność fizyczna człowieka na dobrostan ogólny?
4. Czy ludzie zdają sobie sprawę z tego, jaki wpływ ma rekreacja fizyczna na życie i zdrowie człowieka?
5. Co ludzie wiedzą na temat „zdrowego stylu życia” i jedna z form aktywności fizycznej jaką jest „trening zdrowotny”?

Badania przeprowadzono na grupie 100 mieszkańców Wilna – w tym 60 kobiet i 40 mężczyzn – będących członkami polskiej mniejszości. Respondenci zostali wybrani losowo bez ograniczeń wiekowych. 46 % ankietowanych było w wieku 26 – 30 lat.

Najwięcej osób było z wyższym wykształceniem (ukończone studia magisterskie), bo aż 40 %. Prawie wszyscy – bo 94 osoby – stwierdziły, że ich aktualne zajęcie to praca zawodowa. 26 % tej grupy stanowili specjaliści, 24 % – robotnicy fizyczni, a 22 % – to osoby pracujące w usługach.

W kwestii roli rekreacji w życiu człowieka oraz najczęściej i najchętniej uprawianych jej form, aż 64 % ankietowanych stwierdziło, iż rekreacja w ich życiu jest mało ważna, a tylko jedna osoba oznajmiła, iż rekreacja w jej życiu nie odgrywa żadnej roli. Najchętniej i najczęściej uprawianą formą rekreacji ruchowej (aktywności fizycznej) okazały się spacer, jazda na rowerze oraz pływanie.

385 KOZŁOWSKI, S., NAZAR, K. *Wprowadzenie do fizjologii klinicznej*. Warszawa: PZWL, 1999.

386 HYSKI, M. – BUŁAWA, W. Jazda w damskim siodle jako „odrodzona” forma jeździectwa w Polsce. In: *Zeszyt Naukowy Katedry Turystyki*, z serii *Zeszyty Naukowe Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej*. Zeszyt nr 44. Katowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. W. Korfańskiego, 2010, s. 95 – 103.

Najważniejszym motywem podejmowania aktywności fizycznej przez polską mniejszość na Litwie była chęć utrzymania sylwetki, chęć utrzymania bądź poprawy szeroko rozumianego zdrowia, a także chęć zgubienia „zbędnych kilogramów”. W opinii respondentów, najczęstszym powodem skłaniającym badaną mniejszość narodową do niepodjęcia aktywności fizycznej okazał się brak czasu na ćwiczenia fizyczne, brak samozaparcia, oraz to, że ćwiczenia nie sprawiają ankietowanym przyjemności. Natomiast nikt z ankietowanych jako powodu nie uprawiania ćwiczeń nie wskazał braku odpowiedniego sprzętu, reklamy o formach rekreacji ruchowej, albo też braku wsparcia rodziny i przyjaciół.

W większości odpowiedzi, respondenci ocenili swój dobrostan ogólny na lepszy po ćwiczeniach fizycznych aniżeli przed ćwiczeniami. Największą poprawę zaobserwowali w przypadku walki z napięciem psychicznym.

Środowiskiem, które najbardziej kształtuje potrzebę ruchu, okazała się być własna inicjatywa, a w dalszej kolejności szkoła bądź środowisko zawodowe oraz znajomi.

Aż 96 % respondentów odpowiedziało, że zdaje sobie sprawę z korzystnego wpływu rekreacji fizycznej na życie i zdrowie człowieka, a tylko 4 % badanych stwierdziło, iż nigdy się nad tym nie zastanawiało. Aktywność ruchowa, zdaniem ankietowanych, jest chęcią oderwania się od obowiązków, chęcią odreagowania stresu dnia codziennego i sposobem spędzania czasu wolnego. Ćwiczenia najchętniej były realizowane na salach gimnastycznych, siłowniach, bądź klubach fitness.

Wszyscy ankietowani uważali, że nie można utrzymać dobrego stanu zdrowia fizycznego i psychicznego bez ćwiczeń fizycznych, a także zadeklarowali się, że będą uprawiać jakąś formę rekreacji ruchowej w przyszłości.

Kwestia znajomości przez polską mniejszość na Litwie pojęć związanych z rekreacją ruchową raczej nie może być dobrze oceniona. Ankietowani na pytanie „Co to jest trening zdrowotny” odpowiadali, że to zdrowe odżywianie, systematyczne uprawianie sportów i dużo aktywności fizycznej. Tylko 60% osób dobrze zdefiniowało pojęcie treningu zdrowotnego, a prawie 20% nic nie wiedziało na ten temat.

## Podsumowanie

W ostatnich latach wzrasta rola wychowania fizycznego, sportu, rekreacji fizycznej i fizjoterapii w procesach wychowania, profilaktyki zdrowotnej, leczenia wielu chorób, przysposobienia ludzi do życia, do działalności zawodowej, do uczestnictwa w kulturze oraz próbach przeciwstawiania się zjawiskom patologicznym, m.in. alkoholizmowi czy też narkomanii. Brak aktywności fizycznej jest głównym niezależnym czynnikiem powszechnego wystąpienia niektórych chorób i pośrednim czynnikiem ryzyka wielu innych patologii.

Wśród polskiej mniejszości narodowej na Litwie świadoma, systematyczna i aktywna praca na rzecz własnego ciała, sprawności fizycznej i zdrowia jest zjawiskiem rzadkim w poszczególnych fazach cyklu życia. Zakres siedzącego trybu życia stale poszerza się.

Z przeprowadzonych badań wynika, iż polska mniejszość narodowa na Litwie bardzo często zdaje sobie sprawę, iż ruch, aktywność ruchowa, a tym samym rekreacja fizyczna są bardzo potrzebne do prawidłowego funkcjonowania organizmu człowieka, ale bardzo rzadko tę wiedzę wykorzystuje. Częstokroć takie podejście jest przykre w skutkach. Odnotowuje się coraz częstsze występowanie chorób cywilizacyjnych, których geneza tkwi w niedostatecznej ilości ruchu w codziennej aktywności człowieka.

Należy zwracać szczególną uwagę na to, aby dzieci były przyzwyczajane do aktywności fizycznej. Dobre przyzwyczajenia z dzieciństwa bardzo często rzutują na przyszłe, dorosłe życie. Prawidłowe żywienie, higiena życia, aktywność fizyczna, zdrowy sen i równowaga psychiczna i fizyczna przyczyniają się do długiego życia w zdrowiu.

## Bibliografia

- CHUDY-HYSKI, D. – ZĄBEK, S. *Business & SPA megatrend rynku turystycznego XXI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej w Katowicach, 2013, 124 s. ISBN 978-83-60953-72-3.
- DĄBROWSKI, A. (ed.). *Zarys teorii rekreacji ruchowej*. Warszawa: ALMAMER Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2006, 226 s. ISBN 8360197180.
- DRABIK, J. 1997. *Promocja aktywności fizycznej*. Gdańsk: AWF, 132 s. ISBN 83-85968-52-0.
- HYSKI, M. – BUŁAWA, W. Jazda w damskim siodle jako „odrodzona” forma jeździectwa w Polsce. In: *Zeszyt Naukowy Katedry Turystyki*, z serii Zeszyty Naukowe Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej. Zeszyt nr 44. Katowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. W. Korfanteo, 2010, s. 95 – 103. ISSN 1428-9520.
- KARSKI, J. B. *Praktyka i teoria promocji zdrowia. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: CeDeWu, 2003, 296 s.
- KIEŁBASIEWICZ-DROZDOWSKA, L. – SIWIŃSKI, W. (ed.). *Teoria i metodyka rekreacji (zagadnienia podstawowe)*. Poznań: AWF, 2001, 306 s. ISSN 0303-5107.
- KŁOSKOWSKA, A. *Kultura masowa*. Warszawa: PWN, 2005, 482 s. ISBN 83-01-01511-X.
- KOZŁOWSKI, S. – NAZAR, K. *Wprowadzenie do fizjologii klinicznej*. Warszawa: PZWL, 1999, 650 s. ISBN 83-200-2328-9.
- KUNICKI, B. J. Aktywność ruchowa w promocji zdrowia – niedomagania i bariery. In: KUNICKI B. J. – SZYSZKA K. (ed.). *Kultura fizyczna w promocji i doskonalenia zdrowia*. Gorzów: PTNKF, 1993, s. 45 – 53. ISBN 83-9022-002-4.
- KUŃSKI, H. *Promowanie zdrowia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1997, 166 s. ISBN 83-7171-073-9.
- OSTROWSKA, A. *Styl życia a zdrowie. Z zagadnień promocji zdrowia*. Warszawa: IFiS PAN, 1990, 220 s. ISBN 83-87632-33-3.
- PILAWSKA, A. – PILAWSKI, A. – PETRYŃSKI, W. *Zarys teorii i metodyki rekreacji ruchowej*. Katowice: GWSH, 2003, 144 s. ISBN 83-88402-31-5.
- SŁOŃSKA, Z. – MISIUNA, M. *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*. Warszawa: Agencja Promo-Lider, 1993, 70 s.
- SŁOŃSKA, Z. Promocja zdrowia – zarys problematyki. In: „*Promocja Zdrowia. Nauki Społeczne i Medycyna*”, 1994, vol. 1 – 2. ISSN 1232-7638.
- WINIARSKI, R. *Wstęp do teorii rekreacji*. Kraków: AWF, 1989, 144 s. ISSN 0239-8125.
- WOLAŃSKA, T. *Rekreacja fizyczna*. Warszawa: COMITK, 1971, 156 s.
- ŻUKOWSKA, Z. Stres a twój styl życia. In: „*Lider*”, 1997, nr 10, s. 5-8. ISSN 0131-6605.

## Kontakt

Mgr. Wojciech Chudy  
Akademia Wychowania Fizycznego w Katowicach  
Ul. Mikołowska 72a, 40-065 Katowice  
E-mail: wojtechchudy@gmail.com





# HOTELARSTWO WOBEC POTRZEB NIEPEŁNOSPRAWNEGO TURYSTY / HOSPITALITY TOWARDS THE NEEDS OF DISABLED TOURISTS

Marcin Hyski

## Streszczenie

Hotelarstwo z racji swej ogólnej dostępności musi uwzględniać nie tylko potrzeby aktywnych i sprawnych jednostek, ale i możliwości innych grup społeczeństwa, jak osoby starsze (z ograniczonymi możliwościami poruszania się), niepełnosprawne (ruchowo, mentalnie, z upośledzeniem zmysłów). Ogniwem w procesie podwyższania wymagań i standardów obsługi w hotelarstwie jest przystosowanie bazy hotelowej do potrzeb gości niepełnosprawnych.

Przedmiotem artykułu jest problematyka związana z dostępnością dla osób niepełnosprawnych usług hotelarskich. Wzięto pod uwagę te rodzaje niepełnosprawności, które związane z trudnościami w poruszaniu i porozumiewaniu. Przedstawiono kwestię wymogów obowiązujących prowadzących działalność hotelową w związku z ułatwianiem (umożliwianiem) dostępu osobom niepełnosprawnym. Przybliżono niektóre praktyczne aspekty udostępniania przestrzeni hotelu z uwzględnieniem jego pionów: pobytowego, gastronomicznego i wielofunkcyjnego. W artykule przedstawiono również częściowe wyniki badań dotyczących podejmowania aktywności turystycznej i korzystania z usług hotelowych przez niepełnosprawnych turystów. Celem artykułu jest prezentacja znaczenia przystosowania obiektów hotelarskich dla potrzeb osób niepełnosprawnych, a także określenie opinii osób niepełnosprawnych w zakresie uczestnictwa w ruchu turystycznym i korzystania z usług hotelowych.

**Słowa kluczowe:** osoby niepełnosprawne, aktywność turystyczna, dostosowanie hoteli dla potrzeb osób niepełnosprawnych

## Abstract

Because of its general availability, hospitality must take into account not only the needs of active and able-bodied individuals, but also the ability of other groups in society, such as the elderly (with limited mobility), disabled (physically, mentally, with impaired senses). A link in the process of raising the requirements and standards of services in the hotel industry is adaptation to the needs of handicapped guests.

The paper deals with issues related to accessibility of hotel services for people with disabilities. It takes into account those types of disabilities that are associated with impaired mobility and communication. The paper presents the issue of the requirements applicable for hotel business entrepreneurs in connection with facilitating (enabling) access for people with disabilities. The text includes some practical aspects on making hotel space available including its divisions: residential, gastronomic and multifunctional. The paper also presents the partial results of research concerning the taking of tourist activity and the use of hotel services by the disabled visitors. The purpose of this article is to present the importance of the hotel facilities for the disabled, as well as to determine the opinion of people with disabilities on participation in tourism and using of hotel services.

**Keywords:** the disabled, tourist activity, adjusting hotels for the disabled

## Abstrakt

Z dôvodu všeobecnej dostupnosti musí pohostinnosť zohľadniť nielen potreby aktívnych a zdatných jednotlivcov, ale aj schopnosti iných skupín spoločnosti, ako sú starší ľudia (s obmedzenou mobilitou) a postihnutí (fyzicky, psychicky, s postihnutím zmyslov). V spojitosti s procesom zvyšovania požiadaviek a štandardov služieb v hotelovom priemysle je vidno prispôbovanie sa potrebám zdravotne postihnutých hostí. Článok sa zaoberá otázkami súvisiacimi s prístupnosťou hotelových služieb pre ľudí so zdravotným postihnutím. Berie do úvahy tie druhy postihnutia, ktoré sú spojené s poruchou mobility a komunikácie. Článok predstavuje otázku požiadaviek uplatniteľných u podnikateľov v hoteliérstve v súvislosti s uľahčením (umožnením) prístupu ľuďom so zdravotným postihnutím. Text obsahuje niektoré praktické aspekty vytvárania dostupnosti hotelového priestoru vrátane jeho rozdelenia: obytné, gastronomické a multifunkčné priestory. Článok tiež predstavuje čiastkové výsledky výskumu týkajúceho sa vykonávania turistických aktivít a využívanie hotelových služieb hendikepovanými návštevníkmi. Cieľom tohto článku je prezentovať dôležitosť hotelového vybavenia pre zdravotne postihnutých, ako aj poukázať na stanoviská ľudí so zdravotným postihnutím k účasti na turizme a využívaní hotelových služieb.

**Kľúčové slová:** osoby so zdravotným postihnutím, turistické aktivity, prispôbovanie hotelov ľuďom so zdravotným postihnutím.

## Wprowadzenie

Czy we współczesnym świecie niepełnosprawni mogą czuć się bezpiecznie i stabilnie? Na pewno nie. Bariery ekonomiczne, edukacyjne, techniczne i wiele innych skutecznie temu przeczą. Nie służą temu również rozchwiane relacje międzyludzkie w wieku postępu i pogoni za dobrobytem a slogany typu „cywilizacja równości” można między bajki włożyć. Na szczęście nie brak jednak dążeń do normalizacji warunków życia, a co za tym idzie, zaspokojenia społecznych potrzeb materialnych i kulturalnych tej licznej grupy ludzi. Hasło „społeczeństwo dla wszystkich” to prawdziwe wyzwanie, to nauka tolerancji, solidarności, życzliwości.

W drugiej połowie XX wieku turystyka, a tym samym hotelarstwo, urosła do rangi ważnej gałęzi przemysłu. Powstały w tym czasie liczne organizacje, które specjalizując się w tej branży, wypracowały własne standardy, programy funkcjonalno-obsługowe, a nawet wpływały na kształtowanie się układów przestrzennych i architektury hotelowej. Pod wpływem tych systemów, została uformowana struktura zestawów (pionów) usługowych, która stała się regułą we współczesnym światowym hotelarstwie: pion pobytowy (mieszkalny), gastronomiczno-żywniowy, wielofunkcyjny, rekreacyjny, infrastruktury technicznej i administracyjno-socjalny. Tworzenie hoteli bez barier uznaje się za klucz zapewniający równoczesne szanse dla osób niepełnosprawnych.

Celem artykułu jest prezentacja znaczenia przystosowania obiektów hotelarskich dla potrzeb osób niepełnosprawnych, a także określenie opinii osób niepełnosprawnych w zakresie uczestnictwa w ruchu turystycznym i korzystania z usług hotelowych.

## Inwalidztwo i niepełnosprawność – ujęcie teoretyczne

W Karcie Praw Osób Niepełnosprawnych Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uznaje, że osoby niepełnosprawne, czyli osoby, których sprawność fizyczna, psychiczna lub umysłowa trwale lub okresowo utrudnia, ogranicza lub uniemożliwia życie codzienne, naukę, pracę oraz pełnienie ról społecznych, zgodnie z normami prawnymi i zwyczajowymi, mają prawo do niezależnego, samodzielnego i aktywnego życia oraz nie mogą podlegać dyskryminacji<sup>387</sup>. Obok pojęcia niepełnosprawności w sensie prawnym występuje również pojęcie niepełnosprawności w sensie biologicznym, opartej na deklaracjach samych zainteresowanych. Rozbieżność tych dwóch pojęć wiąże się z możliwością dostępu do różnych świadczeń, gratyfikacji czy rekompensat. Z kolei definicje Międzynarodowej Organizacji Pracy i Światowej Organizacji Zdrowia skupiają się wokół trzech kluczowych pojęć związanych z problemem ograniczonej sprawności. Są to:

- impairment – uszkodzenie – definiowane jako wszelka utrata lub odstępstwo od normy w zakresie fizycznych lub psychicznych struktur organizmu albo jego funkcji,
- disability – niezdolność, niesprawność, brak możliwości – jakiegokolwiek ograniczenie lub niemożność podejmowania aktywności życiowych w sposób i w zakresie uznanym za właściwe dla człowieka, wynikające z uszkodzenia struktur organizmu lub jego funkcji,
- handicap – utrudnienia, jakie napotyka osoba niesprawna, ograniczające pełnienie ról uznanych za właściwe dla danej kategorii wieku, płci, przynależności do grupy społecznej itp. i wynikające z ograniczonej sprawności<sup>388</sup>.

Określenia te pozwalają zdefiniować sytuację osób niepełnosprawnych oraz ukazać relacje osób z ograniczoną sprawnością z zresztą społeczeństwem.

Do grup niepełnosprawnych, które powinny być brane pod uwagę przy projektowaniu bazy hotelowej bez barier, zalicza się:

- osoby poruszające się za pomocą sprzętów i urządzeń wspomagających takich jak: laski, kule, wózki inwalidzkie, itp.
- osoby w podeszłym wieku,
- niewidomych i niedowidzących,
- osoby, które w wyniku choroby lub wypadku mają stałe lub czasowe trudności ruchowe, manualne, percepcyjne, itp.
- osoby cierpiące na różnego rodzaju uczulenia, fobie i inne.<sup>389</sup>

## Uczestnictwo osób niepełnosprawnych w rynku turystycznym

Od momentu wejścia Polski do Unii Europejskiej wyraźnie wzrosło zainteresowanie problematyką niepełnosprawności. Coraz częściej i głośniejsze mówi się o prawach i potrzebach osób z różnymi dysfunkcjami. Szczególnie mocno podkreśla się, że mają one te same fundamentalne prawa co wszyscy obywatele, w tym także wypoczynku, turystyki i rekreacji. Nie zawsze jednak osoby z dysfunkcjami są w stanie samodzielnie korzystać z przysługujących im praw. Główną odpowiedzialność za przeciwdziałanie marginalizacji i dyskryminacji osób z niepełnosprawnością ponosi samo społeczeństwo i wybrany przez nie rząd. Jego podstawowym zadaniem jest stworzenie systemu wsparcia dla wszystkich upośledzonych grup, dążenie do ich integracji społecznej oraz pomoc w osiągnięciu niezależności życiowej<sup>390</sup>.

Turystyka odgrywa dużą rolę w życiu osób niepełnosprawnych. Jest bowiem ważnym elementem rehabilitacji medycznej (zwiększa wydolność organizmu, przywraca sprawność, a w przypadku zmian nieodwracalnych – sprzyja wykształceniu

387 Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 sierpnia 1997 r. Karta Praw Osób Niepełnosprawnych. Monitor Polski nr 50 z 1997, poz. 475.

388 SKAŁSKA, T. *Turystyka osób niepełnosprawnych. Ograniczenia i możliwości rozwoju*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższa Szkoła Hotelarstwa, Gastronomii i Turystyki, 2004, s. 18.

389 BŁAŻEK, Z. *Hotele bez barier*. Poznań: Wydawnictwo Albus, 2003, s. 19.

390 STASIAK, A. – ŚLEDZIŃSKA, J. (ed.). *Rola krajoznawstwa i turystyki w życiu osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydawnictwo PTTK „Kraj”, 2008, s. 260.

funkcji zastępczych, zmniejsza niekorzystne skutki ograniczonej aktywności ruchowej), tym bardziej atrakcyjnym, że znacznie efektywniejszym i przyjemniejszym od monottonnych ćwiczeń w sali. Niebagatelny jest też wpływ doświadczeń i przeżyć turystycznych na ogólną kondycję psychofizyczną niepełnosprawnych. Turystyka znacząco poprawia ich samopoczucie, przywraca wiarę we własne siły, podnosi samoocenę, łagodzi stresy, pomaga odzyskać równowagę emocjonalną.

Oprócz tego turystyka posiada niezrównane walory integracyjne. Już sama konieczność wyjścia z domu przerywa samotność i jednostajność codziennego bytowania, wyrwa osoby niepełnosprawne z izolacji, zmusza je do aktywności i przełamywania wewnętrznych oporów, choćby przed rozpoczęciem rozmowy z obcymi ludźmi. Wspólne podróżowanie stanowi przy tym doskonałą okazję do bliższego poznania współtowarzyszy, okazania niezbędnej empatii, nawiązania nowych znajomości i przyjaźni, a w konsekwencji odzyskania utraconych wartości, sensu życia i poczucia człowieczeństwa.

Systematyzując cele stawiane przed turystyką i krajoznawstwem osób niepełnosprawnych, można powołać się np. na cele określone przez H. Lorenzena, wybitnego prekursora idei uprawiania sportu przez niepełnosprawnych, szczególnie uwagę przywiązując do następujących:

- cel leczniczy – turystyka może być kontynuacją programu leczenia i usprawnienia;
- cel biologiczny – turystyka i krajoznawstwo mogą pomóc w kompensowaniu ubytków sprawności fizycznej, ograniczyć biologiczne skutki starzenia się organizmu osoby niepełnosprawnej;
- cel anatomiczno-fizjologiczny – uprawianie aktywnych form turystyki może sprzyjać zwiększaniu siły mięśni, ruchomości stawów, korzystnie wpływać na podstawowe funkcje ustroju, zwiększać wytrzymałość na wysiłek, a zatem choć częściowo zmniejszać skutki kalectwa;
- cel higieniczno-zdrowotny – uprawianie turystyki może uatrakcyjnić codzienne ćwiczenia fizyczne wskazane dla każdej osoby niepełnosprawnej, pomóc w procesie hartowania się organizmu, sprzyjać wytworzeniu odporności na trudy, pomóc w opanowaniu umiejętności kontrolowania zdrowia i sprawności fizycznej;
- cel wychowawczo-psychologiczny – turystyka pozwala kształtować pozytywne wzorce zachowań, właściwe cechy charakterologiczne, ułatwia walkę z postawami egocentrycznymi, agresywnymi lub apatycznymi;
- cel hedonistyczny – w przeciwieństwie do monottonnych ćwiczeń rehabilitacyjnych, stosowanych w tradycyjnych formach usprawnienia fizycznego, wysiłek towarzyszący aktywności turystycznej nie nuży i pozwala bez zniechęcenia wykonywać szereg ruchów przynoszących te same efekty co tradycyjna gimnastyka;
- cel społeczny – turystyka umożliwia wyrwanie się z izolacji społecznej, pełni funkcję integracyjne, umożliwia udział w kulturze<sup>391</sup>.

Turystyka, jako forma aktywności człowieka, może w stosunku do osób niepełnosprawnych podlegać ograniczeniu na skutek niedostępności miejsc związanych z jej uprawianiem. Bariery wymieniane częściowo w literaturze to między innymi bariery ekonomiczne, bariery fizyczne, ograniczenia wynikające z postaw wobec ludzi niepełnosprawnych, dostępność atrakcji turystycznych, brak odpowiedniej informacji. Wszystkie te ograniczenia wzajemnie na siebie oddziałują i wzajemnie się wzmacniają, wspólnie utrudniając osobom niepełnosprawnym nie tylko dostęp do turystyki, ale też możliwości wyboru jej form.

## **Minimalne wymagania w zakresie dostosowania obiektów, w których świadczony są usługi hotelarskie, dla potrzeb osób niepełnosprawnych**

Przestrzeń ruchowa zewnętrzna potrzebna jest każdemu człowiekowi, sprawnemu i niepełnosprawnemu aby mógł żyć, przemieszczać się, wykonywać różne czynności, a nawet by racjonalnie wypoczywać. Potrzeby w tym zakresie należy

---

<sup>391</sup> ŁOBÓŻEWICZ, T. *Turystyka i rekreacja ludzi niepełnosprawnych*. Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Warszawie, 2000.

rozpatrywać jako wspólne, gdyż osoby niepełnosprawne nie żyją i nie powinny żyć w wyizolowanej przestrzeni. Przestrzeń otwarta osób niepełnosprawnych, wobec wytworzonych przez cywilizację techniczną wielu barier utrudniających im normalną działalność egzystencjalną – wymaga niezbędnych uściśleń. Do zewnętrznej przestrzeni ruchowej należy zaliczyć najbliższe otoczenie obiektów hotelarskich<sup>392</sup> i innych obiektów ogólnodostępnych, do których osoba niepełnosprawna jest dowożona, dojeżdża, dochodzi lub przemieszcza się w celach rekreacyjnych lub innych.

Rodzaj wymagania w zakresie dostosowania hotelu dla potrzeb osób niepełnosprawnych<sup>393</sup>:

1. W obiektach powyżej 50 jednostek mieszkalnych (j. m.) co najmniej jedna j.m. powinna być dostosowana do potrzeb osób niepełnosprawnych w sposób określony w punktach 7 – 9, a dla każdego kolejnych rozpoczętych 100 j. m. powyżej 100 j. m. co najmniej jedna.
2. Ogólnodostępne elementy wyposażenia obiektu, takie jak urządzenia komunikacji wewnętrznej, przyciski i wyłączniki powinny być umieszczane na wysokości 90 – 110 cm, umożliwiającą swobodne korzystanie osobom poruszającym się na wózku.
3. Co najmniej jeden telefon ogólnodostępny przystosowany do korzystania przez osoby niepełnosprawne, umieszczony na wysokości 90 – 110 cm, umożliwiającą swobodne korzystanie osobom poruszającym się na wózku.
4. Co najmniej jedno stanowisko recepcyjne powinno dysponować ładą o wysokości nieprzekraczającej 90 cm, z podjazdem o wysokości min. 67 cm, lub powinno być wydzielone osobne stanowisko obsługi osób poruszających się na wózkach.
5. W salach gastronomicznych i wielofunkcyjnych należy przystosować miejsca umożliwiające korzystanie z usług osobom na wózkach.
6. Przyciski sterujące windami powinny być opisane w sposób czytelny dla niewidzących a windy wyposażone w sygnalizację dźwiękową.
7. J. m., o których mowa w punkcie 1, powinny zostać wyposażone w poręcze i uchwyty ułatwiające korzystanie z urządzeń higieniczno-sanitarnych.
8. Wyłączniki światła, sygnalizacja przywoławcza, telefon i sterowanie telewizorem powinny być dostępne z łóżka.
9. W j. m. o których mowa w punkcie 1, należy zapewnić umeblowanie umożliwiające korzystanie osobom poruszającym się na wózkach, w tym wysokość podjazdu min. 67 cm pod płytę stołu, biurka i umywalki.

Zgodnie z Kartą Praw Osób Niepełnosprawnych<sup>394</sup>, uznaje się, że osoby niepełnosprawne mają prawo do niezależnego, samodzielnego i aktywnego życia oraz nie mogą podlegać dyskryminacji. Sejm stwierdza, iż oznacza to w szczególności prawo osób niepełnosprawnych do:

1. dostępu do dóbr i usług umożliwiających pełne uczestnictwo w życiu społecznym,
2. dostępu do wszechstronnej rehabilitacji mającej na celu adaptację społeczną,
3. życia w środowisku wolnym od barier funkcjonalnych, w tym:
  - dostępu do urzędów, punktów wyborczych i obiektów użyteczności publicznej,
  - swobodnego przemieszczania się i powszechnego korzystania ze środków transportu,
  - dostępu do informacji,
  - możliwości komunikacji międzyludzkiej,

392 CHUDY-HYSKI, D. – ZĄBEK, S. *Business & SPA megatrend rynku turystycznego XXI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej w Katowicach, 2013, s. 34.

393 <http://www.hotelarze.pl/wymagania-kategoryzacyjne/hotele-7.php> [cit. 2013-09-15].

394 Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 sierpnia 1997 r. Karta Praw Osób Niepełnosprawnych, Monitor Polski nr 50 z 1997, poz. 475. <http://www.niepełnosprawni.pl/ledge/x/997> [cit. 2013-09-15].

4. pełnego uczestnictwa w życiu publicznym, społecznym, kulturalnym, artystycznym, sportowym oraz rekreacji i turystyce odpowiednio do swych zainteresowań i potrzeb.

## **Przystosowanie pionu pobytowego hotelu dla potrzeb gości niepełnosprawnych**

Do pionu pobytowego w hotelu zalicza się: węzeł wejściowy z recepcją, zespoły handlowo-obsługowe oraz jednostki mieszkalne. Z punktu widzenia potrzeb gości niepełnosprawnych jest to jeden z najważniejszych pionów obsługowych. Węzeł wejściowy do hotelu powinien być odpowiednio zaakcentowany, uformowany w sposób logiczny, pozbawiony jakichkolwiek barier technicznych oraz ogólnodostępnych przez całą dobę. Drzwi powinny otwierać się na zewnątrz, gdyż drzwi obrotowe czy wahadłowe stanowią barierę techniczną trudną do pokonania przez osobę poruszającą się na wózku<sup>395</sup>. Należy unikać wysokich wycieraczek przed wejściem, jak również w przedsionku, gdyż ich nadmierna wysokość może stanowić istotną przeszkodę. Dojazd do recepcji powinien być widoczny i czytelny. Obniżone stanowisko recepcyjne powinno umożliwiać podjazd od frontu oraz, zapewniając prywatność i kameralność, obsługę niepełnosprawnych gości. Stacjonarny, ogólnodostępny, wewnętrzny telefon i wszelkie punkty handlowo-obsługowe powinny być również odpowiednio przystosowane do potrzeb tej grupy użytkowników. Zaleca się instalowanie specjalnych aparatów dla gości niedosłyszących. W holach hotelowych bardzo istotne jest zapewnienie niezbędnej powierzchni manewrowej dla wózków, szczególnie przy stanowiskach obsługi i wydzielonych aneksach. W obiektach hotelowych przyjmuje się jako rozwiązanie standardowe zastosowanie dźwigów osobowych jako głównego środka komunikacji pionowej. Klatki schodowe traktuje się jako ciągi ewakuacyjne i służbowe. W hotelach, w których nie ma wind, stosuje się inne urządzenia umożliwiające pokonywanie poziomów takie jak: platformy schodowe, krzesła schodowe, dźwigi platformowe czy pojazdy gąsienicowe<sup>396</sup>.

Jednostki mieszkalne przystosowane do potrzeb gości niepełnosprawnych powinny być lokalizowane w dogodnych miejscach uwzględniając łatwy i pozbawiony barier technicznych dojazd, szybką obsługę i ewakuację. Niedopuszczalne są elementy budowlane, które ze względu na swoją formę lub sposób użytkowania w pewnym stopniu utrudniają czy wręcz uniemożliwiają swobodę przemieszczania się w pionie i poziomie osobom o ograniczonej sprawności fizycznej<sup>397</sup>.

Przystosowana jednostka powinna posiadać zwiększoną powierzchnię mieszkalną, która umożliwi swobodne i wygodne poruszanie się niepełnosprawnych gości. Aranżacja powinna mieć charakter uniwersalny dostosowany do zróżnicowanego stopnia dysfunkcji potencjalnych gości, a także umożliwić gestorowi wynajem jednostki sprawnemu gościowi, na którego to przystosowanie nie powinno negatywnie wpływać. Meble związane z wypoczynkiem dziennym to przede wszystkim fotele, leżanki, kanapy. Meble te powinny umożliwiać łatwy transfer z wózka inwalidzkiego i odwrotnie. Stoliki okolicznościowe nie powinny być z przezroczystego tworzywa sztucznego z uwagi na ich trudną zauważalność. Osprzęt instalacji elektrycznej oraz wszelkie okucia zamkowe i okienne powinny uwzględniać możliwości zasięgu osób niepełnosprawnych. Drzwi balkonowe z reguły posiadają progi, do pokonania których stosuje się specjalne ruchome nakładki niwelujące tę barierę techniczną. Podział okien i drzwi balkonowych powinien uwzględniać poziom płaszczyzny oraz kąt swobodnego widzenia osoby siedzącej.

Hotelowe węzły higieniczno-sanitarne przystosowane do potrzeb gości niepełnosprawnych dzielą się na<sup>398</sup>:

- sprzężone z jednostkami mieszkalnymi, przeznaczonymi dla jej mieszkańców,
- ogólnodostępne, umiejscowione przy pionach: gastronomicznym, wielofunkcyjnym i rekreacyjnym, działające jako wydzielone przy zespołach sanitarnych, obsługujące pionu obsługowe hotelu,
- służbowe, występujące przy zespołach szatniowo-sanitarnych lub w rejonie stanowisk pracy w zakładach pracy chronionej.

395 BŁĄDEK, Z. *Hotele bez barier*. Poznań: Wydawnictwo Albus, 2003, s. 49.

396 Ibidem, s. 57.

397 JARANOWSKA, K. *Ośrodki rehabilitacyjno-wypoczynkowe dla osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Centrum Naukowo-Badawcze Spółdzielczości Inwalidów, 1990, s. 6.

398 BŁĄDEK, Z. *Hotele bez barier*. Poznań: Wydawnictwo Albus, 2003, s. 79.

Higiena osobista osób niepełnosprawnych posiada wyjątkowe znaczenie. Obiekty hotelowe powinny być ze szczególną troską projektowane, wyposażane i utrzymywane tak, by czynności związane z przeprowadzaniem zabiegów higieniczno-sanitarnych nie były uciążliwe dla osób starszych i niepełnosprawnych. Z reguły zakłada się, że czynności te wykonywane są samodzielnie.

Łazienki związane z jednostkami mieszkalnymi powinny być dostępne z przedpokojów, w których należy zapewnić odpowiednią powierzchnię manewrową. Posadzki w pomieszczeniach higieniczno-sanitarnych powinny zapewniać pełne bezpieczeństwo przed poślizgiem. Natryski wyposaża się zwykle w odchylane lub nakładane krzeselka. Siedziska są odpowiednio połączone w kombinacji użytkowej z poręczami oraz baterią. Uchwyty i poręcze powinny być mocowane na ścianach w sposób trwały i stabilny. Zakłada się, że w razie upadku osoby niepełnosprawnej muszą one przejąć obciążenie równe trzykrotnej normalnej wadze ciała. W wannach przednie obrzeże powinno być tak wyprofilowane, aby dodatkowo służyło do podtrzymywania się. W ramach dodatkowego wyposażenia stosuje się przenośne krzeselko wannowe z podnośnikiem przystosowane do samodzielnego obsługiwanie przez osobę niepełnosprawna. Umywalka powinna być tak uformowana, aby osoba niepełnosprawna mogła się oprzeć całą długością przedramienia na jej przedniej krawędzi. Lustro powinno być wyposażone w mechanizm umożliwiający indywidualną regulację kątem odbicia. Miska ustępowa w układach optymalnych jest mocowana wspornikowo do ściany – jest to rozwiązanie korzystniejsze zarówno dla osoby niepełnosprawnej, jak i personelu obsługowego. Armatura i osprzęt związany z urządzeniami sanitarnymi stanowią bardzo istotny element. Obok podstawowego wyposażenia stosuje się specjalne zestawy, które stwarzają dodatkowe ułatwienia i posiadają zabezpieczenia uwzględniające ograniczoną sprawność manualną oraz spowolnioną reakcję ruchową. Bidet znajduje zastosowanie w hotelowych jednostkach mieszkalnych o podwyższonym standardzie, gdzie instaluje się go w bezpośrednim sąsiedztwie miski ustępowej. Osłony w strefie mokrej powinny być elastyczne, przesuwane, estetyczne i łatwe w utrzymaniu czystości. Nie należy stosować kabin szczelnie zamykanych lub trudno otwieranych. Instalacja sygnałno-przyzywowa powinna być montowana zarówno w przystosowanych węzłach higieniczno-sanitarnych w części mieszkalnej, jak i przy zespołach ogólnodostępnych. Ma to na celu zwiększenie bezpieczeństwa użytkowników oraz zapewnienie komfortu samopoczucia.

## **Przystosowanie pionu gastronomiczno-żywniowego i pionu wielofunkcyjnego hotelu dla potrzeb gości niepełnosprawnych**

We współczesnym hotelarstwie występuje bardzo zróżnicowana baza żywieniowa, tak pod względem rodzaju lokali, zakresu i form obsługi, jak i nazewnictwa. Problem przystosowania pionu gastronomiczno-żywniowego do potrzeb gości niepełnosprawnych nie może ograniczyć się tylko do likwidacji wszelkich barier technicznych w dostępie do poszczególnych lokali. Przystosowanie musi obejmować obok wewnętrznych ciągów komunikacyjnych i wyposażenia meblowego także możliwości zaspokojenia indywidualnych potrzeb żywieniowych.

Działalność gastronomiczna stanowi integralną część usług podstawowych, świadczonych na rzecz gościa hotelowego. Dobrze zorganizowany hotel działający w pełnym zakresie będzie dążyć do posiadania szerokiego wachlarza usług gastronomicznych, dostosowywanych do potrzeb gości<sup>399</sup>. Zgodnie z przepisami w salach gastronomicznych należy przystosować miejsca umożliwiające korzystanie z usług osobom na wózkach. Lokale gastronomiczne w hotelach są ogólnodostępne, stąd dojścia w układach zewnętrznych oraz wejścia powinny uwzględniać potrzeby i możliwości osób na wózkach inwalidzkich.

W węźle wejściowym szatnia obsługująca pion gastronomiczny (i ewentualnie wielofunkcyjny) powinna być odpowiednio przystosowana, żeby umożliwić niepełnosprawnym gościom przekazanie i odbiór wierzchniej odzieży. Na przejściach głównych zakłada się możliwość równoczesnego przejazdu gościa na wózku inwalidzkim i wózka kelnerskiego. W lokalach gastronomicznych (restauracjach) stosuje się stoły prostokątne, kwadratowe, okrągłe, indywidualne w obudowie wnękowej i inne. Zaleca się w bezpośrednim sąsiedztwie zapewnić możliwość odłożenia laski, kul i innego wyposażenia pomocniczego używanego przez

---

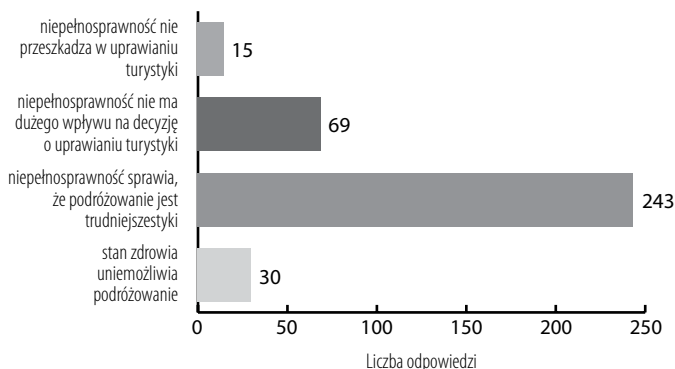
399 SZCZĘŚNY, T. (ed.). *Organizacja pracy w hotelarstwie*. Warszawa: Urząd Kultury Fizycznej i Turystyki, Polskie Zrzeszenie Hoteli, 1999, s. 184.

osoby chodzące z dysfunkcją kończyn dolnych. Przystosowanie lokali i sposób aranżacji zależą od przyjętego założenia co do wielkości i zakresu obsługi niepełnosprawnych gości.

Według minimalnych wymagań kategoryzacyjnych zespół sal wielofunkcyjnych, dostosowanych do charakteru obiektu przewidziany jest jedynie w hotelach 5\* i 4\*. We współczesnym hotelarstwie pion ten, bez względu na standard obiektu, stanowi istotne ogniwo tak w obsłudze imprez okolicznościowych, konferencji, zjazdów, jak i w obsłudze gastronomicznej zorganizowanych grup. Z usług hoteli w coraz większym zakresie korzystają grupy turystyczne, w gronie których coraz większy procent stanowią ludzie starsi i niepełnosprawni. Przystosowanie pionu wielofunkcyjnego, ze względu na zmienność aranżacji funkcjonalno-użytkowej, różne formy obsługi oraz indywidualny charakter imprez – stwarza niewątpliwie dodatkowe trudności. W dużych hotelach kongresowych i centrach szkoleniowo-konferencyjnych istnieje konieczność wydzielania dodatkowych węzłów obsługowych, które powinny być również odpowiednio przystosowywane do potrzeb osób niepełnosprawnych. Zaliczyć do nich można dojazdy i wydzielone dojścia, węzły szatniowo-sanitarne, wydzielone punkty recepcyjno-informacyjne z aneksami VIP, kuluary z aneksami wypoczynkowymi i barami, zaplecza administracyjne, sale wielofunkcyjne o układzie jednopoziomowym oraz amfiteatralnym<sup>400</sup>. Do indywidualnych elementów przystosowawczych należy zaliczyć przekaz wizyjny, przekaz głosowy, układ komunikacji w obrębie sal oraz zapewnienie pełnego bezpieczeństwa w pomieszczeniach zbiorowego uczestnictwa oraz na wydzielonych drogach ewakuacyjnych. W salach wielofunkcyjnych mogą występować różne aranżacje meblowe w zależności od charakteru imprezy. Lokalizacja wydzielonych miejsc przeznaczonych dla uczestników niepełnosprawnych zależy w dużej mierze od ukształtowanej podłogi. Najkorzystniejsze jest wydzielenie miejsca dla tej grupy użytkowników w pierwszym rzędzie, względnie w wydzielonym aneksie w pobliżu drzwi.

## Dostępność rynku turystycznego w opinii osób niepełnosprawnych

W dalszej części artykułu zaprezentowano fragment wyników badań, w których poddano analizie opinię niepełnosprawnych turystów w kwestii podejmowania i realizacji aktywności turystycznej z uwzględnieniem możliwości korzystania z usług turystycznych przez osoby z ograniczeniami ruchu. Badanie przeprowadzono w 2013 r. w Polsce wśród 357 respondentów.



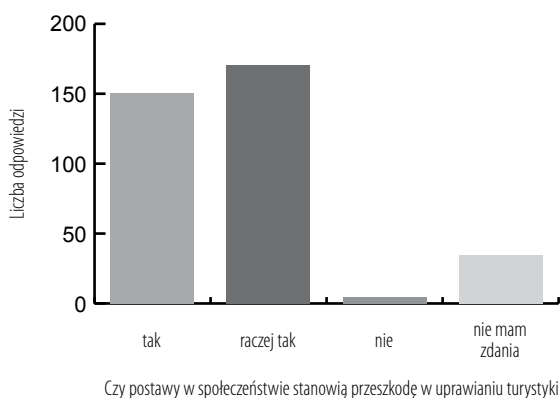
Rys.1 Wpływ niepełnosprawności na podejmowanie aktywności turystycznej w opinii respondentów.

Źródło: Opracowanie na podstawie badań własnych.



W badaniu zweryfikowano w szczególności w jakim stopniu niepełnosprawność stanowi przeszkodę w podejmowaniu aktywności turystycznej. Rozkład odpowiedzi przedstawia rys. 1. Zgodnie z przeważającą większością odpowiedzi (68,1 % odpowiedzi) ograniczenia wynikające z niepełnosprawności przeszkadzają, ale jednocześnie nie uniemożliwiają realizacji aktywności turystycznej. Dla 8,4 % respondentów ich upośledzenie w ogóle uniemożliwia uczestniczenie w turystyce. Zgodnie z uzyskanymi wynikami niepełnosprawność miała znikomy wpływ na podjęcie decyzji o uprawianiu turystyki w odniesieniu do 19,3 % niepełnosprawnych turystów. Natomiast zgodnie z niewielką częścią odpowiedzi (4,2 %) niepełnosprawność nie stanowi żadnej bariery w realizacji aktywności turystycznej.

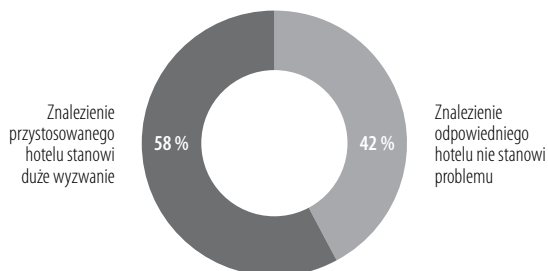
Niepełnosprawni turyści spotykają się z różnego rodzaju barierami w podejmowaniu i realizacji aktywności turystycznej. Mogą to być bariery materialne, wynikające z dostępności infrastruktury turystycznej i jej dostosowania dla potrzeb wynikających z ograniczeń w poruszaniu się. Mogą także wynikać z postaw mentalnych społeczeństwa, w którym aktywność niepełnosprawnych turystów jest realizowana. Rys. 2 prezentuje rozkład opinii respondentów na temat barier w uprawianiu turystyki wynikających ze społecznych postaw względem niepełnosprawności.



Rys. 2 Postawy społeczne względem osób niepełnosprawnych jako przeszkoda w uprawianiu turystyki w opinii respondentów.  
Źródło: opracowanie na podstawie badań własnych.

Według opinii 42,0 % respondentów (150 odpowiedzi) postawy społeczne względem osób niepełnosprawnych stanowią przeszkodę w uprawianiu turystyki przez osoby niepełnosprawne. 47,9 % badanych (171 osób) również wyraziła skłonność do przychylenia się do takiej odpowiedzi. Zaledwie 0,8 % respondentów (3 osoby) stwierdziły, że postawy społeczne nie stanowią dla nich problemu w podejmowaniu aktywności turystycznej. Natomiast 9,2 % respondentów (33 osoby) nie zastanawiały się nad występowaniem takiego zjawiska, co może skłaniać do uznania, że w stosunku do nich postawy społeczne również nie stanowiły istotnej bariery w podejmowaniu i realizacji aktywności turystycznej.

Osoby niepełnosprawne zostały również poproszone o wyrażenie swojej opinii w kwestii łatwości znalezienia hotelu przystosowanego dla potrzeb niepełnosprawnych turystów (rys. 3). 58,0 % uzyskanych odpowiedzi sugerowało występowanie istotnych trudności w znalezieniu hotelu spełniającego odpowiednie standardy względem zaspokajania potrzeb gości z niepełnosprawnością.



Rys. 3 Opinia niepełnosprawnych turystów w kwestii łatwości znalezienia hotelu przystosowanego dla przyjęcia gości niepełnosprawnych (w %). Źródło: opracowanie na podstawie badań własnych.

## Podsumowanie

Hotelarstwo jest to społecznie zorganizowana działalność, polegająca na udzielaniu gościny przyjezdnym. Zaspokaja potrzebę wypoczynku, noclegu, wyżywienia, utrzymania higieny osobistej, łączności z otoczeniem oraz rozrywek kulturalnych. Pracownicy zakładów hotelarskich świadczą usługi poprzez pracę a nie poprzez wyprodukowanie przedmiotu mającego wartość użytkową. Jednak jeśli dany obiekt nie będzie posiadał określonego wyposażenia, potrzeby niepełnosprawnych gości nie zostaną zaspokojone.

Hotel, który posiada jedną gwiazdkę, będzie się istotnie różnił od tego, który posiada ich pięć, co jednak nie zawsze oznacza, że w każdym przypadku można liczyć na przywileje tejsze jednej gwiazdki. Obecnie hotel to przeważnie miejsce ogólnodostępne dla wszystkich. Nie trzeba płacić za nocleg, aby wejść do restauracji czy skorzystać z oferowanej przez hotel usług rekreacyjnych. Jednak od sposobu i zakresu wyposażenia tych poszczególnych punktów będzie zależała dostępność tych miejsc dla osób niepełnosprawnych.

Osoby niepełnosprawne nie mają jeszcze zbyt dużego wyboru – dla nich najważniejszym określeniem jest „funkcjonalność”. Jednak obserwując działania podejmowane na polskim rynku turystycznym, można zaobserwować poważny deficyt oferty skierowanej do niepełnosprawnych. Brak oferty może być związany z niedoborem informacji o usługach, które mogą być świadczone osobom niepełnosprawnym na rynku turystycznym. Duże znaczenie mają tak podstawowe aspekty, jak specjalnie wyposażone łazienki, pokoje, windy, zastosowanie podjazdów, ale także urządzeń, które mogłyby być wykorzystane do poprawy kondycji fizycznej i rehabilitacji. Obserwuje się również niedostatki w zakresie możliwości zastosowania specjalnej diety, czy nawet możliwości zabrania ze sobą przez osobę niewidomą psa przewodnika.

## Bibliografia

BŁĄDEK, Z. *Hotele bez barier*. Poznań: Wydawnictwo Albus, 2003, 136 s. ISBN 83-89284-04-9.

CHUDY-HYSKI, D. – ZĄBEK, S. *Business & SPA megatrend rynku turystycznego XXI wieku*. Katowice: Wydawnictwo Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej w Katowicach, 2013, 124 s. ISBN 978-83-60953-72-3.

<http://www.hotelarze.pl/wymagania-kategoryzacyjne/hotele-7.php>

<http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/997>

JARANOWSKA, K. *Ośrodki rehabilitacyjno-wypoczynkowe dla osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Centrum Naukowo-Badawcze Spółdzielczości Inwalidów, 1990, 165 s.

ŁOBOŻEWICZ, T. *Turystyka i rekreacja ludzi niepełnosprawnych*. Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Warszawie, 2000, 255 s. ISBN 83-86990-01-5.

SKALSKA, T. *Turystyka osób niepełnosprawnych. Ograniczenia i możliwości rozwoju*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższa Szkoła Hotelarstwa, Gastronomii i Turystyki, 2004, 179 s. ISBN 83-913671-3-4.

STASIAK, A. – ŚLEDZIŃSKA, J. (ed.). *Rola krajoznawstwa i turystyki w życiu osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydawnictwo PTTK „Kraj”, 2008, 260 s. ISBN 978-83-7005-498-4.

SZCZĘŚNY, T. (ed.). *Organizacja pracy w hotelarstwie*. Warszawa: Urząd Kultury Fizycznej i Turystyki, Polskie Zrzeszenie Hoteli, 1999, 414 s. ISBN 8390836653.

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 sierpnia 1997 r. Karta Praw Osób Niepełnosprawnych. Monitor Polski nr 50 z 1997, poz. 475.

## **Kontakt**

Dr. Marcin Hyski

Akademia Wychowania Fizycznego w Katowicach

Ul. Mikołowska 72a, 40-065 Katowice

E-mail: marcin.hyski@wp.pl





## AKTYWNE WYKORZYSTANIE CZASU WOLNEGO JAKO WARTOŚĆ CYWILIZACJI XXI W. / ACTIVE USING OF LEISURE TIME AS A VALUE OF THE 21ST CENTURY CIVILIZATION

Dorota Chudy-Hyski

### Streszczenie

Artykuł dotyczy problematyki wykorzystania czasu wolnego współczesnego człowieka. Celem artykułu jest wskazanie, czy czas wolny współczesnego człowieka stanowi dla niego określoną wartość oraz w jaki sposób człowiek go wykorzystuje. Artykuł obejmuje zagadnienia z zakresu terminologii czasu wolnego oraz pozytywnych efektów jego racjonalnego wykorzystania.

Człowiek współczesny w niezwykle szybko zmieniającym się świecie przywiązuje szczególną uwagę do czasu wolnego. Czas ten zaczyna być traktowany nie tylko – jak w ujęciu tradycyjnym (ilościowym) – w jednostkach czasu, lecz także w wymiarze jakościowym, przejawiającym się w jego filozoficznej, psychologicznej i socjologicznej postaci. Współcześnie podkreśla się, że czas wolny stał się jedną z obiektywnych potrzeb społecznych, miarą poziomu i stylu życia społeczeństw. Niezależnie od podejścia, czas wolny nierozzerwalnie wiąże się z relacją między czasem pracy a czasem przeznaczonym na odpoczynek. Zatem teoretyczny wzrost jego zasobu jest niezwykle pożądanym w dobie cywilizacji XXI wieku.

Artykuł powstał na podstawie analizy wyników własnych badań ankietowych przeprowadzonych na grupie osób starszych, mieszkańców dużego miasta Polski.

**Słowa kluczowe:** czas wolny, postawy społeczne, osoby starsze.

### Abstract

Article deals with the issues the use of free time by modern man. The purpose of this article is to indicate whether leisure of modern man is a certain value to him and how he uses it. Article covers the issues of terminology of free time and positive effects of its rational use.

In a very rapidly changing world, modern man pays particular attention to the leisure time. Time is beginning to be viewed not only as a traditional approach (quantitative), in units of time, but also in quality, which manifests itself in the philosophi-

cal, psychological and sociological form. Today, it is emphasized that leisure has become one of the objective of social needs, a measure of level and way of life of societies. Regardless of the approach, leisure inextricably linked to the relationship between working time and the time devoted to rest. Thus, the increase in its resources is highly desirable in the age of the twenty-first century civilization.

This article is based on an analysis of survey results conducted on a group of elderly respondents, residents of large Polish cities.

**Keywords:** leisure time, social attitudes, the elderly.

## Abstrakt

Článek sa zaoberá otázkami využívania voľného času moderného človeka. Účelom tohto článku je uviesť, či je voľný čas pre moderného človeka určitou hodnotou a ako ho využíva. Článok sa venuje otázkam terminológie voľného času a pozitívny účinkom jeho racionálneho využitia.

Vo veľmi rýchlo sa meniacom svete venuje moderný človek osobitnú pozornosť voľnému času. Čas sa začína chápať nielen podľa tradičného prístupu (kvantitatívne), v jednotkách času, ale aj kvalitatívne, čo sa prejavuje vo filozofickej, psychologickej a sociologickej forme. V súčasnosti sa zdôrazňuje, že voľný čas sa stal jedným z cieľov sociálnych potrieb, meradlom úrovne a spôsobu života spoločnosti. Bez ohľadu na prístup voľný čas neoddeliteľne súvisí so vzťahom pracovného času a času venovaného odpočinku. Preto zvýšenie jeho možností je pre civilizáciu dvadsiateho prvého storočia veľmi žiaduce.

Tento článok je založený na analýze výsledkov zisťovaní vykonaných na skupine starších respondentov, obyvateľov veľkých poľských miest.

**Keywords:** voľný čas, sociálne vzťahy, starší ľudia.

## Wprowadzenie

Problematyka czasu wolnego jest nierozdzielnie powiązana z rozwojem cywilizacyjnym. Człowiek od zarania swych dziejów żył w czasie cyklicznym związanym z dobowym cyklem dnia i nocy, powtarzalnością pór roku czy też świąt i rytuałów. Czas społeczności tradycyjnych płynął powoli, nie odczuwano konieczności jego oszczędzania. W czasach antycznych czas wolny utożsamiano z zajęciami godnymi człowieka wolnego, z polityką, dysputami, filozofią, sztuką, itp. W starożytnej Grecji po czasie pracy lub zajęcia, albo wysiłku fizycznego następował odpoczynek, na który składały się trzy elementy, to jest *schole* (kontemplacja, a także zaangażowanie w sprawy publiczne), *paidia* (rozrywka) i *anapausis* (rekreacja, odtworzenie sił). U Rzymian czas wolny o charakterze kontemplacyjnym nosił miano łacińskie: ocium i znajdował się w opozycji do czasu pracy i zajęcia (łacińskie: *negotium*)<sup>401</sup>.

Dzisiejsze rozumienie czasu wolnego pojawia się dopiero po rewolucji przemysłowej, gdy praca ludzka została ujęta w pewne ramy czasowe. Zostało go wówczas tak mało, że nie spowodowało to automatycznego pojawienia się czasu faktycznie wolnego. Dopiero w miarę rozwoju społeczno-gospodarczego, wraz z wprowadzeniem postępu technicznego i nowych form organizacji pracy możliwe stało się wyłonienie rzeczywiście wolnego czasu<sup>402</sup>.

Proces skracania czasu pracy i wzrostu ilości czasu wolnego został zapoczątkowany na przełomie XIX i XX wieku i przejawiał się w czterech podstawowych formach:

- skracanie godzin pracy w ciągu dnia,
- skracanie dni pracy w ciągu tygodnia,

401 BOMBOL, M. – DĄBROWSKA, A. *Czas wolny. Konsument Rynek Marketing*. Warszawa: K. E. Liber, 2003, s. 3.

402 Ibid., s. 4.

- wprowadzenie i stopniowe wydłużenie płatnych urlopów wypoczynkowych,
- skracanie lat pracy (ustawodawstwo emerytalne oraz rozszerzenie zasięgu społecznego oświaty powszechnej, w tym zwłaszcza wydłużenie okresu obowiązkowego pobierania nauki)<sup>403</sup>.

Celem artykułu jest wskazanie wartości cywilizacji czasu wolnego w warunkach postępu naukowo-technicznego i sposobów jego wykorzystania w społeczeństwie XXI wieku.

## Czas wolny i jego funkcje

Problematyka czasu wolnego należy do szczególnie istotnych i złożonych zagadnień współczesnej cywilizacji. Jego rozmiary, treść i formy wykorzystania mają bezpośredni związek z rozwojem osobowości człowieka, z możliwościami zaspokajania potrzeb samorealizacji<sup>404</sup>.

Pojęcie czasu wolnego jest trudne do jednoznacznego określenia. Problem ten rozpatrywano na konferencji UNESCO w 1957 r. we Francji, gdzie przyjęto definicję Joffre Dumazadiera, według którego czas wolny oznacza wszelkie zajęcia, którym każdy człowiek może się oddawać dobrowolnie – poza zajęciami koniecznymi i obowiązkowymi, zawodowymi, rodzinnymi czy społecznymi – dla odpoczynku, rozrywki czy rozwoju osobowości. Autor ten rozróżnił także czas na wpuł wolny, którym według niego jest część czasu wolnego przeznaczona na zajęcia wykonywane dobrowolnie, ale jednocześnie wynikające z poczucia obowiązku, powinności społecznej lub też związane z korzyścią materialną<sup>405</sup>.

Znaczenie pojęcia „*leisure*” (ang.), „*loisir*” (franc.) polega na wielorakim rozumieniu:

1. jako czas wolny od pracy (podejście socjologiczne),
2. jako stan psychiczny i stan umysłu (podejście psychologiczne),
3. jako czynności podejmowane w czasie wolnym (podejście nauk o kulturze fizycznej)<sup>406</sup>.

Czas wolny jest przedmiotem zainteresowań różnych dyscyplin naukowych, m. in. zajmują się nimi nauki o kulturze fizycznej, pedagogika, socjologia, ekonomia, turystyka, itp. Rezultatem tych zainteresowań jest bogata literatura poświęcona teoretycznym aspektom czasu wolnego, problematyce międzynarodowych badań<sup>407</sup> porównawczych w tej dziedzinie itp.<sup>408</sup>

Termin „czas wolny” wszedł na dobre do języka socjologicznego na określenie różnych form rekreacji, wypoczynku, rozrywki: obejmuje także życie towarzyskie, sport, podróże i podobne typy aktywności<sup>409</sup>. Sposób spędzania tego czasu zależy od tradycji przekazywanych w rodzinie, wpływów środowiska społecznego, sytuacji materialnej i tym podobnym czynników<sup>410</sup>. Mądrze wypełniony odpowiednimi zajęciami czas ma zasadnicze i pozytywne znaczenie dla rozwoju osobowości jednostki. Jego brak natomiast, może silnie i w ujemny sposób wpłynąć na zdrowie, stosunek do ludzi i osiągnięcia osobiste jednostki<sup>411</sup>.

Szczególnego znaczenia nabiera dziś przekonanie, że zajęcia w czasie wolnym powinny przede wszystkim sprzyjać zdrowiu. Stanowisko takie ma swoje uzasadnienie w sytuacji, w jakiej znalazł się obecnie człowiek. Związana jest ona z nagromadzeniem

403 ALEJZIAK, W. *Turystyka w obliczu wyzwań XXI wieku*. Kraków: Albis, 2000, s. 51.

404 SIWIŃSKI, W. – TAUBER, R. D. – MUCHA-SZAJEK E. (eds.). *Hotelarstwo, Gastronomia Turystyka i Rekreacja w procesie integracji europejskiej*. Poznań: Wyższa Szkoła Hotelarstwa i Gastronomii w Poznaniu, 2004, s. 349.

405 Ibid., s. 368.

406 ŁOBOŻEWICZ, T. – BIENIŃCZYK, G. *Podstawy turystyki*. Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Warszawie, 2001, s. 34 – 35.

407 Hyski, M. The Place of Sport in the Activity of Youth from Rural Areas in their Spare Time. In: *Physical education and sports perspectives of children and youth in Europe. Book of abstracts*. Bratislava: Fédération Internationale d'Education Physique, 2013.

408 SIWIŃSKI, W. – TAUBER, R. D. – MUCHA-SZAJEK E. (eds.). *Hotelarstwo, Gastronomia Turystyka i Rekreacja w procesie integracji europejskiej*. Poznań: Wyższa Szkoła Hotelarstwa i Gastronomii w Poznaniu, 2004, s. 368.

409 ZARNOWSKA, A. – SZWARCA, A. *Kobieta i kultura czasu wolnego. Wiek XIX i XX*. Warszawa: Wydawnictwo Dig, 2001, s. 18.

410 KISIEL, M. *Pedagogiczne aspekty rekreacji, turystyki i wypoczynku dzieci i młodzieży w przedszkolu, szkole i poza szkołą*. Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2010, s. 129.

411 POMYKAŁO, W. *Encyklopedia pedagogiczna*. Warszawa: Fundacja Innowacja, 1993, s. 175.

wielu szkodliwych czynników takich m.in. jak: wszechobecny hałas, przyspieszony rytm życia przy pogarszającej się jego higienie (np. fast food), siedzący charakter pracy i wypoczynku, brak aktywności ruchowej, niedosypianie, przemęczenie, uzależnienia. Wszystkie te czynniki zaburzają chronobiologię organizmu, tzn. wewnętrzny zegar biologiczny, regulujący w sposób naturalny funkcjonowanie ludzkiego ciała. Jednostka traci w ten sposób poczucie własnej tożsamości i staje się coraz słabsza. Zjawiskiem kompensacyjnym wobec trudów współczesnego życia może być rekreacja w czasie wolnym<sup>412</sup>.

Czas wolny jest jednym z najbardziej osobistych elementów życia człowieka, należy więc przyjąć założenie, że człowiek sam decyduje o tym, co uznaje, a czego nie uznaje za czas wolny. Im wyższą natomiast posiada wiedzę w tym zakresie, tym bogatszy i bardziej twórczy będzie jego stosunek do czynności czasu wolnego, tym staną się one autentyczniej osobiste, zaangażowane, użyteczne indywidualnie i społecznie<sup>413</sup>. Poprzez stwarzanie i kształtowanie motywów, do najbardziej pożądanego społecznie kulturalnego spędzania czasu wolnego, można pośrednio wpłynąć na kształtowanie się postaw i systemu wartości<sup>414</sup>.

W tradycyjnym modelu społeczeństwa posiadanie czasu wolnego było oznaką przynależności do klasy wyższej. Obecnie znakiem takim staje się świadomość w dysponowaniu jego funkcjami oraz sprzężenie czasu wolnego z czynnościami zawodowymi. Szybkość i gorączkowość charakteryzujące obecnie styl życia powodują tendencję do popularnego, w większości podobnego przeżywania czasu wolnego oraz do wytwarzania postaw nastawionych raczej na ilość oraz konsumpcję wypoczynku i rozrywki. Stąd coraz częściej zwraca się uwagę na konieczność społecznego przygotowania człowieka do przeżywania czasu wolnego, tak jak jest przygotowany do pracy<sup>415</sup>.

Czynności wykonywane przez jednostkę w czasie wolnym mogą być źródłem jej satysfakcji. Jak zauważa D. K. Hawes, dzięki różnorodnym aktywnościom, jakim oddaje się człowiek w czasie wolnym, dokonuje się:

1. przywrócenie więzi między człowiekiem a naturą;
2. rozładowanie nacisków eskapistycznych (chęci ucieczki od rzeczywistości);
3. zaspokojenie ambicji osiągnięcia sukcesów w wymiarze innym niż praca zawodowa;
4. przemyślenie stosunków do wartości własnych lub otoczenia społecznego w różnym wymiarze;
5. wspólne doznawanie przeżyć i ich odtwarzanie;
6. podejmowanie ryzyka;
7. spotkania z ludźmi i ich obserwacja<sup>416</sup>.

Prawidłowe spędzanie czasu wolnego powinno spełniać funkcje: zdrowotną, wychowawczo-kształtującą, rozrywkową<sup>417</sup>.

W. Gaworecki wskazuje na trzy indywidualne funkcje czasu wolnego, takie jak: reprodukcja sił człowieka, konsumpcja i rozwój kulturalny. Wymienione funkcje są odnoszone do trzech faz wykorzystania czasu wolnego<sup>418</sup>:

- od końca II wojny światowej aż do końca lat 50. XX w. przeważało nastawienie na wypoczynek mający na celu odtworzenie sił człowieka;
- lata 60. i 70. XX w. to nastawienie na konsumpcję („czas wolny czasem konsumpcji”);
- lata 80. i 90. XX w. to faza spędzania czasu wolnego z myślą o rozwoju kulturalnym (tworzenie wartości niematerialnych, życie towarzyskie, zaangażowanie społeczne w otoczeniu, twórcza samorealizacja).

412 PILCH, T. 2003. *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku. Tom I. A-F*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak. 1212 s. ISBN 83-88149-92-X. s. 560.

413 SIWIŃSKI, W. – TAUBER, R. D. – MUCHA-SZAJEK E. (eds.). *Czas wolny, rekreacja, turystyka, hotelarstwo, żywienie (Wyniki badań naukowych)*. Poznań: Wyższa Szkoła Hotelarstwa i Gastronomii, 2003, s. 96.

414 KISIEL, M. *Pedagogiczne aspekty rekreacji, turystyki i wypoczynku dzieci i młodzieży w przedszkolu, szkole i poza szkołą*. Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2010, s. 16.

415 KWILECKA, M. – BROŻEK, Z. *Bezpośrednie funkcje rekreacji*. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2007, s. 64.

416 BOMBOL, M. – DĄBROWSKA, A. *Czas wolny. Konsument Rynek Marketing*. Warszawa: K. E. Liber, 2003, s. 13 – 14.

417 MALEC, Z. *Rekreacja ruchowa jako zorganizowana forma zajęć ruchowych*. „*Nauczyciel i Szkoła*”, ISSN 1426-9899, 1998, s. 116.

418 GAWORECKI, W. *Turystyka*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2003, s. 115.



We współczesnych interpretacjach odchodzi się od kategorii przedstawiających czas wolny jako tworzenie sił zużytkowanych w pracy (funkcja regeneracyjna) i przechodzi się do funkcji ludyczno-przyjemnościowej (funkcja rozrywkowa), aby ostatecznie skoncentrować się na samorozwoju i wolności twórczej (funkcja autokreacyjna). Czas wolny traci dla jednostki charakter normatywno-moralistyczny i staje się szansą obrony przed alienacją, depersonalizacją i ubezwłasnowolnieniem. Jak wykazują wyniki współczesnych badań – wpływ na zróżnicowane możliwości korzystania przez dorosłych z czasu wolnego mają takie czynniki, jak: płeć, wiek, poziom wykształcenia, ukształtowane wzory zachowań w czasie wolnym, poziom dochodów, wyposażenie gospodarstw domowych, liczba dzieci w rodzinie, miejsce zamieszkania, stosunek do pracy, uwarunkowania klimatyczne<sup>419</sup>. A ponieważ czas wolny spełnia bardzo ważną rolę w ogólnym rozwoju człowieka, należy dołożyć wszelkich starań, aby właściwie go zorganizować. Podejmowane działania powinny wzbogacać sferę intelektualną i społeczną, wprowadzać w świat wartości moralnych i estetycznych, poprawiać tężyżnę fizyczną<sup>420</sup>.

## Cywilizacja XXI wieku a czas wolny

Ważną kwestią związaną z funkcjonowaniem czasu wolnego jest cywilizacja czasu wolnego w warunkach postępu naukowo-technicznego. Cywilizacja ta może iść w dwóch kierunkach: jednym z nich jest humanistyczny rozwój człowieka w atmosferze spontanicznej twórczości, w drugim zaś nieustanna pogoń za zdobywaniem dóbr materialnych. Można zatem stwierdzić, że cywilizacja czasu wolnego ma do wyboru model być albo mieć. Nie wiadomo dokładnie jak duży odsetek osób opowiada się za którymś z modeli, ale jednocześnie wiadomo, że akceptowany model realizacji czasu wolnego powinien być wypełniony treściami zapewniającymi duchowy i moralny rozwój człowieka<sup>421</sup>.

Najczęściej pojawiające się i wybierane propozycje zagospodarowania czasu wolnego mają obecnie charakter globalny, masowy i na ogół również popkulturowy. Jeżeli koncert, to muzyki pop, jeżeli literatura, to popularna, jeżeli sport, to ten masowy i najlepiej oglądany, a nie samodzielnie uprawiany. Kultura masowa jest odpowiedzią na realnie istniejącą potrzebę społeczną – potrzebę wyrwania się z kręgu alienacji życia codziennego i pracy, potrzebę łatwego i szybkiego wkomponowania się w nurt ciekawych wydarzeń. Różne formy kultury masowej wypełniają czas wolny jako domenę odprężenia, uwolnienia od stanu napięcia, wypoczynku i uspokojenia – niekoniecznie powodując wypoczynek, a czasem wręcz dodatkowo obciążając układ psychomotoryczny<sup>422</sup>.

Przeciętny członek społeczeństwa globalnego, wypełniając swój wolny czas imprezami rozrywkowymi nie zdaje sobie sprawy z faktu, że tak chętnie wybierana kultura masowa jest czynnikiem manipulacji ekonomicznej. Producenci produktów pop sztucznie pobudzają popyt, wytwarzają wymagowane potrzeby, a w interesie osób sprzedających produkty masowe (festyny, koncerty, widowiska sportowe, czasopisma) jest wywołanie u odbiorcy bierności i bezrefleksyjności – staje się on wówczas cennym konsumentem, ponieważ daje się uwieść reklamie. Charakterystyczne dla kultury masowej dążenie do objęcia zasięgiem komunikowanych treści możliwie najliczniejszej rzeszy publiczności prowadzi do obniżenia poziomu tych treści. Dominuje koncepcja najniższego wspólnego mianownika jako wyznacznika poziomu kultury masowej i dostosowanie poziomu utworu do poziomu odbiorcy o elementarnym wykształceniu<sup>423</sup>.

Szczególnym wyrazem „cywilizacji” współczesnej jest niepoohamowane i nieograniczone dążenie do konsumpcji i do zapewnienia sobie dostępu do dóbr i usług (cywilizacja konsumpcji, konsumpcjonizm). Przeciętnie wykształcony, nieświadomy członek społeczności podlega bezrefleksyjnie wypełnianiu czasu wolnego przez produkty masowe, niejako kupuje sobie „czas wolny w proszku”. Niejednokrotnie zdarza się, że osoba dobrze sytuowana, posiadająca dobra materialne w postaci rakiet do

419 LALEK, D. – PILCH, T. (eds.) *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 1999, s. 42.

420 ALEJZIAK, B. *Samowychowanie a turystyka*. Kraków: Albis, 2008, s. 33.

421 SUPPRAWICZ, J. *Socjologia turystyki*. Lublin: Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza, 2005, s. 69.

422 KWILECKA, M. – BROŹEK, Z. *Bezpośrednie funkcje rekreacji*. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2007, s. 80.

423 *Ibid.*, s. 80 – 81.

tenisa, roweru, profesjonalnego obuwia sportowego, bardzo dobrze wyposażonej siłowni czy basenu – spędza czas wolny zupełnie nieracjonalnie, przed telewizorem, a posiadane skarby leżą odłogiem<sup>424</sup>.

Kultura masowa jest odpowiedzią na realnie istniejącą potrzebą społeczną – potrzebę wyrwania się z kręgu alienacji życia codziennego i pracy. Ma to istotne znaczenie dla procesów socjalizacji, integracji społecznej, zaspokojenia psychicznych potrzeb odbiorców jako członków wielkiego społeczeństwa współczesnego oraz małych grup społecznych. Obecnie, przy zastępowaniu pracy ludzi przez maszyny, wzrasta ilość czasu wolnego, któremu sprzyja skracanie dnia i tygodnia pracy oraz przedłużenie różnego rodzaju urlopów. Daje się także zauważyć tendencję do odchodzenia od tradycyjnej formuły czasu pracy i czasu wolnego na rzecz uprzyjemniania czasu pracy oraz nasycaenia czasu wolnego działaniami, które w konsekwencji sprzyjają lepszemu organizacji i lepszemu wykorzystaniu czasu pracy. Mogą to być działania oświatowe skutkujące osobowościowo, działania kształceniowe doprowadzające do podwyższenia kwalifikacji pracowniczych, czy też działania rekreacyjne sprzyjające uzyskaniu lepszej sprawności zawodowej<sup>425</sup>.

## Znaczenie właściwego wykorzystania czasu wolnego

Turystyka jako forma zagospodarowania czasu wolnego współdziała w dużym stopniu z rozwojem wrażeń i spostrzeżeń, uczy dostrzegać otaczające przedmioty i zjawiska ze wszystkich stron i we wszystkich ich wzajemnych powiązaniach. Dostarcza ludziom wielu nowych wrażeń i wiadomości o otoczeniu, uczy bystrego pojmowania istoty zjawisk, a także logicznego myślenia w związku z praktyczną działalnością. Ciągłe zmieniające się fakty i zjawiska przyczyniające się do kształtowania różnych zainteresowań<sup>426</sup>.

Atrakcyjność wyjazdów turystycznych polega głównie na tym, że można realizować własne zainteresowania i aspiracje (samokształceniowe, rekreacyjne, zdrowotne, duchowe, kulturalne, poznawcze, przyjemnościowe itp.). Tego rodzaju wyjazdom – co ma duże znaczenie dla wychowania – zawsze towarzyszy dobrowolność, świadomy udział w dążeniu do realizacji określonych wartości, potrzeb i stylów życia. Wyjazdy turystyczne są okazją do samopoznania, do określenia swojej osobowości, do zdefiniowania swojej tożsamości. Są one pewnego rodzaju doświadczeniem społecznym i moralnym, który umożliwia nauce się życzliwości, otwartości na potrzeby innych ludzi, odwagi i uporę w realizacji swoich aspiracji poznawczych. Jest to szczególnie wartościowy sposób nawiązania kontaktów społecznych<sup>427</sup>.

Ważną zaletą wyjazdów turystycznych jest to, że kształtują one postawę aktywną, uczą pokonywania trudności, usuwają obawy przed wysiłkiem, kształtują odwagę. Istotną ich korzyścią jest to, że kształtują zdolność do adaptacji w nowych warunkach. Kształtują także uczucia, głównie poprzez kontakt z pięknem sztuki, zabytków, przyrody, osobisty kontakt z ludźmi. Stwarzają możliwość działania twórczego, poprzez wykonanie konkretnych dzieł lub konkretnych prac na rzecz ludności odwiedzanych w czasie wyjazdów terenowych. Wyjazdy turystyczne przyczyniają się do wzmocnienia zdrowia, przez przebywanie na świeżym powietrzu, a także ruch i wysiłek fizyczny. Korzyści wakacyjnych wędrówek przejawiają się głównie w rozwijaniu: ciekawości, żądzy wiedzy, fantazji, radości z przygody i zabawy, otwartości, chęci eksperymentowania, poczucia humoru, energii, poczucia godności, woli uczenia się, szacunku dla innych. Przede wszystkim jednak w rozwijaniu takich wartości, jak: prawda, dobro, piękno, gdyż każda z tych wartości uszlachetnia poszczególne strony osobowości<sup>428</sup>.

Pedagogika czasu wolnego, turystyki i sportu powinna podjąć wyzwania płynące z konsekwencji degradacji tradycyjnych form życia ludzkiego, a szczególnie aktywności ruchowej, a w konsekwencji obniżania się sprawności fizycznej i zdrowotności społeczeństwa, automatyzacji wycieczek turystycznych (szybko, pobieźnie, możliwie jak najwięcej), wypoczynku w sieci te-

424 KWILECKA, M. – BROŹEK, Z. *Bezpośrednie funkcje rekreacji*. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2007, s. 82.

425 Ibid., s. 82.

426 KISIEL, M. *Pedagogiczne aspekty rekreacji, turystyki i wypoczynku dzieci i młodzieży w przedszkolu, szkole i poza szkołą*. Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2010, s. 19.

427 ALEJZIAK, B. *Samowychowanie a turystyka*. Kraków: Albis, 2008, s. 34.

428 Ibid., s. 34.

leinformatycznej, jako przyczyny nowej choroby cywilizacyjnej. Również sport, coraz bardziej nastawiony na sukces i ogromne pieniądze, staje się wyzwaniem dla edukacji dorosłych, przeciwstawiającej się szowinizmowi i moralności państwowo-plemiennej: wbrew zmianom cywilizacyjnym tam wciąż liczą się tylko medale zdobyte przez „naszych” i zwycięstwa drużyny, której jest się fanem. Takie wyzwania wymagają innego traktowania edukacji ustawicznej – nie jako formy kształcenia lub doskonalenia dorosłych, ale jako podstawowego procesu edukacyjnego trwającego przez całe życie, a rozpoczynającego się w środowisku rodzinnym, w przedszkolu i w pierwszych latach nauki szkolnej. To są nowe i ważne zadania dla pedagogiki czasu wolnego i kultury fizycznej.

Tak naprawdę czas wolny powinien być przede wszystkim odejściem, choć na chwilę, od codziennych obowiązków szkolnych, zawodowych czy domowych. Edukacja ustawiczna wykorzystując czas wolny staje się jednocześnie celowym przygotowaniem młodzieży i dorosłych do wartościowego spędzania go, w tym upatruje się istotny cel współczesnego wychowania i edukowania. Szczególne ważne stają się dwie dziedziny wychowania, a mianowicie: wyrabianie zainteresowania życiem w różnym jego aspektach, rozbudzenie potrzeby kontaktów z kulturą, w tym kulturą fizyczną oraz sztuką we wszystkich jej dziedzinach: plastyką, muzyką, teatrem i kinem. Wzrost zainteresowań czasem wolnym młodzieży i dorosłych wiąże się z przełomem, który w strukturze ogólnego systemu oświaty i wychowania spowodowały koncepcje edukacji permanentnej<sup>429</sup>.

### **Czas wolny współczesnego Ślązaka – wyniki badań**

Za narzędzie do badań posłużył kwestionariusz ankietowy. Ankieta była anonimowa i przeprowadzona wśród 260 przypadkowych osób. Wśród respondentów znalazło się 156 kobiet i 104 mężczyzn. Większość ankietowanych było w wieku od 18 – 29 roku życia, bo aż 76 %. W przedziale wiekowym od 30 – 39 roku życia znalazło się 14 % ankietowanych. 4 % stanowiły osoby w wieku od 40 – 49, podobnie jak osoby w wieku 50 – 59 (6 %). Wśród ankietowanych nie znalazła się żadna osoba powyżej 60 roku życia. Respondenci w większości zaznaczyli wykształcenie średnie – 60 %. Grupa osób z wykształceniem wyższym to 38%. 2% to wykształcenie zawodowe. Nie było osoby z wykształceniem podstawowym. Pod względem zawodowym 36% ankietowanych to pracownicy fizyczni, podobnie jak pracownicy umysłowi (38 %). W badaniu wzięły również udział bezrobotni (20 %) oraz studenci (6 %). Uczestnikami badań byli mieszkańcy województwa śląskiego. 96 % respondentów to mieszkańcy miast i tylko 4 % to mieszkańcy obszarów wiejskich.

Z badania wynika, że 60 % ankietowanych posiada wolny czas podczas weekendu. W dni powszednie czas wolny na 20 % ankietowanych. 8 % zadeklarowało, że czas wolny ma tylko podczas świąt. Pozostałe 14 % to osoby, które nie mają czasu wolnego.

Respondenci byli pytani o czynności, na które przeznaczali swój czas wolny. 17 % odpowiedzi wskazywało, że czas wolny przeznaczany jest na uczestnictwo w życiu towarzyskim. Podobna liczba odpowiedzi wskazywała, że czas wolny wykorzystywany jest na aktywny wypoczynek oraz na „czas dla siebie”. Następny w kolejności sposób wykorzystania czasu wolnego to czas poświęcany na hobby (12 % odpowiedzi). Zarówno bierny wypoczynek, jak i wykonywanie zaległych prac domowych stanowiły po 10 % odpowiedzi udzielonych przez respondentów. Tylko 8 % odpowiedzi wskazało na wyjazdy poza miejsce zamieszkania. 6 % odpowiedzi dotyczyło poświęcania czasu wolnego na uczenie się, doskonalenie swoich kwalifikacji, a tylko 3 % na rozwój duchowy.

Zgodnie z wynikami badań, respondenci najczęściej spędzali czas wolny z przyjaciółmi (60 %), następnie z rodziną (32 %). Po około 4 % osób spędzała czas wolny samotnie bądź w towarzystwie obcych osób.

Badanie wskazuje, że najczęściej respondenci spędzali wolny czas na świeżym powietrzu (40 %). 16 % odpowiedzi wskazało na spędzanie czasu wolnego w domu. W centrum handlowym swój wolny czas spędzało 8 % ankietowanych. Z miejsc kultury korzystało tylko 12 %. Najmniejszym zainteresowaniem cieszyły się kluby sportowe (6 %), basen (2 %) oraz biblioteki (1 %).

Kolejnym elementem analizy w przeprowadzonych badaniach były zajęcia, które stanowią czas wolny Ślązaków. Najwięcej odpowiedzi (19 %) przypadło na spotkanie się ze znajomymi. Zaraz po tym to korzystanie z komputera (13 %). Sporo odpowiedzi przypadło również na uprawianie sportu (13 %). Częstym zajęciem podczas czasu wolnego było oglądanie telewizji (11 %). Mniejszym powodzeniem cieszyły się wycieczki jednodniowe lub weekendowe (9 %) oraz czytanie książek i prasy (9 %). Po 7 % udzielonych odpowiedzi dotyczyło chodzenia do kina oraz na dyskoteki i imprezy. Najmniejsze zainteresowanie (po 2%) miały takie czynności jak: słuchanie radia, chodzenie do teatru, dokształcanie, amatorskie uprawianie sztuki, beczczynność. Pojawiły się również pojedyncze odpowiedzi takie jak chodzenie do filharmonii, opery, muzeów, na wystawy oraz społeczna działalność.

82 % ankietowanych przyznało, że woli spędzać czas wolny w sposób aktywny. 18 % wybrało odpowiedź, że woli spędzać czas wolny biernie.

Na pytanie czy życie nabrałoby większego znaczenia, gdyby mieli więcej czasu wolnego, 70 % respondentów odpowiedziało pozytywnie. 20 % nie zgodziła się z tym stwierdzeniem, a 10 % nie miała zdania na ten temat. Na pytanie dotyczące chęci posiadania pracy wiążącej się z większą ilością czasu wolnego, twierdząco odpowiedziało 64 %. 16 % respondentów było zadowolonych z czasu wolnego, którym dysponowali, a 5% nie miała na ten temat szczególnego zdania. 76 % ankietowanych zgodziła się, że nie powinno się marnować czasu, tylko efektywnie go wykorzystywać. 8 % osób nie zgodziła się z tym stwierdzeniem, natomiast aż 16% nie miała zdania na ten temat.

Badania wykazały, że prawie połowa respondentów (46 %) posiadała ich zdaniem za mało wolnego czasu. 34 % ankietowanych stwierdziło, że mogłoby mieć więcej wolnego czasu i tylko 20 % respondentów była zadowolona z ilości czasu wolnego, jaką dysponowała.

## Podsumowanie

Obecnie występujące propozycje zagospodarowania czasu wolnego mają charakter globalny, masowy i na ogół również popkulturowy. Kultura masowa wyznacza odpowiedź na istniejące potrzeby społeczne. Różnorodne formy kultury masowej wypełniają czas wolny współczesnego człowieka działając odprężająco, kojąco, uspokajająco, nie gwarantując tym samym wypoczynku i wytchnienia dla organizmu ludzkiego a wręcz odwrotnie – obciążając układ psychomotoryczny. Społeczeństwa globalne, wypełniając swój wolny czas imprezami rozrywkowymi, nie są świadome faktu, że tak chętnie wybierana kultura masowa jest czynnikiem manipulacji ekonomiczno-społecznej w grze rynkowej o każdego klienta.

Wyrazem współczesnej „cywilizacji” jest niepohamowane i nieograniczone dążenie do konsumpcji i do zapewnienia sobie dostępu do dóbr i usług, czyli, konsumpcjonizm, co znalazło odzwierciedlenie w zaprezentowanych wynikach badań własnych. Niestety konsumpcjonizm obejmuje wszystkie sfery życia i funkcjonowania współczesnego człowieka, a zatem jego wszechobecne występowanie nie należy do zjawisk pożądanych i oczekiwanych w społeczeństwie.

## Bibliografia


- ALEJZIAK, B. *Samowychowanie a turystyka*. Kraków: Albis, 2008, 276 s. ISBN 978-83-906452-2-3.
- ALEJZIAK, W. *Turystyka w obliczu wyzwań XXI wieku*. Kraków: Albis, 2000, 315 s. ISBN 83-906452-7-0.
- BOMBOL, M. – DAJBROWSKA A. *Czas wolny. Konsument Rynek Marketing*. Warszawa: K. E. Liber, 2003, 197 s. ISBN 83-88170-53-8.
- GAWORECKI, W. *Turystyka*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2003, 424 s. ISBN 978-83-208-1871-0.
- HYSKI, M. The Place of Sport in the Activity of Youth from Rural Areas in their Spare Time. In: *Physical education and sports perspectives of children and youth in Europe. Book of abstracts*. Bratislava: Fédération Internationale d'Education Physique, 2013, 245 s. ISBN 978-80-89324-12-5.

- KISIEL, M. *Pedagogiczne aspekty rekreacji, turystyki i wypoczynku dzieci i młodzieży w przedszkolu, szkole i poza szkołą*. Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, 2010, 342 s. ISBN 978-83-88936-80-7.
- KWILECKA, M. – BROŻEK, Z. *Bezpośrednie funkcje rekreacji*. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 2007, 307 s. ISBN 978-83-60197-37-0.
- LALEK, D. – PILCH, T. (eds.) *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 1999, 367 s. ISBN 838-81-4912-1.
- ŁOBOŻEWICZ, T. – BIENIŃCZYK, G. *Podstawy turystyki*. Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Warszawie, 2001, 231 s. ISBN 83-86990-12-0.
- MALEC, Z. *Rekreacja ruchowa jako zorganizowana forma zajęć ruchowych*. „*Nauczyciel i Szkoła*”, ISSN 1426-9899, 1998.
- PILCH, T. *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku. Tom I. A – F*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 2003, 1212 s. ISBN 83-88149-92-X.
- POMYKAŁO, W. *Encyklopedia pedagogiczna*. Warszawa: Fundacja Innowacja, 1993, 1016 s. ISBN 83-86169-03-6.
- SIWIŃSKI, W. – TAUBER R. D. – MUCHA-SZAJEK E. (eds.) *Hotelarstwo, Gastronomia Turystyka i Rekreacja w procesie integracji europejskiej*. Poznań: Wyższa Szkoła Hotelarstwa i Gastronomii w Poznaniu, 2004, 888 s. ISBN 83-88537-24-5.
- SUPREWICZ, J. *Sociologia turystyki*. Lublin: Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza, 2005, 366 s. ISBN 83-920281-5-5.
- ŻARNOWSKA, A. – SZWARCA, A. *Kobieta i kultura czasu wolnego. Wiek XIX i XX*. Warszawa: Wydawnictwo Dig, 2001, 556 s. ISBN 83-7181-199-3.

## **Kontakt**

Dr hab. Dorota Chudy-Hyski  
Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa  
Ul. Harcerzy Września 3, 40-659 KATOWICE  
E-mail: dorota-chudy@wp.pl





KULT  
ÚRA  
ETN  
ICK  
ÝCH  
MEN  
ŠÍN







## ŽIDOVSKÉ OSOBNOSTI V NITRIANSKOM KULTÚRNYM PRIESTORE / THE JEWISH PERSONALITIES IN THE CULTURAL AREA OF NITRA

Juraj Novák

### Abstrakt

Kultúrne dedičstvo určitej epochy spočíva v spôsobe sebainterpretácie spoločnosti, ktorá v tejto epoche existuje. Pokladáme ho za živý organizmus, fenomén, kvalitu spoločnosti vzhľadom na svoju minulosť. K snahám zachovávať kultúrne dedičstvo Nitry a Nitranov (či Nitrančanov) by nemalo patriť delenie a zanedbávanie niektorých jeho súčastí, ale jeho prezentovanie ako pestrého celku s dlhými a rôzne poprepájanými koreňmi. Položme si však otázku, čo vedia sami Nitrania o židovskej kultúre vo svojom meste? Za niekoľkými známymi faktickými informáciami sa ukrýva dlhodobo zanedbávané kultúrne bohatstvo od stredoveku neoddeliteľne späté s mestom Nitra. A ak za kultúrnotvornú silu pokladáme človeka, spýtajme sa, kto sú jej osobnosti? Čo nám dnes hovoria mená ako Ezechieľ Baneth, Jozef Engel, Adolf Kramer, Avraham Aharon Katz, Shraga Weil, Frideš Weinwurm a ďalší? Práve tieto židovské osobnosti mesta Nitry sa výrazne zapísali do jeho kultúrneho priestoru a nemalou mierou prispeli do obsahu jeho kultúrneho dedičstva. Príspevok nastoluje nielen potrebu pripomenúť si tieto osobnosti a ich dielo, ale aj potrebu využívania tohto kultúrneho dedičstva v oblasti kultúry, regionálnych dejín, cestovného ruchu a pod.

**Kľúčové slová:** kultúrne dedičstvo, žid, židovská kultúra, osobnosť, Nitra.

### Abstract

Cultural heritage also comprises the way society interprets itself at a certain time. This, cultural heritage should be seen as a living organism and phenomenon which includes how society regards its own past. The efforts to preserve the cultural heritage of Nitra and its citizens should be unified so as not to neglect its individual parts. The history of Nitra should have diverse presentations disclosing its long and entangled roots. We can at the same time ask the following questions: what do Nitra citizens know about Jewish culture in their town? The long-neglected cultural heritage extending from the Medieval Ages lurks behind some well-known facts. Jewish culture has been an inseparable part of the history of Nitra. If we consider the individual to be a culture-producing force then we need to ask who the personalities of this town are. What do we know about Ezechieľ Baneth, Jozef Engel, Adolf Kramer, Avraham Aharon Katz, Shraga Weil, Frideš Weinwurm and others? These Jewish personalities have

written an indelible part of its cultural heritage. The present article addresses not only the need to preserve them as a memory but also the memory of their work, and how their cultural legacy can be used in culture, regional history, tourism etc.

**Keywords:** cultural heritage, Jew, Jewish culture, personality, City of Nitra.

## Úvod

Ak my, súčasníci, dnes premýšľame o slovách *žid*, *Žid*, *židovstvo*, *židovský*, s najväčšou pravdepodobnosťou skončíme v dnes už tradičnom myšlienkovom zacyklení, kde sa tieto slová automaticky preväzujú s pojmami asi najtragickejšej éry dejín 20. storočia, s pojmami ako *genocída*, *holokaust*, *koncentračné tábory*, *rasizmus*, *antisemitizmus*, *nacizmus*, *druhá svetová vojna*, *Hitler* a pod.

Toto preväzovanie je pochopiteľné. Trauma zo zločinov druhej svetovej vojny, ale aj následné štyridsaťročné obdobie systematického potlačania a tabuizovania Židov a židovskej kultúry spôsobuje našu myšlienkovú zakrpatenosť. Bez bagatelizovania týchto dvoch období, som presvedčený, že dnes sa dá o tejto téme, ktorej osnovou sú menované pojmy *žid*, *Žid*, *židovstvo*, *židovský*, *židovská*, *židovské...*, premýšľať aj ináč. Židia nie sú prítomní v Európe, a teda aj v kultúrnom priestore Nitry, len v období rokov 1938 – 1945 a potom rokov 1948 – 1989, ale boli a sú prirodzenou súčasťou našich dejín dokázateľne už od stredoveku.



A preda, neodpustím si nepripomenúť osobnosť, ktorá snáď najvýraznejšie prispela k záchrane židov počas vojnového obdobia. Rabín **Michael Dov Weissmandel** (1903 – 1956) začal svoje verejné a spoločenské aktivity práve počas obdobia nacizmu, keď boli židia deportovaní zo Slovenska<sup>430</sup>. Do roku 1944 sa výraznou mierou podieľal na ukrývaní a prevádzaní židov do Maďarska. Vďaka nemu v Nitre v tom období fungovala aj posledná ješiva v Európe – židovská rabínska škola<sup>431</sup>.

Obráťme našu pozornosť aj na iné etapy našich spoločných dejín so židmi a najmä na to, čím židia prispeli do jedinečným historickým vývinom podmieneného a budovaného kompilátu kultúry regiónu a predovšetkým mesta Nitry. Často stojí na počiatku pri samotnom zrode záujmu dochované hmotné dedičstvo. V prípade nitrianskych židov v podobe dvoch národných kultúrnych pamiatok – neologickej synagógy a židovského cintorína, poprípade v podobe dnes už historickej industriálnej architektúry – tzv. Ferenitky či v podobe mnohých ďalších architektonických svedkov ukrytých v urbanizme mesta.

História vzniku nitrianskej neologickej synagógy siaha až k rozkolu v uhorskom židovstve na prelome rokov 1868 a 1869 medzi liberálne zmyšľajúcimi (kongresovými alebo neologickými) a ortodoxnými členmi komunity<sup>432</sup>. Jej výstavbou bol v roku 1908 poverený renomovaný maďarský architekt **Lipót (Leopold) Baumhorn** (1860 – 1932)<sup>433</sup>, ktorý sa okrem dvadsiatich synagóg na území dnešného Maďarska podieľal na renovácii synagógy v Liptovskom Mikuláši (1906) a mal sa podieľať aj na projektovaní synagógy v Lučenci (1924 – 1925). Neologická synagóga v Nitre bola dokončená a vysvätená na Nový rok Roš ha Šana v septembri 1911<sup>434</sup>. Od roku 2003 slúži ako koncertná a výstavná sieň mesta Nitra s dvomi stálymi výstavami, cyklom grafických listov Shragu Weila a expozíciou holokaustu *Osudy slovenských Židov*<sup>435</sup>.



430 ROTHKIRCHEN, Livia – BERENBAUM, Michael. *Weissmandel, Dov Michael* [online]. [cit. 2013-11-17]. Dostupné na internete: [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0020\\_0\\_20795.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0020_0_20795.html)

431 NOVÁK, Juraj – BORSKÝ, Maroš – POTOKOVÁ, Katarína. *Synagóga v Nitre*. Nitra: Mesto Nitra, 2009, s. 9.

432 BÜCHLER, Róbert J. (ed.). *Encyklopédia židovských náboženských obcí*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 93.

433 BORSKÝ, Maroš. *Synagogue Architecture in Slovakia. A Memorial Landscape of a Lost Community*. Bratislava: Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007, s. 115 – 116.

434 Ibid.

435 NOVÁK – BORSKÝ – POTOKOVÁ, *Synagóga v Nitre*, s. 5.

Najväčším a neprehliadnuteľným pamätníkom nitrianskych židovských osobností je však nepochybne židovský cintorín. Pôvodne patril k obci Párovce, dnes leží na začiatku sídliska Klokočina. S vyše piatimi tisícami kamenných pomníkov, ktoré strážia už vyše 250 rokov pokoj zosnulých, a svojou rozlohou je nielen jedným z najväčších a najzachovalejších na Slovensku<sup>436</sup>, ale aj najväčšou kronikou židovských osobností v Nitre.

Azda práve týmto sa dá najlepšie demonštrovať, že rýchlejšia, ako erózia hmotného kultúrneho dedičstva, je erózia toho duchovného – našej kultúrnej *pamäte*. Odchodom pamätníkov odišiel kus odžitej histórie tohto mesta, príbehy a osobnosti, ktoré súviseli s prvou republikou, medzi ktorými boli aj židia ako prirodzená súčasť života a koloritu Nitry.

## Korene židovstva v Nitre

Nitra je spolu s jej dnešnou mestskou časťou, niekdajšou samostatnou stredovekou osadou Párovce (Parucha), najstarším historicky doloženým miestom so židovským osídlením na území dnešného Slovenska. Prvú písomnú zmienku o prítomnosti židov na tomto území označenom ako *Mons Iudaeorum* (Židovský vrch) nájdeme už v druhej Zoborskej listine z roku 1113<sup>437</sup>, aj keď archeologické nálezy pozostatkov židovského cintorína na tomto území potvrdzujú jeho existenciu najmenej storočie pred týmto záznamom. Zároveň možno predpokladať, že židovskí obchodníci boli na území Nitry prítomní už na prelome 9. a 10. storočia<sup>438</sup>.

Pre židov bolo popri obchodovaní najčastejším zamestnaním práve peňažníctvo, keďže v oblasti remesla pre odpor a segregáciu obyčajne nenachádzali možnosť uplatniť sa a požičiavanie peňazí na úrok bolo v kresťanstve považované za hriech. Práve v tejto oblasti sa zakrátko vypracovali na takú úroveň, že ich služby využívali samotní Arpádovci<sup>439</sup>, a naopak, spolu s Chvalizmi<sup>440</sup> prijímali Židov do svojich služieb – okrem iného nimi obsadzovali aj vysoké štátne úrady, v ktorých spravovali kráľovské financie a majetky<sup>441</sup>. Možno predpokladať, že už vtedy obývali Párovce, v ktorých mala v stredoveku vzniknúť židovská osada, po prvýkrát spomínaná v opise majetkov zoborského kláštora z roku 1248 ako *Castrum Iudaeorum*<sup>442</sup>. Zdôvodnením by mohla byť skutočnosť, že v Nitre ako v centre samostatného vojvodstva určeného pre následníkov uhorského trónu dochádzalo k razeniu mincí. Zároveň i to, že usídlenie židov v Párovciach zodpovedá tradícii umiestňovať židov na pôde patriacej biskupstvu (v Nitre od konca 13. stor.<sup>443</sup>), vychádzajúcej zo snáh o cirkevný dohľad nad ich prítomnosťou a pôsobením v kráľovstve<sup>444</sup>. Je možné, že Párovce nemuseli byť v tomto období obývané židmi, ale judaizmus vyznávajúcimi Chvalizmi<sup>445</sup>. Ich prítomnosť v Nitre dokazuje Zoborská listina z roku 1111. Spomínajú sa v nej mená konkrétne mená kráľovských vojakov a minciarov **Marcus, Etej, Porcus a Magiuj** v spore s opätom Gaufredom<sup>446</sup>.

Osídlenie Párovíc židmi nebolo nepretržité. Obec bez akejkoľvek ochrany pravidelne podliehala ničeniu už v stredoveku a od 16. storočia i nájazdom Turkov<sup>447</sup>. Po opätovnom osídlení v 17. storočí zase došlo v roku 1703 k jej vypleneniu Rákocziho vojskami. Prvé židovské rodiny potom do Párovíc prišli v roku 1740, pričom plnohodnotná židovská náboženská obec s rich-

436 NOVÁK – BORSKÝ – POTOKOVÁ, *Synagóga v Nitre*, s. 13.

437 MAREK, *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*, s. 355 – 356.

438 BÜCHLER, *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, s. 91.

439 MAREK, K procesu zaraďovania príslušníkov cudzích etnik do stredovekej uhorskej spoločnosti. In: *Studia Historica Tjrnaviensia VI. Národnosti v minulosti Slovenska*, s. 122.

440 Ku Chvalizom pozri bližšie: MAREK, *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*, s. 280 – 289.

441 *Ibid.*, s. 355–356.

442 *Ibid.*, s. 355.

443 MARSINA, Richard. Nitra vo včasnom a vrcholnom stredoveku. In: FOJTÍK, *Nitra*, s. 35 – 39.

444 MAREK, *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*, s. 356.

445 Judaizmus vyznávajúci Chvalizi mohli byť v dobových písomnostiach pomenovaní ako židia z hľadiska vierovyznania a nie z hľadiska etnickej príslušnosti, ktorú nemali. Pozri: MAREK, *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*, s. 285.

446 MAREK, *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*, s. 285.

447 CHROPOVSKÝ, *Nitra slovom i obrazom*, s. 18.

tárom a synagógou sa sfomovala krátko na to, už v polovici 18. storočia<sup>448</sup>. Do konca 19. storočia sa Párovce premenili na sídlo silnej a početnej židovskej komunity, v ktorom sa okrem synagógy, modlitebni, rituálneho kúpeľa, škôl, vrátane významnej ješivy známej v celej monarchii, nemocnice a starobinca, osadených do malebného rastlého urbanizmu tejto obce, vystaval aj obdivuhodný počet kúrií bohatejšej spoločenskej vrstvy.

Od roku 1840, teda od zrušenia zákona obmedzujúceho usídľovanie židov v monarchii, sa židia začali presídľovať priamo do Nitry<sup>449</sup> a aj tam začali obchodovať a podnikat', čo prispelo k nárastu početnosti komunity a zároveň k zvyšovaniu ich spoločenského postavenia a kultúrno-spoločenskej dôležitosti. V roku 1880 žilo v Nitre viac ako tri a pol tisíc židov, čo bolo takmer 30 % z celkového počtu obyvateľov mesta<sup>450</sup>. Židovská populácia sa stala prirodzenou súčasťou Nitry ako typického mesta mnohonárodnostnej a multikultúrnej monarchie. Splynutie predtým segregovaných židov s ostatným obyvateľstvom dosvedčuje i fakt, že v rokoch 1931 – 1932 sa starostom mesta stal jeho židovský obyvateľ **Dr. Vojtech Schlesinger-Szilágyi**<sup>451</sup>. Tento rozvoj a asimilácia so sebou priniesli zrod viacerých významných osobností, ktoré svojím životom a prácou výrazne prispeli do kultúrneho dedičstva Nitry.

## Múdrost': Ezechiel Baneth

Bratislavská židovská náboženská obec venuje svojim aj významnejším osobnostiam veľkú pozornosť a vyvíja obdivuhodné úsilie na ich prezentáciu širokej verejnosti. Cesta zhodnocovania kultúrneho dedičstva prostredníctvom významnej osobnosti, ktorú si zvolili, sa ukázala ako vhodná a mimoriadne efektívna. Za prítiažlivé médium, cez ktoré možno prezentovať z kultúrneho dedičstva bratislavských židov viac než len *pamáť* na jednu osobnosť, si zvolili jedného z najväčších židovských učencov európskeho judaizmu 19. storočia – Moshe Schreibera, hlavného bratislavského rabína z obdobia rokov 1806 – 1839, známeho ako Chatam Sófer. Samotné oživenie bratislavského cintorína, ktorý sa pokúsil navždy pochovať jeden z minulých režimov, je založené na tomto princípe. Na akcentovanom mieste, okolo ktorého dennodenne prúdi množstvo Bratislavčanov i návštevníkov mesta, vznikol Pamätník Chatama Sófera, pôsobivý aj po stránke architektonickej<sup>452</sup>, ktorý popri osobnosti slávneho rabína pietne prezentuje i zaniknutý cintorín, ktorého korene siahajú do 17. storočia, a zároveň slúži aj ako modlitebňa. Koľko Nitranov (o to viac tých, ktorí si hrdo hovoria ozajstní „Nitranchania“) vie, že dennodenne chodí okolo miesta rovnako významného, ak nie významnejšieho ako torzo bratislavského židovského cintorína, okolo legendami opradeného miesta posledného odpočinku osobnosti minimálne rovnako významnej, ak nie významnejšej ako Chatam Sófer? Istým spôsobom dochádza v Bratislave naozaj k plnohodnotnej sebainterpretácii spoločnosti. Azda je to dedičstvo z čias monarchie, že je multikulturalita, teda i chápanie kultúrneho dedičstva ako mozaiky zostavenej z viacerých než jediného kultúrneho zdroja, pre Bratislavčanov prirodzená. Ale multikultúrna bola pred i po roku 1918 aj Nitra. Súčasníkom Chatama Sófera bol Gaon<sup>453</sup> – Jecheskel (Ezekiel) Banet<sup>454</sup>. Zámerne nepoužijem formulku „nitrianskym Chatamom Sóferom bol“, i keď sa mi to spočiatku javilo ako vhodné a trefné. Banetha ne-smieme obmedziť na to, aby stál v tieni niekoho iného.

448 BÜCHLER, *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, s. 92.

449 Ibid., s. 92 – 93.

450 Ibid., s. 89.

451 Pozri pod heslom Dr. Vojtech Szilágyi-Schlesinger, advokát, starosta Nitry: PAŽITNÝ, *Významné osobnosti Nitry. Vydané pri príležitosti 750. výročia udelenia kráľovských mestských výsad Nitre 2. septembra 1248*, s. 141 – 142.

452 Pamätník v roku 2002 naprojektoval architekt Martin Kvasnica. Za projekt získal niekoľko ocenení a ešte v roku 2002 bol nominovaný na Cenu Dušana Jurkoviča. V roku 2003 na Cenu Miesa van der Rohe. Pozri napr.: [http://www.chatamsofer.sk/sk/chatam\\_sofer\\_pamatnik/](http://www.chatamsofer.sk/sk/chatam_sofer_pamatnik/)

453 „*Gaon*“ bol titul, zaužívaný v určitom období pre rabína alebo niekoho, kto vykazuje vynikajúcu znalosť Tóry. Pozri: BRAND, Jehoshua – ASSAF, Simha – DEROVAN, David. *Encyclopaedia Judaica 7*, heslo Gaon.

454 Iná literatúra uvádza meno v podobe Benet. Pozri napr. pod heslom *Ezechiel Banet (B'neth, Jecheskel Barnet), nitriansky rabin*: PAŽITNÝ, *Významné osobnosti Nitry*, s. 17.



Obr. 3

Ezechiel Baneth sa narodil do rodiny budínskeho učenca Jakoba Banetha, člena mestského rabinátu<sup>455</sup>, pravdepodobne v roku 1776<sup>456</sup>. Možno aj vďaka nemu už ako mladý vynikal znalosťou Talmudu, štúdiu ktorého venoval všetok svoj čas<sup>457</sup>. Svoje veľké vzdelanie však spočiatku nevyužíval, pretože sa vydal po profesionálnej dráhe obchodníka. Prameňe prezrádzajú, že obchodoval s vlnou<sup>458</sup>, iné spomínajú drevo<sup>459</sup>. Zhodne však uvádzajú, že prišiel o svoj majetok<sup>460</sup>. Nie vlastnou vinou. Po tejto udalosti sa opäť naplno vrátil k náboženstvu a stal sa rabiňom. Rabiňom bol spočiatku v Szécsényi, neskôr v Paksi<sup>461</sup>, až sa v roku 1836<sup>462</sup> stal rabiňom v Nitre a ním bol až do svojej smrti v roku 1854.

Ako rabiň viedol aj známu nitriansku rabiňskú školu – *ješivu*. Štúdium Talmudu vyučoval odlišne, než bola v tom čase na uhorských rabiňských učilištiach rozšírená metóda „pilpul“<sup>463</sup>. Vrátil sa k vyučovaniu podľa vzorov veľkých komentárov, ktoré vznikali v stredoveku. Žiaľ, svoje komentáre nezapisoval. Ešte dlho však výrok rezovali v pamäti ľudí a tradovali sa ústnou formou. Najmä pre svoju učenosť sa tešil obľube, mal mimoriadne veľkú autoritu, a to i u kresťanov. Jeho sláva zakrátko presiahla hranice monarchie a jeho súčasníci, známi autori náboženských spisov boli poctení, keď ich diela recenzoval práve „rabi“ Baneth<sup>464</sup>.

Ezechiel Baneth je pochovaný v ortodoxnej časti židovského cintorína, ktorý kedysi patrila k Párovciam. Podľa legendy vraj sedliaci opakovane videli, že z jeho hrobu sa k nebesiam týči ohnivý stĺp<sup>465</sup>. Na cintoríne má vyčlenené zvláštne miesto s voľným priestranstvom navôkol. K špecifickej pozícii jeho hrobu, akcentovanej drevenou ohradou, sa viaže iná ústne tradovaná legenda, ktorá hovorí, že silne veriacemu „rabi“ prekázal spôsob života jeho rodiny, nevyhovujúci jeho očakávaniam, a tak si neprial, aby ho po smrti rodina navštevovala a jej členovia po svojej smrti odpočívali v jeho blízkosti. V okolitých hrobách smeli byť pochované len predčasne narodené deti od mravne čistých rodičov, čo samotný cintorín aj potvrdzuje<sup>466</sup>. Jeho hrob je dodnes pútnickým miestom.



Obr. 4

455 NAGY, Péter Tibor. *Magyar zsidó lexikon* [online]. Budapest: Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2011, s. 83 [cit. 2013-11-25]. ISBN 978-615-5048-04-3. Dostupné na internete: <http://mek.oszk.hu/09600/09628/09628.pdf>

456 Údaj o Banethovom narodení nie je jednoznačný. Viaceré literárne prameňe uvádzajú, že Baneth zomrel v roku 1773, pozri napr. *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>. Katarína Potoková spochybňuje tento údaj prekladom epitafu na náhrobku, podľa ktorého Baneth zomrel 28. decembra 1854 v Nitre vo veku 78 rokov. To znamená, že sa musel narodiť v roku 1776. Pozri: POTOKOVÁ, Katarína. *Ezechiel Baneth. Zázračný rabiň z Nitry* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/ezechiel-baneth/>

457 *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>  
458 *Ibid.*

459 NAGY, *Magyar zsidó lexikon*, s. 83.

460 *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>

461 NAGY, *Magyar zsidó lexikon*, s. 83.

462 *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>. Róbert Schmuck sa domnieva, že do Nitry prišiel až v roku 1847. Pozri napr. pod heslom Ezechiel Banet (B'neth, Jechešel Barnet), nitriansky rabiň: PAŽITNÝ, *Významné osobnosti Nitry. Vydané pri príležitosti 750. výročia udelenia kráľovských mestských výsad Nitre 2. septembra 1248*, s. 17.

463 Slovom *pilpul*, ktoré je odvodené z hebrejského *korenie*, sa označuje metóda štúdia Talmudu prostredníctvom disputy vychádzajúcej zo scholastického sporu. Viac pozri: *Jewish Virtual Library* [online]. Heslo: Pilpul [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0016\\_0\\_15773.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0016_0_15773.html)

464 *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>

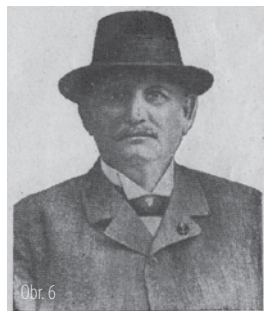
465 Ohnivý stĺp môžeme chápať buď ako symbol spojenia zeme a nebies alebo ako ukazovateľ správneho smeru (vo viere). Oblačným stĺpom vo dne a ohnivým stĺpom v noci viedol Boh Izraelitov z Egypta (Ex 13:21). Pozri: HEINZ-MOHR, *Lexikon symbolů*, heslo Stĺp.

466 Jestvuje i iná verzia s opačnou polaritou, v ktorej sa hovorí, že si „rabi“ neprial byť pochovaný v časti cintorína, vyhradenej rabiňom, ale v časti, ktorá je vyčlenená nemlúvňatám. Ohraničenie jeho hrobu ohradou malo vytvárať priestor určený iba rodinným príslušníkom (v tomto spočíva opačná polarita) a návštevníkom znenámi vieri (ohnivého stĺpu). Pozri: *Jewish Encyclopedia* [online]. Heslo: Baneth, Ezekiel [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2439-baneth-ezekiel>

Ezechiel Banet, samozrejme, nebol jedinou židovskou osobnosťou v dejinách Nitry, ktorá vynikala veľkou múdrosťou. Vtlačila sa do nej aj učenosť ďalšej veľkej rabínskej rodiny, o ktorej prameň čí-to prezrádzajú, tou bola rodina Katz, z ktorej svojou učenosťou najviac vynikol **Avraham Aharon Katz** (1870 – 1930). Spočiatku študoval v ješive svojho otca Moshe (Mojžiša) Katza a v ješive potomkov rodu rabína Chatama Sófera. Neskôr navštevoval ješivu rabína M. H. Fuchsa v Nagyvárade v Maďarsku. Po boku svojho otca bol 20 rokov predsedom rabínskeho súdu v Nitre, pomáhal mu spravovať náboženskú obec a viedol tiež nitriansku ješivu. Bol vynikajúcim a uznávaným znalcom Tóry a povestným cadikom<sup>467,468</sup>. Katz založil krajiniskú organizácia ultraortodoxného hnutia *Agudat Jisroel* na Slovensku, ktorej bol aj prvým prezidentom. Redigoval tiež aj noviny *Machzikaj Hadat* (v slov. Zachovanie náboženstva).



## Šľachetnosť: Jozef Engel



Azda do dnešných čias nebolo v Nitre tak ľudomilného človeka, akým bol Jozef Engel. Napriek tomu o ňom väčšina ľudí žijúcich v Nitre nevie nič. Tento podnikateľ a veľkostatkár sa v Nitre narodil v roku 1834. Vďaka svojim úspechom si mohol v roku 1883 dať postaviť luxusný meštiansky dom na Telegdyho ulici<sup>469</sup>, priamo v centre tzv. Dolného mesta. Dom bol postavený v klasickej palácovitej koncepcii a jeho čelná fasáda bola ukážkou vtedy modernej neorenesančnej architektúry. Krásny dom však ešte v roku 1896 vyhorel. Vtedy sa Jozef Engel rozhodol, že svoje sídlo neobnoví, ale dá torzo Engelovho paláca prebudovať na pavlačový obytný dom, v ktorom bude môcť ponúkať bývanie chudobným. V dome napríklad vytvoril byty aj pre začínajúce mladé rodiny. Manželia Jozef a Jozefína Engelovci nemali potomkov, a tak sa v roku 1902 rozhodli spísať testament, ktorým zabezpečili použitie výnosov z ich majetkov na pomoc tým, ktorí to potrebujú a to bez ohľadu na ich národnosť či náboženské presvedčenie. Engelovci svojou nadáciou vytvorili vlastne komplexný sociálny systém zložený z troch veľkých (rodinnej základiny, rodinnej základiny na vybavenie sobášiacich sa venom a základiny útulku spojeného s chudobincom) a približne desiatich menších základín<sup>470</sup>, ktoré spolu predstavovali 1 milión uhorských korún a asi 100 ha pôdy. Nájomné domy základiny a statok v Peskodári boli dané do prenájmu. Malé základiny boli určené rôzne, napríklad na podporu nitrianskych židovských spolkov a ustanovizní. Jedna, vo výške 10 tisíc korún, vznikla pre mesto Nitra na podporu chudobných obyvateľov<sup>471</sup>. Z jednej z malých základín sa spolufinancovala aj výstavba nitrianskej neologickej synagógy<sup>472</sup>. Realizácia šľachetného sociálneho programu sa však neobišla bez komplikácií už od počiatkov. Najprv totiž jeho realizáciu prekazila prvá svetová vojna. Napríklad chudobinec pre sociálne slabších bol v Nitre otvorený až v roku 1931<sup>473</sup>.

467 POTOKOVÁ, Katarína. *Avraham Aharon Katz. Nitriansky hlavný rabín v rokoch 1927 – 1930* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/avraham-aharon-katz/>

468 *Cadik* – spravodlivý človek, všeobecne počestný a poctivý človek, ktorý svojím prikladným životom privádzal na správnu cestu aj ostatných. Výraz cadik sa používal aj na označenie vodcu chasidskej komunity, kde cadik bol záračným rabínom, konajúcim zázraky. Pozri: *Krátky slovník židovských výrazov* [online]. Heslo: cadik [cit. 2013-11-21]. Dostupné na internete: [http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page\\_id=55](http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=55)

469 Telegdyho ulica, neskôr ulica Malošpitálska, potom Ul. Československej armády, už dnes nejestuje. Bola asanovaná v 70. rokoch 20. storočia. Pozri napr. KRČMÁR, *Nitra na starých pohľadniciach*, s. 36 – 37.

470 *Základina* je odb. právnická osoba štátom oprávnená nadobúdať vlastníctvo a vyplácať dôchodok sociálneho alebo kultúrneho rázu; finančný zdroj určený na dobročinné, študijné, kultúrne ciele. Pozri: *Krátky slovník slovenského jazyka*. 2. vyd. Bratislava: Veda 1989, s. 541. ISBN 80-224-003-3.

471 POTOKOVÁ, Katarína. *Jozef Engel. Humanista a dobrodinec mesta Nitry* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/jozef-engel/>

472 *Este za života*, v roku 1903, financoval i výstavbu novej budovy pre nitriansku rabínsku školu – ješivu. Pozri bližšie: POTOKOVÁ, Katarína. *Jozef Engel. Humanista a dobrodinec mesta Nitry* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/jozef-engel/>

473 POTOKOVÁ, Katarína. *Jozef Engel. Humanista a dobrodinec mesta Nitry* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/jozef-engel/>

Jozef Engel zomrel krátko po svojej manželke v roku 1905. Obaja sú pochovaní v ortodoxnej časti židovského cintorína v Nitre. Napriek tomu, že sa za svoju pomoc druhým stal šľachticom, nie je dnes po ňom v Nitre pomenovaná ani len ulica<sup>474</sup> ako symbol základnej úcty k osobnosti mesta. Najväčší hmotný symbol aktivít tohto dobrosrdečného filantropa, Engelov palác na Telegdyho ulici, padol za obeť rozsiahlej asanácii obytných blokov medzi námestím a Mostnou ulicou v 70. rokoch. Ešte v roku 1992 členovia nitrianskej židovskej náboženskej obce navrhli predstaviteľom mesta obnovu kuratória Engelovej nadácie, ktoré jestvovalo do roku 1969. Bezvýsledne<sup>475</sup>.

## Cieľavedomosť: Kramer a synovia



Nitrianski židia tvorili prevažne strednú vrstvu obyvateľstva a predstavovali mimoriadne dôležitý činiteľ hospodárskeho života. Často boli práve židovskí podnikatelia priekopníkmi manufaktúrneho a fabrického priemyslu v Nitre<sup>476</sup>. Po tom, ako roku 1856 založil Eliáš Samek liehovar<sup>477</sup>, založil v roku 1867 **Adolf Kramer** obchodnú spoločnosť *Adolf Kramer a synovia*, ktorej prvým výstupom bol veľkoobchod so stavebným a palivovým drevom, rok na to veľkoobchod s pivom. Neskôr rodina začala drevo i spracúvať a obchod sa zmenil na plne vybavený drevársky podnik, zamestnávajúci približne 200 zamestnancov<sup>478</sup>.

V rokoch 1911 – 1913 vznikla aj ďalšia rodinná firma, nesúca meno Ferrenit<sup>479</sup>, zameraná na spracovanie „osinkovej bridlice“ – azbestu a výrobu azbestocementovej strešnej krytiny, ktoré dodnes možno vidieť na starších domoch v meste, okolí, aj v iných krajoch Slovenska. Firma začínala s 80 zamestnancami a mala vyprodukovať 6 miliónov bridlicových plátní ročne<sup>480</sup>. V Prvej Česko-slovenskej republike bolo zamestnancov 100 – 150<sup>481</sup>. Azbest sa dovážal z USA a Rotterdamu<sup>482</sup>. Firma úspešne prečkala hospodárske krízy 20. rokov a úspešne podnikala v 30. a aj 40. rokoch, keď firmu arizovali. Po druhej svetovej vojne a februárovom prevrate v roku 1948 došlo v Československu k znárodneniu, ktoré neobišlo ani kramerovskú Ferenitku. Plány nového majiteľa, teda štátu, boli od začiatkov veľkolepé, pretože sa ešte v roku 1949 výroba azbestocementových výrobkov rozšírila aj do Mlynáreiec, kde vznikla továreň na rúry a vlnitú veľkoplášnu strešnú krytinu. Ako si stále veľa Nitranov pamätá, výroba už prebiehala pod novým názvom *Azbestocementové závody, n. p.* Výroba vo Ferenitke prebiehala plynule až do 90. rokov, ktoré boli pre ňu osudné, pretože sa jednou z dôležitých spoločenských tém stala aj škodlivosť materiálu, z ktorého sa vo fabrike, teraz už opäť nazývanej Ferrenit, vyrábalo. Od jej privatizácie v roku 1995 firma začala pomaly zanikať a jej areál na Mostnej ulici v Nitre prechádzať do rúk iných súkromných majiteľov.

Význam pôsobenia obchodnej spoločnosti *Kramer a synovia* v Nitre nespočíva len v samotnom rozvoji priemyslu v meste, ale má aj svoj sociálny rozmer. Teda možnosť práce a lepších životných podmienok pre nemalo



474 V Nitre po Jozefovi Engelovi ulica už raz pomenovaná bola, a to v medzivojnovom období od roku 1924. Predtým sa volala Krížna ulica. Stál na nej iný Engelov dom. Pozri: POTOŠKOVÁ, Katarína. *Jozef Engel. Humanista a dobrodinec mesta Nitry* [online]. [cit. 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/jozef-engel/>

475 PAŽITNÝ, *Významné osobnosti Nitry*, s. 17.

476 BÜCHLER, *Encyklopédia židovských náboženských obcí*, s. 94.

477 *Ibid.*, s. 94.

478 ŠULGANOVÁ, Ľudmila: Rozvoj priemyslu a hospodárska situácia. In: FOJTÍK, Juraj (ed.). *Nitra*. Bratislava: Obzor, 1977, s. 92.

479 *Ibid.*, s. 92.

480 *Nitrai lapok*, 1912, č. 36, s. 3.

481 ŠULGANOVÁ, Rozvoj priemyslu a hospodárska situácia. In: FOJTÍK, *Nitra*, s. 92.

482 ŠULGANOVÁ, Rozvoj priemyslu a hospodárska situácia. In: FOJTÍK, *Nitra*, s. 92 – 93.

obyvateľov mesta. Práve sociálny rozmer možno považovať za dobovú hodnotu, ktorú do kultúrneho priestoru Nitry Kramerovci vložili. Za aktuálnu hodnotu možno zasa považovať pomerne zachovalý a architektonicky hodnotný továrenský areál, ktorý je dnes z ulice takmer neviditeľný pre veľký administratívno-bytový blok z obdobia socializmu, sprístupňujúci pôvodný komplex od ulice len prejazdom v rámci tejto budovy. Je obdivuhodné, že pôvodné továrenské haly takmer bez ujmy prežili štyridsaťročnú socialistickú výrobu, negatívny dynamický vývin v 90. rokoch či začiatok 21. storočia plného rozmanitých prenájomov. Sú príkladom typickej fabrikovej architektúry z prelomu 19. a 20. storočia, výrazovo charakterizovanej kombináciou hladkých monochromatických omietok a odhalenej režnej tehly využitej pri stavbe budovy. Ponechanie neomietnutej tehly v sokle, pilieroch v podobe lizén traktujúcich múr, nároží či ríms, malo za úlohu vizuálne ozvláštniť inak možno nezačujímavú stavbu. Otázka však znie, či ju ako jedného z posledných predstaviteľov industriálnej architektúry, ktorá reprezentuje dekoratívnosť v priemyselnom stavebníctve na začiatku 20. storočia, využívame správne. V zahraničí, ale už a aj v niektorých slovenských mestách podobné továrenské komplexy po kvalitnej rekonštrukcii a citlivej adaptácii často končia ako priestory pre kultúrne aktivity, niekedy aspoň ako štýlové obchodné centrá či hotely.

## Talent: Shraga Weil



Shraga Weil, významný izraelský umelec slovenského pôvodu, sa narodil 24. septembra 1918 v Nitre ako syn nitrianskeho staviteľa. V domovskom liste je pritom zapísaný ako František. Je známe, že už Františkov prastarý otec Tausig bol Nitrančan a vlastnil domy na Radlinského ulici a starý otec Tausig vlnil parfumériu na Štefánikovej ulici. Druhý prastarý otec, Jozef Weis, zase ako Nitrančan založil miestne noviny *Nyitrai lapok*. Starý otec Weil bol učiteľom v Ašaker-te – Nových Sadoch. Weisovci vlastnili aj kino *Uránia* na ulici Pri synagóge.

Františka odmalička vychovávali v úcte k umeniu a tvorivej práci. Navštevoval Židovskú ľudovú školu v Nitre, bol členom telovýchovnej jednoty *Makkabi* a členom združenia židovských skautov *Hašomer*. Práve tu ho začali volať starým aramejským menom Shraga. V štúdiu pokračoval na gymnáziu v Nitre, kde ho slovenský jazyk učil profesor Ján Damborský. Strednú školu ukončil v Bratislave a pokračoval na Umeleckej priemyselnej škole v Prahe, kde sa špecializoval na sochárstvo. K voľbe iste prispeli skúsenosti z práce v ateliéri nitrianskeho sochára Júliusa Bártfaya<sup>483</sup>. Po výnose, zakazujúcom židom akékoľvek štúdium, sa skončil aj obdivuhodný kariérny rast Shragu Weila. Musel opustiť školu a v roku 1940 sa ocitol vo vojenskom pracovnom tábore v Podolínci. V roku 1941 pracoval ako pomocný robotník a podarilo sa mu dostať povolenie na sobáš. S manželkou žili v rokoch 1942 – 1945 ako štvanci. Opustili Nitru a dostali sa do Budapešti, kde ich istý čas väznili. Neskôr sa ilegálne vrátili do Nitry. Po druhej svetovej vojne sa Shraga Weil vystahoval do Izraela (1947) a usídlil sa v kibuci Haogen<sup>484</sup>. V roku 1954 sa vrátil k štúdiu. Monumentálne maliarske techniky vyštudoval na *Academie des Beaux Art* v Paríži. V Izraeli pracoval na mnohých výtvarných dielach pre verejné priestory, spolupracoval hlavne s architektmi Arjeom a Abom Elchanani (synagóga v Tel Avive, sídlo prezidenta v Jeruzaleme) a interiéristami Dorou Gad (budova Parlamentu, hotel Hilton v Jeruzaleme) i Rafim Blumenfeldom (Kennedyho centrum vo Washingtone). Slovenskému publiku sa po prvýkrát predstavil v roku 1995. O tri roky neskôr daroval zbierku tridsiatich grafičiek svojmu rodnému mestu pri príležitosti 750. výročia udelenia kráľovských výsad mestu Nitra, ktorá je v podobe stálej expozície inštalovaná v priestoroch nitrianskej synagógy. Výberom z tvorby posledných troch desaťročí odovzdáva Shraga Weil svoje



483 POTOKOVÁ, Katarína. *Shraga Weil* [online]. [cit 2013-11-23]. Dostupné na internete: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/shraga-weil/>  
484 Ibd.



jedinečné duchovné poslanstvo, v ktorom je všetko podriadené Najvyššej bytosti a smeruje k dobru, čo je túžbou celej ľudskej spoločnosti i jeho vlastnou. Shraga Weil zomrel v roku 2009 ako uznávaný izraelský a nepochybne aj nitriansky výtvarník<sup>485</sup>.

Otec Shragu Weila **Ing. Ignác Weil** ako stavitel' taktiež prispel k hmotnému kultúrnemu dedičstvu Nitry. Žiaľ, dnes mu môžeme s istotou prisúdiť len jednu známu stavbu – budovu kina *Palace* z roku 1924, na dnešnej Radlinského ulici. Túto dvojpodlažnú budovu neskôr v roku 1930 kúpil židovský podnikateľ **Július Stark**, ktorý ju podľa Weilových plánov stavebne a technicky prispôbil na prvé zvukové kino na Slovensku. Prvým hraným zvukovým filmom bola americká snímka *The singing fool* a premietala sa v marci 1930<sup>486</sup>. Už dávno nemá pôvodný architektonický výraz, pretože v druhej polovici 20. storočia prešla nevhodnými stavebnými úpravami. Dnes nám teda zostáva hodnotiť už len jej význam z hľadiska jej pôvodného poslania. V budove kina sa od roku 2006 nepremieta a bola zaradená do dubiálneho majetku mesta. Napriek snahám v rámci projektu kandidatúry Nitry na *Európske hlavné mesto kultúry 2013* s cieľom vytvorenia kultúrneho centra alebo snahám súčasným o rekonštrukciu pre potreby *Fóra mladých* je budova nevyužívaná a v zlom stave.

### Progres: Frideš Weinurm<sup>487</sup>



Obr. 11

Aj keď Fridrich Weinurm (1885 – 1942) nie je Nitran, predsa len ho niečo s Nitrou spája, čo by sme nemali prehliadať. Od roku 1918, po svojom príchode zo štúdií v Nemecku, patril k architektom, ktorí u nás razili cesty modernej architektúre. V pluralite jej smerovaní si Weinurm razil cestu purizmu Adolfa Loosa a nemeckej moderny<sup>488</sup>. Jeho tvorbu možno vo všeobecnosti charakterizovať ako snahu kreovať architektúru podľa skutočnej potreby jej obyvateľa, oslobodzujúc sa od dekoratívosti, v absolútnej čistote a jednoduchosti foriem.

Židovského statkára **Dr. Veröa** možno nepochybne zaradiť k osvietenej inteligencii Nitry, ktorá chcela kráčať s dobou a bola pre realizáciu svojich plánov dostatočne zabezpečená. Dnes bez ďalších dôkazov, ktoré možno ešte len čakajú na svoje objavenie, môžeme iba predpokladať, že Dr. Veröa s Fridrichom Weinurmom nespojila len potreba bežného klienta hľadajúceho vynikajúceho architekta, ktorý by bol schopný zhmotniť ich víziu moderného a dostatočne reprezentatívneho bývania, reflektujúceho najnovšie svetové trendy, ale že k ich stretnutiu a spolupráci napomohol ďalší styčný bod – židovstvo.

Weinurm jeho vilu naprojektoval v roku 1926, keď mal už dobre rozbehnutý ateliér a za sebou niekoľko realizácií projektov. Svoje skúsenosti zúročil v uchopení riešenia nitrianskej vily pre Dr. Veröa. Za základ podobného dispozičného riešenia možno považovať atypický pozemok, na ktorom sa Verö rozhodol stavať. Podobne ako iné mestá i Nitra po vzniku prvej Československej republiky zaznamenala stavebný boom. Jednou z oblastí novej výstavby bol priestor medzi tzv. Dolným mestom a riekou Nitra, zvaný Čineš, kde sa zrodili dnešné ulice Fraňa Mojtu, Kmetkova či Wilsonovo nábrežie. Práve na Ulici Fraňa Mojtu sa na lichobežníkovej parcele zasadené ako klin priamo do miesta vidlicovitého rozštiepenia ulice začala v roku 1927 stavať pomerne ťažko definovateľná vila. Základný pôdorysný rámec bol vyvodенý z lichobežníkovej plochy parcely, pričom ústrednými miestnosťami dispozície prízemí boli hala a salón. Vila mala z hľadiska hmotovej skladby stupňovitý terasovitý charakter. Celý objekt bol ukončený pochôdznou strechou – najvyššou výškovou úrovňou. Hlavné priečelie vily pritom nebolo rovné, ale obe jeho strany vďaka dvojitému zalomeniu predstupovali pred centrálnu časť priečelia, akoby mali ambíciu obklopiť predzáhradku v podobe akéhosi



Obr. 12

485 NOVÁK – BORSKÝ – POTOKOVÁ, *Synagoga v Nitre*, s. 6.

486 PAŽITNÝ, *Významné osobnosti Nitry. Vydané pri príležitosti 750. výročia udelenia kráľovských mestských výsad Nitre 2. septembra 1248*, Heslo: Július Stark, podnikateľ, s. 137.

487 Frideš – židovské meno Fridricha Weinurma (pozn. autora).

488 DULLA, Matúš – MORAVČÍKOVÁ, Henrieta. *Architektúra Slovenska v 20. storočí*. Bratislava: Slovart, 2002, s. 88 – 90.

čestného nádvoría. Takéto zalomenie strán priečelia sa opakovalo aj v ustúpenom poschodí. Puristický výraz vily dotvárali „čisté“ biele múry, členené pre Weinwurma charakteristickými okennými otvorami s jemnými a farebne akcentovanými špaletami, stojace na ploche prostej fasády samostatne alebo združene, do dvojíc. Riešenie luxusnej vily Dr. Veröa bolo natoľko kvalitné a zaujímavé, že sa v roku 1932 dostalo do publikácie *Moderne villas en Landhuisen in Europa en Amerika* vydanej v Amsterdam<sup>489</sup>.

K povojnovému osudu vily nemáme mnoho informácií, no s istotou vieme, že vila bola začiatkom 90. rokov zbúraná a nahradená nevhodnou replikou, a tak Nitra prišla o jednu z najvýznamnejších architektonických pamiatok prvej polovice 20. storočia. Nielen Fridrich Weinwurm, ale i niektorí iní židovskí architekti výrazne sformovali tvár mesta Nitra. Symbolicky by sa dalo povedať, že za tretinu dnešnej Nitry vďačíme jednému z najväčších architektov Slovenska – **Michalovi Maximiliánovi Scheerovi** (1902 – 2000). Jeho pôsobivé a mimoriadne prepracované urbanistické koncepcie lokalít Predmostie, Párovce či Chrenová I a II v jeho diele vyvažuje obdivuhodná schopnosť vysporiadať sa s architektonickými možnosťami doby a šikovné hľadanie kompromisov medzi obmedzujúcim socialistickým režimom a príťažlivými štýlovými prúdmi západného sveta druhej polovice 20. storočia. V prípade Nitran **Oskara Singera** (1899 – ?), tvoriaceho v medzivojnovom období, podobne ako Weinwurm, to bolo celkom iné. Singer mohol vďaka prozápadne orientovanej politike prvej republiky slobodne reagovať na aktuálne architektonické nálady v západnej Európe, ktoré do svojej tvorby pretavoval v skutku bleskovým tempom. Aj preto sa v Nitre na Kmetkovej ulici nachádza špičková funkcionalistická *Vila K* z roku 1934, jeden z jeho viacerých nitrianskych projektov.

## Záver

Zámerom tohto krátkého exkurzu do židovského kultúrneho dedičstva Nitry nebolo a nie je podrobne zmapovať históriu a osobnosti, ale hlavne upriamiť pozornosť na to, ako nedostatočne sa venujeme vlastnej histórii, ako hazardujeme s našou *pamäťou*, ako zabúdame na ľudí, vďaka ktorým dnes Nitra patrí medzi významné kultúrne a historické centrá. Zabúdame, že toto mesto nebudovali len ľudia, ktorých dnes vyberáme, aby ich mená reprezentovali naše dejiny, vedome či nevedome, či už z ľahostajnosti k tým ostatným, „iným“, či už z pohodlnosti, pre predsudky, predpojatost, politickú, ľudskú, náboženskú, etnickú... Nevieme, a možno v mnohých prípadoch ani nechceme objektívne uznať a uznávať neodškriepiteľné zásluhy na rozvoji mesta, prínos pre kultúru a históriu. A práve segment nazývaný *židovstvo* je i napriek obrovským spoločensko-politickým zmenám od 2. svetovej vojny, do pádu komunizmu stále na pokraji nášho povšimnutia, na pokraji nášho záujmu, a to tak odborného, ako aj laického. Dodnes chýba Nitre vedecké spracovanie tejto témy, väčšia propagácia židovských osobností prostredníctvom publikácií, ich prezentácia na kultúrnych podujatiach, ale možno aj ako súčasť regionálneho dejepisu pre základne a stredné školstvo.

I napriek snahám Židovskej náboženskej obce v Nitre, ktorá v roku 2008 v spolupráci s Katedrou záhradnej a krajinskej architektúry Fakulty záhradníctva a krajinného inžinierstva Slovenskej poľnohospodárskej univerzity v Nitre a Mestom Nitra vytvorili projektovú dokumentáciu na revitalizáciu židovského cintorína, zatiaľ projekt ostáva len v rovine teoretickej. Ak chceme spoznať dobre Paríž, určite zabľúdime na *Père-Lachaise*, na snád' najznámejší mestský cintorín, na miesto posledného odpočinku a v súčasnosti aj na miesto pripomenutia si najväčších mien, najväčších osobností francúzskeho a svetového kultúrneho dedičstva, na miesto kvalitne udržiavané, adekvátne propagované a vybavené turisticko-informačným systémom či virtuálnou internetovou prehliadkou.

Nemenej významným je architektonické dedičstvo, ktoré sa viaže aj s menami významných židovských architektov i jeho objednávateľmi či vlastníkmi. Domnievam sa, že len málo Nitranov vie, aké veľké osobnosti sa podieľali na architektonickom a urbanistickom vývoji mesta, dovolím si tvrdiť, že ani súčasní majitelia týchto nehnuteľností často netušia, v akom skvoste bývajú. To sa, samozrejme, výrazne podpisuje na ich postupnej necitlivej devastácii. Samotná národná či mestská legislatíva nedostatočne chráni tieto pamiatky. Nitre by prospela lepšia propagácia, napríklad prostredníctvom projektu kultúrnej cesty architektúry 20. storočia, pochopiteľne, so zreteľom na jej židovské osobnosti.

489 DULLA – MORAVČÍKOVÁ, *Architektúra Slovenska v 20. storočí*, s. 341.

## Výber z použitej literatúry

BORSKÝ, Maroš. *Synagogue Architecture in Slovakia. A Memorial Landscape of a Lost Community*. Bratislava: Jewish Heritage Foundation – Menorah, 2007, 150 s. ISBN 978-80-969720-0-5.

BÜCHLER, Róbert J. (ed.). *Encyklopédia židovských náboženských obcí*. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, 239 s. ISBN 978-80-8060-228-4.

DULLA, Matúš – MORAVČÍKOVÁ, Henrieta. *Architektúra Slovenska v 20. storočí*. Bratislava: Slovart, 2002, 511 s. ISBN 80-7145-684-5.

FOJTÍK, Juraj (ed.). *Nitra*. Bratislava: Obzor, 1977, 299 s. 65-043-77.

CHROPOVSKÝ, Bohuslav. *Nitra slovom i obrazom*. Nitra: Okresné vlastivedné múzeum, 1964, 142 s. Bez ISBN.

KRČMÁR, Alojz. *Nitra na starých pohľadniciach*. Bratislava: Dajama, 2006, 96 s. ISBN 80-89226-13-2.

MAREK, Miloš. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin: Matica slovenská, 2006, 519 s. ISBN 80-7090-822-X.

MAREK, Miloš. K procesu zaradovania príslušníkov cudzích etník do stredovekej uhorskej spoločnosti. In: *Studia Historica Tyrnaviensia VI. Národnosti v minulosti Slovenska*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006, s. 110 – 133. ISBN 80-8082-105-5.

*Nitra 1931*. Nitra: Nyitravármegye, 1931. Bez ISBN.

NOVÁK, Juraj – BORSKÝ, Maroš – POTOKOVÁ, Katarína. *Synagóga v Nitre*. Nitra: Mesto Nitra, 2009, 15 s. ISBN 978-80-970152-7-5.

PAŽITNÝ, Anton. *Významné osobnosti Nitry. Vydané pri príležitosti 750. výročia udelenia kráľovských mestských výsad Nitre 2. septembra 1248*. Nitra: Mesto Nitra, 1998, 208 s. ISBN 80-967814-8-0.

BRAND, Jehoshua – ASSAF, Simha – DEROVAN, David. *Encyclopaedia Judaica 7*. 2. vyd. Farmington Hills, Michigan: Gale, 2007, 380 s. ISBN 0-02-865928-7.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Lexikon symbolů. Obrazy a znaky křesťanského umění*. Praha: Volvox, 1999, 318 s. ISBN 80-7207-300-1.

*Nyitrai lapok*, 1912, č. 36.

## Zoznam obrázkov

Obr. 1 *Michael Dov Weissmandel*. Zdroj: NOVÁK – BORSKÝ – POTOKOVÁ, *Synagóga v Nitre*, s. 9.

Obr. 2 *Lipót (Leopold) Baumhorn*. Zdroj: NOVÁK – BORSKÝ – POTOKOVÁ, *Synagóga v Nitre*, s. 4.

Obr. 3 *Ezechiel Baneth*. Zdroj: *Nitra 1931*.

Obr. 4 *Hrob Ezechiela Banetha*. Snímka: Mgr. Juraj Novák.

Obr. 5 *Avraham Aharon Katz*. Zdroj: <http://www.znonitra.sk/historia/osobnosti/avraham-aharon-katz/>

Obr. 6 *Jozef Engel*. Zdroj: *Nitra 1931*.

Obr. 7 *Značka Ferrenit z r. 1933*. Zdroj: *Nitra 1931*.

Obr. 8 *Výrobné haly firmy Ferrenit, r. 1922*. Zdroj: <http://www.nitrafoto3.estranky.cz/fotoalbum/nitra---vsetko-mozne/>

Obr. 9 *Shraga Weil*. Zdroj: <http://www.webnoviny.sk/slovensko/clanok/129306-shraga-weil-cestnym-obcanom-mesta-nitra/>

Obr. 10 *Cykly grafických listov Shragu Weila – stála expozícia v Nitrianskej synagóge*. Snímka: Mgr. Juraj Novák.

Obr. 11 *Fridrich Weinwurm*. Zdroj: [http://www.piestanskydenik.sk/fileadmin/piestansky\\_tyzen/archiv/2009/pt0609.pdf](http://www.piestanskydenik.sk/fileadmin/piestansky_tyzen/archiv/2009/pt0609.pdf)

Obr. 12 *Vila Dr. Verä*. Zdroj: DULLA – MORAVČÍKOVÁ, *Architektúra Slovenska v 20. storočí*, s. 341.

## **Kontakt**

Mgr. Juraj Novák

Mostná 9, 949 01 Nitra

E-mail: [juro.novak@gmail.com](mailto:juro.novak@gmail.com)



## KONTAKT ŽIDOV A RÓMOV V ORAL HISTORY Z ICH VLASTNEJ PERCEPCIE / INTERACTION BETWEEN JEWS AND ROMA IN THE ORAL HISTORY FROM THEIR OWN PERSPECTIVE

Magdaléna Kusá

### Abstrakt

Sociokultúrny prieskum životných histórií a každodennosti má záujem zistiť, či k nejakým interetnickým vzťahom medzi Židmi a Rómami dochádza, alebo či môžeme hovoriť o jave, ku ktorému dochádzalo. V prípadoch, keď respondenti hlásiaci sa k jednej, alebo druhej skupine nemajú osobné skúsenosti s náprotivným etnikom, zaujímam sa o tradované rodinné spomínanie na holokaust. Dôležité sú taktiež obrazy, aké sa o príslušníkoch vybraných menšín šíria nimi samotnými.

**Kľúčové slová:** Židia, Rómovia, slovenský, oral history, kontakt, 2. svetová vojna.

### Abstract

The paper focuses on self conceptualisation of ethnicity of Roma and Jews from Slovakia, particularly those who have survived the Holocaust. Study covers and discusses materials from a video archive of Holocaust survivors, which is accessible at the Malach research center in Prague. It deals with parallels and intersections of Roma and Jews since the beginning of the World War II until 1990s. It debates oral history segments that point out mutual dissimilarity as well as undergoing of analogical destiny, including statements on members of counter minority culture.

Thesis also foreshadows first results of an inquiry among Jews and Roma from cities in the middle of Slovakia, made by an ethnographic interview. The aim of the research is to gain arguments in favor of intercultural contacts among Jews and Roma. In cases when the selected respondents do not have a practical personal experience with a counterpart ethnic minority, the question focuses on traded spoken history on Holocaust. Considerable are also forms, types and functions of images that are being spread by members of these groups.

**Keywords:** Jews, Roma, Slovak, oral history, contact, II. World War.

Výskum interakcie vybraných, tradičných slovenských etník ma predovšetkým privádza k udalostiam a k vyrovnávaniu sa s obdobím holokaustu. Zdroje hovoria o jeho priamych obetiach práve v súvislosti s týmito dvoma etnikami. Každoročne sa konajú trizny a spomienky na tieto udalosti, sprevádzané prednáškami a kultúrnymi akciami.

Židia majú Pamätný deň obetí holokaustu a obetí rasového násillia 9. septembra, keďže v roku 1941 prijala vláda slovenského vojnového štátu tzv. Židovský kódex.<sup>491</sup> Štvavá kampaň proti vybranej skupine vlastných občanov prebiehala na území Slovenska od roku 1939. Avšak história stereotypizujúceho zmysllania v textoch a obrázkoch mienkotvorných periodik siaha do konca 19. storočia.<sup>492</sup> Osadené pamätne tabule a pomníky, ako aj publikácie či výstavy upozorňujú na genocídu druhej svetovej vojny a informujú o približnom počte obetí. Podľa stálej expozície v Nitrianskej synagóge zahynulo z pôvodných 135 000 slovenských Židov 108 000.<sup>493</sup> Tieto čísla sa rôznia, napríklad podľa publikácie „Po Židoch Cigáni“, z pôvodných 90 000 Židov prežilo 5 000.<sup>494</sup> Tento kontrast spôsobuje skutočnosť, že južná časť Slovenska pripadla počas druhej svetovej vojny Maďarsku a časť Židov sem bola aj presídlená.<sup>495</sup> Hovorí sa o číse 46 000. Sú to odhady, keďže v Maďarsku sa nezachovali všetky zoznamy deportovaných.

Slovenská vojnová legislatíva pokladala za „Cigáňov“ len tých Rómov, čo „kočovali“, z usadených Rómov len tých, ktorí sa „vyhýbali práci“. Takto definované termíny sa javia ako natoľko flexibilné, že by bolo za Cigáňa možné označiť sezónneho remeselníka, robotníka či umelca.

Zákony o brannej a pracovnej povinnosti „Cigáňov“ z roku 1941 znamenali ich preraďovanie zo Slovenskej armády do Pravečného práporu, kde sa stávali tzv. vojakmi bez zbrane.

Pracovný prápor mal tri roty: rómsku, židovskú a trestaneckú. Činnosť rôt viedla k zakladaniu táborov,<sup>496</sup> ktoré znamenali často nehumánne zaobchádzanie, ako aj preraďovanie do koncentračných a vyhladzovacích táborov, kde vojaci/trestanci nachádzali hlad, choroby a smrť.

Medzinárodný deň spomienky na holokaust majú Rómovia 2. augusta, pamätajúc na masové vyrazenie Rómov pri likvidácii „cigánskeho“ koncentračného tábora Osvienčim-Brezinka. Celkovo zahynulo v dôsledku vojnových udalostí niekoľko tisíc slovenských Rómov.

Tieto pamätne udalosti odhaľujú zainteresovaní vedci, žurnalisti, mobilná hŕstka tých, čo prežili, a triedy žiakov či študentov, ktorí sa o akcii dozvedia od pedagógov. Nenávratné straty, ktoré spoločnosť počas holokaustu utrpela plnením zákonov vtedajšieho vojnového štátu, si zaslúžia komemorácie aj na neoficiálnej interaktívnej platforme: Pre záujemcov o dejiny

490 O prekonávaní predsudkov, a teda aj o ich negatívnych dôsledkoch – stigmatizácii píše viacero domácich a zahraničných autorov, z mladších napríklad: PRAMUKOVÁ, M. *Kultúrne potreby marginalizovaných skupín spoločnosti a ich realizácia* (diplomová práca). Brno: FF MU, 2011.

491 Web 1.

492 ALNER, J. *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*. Bratislava: Adora Lingua s. r. o., 2011, s. 11, s. 594. Pozri na webe dostupné kreslené politické vtipy, zobrazujúce etniká ako nepriateľa krajiny, ktoré sa na začiatku 20. storočia formujú na národnom princípe. Pozri zborníky z konferencií o vizuálnych reprezentáciách: DEMSKI, D. – BARANIECKA-OLSZEWSKA, K. (eds.) 2010. *Images of the Other in Ethnic Caricatures of Central and Eastern Europe*. Warszawa: Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 2010; DEMSKI, D. – KRISTÓF, I. – BARANIECKA-OLSZEWSKA, K. (Eds.) *Competing eyes: Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe*. Budapest: I' Harmattan, 2013.

493 „*Osud slovenských Židov*“. Stála expozícia Múzea židovskej kultúry v Nitrianskej synagóge (návšteva: október 2013). Iné zdroje uvádzajú, že na území vtedajšieho Slovenska sa nachádzalo dokonca až 136 000 Židov (konzultácia so školiteľom: PhDr. Peter Salner, DrSc., december 2013).

494 HÜBSCHMANNOVÁ, M. (ed.) 2005. *Po Židoch cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska 1939 – 1945*. I. díl. Praha: Triáda, 2005, s. 677 – 740.

495 Holokaustom sa zaoberá aj historik E. Nižňanský, o presídľovaní do Maďarska píše napríklad aj v článku *Prvé deportácie Židov z územia Slovenska v novembri 1938 a úloha Jozefa Falátha a Adolfa Eichmanna*. Web 2: <http://www.niznanskyedo.host.sk/Articles%2024.htm>

496 NEČAS, C. Tragické osudy slovenských a českých Romů v době od konce 30. do poloviny 40. let minulého století. In: KUMANOVÁ, Z. – MANN, A. (eds.). *Ma bisteren! Nepriznaný holocaust: Rómovia v rokov 1939 – 1945*. Bratislava: OZ In minorita, SNM a ÚET SAV, 2007, s. 7 – 14.

20. storočia, študentov a učiteľov histórie stredných škôl existuje možnosť návštevy videoarchívu,<sup>497</sup> v ktorom sa na základe kľúčových výrazov dá vyhľadať spomienka na takmer akúkoľvek udalosť. Videoarchív zachytáva časové rozpätie takmer celého storočia a geograficky pokrýva štáty, ktoré zasiahla 2. svetová vojna.

Ako doktorandka etnológie som sa rozhodla preskúmať archívny videomateriál preživších holokaust a nájsť v slovenských a českých výpovediach zmienky o druhom zvolenom etniku. Zaoberám sa paralelami a prienikmi dvoch etník – Židov a Rómov – a síce od obdobia medzi dvoma svetovými vojnami po 90. roky 20. storočia. Ide o také prvky v oral history, ktoré upozorňujú na vzájomnú rozdielnosť, ako aj zdieľanie podobného osudu. Zahŕňa vyjadrenia k členom náprotivnej menšinovej kultúry, opis kontaktov, prípadne až interetnických vzťahov.

Z 52 000 videí nahraných v 27 jazykoch<sup>498</sup> sa nachádza 48 000 výpovedí preživších židovského pôvodu, z nich slovenských a českých 1054 (okamžite spustiteľné – 952), z nich sa ku kategórii „Róm/Cigáň“ vyjadriло 12. Výpovedí preživších rómskeho pôvodu je v archíve 407, z toho v „našom“ jazyku 9.

Keďže v pražskom archíve sú zverejňované plné mená respondentov, dovoľujem si taktiež uvádzať pravé mená. Výzva na nakrúcanie bola v 90. rokoch 20. storočia medializovaná, respondenti boli oboznámení s podmienkami.

Oral history<sup>499</sup> ako súvislé autobiografické rozprávanie ma upútlo najmä preto, že jedným z jeho znakov je ambícia niest' morálne posolstvo<sup>500</sup>: („... tam to bylo tak drastický všechno, že tam jsi byla jenom člověk, ani Němec, ani Čech, ani Polák, ani nic“ (Ludmila Davidová).<sup>501</sup>

„Přála bych si, aby už nikdy taková válka nebyla, aby Židi, ani vlastně ti Cikáni, aby nikdo nebyl pronásledovanéj, aby každěj žil normálně a spokojeně. Toto vyprávění je důležité, aby se jiní lidi dozvěděli, jak jsme žili. A dětem bych chtěla vzkázat, aby žili ve skromnosti a z radostí ze všeho“ (Alena Samohýlová).

Ide o vyjadrenia dám, ktoré prežili holokaust, po tom, čo ich systém vtedajšieho fašistického zriadenia kategorizovalo ako Židovky a poslal ich do koncentračného tábora.

Oral history poskytuje len výberový, čiastkový obraz. Keďže zväčša ide o nevedeckú interpretáciu histórie, treba počítať s dichotómnymi zjednodušeniami, stereotypizovanými predstavami. V prípade tohto zberu materiálu išlo o evokované spomínanie vyškolenými redaktormi. Metóda úzko súvisí s kategóriou pamäti, v tomto archívu dominuje individuálna pamäť („utiekli sme..., potom som sa skrývala...“) a miestami sa prelína s kolektívnou („my, Židia, sme prežili...“). Historickú pamäť možno charakterizovať z hľadiska funkčnosti pre jej nositeľa ako sebareflexívnu, sebapoznávajúcu a sebakonstruktívnu.<sup>502</sup>

Čo sa týka kontroverznosti zaradovania respondentov do etnických skupín, rozdelenie chápem v prípade tohto projektu odkazovania na minulosť ako opätovné, avšak už dobrovoľné stotožnenie sa vybraných preživších s etnickou kategóriou, v záujme výchovnom. Svedectvá sú usporiadané podľa niekdajšieho nazerania na etnikum ako esencialistickú kategóriu, nezávislú od ne/deklarovania jedinca. Dnes však respondenti zdôrazňujú, že im bola nálepka etnicity systémom prisúdená (podľa bydliska, kontaktov, aktivít, vonkajších znakov) a konštruktivisti zdôrazňujú tekutosť a kontextuálnosť, viacnásobnosť a roztrieštenosť etnických kategorizácií. Použijem citát nórského sociálneho antropológa Fredrika Bartha, keď porovnanie s druhým etnikom, hoci v hypotetickej rovine, vzbudzuje u respondenta povedomie o vlastnej skupine: „Pri etnických spoločenstvách nie je dôležité, čo je vo vnútri hraníc, ale samotné vydeľovanie sa, hľadanie a potvrdzovanie rozdielov.“<sup>503</sup>

497 Videoarchív preživších holokaust sprístupňuje Centrum vizuálnej histórie Malach v Prahe na Malostranskom námestí. Web 3.

498 Informácie o Shoah nadácii na Inštitúte vizuálnej histórie a vzdelávania Univerzity Južná Kalifornia nájdete na webe v anglickom jazyku. Web 4.

499 V stredo európskom kontexte sa najenomovanejšia inštitúcia zaoberajúca sa touto metódou – Centrum orálnej histórie – nachádza v „Ústave pro soudobé dějiny AV ČR“. Web 5.

500 KUSÁ, Z. Problém pravdivosti informácií v životopisných rozprávaniach. In: *Geneagicko-heraldický Hlas V*. ISSN 1335-0137, 1995, No. 2, s. 17 – 20.

501 Respondentov necitujem, keďže v čase môjho výskumu (2011/2012) ešte neplatili súčasné pravidlá citovania CVH Malach, ktoré vyžadujú uvádzať číslo nahrávky.

502 HLÓŠKOVÁ, H. *Individuálna a kolektívna historická pamäť*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008.

503 BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, p. 9 – 38.

Rómovia sa vo vybraných rozhovoroch vyjadrovali spôsobom, ktorý poslucháča strhol a naplnil mnohými emóciami – ústne tradovanie pripisované ako znak tohto etnika bolo i tu markantné. Na druhej strane, Židia vnímaní ako etnikum s istým literárnym stupňom vývoja mali štýl vyjadrovania sa logicky vystavanejší. Kontrastmi medzi vybranými dvoma etnikami respondentov boli a aj sú, okrem spôsobu života, sociálne postavenie, konfesia a jazyk.

Rómska väzenkyňa osviečenského tábora napríklad opisuje stretnutie slovenských Rómov s holandskými Židovkami. Vraj spomínané Židovky trpeli ponížením, ktoré spôsobovalo, že menej zniesli, ich úmrtnosť bola po príchode vysoká: „Bo Židovky boli krehšie jak my, bo oni boli naučené na dobré jedzenie, nie na také plané, čo nám dávali.“

Respondentka ďalej uvádza, že v tábore jestvovala väzenská výpomoc, keď Židovky nadobúdali pokorené sebedomie a postavenie vďaka tlmočeniu a schopnostiam vyjednávať s autoritami: „Jedna Židovka ma zanesla hore na posteľ,... poslala ona zahlásič, lebo tam boli aj lekárky, že ako to tá šura so mnou zrobela... že mi ruku zničila“ (Alžbeta Cířová).

Z archívneho výskumu sa javí, že Rómky do tábora prichádzali hromadne – rodiny či kamarátstva neboli pretŕhané, a tak disponovali silnejším zázemím v porovnaní s neraz osamotenými Židovkami z menej početných rodín. Rómky, zvyknuté na tvrdú manuálnu prácu, si skôr zvykli na nepopulárne nakladanie mŕtvych tiel vážňov.

Židovky, ktoré prežili, spomínajú Rómov okrajovo, s lútosťou ich zahrňajú do zdieľania tragédie: „Tábor jse jmenoval cikánskej, ale neviděla jsem tam jednoho Cikána, a já mám dojem, že šli do plynu“ (Ludmila Davidová).

„Jmenovalo se to cikánský tábor, neboť před náma tam byli Cikáni a ty splynovali tři týdny před našim příchodem, čili v září v roce 1944, a to tak důkladně, že všecko, co po Cikánech zbylo, spálili“ (Felix Kolmer).

„Rómovia boli odvečení do koncentračných táborov ako Židia. Robili na nich pokusy... Mala som susedov, ktorí boli v Auschwitzti“<sup>504</sup> (Zuzana H.).

Pani Pavla spomína na časy, keď sa ukrýval v slovenských lesoch jej český židovský partner. Zrejme im miestny Róm na oplatku za záchranu pomohol s orientáciou v pre nich cudzom prostredí:

„Manžel ještě zachraňoval jednoho Cikána a s tím nás hledal, našel nás v Polhoře, přespali, zavšivili nás pěkně. Přes den se skrývali v lese, voba dva a pak už ten Cikán od nás odešel“ (Pavla Kováčová).

Pani Zuzana z Izraela prispieva v diskusii o Rómoch rodinnou historickou tradovanou ešte z čias holokaustu: „Keď už Židom nepredávali mlieko, cigánski susedia nosili otcovej prvej manželke mlieko pre syna“ (Zuzana H.).<sup>505</sup>

Po druhej svetovej vojne neboli ani rómska, ani židovská menšina uznané ako menšiny národnostné a socializmus prežili, podliehajúci či vzdorujúci asimilačným tlakom politiky. Ich profesie sa môžu podobáť snád tým, že obe mali historicky zo zákona zákaz vlastníctva pôdy, čo podmieňovalo vznik a rozvoj remeselných profesií a obchodníckych zručností.

„Neskôr, v 50–tych a 60–tych rokoch (20. st.) zobúdžali nás cigánski susedia vracajúci sa z podnikov, v ktorých hrali (na husliach), že sme zabudli vonku bicykel. Susedka ma učila bicyklovať a u jej otca sme si nechali opravovať bicykle“ (Zuzana H.).<sup>506</sup>

Obe etnické minority zažili v histórii marginalizáciu, getoizáciu, stigmatizáciu. Obmedzený zdroj príjmu, ako aj prenasledovania spôsobili nevyhnutnosť mobility jednotlivcov či skupín príslušníkov týchto etnik. Nevyhnutnosťou pre udržanie tradície vzdelávania či nadobúdania zručností bol v porovnaní so sedliakmi/gádzmi/gójmii silnejší komunitný život.

„Proč jsme ten vyvolený národ, ti Židi, a stále nás pronásledují a skutečně jsme jako ti Cigáni, jezdíme z jednoho místa do druhého a nemůžeme ten pravý domov najít...“ (Ruth Felixová).

Obe komunity, samozrejme, poznajú i prípady a snahy o začleňovanie sa do majority v rôznych historických obdobiach, či už dobrovoľné, alebo ako vynútené stratégie prežitia (konverzie, zatajovanie pôvodu, zmeny priezvisk, zanechanie tradičného spôsobu života).

504 Zuzana H., Izrael. Zdroj: Internetové židovské fórum, Archív Petra Salnera.

505 Ibid.

506 Ibid.



Čo sa týka súčasných pracovných projektov Židov a Rómov, najčastejšie zaznamenávam ich kontakt na poli hudobnom (Pressburger Klezmer Band, Iva Bittová, Ziganoff Jazzmer Band, Ethan Margolis). Nazdávam sa, že tento trend je len nadviazaním na jav tiahnuci sa storočiami a dokázateľne objavujúci v medzivojnovom období.<sup>507</sup>

Respondenti uvádzajú spoluprácu Židov a Rómov pri využívaní prírodných zdrojov. Židia vykupovali od Rómov suroviny alebo ich najímali na manuálnu prácu (drevo, byliny, pijavice):

„Žid Ceizler vykupoval liečivé byliny, veľmi čestný človek. A veľakrát Rómom – keď videl, že sme boli v biede... nemali chleba, lebo mal aj taký obchodík s krčmou – povedal ´podte, ja vám aj požičiam, lebo viem, že vy mi to vrátite alebo donesiete byliny“ (Elena Lacková).

„Mama vedela krásne vyšivať, šiť, pliesť – tak v zime najmä pre židovské ženy... veľa prác sme robili pre židovské rodiny... dávali jej popárat staré veci, vlnené...“ (Elena Lacková).

Interakcie s náprotivným etnikom je zložité klasifikovať. Domnievam sa, že užitočné je o nich hovoriť z hľadiska dobrovoľnosti, pretože mnohé boli nanútené alebo náhodné (r. 1940 – Židom odňaté právo na krčmársku živnosť a zákaz zamestnávať árijské osoby mladšie ako 40 rokov). Ďalej je dôležité ukotviť interakciu podľa jej intenzity: treba rozlíšiť, či ide o pravidelný, alebo výnimočný kontakt. Moja dizertačná práca sa zameriava primárne na vyhľadávanie situácií, v ktorých prichádzali príslušníci týchto dvoch etník do kontaktu, zaujímavé sú aj súčasné zistenia z terénu pomocou etnografického interview.

## Zoznam použitej literatúry

ALNER, J. *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*. Bratislava: Adora Lingua s. r. o., 2011, 595 s. ISBN 978-80-970550-1-1.

BARTH, F. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, 38 s. ISBN 978-0-04-572019-4.

DEMSKI, D. – BARANIECKA-OLSZEWSKA, K. (eds.). *Images of the Other in Ethnic Caricatures of Central and Eastern Europe*. Warszawa: Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 2010, 400 s. ISBN 979-83-89499-76-9.

DEMSKI, D. – KRISTÓF, I. – BARANIECKA-OLSZEWSKA, K. (eds.). *Competing eyes: Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe*. Budapest: I'Harmattan, 2013, 487 s. ISBN 978-963-236-706-4.

HLŔŠKOVÁ, H. *Individuálna a kolektívna historická pamäť*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008, 116 s. ISBN 978-80-223-2580-6.

HÜBSCHMANNOVÁ, M. (ed.). *Po Židoch cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska 1939 – 1945*. I. díl. Praha: Triada, 2005, s. 677 – 740. ISBN 978-80-86138-14-3.

KUSÁ, Z. Problém pravdivosti informácií v životopisných rozprávaniach. In: *Genealogicko-heraldický Hlas V*, ISSN 1335-0137, 1995, No. 2, s. 17 – 20.

NEČAS, C. Tragické osudy slovenských a českých Romů v době od konce 30. do poloviny 40. let minulého století. In: KUMANO-VÁ, Z. – MANN, A. (eds.). *Ma bisteren! Nepriznaný holocaust: Rómovia v rokoch 1939 – 1945*. Bratislava: OZ In minorita, SNM a ÚET SAV, 2007, s. 7 – 14. ISBN 978-80-969798-8-2.

PRAMUKOVÁ, M. *Kultúrne potreby marginalizovaných skupín spoločnosti a ich realizácia* [diplomová práca]. Brno: FF MU, 2011. 95 s.

SALNER, P. *Bratislavské kaviarne a vechy*. Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT, 2006, 171 s. ISBN 80-89218-20-2.

---

507 SALNER, P. *Bratislavské kaviarne a vechy*. Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT, 2006, s. 45.

## Internetové zdroje

Web 1: <http://komentare.sme.sk/c/6927403/kedy-spominat-na-holokaust-v-den-oslobodenia-osviencimu.html> [cit. 2013-09-08]

Web 2: <http://www.niznanskyedo.host.sk/Articles%2024.htm> [cit. 2013-12-20]

Web 3: <http://ufal.mff.cuni.cz/cvhm/> [2013-12-19]

Web 4: [www.usc.edu/vhi](http://www.usc.edu/vhi) [cit. 2014-01-02]

Web 5: <http://www.coh.usd.cas.cz/en/the-oral-history-center> [cit. 2013-10-08]

## Ďalšie zdroje

Archív Dokumentačného strediska holokaustu pri NMS, BA (apríl 2012)

Archív Petra Salnera

Terénny výskum v stredoslovenských mestách (Zvolen, Banská Bystrica, Banská Štiavnica) (júl 2012 - august 2013)

Videoarchív Rómskeho múzea, Brno

Videoarchív preživších Holokaustu, CVH Malach pri MFF UK v AA (január – marec 2012)

Stála expozícia Múzea židovskej kultúry v Nitrianskej synagóge: „Osud slovenských Židov“. (návšteva: október 2013)

Konzultácia so školiteľom: PhDr. Peter Salner, DrSc., december 2013

## Kontakt

Mgr. Magdaléna Kusá

Univerzita Komenského, Filozofická fakulta, Katedra etnológie a muzeológie

Gondova 2, 818 01 Bratislava

Slovenská akadémia vied, Ústav etnológie

Klemensova 19, 811 09 Bratislava

E-mail: [magdalenakusa@savba.sk](mailto:magdalenakusa@savba.sk)



# GENDEROVÉ STEREOTYPY RÓMSKEJ MINORITY V PROSTREDÍ SOCIÁLNEJ EXKLÚZIE / GENDER STEREOTYPES OF ROMANY MINORITY IN SOCIAL EXCLUSION ENVIRONMENT

Lenka Jalilah Hrušková

## **Abstrakt**

Príspevok prezentuje výsledky terénneho výskumu v segregovanej rómskej osade Letanovce. Ponúka analýzu a deskripciu základných genderových aspektov súvisiacich s identitou rómskej ženy a ich kontexty k chudobe a sociálnej exklúzii v segregovanej rómskej osade.

**Kľúčové slová:** genderové stereotypy, rómska žena, sociálna exklúzia, segregovaná rómska osada.

## **Abstract**

The paper deals with the outputs of a field research in the segregated Romany settlement of Letanovce. It offers an analysis and a description of basic gender aspects connected with a Romany women identity and their connections with poverty and social exclusion in a segregated Romany settlement.

**Keywords:** Gender stereotypes, Romany woman, Social Exclusion, Segregated Romany settlement.

## Úvod

V segregovanej rómskej osade, vzdialenej necelé tri kilometre od obce Letanovce, v časti Slovenského raja Letanovský mlyn, žije vyše osemdesiat Rómov. Rodiny žijú v zrubových chatrčiach bez elektriny, vodovodu a kanalizácie. V jednej chatrči, pozostávajúcej často len z jednej miestnosti a kuchyne s pecou, bývajú nezriedka aj tri až štyri generácie, pričom každá generácia je zastúpená ženou (prevažujú vdovy nad vdovcami).

Jedným z výstupov správy *Chudoba Rómov a sociálna starostlivosť o nich v Slovenskej republike*<sup>508</sup> je zistenie, že sociálne postavenie Rómov žijúcich v segregovaných osadách je podstatne nižšie ako Rómov, ktorí sú integrovaní do väčšinovej populácie. Podobne, situácia Rómov zo segregovaných osád v marginalizovaných regiónoch je podstatne horšia ako tých, ktorí žijú v segregovaných osadách v rozvinutejších regiónoch s lepšími ekonomickými podmienkami. Segregovaná osada Letanovce je lokalizovaná na území okresu, ktorý je podľa uvedenej správy okresom chudobným a Rómovia žijúci v chudobnom okrese sú dvojnásobne marginalizovaní. Sú na tom horšie podľa ekonomických, ako aj sociálnych ukazovateľov. Miera nezamestnanosti sa blíži k sto percentám, zdravotný stav je horší než v iných oblastiach a vzdelanostná úroveň obyvateľstva je nižšia. Väčšina obyvateľov má iba základné vzdelanie.

## Rodinné genderové stereotypy a ich premeny v prostredí chudoby a sociálneho vylúčenia

V tradičnej rómskej rodine bola (a stále je) rómska žena – manželka zárukou prežitia rodu. S počtom zdravých potomkov, najmä synov, rastie jej spoločenský status a mužovo uznanie.<sup>509</sup> Tradičný genderový stereotyp rómskych rodín minulých generácií, podľa ktorého bolo povinnosťou muža pracovať a živiť rodinu, sa zo segregovanej osady Letanovce v súčasnosti vytratil. Muži, ktorí boli v rómskych rodinách minulých generácií žiteľmi rodín, sa spoliehajú na to, že dokážu prežiť aj bez práce, vďaka dávkam v hmotnej núdzi vyplácaným všetkým členom rodiny. Napriek tomu, že majú konkrétnu predstavu, akoby si zarobili peniaze, keby zostali bez rodiny, nie sú schopní urobiť minimum pre to, aby podobný scenár uviedli do života za súčasného statusu, čím by zvýšili životnú úroveň seba, manželke/partnerke a deťom. V segregovanej osade je tak jednostranne zrušené (na strane muža) pôvodné rozdelenie sféry účinkovania rómskej ženy a rómskeho muža, podľa ktorého muž zarábala a živil rodinu a žena bola doma a starala sa o domácnosť a deti. Pôvodne hlbší a širší rádius muža sa výrazne zúžil (muž nechodí do zamestnania a vo väčšine prípadov ani do krčmy), čo výrazne oslabilo aj jeho emancipáciu v očiach ženy a jeho autorita a postavenie zoslabli. Žena, pôvodne závislá od zarábajúceho muža a zbavená sociálnych interakcií s vonkajším svetom majority, je v segregovanej osade, charakteristickej hlbokou chudobou a sociálnou exklúziou, závislá od muža, ktorý nie je schopný užiť rodinu, čím sa jej svet relatívnych istôt viditeľne rúca, žena tak vníma budúcnosť seba i svojich detí cez prizmu beznádeje a bezcieľnosti. Keď sa k tomu pridá skutočnosť, že žena nemôže preraziť bariéry sociálnej exklúzie, zostáva hermeticky uzavretá v úzkom kruhu najbližšej rodiny.

Strach z toho, že človek zostane sám, bez najbližšej rodiny, je prirodzený a vlastný každému jedincovi, bez ohľadu na etnickú príslušnosť. No medzi Rómami v Letanovciach je umocnenie ich strachu zo samoty podložené faktom, že by sa nedokázali, respektíve nemohli spoľahnúť na pomoc či podporu ľudí mimo okruhu najbližšej rodiny. Sú mimoriadne fixovaní na svojich manželov/manželky, životných partnerov/partnerky a na deti, prípadne vnúčatá aj preto, že nemajú v osade blízkych priateľov, ani v širšom príbuzenstve ľudí, ktorým by mohli plne dôverovať a spoľahnúť sa na nich. Ich sociálny kapitál je veľmi nízky.<sup>510</sup> Najdôležitejšou inštitúciou je najbližšia rodina a dôvera k vonkajším inštitúciám je v osade poznačená sociálnou exklúziou a sociokultúrnym hendikepom nízka, alebo žiadna. Najvyššia rodina funguje ako uzavretý kruh ľudí, ktorého členovia si navzájom pomáhajú.<sup>511</sup>

508 Ide o výskum tímu slovenských výskumných pracovníkov a zamestnancov Svetovej banky z roku 2002. Výskum bol zameraný na chudobu Rómov na Slovensku. (Pozri Použitá literatúra.)

509 POLÁKOVÁ, E. a kol. 2005. *Postavenie a rola rómskej ženy v spoločnosti*. Trnava: Fakulta masmediálnej komunikácie UCM Trnava, 2005, s. 30.

510 Potvrdil to aj výskum Svetovej banky, Nadácie S.P.A.C.E., INEKO a Inštitútu pre otvorenú spoločnosť z roku 2002 – pozri Použitá literatúra: *Chudoba Rómov a sociálna starostlivosť o nich v SR*.

511 Fungovanie vzorcov pomoci v rodinách v segregovaných a separovaných rómskych osídleniach na Spiši potvrdil v roku 2012 aj výskum uskutočnený tímom výskumníkov pod vedením doc. PaedDr. V. Kleina v rámci projektu VEGA 1/0596/10 Volby životných stratégií obyvateľov chudobných a sociálne vylúčených rómskych osídlení.

Rómska žena, ktorá je v tradičných rodinách osamotená, bez sociálnych vzťahov, je v sociálnej exklúzii chudobnej segregovanej osady ešte osamotejšia.

## Transformácie typicky ženských a typicky mužských vlastností

H. Karsten<sup>512</sup>, psychológ a profesor mníchovskej univerzity, uvádza zoznam vlastností, ktoré sa stereotypne opakujú v prípade, ak chceme charakterizovať „typicky ženské“ a „typicky mužské“ spôsoby správania: ženy sú bezmocné, muži agresívni. Ženy sú citovo založené, muži aktívni. Ženy sú emocionálne, muži naproti tomu autoritatívni. Ak sú ženy empatické, muži sú bojovní. Oproti ženám, ktoré sú mierne, muži sú neohrození. Ak sú ženy náladové, muži sú neľahko zraniteľní. Ženy sú nelogické, muži nezávislí. Ženy sú nežné, muži odolní. Oproti ženskej ohľaduplnosti sú muži odvážni až opovážliví. Ženy sú pasívne, muži zasa panovační. Ženy sú starostlivé a opatrné, muži sú podnikaví. Ak sú ženy príjemné, muži sú rozvážni. Oproti slabým ženám sú muži schopní sebaovládania. Ženy sú súcitné, muži zasa silní a energickí. Ženy sú šarmantné, muži sťažliví. Kým ženy sú zamerané na rodinu, muži sú vodcami. Oproti závislým ženám sú muži vyrovnaní. Ženy sú klebetné, muži zodpovední. A – muži neplačú.

Počas nášho trojmesačného výskumu v segregovanej osade Letanovce sme zaznamenali výrazné odchýlky od vyššie uvedenej typizácie genderových stereotypov. K týmto posunom dochádza v dôsledku priamych vplyvov sociokultúrneho prostredia, v ktorom sú základnými formujúcimi faktormi chudoba a sociálna exklúzia. Tieto faktory výrazne ovplyvňujú každodenné správanie a smerovanie jednotlivcov a premietajú sa vo vonkajších prejavoch vnútorných zmien ich vlastností. Výsledkom je, že Karstenom takto zafinované rozdiely sa v chudobe umocnenej sociálnou exklúziou stierajú a muži sa stávajú bezmocnými (ženská vlastnosť) – ich bezmocnosť spočíva v nemožnosti/neschopnosti prelomiť kruh sociálnej exklúzie a chudoby. S touto bezmocnosťou sa prirodzene vytráca mužská aktivita a bojovnosť. Ponorení v celkovej apatii z bezmocnosti prestávajú byť muži odvážni a podnikaví, rovnako sa vytráca aj ich sila a energickosť a tým, že sa spoliehajú na to, že „uživia“ rodinu z dávok pomoci v hmotnej núdzi, stávajú sa krajne nezodpovednými. Ich ženy takto strácajú prirodzenú oporu vo svojich mužských náprotivkoch, čo už samo o sebe (plus životné stereotypy poznačené chudobou a sociálnou exklúziou) spôsobuje, že v istých situáciách, ktoré sme priamo pozorovali, preberajú nevedomelo typicky mužské spôsoby správania: stávajú sa agresívnymi, autoritatívnymi, panovačnými – tieto typicky mužské vlastnosti preberajú v situáciách, keď si potrebujú v rodine presadiť svoju vôľu (nákup konkrétnej veci/tovaru) a v situáciách, keď im ich muži chcú direktívne niečo prikázať a ony sa chcú „trucovito“ voči partnerovi presadiť. Muži už nie sú tými bojovnými a dominantnými dobrodruhmi, ako boli v minulosti, a ony tak získavajú priestor, ktorý inštinktívne využívajú na sebarealizáciu, v iných podmienkach a situácii bez limitov chudoby a sociálnej exklúzie nepredstaviteľnú ani možnú.

## Bitá a podvádzaná rómska žena

Medzinárodné stredisko pre štúdium rodiny v Bratislave, ktoré každoročne uskutočňuje anketu na tému „Rodina“, uvádza, že čím horšia je ekonomická situácia v rodine, tým je výskyt fyzického násillia vyšší. Zvýšený výskyt je aj medzi osobami so základným vzdelaním, medzi ekonomicky neaktívnymi (nezamestnaní, dôchodcovia) a na vidieku. Muži, ktorí bijú svoje ženy, hodnotia tento čin ako obranu svojich tradičných práv. Ide predovšetkým o prípady manželskej nevery alebo i menších flirtov, ktoré sú príčinou mužovej žiarlivosti.<sup>513</sup>

Medzi najčastejšie dôvody bitky, ktorú letanovské Rómky utŕžia od muža (životného partnera), patria: žiarlivosť, neodôvodnené podozrenie z nevery a alkoholizmus muža (respektíve, ak žena bráni mužovi piť). Do bitky často vylúta aj hádky na tému hospodárenia, nedostatku peňazí a rodinných sporov a problémov v širšej rodine.

512 KARSTEN, H. *Ženy – muži (Genderové role, jejich původ a vývoj)*. Praha: Portál, s. r. o., 2006, s. 24 – 25.

513 LÁBADOVÁ, N. „Žena je len vtedy dobrá, keď je bitá“, alebo: Bitie ženy v reálnom živote a vo folklóre. In: *Žena z pohľadu etnológie*. Bratislava: Katedra etnológie Filozofickej fakulty UK, 1998, s. 98 – 105.

Keď muž bije v chalupe svoju ženu, ostatnými osadníkmi je to vnímané ako výsostne interná záležitosť súkromného života konkrétnej dvojice. Z tohto dôvodu, ale aj z dôvodu ľahostajnosti a všeobecnej apatie, nikto nemá tendenciu zasiahnuť do bitky zvonka, nech by vyzerala akokoľvek rizikovo. Bitá žena je tak vystavená na milosť a nemilosť svojmu mužovi a je len na ňom, ako sa celá epizóda skončí. Žena, ktorá sa počas bitky bráni, robí tak inštinktívne, v záujme zachovania vlastného zdravia a života – nie preto, že by chcela mužovi v tejto situácii vzdorovať. Otvorený vzdor by len vystupňoval mužovu agresivitu, čo by v konečnom dôsledku mohlo pre ženu dopadnúť ešte horšie.

Mimomanželské vzťahy mužov sú v osade verejným tajomstvom. Muži chodia za milenkami mimo osadu: do dediny, najčastejšie do mesta, kde majú zabezpečenú relatívnu anonymitu. Informácie o takejto nevere sa do osady dostanú sporadicky, počas návštevy Rómov z inej osady alebo mesta, prípadne túto informáciu prinesie konkrétny osadník. O nevernom mužovi sa klebetí po chalupách i v hlúčkoch vonku v osade. Ostatné ženy podvádzanú ženu ľutujú, muži sa k tomu nevyjadrujú a neverník sa tvári neutrálne. Celá situácia je vždy spontánne vyvedená do slepej uličky, pretože kde niet dôkazov, „neexistuje“ ani akt nevery. Podvádzaná žena trpí v tichosti svojej chalupy, hanbí sa a zo situácie nenachádza východisko.

Výnimočne sa stane, že sa mimomanželský vzťah prevalí priamo v osade. Takáto nevera (s inou ženou z osady) sa nikdy neudrží v tajnosti dlhšie ako pár dní. V domácnosti neverníka nasleduje obrovský výbuch emócií, v rámci ktorého si podvedená žena mimoriadne afektívne ventiluje momentálnu krivdu, ale aj všetky do tej chvíle na nej napáchané nepravosti, ukrivdenia, osočovania a zlé zaobchádzanie zo strany muža/partnera. Krik, hádka a dramatická bitka (nezriedka lietajú vzduchom aj nože a sekery) sa dejú priamo pred očami všetkých osadníkov. Takéto predstavenie si nikto nenechá ujsť, vrátane detí. V scenárii života ženy zo segregovanej osady v Letanovciach je toto jediná chvíľa, keď môže dať naplno, otvorene a beztriestne (v ponímaní ostatných osadníkov aj oprávnene) priechod svojmu hnevu a zlosti, namiereným proti mužovi.

## Genderové aspekty kultúry tela a obliekania

Odev ako jeden zo základných kultúrnych vzorcov je zároveň médium koncentrujúcim a prezentujúcim genderové aspekty identity svojho nositeľa. Zvlášť to platí pre ženy v letanovskej segregovanej osade, v ktorej zásadne nenosia krátku sukňu ani krátke nohavice. Dôvodom je skutočnosť, že sa hanbia a nenájdu k tomu odvahu, lebo muži by sa na nich hnevali, vynadali by im, prípadne by ich zbili. Tento jav chápeme ako reflektovanie sociálnej skutočnosti, sebarefektovanie a seba projekciu vo vlastnej sociokultúrnej skupine. Ženy by si mimo osady rady obliekli krátku sukňu alebo krátke nohavice, ale keďže mimo osadu idú vždy zásadne v spoločnosti svojho muža/partnera, prípadne iných žien, ktoré by ich ohovorili, nikdy si na to netrúfajú, respektíve nemajú na to príležitosť. Odev rómskej ženy zo sociálne vylúčeného prostredia tak dostáva charakter neverbálneho prejavy genderového aspektu jej identity, stáva sa súčasťou jej „obrazu“ ako ideálu, normy, sociálnej akceptovateľnosti či neakceptovateľnosti.

Letanovskí Rómovia nedovolia svojej žene, aby sa pekne obliekala, nepúšťajú ju von, nesmie sa rozprávať s iným mužom. Neznosú predstavu toho, že iný muž sa na ich ženu pozerá so sexuálnym podtextom. Takto zmysľajúci partneri sú medzi starými aj mladými mužmi.

V súvislosti s kultúrou obliekania, respektíve s kultúrou tela, nemožno opomenúť skutočnosť, ktorá svedčí o silnej konzervatívnosti a prísnej cudnosti v tejto oblasti. Keď sa žena prezlieka, nesmie ju vidieť iný muž, len jej vlastný životný partner. Dokonca ani brat či otec. V prípade, ak žije v chalupe – v jednej miestnosti – viac dospelých (čo je v tejto segregovanej osade bežné), rieši sa prezliekanie žien (pred spaním a ráno) tak, že všetci prítomní muži sú vykázaní von. V zimnom období sa zhasne svetlo alebo sa ženy prezliekajú pod dekou/paplónom. Podobná cudnosť je uplatňovaná aj pri kúpaní sa vo vodných nádržkách a pri sňaní: žena nikdy nie je pred iným mužom odhalená viac, ako chodí bežne von (aj do vody vojde v šatách). Ženy sa tak správajú z ostýchavosti a hanblivosti pred inými mužmi a rómski muži si rómske ženy vážia a akékoľvek diskrétno odhaľovanie ženského tela pred iným mužom je z tohto dôvodu neprijateľné, preto nie je vyžadované ani očakávané. Rovnako je neprípustné, aby žena chodila po chalupe len v bielizni alebo neúplne oblečená. Odhaľovanie ženy je v tomto sociokultúrnom kolektive tabu.

## Potreba dosiahnutia spravodlivosti v rodových vzťahoch a rodovej kompetencie

Vychádzajúc z rozpracovaných teórií v oblasti spravodlivosti v rodových vzťahoch,<sup>514</sup> vidíme niekoľko oblastí, ktorým by bolo treba venovať pozornosť v kontexte negatívnych genderových stereotypov rómskej minority poznačenej a limitovanej sociálnou exklúziou v chudobnom a sociálne vylúčenom prostredí. Ide predovšetkým o presadzovanie zásady rovnosti rómskych mužov a žien; rovnosti príležitostí rómskych žien; rovnoprávnosti rómskych žien; rodovej demokracie; rovnosti príležitostí pri stvárňovaní života; dôstojného partnerstva rómskych mužov a žien; podpory rómskych žien.

Nemenej dôležité je intenzívne pôsobenie na zmenu myslenia rómskych žien v osade. Podstatné je, aby si uvedomili situácie, v ktorých muži voči nim zneužívajú svoju koncentrovanú moc, aby to neakceptovali ako samozrejmosť ich života, ale prehladli o čo ide a dokázali tomu čeliť a vzdorovať. Paralelne treba pôsobiť na mužov v osade tak, aby oni sami pochopili a jasne, bez emócií, vnímali problémy svojho správania voči ženám a zároveň pochopili, že takýmto správaním negatívne zasahujú nielen do vnútorného, emočného života žien, ale limitujú aj priaznivý psychosociálny vývin vlastných detí a v konečnom dôsledku i celkovú atmosféru v rodine.

Uvedomujeme si, že ide o veľmi náročnú a zložitú úlohu, do ktorej musia byť zapojení sociálni, komunitní pracovníci, psychológovia, sociológovia, ale aj úradníci miestnych samospráv. V tomto prípade sa dá ťažiť zo senzibility rómskych žien a z vytvárania a posilňovania ženských sietí, do ktorých by mohli byť tieto ženy zapájané.

## Socializácia detí v rómskych rodinách

Paralelne so zmenou myslenia a postojov mužov a žien v segregovanej osade Letanovce treba pôsobiť na deti, a to cestou ich adekvátnej socializácie, pričom sa nesmie zabúdať na základné špecifiká rómskej rodiny. Pri voľbe adekvátnych stratégií socializácie týchto detí treba vychádzať z nasledovných skutočností:<sup>515</sup> Výchova v rómskych rodinách nie je individualistická, ale kolektivistická. Nesmeruje k výchove individuality, ale člena širšej spoločnosti. Všetko sa rieši kolektívne, individuálne rozhodnutia sa neodporúčajú. Prvým zákonom pri výchove dieťaťa je jeho voľnosť. Rodina dieťa chráni, je jeho útočiskom, ale aj mantinelom, ktorý nesmie prekročiť. Rodina odovzdáva dieťaťu svoje rómske hodnoty, zvyky, kultúru, filozofiu myslenia a žitia, čoho súčasťou je aj odmietanie filozofie žitia a myslenia majoritnej spoločnosti.

Dieťa v prostredí segregovanej osady Letanovce nemá dostatok priaznivých podnetov ani pozitívnych vzorov z prostredia majoritnej spoločnosti. Chudoba a sociálna exklúzia ho uzatvára v negatívnych stereotypoch vlastnej rodiny a ostatných členov úzkeho sociokultúrneho kolektívu. Je potom viac než prirodzené, že v duchu imitačnej teórie vývoja pohlavných rozdielov<sup>516</sup> chlapci aj dievčatá získavajú správanie typické pre svoje pohlavie tým, že pozorujú vzory rovnakého pohlavia a ich pohlavne typické správanie napodobňujú a preberajú. Výsledky experimentálnych výskumov dokázali, že to platí zvlášť v prípade agresívneho správania. Deti ho imitujú zvlášť vtedy, ak ho predvádzajú vzory, ktoré v ich svete zaujímajú vysoké postavenie (rodičia alebo staršie deti rovnakého pohlavia). Ak je modelové správanie úspešné, alebo zostáva minimálne bez trestu, takéto imitačné správanie sa výrazne fixuje. V rómskych rodinách letanovskej osady autorita otca i matky v súčasnosti nebezpečne poklesla (deti odmietajú poslušnosť, robia si čo chcú, nerešpektujú príkazy rodičov a starších), čo však neznamená, že obaja, teda otec i matka, nie sú dodnes silným imitačným vzorom v preberaní negatívnych stereotypov. Deti sú zároveň pod tlakom a vplyvom vonkajšieho prostredia osady, v ktorom sa pohybujú ostatné deti a dospelí.

Letanovské Rómky strednej a staršej generácie boli vo svojich štrnástich rokoch<sup>517</sup> emocionálne prioritne naviazané na svoju matku. Zároveň mali pred matkou veľký rešpekt a chodenie s chlapcom bolo v tomto veku výnimkou. Dnešné štrnásťročné dievčatá mamou pohrdajú, odvrávajú jej a viac času trávia vonku s chlapcami ako doma s matkou.

514 STIEGLER, B. – MICHALITSCH, G. *Spravodlivosť v rodových vzťahoch*. 1. vyd. Bratislava: Aspekt, 2009, s. 35 – 80.

515 POLÁKOVÁ, E. *Štúdie na tému etika a rómska problematika*. 1. vyd. Nitra: Pedagogická fakulta UKF v Nitre, 2002, s. 25 – 40.

516 KARSTEN, H. *Ženy – muži (Genderové role, jejich pôvod a vývoj)*. Praha: Portál, s. r. o., 2006, s. 36 – 38.

517 Vek, v ktorom dnešné dievčatá v osade rodia svoje prvé dieťa.

## Nevyhnutnosť zmeny myslenia

Vzhľadom k tomu, že genderové stereotypy sú sociálnym a kultúrnym konštruktom, súborom ideí, presvedčení o tom, ako sa treba správať, prezentovať, aké roly treba na seba brať,<sup>518</sup> je možné priaznivo ich ovplyvňovať pozitívnym pôsobením na zmenu myslenia dotknutých osôb. Hoci sa genderové stereotypy ako naučené a kultúrne akceptované spôsoby správania historicky menia (paralelne so zmenami v spoločnosti), v prípade chudobného a sociálne vylúčeného sociokultúrneho prostredia to neplatí, pretože je od prirodzených spoločenských zmien izolované. Preto je potrebné tieto zmeny z majoritného prostredia prinášať do vnútra uzavretej komunity segregovanej rómskej osady – pomaly, postupne, ale hlavne trpezlivo.

Je nevyhnutné presvedčiť letanovské ženy a ich mužov o nutnosti dvoch príjmov pre zabezpečenie potrieb rodiny a zároveň sa sústrediť na rast vzdelanostnej úrovne dievčat a žien, pretože inak si nikdy neuvedomia potrebu vlastnej sebarealizácie. Kým sa tak nestane, nezmenia sa zafixované negatívne stereotypy.

Zmena myslenia je tá najťažšie dosiahnuteľná zmena, ktorá vyžaduje čas. Sme presvedčení, že základným východiskom k tomu, ako efektívne vplyvať na elimináciu negatívnych genderových aspektov identity rómskej ženy v letanovskej segregovanej osade, je potreba čo najlepšie ich spoznať. Jediné pri správnom pochopení a identifikovaní zdrojov ich problémov je možné nielen hľadať a uplatňovať vhodné stratégie pomoci, ale aj kreovať a správne usmerňovať postupnú zmenu v myslení, postojoch a spôsobe života. Porozumenie prostrediu, v ktorom žijú, poznanie podmienok, z akých pochádzajú, pomôže zvoliť adekvátne prístupy s relevantnými výsledkami.

## Riešenie kľúčových problémov genderových stereotypov v letanovskej segregovanej osade cestou sociálnej inklúzie

Celková sociálna situácia rómskych rodín v chudobnom a sociálne vylúčenom prostredí (ktorá výrazne ovplyvňuje život z hľadiska genderu) je charakteristická celou škálou sociálnych problémov, ktorých riešenie je veľmi zložitá, zasahuje do všetkých oblastí ich života, nie je záležitosťou krátkodobého horizontu a nie je realizovateľné len vlastnými silami dotknutých jedincov a sociokultúrnych skupín. Rozhodujúcou stratégiou pri ich riešení sa na Slovensku stala politika sociálnej inklúzie, ktorá vychádza zo zásadných dokumentov Európskej únie, uvedených do politického života členských krajín od roku 2000. Na Slovensku sa politika sociálnej inklúzie začala uplatňovať po vstupe Slovenska do všetkých štruktúr Európskej únie v roku 2004. Od roku 2001 sú v rámci metódy otvorenej koordinácie členské krajiny Európskej únie zaviazané spracovať a predkladať Národné plány sociálnej inklúzie.<sup>519</sup> Významnú úlohu v kontakte s rómskymi ženami s nízkym sociálnym kapitálom a ich rodinami v segregovanej osade Letanovce zohrávajú terénni sociálni pracovníci, ktorých práca má svoje výrazné špecifiká a je dôležitým zdrojom informácií pre zostavovanie plánov rozvoja sociálnych služieb a regiónu. Jednou z foriem sociálnej práce v tomto chudobnom, sociálne vylúčenom osídlení je komunitná práca, ktorú možno považovať za najdôležitejšiu formu sociálnej práce v tejto oblasti a zároveň za rozvojovú sociálnu aktivitu.

Treba otvorene priznať, že úplná asimilácia Rómov sa doteraz nepodarila nikde na svete. Je potrebné nájsť platformu, na ktorej sa dokážu bezkonfliktne stretnúť majorita s rómskou minoritou pri zachovaní ľudskej dôstojnosti a jedinečnosti na oboch stranách. Túto platformu je možné budovať v niekoľkých rovinách. V prvom rade už spomínané iniciovanie zmien v tých aspektoch ich života, ktoré spôsobujú základné problémy v živote rómskej ženy v segregovanej osade. V druhom rade je nutné pokračovať v programoch, zameraných na odstránenie chudoby a sociokultúrneho hendikepu v prostredí poznačenom sociálnou exklúziou. No a v neposlednom rade je dôležitá aj práca s majoritou. Pretože rómska problematika sa nedá riešiť výhradne prácou s Rómami. Súbežne je potrebné riešiť problém skreslených predstáv o rómskych ženách, ktoré o nich majorita má. Pre odstránenie predsudkov a stereotypov o rómskej žene vo všeobecnosti je dôležité napríklad poznanie, že Rómky z letanovskej osady robia mnohé negatívne veci v dôsledku prehlbujúcej sa sociálnej deprivácie a často je to otázkou ich prežitia. Preto je potrebné

518 ČEREŠNÍK, M. *O mužoch a ženách (Psychologický pohľad na problematiku rodu)*. 1. vyd. Nitra: UKF v Nitre, 2011, s. 22.

519 SÍROVÁTKA, T. *Sociální exkluze a sociální inkluze menšin a marginalizovaných skupin*. Brno: Masarykova univerzita, 2004, s. 83.



majoritu otvorene a vecne informovať o katastrofálnej biede a chudobe, v ktorej žijú – popri súčasných snahách o jej elimináciu. Priblížiť majorite také stránky ich života, ktoré zostávajú skryté v izolácii segregovanej a separovanej osady, napríklad skutočnosť, že letanovské matky venujú deťom viac času ako Nerómkym nielen preto, že sú celý deň doma, ale preto, že to vnímajú ako prioritu. Rovnako je pre ne prirodzené, že každé ráno, len čo vstanú, upracú a uvaria mužovi kávu. Keď v ktorúkoľvek dennú hodinu vstúpi do chatrče návšteva, posteľ sa vzorne postlané a periny naukladané do dokonalých „komínkov“. Málokto z majority vie napríklad aj to, že Rómky v letanovskej osade perú niekoľkokrát za týždeň a že bielizeň vyvesená na šnúre už z diaľky pekne vonia. Alebo to, že keď Róm z osady vstúpi do obchodu alebo do úradu a nepozdraví, neurobí to zámerne alebo z titulu nevychovanosti či úmyslu provokovať. Nepozdraví jednoducho preto, lebo v osade sa medzi sebou nezdravia – nepatrí to medzi ich základné spoločenské kompetencie. Z rovnakého dôvodu nepoďakuje – nie preto, žeby nepoznal slušnosť.

## Záver

Každé rómske spoločenstvo je odlišné a má svoje špecifiká, vyplývajúce z jeho vnútorných charakteristík i sociálneho prostredia, ktoré ho obklopuje. Každé je bohato štruktúrované, respektíve nie je vôbec štruktúrované, pričom jednotlivé sociokultúrne kolektívy tej istej etnickej príslušnosti vzdialené od seba len dva – tri kilometre môžu byť značne odlišné.<sup>520</sup> Naše empirické poznatky, výsledky nášho výskumu na tému Genderové stereotypy rómskej minority v prostredí sociálnej exklúzie nemožno preto v žiadnom prípade zovšeobecňovať. Sú relevantné len pre sociokultúrny kolektív segregovanej osady Letanovce, výrazne poznačenej chudobou a sociálnou exklúziou.<sup>521</sup>

## Zoznam použitej literatúry

ČEREŠŇÍK, M. *O mužoch a ženách (Psychologický pohľad na problematiku rodu)*. 1. vyd. Nitra: UKF v Nitre, 2011, 122 s. ISBN 978-80-8094-874-0.

*Chudoba Rómov a sociálna starostlivosť o nich v Slovenskej republike*. Bratislava: Svetová banka – Nadácia S.P.A.C.E. – INEKO, 2002, 75 s. ISBN 80-88991-15-3.

KARSTEN, H. *Ženy – muži (Genderové role, jejich původ a vývoj)*. Praha: Portál, s. r. o., 2006, 183 s. ISBN 80-7367-145-X.

LÁBADOVÁ, N. „Žena je len vtedy dobrá, keď je bitá“, alebo: Bitie ženy v reálnom živote a vo folklóre. In: *Žena z pohľadu etnológie*. Bratislava: Katedra etnológie Filozofickej fakulty UK, 1998, s. 98 – 105. ISBN 80-967650-9-4.

POLÁKOVÁ, E. *Štúdie na tému etika a rómska problematika*. 1. vyd. Nitra: Pedagogická fakulta UKF v Nitre, 2002, 63 s. ISBN 80-8050-525-X.

POLÁKOVÁ, E. a kol. *Postavenie a rola rómskej ženy v spoločnosti*. Trnava: Fakulta masmediálnej komunikácie UCM Trnava, 2005, 204 s. ISBN 80-89220-06-1.

SIROVÁTKA, T. *Sociální exkluze a sociální inkluze menšin a marginalizovaných skupin*. Brno: Masarykova univerzita, 2004, 294 s. ISBN 80-210-3455-6.

STIEGLER, B. – MICHALITSCH, G. *Spravodlivosť v rodových vzťahoch*. 1. vyd. Bratislava: Aspekt, 2009, 118 s. ISBN 978-80-85549-86-7.

520 POLÁKOVÁ, E. *Štúdie na tému etika a rómska problematika*. 1. vyd. Nitra: Pedagogická fakulta UKF v Nitre, 2002, s. 25.

521 Terénny výskum, z ktorého príspevok vychádza, bol realizovaný v období mesiacov apríl – jún 2012. V čase publikovania príspevku bola rómska osada Letanovce zlikvidovaná a jej obyvatelia boli začiatkom októbra 2013 presťahovaní do novovybudovanej osady v lokalite Strelník pri Spišskom Štvrtku.

## **Kontakt**

Mgr. Lenka Jalilah Hrušková

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, Výskumno-vzdelávacie a poradenské centrum  
Hviezdoslavova 15, 052 01 Spišská Nová Ves

E-mail: lenka.jalilah@hotmail.com



## KULTÚRA OSADY V SUBSYSTÉME KULTÚRY / SETTLEMENT CULTURE IN THE CULTURE SUBSYSTEM

Michal Kozubík – Maroš Klika

### Abstrakt

Príspevok (výstup z projektu VEGA 1/0170/11) možno tematicky rozčleniť na tri časti. Prvá z nich sa zaoberá základnými terminologickými vymedzeniami; druhá časť je oblasťou analýzy skúmaného prostredia a vyhodnocovania informácií pomocou tzv. ukotvenej teórie; záverečná časť je sumárom a prezentáciou výsledkov obsahujúcou odporúčania v kontexte sociálnej práce.

Naším cieľom je prezentovať príspevok, ktorý by odborníkom venujúcim sa danej oblasti ponúkol alternatívnu cestu, spočívajúcu v špecifickom vymedzení pojmov o odlišnom, doteraz nie často užitom metodologickom postupe. Je zároveň určený študentom pomáhajúcich profesií (najmä odboru sociálne služby a poradenstvo, resp. sociálna práca), pričom môže slúžiť ako doplňujúci študijný materiál v rámci terénnej sociálnej práce, komunitnej práce alebo ako ukážka použitia kvalitatívnej metódy vo výskume.

**Kľúčové slová:** Rómovia, ukotvená teória, terénny výskum, sociálna práca.

### Abstract

The contribution (output of the VEGA project 1/0170/11) can be divided thematically to three parts. The first part focuses on the basic terminological definitions; the second part analyses the studied environment and evaluates the information using the so-called grounded theory; and the final part summarises and presents the results in the content of social work.

Our objective was to produce a piece of work that would provide the experts in this field with an alternative way consisting of specific definitions of the concepts and a different, so far not very often used methodological approach. The contribution can be also used by students of helping professions, especially Social Services and Counselling, or Social Work, as an additional study material for outreach social work, community work or as a sample of using the qualitative method. In the contribution we used the combination of the scientific and fictional styles, which might be suitable also for lay people. The statements are based on the verbatim, highlighted utterances of the informants.

**Keywords:** Romany, grounded theory, field research, social work.

## Terminológia a základné východiská

Hlavným cieľom výskumu bolo priblížiť sa k poznaniu toho, či negatívne vlastnosti pripisované obyvateľom osád sú znakom ich kultúry, etnicity alebo sú prvkami sociálneho vyčlenenia, reprodukovanej chudoby, resp. ich z násobenej kultúrnej závislosti. Okrajovými, vedľajšími „metami“ bolo:

- získať informácie o histórii Rómov (lokálne vymedzeného prostredia obce a mesta),
- hľadať vhodné stratégie, aktivity smerujúce k zlepšeniu postavenia Rómov v meste Poprad a v obciach zahrnutých do výskumu,
- identifikovať rozhodujúce sociálne, kultúrne a ekonomické faktory, ktoré ovplyvňujú interakčné procesy medzi „rómskou“ národnostnou menšinou a majoritným obyvateľstvom,
- zadeňovať hlavné princípy sociálnej práce vo vzťahu k obyvateľom vyčlenených komunít.

Ťažiskové výskumné otázky boli nastolené nasledovným spôsobom:

- Vychádzajú vlastnosti (negatívne), ktoré majorita Rómom prisudzuje z „rómskej“ kultúry, alebo sú prvkami sociálneho vyčlenenia?
- Aké sú súčasné problémy „Rómov“ a životné stratégie riešenia ich životnej situácie v segregovaných a separovaných lokalitách?
- Jestvujú historické paralely medzi prístupmi riešenia problémov v minulosti a súčasnom období?

Výskumný postup, ktorý sme zvolili, sa nazýva *konštantná komparácia* a je zložkou širšej metodologickej techniky nazývanej *Grounded Theory* alebo ukotvená, prípadne zakotvená teória. Konštantná komparácia je postup, ktorý buduje teóriu indukčným spôsobom z údajov. Teória sa netvorí postupným spresňovaním série hypotéz – od prvotnej hypotézy k prepracovanej hypotéze, ako je to pri analytickej indukcii. Výskumník vyberá do svojho výskumu postupne také prípady, ktoré mu umožňujú vytvoriť solídnu teóriu. Podľa Stainbacka (1988) (In: Gavora, 2006, s. 55) hovoríme, že výber prípadov je teoretický, t. j. taký, ktorý umožní tvorbu koherentnej teórie. Keď všetky prípady potvrdzujú teóriu, hovoríme, že nastala saturácia teórie. Teória je úplná, pretože vysvetľuje všetky údaje. Výskum sa týmto končí.

V nasledujúcej kapitole by sme vám radi priblížili termíny, ktoré v práci použijeme.

## Róm či Cigán

V slovenských podmienkach odporúčame používanie termínu Róm z viacerých dôvodov:

1. Rešpektujeme právo a zákony SR – vláda SR vo svojom uznesení č. 153 z roku 1991 deklarovala uznanie Rómov za národnostnú menšinu, prijala nimi požadované označenie Rómovia a garantovala im všestranný kultúrny a etnický rozvoj. Od roku 1991 sa Rómovia mohli po prvýkrát slobodne prihlásiť k svojej národnosti. Rómsky jazyk sa výslovne uvádza medzi regionálnymi a menšinovými jazykmi, ktoré SR uznáva na účely uplatňovania Európskej charty regionálnych alebo menšinových jazykov. Z týchto faktov vyplýva, že na Slovensku existuje aj v právnom zmysle rómska národnostná menšina, ktorá požíva všetky práva priznávané Ústavou SR národnostným menšinám. (V Rumunsku ešte nevstúpil do platnosti Štatút národnostných menšín, ani Európska charta regionálnych alebo menšinových jazykov; nový parlament podniká v tomto smere urýchlené legislatívne kroky; Koganová, Kopecký, 2005)
2. Na prvom svetovom kongrese v Londýne, konanom v dňoch 8. – 12. apríla 1971, sa Rómovia z celého sveta zhodli na tomto pomenovaní; okrem toho ustanovili vlastnú vlajku<sup>522</sup> a hymnu (*Opra Roma*, častejšie známu ako *Dželem, dželem/Gelem, gelem*).<sup>523</sup>

522 Medzinárodnú vlajku Rómov vytvoril Všeobecný zväz Rómov z Rumunska (Uniunea Generala a Romilor din Romania) v roku 1933. Vlajka pozostáva z dvoch pruhov – spodného zeleného, symbolizujúceho prírodu a horného modrého, predstavujúceho oblohu. V strede sa nachádza červené vozové koleso so šiestimi špicami. Podobné koleso je aj na štátnej vlajke Indie, čím sa Rómovia prihlásili k indickej pravlasti. Na používaní tejto vlajky sa dohodli účastníci na spomínanom 1. kongrese Medzinárodnej rómskej únie (International Romani Union) v Londýne v roku 1971 (Rómska vlajka, 2013).

523 Hudobný podklad rómskej hymny *Opre Roma (Hor'sa, Rómovia)* tvorí rómska ľudová pieseň, text napísal Jarko Jovanović Jagdino (Rómska hymna, 2013).

Výraz Cigán je v našich podmienkach vysoko pejoratívny. Rozporupnosť pojmu možno badať už od konca šesťdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Dôležitým medzníkom je rok 1969, keď bol ustanovený Zväz Cigánov – Rómov v Českej i Slovenskej republike (1969 – 1973). Ako uvádza Manuš (1998), v tomto období pracovalo v spomínanom Zväze množstvo významných rómskych osobností, napr. Ing. M. Holomek, učiteľ A. Daniel, historik Bartolomej Daniel, JUDr. Tomáš Holomek – prvý rómsky právnik, na Slovensku napríklad MUDr. Ján Cibula<sup>524</sup>, Anton Facuna, Antonín Pompa a ďalší. V roku 1972 prišli Rómovia s požiadavkou priznania statusu národnosti, o rok neskôr však bol Zväz rozpustený. Komunistická politika sa sústredila na asimiláciu Rómov (zákaz hovoriť rómsky, rozbitie tradičných komunit, rozptyl obyvateľstva, násilné vysídlenia, prevýchova detí vo výchovných ústavoch). Dôsledkom tohto prístupu bola strata identity a pocit vykorenenia. Zmena nastala až v roku 1991 (bod 1). Rétorike silných nacionalistických skupín výraz Cigán vyhovuje. Ide o jeden z kľúčových termínov ich prejavu. Je len ťažko predstaviteľné, že by sme z ich strany počuli hovoriť o Rómoch. Ako sme už uvádzali, Róm v rómčine znamená muž, človek. Synonymom slova cigániť je klamať.

## Kultúra

Definícia kultúry Edwarda Burnetta Tylora má viac ako sto rokov<sup>525</sup>, no napriek tomu je z hľadiska antropologických disciplín považovaná za stále aktuálnu. Za nosnú, opornú kategóriu ju považujú takí renomovaní antropológovia českej proveniencie ako Václav Soukup či Marek Jakoubek. Kultúra je teda komplexný celok, ktorý v sebe zahŕňa poznatky a vedomosti, vieru, umenie, etiku a morálku, právo, zvyky a všetky ostatné schopnosti a obyčaje, ktoré si človek osvojil ako člen spoločnosti. Samotný fenomén kultúry vnímame ako extrasomatický, nadústrojny a negenetický. Ak je dieťa vychovávané v detskom domove a jeho rodičia pochádzajú a žijú v osade, nebude predsa hovoriť rómsky a nevíjať si určité stratégie správania či konania typické pre jeho rodičov. Predpokladáme, že bude hovoriť po slovensky, študovať a pod. Kultúra sa človek učí počas svojho života. Tak ako môžu mať príslušníci mnohokrakých rás rovnakú kultúru (napr. v Spojených štátoch amerických žije množstvo prisťahovalcov z viacerých krajín, ale kultúru môžu mať spoločnú – americkú) a, naopak, príslušníci rovnakej rasy môžu zdieľať rôznorodú kultúru (Afričan vyrastajúci od detstva na Slovensku bude nositeľom prvkov slovenskej kultúry a pod.). Samozrejme, jestvujú aj iné teórie, ktoré skúmajú previazanosť genetiky, dedičnosti a kultúry. Jestvuje i termín na kultúrnu obdobu génu – tzv. mém. Teóriu mémov rozpracoval v sedemdesiatych rokoch Richard Dawkins.<sup>526</sup> Napriek rôznym pohľadom, smerom či názorom budeme považovať Tylorove základné východiská definície kultúry, „... ktoré si človek osvojil ako člen spoločnosti...“, za nosné. Tvrdíme odsudzujeme akékoľvek zneužitie prezentovaných názorov na rasové teórie hlásajúce nadradenosť či menejcennosť rás. Každé smerovanie sociálnej práce má viesť k pomoci núdznym. Skvelou kombináciou je pre nás kombinácia nekombinovateľná – kresťansko-antropologická: Miluj svojho blížneho ako seba samého optikou kultúrneho relativizmu.

## Kultúra chudoby

Koncept „Culture of poverty“ (Kultúra chudoby), ktorého autorom je americký antropológ Oscar Lewis, Jakoubkovu arbitrárnou typológiu rómskej kultúry zavrhuje. Napriek tomu, že sám autor toto delenie vníma ako ľubovoľné, resp. pracovné, považujeme ho z nášho pohľadu za jasné a zrozumiteľné a pre daný typ práce ako najvhodnejšie. Tradičná, ako aj národná rómska kultúra sú definované prehľadne. Vákuum tohto prevažne axiologického vnímania doplnia už spomínaný koncept. Určite ho nemožno vnímať jednoznačne tak ako predchádzajúce dva, napriek tomu je potrebné biele miesto na „mape kultúry“ zaplniť. Život v osadách má svoje špecifiká, životné stratégie a vzorce správania, ktoré nemožno opomenúť. Sú však tieto atribúty typicky rómske alebo sú dôsledkom chudoby?

524 MUDr. Ján Cibula bol na druhom svetovom kongrese v Ženeve zvolený za predsedu Medzinárodnej rómskej únie (IRU). Za jeho predsedníctva bola IRU prijatá v roku 1979 do sekcie mimovládnych organizácií v OSN.

525 V roku 1871 vychádza Tylorovo dielo *Primitívna kultúra*. Ide o klasické dielo evolucionizmu. Táto práca je z antropologického hľadiska významná najmä preto, že práve v ňom Tylor podal prvé formálne vymedzenie antropologického poňatia kultúry. Jeho hlavná antropologická definícia kultúry predstavuje začiatok novej etapy štúdia človeka a kultúry (Václav Soukup, 2000).

526 V českom jazyku vyšlo dielo od Susan Blackmoorovej *Teorie memů – Kultura a její evoluce*. (Praha: Portál, 2001).

Oscar Lewis (1966) sa domnieva, že kultúra chudoby nie je len záležitosťou absencie základných životných potrieb a stavom nedostatku niečoho. Je to kultúra v tradičnom antropologickom význame, teda taká, ktorá poskytuje ľuďským bytostiam návod na život, určitý návod riešenia problémov, a tak plní významnú adaptívnu funkciu. Podľa neho tento spôsob života presahuje štátne hranice a regionálne rozdiely medzi mestom a vidiekom v jednotlivých krajinách. Nech sa už prvky kultúry chudoby vyskytujú kdekoľvek, podľa Lewisa jej nositelia vykazujú pozoruhodnú podobnosť v rodinných štruktúrach, medziľudských vzťahoch, zvykoch, hodnotovom systéme i orientácii v čase.

Autor koncepcie kultúry chudoby je toho názoru, že jej význam môže pomôcť napraviť nesprávne pochopenie, ktoré popisuje určité vzorce správania etnických, národnostných alebo regionálnych skupín ako ich typické charakteristiky. Lewis napríklad uvádza, že v USA bol vysoký počet zväzkov uzavretých na základe zvykového práva vnímaný ako typický pre afroamerické komunity a zdôvodňovaný bol historickou skúsenosťou s otroctvom. V skutočnosti sa však ukázalo, že tieto domácnosti vykazujú základné rysy chudoby, ktoré môžeme nájsť v mnohých častiach sveta u rozličných národov, a to aj medzi populáciami, v ktorých otroctvo absentuje. Domnievam sa, že podobný vzorec správania funguje i v segregovaných lokalitách. Predpokladám, že počet detí by bol vysoký bez ohľadu na výšku prídavku na dieťa<sup>527</sup>, napriek tomu, že oponenti počet detí vidia len ako zárobokovú činnosť.

Lewis identifikoval až okolo sedemdesiat znakov, ktorý tento koncept charakterizujú. Tie základné možno rozdeliť do štyroch základných dimenzií:

1. vzťah medzi subkultúrou a väčšinovou spoločnosťou,
2. charakter slumového spoločenstva,
3. typ rodiny,
4. postoje, hodnoty a povahové vlastnosti jednotlivcov.

Už v čase vzniku Lewisovej práce sa sám autor vyjadruje o potrebe realizovať ďalšie výskumy na potvrdenie jeho teórie. Geograficky je podľa neho potrebné zamerať sa na vtedy ešte krajiny socialistického bloku. Táto jeho vízia nestráca na aktuálnosti ani dnes. Práve naopak – za úvahou stojí realizácia medzinárodného výskumu a najmä komparácie jednotlivých exkludovaných lokalít. Lewisova koncepcia kultúry chudoby umožňuje tvorbu všeobecných záverov, ktoré môžu pomôcť vysvetliť množstvo javov, ktoré sú dosiaľ považované za charakteristické pre určité rasové, národnostné či regionálne skupiny. Problémy, ako Lewis uvádza, typické pre černošské (prípadne typické pre iné etnické skupiny), sa v skutočnosti javia ako endemické v krajinách, v ktorých neexistuje segregácia etnických menšín. Dané poznanie sme sa snažili overiť v praxi.

## Ukotvená teória a kultúra osady

Analytické postupy Grounded Theory sú podľa Anselma Straussa a Juliet Corbinovej (1999, s. 39) navrhnuté tak, aby:

- Skôr vytvárali, ako len overovali teóriu.
- Dodávali výskumnému procesu kritickosť, ktorá je predpokladom „dobrej“ vedy.
- Pomáhali analytikovi s prekonávaním jeho predsudkov a domnienok, ktoré vnáša do výskumného procesu a ktoré by sa u neho počas výskumu mohli vyvinúť.
- Zaisťovali zakotvenie a hutnosť a rozvíjali citlivosť a integráciu potrebnú pre vytvorenie bohatej, úzko previazanej, vysvetľujúcej teórie, ktorá tesne aproximuje zobrazovanú realitu.

Analýza v *Grounded Theory* sa skladá z troch hlavných typov kódovania:

1. otvorené kódovanie,
2. axiálne kódovanie,
3. selektívne kódovanie.

<sup>527</sup> Výška prídavku na dieťa v SR predstavuje 23,10 EUR (údaj platný od 1. januára 2013. Len pre porovnanie, v Rakúsku je to viac ako 100,- EUR mesačne (<http://www.vavslovakia.sk/rodinne-pridavky>).

V danom, obmedzenom rozsahu príspevku nie je možné vyčerpávajúco objasniť proces vyhodnotenia dát. Viac si pozorný čitateľ môže nájsť v pripravovanej, dosiaľ v čase príspevku nevydanej, vedeckej monografii pod názvom *(Ne)vinní a dillno gadža*. Z výsledkov vyberáme tie najdôležitejšie, ktoré sme v rámci nášho výskumu zistili. Uvedieme ich postupne v nasledujúcich kapitolách.

*Kultúra osady* je komplexný celok, ktorý sa vyznačuje vysokou mierou sociálnej stratifikácie, úzko vzájomne previazanej. Nie sú to len väzby rodinné (často nefunkčné, keďže v pomyselnej hierarchii rodín sa majetnejšie vrstvy s chudobnými nestýkajú) či lokálne – geograficky vymedzené (ide síce o segregované územia oddelené od obydľí majority prírodnou či už i umelo vytvorenou prekážkou), ale ide tu o výrazný úzernický výmenný obchod. Nejde o žiadnu Malinowského *kula*<sup>528</sup>, avšak táto vzájomná závislosť je zjavná a často je to jediná „pomocná“ ruka biednych, i keď, na druhej strane, prináša nemalé zisky „podnikateľom“. Títo obyvatelia nakupujú malé množstvo potravín za veľmi vysoké ceny. Dlhodobá, priam chronická nezamestnanosť, nízky príjem, takmer žiadny majetok a úspory, absencia potravín, peňazí a materiálu potrebného pre život (najmä dreva) uzatvára komunitu trojnásobnou marginalizáciou. Žijú na východnom Slovensku s vysokou mierou nezamestnanosti, v segregovanej osade a sú na periférii jej života. Jedným z najhlavnejších dôvodov tohto neželaného stavu je absolútna nemožnosť zamestnať sa. Problém nájsť si prácu však majú nielen „degeši“, ale i „stredná vrstva“. Akoby mimo stojace skupiny „Aleluja“ a „podnikatelia“ sa s nezamestnanosťou vyrovnávajú svojky. Podnikavci úžerou a veriaci organizovaním bohoslužieb a získavaním prostriedkov na ich prípravu. Hendikep nekalifikovanosti začína už školským systémom, ktorý má v obciach segregatívny charakter. Deti často dostatočne neovládajú slovenský jazyk, preto je škola pre nich stresujúcou zmenou:

„Tu je rómska škola, rómska škôlka a rómska škola, a toto sa mi nepáči. Biele učiteľky sú, ale to naše deti ich musia učiť. Lebo naše deti sa ako vy majú rozprávať a nie po rómsky. Ale keby mali tam biele deti, po rómsky sa nerozprávajú. Ja beriem podľa seba. Ja som do škôlky nechodila, ja som išla do prvej triedy a som sa tam musela naučiť po slovensky. Lebo som sa musela naučiť! Bo tam boli biele deti. Ja som sa s nimi rozprávala, som sa musela naučiť.“

„Napríklad tá učiteľka príde za ňou, v škole, kde nereaguje na tú slovenčinu, už mu povedá po rómsky. Ale prečo mu má povedať po rómsky, povedz mu po slovensky, do frasa. Nech sa naučí. Ja keby som bola asistentka, ja by som sa s nimi nerozprávala po rómsky, po slovensky. Tak musíš, tak musíš. A na to máš otca, matku, aby ňu naučili po slovensky. A škôlka to isté. Vedia, nehovorí básničky, to už vedia také maličké detičky, už vedia, prosím cikať, prosím kakať, dobrý deň, ahoj. Už vedia po slovensky. Ale naše deti? Stále rómsky, stále rómsky, stále rómsky. Tak dačo povie po rómsky, dačo povie po slovensky. No, čo sa s nimi budem vadit?“ (terénny výskum 2012).

Skúsenosti sociálnych pracovníkov a aktivistov v komunitných centrách hovoria o náročnej motivácii končiacich žiakov základných škôl pre štúdium na strednej škole. Názory typu „načo tam pôjdem, aj tak ma nevezmú do roboty“ alebo „nemám tam prečo ísť, bieli nemajú robotu, tak ja pôjdem?“ nie sú zriedkavosťou. Dokumentuje to i vyjadrenie jednej z matiek: „Naši chlapi nechcú ísť do druhej školy, aby mali druhú školu. Chce mať normálne robotu, oženiť sa. My ich nútime, lebo teraz chcú všade papier.“ Generácia terajších päťdesiatničiek je poslednou, ktorá pracovala riadne v rámci plného pracovného pomeru. Uvedomujú si neľahkú situáciu svojich detí, preto sa ich snažia motivovať: „Nemusiš mať na vysvedčení jednotku, môžeš mať aj trojku, to je výborná vec. Nech chodia do normálnej školy, nerozumiem tomu. Nech chodia do škôlky. A čo také matky jak Romové, niel! Každá matka si svoje decko učí. Mój syn išiel prvý deň do školy do Veľkej a prišiel taký sčernety, tak ho zbili. Ucho mal sčerneté, bo ho kopli do ucha.“ Prechod z výlučne rómskej triedy na bežnú odbornú školu, bohužiaľ, prináša takéto situácie, ktoré prípadných záujemcov odradia. Nie je ľahké nájsť v osade stredoškôlka, ktorý žije v chudobných pomeroch. „Stredná“ či „podnikateľská“ vrstva tlačí deti do školy. Ide aj o vec prestíže, ale i snahy rodičov o lepší život svojich potomkov. I tu však badať značné sklamanie a apatiu: „My chceme robiť, ale vidíme, aká je doba, že nemáme šancu. Veľa sú vyučené... Máme murárov, tesárov, a sedia doma.“

528 Ako píše Soukup (2000), tento obradný obchod praktizovali domorodci obývajúci prstenec ostrovov v blízkosti cípu Novej Guiney. Účastníci slávnosti sa na kanoe plavili od ostrova k ostrovu, na vzdialenosť niekoľkých kilometrov a viezli so sebou červené lastúrové náhrdelníky „soulava“ a náramky z bielych mušlí „mwali“. Tradičné pravidlá vyžadovali, aby sa náhrdelníky pohybovali v smere hodinových ručičiek, zatiaľ čo náramky oproti smeru hodinových ručičiek. Pri stretnutí dochádzalo k slávnostnej výmene týchto dvoch predmetov.

Rómovia v osadách chvália doby minulé. Predovšetkým preto, lebo mali možnosť pracovať (terénny výskum 2012): „Predtým bolo lepšie, mali sme robotu, všetko. Keby chcem, aby som mohla dokončiť dom, no nemám. Bola som zamestnaná, mohla som si zobrať pôžičky. 103 eurá dostávam s manželom, no teraz mám 63 ešte za aktivačných. Pýtajú sa, či ste Róm. Hovorí len, bohužiaľ! Všetkých nás hádžu do jedného vreca. Ja už robím na aktivačnej šiesty rok. Bieli do roboty neberú. Môj muž má známosti, tak na mesiac-dva ho zoberú. Inak nemáme šancu. Sú medzi nami aj takí, čo nechcu robiť. To je chyba, že nás berú všetkých rovnako. Teraz máme na aktivačných aj troch bielych. Voláš, ideš, nepotrebuješ, a ide biela...“ Aktivačné práce sú nástrojom dočasným – určitým preklenutím dlhodobu nezamestnaných osvojiť si pracovné návyky a začleniť sa tak do riadneho pracovného procesu. Bohužiaľ, v súčasnosti je jedinou možnosťou „privyrobenia si“. Rómovia si uvedomujú, že tento inštitút im nezabezpečí nárok na dôchodok, poistenie a podobne: „Čo nám je z toho, že robíme tu na obecný úrad? Čo máme z toho? Ani na dôchodok, bo nemáme na zmluvu.“

Dakedy, keď bolo, sa žilo lepšie než teraz. Teraz je tak, že ženy plačú, že nemajú (deťom) čo dať. Kto vám požičia? Kto? A teraz povedzte takému decku, že nemáte. Už aj Rómovia si vypijú, lebo nemôžu pozerieť na deti. Chytajú sa dajakéj šance, ktorú dostanú. Keď dajaké auto zastavia, už chlapi utekajú...

Ak \*\*\* (terénny sociálny pracovník) robil (aktivačné práce), bol prekvapený, že mu prišli chlapi do roboty a boli šťastní, že tu robili. To je inakšie, keď robíte na zmluvu... To je všade zabudované v počítačoch, máte na všetko právo. Vidíte, koľko Rómov je doma, hodne, hodne.

A v zime? To je najhoršie v zime. Teraz je to lepšie, že sa chodí borovky a tak, že dačo donesem, ale v zime, keď nie je nič, strašné.“

Obyvatelia kolónie s chválou hovoria o minulosti. Frustrovaní priznávajú čiernu prácu – „fušky“, ktoré sú jednou z mála možností polepšiť si: „Každý vám povie, že sa zle žije. Lebo nemáme prácu, naši chlapi sú doma, môj manžel, ten nie je doma, tak ten robí načierno. Ja keby som mala možnosť načierno ísť robiť. Lebo to sa nedá vyžiť z tej dávky. My dostávame okolo 2900 korún, neviem ako na euro.“

„Z čoho my môžeme žiť? A teraz je všetko drahé. Ale potom rozprávajú, že my nechceme robiť. Chceme robiť, ale keby bola robotu. Všetky už sme boli zamestnané. Sme robili vo Svite... 16 rokov sme mali a už sme museli robiť. To bolo šťastie.“

S nostalgiou myslia na Baťovo mesto Svit a jeho fabriky a možnosti práce v rekreačných či hotelových zariadeniach v Tatrách: „To sme robili vo Svite, 16, 17 sme mali, a sme robili. Ráno vstávať o pol piatej sme museli. Ale som bola šťastná, že som robila. Výplatu som dostávala. My sme 16, 17 rokov mali...“ (terénny výskum, 2012).

„Pracovala som v Tatrách, v Panoráme. Tam som mala byt. Bola to moja chyba, že som ho nekúpila. Mala som tam trvalý pobyt a bývala som tam 23 rokov. Tam, kde bývali zamestnanci. Ja som tam robila trhačku (zaúčat študentov na praxi). Väčšinou som robila nočné“ (terénny výskum, 2012).

„Ja som robila na Hranovnickom plese, ale zmenil sa riaditeľ, a tak.. Chodíme na jamky (sadiť stromčeky), na borovky, nemôžeme sedieť so založenými rukami. Aspoň v lete si ideme privyrobiť. Sú medzi nami také, čo nechcu robiť, ale väčšina, čo chceme.“

Kategória práce je opäť odrazom našej doby. Ťažkosti pri hľadaní zamestnania na východnom Slovensku majú mnohí – absolventi s ukončenou strednou či vysokou školou, ženy v strednom veku a ľudia, ktorí dlhoročne pracovali v skrachovaných fabrikách. Akú šancu zamestnať sa má rómske dieťa, ktoré chodilo do rómskej vyrovnávacej triedy? V H\*\*\* (anonymizované) sú prvé triedy ZŠ dve „vyrovnávacie“ a jedna „riadna“. Aká budúcnosť čaká týchto žiakov? Inštitút asistenta učiteľa je vhodným nástrojom integrácie v školskom prostredí, no jeden na všetko zďaleka nestačí:

„Zastala som sa našich rómskych detí. Tri prvácke triedy máme rómske, z toho dve triedy sú špeciálne. Myslela som, že na druhý deň dostanem výpoveď. Akú dávame šancu tým deťom študovať ďalej? Ale naozaj je veľa takých detí, ktoré na to nemajú. Museli ste cítiť, keď ste boli tam hore, že nielen deti, ale aj tí dospelí majú poruchy. Keby tu prišla nová krv a naše dievčatá sa tak neplašili a išli aj z domu inde, nemuselo by to byť tak, ako to je. Stále je to horšie a horšie. Nemôžeme nič lepšie čakať, najmä



tie detičky, čo nám prídu z H\*\*\*. Tam je tá jazyková bariéra obrovská. Učiteľky sa boja a ja som ich druhá mama. Ja ich to učím a musím im to aj preložiť... (o učiteľke) Ty musíš chápať mňa, ja viem, čo chcem. Tebe to nepovie, ale mne to povie. A ja to cítim, že to dieťa doba trpí, ja nemôžem byť na neho zlá. Ja ho budem musieť vychovávať ako svoje dieťa s láskou, lebo doma to nemá. A ak mňa si viac váži ako svoju mamu a kvôli mne chodí každý deň do školy, tak sa na mňa nehnevaj, buď rada, že máš plnú triedu. Tak rob to, čo ja, a maj ich rada... Sú deti, ktoré v piatom, šiestom ročníku nevedia písať jednoducho preto, lebo učiteľ na nich nemá čas“ (terénny výskum 2012).

Majorita si často neuvedomuje, že človek žijúci v ťažkých podmienkach musí vynaložiť oveľa viac úsilia, aby sa presadil. Naozaj platí viackrát opakované, a tak ťažko väčšinou spoločnosťou prijímané: „Cigán, čo robí s gadžami, musí byť stokrát lepší, lebo potom je len hlúpy Cigán.“

Pozeráme sa opäť do zrkadla našej spoločnosti. Sú v nej ľudia s ukončenou univerzitou, úspešní vo svojom odbore, umelecky nadaní a šikovní. Nie je ich veľa, ale sú. Rómovia majú špičkových hercov v divadle Romathan, spisovateľov, ktorí sú čítaní (Ludovít Didi či Elena Lacková), Cigánskych diablov a známe osobnosti, ktoré si vážia: „Ja som sa dozvedel o páňovi Adamovi a pani Adamovej. To je pán na rómsku otázku a ja si ho vážim ako rómsku osobnosť. Ostatní nepoznajú nič. Keď je človek v osade a v nej sa pohybuje, je ťažko spoznať niekoho. Má svoje vlastné starosti a snaží sa riešiť svoje vlastné problémy.“ Ako slabne postavenie strednej vrstvy v majoritnej spoločnosti, na bedrách ktorej leží osud sociálneho štátu, tak sa do ťažkostí dostáva i „stredná vrstva kolónie“. S fenoménom „pracujúcej chudoby“ sa stretávame stále častejšie: „Nemáš ty svoje roky, neberem ťa. Dovidenia. Nepotrebuje. Mame preplnený stav. Tak sa vyhovárati oni. Predtým si nerobil týždeň a už si bol v base. To nie je ako teraz, ak teraz. Že ako robíš alebo nerobíš, koruny dostávaš. Máš čo zobrať. Ale predtým? (...) 500 korún som dostával. (...) No po jeden rožok. Po jeden rožok som jedával. A pil som vodu. Keď som sa chcel najesť, dobre, vodu a nadrobiť. A tak som se musel najesť.“ Mnohí Slováci napriek tomu, že majú prácu, musia uvažovať, či kúpiť deťom jogurt každý deň, alebo len párkrát za mesiac. Stredná vrstva je vo všeobecnosti ohrozeným druhom. Je tu veľké riziko, že podlezie latku hranice chudoby. I medzi nami sa nájdu tí, ktorí zaháľajú, špekulujú ako nerobit' a vyžiť. Rómovia nepopierajú, že sa medzi nimi nájdu mnohí takí: „Vstávajú niektorí aj o šiestej, vidím ich von. Dajú si kávu a čakajú, čo deň dá. Zo S\*\*\* sú šikovnejší, idú si aspoň fušky hľadať. Ale niektorí bežne ako my, navaria, popratajú, idú do obchodu — nemôžem zas povedať, že nie. Je tam aj veľa lenivých, čo celý deň presedia, je bordel, ani nepopracujú a musíme nad nimi stáť. Sú leniví a je ich tam dosť. Najväčší problém je neporiadok v areáli. Prečo všetko vyhadzujú len von a je im ťažko do kontajnera dať. Toto neviem pochopiť, celé roky len smeti riešime. Pre nich je to jednoduchšie vysypať to z okna ako ísť von. Nové byty ničia preto, lebo veci chcú speňažiť, alebo preto, že ich tam je veľa. Ak dostanú nový byt, za tri-štyri roky tam oveľa viac ľudí pribudne. Buď sa tam niekto nastahuje, alebo sa narodia deti. Alebo sa medzi sebou zoberú a už majú svoje rodiny. Keď sme pracovali v jednej lokalite, bolo ich tam pôvodne okolo osemdesiat a teraz je ich stošesťdesiat. Chápeš? Každý rok sa tam narodí desať detí. Tam sú dve rodiny, ktoré sa berú medzi sebou M\*\*\* a P\*\*\*. Ale sú tam aj ľudia, ktorí tam prišli zo S\*\*\*, H\*\*\*, H\*\*\*. 17-ročné už sú bežne matky“ (terénny výskum 2012).

V meste je predsa len väčšia šanca zamestnať sa: „Je ozaj málo ľudí, ktorí nechcú robiť. Komu sa dá, tak robia na tých obecných. Niektorí sú riadne zamestnaní aj na zmluvu. Vo Whirpoole robia stále, každé tri mesiace im predlžujú zmluvy. Chodia aj po Čechách, vravia, snažia sa. Kto chce, tak sa snaží. Zo S\*\*\* nám v Brandtneri robili. Normálne som im požičala a chcela som vedieť, či mi vrátia, a hneď mi vrátili. Sami mi doniesli. Máš aj takých, čo povedia: Budem robiť, keď bieli nemajú robotu? Za mesto môžem povedať, že tu chcú robiť. Cez projekt Whirpoolu sme zamestnali 36 ľudí. Normálne chodili do roboty, šak oni si vedľa fušku najst', chápeš? Z mesta si nenájdu a títo si nájdu a robia?“

Práca je hlavným prostriedkom vymanenia sa z bludného kruhu chudoby. Je nepochybné, že Rómovia akejkoľvek úrovne kultúry osady, majú štartovaciu čiaru na trhu práce postavenú oveľa ďalej. Laik by namielal: „Kto chce, robotu si nájde“ či „Sú leniví, nechce sa im robiť“. Dieťa, ktoré sa narodí do chatrče tri krát dva metre a jeho rodičia sú druhou generáciou bez ukončenia základnej školy a bez práce, ťažko je predpokladať, že bude v živote mať plnohodnotnú prácu. Je to chyba ich osobného zlyhania? S určitosťou by sme mohli súhlasiť v prípade, že každý na Slovensku, kto chce pracovať, aj pracovať môže. Ako by ste vysvetlili nezamestnanosť inžiniera či sociálneho pracovníka s dvoma doktorátmi? Prečo celé generácie mojich rovesníkov žijú svoj život

v anglickej továrni, nemeckej reštaurácii či opatrujú v Rakúsku? Ako je možné, že z priemyselných miest ostávajú len osudy amerického Detroitu?

Ako sme už spomínali v predchádzajúcom texte, v našom príspevku nie je priestor na prezentáciu všetkých výskumných postupov a krokov, avšak odpoveď na základnú výskumnú otázku „Vychádzajú negatívne sociálno-patologické javy, frustrácia, apatia, zneužívanie sociálneho systému a pod. z etnicity/rómskej kultúry (teda Rómovia sa ocitajú v nezavidej situácii vlastnou vinou) alebo sú menované negatíva dôsledkom chudoby/Lewisovho konceptu? Odpoveď je jednoznačná – všetky základné menované znaky culture of poverty Portoričanov v New Yorku či Portoriku sú badateľné u trojnásobne marginalizovaných Rómov v osadách. Sú typické pre všetky slumové spoločenstvá vôbec a dávajú za pravdu Lewisovým záverom výskumu prezentovaných v roku 1966.

Využili sme idiografický prístup vo vedeckom skúmaní, t. z., že dané výsledky nemožno zovšeobecniť pre celé územie krajiny. V slovenských podmienkach sa stretávame s dvomi etnickými skupinami s tzv. Rumugrami (východné Slovensko) a valašskými (olašskými) Rómami (prevažne juh a západ Slovenska). Samotná stratifikácia kolónie je tak silno heterogénna, že i jednotlivé prístupy sociálnych pracovníkov, úradníkov či štátu musia byť šité na mieru, nemožno preto konať od stola – jednotným modelom. Nehovoriac o valašských Rómoch, ktorí hovoria odlišným jazykom, platia u nich neporovnateľne odlišné pravidlá komunity, prezentujú sa odlišným obliekaním (dlhé sukne, zlato a pod.) a podľa nášho názoru tu badať rozdiely i v antropologickom type (postava, farba pokožky či predovšetkým črty tváre). Bolo by preto veľkou chybou nami prezentovaných výstupov, keby sa vyvodzovali závery čierno-biela a všeobecne.

## **Záver – sociálna práca**

V slovenských i českých podmienkach by sme len ťažko našli systematické dielo zaoberajúce sa prístupmi sociálnej práce vo vzťahu k Rómom. Výnimku tvorí Navrátilovo dielo *Romové v české společnosti* z roku 2003. Autor v ňom vytyčuje piliere sociálnej práce s touto skupinou. V nasledujúcej časti sa pokúsím načrtnúť odporúčania vychádzajúce zo záverov výskumu. Nebudem ich opakovať ako Navrátilove piliere, evokujú v nás piliere Reformy a domnievame sa, že by ich bolo už akosi priveľa. Je to súbor záverov a odporúčaní uvedených pre praktické využitie, ako aj pre aplikáciu vo vzdelávaní, ktorého som súčasťou:

### **1. „Nosce te ipsum“ – „Poznaj sám seba“**

Súhlasíme s Navrátilom a jeho pilierom. Každý z nás je jedinečný – nemôžeme byť všetci právnici, maliari, kuchári či športovci. Samotnú prácu v segregovaných lokalitách tiež predsa nemôže vykonávať každý. Je predsa nemysliteľné, aby danú aktivitu vykonával človek, ktorý sa v kolónii vyjadrí: „vy \*\*\*\* cigánske“, alebo je príliš senzitívny na puch variácií sa kostí, ľudské exkrementy či túlavé psy. Ak vnímam svoje okolie etnocentricky, narobím viac škody ako úžitku.

### **Odporúčania:**

#### **Vzdelávacie inštitúcie:**

– zabezpečiť odbornú špecializovanú prax pre študentov – umožniť študentom kontakt s realitou v osadách. Ide o nemalé finančné prostriedky, ktoré je potrebné získavať z medzinárodných grantov a za zamyslenie stojí i podpora štátnych inštitúcií v tomto programe.

#### **Praktici/terén:**

– podrobiť prísny kritériám výber terénnych sociálnych pracovníkov ako aj jeho asistentov, rovnako asistentov učiteľa,  
– prehodnotiť štandardy prijímania – vytvoriť výnimku na podporu prijímania Rómov bez vysokoškolského vzdelania, resp. umožniť im študovať externé štúdium bezplatne (samozrejme, s adekvátnym počtom kurzov, ktoré podľa mojich skúseností majú absolvovaných až-až, no, bohužiaľ, podľa nových kritérií prijímania to nestačí). Z praxe jednoznačne vyplýva – „radšej

- šikovný preškolený „Róm“ z komunity ako magisterka s rasistickými názormi“;
- podrobiť výber konkrétnej osoby rozhodnutím starostu, hlavného koordinátora terénnej sociálnej práce v lokalite, ale najmä zástupcov segregovaného či separovaného osídlenia.

## 2. Komplexný prehľad o živote rómskej národnostnej menšiny – história, súčasnosť, príklady dobrej praxe a pod.

Každý, kto pôsobí v marginalizovaných územiach, by mal ovládať základy rómskeho jazyka a poznať históriu Rómov.

### Odporúčania:

#### Vzdelávacie inštitúcie:

- univerzitné vzdelávanie zamerať nielen na prvky tradičnej rómskej kultúry a histórie, ale upozorňovať na značnú sociálnu stratifikáciu a sociálne problémy,
- povinný rómsky jazyk,
- priblížiť *kultúru osady* a zapracovať ju ako samostatný predmet,
- posilniť výučbu príbuzných vedných disciplín, najmä sociológie, antropológie a psychológie.

#### Praktici/terén:

- kritériá výberu podmieniť dôkladnou znalosťou života Rómov v Európe a na Slovensku,
- podporovať samotných Rómov z lokality pre výkon danej práce, dôležité je eliminovať úžerníkov, „podnikateľov“ na túto pozíciu.

## 3. Moc v sociálnej práci

Inštitút osobitného príjemcu dáva do rúk sociálneho pracovníka nesmiernu moc. Má možnosť vyplácať dávky postupne, pracovať s rodinou, rozdeliť financie a pod. Často môžu mať vaši klienti z vás prehnaný rešpekt: Raz ma prišli okúpať na Veľkú noc deti z \*\*\*. Nevedeli, že tam bývam. Keď ma zbadali: „Teta \*\*\*! Budeme chodiť do školy!“ „Kto sa odváži ma okúpať? Samozrejme, nikto.“ (smiech) Keď prídem do \*\*\*, všetci idú domov. (smiech) Oni sa nás boja viac ako policajtov. Keď sa to tak vezme máš velikánsku moc. Ak neplatia za odpad, poviem im, že pôjde dávka na úrad, v ten deň je poplatok zaplatený.“

Lavírovanie na hrane strachu a rešpektu je veľmi zradné. Často od Rómov môžete počuť: „Ako vy, bieli, budete robiť, tak my sa budeme mať! alebo „Vy ste tu pre nás a ste platení z našich daní.“ (neuveďomujú si, že žiadne dane neplatia). Ak sám seba dobre nepoznáte (nosce te ipsum), tak vám nepomôže ani školenie, ani supervízia. Hrozí Vám vyhorenie. Opojný pocit moci verzus pomáhajúca profesia: „Vieš, Rómovia ťažko niekomu vykajú. Musíš mať rešpekt. Mne normálne vykajú. Málokto si dovoľí akože tykať. (...) Ak nemajú vyrovnané účty za elektriku a vodu, tak ešte vodu im pomôžeme zaplatiť. Bez elektriky môžu byť, ale bez vody nie. Okrem dvoch všade robíme osobitného príjemcu. Keď ma strašne nahnevali, rozдали sme im peniaze a nezaplatili za nich ani elektriku, ani vodu. Potom ma prišli poprosiť, aby sa to vrátilo naspäť a sľúbili mi, že už na mňa nikdy nebudú zvyšovať hlas. Musela som to urobiť, lebo prišli nám tu Rómovia z Dobšinej a to bolo neskutočné, navádzali nám ich, hádali sa medzi sebou – pre hocičo, pre neporiadok, pre deti. Doniesli si tam psa a nenormálne útočí. Potom som im povedala: Vy naschvál nahukáete na nás psa. Nikdy predtým sa mi to nestalo. Máme problémy s deťmi, lebo kradnú. Navzájom si kradnú desiaty, deti sú strašne agresívne, keď nejedia. Rozhodli sme sa preto z dávky platiť deťom desiate. Dievčatá vravia, zabijú nás. Nebudem sa ich pýtať, deti sú hladné. Osvedčilo sa to a teraz sú všetci spokojní. Niektorí rodičia nesúhlasili, ale dohovorili sme im, že je to pre deti. Ale tiež aj keď majú desiate, bijú sa, lebo to, čo vidia doma, prenášajú na seba. Predstav si, že sedem-osemročné decko ide biť spolužiakov so stoličkou. No odkiaľ to má, keď nie z domu? Útočia aj na učiteľky a dovoľujú si. Nemajú problém im vynadať.“

## Odporúčania:

### Vzdelávacie inštitúcie:

- zaradiť „moc v sociálnej práci“ do syláb, resp. vytvoriť samostatný predmet,
- klásť dôraz na poznanie legislatívnych opatrení, predovšetkým nároku na dávky a inštitút osobitného príjemcu.

### Praktici/terén

- odborné semináre a školenia upozorňujúce na fenomén zneužívania moci – „Najlepšie boli prednášky organizované Nadáciou Milana Šimečku. Boli v troch odlišných mestách. Páčil sa mi prístup Laca a Pauly. Mali to dobré. Niečo povedia, dajú tému a ty sa môžeš vyjadriť, potom máš prestávku a tri hodiny ubehnú ako nič. Mal si tri aktivity, ale do večera ti to zbeholo jak nič. Bolo to náročné, ale dobré – právo pre každého. Rada som tam chodila. To, čo v kuse rozprávajú a nemá to ani hlavu ani päť, tak to nie. To, čo sa teoreticky naučíš z kníh, zrúti sa Ti na \*\*\*.“
- povinné supervízie a preventívne aktivity proti „burn-out“ (syndróm vyhorenia).

## 4. Pokora

Pokora je cestou prijať neočakávané. Ak sa nazdávate, že vás už v teréne nič neprekvapí, garantujeme vám, že sa to stane. Mysleli sme si, že nechcené vysypanie cukríkov v chatrči pred zimou schovávajúcim sa krídľom detí a ich „vojna o cukríky“ demonštrujúca živočíšnu ríšu sa nás dotkla natoľko, že už ťažší zážitok si sotva môžeme predstaviť. To sme však nečelili chatrči bez okien a v nej zdravotne hendikepovanej žene, ktorá chcela, aby som ju fotil v nemravných pózach. Bolo by veľmi ťažké predstaviť si negatívnejší zážitok. No ak si myslíte, že otvorenosťou či ľudským prístupom nemôžete nič poukázať, zmrazia vás reálne vyhrážky „podnikateľov“. Aj takéto podoby prináša sifyfovská práca. Pokora a prijatie je možnosťou, ako to možno zvládnuť.

## 5. Odstránenie sifyfovho syndrómu

Ak zistíte, že vaša práca tlačiaceho Sifyfa predsa len časť gule na povrch zemský vytlačila, dáva vám to silu pokračovať, nevzdávať sa, a motivuje vás to k ďalšej práci. Odmenou vám vie byť milé slovo či neformálna pochvala: „Majorita vidí všetko zvonka. Človek z majority sa musí aj prispôbiť tým Rómom a žiť s nimi. Čo majorita nikdy nedokáže. Ja tam bývam, na jednej strane ich dávam aj bokom, ale snažím sa im čo najviac pomôcť. Dost' Rómov chodia po okolitých obciach na lesné práce a povedia mi, že V\*\*\* my môžeme byť hrdí na to, že žijeme v \*\*\*, lebo v iných obciach je to horšie. Vieš, ako Ťa to nadchne? Ešte viac, aby si robil.“

Keď sa k pozitívnym reakciám pridá i osvedčený inštitút v rámci výkonu sociálnej práce, ktorý odstraňuje tak silnú úžeru, tak vaše tlačenie balvanu nie je márne: „Každý štvrtok dostávajú peniaze a potom poukážku. Na základe našich poznatkov vieme zistiť, že napríklad dieťa v rodine má problémy, tak ja dám podnet na ÚPSVaR o inštitút osobitného príjemcu. My určujeme, ako budeme tú dávku v hmotnej núdzi vyplácať. Snažíme sa čo najviac vyplácať poštovou poukážkou. Väčšia suma ide na potraviny. Menšia suma ide v hotovosti. Následne my kontrolujeme tie bločky. Ak zistíme, že im predavačka dala nejaké to víno, automaticky sprísňime tie podmienky. Osvedčilo sa to, privítali sme to. Prijali by sme to, aby to fungovalo na celú rómsku komunitu, aby sa tým znížila tá úžera. Teraz je takto 15 rodín. Všetko je to \*\*\*. Je to už zaužívané takto desať rokov. Táto komunitná práca sa osvedčila. Oni keď dostanú tie finančné naraz, vydržia im maximálne tri dni, čoho som aj svedkom. Kupujú nepotrebné veci, ktoré by nemuseli mať: víno, kávu, atď. Oni, čo by mali mať na mesiac, tak si urobia oslavu, alebo niečo také. Ak nemajú tie koruny, tak sú nútení sa „obracat“. My sme im to navrhli, že to vyskúšame tri mesiace, a mám tu rodiny, ktoré nechceli vystúpiť z toho. Sú aj rodiny, ktoré sú proti. Tam je alkohol. Ale oni si stále nájdu nejakú fušku a sú vždy pri tom alkohole“ (terénny výskum, 2012).

## Zoznam použitej literatúry

BLACKMOORE, S. 2001. *Teorie memů – Kultura a její evoluce*. Praha: Portál, 2001, 236 s. ISBN 80-7178-394-3, [cit. 2013-07-08]. Dostupné na internete: <http://www.daimonion.sk/cargo/tm.pdf>

GAVORA, P. 2006. *Sprievodca metodológiou kvalitatívneho výskumu*. Bratislava: Regent, 2006. 230 s. ISBN 80-88904-46-3.

KOGANOVÁ, V. – KOPECKÝ, P. 2013. *Rómska problematika na pozadí vybraných faktov zo slovenskej a rumunskej reality* [online]. 2013 [cit. 2013-06-18]. Dostupné na internete: [www.cepsr.com/clanek.php?ID=240](http://www.cepsr.com/clanek.php?ID=240)

LEWIS, O. 1966. *The Culture of Poverty*, *Scientific American* [online]. Preklad Lenka Budilová, Marek Jakoubek. Sv. 215, č. 4, 1966, str. 19 – 25, 2013 [cit. 2013-07-12]. Dostupné na internete: [www.ksa.zcu.cz/studium/podklady/tk/kf.rtf](http://www.ksa.zcu.cz/studium/podklady/tk/kf.rtf)

MANUŠ, E. 1998. *Jdeme dlouhou cestou*. Praha: Arbor Vitae, 1998. 279. ISBN 80-901-964-5-4.

*Rómska hymna* [online]. 2013, [cit. 2013-07-01]. Dostupné na internete: <http://www.romadocument.sk/index.php/sk/symbols/romska-hymna.html>

## Kontakt

PhDr. Michal Kozubík, PhD. – Mgr. Maroš Klika

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, Ústav romologických štúdií

Kraskova 1, 949 74 Nitra

E-mail: [mkozubik@ukf.sk](mailto:mkozubik@ukf.sk), [maros.klika@ukf.sk](mailto:maros.klika@ukf.sk)





## TRADÍCIE V RÓMSKYCH RODINÁCH (ORECHOV DVOR) / TRADITION IN ROMA FAMILIES (ORECHOV JUSTICE)

Peter Keresztes

### Abstrakt

Stav súčasnej rodiny závisí od sociálnej a ekonomickej situácie spoločnosti – funkcie a formy rodiny podmieňujú charakter existujúcich výrobných a spoločenských vzťahov, ako aj úroveň kultúrneho rozvoja spoločnosti. Objektom skúmania je súčasná a tradičná rómska rodina. Autor poukazuje na ich kultúru a dôležité udalosti v tradičnej rómskej rodine. Sú popísané udalosti v živote rómskej rodiny počnúc manželstvom, cez svadbu, ako aj zvyky dodržiavané pri tradičnom rómskom pohrebe. Z výsledkov prieskumu autora vyplýva, že samotné skúmané socio-kultúrne regulatívy nemajú podobu tradicionality. Prvky pôvodnej kultúry sa vytrácajú a nie sú nahradené inými, novými elementmi. Korene pôvodnej rómskej kultúry možno ešte nájsť u sub-etnickej skupiny valašských (tzv. olašských) Rómov. Na druhej strane, u tzv. Rumugro Rómov nebaďať žiadne tradície, zvyky či obyčaje uvádzané v normotvorných textoch o rómskej kultúre v minulosti. Vyjadrujeme presvedčenie potreby zachovania ešte „živých fosílií“ tradičného života v samotnej kultúre, ktorá popri dominantných kultúrach stáročia pretrvávala.

**Kľúčové slová:** rodina, rómska rodina, tradičná a súčasná rómska rodina, kultúra.

### Abstract

Current status of the family depends on the social and economic situation. Condition of families depends on existing production and social relations, as well as the level of cultural development of society. The object of the study is to present a traditional Roma family. The author points to Roma culture and an important event in the traditional Roma family. These events are described in the lives of Roma families starting from marriage, through marriage, birth of a child as well as the traditional customs observed by the Romany funeral. The results shows that simply examined socio-cultural regulations do not have the form of traditionality. Elements of indigenous culture is disappearing and unfortunately are not replaced by other, new elements. The roots of the original Roma culture can still be found in sub-ethnic groups Wallachian (Olach Gipsy) Roma. On the other hand, the group called „Rumugro“ Roma do not demonstrate any traditions, customs and habits reported in normative texts of Roma culture in the past. We express our conviction cherish „living fossils“ of living in a very traditional culture, which in addition to the dominant culture persisted for centuries.

**Keywords:** Family, Roma families, traditional and contemporary Roma family, culture.

## Úvod

Rodinu môžeme považovať za malú sociálnu skupinu, ktorá si v interakcii so širšími spoločenskými inštitúciami formuje svojskú charakteristickú štruktúru. Je to celok, v ktorom sa na základe emocionálnych príbuzenských vzťahov medzi rodičmi, rodičmi a deťmi, resp. medzi ostatným príbuzenstvom, utvárajú osobitné vzťahy. Každá rodina prechádza mnohými zmenami. Patria sem zmeny v štruktúre rodiny a zmeny v jej funkciách.<sup>529</sup> Aj v rómskej rodine dochádza k určitým zmenám. Zmeny v súčasnej rómskej rodine sme pozorovali na Orechovom dvore. Lokalita Orechov dvor sa nachádza cca 800 m na juh od súvisle zastavanej plochy mesta Nitra. Je to bývalý areál hospodárskeho dvora, ktorý v roku 2004 zmenil svoje funkčné využitie na bývanie.

## Tradičná rómska rodina

Katarína Konečná uvádza, že „rómska rodina rovnako ako iné rodiny prechádza spoločenským vývojom, ale nesie v sebe aj retardačné trendy, tradície a všetky prejavy rómskeho etnika.“<sup>530</sup> Rodina vytvára jedno z najdôležitejších socializačných prostredí. Poskytuje jednotlivcovi jeho základnú totožnosť, vytvára predovšetkým zázemie pre prvé poznávanie a citové zážitky. Podľa Jána Cangára je tradičná rómska rodina charakteristická životom v širšej veľkorodine, komunitným spôsobom života, zreteľnou delbou rolí v rómskej rodine a chápaním obydľia ako dočasného, provizórneho.<sup>531</sup> Aj Rastislav Rosinský potvrdzuje, že „rodina žije pohrome v blízkom, doslova tesnom fyzickom kontakte“.<sup>532</sup> Mužské a ženské úlohy sú v rodine jasne a pevne vymedzené. Rómske ženy vnímajú svoju gender identitu oveľa vyhranenejšie ako slovenské ženy.<sup>533</sup> Rómsku rodinu nemožno chápať ako istý počet jednotlivcov, ale vždy ako celok. Konflikty prežívajú rodiny kolektívne, jedinec koná vždy v mene rodiny. Chyba, ktorú urobí jedinec, sa vždy hodnotí ako chyba celej rodiny. Aj Rastislav Rosinský uvádza, že v tradičnej rómskej rodine mal každý svoje miesto, každý presne pozná svoj status a vedel, čo môže a čo nie. Vzťahy medzi rodinnými príslušníkmi (otec, mama, stará mama, starý otec, brat, sestra) sú veľmi silné.<sup>534</sup> Jedinec z tradičnej rómskej rodiny nezostáva sám ani doma, ani na smrteľnej posteli či v nemocnici.<sup>535</sup> Tieto zistenia potvrdzujú aj Michal Čerešník a Miroslava Čerešníková, dávajú ich do vzťahu s kolektivismom ako kultúrnou dimenziou.<sup>536</sup>

## Tradičie v rómskej rodine v minulosti

Spektrum záujmu tradicionality v rómskej kultúre budú vybrané sociokultúrne regulatívy v rámci tradícií a zvykov: narodenie a krst, svadba, manželstvo a pohreb.

### Narodenie a krst

V každej rodine je narodenie dieťaťa významnou udalosťou. Inak to nie je ani v rómskom spoločenstve. Ako v minulosti, tak i v dnešnej dobe je veľkou radosťou narodenie syna. On je nositeľom rodu, a keď vyrastie, bude reprezentovať svoju rodinu medzi ostatnými Rómami. U olašských Rómov je muž najdôležitejšou osobou rodiny. Rodina má silný patriarchálny charakter. U tzv. Rumungrov (t. j. východoslovenských Rómov) takáto striktná dominancia zatiaľ nebola potvrdená dôkladnejšími výskumami.

Ako uvádzajú Peter Stojka a Rastislav Pivoň: „Keď sa v olašskej rodine narodí dieťa a matka ho prinesie domov z nemocnice, ostatné olašské matky sa na neho prichádzajú pozrieť. Každá Rómka je na dieťa zvedavá a každá mu zaželá zdravie a šťastie.

529 KASANOVÁ, A. *Sprievodca sociálneho pracovníka I. Rodina a deti*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, s. 49.

530 KONEČNÁ, K. *História a súčasnosť rómskej rodiny*. Košice: Štátna vedecká knižnica, 1994, s. 17.

531 CANGÁR, J. *Ľudia z rodiny Rómov = Manuša andar e familia Roma*. Nové Zámky: Crocus, 2002, s. 37.

532 ROSINSKÝ, R. *Čhavale Romale alebo motivácia rómskych žiakov k učeniu*. Nitra: UKF, FSVaZ, 2006, s. 29.

533 ČEREŠNÍK, M. Gender a ortogonálna konfigurácia jeho komponentov. In: *Sociálne procesy a osobnosť*. Košice: SAV, 2006, s. 66 – 75.

534 ROSINSKÝ, R. *Čhavale Romale alebo motivácia rómskych žiakov k učeniu*. Nitra: UKF, FSVaZ, 2006, 28 s.

535 HARTL, P. *Psychologický slovník*. Praha: Budka, 1993.

536 ČEREŠNÍK, M. – ČEREŠNÍKOVÁ, M. Rodovosť a schopnosť jej posúdenia rómskou populáciou v segregovaných osadách. In: *Metanoia – Harmónia človeka: 25. Psychologické dni. Zborník príspevkov*. Bratislava: Stimul, 2007. s. 278 – 283.



Jedna po druhej si ho podávajú do rúk alebo sa naň iba pozrú a usúdia, na koho sa podobá. Pred samotným krstom žena nesmie chodiť nikam na návštevu, ani sa ukazovať na ulici, pretože je ešte nečistá. Olašská Rómka sa očisťuje tým, že ide spolu so svojou kmatrou do kostola v deň krstu. Matka dieťaťa predtým než sa uskutoční krst, nesmie v kuchyni nič vykonávať. Keď sa krstia deti u Rómov, ich rodičia im dávajú mená po ich krstných otcoch (ak je to chlapec), alebo po ich krstných matkách (ak je to dievča).<sup>537</sup>

### **Svadba a manželstvo**

Tera Fabianová a Milena Hübschmannová detailne opisujú rómsku svadbu v minulosti: Keď sa mladí vrátili z národného výboru, prisahali si ešte raz po rómskom spôsobe. Starosta im zviazal ruky červenou šatkou, nalial ženichovi do dlane pálenku a ženích dal sa napiť neveste, potom nalial starosta neveste a nevesta dala napiť sa z dlane ženichovi.<sup>538</sup> „Žite spolu ako tá čierna zem s čiernym chlebom. Neurobte nikdy druhému hanbu. A tak, ako Pánboh rozsvietil slnko, aby ste nikdy v živote nezabúdili a nezišli zo správnej ľudskej cesty. Potom sa zase spustila hudba, družba obchádzal okolo s tanierom a svadobčania hádzali peniaze na tanier. Potom išli jeden po druhom s nevestou tančiť.“<sup>539</sup>

Po návrate z kostola bola pripravená svadobná hostina. Väčšinou sa chystala s príbuzenstvom aj niekoľko dní dopredu. Hudba, ktorú začali hudobníci aj pri príchode svadobčanov hrať, musela každého chytiť za srdce. Najskôr sa zahralo mladému páru a hromadne sa pripilo na lásku a šťastie. Po sviatočnom chode, počas ktorého svadobčania jedli z jedného taniera a nevesta krmila ženicha, sa nevesta vydala doprostred miestnosti, kde družba držal sito alebo klobúk a svadobčania si kupovali sólo s nevestou. Sólo považovali za česť.

Až potom začala zábava v plnom prúde. Odolať cimbalovej muzike a krásnym rómskym piesňam bolo a je, aspoň pre rómske srdce, celkom nemožné.<sup>540</sup>

### **Pohreb**

Pri porovnaní dvoch subetnických skupín Rómov žijúcich na Slovensku možno vo zvykoch pri nešťastnej životnej udalosti v minulosti a dnes badať určité rozdiely. Vartovanie (bdenie rodiny nad zosnulým, pozn. autora) sa v súčasnom svete vytráca. V minulosti však bolo bežné stráviť pri nebožtíkovi tri dni. Nebol nikdy sám a pri jeho „poslednom odchode“ z tohto sveta sa pri ňom striedala rodina a blízki priatelia. U olašských Rómov uvádzajú Peter Stojka a Rastislav Pivoň: „Keď zomrie otec, jeho žena si ostrihá vlasy, pretože dlhé vlasy znamenajú jej krásu a to žena, ktorej zomrie muž, nesmie ukazovať. Tiež dá zo seba dolu šaty, ktoré nosievala, keď jej muž žil, a oblečie si len čierny odev od hlavy až po päty – je celá v čiernom. Keď zomrie žena, jej muž, synovia i dcéry si oblečú čierne oblečenie.“<sup>541</sup> V minulosti a v niektorých lokalitách i dnes sa zosnulému do rakvy dávali i jeho osobné a obľúbené predmety ako víno, karty (ak rád hrával), bič (ak mal kone), palicu, peniaze, zlato (najčastejšie prstene), veľa kvetov a svätých obrázkov. Keď zomrela žena, do truhly jej vyskladali peknú látku, ktorá musela byť drahá, a tiež obľúbené predmety.<sup>542</sup> U Rumungrov pri pochovávaní zosnulého hrávali jeho obľúbené piesne. Magdaléna Barányiová uvádza: „Rómske hudby stáli a formovali sa na schopnostiach primáša – bol nositeľom melodickej línie, ktorej prepožičiaval variabilnú individualizovanú podobu. Na ňu sa pripájala hra ostatných. Druhé husle (sekundárny primáš) mal za úlohu zosilniť melodické obrysy skladby. Úlohou kontrášov bolo harmonizovať melódiu, vytvárať dvoj- a trojzvukmi vyplňujúci stredný hlas. Úlohou basy bolo udržiavať základný rytmus a mala aj dôležitý harmonický význam. Malá basa, violončelo, veľká basa – kontrabas udávajú v skladbe základný rytmus, čím zastávajú aj funkciu bicieho nástroja. Címbal obohacoval zvukovú farbu, zmäčkoval výraz, dodával muzike ľahkosť a lesk.“<sup>543</sup>

537 STOJKA, P. – PIVOŇ, R. *Náš život. Amaro trajó*. Bratislava: INFOROMA, 2003, s. 16.

538 FABIANOVÁ, T. – HÜBSCHMANNOVÁ, M. *Čavargos/Tulák*. Praha: Apeiron, 1991, s. 36 – 38.

539 STOJKA, P. – PIVOŇ, R. *Náš život. Amaro trajó*. Bratislava: INFOROMA, 2003, s. 19 – 24.

540 FABIANOVÁ, T. – HÜBSCHMANNOVÁ, M. *Čavargos/Tulák*. Praha: Apeiron, 1991, s. 38.

541 STOJKA, P. – PIVOŇ, R. *Náš život. Amaro trajó*. Bratislava: INFOROMA, 2003, s. 12.

542 *Ibid.*, s. 12.

543 BARÁNYIOVÁ, M. *Lučenec – kultúrne centrum Novohradu* [diplomová práca]. Nitra: FSŠ UKF, 2013, s. 34.

## Prieskum tradičnej rómskej rodiny (Orechov dvor)

Hlavným cieľom bolo konfrontovať vybrané tematické okruhy v rámci tradicionality rómskej rodiny s jej aktuálnou podobou.

### Prieskumné metódy

Pri realizácii prieskumu sme využili metódu kvalitatívneho výskumu – pološtruktúrovaný rozhovor. Anselm Strauss a Juliet Corbinová sa domnievajú, že údaje samy o sebe by sa nemali analyzovať vôbec a úlohou bádatela je skôr údaje zhromažďovať a prezentovať ich tak, že „informátori hovoria sami za seba“.<sup>544</sup> Doplnkovou metódou bolo zúčastnené pozorovanie.

Opierali sme sa o rady Vlastimila Šveca, ktorý odporúča vyhodnotenie empirických dát v istom poradí:

1. kódovanie (otvorené),
2. prepojenie dát (spájanie určitých dimenzií),
3. komentovanie dát (vkladanie stručného komentára),
4. vyvodenie záverov z vlastnej analýzy dát.<sup>545</sup>

### Predmet prieskumu

Prieskum sme realizovali so šiestimi rodinami na Orechovom dvore. Spolupracovali sme s Mestským úradom v Nitre – odbor sociálnych služieb (terénni sociálni pracovníci), ktorý je zapojený do Národného projektu *Terénna sociálna práca v obciach*. Do prieskumu sa zapojili rómske rodiny, ktoré majú rôzne rodinné vzťahy, tradície a zvyky. Po uvedení do celkového kontextu podávame základné informácie a popíšeme špecifika skúmanej lokality, budeme však zároveň rešpektovať právo na anonymitu. Lokalita Orechov dvor sa nachádza cca 800 m na juh od súvisle zastavanej plochy mesta Nitra. Je to bývalý areál hospodárskeho dvora, ktorý v roku 2004 zmenil svoje funkčné využitie a začal slúžiť na bývanie. Rozhodnutím MZ v Nitre bola lokalita vybraná na vybudovanie nájomných bytov s nižším štandardom, do ktorých boli presťahovaní z mesta. Na Orechovom dvore žijú dve základné skupiny Rómov:

- valašskí, „olašskí“ Rómovia (charakterizovaní vyššou kultúrnou a životnou úrovňou, vysokou autoritou vaju),
- Rumungro (charakterizovaní nižšou postavenou skupinou, väčšinou chudobnejší, so slabšími kultúrnymi a kmeňovými väzbami).

Danú lokalitu v súčasnosti obýva 341 obyvateľov v 60 bytoch nižšieho štandardu. Sú to obyvatelia, ktorých podstatnú časť tvoria občania marginalizovanej rómskej komunity.

## Charakteristika prieskumnej vzorky

### Rodina 1

Pani N., 54-ročná, býva so svojím manželom D. a 5 maloletými deťmi v bunke na Orechovom dvore. Navštevujú Základnú školu v Krškanoch. V bunke býva ešte aj dospelý syn Daniel so svojou družkou a dvomi maloletými deťmi, ktoré sú obe postihnuté, majú detskú mozgovú obrnu, nepohybujú sa, sú nevidiace. Pani N. predtým bývala v Svätoplukove, kde im údajne podpálili dom. V byte neudržiavajú hygienu, je na nízkej úrovni. Nábytok je skromný, spia pravdepodobne všetci na manželskej posteli. Matka sa však vždy, čo sa týka zabezpečenia jedla pre maloleté deti, stará, chodí na nákupy a deťom varí jedlo. Majú plnú mrazničku mäsa (bôčik a pod.). Všetky deti bývajú často choré, nechodia do školy, majú hodiny ospravedlnené. Poberajú dávky v hmotnej núdzi, majú určeného osobitného príjemcu, dlžobu na byte nemajú. Vraj chodia vyberať kontajnery (rodičia). Motivácia je pre nich v súčasnosti kúpa práčky na pranie cestou jednorazového príspevku cez mesto (v prípade dodržiavania hygieny ako aj zdravia detí).

544 STRAUSS, A. – CORBINOVÁ, J. *Základy kvalitatívneho výskumu*. Boskovice: Albert, 1999.

545 ŠVEC, V. *Pozvání do metodologie pedagogického výskumu*. Brno: Paido, 2006, s. 53 – 54.

## Rodina 2

Pani K., 42-ročná, býva v jednoizbovom byte v bunkách na Orechovom dvore spolu so svojim druhom Markom S., jeho rodičmi (poberatelia starobného dôchodku) a svojimi 4 deťmi. Rodina bola istý čas v Česku, kde boli deti predbežným opatrením súdu zverené do starostlivosti detského domova v Česku (okrem Marka – ten bol na úteku) pre zanedbávanie starostlivosti, následne boli deportované na Slovensko a umiestnené do detského domova v Nitre, kde žili v profesionálnej rodine. Deťom sa v tom čase darilo, boli šikovné aj v škole. Podľa vyjadrenia detí sa im v profesionálnej rodine páčilo. Rodičia si našli bývanie na Orechovom dvore a nad deťmi bola zrušená ústavná starostlivosť. V súčasnosti navštevuje Erik 3. roč. ZŠ Krškany, Janko chodí do materskej školy (aj na obedy, ale vraj ho vždy po 1,5 hodine pošlú zo škôlky domov), František navštevuje tiež ZŠ Krškany, 4. roč., Marek – 4. ročník. Marek bol na úteku v Českej republike, kde bol umiestnený v Diagnostickom centre pre utečencov. Matka si ho musela ísť vyzdvihnúť priamo do Prahy. V diagnostickom centre mali podozrenie, že užíva drogy – pervitín. Pri našej návšteve sa Marek k užívaniu drog priznal, uviedol, že sem-tam si dá pervitín, aj marihuanu. Nevedel uviesť, odkiaľ na to berie peniaze, ani prečo drogy užíva. K svojmu úteku do Českej republiky sa tiež nevedel vyjadriť, povedal, že ho tam vzali kamaráti a on ani nevedel, kam ide.

Byt je zariadený skromne, v prednej miestnosti sú dve posteľe, v zadnej miestnosti je obývačková stena, linka, posteľ a televízor. Hygiena v domácnosti nie je na požadovanej úrovni, návnlečky na paplóny sú špinavé, aj na zemi nečistota. Matka pôsobí dojmom, akoby požívala nejaké upokojujúce látky (skáče z témy na tému, všetko ide akoby mimo nej, len sa usmieva). Rodičia poberajú dávky v hmotnej núdzi, na nájom je stanovený osobitný príjemca.

## Tradície v rómskych rodinách (orechov dvor)

V tejto časti práce popíšeme výpovede respondentov o dôležitých udalostiach v tradičnej rómskej rodine, počnúc narodením a krstom, manželstvom, cez svadbu až po zvyky dodržiavané pri tradičnom rómskom pohrebe.

### Narodenie a krst

V súčasnom dynamicky sa vyvíjajúcom svete sa menia i tradičné prvky rómskej kultúry. Rozdiely s minulosťou možno badať vo všetkých oblastiach rodinného i spoločenského života, počnúc krstom. U Rumungrov vnímajú narodenie dieťaťa takto: „My si vážime každé narodené dieťa rovnako, či je to chlapec alebo dievča“ (pani N., 54 r.). U olašských si viac želajú chlapca: „... viac by sme si priali chlapca, kvôli tomu, že do našej rodiny pribudne nevesta a celá jej rodina“ (pani K., 42 r.).

Za najdôležitejšiu udalosť v živote považujú narodenie dieťaťa, pričom tu badať určité prvky magickosti: „Keď sa narodí dieťa, tak mu na ľavú ruku dáme červenú stužku, a taktiež pred krstom by sa nikto nemal pozrieť, pokiaľ ešte nie je pokrstené. Nie je ochránené pred zlými duchmi.“ Tieto výpovede boli podobné u oboch subetnických skupín.

Dôležitým darom pre dieťa a rodinu sú hmotné dary: „Do perinky mu dáme zlato alebo peniaze“ (pani K., 42 r.).

### Manželstvo

Manželstvo je v rómskej kultúre a tradícii hlboko zakorenené a súvisí s množstvom rituálov, hoci každá skupina preferuje rôzne typy zvykov, no v konečnom dôsledku podstatá je vždy rovnaká. U nich je samozrejmosťou, že nevesta sa nastáhuje k ženichovi, ale v súčasnej dobe, hlavne v majoritnej spoločnosti, si mladomanželia plánujú vlastné spoločné bývanie: „Nevesta u nás, olašských, vždy príde bývať k ženichovi, naopak to nie je možné...“ (pani K., 42 r.).

U Rumungrov: „... aj u nás sa nevesta nastáhuje do ženichovej rodiny, ale zriedkavo sa stane aj opak“ (pani N., 54 r.).

### Svadba

Medzi tradície či už skupiny olašských alebo Rumugro patrí aj svadba. U Rumungrov je výber nevesty len dohodou. „U nás, Rumungrov, len dohodou. Stretnú sa rodičia nevesty a ženicha a dohadujú sa ich budúcnosti života. (Kde budú bývať, robiť, peniaze)...“ (pani H., 67 r.). „... Svadba pre nás, Rumungrov, je veľmi dôležitá hlavne keď vydávame dievku. Z dievčatá sa stáva

žena... Zvykom je, že nevesta sa vydáva od 18 rokov. Svadobná hostina trvá od rána do rána... Vždy sa koná v sobotu od rána do rána. Na stoloch musí byť veľa jedla, pálenej, a musí to byť na vysokej úrovni“ (pani N., 54 r.).

Svadba pre nich predstavuje obrad, keď z dievčata sa stáva žena, ženich prevezme zodpovednosť za celú rodinu. U nich je hriechom bývať „nadvoko“ – tento typ spolunažívania sa stáva trendom hlavne u mladých v majoritnej spoločnosti. Podľa môjho názoru sa boja prebrať zodpovednosť za toho druhého. A už sa vytráca potreba manželstva, keďže pre nich to symbolizuje kus papiera. A práve u Rumungrov a olašských Rómov môžeme pozorovať, že svadba u nich predstavuje oslavu „nového života“ mladomanželov.

U olašských Rómov je zvykom, že nevestu si vyberajú dohodou alebo útekom: „... my si vyberáme dohodou, zaplatením alebo útekom, a nie únosom. Pri zaplatení nevesty dodržíme tradície pytačky (pani N., 54 r.). Ako to vyzerá pri pytačkách? „Nevestu ide vypýtať najväčší postavený muž z rodiny ženicha, príde tam celá rodina so sprievodom hudby... pred vstupom do domu vajda trikrát zabúcha palicou, to symbolizuje príchod pytača a vypýtanie si nevesty od rodičov... a hovoria: dozvedeli sme sa, že tu býva pekná nevesta... potom otec nevesty a ešte zvyčajne dvaja-traja rodinní príslušníci diskutujú pri okne... majú v ruke buď fľašu vína alebo drahej pálenky... ženichov zástupca vyťahne peniaze... nevestin otec odmietne, tak vyťahne viac peňazí, a keď sa dohodnú, pustia ich dnu a začne veľká oslava... Keď sa koná svadba, je veľká hostina?... áno, príde veľa ľudí, do domu kultúry, prichádzajú hostia... každá rodina, ako prichádza, je pre nich zahraná skladba, a každý donesie drahé whisky... oslavujeme až do rána... pri dohode sa dohodnú rodičia nevesty a ženicha...“ (pani K., 42 r.).

### **Pohreb**

Počas rozhovorov s respondentmi o téme pohreb prevládala pochmúrna nálada. Rodiny o tom rozprávali ťažko. Pohreb pre nich symbolizuje určitý obrad, na ktorom sa pozostali ľuďia so zosnulým a majú možnosť mu povedať to, čo počas života nestihli, ale hlavne, len to dobré. Ako sami tvrdia o zosnulom, len to dobré. Zosnulému do rakvy vkladajú jeho najobľúbenejšie veci s predpokladom, že to využije na druhom svete. V dome zosnulého zakrývajú alebo zvesia zrkadlo. Každý, kto sa príde s nebohým rozlúčiť, položí na neho ruku a poprosí ho o odpustenie, ak mu niekedy v živote ublížil. Veria, že jeho duša je stále prítomná. Mŕtvy sa však vraj mohol po istom čase vrátiť a svoju návštevu dáva najavo vo sne, ohlási sa buchnutím dverí, krokmi alebo zanechá iné viditeľné znamenia. „... pred pohrebom je trojdňový kar, a keď je pohreb, príde veľa ľudí... pohreb sa koná v sprievode hudby, hrajú sa piesne, ktoré poznal... „hallgató“ (pani N., 72 r.). Olašské rodiny, ktoré sa zúčastnili na rozhovore nám nechceli na túto tému odpovedať, jedna rodina nám povedala: „... my držíme smútok aj rok, napríklad, keď zomrie manželke muž, nemôže variť, ani upratovať, nosíme čierne veci – sukne... Keď sa koná pohreb, hrá muzika, rýchle hudby, a do truhly dáme mŕtvemu najkrajšie šaty i jeho obľúbené predmety: mužom fajku, cigarety, ale i husle alebo gitaru, ženám náušnice, prstene...“ (pani K., 42 r.).

### **Záver**

Ak sa zamyslíme nad súčasnou konkrétnou situáciou Rómov a ich vzťahom k majorite, vo všeobecnosti môžeme zhodnotiť, že rómska rodina i dnes reprezentuje tradičný typ viacgeneračnej rodiny, v ktorej sa obmieňa rodinná hierarchia. Rómska rodina je patriarchálna, rozhodujúce slovo v rodine má otec, matka je zodpovedná za chod domácnosti a výchovu detí, pričom tu môžeme sledovať určité rozdiely oproti majoritnej spoločnosti. Prvky pôvodnej kultúry sa vytrácajú a nie sú nahradené inými, novými elementmi. Korene pôvodnej rómskej kultúry možno ešte nájsť u subetnickej skupiny valašských (tzv. „olašských“) Rómov. Na druhej strane, u tzv. Rumugro Rómov nebadateľ žiadne tradície, zvyky či obyčaje uvádzané v normotvorných textoch o rómskej kultúre v minulosti. Vyjadrujeme presvedčenie potreby zachovania ešte „živých fosílií“ tradičného života v samotnej kultúre, ktorá popri dominantných kultúrach stáročia pretrvávala.

## Zoznam použitej literatúry

- BARÁNYIOVÁ, M. *Lučenec – kultúrne centrum Novohradu* [diplomová práca]. Nitra: FŠŠ UKF, 2013, 63 s.
- CANGÁR, J. *Ľudia z rodiny Rómov = Manuša andar e familia Roma: doplnková učebnica o dejinách a živote Rómov pre základné a stredné školy*. Preklady do rómskeho jazyka Viliam Zeman. 1. vyd. Nové Zámky: Crocus, 2002, 237 s. ISBN 80-88992-42-7.
- ČEREŠNÍK, M. – ČEREŠNÍKOVÁ, M. Rodovosť a schopnosť jej posúdenia rómskou populáciou v segregovaných osadách. In: *Metanoia – Harmónia človeka: 25. Psychologické dni. Zborník príspevkov*. Bratislava: Stimul, 2007, s. 278 – 283. ISBN 978-80-89236-39-8.
- ČEREŠNÍK, M. Gender a ortogónna konfigurácia jeho komponentov. In: *Sociálne procesy a osobnosť*. Košice: SAV, 2006, s. 66 – 75. ISBN 978-80-969628-4-6.
- FABIANOVÁ, T. – HÜBSCHMANNOVÁ, M. *Čavargoš/Tulák*. Praha: Apeiron, 1991, 68 s. ISBN 80-900703-1-0.
- HARTL, P. *Psychologický slovník*. Praha: Jiří Budka, 1993, 297 s. ISBN 80-901549-0-5.
- KASANOVÁ, A. *Sprievodca sociálneho pracovníka. I. Rodina a deti*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, 449 s. ISBN 978-80-8094-277-9.
- KONEČNÁ, K. *História a súčasnosť rómskej rodiny*. Košice: Štátna vedecká knižnica, 1994. ISBN 80-85-328-17-8.
- ROSINSKÝ, R. *Čhavale Romale alebo motivácia rómskych žiakov k učeniu*. Nitra: UKF, FSVaZ, 2006, 263 s. ISBN 80-8050-955-7.
- STOJKA, P. – PIVOŇ, R. *Náš život. Amaro traja*. Bratislava: INFOROMA, 2003, 138 s. ISBN 80-969055-0-3.
- STRAUSS, A. – CORBINOVÁ, J. *Základy kvalitatívneho výskumu*. Boskovice: Albert, 1999, 228 s. ISBN 80-85834-60-X.
- ŠVEC, V. *Pozvání do metodologie pedagogického výzkumu*. Brno: Paido, 2006, 90 s. ISBN 80-7315-121-9.

## Kontakt

Mgr. Peter Keresztes

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, Ústav romologických štúdií  
Kráskova 1, 949 74 Nitra

E-mail: peter.keresztes888@gmail.com





# UTVÁRANIE ETNICKEJ IDENTITY OBYVATEĽOV MARGINALIZOVANÝCH RÓMSKYCH KOMUNÍT V KONTEXTE VYBRANÝCH KULTÚRNYCH DIMENZIÍ / FORMATION OF ETHNIC IDENTITY OF THE PEOPLE OF MARGINALIZED ROMA COMMUNITIES IN THE CONTEXT OF SELECTED CULTURAL DIMENSIONS

Miroslava Čerešníková

## Abstrakt

Príspevok mapuje faktory vitality minority v marginalizovaných rómskych komunitách vo vzťahu k etnickej identite a prináša pohľad na identitu človeka determinovanú kultúrnou dimenziou individualizmus – kolektivismus.

**Kľúčové slová:** sociálna identita, etnická identita, kolektivismus, individualizmus, Rómovia.

## Abstract

The contribution describes the factors of vitality minority in marginalized Roma communities in relation to ethnic identity and provides insight into the identity of a person determined by the cultural dimension of individualism – collectivism.

**Keywords:** social identity, ethnic identity, collectivism, individualism, Romanies.

## Teórie sociálnej identity

H. Tajfel<sup>546</sup> vo svojej teórii sociálnej identity rozlišuje pri pojme seba personálnu identitu, týkajúcu sa charakteristík človeka, a sociálnu identitu odvodenú od poznania svojho členstva v sociálnej skupine spolu s hodnotami a emocionálnymi významami spojenými s týmto členstvom. Teória sociálnej identity odmieta jednostranné sústreďenie sa na motiváciu človeka dosiahnuť vysokú úroveň sebahodnotenia a sústreďuje sa na motiváciu udržať si pozitívnu sociálnu identitu a vysoké skupinové sebahodnotenie. Podľa teórie sociálnej identity je sociálna identita základom skupinového správania.<sup>547</sup> Pri vysvetľovaní medziskupinovej diferenciácie a vnútroskupinovej kohézie vychádza z princípov sociálnej kategorizácie a sebakategorizácie.<sup>548</sup>

Proces sebakategorizácie je opísaný ako aktivita kognitívneho systému človeka, pomocou ktorej kategorizuje sociálne stimuly. Dochádza k organizovaniu sociálnej percepcie a optimalizácii sociálneho stimulu. Človek minimalizuje rozdiely vo vnútri kategórie a maximalizuje rozdiely medzi kategóriami, čím produkuje stereotypy pri vnímaní vlastnej a cudzej skupiny a radí sa do konkrétnej sociálnej kategórie.

M. A. Hogg a J. C. Turner<sup>549</sup> sa venovali sebakategorizácii v skupinovej interakcii. Vymedzili ju ako sociálny proces referenčného informačného vplyvu, ktorý obsahuje tri závislé komponenty:

1. sebakategorizáciu,
2. odhalenie vnútroskupinových noriem,
3. priradenie noriem sebe samému.

V nadväznosti na teóriu sociálnej identity koncipovali H. Giles, R. Y. Bourhis a D. W. Taylor etnolingvistickú teóriu identity. Vychádzali z toho, že práve jazyk je tým diferencujúcim prvkom, na základe ktorého sa členovia skupiny porovnávajú s inými skupinami. Piliermi etnolingvistickej teórie identity sú stratégia mobility a stratégia vitality.<sup>550</sup>

Stratégia mobility je snahou používať jazyk dominantnej skupiny, kultúrne a jazykovo sa asimilovať. Ak by však túto stratégiu použilo príliš veľa členov etnolingvistickej skupiny, skupina by zanikla, pretože by sa stratila jej jazyková základňa. Preto je nutné, aby v skupine fungovala stratégia vitality, čiže jej schopnosť prežiť ako odlišná a aktívna entita v prostredí viacerých skupín. Giles a kol. (1977) hovoria o troch faktoroch vitality:

1. statusové (politická, ekonomická a lingvistická prestíž),
2. demografické (počet, koncentrácia, imigrácia, prírastok),
3. inštitucionálne (vzdelávanie, jazyk v médiách, spolky).<sup>551</sup>

H. Giles a P. Johnson doplnili tieto faktory o ďalšie dva:

4. vnímané skupinové hranice,
5. viacnásobné skupinové členstvo.<sup>552</sup>

V Harrého etogenickej psychológii sa znovu vraciame k problému jazyka (diskurzu) pri formovaní identity a k personálno-sociálnemu rozmeru identity. R. Harré rozlišuje individuálnu sociálnu bytosť a personálnu bytosť. Individuálnu sociálnu bytosť chápe ako závislú od sociálnych pravidiel a prostriedkov, sociálnych konvencií a aktivít, čiže ako závislú od konverzácií, ktoré sa

546 TAJFEL, H. *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 363.

547 BAČOVÁ, V. Teórie osobnej a sociálnej identity v sociálnej psychológii. In: *Československá psychologie*, ISSN 0009-062X, 1994, roč. 38, č. 1, s. 30 – 44.

548 Pozri v TURNER, R. H. The role and the person. In: *American Journal of Sociology*. ISSN 0002-9602, 1978, roč. 84, č. 1, s. 1 – 23.

549 HOGG, M. A. – TURNER, J. C. Social identity and conformity: A theory of referent informational influence. In: DOISE, W. – MOSCOVICI, S. (eds.) *Current Issues in European Social Psychology (Vol. 2)*. Londýn: Cambridge Press, 1987, s. 139 – 192.

550 GILES, H. – BOURHIS, R. Y. – TAYLOR, D. W. Toward a theory of language in ethnic group relations. In: *Language, ethnicity and intergroup relations*. New York: Academic Press, 1977, s. 307 – 348.

551 Ibid., s. 307.

552 GILES, H. – JOHNSON, P. Ethnolinguistic identity theory: A socio-psychological approach to language maintenance. In: *International Journal of the Sociology of Language*, ISSN 0165-2516, 1987, roč. 63, s. 69 – 99.



konajú podľa scenára každodenných situácií. Pod pojmom personálna bytosť rozumie vnútorný zmysel bytia osoby, ktorý sa často líši od sociálneho obrazu, vytváraného ľuďmi. Tvrdí, že centrom prežívania vlastného self sú subjektívne teórie a presvedčenia o tom, akoby sa mal človek sociálne prezentovať, a o tom, akým človekom skutočne je. Preto by predmetom skúmania psychológie mal byť človek ako kultúrny artefakt a nie človek ako prirodzený objekt. Personálne konštrukty (diskurzy) totiž nie sú produktom jednotlivca, ale sú vyvinuté v sociálnej komunikácii.<sup>553</sup>

Harrého etogenika je výrazným odklonom od tradičnej hlavnoprúdovej psychológie aj preto, lebo odmieta charakterizovať človeka prostredníctvom prežívania (fenomenologicky) alebo genetickej výbavy (biologicky). Je presvedčený, že človeka možno identifikovať len charakterom jeho presvedčení, názorov, subjektívnych teórií. Etojenika neuznáva žiadny psychologický majetok, ale len „teórie“ a presvedčenia o tom, čo je to byť ja.<sup>554</sup>

## Etnická identita

V. Bačová<sup>555</sup> sa vo svojej práci zameriava na uvedenie sociálnovedných pojmov – primordializmu a inštrumentalizmu – do psychologického pojmového aparátu. Primordializmus je podľa nej charakterizovateľný pocitom spirituálnej afinity zo sociálnej interakcie, čiže blízkosťou ľudí, príbuzenským spojením daným narodením a sociálnou existenciou človeka. Primordiálne spoločenstvo má tendenciu dominovať nad ľuďmi a preferovať endogamiu. Členstvo v spoločenstve je človeku pripisované, je považované za hereditárne a je výlučné, t. j. človek môže byť členom len jedného primordiálneho spoločenstva: rasy, kasty, etnickej skupiny.

Prítipólom primordializmu sú väzby k spoločenstvám inštrumentálneho charakteru. Príslušník inštrumentálnej štruktúry prináša spoločnosti výhody a úžitok. Chápe spoločenstvo ako inštrument na dosahovanie cieľov. Človek si uvedomuje potrebu ochrany spoločných záujmov (nie blízkosti), je racionálny, jeho väzby k spoločenstvu sú vágne, dočasné, intermitentné, rutinné. Inštrumentálne zoskupenia sú segmentárne, preto sa v nich nevylučuje členstvo človeka vo viacerých inštrumentálnych spoločnostiach odrazu.

Vzhľadom na historickú kontinuitu a vývin spoločnosti možno posudzovať vzťah medzi primordializmom a inštrumentalizmom ako komplementárny. F. Tönnies<sup>556</sup> rozlišujúc malé komunity, veľké spoločnosti a ich charakteristiky, tvrdí, že vo vývine spoločnosti existujú obdobia, v ktorých sú primárnymi raz primordiálne a inokedy inštrumentálne väzby.

Etnicita ako produkt primordialistickej spoločnosti sa vyznačuje vzájomnou hlbokou blízkosťou, príbuzenstvom, seba-prisúdením členstva, rovnakou kultúrou (jazyk, hodnoty, normy, náboženstvo), teritoriálnymi znakmi (krajina, oblasť, národnosť) a biologickými znakmi (predkovia, kmeň, rasa). Tieto znaky sú dané a nespochybniteľné. Sú viac motivačnej a emocionálnej ako racionálnej povahy. Silne sa aktivujú, ak je spoločenstvo ohrozené. Odhliadnuc od faktu, že etnicita ako umelý konštrukt je v sociálnych vedách novodobým fenoménom, vzdialeným od prirodzenosti, etnicita má podstatu, esenciu, a dodáva človeku identitu. Tá navodzuje jednotu a solidaritu, ktorá prekonáva iné vnútorné štruktúry spoločnosti (trieda, vek, pohlavie, vzdelanie a iné). Človek teda nemôže zmeniť identitu (rovnako ako jazyk, krajinu), pretože je v ňom hlboko zakorenená. Ľudia, ktorí sa socializovali do dvoch kultúr, sú z hľadiska primordializmu považovaní za anomáliu.

Inštrumentalistický pohľad na etnicitu je, samozrejme, odlišný. Zvýrazňuje sa pragmatizmus a situačné aspekty etnicity. Etnická identita je považovaná za racionálnu reakciu na sociálny tlak zvnútra spoločenstva alebo zo strany iného spoločenstva. Podľa inštrumentalistov etnická identita nie je človeku daná, ale je konštruovaná v priebehu života. Je len jednou z mnohých identít a jej dôležitosť sa môže situačne meniť. Nevýhodou inštrumentálneho vysvetľovania je to, že nedokáže interpretovať neracionálne správanie človeka.

553 HARRÉ, R. *Personal Being: A Theory for Individual Psychology*. Oxford: Blackwell, 1983, s. 299 s.

554 *Ibid.*, s. 299.

555 BAČOVÁ, V. Primordiálny versus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychologie* ISSN 0009-062X, 1997, roč. 41, č. 4, s. 303 – 313.

556 TÖNNIES, F. *Community and Society*. Rutgers, New Jersey: Transaction, 1988, p. 150.

Podľa V. Bačovej preferencia primordialisťických alebo inštrumentalistických väzieb ovplyvňuje vzorce etnickej identifikácie. Vplyv etnických presvedčení je rozhodujúci najmä z dôvodu dominancie nonkognitívnych útvarov. Etnické presvedčenia sú motivačnou, morálnou a ideologickou štruktúrou obsahujúcou tvrdenia, vysvetlenia, hodnoty, ciele a aspirácie.<sup>557</sup>

Pri socio-kultúrnej determinácii nemôžeme zabudnúť na dimenziu individualizmus – kolektivismus. Začneme ale zo širšej perspektívy. G. H. Hofstede klasifikoval národné kultúry pomocou štyroch dimenzií. Sú nimi (1) odstup od moci (rešpekt a úcta podriadených k nadriadeným), (2) vyhýbanie sa neistote (dôraz na plánovanie a stabilitu), (3) individualizmus – kolektivismus (definovanie identity človeka osobnou voľbou alebo charakteristikami skupiny), (4) maskulinita – femininita (dôraz na výkon verzus interpersonálnu pohodu).<sup>558</sup> Vo vedeckých kruhoch zaujala najmä dimenzia individualizmus – kolektivismus.

Podľa H. C. Triandisa<sup>559</sup> (et al.) sa kolektivistická spoločnosť, resp. spoločenstvo, vyznačuje podriadením osobných cieľov čľenskej skupine, t. j. sebadefinovaním skupinou, reguláciou správania, skupinovými normami, vnímaním skupiny ako homogénnej a silným odlišovaním svojej a cudzej skupiny. Pre človeka to znamená nutnosť poslušnosti a napĺňania svojich povinností, sebaobetovanie sa pre skupinu, sústredenie sa na veci spoločenské a podporujúce správanie zamerané na hierarchiu a vzájomnú závislosť. M. Čerešník<sup>560</sup> uvádza, že hlavná aktivita pri definovaní človeka nestojí na strane individuality, ale na strane malých sociálnych skupín, na ktorých je človek silne závislý.

Individualizmus sa vyznačuje emocionálnym odstupom od skupiny, dôrazom na osobné ciele, reguláciou správania prostredníctvom analýzy postojov, ziskov a strát, konfrontáciou, preferenciou horizontálnych vzťahov (priateľských, partnerských) nad vertikálnymi (rodič – dieťa). Pre človeka to znamená spoliehanie sa na seba a nezávislosť, sociálnu zručnosť, ale i osamelosť.<sup>561</sup>

Existujú rozličné variácie individualizmu a kolektivismu v rámci spoločností, ale v zásade sa za spoločnosti s vysokou mierou individualizmu považujú USA, Kanada, severná a stredná Európa, za spoločnosti s vyššou mierou kolektivismu Čína, India, Japonsko, Latinská Amerika a africké kultúry. V Európe kultúra južného Talianska a tradičná grécka kultúra. Slovensko je krajinou stredoeurópskou a obsah socializácie je determinovaný individualistickou dimenziou kultúry. Vieme, že Rómovia prišli do Európy z Indie, a tak v ich životnom štýle môžeme identifikovať znaky kolektivistického dimenzie kultúry (tabuľka 1).

Slovenská rodina	Rómska rodina
<i>Individualistická dimenzia kultúry</i>	<i>Kolektivistická dimenzia kultúry</i>
Tendencia plánovať budúcnosť, materiálne sa zabezpečiť, zhromažďovať	Žiť pre dnešok, zabezpečiť aktuálne prežitie
Vyjadrovať svoje názory a postoje, byť samostatný, reagovať na podnety na základe vlastného prehodnotenia – buď zodpovedný sám za seba	Podriadenie skupine, vyjadrovanie vlastných názorov nie je schvalované, pokiaľ nekorešponduje s názorom skupiny – rozhodovanie nikdy nie je samostatné
Existencia individuálneho vlastníctva	Chýba vymedzenie osobného teritória a osobných vecí
Potreba zaoberať sa vlastnou sebaidentifikáciou – Kto som? Kam smerujem?	Definícia seba určená skupinou, sebaobraz je i v dospievaní chápaný ako danosť

Tab. 1 Porovnanie slovenskej a rómskej rodiny.<sup>562</sup>

557 BAČOVÁ, V. Primordiálny versus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychologie*, ISSN 0009-062X, 1997, roč. 41, č. 4, s. 303 – 313.

558 HOFSTEDE, G. H. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Londýn: Sage Publications, 1980.

559 TRIANDIS, H. C. – McCUSKER, C. – HUI, C. H. Multimethod Probes of Individualism and Collectivism. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, ISSN 0022-3514, 1990, roč. 59, č. 5, s. 1006 – 1020.

560 ČEREŠNÍK, M. *O mužoch a o ženách*. Nitra: UKF, 2011, s. 12.

561 TRIANDIS, H. C. – BONTEMPO, R. – VILLARAL, M. Individualism and Collectivism: cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, ISSN 0022-3514, 1988, roč. 54, č. 2, s. 323 – 338.

562 ČEREŠNÍKOVÁ, M. *Rómske dieťa zo sociálne málopodnetného prostredia v školskej triede*. Nitra: UKF, 2006, s. 26 – 28.

## Výskum

Vzhľadom na vyššie uvedené zistenia sme sa rozhodli výskumne zmapovať vedomosti rómskych detí v staršom školskom veku (priemerný vek 12,7 roka) o vlastnej etnicite. Obdobie puberty je obdobím nesmierne senzitívnym aj z aspektu formovania vlastnej etnickej identity a etnických postojov, resp. postojov k sebe samému a k iným na základe príslušnosti k národu alebo etniku. Utváranie etnického postoja, a tým kreovanie etnickej identity, sa deje procesom diferenciacie a integrácie poznatkov, prežívania a správania. Tento proces sa završuje v neskorej adolescencii, keď môžeme hovoriť o relatívne stabilnej a vyhranenej etnickej identite. Podľa americkej psychologičky Goodmannovej (1969)<sup>563</sup> identifikujeme tri štádiá vývinu etnického postoja k vlastnej etnicite i etnicite iných. Prvým štádiom je etnické uvedomenie, typické pre dieťa okolo 3 – 4 rokov, druhým je štádium etnickej orientácie v období od 4 do 8 rokov a posledným je štádium vlastného etnického postoja. Formuje sa nielen na základe procesov imitácie (I. štádium) a identifikácie (II. štádium), ktoré sú typické pre predchádzajúce úrovne, ale na základe aktívneho prijímania a vyhľadávania informácií, prežívaných emócií, skúseností a správania.

Výskumná skupina je skupina detí z náhodne vybraných základných škôl v obciach, v ktorých sú rómske komunity. Rómski účastníci sú obyvateľmi osídlení uvedených v databáze *Atlasu rómskych komunít na Slovensku 2004*. V tomto dokumente je rómska komunita chápaná ako skupina ľudí, ktorú majorita subjektívne definuje ako Rómov na základe antropologických znakov, kultúrnej príslušnosti, spôsobu života – životného štýlu, životného priestoru a rovnako subjektívne vníma túto skupinu ako odlišnú, a to v pozitívnom ako aj negatívnom zmysle. Rómsku národnosť sme zároveň účastníkom pridelili aj na základe jazyka, ktorým hovorí jeho matka – ak je materinský jazyk rómsky a dieťa žije v rómskej komunite (podľa definície vyššie), je vo výskumnom súbore zaradené k národnosti rómskej.

Mapovanie vedomostí rómskych detí o vlastnej etnicite bola súčasťou širšej výskumnej komparatívnej štúdie. Čiastkové zistenia vypovedajú o miere informovanosti rómskych detí o vlastnej etnicite. Cieľom výskumu je zmapovať kognitívnu zložku postoja k vlastnej etnicite u rómskych detí. Vo vedomostnom teste mali účastníci vyjadriť, či je dané tvrdenie o rómskom etniku pravdivé, alebo nepravdivé. Všetky tvrdenia boli vytvorené na základe doplnkovej učebnice o dejinách a živote Rómov pre základné a stredné školy, s ktorou by mali mať žiaci skúsenosť. (V prípade, že je vzdelávanie rómskych detí zo sociálne znevýhodneného prostredia rigorózne realizované podľa štátneho vzdelávacieho programu.) Položky testu môžeme rozdeliť do kategórií, ktoré korešpondujú čiastočne s Gillesovým faktormi vitality minority<sup>564</sup> a s charakteristikami kolektivismu.<sup>565</sup>

### História (položky 2, 8, 14, 19)

*Tradičným rómskym remeslom v minulosti bolo kováčstvo.  
Rómovia prišli do Európy z Indie.  
V minulosti patrili ku kráľovským a kniežacím dvorom vždy aj rómski muzikanti.  
Počas druhej svetovej vojny boli Rómovia prenasledovaní.*

### Jazyk (položky 1, 17, 18)

*Slovo Róm znamená človek, muž.  
„Človek človeku vždy pomôže“ je rómske príslovie.  
V rómskom jazyku nie sú napísané žiadne knihy, má iba hovorenú podobu.*

### Kultúra (položky 4, 9, 12, 15)

*Marikla, typické rómske jedlo, je ryžová kaša.  
Na Slovensku žije viacero skupín Rómov, ktoré sa líšia výzorom, tradíciami, oblečením, jazykom.*

563 Pozri ZEĽOVÁ, A. Sociálna psychológia – makrosociálne javy a procesy. In: VÝROST, J. – ZEĽOVÁ, A. – LOVAŠ, L. (eds.). *Vybrané kapitoly zo sociálnej psychológie III*. Bratislava: Veda, 1996, s. 82 – 152.

564 GILES, H. et al. Toward a theory of language in ethnic group relations. In: *Language, ethnicity and intergroup relations*. New York: Academic Press, 1977, s. 307 – 348.

565 TRIANDIS, H. C. – MCCUSKER, C. – HUI, C. H. Multimethod Probes of Individualism and Collectivism. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, ISSN 0022-3514, 1990, roč. 59, č. 5, s. 1006 – 1020.

*V rómskej rodine má veľkú váhu slovo starej matky.  
Rómovia už nikde na svete nežijú ako kočovníci.*

### **Kolektivismus ako kultúrna dimenzia (položky 10, 11, 13)**

*Pre Rómov je typické, že zhromažďujú potraviny na „horšie časy“.*

*Róm považuje názory a postoje svojej rodiny alebo komunity za dôležitejšie ako svoje vlastné.*

*Pre Rómov je typické plánovať veci dlho dopredu.*

### **Symbols (5, 6, 7)**

*Rómska zástava je tvorená dvomi farebnými pruhmi – zeleným a čiernym.*

*Rómovia, tak ako iné národy, majú vlastnú krajinu.*

*Rómovia, tak ako iné národy, majú vlastnú hymnu.*

### **Predsudky (3, 16, 20)**

*O všetkých Rómoch môžeme povedať, že sú leniví.*

*Medzi Rómami na Slovensku nie sú žiadni lekári, právnici ani učitelia.*

*Rómovia sa môžu uplatniť iba v oblasti spevu a tanca.*

Položka	Rómske deti		
	NO	NSO	% SO
2	170	121	71,18 %
8	169	109	64,50 %
14	171	124	72,51 %
19	173	105	60,69 %
1	172	146	<b>84,88 %</b>
17	165	136	<b>82,42 %</b>
18	169	74	43,79 %
4	173	30	17,34 %
9	171	142	<b>83,04 %</b>
12	172	95	55,23 %
15	167	100	59,88 %
10	173	97	56,07 %
11	166	102	61,45 %
13	173	55	31,79 %
5	145	117	<b>80,69 %</b>
6	168	75	44,64 %
7	172	73	42,44 %
3	170	152	<b>89,41 %</b>
16	170	111	65,29 %
20	173	94	54,34 %

Tab. 2 Podiel správnych odpovedí vedomostného testu u rómskych detí.<sup>566</sup>  
NO = počet odpovedí, NSO = počet správnych odpovedí, % SO = percento správnych odpovedí

Vo výskumnej skupine 89,41 % detí nehodnotí Rómov ako homogénnu skupinu z aspektu lenivosti, dokonca by sme mohli tvrdiť, že deti tohto výberu nepriradujú lenivosť k etnickým charakteristikám Rómov a nepodliehajú tomuto stereotypu. 83,04 % diferencuje rozličné skupiny Rómov, ktoré majú odlišné socio-kultúrne charakteristiky, 80,69 % pozná rómsku zástavu. V týchto položkách odpovedalo správne viac ako 80 % detí, čo znamená, že mali kontakt so symbolom (zástava) rómskej minority a nevnímajú Rómov na Slovensku ako homogénnu skupinu, respektíve disponujú týmto poznatkom. Nesporne majú správne odpovede súvis s tým, že rómske deti získavajú informácie o vlastnej etnicite nielen prostredníctvom inštitucionálnej edukácie a médií, ale aj prostredníctvom sociálnych a kultúrnych odkazov komunity a autorít. Rovnako však môžeme nepodliehanie stereotypu, že všetci Rómovia sú rovnakí a leniví, interpretovať v súlade s teóriou sociálnej identity, ktorá hovorí, že pre človeka nie je prijateľné prijímať negatívne označenia vlastnej skupiny, skupiny, ktorej je členom. Ak je však takémuto hodnoteniu vystavený často, pod tlakom silnejšej skupiny začne mať problém s vlastnou etnickou identitou.

Ak si všimneme kategórie tvrdení, ktoré zachytávajú lingvistický a inštitucionálny status rómskej minority, ktorý je, podľa etnolingvistov, veľmi dôležitý pre pozitívnu etnickú identitu, ale aj pre pozitívne vnímanie minority majoritou, zistíme, že 56,21 % rómskych detí sa domnieva, že ani v súčasnosti nemá rómsky jazyk písomnú podobu a v tomto jazyku nie sú napísané žiadne knihy. Vzhľadom na to, že knihy písané v jazyku národa/národnosti prispievajú k jej vitalite v spoločnosti, bolo by žiaduce, aby najmä detská, ale aj odborná literatúra, bola dostupnejšia členom segregovaných rómskych komunít, najmä prostredníctvom komunitných centier a komunitných sociálnych pracovníkov. Tvrdenie o rómskej zástave vyhodnotilo úspešne viac ako 80 % rómskych detí. Rómska zástava je často jediným symbolom, ktorý sme v školách zapojených do výskumu našli na viditeľnom mieste. Horší je stav pri ďalších dvoch tvrdeniach – 57,66 % rómskych detí nevie, že Rómovia majú hymnu. Tvrdenie „Rómovia majú vlastnú krajinu, vlastný štát“ vyhodnotila nesprávne viac ako polovica rómskych detí – 55,36 % si myslí, že Rómovia majú vlastnú krajinu. Tento výsledok interpretujeme v zhode s opísanou snahou získať právoplatné členstvo v majorite a zároveň výsledok korešponduje aj so sčítaním ľudu pred 10 rokmi, keď sa len 1,7 % obyvateľov prihlásilo k rómskej národnosti. Podľa odhadov sa Rómovia hlásili a hlásia častejšie k národnosti slovenskej, resp. na juhu Slovenska k maďarskej. Na základe našich zistení podporených aj prostredníctvom semiprojektívnej metodiky na meranie postojov konštatujeme, že rómske deti majú tendenciu vnímať Slovenskú republiku ako svoju krajinu, svoj štát.

V skupine tvrdení, ktoré sme zaradili ku kolektivismu, boli deti najúspešnejšie v hodnotení tvrdenia „Róm považuje názory a postoje svojej rodiny a komunity za dôležitejšie ako svoje vlastné“ (61,45 %). Ďalšie dve tvrdenia boli, pravdepodobne, pre deti abstraktné a oni ich dokázali hodnotiť iba ako úzko naviazané na prežívanú realitu: „Pre Rómov je typické, že zhromažďujú potraviny na horšie časy“ a „Pre Rómov je typické plánovať veci dlho dopredu“, zároveň poskytnúť sociálne žiadanú odpoveď. Viacerí výskumníci a výskumníčky<sup>567,568,569</sup> v tejto problematike upozorňujú na poskytovanie sociálne žiadaných odpovedí, ktoré korešpondujú s požiadavkami majority. V ďalšom výskume bude nutné zohľadniť mieru abstrakcie týchto tvrdení a upraviť ich.

V položkách zaradených ku kultúre rómske deti poskytli najmenej správnych odpovedí k tvrdeniu, ktoré sa viaže k typickému jedlu Rómov v minulosti. O tejto oblasti rómskeho života je v majorite málo informácií, hoci gastronómia tiež dotvára národnú/etnickú pozitívnu identitu. Priamo v rómskej komunite sa zasa tradičná kuchyňa vytráca spolu so staršou generáciou a pod vplyvom globalizácie stravovania. Ako príklad oživovania tradičnej rómskej kuchyne a jej priblíženia majorite spomenieme aktivitu Ústavu romologických štúdií UKF v Nitre, ktorý každoročne pri príležitosti Medzinárodného dňa Rómov v jedálni UKF ponúkal v rámci týždenného menu tradičné rómske jedlá pripravované rómskym kuchárom.

V kategóriách história a jazyk uvádzali rómske deti viac správnych odpovedí ako deti slovenské. (Okrem položky Rómovia prišli do Európy z Indie, správne odpovedalo 64,5 % rómskych a 68,25 % slovenských participantov).

Do kategórie, v ktorej tvrdenia zachytávajú predsudky, sme zaradili aj tvrdenie „Rómovia sa môžu uplatniť iba v oblasti spevu a tanca“. Považujeme totiž za diskriminujúce, ak sa pri práci s rómskymi deťmi orientuje práca v záujmových a mimoškolských

567 ROSINSKÝ, R. *Čhavale Romale alebo motivácia rómskych žiakov k učniu*. Nitra: UKF, 2006.

568 RADIČOVÁ, I. *Hic sunt Romales*. Bratislava: S.P.A.C.E., 2001.

569 DUBAYOVÁ, M. *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*. Prešov: PF PU, 2001.

aktivitách iba na spev a tanec, pretože takýmto spôsobom výrazne redukuje potenciál rómskych detí. Práve u detí zo sociálne znevýhodneného, a teda málopodnetného prostredia, sa javí ako žiaduce rozvíjať všetky aspekty osobnosti, schopnosti a zručností. Na základe zistenia konštatujeme, že pod vplyvom etnického stereotypu o Rómoch – hudobníkoch a tanečníkoch si 45,66 % rómskych detí myslí, že Rómovia sa môžu uplatniť iba v oblasti spevu a tanca. Tento predsudok je nutné cielenou prácou v komunitách eliminovať, pretože toto presvedčenie obmedzuje motiváciu a potenciál Rómov žijúcich v sociálne znevýhodnenom prostredí. Rozvoj rómskeho spevu a tanca nesporne patrí k rozvoju a posilňovaniu rómskej kultúry, ale nesmie nahrádzať komplexný rozvoj osobnosti.

Napriek dostatočne naplnenej kognitívnej zložke postoja k vlastnej etnicite sme v ďalšom výskume (ktorého prezentácia nie je cieľom tohto príspevku) zistili, že celkový postoj rómskych detí k vlastnej etnicite nie je konzistentný, čo sa odzrkadľuje v problematickom formovaní etnickej identity. Problém s formovaním etnickej identity ľudí, ktorých národnosť, resp. etnicita je odlišná ako národnosť majoritného obyvateľstva potvrdzujú slovenské i zahraničné výskumy.<sup>570,571</sup> Tento jav úzko súvisí s procesom socializácie rómskeho dieťaťa zo sociálne znevýhodneného prostredia. V primárnej socializácii dieťa na základe emočne silných identifikácií preberá vzorce správania postoje, hodnoty, ktoré považuje za jednoznačné a nemenné. Aj v prípade, že všetkému nerozumie, preberá to do svojej optiky vnímania a posudzovania sveta a seba, pretože je to tak dobré pre „jeho významných ľudí“. Proces socializácie v sebe nesie obsah, ktorý odráža životnú skúsenosť človeka – socializátora a zároveň odráža aj požiadavky spoločnosti, v ktorej socializácia prebieha. V majoritných rodinách proces socializácie viac-menej odráža požiadavky majoritnej spoločnosti, a preto dieťa prechod do foriem sekundárnej socializácie zvláda bez väčších problémov. Rómske dieťa z prostredia segregovanej komunity sa však v inštitucionalizovanej socializácii stretáva s „odlišným svetom“, ktorý naň kladie množstvo neznámych požiadaviek, neakceptuje jeho diskurz a žiada prispôbenie. Napriek tomu sem toto dieťa chce patriť a mať tu svoje miesto. A tak sa tvoriaca rómska identita stáva problematickou – na jednej strane je človeku daná, schvaľovaná skupinou, jej súčasťou je *romipen*<sup>572</sup>, na druhej strane sa referenčnou skupinou stávajú členovia majority. Táto referenčná skupina a členstvo v nej je však mnohokrát nedosiahnuteľné pre predsudky voči Rómom. Pod vplyvom vlastností pripisovaných Rómom majoritou sa dokonca stretávame s úplne negatívnym postojom k vlastnej etnicite. Vo výskumnom súbore sme našli iba 39 detí, ktoré vnímajú svoju etnicitu jednoznačne pozitívne a až 37 detí, ktoré prežívajú svoju etnicitu vyhranene negatívne. Negatívne prežívanie vlastnej etnickej identity korešponduje s konštruktom sebanapŕňajúceho sa proactva, s ktorým pracuje poradenstvo a terapia, ale pozná ho aj sociológia. Ak sú človeku, skupine, pripisované vlastnosti, správanie, motívy, ktorým nedokáže čeliť, tak ich prijíma za svoje, stávajú sa v jeho ponímaní skutočnosťou. Rómske dieťa nedokáže znižovať status majoritnej skupiny, aby vyrovnalo sebahodnotu svojej ohrozenej sociálnej identity<sup>573</sup> (podľa mechanizmu *Teórie sociálnej identity*, Tajfel, 1981). Dokonca to preň ani nie je prípustné, pretože majorita je jeho referenčnou skupinou a je naň vyvíjaný tlak, aby sa stalo jej súčasťou. A tak prijíma negatívne atribúty pripisované „svojej“ skupine a tieto sa stávajú súčasťou jeho etnickej identity. Ostatní participanti prežívajú v súvislosti s vlastným rómstvom indiferenciu, ambivalenciu alebo nevyhranenosť. To súvisí s formovaním etnickej a sociálnej identity v intenciách *Teórie sociálnej identity* (pre personálnu/intrapsychickú identitu človeka je náročné udržať si vysoké sebahodnotenie a zároveň sa identifikovať s *in-group* („svojou“ skupinou), ak je táto skupina minoritná a sú jej zvonka pripisované najmä negatívne atribúty) a s formovaním etnických postojov v období staršieho školského veku.

## Záver

Etnická identita ako multidimenzionálny konštrukt je v svojej podstate tvorená etnickým prežívaním, emóciami, ktoré sa viažu k prežívaniu a hodnoteniu svojho etnického spoločenstva a seba, ako člena spoločenstva, až v druhom rade prichádzajú

570 BAČOVÁ, V. Teórie osobnej a sociálnej identity v sociálnej psychológii. In: *Československá psychologie*, ISSN 0009-062X, 1994, roč. 38, č. 1, s. 30 – 44.

571 ROS, M. – HUICI, C. – GÓMEZ, A. Comparative identity, category salience and intergroup relations. In: CAPOZZA, D. – BROWN, R. (eds.). *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*. London: SAGE, 2000, s. 81 – 96.

572 Romipen – pravé rómstvo, tradície, morálka (nie „kultúra chudoby“, na základe ktorej sú majoritou Rómom pripisované vlastnosti).

573 Podľa mechanizmu *Teórie sociálnej identity* (Tajfel, 1981)

etnické poznatky. Cieľom je udržať vlastnú a skupinovú sebahodnotu prostredníctvom neustálej hodnotiacej komparácie s inými skupinami. Ak je skupina v rámci spoločnosti hodnotená ako negatívna, považovaná za horšiu ako iné, tak jej členovia majú problém s vlastnou sebahodnotou. Postoj menšiny k vlastnému podradenému postaveniu sa podľa H. Tajfela<sup>574</sup> pohybuje v kontinuu úplné prijímanie – úplné odmietanie. Tajfelov koncept potvrdzuje aj naše zistenie o sémantických reprezentáciách pojmu Rómovia u rómskych účastníkov, ktorých prežívanie nesúvisí s etnickými poznatkami, ale je viazané s emočným prežívaním a frustráciou. Pod vplyvom vlastností pripisovaných Rómom majoritou sa dokonca stretávame s úplne negatívnym postojom k vlastnej etnicite. Môžeme konštatovať, že je potrebné meniť emočnú zložku postoja k rómskej etnicite u rómskych detí, posilňovať status rómskej minority na Slovensku, vrátane lingvistického, a stavať na fakte, že Rómovia považujú Slovensko za „svoju“ krajinu. Problémom však je, že táto rómska túžba po inklúzii môže byť ohrozením pre majoritu.

## Zoznam použitej literatúry

BAČOVÁ, V. Primordiálny versus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychologie*. ISSN 0009-062X, 1997, roč. 41, č. 4, s. 303 – 313.

BAČOVÁ, V. Teórie osobnej a sociálnej identity v sociálnej psychológii. In: *Československá psychologie*. ISSN 0009-062X, 1994, roč. 38, č. 1, s. 30 – 44.

ČEREŠNÍK, M. *O mužoch a o ženách*. Nitra: UKF, 2011, 122 s. ISBN 978-80-8094-874-0.

ČEREŠNÍKOVÁ, M. *Rómske dieťa zo sociálne málopodnetného prostredia v školskej triede*. Nitra: UKF, 2006, 106 s. ISBN 80-8050-956-5.

DUBAYOVÁ, M. *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*. Prešov: PF PU, 2001, 183 s. ISBN 80-8068-059-0.

GILES, H. – JOHNSON, P. Ethnolinguistic identity theory: A socio-psychological approach to language maintenance. In: *International Journal of the Sociology of Language*. ISSN 0165-2516, 1987, roč. 63, s. 69 – 99.

GILES, H. – BOURHIS, R. Y. – TAYLOR, D. W. Toward a theory of language in ethnic group relations. In: *Language, ethnicity and intergroup relations*. New York: Academic Press, 1977, s. 307 – 348. ISBN 0-1228-3740-1.

HARRÉ, R. *Personal Being: A Theory for Individual Psychology*. Oxford: Blackwell, 1983, 299 s. ISBN 0-6746-6313-6.

HOFSTEDE, G. H. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Londýn: Sage Publications, 1980, 328 s. ISBN 978-080-3913-06-6.

HOGG, M. A. – TURNER, J. C. Social identity and conformity: A theory of referent informational influence. In: DOISE, W. – MOSCOVICI, S. (eds.). *Current Issues in European Social Psychology (Vol. 2)*. Londýn: Cambridge Press, 1987, s. 139 – 192. ISBN 0521327199.

RADIČOVÁ, I. *Hic sunt Romales*. Bratislava: S.P.A.C.E., 2001, 318 s. ISBN 80-88991-13-7.

ROS, M. – HUICI, C. – GÓMEZ, A. Comparative identity, category salience and intergroup relations. In: Capozza, D., Brown, R. (eds.) *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*. London: SAGE, 2000, s. 81 – 96. ISBN 0-7619-6085-6.

ROSINSKÝ, R. *Čhavalé Romale alebo motivácia rómskych žiakov k učniu*. Nitra: UKF, 2006, 262 s. ISBN 80-8050-955-7.

TAJFEL, H. *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 369 s. ISBN 0-521-22839-5.

TAJFEL, H. *The Social Psychology of Minorities*. London: Minority Rights Group, 1978, 20 s. ISBN 978-0903114516.

TÖNNIES, F. *Community and Society*. Rutgers, New Jersey: Transaction, 1988, 304 s. ISBN 0-8873-8750-0.

TRIANDIS, H. C. – BONTEMPO, R. – VILLAERAL, M. Individualism and Collectivism: cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, ISSN 0022-3511, 1988, roč. 54, č. 2, s. 323 – 338.

574 TAJFEL, H. *The Social Psychology of Minorities*. London: Minority Rights Group, 1978.

TRIANDIS, H. C. – McCUSKER, C. – HUI, C. H. Multimethod Probes of Individualism and Collectivism. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, ISSN 0022-3514, 1990, roč. 59, č. 5, s. 1006 – 1020.

TURNER, R. H. The role and the person. In: *American Journal of Sociology*, ISSN 0002-9602, 1978, roč. 84, č. 1, s. 1 – 23.

ZEĽOVÁ, A. Sociálna psychológia – makrosociálne javy a procesy. In: VÝROST, J. – ZEĽOVÁ, A. – LOVAŠ, L. (eds.). *Vybrané kapitoly zo sociálnej psychológie III*. Bratislava: Veda, 1996, s. 82 – 152. ISBN 80-224-0478-0.

## **Kontakt**

PhDr. Miroslava Čerešníková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, Ústav romologických štúdií  
Kráskova 1, 949 74 Nitra

E-mail: mceresnikova@ukf.sk





SUB  
KUL  
TÚRY  
A NE  
ZÁVI  
SLÁ  
KUL  
TÚRA





## SOCIOBIOLOGICKÉ A SOCIOKULTÚRNE DETERMINANTY UTVÁRANIA SUBKULTÚR / SOCIO-BIOLOGICAL AND SOCIO-CULTURAL DETERMINANTS OF SUBCULTURE FORMATION

Ivan Dubnička

### Abstrakt

Sociologické a sociobiologické faktory vzniku subkultúr: predložený článok sa zaoberá faktormi a predpokladmi, ktoré v rámci väčšinovej kultúry utvárajú jednotlivé subkultúry a alternatívne kultúry. Vychádza z existencie etnocentrizmu v ľudskom vedomí ako antropologickej konštanty. Podľa takejto interpretácie sa vytváranie subkultúr a alternatívnych kultúr nejaví ako sociálny manifest a vzburá proti existujúcim sociálno-kultúrnym normám, ale ako potreba zviditeľniť sa medzi ostatnými založená na antropologických konštantách a vnímaní sveta v dichotómii MY a ONI. Externé rysy danej subkultúry potom fungujú ako znak rozdielnej príslušnosti k inému druhu. Odlúčenie od väčšinovej spoločnosti dáva tým, ktorí sa búria, pocit výnimočnosti a dokonalosti.

**Kľúčové slová:** subkultúra, alternatívna kultúra, etnocentrizmus

### Abstract

Sociological and sociobiological determinants of creating subcultures: The presented article deals with the determinants and suggestions, which shape particular subcultures and countercultures in scope of a majority culture. It follows from the existence of ethnocentrism in human consciousness as an anthropological constant. In this interpretation the creation of subcultures and countercultures doesn't appear as a social manifest and a revolt against the existing sociocultural norms but as a need to get visible within the others based on the anthropological constants to perceive the world in a dichotomy WE and THEY. External features of a particular subculture then act as a sign of a different affiliation to another species. Separation from mainstream society gives those who revolt a feeling of exceptionality and excellence.

**Keywords:** subculture, alternative culture, ethnocentrism

Existencia subkultúr sa často zvykne spájať len s modernou spoločnosťou a s javmi, ktoré s ňou nejakým spôsobom súvisia. Tak napríklad Erich Mistrík kategorizuje niekoľko alternatívnych kultúr, respektíve subkultúr, ktoré vznikli buď (1) vplyvom sociálnym, napríklad *punk* (nezamestnanosť), ako (2) štítivá reakcia na životný štýl a kultúru stredných vrstiev (*hippies*), (3) ako dôsledok sociálno-psychologických reakcií (americkí hipsteri, narkomani), alebo ako (4) umelecká revolta (*Beat Generation*, graffiti).<sup>575</sup> S týmto utriedením sa dá zaiste súhlasiť, možno i polemizovať, ale evidentne sa týka výlučne len spoločenských javov v 20. a 21. storočí. No existujú aj subkultúry, ktoré je pomerne ťažké zaradiť do niektorej z uvedených skupín. Takou skupinou sú napríklad tzv. trampí,<sup>576</sup> ale aj vojaci, väzni a mnohé iné skupiny. Navyše, v širšom kulturologickom zbere možno hovoriť o mnohých ďalších typoch subkultúr. V zásade každá remeselná báza vytvára subkultúru. Preto môžeme hovoriť tak o subkultúre umelcov, ako aj o subkultúre baníkov, študentov či subkultúre prostitútok. Rovnako vytvárajú subkultúry aj záujmové skupiny, akými sú napríklad turisti, rybári, či filatelisti. No môžu byť aj subkultúry náboženské. Aj tieto skupiny môžeme vnímať v tendenciách vymedzenia sa voči ostatnému svetu. Tento myšlienkový postup nás oprávňuje predpokladať, že subkultúry existovali aj v antickom svete, stredoveku či v inom časovo i geograficky odlišnom priestore, akým je súčasná západná spoločnosť. Vychádzame z antropologického úzu **psychickej jednoty ľudstva**, a preto nemáme dôvod nazdávať sa, že subkultúry sú „vynálezom“ moderného sveta. Musia však existovať nejaké genetické či evolučné predpoklady týchto tendencií, ktoré sa transformujú do kultúrnej podoby. Na tomto mieste treba podotknúť, že istým problémom je aj rigorózne vymedzenie hraníc medzi kultúrou a subkultúrou.

Skôr ako pristúpime k identifikácii sociobiologických a sociokultúrnych determinantov utvárania subkultúr, skúsime opísať ich vonkajšie znaky. Každá subkultúra sa vyznačuje niekoľkými rysmi: (1) Najmarkantnejším rysom je vždy forma, teda vonkajší vzhľad príslušníka danej subkultúry. Týka sa to najmä účesov, oblečenia, úpravy nechťov, rôznych zásahov na tele, akými sú tetovanie či *piercing*, ale aj obriezka a kloritoridektómia. **Vlasy** sú jedným z najdôležitejších atribútov ľudskej identity a dôstojnosti, individuality na strane jednej, a potvrdením príslušnosti k skupine na strane druhej. Tento fakt bez akéhokolvek vedeckého zámeru sa objavuje v mytológiách, rozprávkach, literárnych aj odborných dielach. Biblický Samson stratí identitu silného muža ihneď po úskočnom ostríhaní Dalilou, Karol May v románe *Čierny Mustang* opisuje ako najväčším pokorením pre Číňana je odstránenie jeho vrkoča a podobný motív sa zjavuje aj vo filmovej rozprávke *Sebechlebskí hudci* (režia: Jozef Zachar, ČSSR, 1975), kde záporná postava Turka utrpí najviac vtedy, keď príde o polovicu fúzov. Steve Jones upozorňuje, že od 50. rokov 20. storočia pri prezidentských voľbách v USA v zásade vyhráva ten, kto má viac vlasov.<sup>577</sup> Strihanie mníchov,<sup>578</sup> mnišok, vojakov a väzňov nemá len praktické dôvody, ale najmä dôvody psychologické. Ide o absolútne odosobnenie a pokorenie človeka, o zmenu jeho identity ako aj spoločenského statusu.<sup>579</sup> Účesov, ktoré nosili rôzne národy a subkultúry v priebehu nepísaných i písaných dejín, je nespočetne veľa a v kultúrnej histórii sa dajú z toho vyvodit rôzne zaujímavé závery. Július Lips dokonca uvádza, že zmena účesov, nech sa aj zdá, že ide len o márnivosť, vždy znamená obrat v ľudskom myslení.<sup>580</sup> V tomto smere môžeme nájsť dostatok príkladov najmä v 20. storočí. Či už ide o uhladené účesy povojnových päťdesiatych rokov, uvoľnené účesy a dlhé vlasy zo šesťdesiatych rokov (*hippies*, *The Beatles*), alebo ponovembrovú éru „ježkov“ a vyholených hláv v podnikateľskom, mafianskom alebo politickom prostredí, vždy dokumentuje táto zmena aj zmenu myslenia. Z filmového prostredia možno spomenúť filmy ako *Vlasy* (režia: Miloš Forman, USA, 1979) či *Pomáda* (Jim Jacobs, Warren Casey, USA, 1978).

Vonkajšie znaky subkultúr, teda nielen vlasy, ale aj oblečenie a rôzne formy ozdôb tela sa formujú najrýchlejšie. Ladislav Mňáčko vo svojom románe *Smrť sa volá Engelchen* spomína napríklad, ako sa rýchlo medzi partizánmi rozmohla móda nosiť na tele čo najviac omotaných pásov s nábojmi a pod. V západnom svete od skončenia druhej svetovej vojny možno pozorovať

575 MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: IRIS, 1999, s. 66 – 68.

576 Trampí vytvárajú tzv. trampske osady, v trampskej hantírke sa samotní trampí označujú aj ako čundráci, vandráci a pod.

577 JONES, S. Y. *Původ mužů*. Praha: Paseka, 2008, s. 55.

578 Budhistickí mnísi sa strihajú z toho dôvodu, aby ráno nemárnili čas divaním sa do zrkadla, čím sa potiera ich individualita. Na strane druhej sa tak vytvára jeden zo znakov tejto subkultúry.

579 Zvláštnym fenoménom sú plešatí ľudia, najmä muži, ktorí vlastnú plešatosť vnímajú negatívne a psychicky tým trpia po celý život.

580 LIPS, J. *O původu věcí*. Praha: Orbis, 1960, s. 41.

množstvo subkultúr, najmä hudobných, ktoré sa snažia diferencovať najmä na základe vonkajšieho vzhľadu. Podrobne sa vonkajším vzhľadom depešáckej subkultúry zaoberá napríklad Alexandra Dvorská.<sup>581</sup>

(2) Ďalším rysom subkultúr je vytváranie vlastných etických noriem (obsah) vo vnútri skupiny a postojov k majoritnej skupine. Tento obsahový rys nie je tak viditeľný ako forma, preto majoritná komunita posudzuje subkultúry zväčša len na základe toho, „ako vyzerajú“ jej príslušníci. To prirodzene vedie k nepresným záverom, čo často vyvoláva záporné reakcie. Základným psychickým pravidlom vonkajších aj vnútorných znakov býva potvrdenie príslušnosti ku konkrétnej skupine a potvrdenie spolupatričnosti, respektíve spolunáležitosti. Tento pocit sa pri hudobných subkultúrach môže dostavovať napríklad na koncertoch ich kultových skupín. Najmä pri použití halucinogénnych prostriedkov to môže viesť až k extáze a pocitom, aké prežívajú ľudia pri kontakte s posvätným (sacrum). Nezriedka práve v hudobných subkultúrach, najmä v adolescentnom a postadolescentnom veku ich príslušníkov, možno pozorovať až kmeňové myslenie, totemické znaky a endogamné sexuálne, respektíve promiskuitné vzťahy, ktoré obvyčajne nekončia trvalými zväzkami, pretože na manželskom trhu platia úplne iné zákonitosti.

Spomínané typy subkultúr ako aj ich charakteristické rysy sú do istej, ak nie v zásadnej miere, modelované evolučnými determinantmi. Predkladaný príspevok preto vychádza z predpokladu, že hlavnou hybnou silou pri utváraní subkultúr je **etnocentrizmus**, ktorý v ľudskom vedomí figuruje ako antropologická konštanta. V tejto interpretácii sa vytváranie subkultúr nejavia len ako spoločenský manifest, respektíve revolta voči existujúcim sociokultúrnym normám, ale skôr ako potreba vyhraňovať sa voči ostatným na základe ďalšej antropologickej konštanty, ktorou je vnímanie sveta na základe binárnych opozícií, ktorej ústrednou dichotómiou je vnímanie sveta v konvenciách MY a ONI. Vonkajšie znaky danej subkultúry tak potom pôsobia ako znak príslušnosti k inému druhu. Odčlenenie sa od majoritnej spoločnosti dáva revoltujúcim pocit výnimočnosti až nadradenosti. Etnocentrizmus u niektorých typov subkultúr vyvoláva zväčšenú mieru indiferentnosti voči ostatným subkultúram a môže viesť až k agresii.

Základným sociobiologickým determinantom a zároveň aj predpokladom k vytváraniu subkultúr je už samotná skutočnosť, že človek je sociálna bytosť. Slávna definícia Aristotela, že človek je *zoon politicon*, teda že je tvorom spoločenským, respektíve politickým, čo predstavuje vzájomnú závislosť, zostáva v platnosti. Musíme teda vychádzať z toho, že správanie jednotlivca modelujú gény, hormóny, činnosť ich mozgu a spoločnosť. To, že človek vníma svet v dichotómii MY a ONI, zdanlivo akoby potieralo jeho sociálnu podstatu, no aj „sociálnosť“ človeka je obmedzená. Podľa britského evolučného psychológa Robina Dunbara závisí početnosť sociálnych skupín od hrúbky mozgovej kôry (neokortex) daného druhu. U cicavcov vo všeobecnosti predstavuje jej podiel na celkovom objeme mozgu 10 až 40 percent, u primátov sa tento podiel už pohybuje na hranici 50 percent a u človeka až v rozsahu 80 percent.<sup>582</sup> Korelácia medzi veľkosťou sociálnych skupín a hrúbkou neokortexu je podľa Dunbara dôsledkom evolučného tlaku vyrovnávať sa so zložitým životom v spoločnosti.<sup>583</sup> Šimpanzy sa pohybujú v skupine rátajúcej cca 50 jedincov, ľudská spoločnosť vytvára približne 150 jedincov.<sup>584</sup> Aj keď, samozrejme, poznáme väčší počet ľudí ako 150, tých ostatných poznáme len „z videnia“, prípadne s nimi udržujeme povrchné profesionálne vzťahy.<sup>585</sup> Z toho vyplýva dôležitý fakt, že človek je síce sociálnou bytosťou, no má tendenciu početne limitovať skupinu, ku ktorej sa hlási alebo s ňou cíti spolupatričnosť. To podporuje vnímanie dichotómie MY a ONI a zároveň členenie skupiny na jej podskupiny, vrátane subkultúr.

Ďalšou antropologickou konštantou v ľudskom vedomí je tendencia klasifikovať a triediť veci a javy. Claude Lévi-Strauss celým svojím vedeckým dielom dokazuje, že „požiadavka usporiadanosti... tvorí základ akéhokoľvek myslenia vôbec...“<sup>586</sup> Podľa Lévi-Straussa patrí k základným intelektuálnym požiadavkám ľudstva hľadať nejakú schému, nejakú usporiadanosť vo vonkajšom

581 Pozri bližšie DVORSKÁ, A. Subkultúra depešákov. In: DUBNIČKA, I. (ed.). *Nátlakové skupiny, subkultúry a kontrakultúry*. Nitra: UKF, 2012, s. 73 – 88.

582 DUNBAR, R. *Príbeh rodu Homo*. Praha: Academia, 2009, s. 81 – 82.

583 Tento Dunbarov postoj plne korešponduje s tzv. teóriou sociálneho (politického) mozgu, ktorá vysvetľuje vznik vedomia. Dnes je táto teória akceptovaná mnohými antropológmi a evolučnými psychológmi.

584 DUNBAR, R. *Príbeh rodu Homo*. Praha: Academia, 2009, s. 82.

585 Skupina ľudí v počte cca 150 jedincov, s ktorými sa poznáme bližšie, sa počas nášho života mení personálne, nie početne. Po čase zabúdame, napríklad na spolužiakov zo základnej školy, vojenskej základnej služby, a na ich miesto postupujú aktuálni jedinci, s ktorými sa stykame v rodine, na pracovisku a pod.

586 LÉVI-STRAUSS, C. *Myslení prírodných národů*. Praha: Dauphin, 1996, s. 24.

i vnútornom svete, pretože neusporiadanosť a chaos predstavujú niečo, čo človek tolerovať nemôže. „Akékoľvek utriedenie je lepšie než chaos; a dokonca i utriedenie v rovine zmyslovo vnímaných vlastností predstavuje etapu na ceste k racionálnemu poriadku.“<sup>587</sup> Ak *Homo sapiens* uplatňuje túto tendenciu vo všeobecnej platnosti, potom to vysvetľuje aj kategorizovanie subkultúr. Príbuznosť či antagonizmus jednotlivých subkultúr následne determinuje vzájomné postoje ich členov. Tie môžu byť (1) laxné, (2) vrele alebo (3) nepriateľské. Príslušníci subkultúry *reggae* môžu mať laxný vzťah k trampom, no k príslušníkom hnutia *Nazi-skeenheads* stoja v opozícii, čo neraz vedie k násiliu. **Agresivita** sa takto stáva pri niektorých typoch subkultúr doslova ich atribútom. Konrad Lorenz upozornil, že u človeka je obzvlášť vyvinutá vnútrodrohová forma agresivity.<sup>588</sup> To v spojení s jeho tendenciou veci a javy klasifikovať do nejakých kvalitatívnych kategórií sa potom naplno prejavuje v jeho postojoch k vlastnému druhu. Ľudstvo má evidentnú tendenciu triediť sa do skupín, respektíve druhov. Len tak môže eticky odobriť rasizmus, genocídu, vojnové zabíjanie, náboženskú neznášanlivosť, no aj nevraživosť medzi subkultúrami. Z formálneho hľadiska toto triedenie odzrkadľuje už totemizmus, súčasná doba je príznačná vytváraním subkultúr, čo je jasným znakom vnútrodrohovej segregácie. Uniformy vojakov sú nespochybniteľným znakom príslušnosti ku konkrétnemu druhu, preto je „prirodzené“, že nositelia rozdielnych uniforiem sa môžu medzi sebou zabíjať. Podobné platí pri náboženskej odlišnosti. Búranie psychologických bariér pri agresivite možno nájsť aj v športovom prostredí. Športové dresy presne diferencujú skupiny i jednotlivcov na priateľov a nepriateľov. Rovnaké schémy platia aj v subkultúrach a ich vzájomných interakciách.

Súčasné množstvo subkultúr môžeme istým spôsobom stotožňovať so sociálnymi vrstvami. Ako uvádza Zigmund Bauman, atribútom súčasného postmoderného životného štýlu je nespojitosť, nekonzekventnosť jednania, fragmentarizácia a epizodničnosť rôznych sfér ľudských činností.<sup>589</sup> V zásade sa zdá, že subkultúry stoja v opozícii majoritnej spoločnosti a jej trendom, no v skutočnosti sa príslušníci subkultúr snažia dosiahnuť tie isté ciele, len iným spôsobom, alebo inou formou, ktorá im je dostupná. Tento trend vynikajúcim spôsobom postihol Milan Valach v jeho analýze hnutia *hippies*. Poukázal na skutočnosť, že užívanie drog a voľný sex je predovšetkým len rýchlou cestou k vystupňovanému konzumizmu, nie k jeho odmietnutiu: „Droga je len vystupňovaným konzumom, v ktorom si jedinec, nezaujímajúci sa o nič iné, len o svoje pôžitky, dopriava maximálnu slasť.“<sup>590</sup> Podobné trendy je možné vidieť aj v iných subkultúrach. Problém spočíva predovšetkým v tom, že napríklad aj samotní protagonisti rockových či popových zoskupení, ktorí sú idolmi pre členov ich vyznávačov, sa prostredníctvom svojej činnosti len snažia dostať medzi horné finančné vrstvy. Mnohí z nich si založili svoje bohatstvo doslova na „boji“ proti chudobe.

Subkultúry sú dnes nepochybne jedným z typických prvkov globalizovanej spoločnosti, no predpoklady k ich vzniku a funkcii majú základ v našej sociálnej a kultúrnej podstate, ktorej determinantom ľudstvo podlieha od svojich evolučných začiatkov.

587 LÉVI-STRAUSS, C. *Mýšlení prírodných národů*. Praha: Dauphin, 1996, s. 31.

588 POZZI LORENZ, K. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992.

589 BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON, 2006, s. 25.

590 VALACH, M. *Svět na přelomu*. Plzeň: Grimmus, 2009, s. 77.

## Zoznam použitej literatúry

- BAUMAN, Z. *Úvahy o postmodernej dobe*. Praha: SLON, 2006, 166 s. ISBN 80-86429-11-3.
- DAWKINS, R. *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 1997, 319 s. ISBN 80-20407-30-8.
- DE WAAL, F. *Dobráci od přírody*. Praha: Academia, 2006, 324 s. ISBN 80-200-1421-7.
- DUBNIČKA, I. (ed.). *Nátlakové skupiny, subkultúry a kontrakultúry*. Nitra: UKF, 2012, s. 73 – 88. ISBN 978-80-558-0180-3
- DUNBAR, R. *Příběh rodu Homo*. Praha: Academia, 2009, 224 s. ISBN 978-80-200-1715-4.
- JONES, S. Y. *Původ mužů*. Praha: Paseka, 2008, 232 s. ISBN 80-71858-95-9.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996, 368 s. ISBN 80-86019-25-X.
- LIPS, J. *O původu věcí*. Praha: Orbis, 1960, 304 s. Bez ISBN.
- LORENZ, K. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, 236 s. ISBN 80-20010-98-X.
- MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: IRIS, 1999, 347 s. ISBN 80-88778-81-6.
- VALACH, M. *Svět na předmělu*. Plzeň: Grimmus, 2009, 408 s. ISBN 978-80-902-8315-2.
- WILSON, E. O. *O lidské přirozenosti*. Praha: Lidové nakladatelství, 1993, 248 s. ISBN 80-7106-076-3.

## Kontakt

Doc. PhDr. Ivan Dubnička, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra politológie a európskych štúdií

Úlica Boženy Slančíkovej 1, 949 74 Nitra

E-mail: idubnicka@ukf.sk







## ŠPECIFIKÁ SUBKULTÚRY DEPEŠÁKOV / SPECIFICS OF DEPECHIES SUBCULTURE

Alexandra Dvorská

### Abstrakt

Príspevok sa zaoberá subkultúrou z prostredia pop kultúry – tzv. depešákmi. Týmto termínom sú označovaní stúpenci hudobnej skupiny Depeche Mode. Daná subkultúra tvorí jednu z najväčších subkultúr popkultúrneho prostredia v slovenskom, ale i svetovom priestore. Napriek tomu, že časy najväčšej slávy majú už Depeche Mode za sebou, depešáci stále skupinu podporujú, komunikujú cez web a organizujú stretnutia a párty. Cieľom príspevku je určiť jej vonkajšie špecifiká životného štýlu danej subkultúry (oblekanie, účes, módné doplnky) ako i vnútorné špecifiká (hodnoty, motivácie, inšpirácie).

**Kľúčové slová:** fanúšikovia, imidž, hudba, hudobná skupina, subkultúra.

### Abstract

The presented article deals with the subculture from the environment determined by the pop culture – so called depechies, or followers of the Depeche Mode music band, who form one of the largest subcultures in our region. Although the Depeche Mode times of their greatest glory are already over, depechies continue supporting the group, communicate through the websites and organize the meetings and parties for fans. The aim of this article is to specify the external signs of the lifestyle of presented subcultures (style of dress, hairstyle, fashion accessories...) as well as its internal factors (values, motivation, inspiration...).

**Keywords:** fans, image, music, pop group, subculture.

Životný štýl v tendenciách majoritnej kultúry nemusí vyhovovať každému jedincovi. Slovenský estetik Erich Mistrík nazýva majoritnú kultúru aj dominantnou kultúrou, čiže kultúrou kvalitatívne najviac rozšírenou v určitom čase a priestore. Ako uvádza, „dominantná kultúra zásadným spôsobom nespochybňuje jestujúcu úroveň kultúry a civilizácií a snaží sa nadväzovať na tzv. najlepšie kultúrne tradície minulosti.“<sup>591</sup> Ako odozva na „nesúhlas“ s dominantnou kultúrou, respektíve ako vybočenie z mainstreamu vznikajú rôzne alternatívne životné postoje so svojimi vnútornými (etika) i vonkajšími znakmi (oblekanie), označované i ako subkultúry alebo kontrakultúry. Odišnosť od mainstreamovej spoločnosti vyjadruje E. Mistrík aj pojmom alternatívna kultúra. Ako uvádza, ich zmysel sa utvára v problematizácii dominantnej kultúry, pretože často vyhľadávajú jej slabé miesta a často ústia do protestu voči nej. Alternatívne kultúry sa takto snažia o sebaujadrenie, ukázanie svojej identity a zmyslupnejší život. Pre dominantnú kultúru sú zásobárňou podnetov, ktoré jej napomáhajú otvoriť sa meniacim sa životným podmienkam spoločnosti. E. Mistrík spomína niekoľko alternatívnych kultúr (subkultúr), ktoré vznikli buď vplyvom sociálnym (punk, pod vplyvom nezamestnanosti a ekonomického poklesu), reakciou na životný štýl a kultúru stredných vrstiev spoločnosti (hippies), pod vplyvom sociálno-psychologických dôvodov (americkí hipsteri, narkomani), ale zdôrazňuje i úlohu estetických či umeleckých príčin (Beat Generation, graffiti).<sup>592</sup>

Genéza vzniku subkultúr môže mať rôzne determinanty, napr. politické, sociálne, etické, či estetické. Podľa českého politológa Josefa Smolíka sú subkultúry utvárané zlučovaním jednotlivých skupín ľudí zdieľajúcich spoločné záujmy, aktivity, vedomie spoločnej identity, módu, hodnoty, ideály, taktiež môžu byť utvárané pod vplyvom hudobného priemyslu.<sup>593</sup> Zároveň sa subkultúry líšia medzi sebou na základe určitých symbolov, napríklad módy, oblečenia, doplnkov, účesu či tetovania. To znamená, že jednotlivé skupiny sa snažia o vymedzenie aj navzájom, respektíve medzi sebou. Napriek tomu hlavným znakom subkultúry zostáva predovšetkým jej rozchod z dominantnou alebo mainstreamovou spoločnosťou.

V predkladanom príspevku sa budeme zaoberať subkultúrou z hudobného prostredia, tzv. depešákmi, čiže prívržencami hudobnej skupiny *Depeche Mode*, ktorej pôvod a vznik siaha do obdobia hudobného štýlu novoromantizmu.

Novoromantizmus vznikol v 70. rokoch v Anglicku. Hudobníci tejto novej éry sa snažili zmeniť životný, prevažne anarchistický a alkoholom nasiaknutý štýl vtedajšej mládeže. Skladal sa z punku, rocku a funku, do ktorých boli pridané spevavé pasáže a hudobné melódie. Za hlavného zakladateľa novoromantizmu sa považuje Steve Strange zo skupiny *Visage*, ktorý nosil výrazný mejkap a natupírované vlasy a oblekal si najrôznejšie „maškarné“ odevy. Medzi ďalších predstaviteľov patrili Midge Ure zo skupiny *Ultravox*, *Spandau Ballet*, *Soft Cell*, *Human League*, *Duran Duran*, *Kajagoogoo*.

Analýzu subkultúry depešákov sa pokúsime potvrdiť, že spĺňa všetky vyššie spomenuté znaky alternatívneho spoločenstva (subkultúry). Zároveň sa zameriame na špecifikáciu vonkajších prejavov životného štýlu (štýl oblekania, účes, módné doplnky) ako i vnútorných zložiek (hodnoty, motivácie, inšpirácie).

Genéza tejto subkultúry je existenčne spätá s anglickou hudobnou skupinou *Depeche Mode*, ktorá vznikla v roku 1979 v meste Basildon.<sup>594</sup> Jej zakladateľmi boli Andy Fletcher, Martin Gore a Vince Clarke, ku ktorým sa pridal vtedajší punker David Gahan. Skupina fungovala najskôr pod názvom *Composition of Sound*, neskôr sa premenovala podľa francúzskeho časopisu *Depeche Mode*. Skupina používala syntezátor a experimentovala so zvukmi, ale daný štýl hudby nebol príliš atraktívny pre už zabehnuté nahrávacie spoločnosti a vydavateľstvá, preto sa im nedarilo v žiadnej uspieť so svojimi demosníkami. K zásadnému zvratu došlo v roku 1981, keď si ich počas turné skupiny *Fad Gadget*, ktorej robili predskupinu, všimol úspešný producent Daniel Miller, ktorý práve rozbiehal svoju novú nezávislú nahrávaciu spoločnosť Mute Records. Uzavrel s mladou skupinou iba verbálnu zmluvu na singel. *Depeche Mode* nakoniec zostali Mute Records verní po celú dobu ich existencie aj napriek neskorším a veľmi lákavým ponukám veľkých nahrávacích spoločností.

591 MISTRÍK, E. Dominanta a alternatíva. In: *Súčasná subkultúra mládeže. Zborník*. Bratislava: Slovenská sociologická spoločnosť pri SAV, 1999, s. 4.

592 MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: IRIS, 1999, s. 66 – 68.

593 SMOLÍK, J. *Subkultúra mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 24.

594 Mesto v Anglicku ležiace 40 km východne od Londýna v grófstve Essex.

Na konci roku 1981 zo skupiny odišiel Vince Clarke. Na jeho miesto vyhlásila skupina *Depeche Mode* konkurz a v hudobnom časopise *Melody Maker* vyšiel inzerát na hráča na syntetizátory do 21 rokov. Tak sa do skupiny dostáva Alan Wilder, ktorý bol síce v danej dobe už o rok starší, ale na interview svoj vek neprezradil. Spolu s Wilderom, novým spoluautorom piesní skupiny, objavili členovia skupiny *Depeche Mode* na prelome rokov nový industriálny pop, ktorý im zaistil dnešnú popularitu. Rokom 1983 začalo obdobie experimentovania so zvukmi (klávesové nástroje – samplery). Skupina začala dosahovať čoraz väčšie úspechy u svojich fanúšikov i na trhu predaných platní. Zvlášť úspešné boli *Music for the Masses* (1987) a *Violator* (1990).<sup>595</sup> Úspech však sprevádzali i problémy, ktoré vyvrcholili v roku 1993 na turné k albumu *Songs of Faith and Devotion*, keď Dave Gahan začal drogovať. Andrew Fletcher sa psychicky zrútil a turné prerušil, Martin Gore prepadol alkoholizmu a Alan Wilder, keďže v nastanej situácii nevidel budúcnosť, skupinu opustil. D. Gahan sa dvakrát pokúsil o samovraždu, napokon absolvoval ústavnú liečbu, ktorá bola úspešná. Od roku 1997 vydáva skupina nové albumy v pravidelných štvorročných cykloch. Podľa vyjadrení teoretikov je skupina *Depeche Mode* autochtónnou hudobnou skupinou, ktorej unikátnosť spočíva najmä v tom, že ju nikdy nemožno presne zaradiť do určitého hudobného štýlu. Aktéri skupiny behom svojej kariéry získali mnoho prestížnych cien v oblasti popu, rocku i alternatívnych smerov.

Subkultúra depešákov vzniká zároveň so vznikom skupiny *Depeche Mode* (ďalej len DM). Už v roku 1981 fungoval oficiálny fanklub skupiny, o ktorého chod sa starali priateľky členov skupiny Clarkea, Gahana a Goreho.<sup>596</sup> Ako sa formujú texty a hudba DM, a hlavne imidž skupiny, tak sa začínajú utvárať i skupiny mladých, ktorých tieto texty oslovujú a rovnako sa im páči „pochmúrny“ imidž skupiny, ktorému sa chceli podobat'. Celosvetovo dosiahol najväčší rozmach „depešáctva“ koncom 80. a začiatkom 90. rokov. V tomto období sa vtedajšia depešácka základňa skladá hlavne z mladých ľudí vo veku 16 – 26 rokov. V súčasnosti je uvedená generácia už generáciou rodičov s inými životnými prioritami ako sú zbieranie suvenírov a návštevy koncertov DM. Napriek tomu, že DM základňa zostarla, DM sa neustále tešia veľkému úspechu a fanúšikovskej priazni a rady ich fanúšikov sa rozrastajú i o mladších prívržencov, čím dochádza ku generačnému vzostupu a zároveň ku generačnému vrstveniu a košateniu.

Pojem depešácka subkultúra možno charakterizovať ako spoločenstvo ľudí rôznych vekových kategórií, označovaných inak aj ako depešáci. Depešák je príslušník depešáckej subkultúry a prívrženec hudby skupiny DM, ktorý sa chce svojmu idolu podobat', či už z hľadiska obliekania, doplnkov alebo účesu. Vyznáva názory a myšlienky autora textov piesní, s ktorými sa stotožňuje, nachádza v nich zrkadlo svojho života. Títo ľudia často zbierajú všetko, čo má nejaký súvis s DM, učia sa texty piesní skupiny naspamäť, vlastnia kompletnú diskografiu skupiny, zbierajú raritné nahrávky, relikvie, výstrižky článkov z novin venujúcich sa skupine, navštevujú špeciálne diskotéky venované v prevažnej miere hudbe DM (tzv. *Depeche Mode party*<sup>597</sup>). Depešáci sa zgrupujú v komunitách ľudí, ktorí sú tiež fanúškmi tejto skupiny, navštevujú veľký počet koncertov DM, na ktorých sa snažia byť v prvých radoch, čo najbližšie k svojim idolom a permanentne sa usilujú osobne sa stretnúť s členmi skupiny. Paradoxné je, že samotní členovia *Depeche Mode*, aspoň podľa ich vyjadrení, považujú tento fanatizmus za smiešny a nechápu ho, ale napriek tomu ho akceptujú. Tak napríklad publicista Trevor Baker uvádza reakciu Davida Gahana z roku 1990 na maďarských fanúšikov: „V Maďarsku sú skupiny fanúšikov, ktorým sa hovorí depešáci. Sú ako mods a rockeri tu v Británii, okolo hotela ich bolo plno a vyzerali presne ako my. Vyšli sme medzi nich a bolo to ako pozerat' sa stále do zrkadla. Oni okopírovali náš imidž – teda, nie žeby sme snáď mali nejaký veľký imidž. Takže tam boli desiatky Martinov, Alanov, Davidov a Andyov, a my sme sa doslova nemohli nikam pohnúť, pretože sa na nás títo depešáci vždy všetci vrhli.“<sup>598</sup> Nedá sa vylúčiť, že akoby vlačné postoje členov DM k ich fetišizovaniu fanúškmi môže byť z ich strany len komerčnou, prípadne imidžovou pózou.

595 Pozri viac MALINS, S. *Depeche Mode. A Biography*. London: André Deutsch Limited, 1999.

596 KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, s. 18.

597 V príspevku budeme používať slangový výraz *party* prevzatý z angličtiny.

598 BAKER, T. *David Gahan a Depeche Mode*. Praha: Volvox Globator, 2010, s. 80.

Na základe vyššie uvedeného sme stanovili nasledujúcu klasifikáciu depešákov vychádzajúcu z miery zainteresovanosti príslušníkov tejto subkultúry na skupine *DM*:

### 1. ultra

- a) aktívni – na prvý pohľad môže (ale nemusí) byť evidentné už podľa účesu, že ide o prívržencov nejakej subkultúry (oblečenie, účes), neskorším rozhovorom je táto subkultúra bližšie identifikovateľná ako depešácka (zbiery suvenírov, znalosť textov *DM*, návštevy *DM párty/zrazov* a koncertov),
  - b) pasívni (tieňovní) – na prvý pohľad neidentifikovateľná príslušnosť k inej subkultúre, ale neskorším rozhovorom je táto subkultúra bližšie identifikovateľná ako depešácka (zbiery suvenírov, znalosť textov *DM*, ale nie návštevy *DM párty/zrazov* ani veľkého počtu koncertov).
2. **fake (nepraví)** – identifikovateľná príslušnosť k depešáckej subkultúre na základe oblečenia, prípadne účesu, navštevujú *DM párty*, ale inak sa o texty ani hlbšiu stránku skupiny nezaujímajú.
3. **príležitostní** – za normálnych okolností sa nezúčastňujú *DM párty* ani sa so skupinou neidentifikujú podľa vyššie uvedených znakov (oblečenie, účes). Identifikovateľnými sa stávajú podľa aktuálnych aktivít skupiny (vydaný album, koncertné turné).

Typickým znakom depešáckej subkultúry je oblečenie, ktoré ich pomerne výrazne odlišuje od iných subkultúr, najmä od majoritnej spoločnosti. V období do polovice deväťdesiatych rokov boli pre depešákov typickým oblečením čierne kožené bundy (tzv. kriváky), čierne baretky a mrkváče, topánky s hrubou podrážkou alebo tvrdou špicou. Charakteristickou farbou oblečenia bola čierna, prípadne biela. Typickým účesom bol nakrátko vystríhaný účes, tzv. ježko. Imidž sa menil podľa toho, ako aktuálne vyzeral protagonistu skupiny – spevák David Gahan. Tak napríklad v 90. rokoch bol intenzívne imitovaný Gahanov imidž s výrazom Ježiša Krista (dlhé vlasy a briadka). V posledných rokoch už nie sú vyhradené konkrétne prvky oblečenia ani imidžu, ale čierna a biela farba zostali dominujúcimi.



Obr. 1 Fanúšikovia čakajúci pred halou niekoľko hodín pred koncertom (Varšava, 25. 7. 2013). Zdroj: fotoarchív autorky.



Obr. 2 Frontman David Gahan obkolesený fanúšikmi (Paríž, 15. 6. 2013). Zdroj: fotoarchív autorky.

Z ďalších znakov je nutné spomenúť doplnky prívržencov depešáckej subkultúry, ktoré sa tiež postupne menili. K hlavnej zmene dochádza po roku 1984, keď sa pritvrzuje hudba *DM* ako aj imidž skupiny. Typickými pre depešákov sa stávajú kožené vybíjané ramienky na ruky, reťaze a tzv. objoky (pravdepodobne pochádzajúce z punku, kde zvyrazňovali otroctvo, u *DM* boli výrazom extravagancie a sexizmu), prívesky s krížmi, netradičnými neboli ani načierne namaľované nechty. Týmito doplnkami bol známy hlavne extravagantný textár a gitarista Martin Gore. Priaznivci speváka Davida Gahana si zasa dávali tetovať telo rovnakými tetovaniami, aké sa nachádzali na jeho tele.

Fanúšikovia skupiny *Depeche Mode* sú považovaní za jedných z najvernejších fanúšikov na svete a ich priazeň skupine je skutočne výnimočná. Za najsilnejšiu depešácku fanúšikovskú základňu je vo všeobecnosti považované Nemecko. Silní depešáci

sa nachádzajú aj v Poľsku, Rusku, Taliansku, ale i v Česku a na Slovensku. Paradoxne, vo Veľkej Británii sa veľkej obľúbenosti netešia. Ako uvádza publicista Josef Kubík, britský novinár Paul Moody z *New Musical Express* chcel priblížiť britským čitateľom ich popularitu v Nemecku. Po návšteve jedného nemeckého koncertu konštatoval: „Okolo 20 000 ľudí, predvádza tance, ako keby prepadli najšialenejším germánskym diskoorgiám vo vesmíre...“ Pokračuje: „Depeche Mode sú veľikáni v Nemecku. Vlastne sú veľkí všade, až na ospalú Britániu, kde sme príliš zanepřázdení mokrymi snami končiacimi žartovaním o sexshope Pet Shop Boys, a na to, aby sme si uvedomili, že Depeche Mode sú skutočná vec.“<sup>599</sup> Depešácku podporu a oddanosť skupine vyjadrujú depešáci i mnohonásobnými návštevami koncertov. Mnoho fanúšikov *DM* absolvuje v rámci jedného turné i niekoľko koncertov za sebou, nielen v rôznych mestách, ale i rôznych štátoch sveta. Depešáci dokážu na svoje idoly čakať dlhé hodiny pred koncertom pred halou či štadiónom<sup>600</sup>, aby zaujali najlepšie miesto, prípadne vypátrať miesto pobytu hviezd a stráviť noc pred hotelom čakajúc, či niektorý člen skupiny nevyjde von v nádeji, že sa im ujde podpis alebo fotografia. V snahe dozvedieť sa o nich čo najviac sú ochotní navštíviť ich rodné mesto, rodičov či školu.<sup>601</sup> Mnohonásobné návštevy koncertov *DM* sú pre nezainteresovaných nepochopiteľné, avšak pre priaznivcov skupiny majú špecifický význam a tvoria osobitý prvok v profile depešáka. Ako uvádza historik Miroslav Vaněk: „Rockový koncert prináša hneď niekoľko úrovní pôžitku, na účastníkov pri ňom pôsobí nielen vlastná hudba, ale i vizuálny rozmer, scéna koncertu, umelecké stvárnenie. Dôležitý je tiež psychologický pocit súlnaležitosti fanúšikov s hudobníkmi na pódiu, ktorá je pri vydatenom koncerte takmer absolútna, a energia koncertu sa prelieva oboma smermi, ako z pódia k auditoriu, tak i naopak. Nenapodobiteľná je súlnaležitosť medzi fanúšikmi samými, vyznávačmi jedného hudobného trendu, smeru či rockovej kapely.“<sup>602</sup> Spomenuté atribúty sa významne podieľajú na motivácii jedinca, depešáka, na jeho vzťahu k subkultúre. Rozhovormi s príslušníkmi depešáckej komunity sme zistili, že spevák David Gahan a jeho odovzdanie sa publiku, ako i speváčky aj tanečný výkon počas koncertného vystúpenia, pôsobia na depešákov ako obrovská dávka energie, vyvolávajú prílev emócií, endorfínov a súlnaležitosti fanúšikov k skupine.<sup>603</sup> V mnohých rozhovoroch priznal i sám Dave Gahan, že aj on čerpá energiu z publika. Prírodzene, tieto výroky môžeme vnímať ako mediálne kliše, ale rozhodne v tejto spätnej väzbe vidieť náznaky psychickej súlnaležitosti, ktorá vzniká napríklad pri náboženských rituáloch.

S určitosťou možno tvrdiť, že tzv. depešáctvo je celosvetovým fenoménom. Skupina má svoje fancluby po celom svete, ktoré pravidelne organizujú lokálne stretnutia fanúšikov, ale i celosvetové stretnutia (v minulosti súčasťou stretnutia/zrazu fanúšikov bola voľba dvojníkov *DM*, kvíz o *DM* ako i tombola o *DM* ceny), súčasťou akcie je možnosť zakúpiť si nielen hudobné nosiče *DM*, ale aj iné predmety venované skupine. V súčasnosti nemeckí fanúšikovia každoročne organizujú obrovské stretnutie depešákov v pevnosti Königstein v Nemecku.

Pre rozvojom internetu vydával oficiálny celosvetový fanclub vo Veľkej Británii pravidelne časopis *BONG* – tzv. *fanzine*.<sup>604</sup> Zsvätenosť fanúšikov skupine opisuje i životopisec *DM* Steve Malins, keď cituje Anne Berningovú, zástupkyňu nemeckého vydavateľa *DM*, po jednom z turné skupiny: „Dokonca, i keď sa skupina na chvíľu odmlčí, ich fanúšikovia stále organizujú Depeche Mode večierky, kde ich príde aj 1 500. Je tam i tvrdé jadro, čo funguje takmer ako nejaká tajná organizácia. Zgrupujú sa spoločne a cestujú po krajine v čase turné a tiež si organizujú vlastné akcie.“<sup>605</sup>

Skupina *Depeche Mode* nestráca svojich fanúšikov ani napriek veľkým časovým rozpätiam medzi jednotlivými albumami, práve naopak, s každou ďalšou platňou sa im darí svoje rady ešte rozšíriť. Skupina pritom v medziobdobí na verejnosti

599 KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, s. 169.

600 Pozri obrázok 1.

601 Spevák skupiny David Gahan sa dokonca pre fanúšikov musel presťahovať, pretože ráno, keď vstal, stáli pred jeho domom v Basildone už fanúšikovia skupiny z rôznych krajín sveta. Neváhali zísť až tak ďaleko, že o druhý v noci spievali pred spevákovým domom piesne *DM*. Pozri viac BAKER, T. *David Gahan a Depeche Mode*. Praha: Volvox Globator, 2010, s. 96.

602 VANĚK, M. *Byl to jenom Rock 'N' Roll? Hudební alternativa v komunistickém Československu 1956 – 1989*. Praha: Academia, 2010, s. 189.

603 Pozri obrázok 2.

604 *BONG* vychádzal štyrikrát ročne, posledné číslo vyšlo v júni 2002.

605 MALINS, S. *Depeche Mode. A Biography*. London: André Deutsch Limited, 1999, s. 238 – 239.

vôbec nevystupuje a samotní členovia nie sú v médiách prepieraní za žiadne škandály. Veľkú fanúšikovskú oddanosť dokazujú bleskurýchle vypredané koncerty (spravidla behom niekoľkých hodín).<sup>606</sup>

Oddanosť skupine, ktorá často hraničí až s fanatickosťou depešákov, možno dokumentovať i na udalosti, keď americké rádio *KROQ* v marci 1990 dalo do pozornosti, že skupina *DM* je v meste Los Angeles a ohlásili autogramiádu v rámci vydania ich nového albumu *Violator*. Táto akcia mala prebehnúť v predajni platní *Wherehouse* v Beverly Hills. Okolo 5 tisíc fanúšikov kempovalo pred obchodom už niekoľko dní vopred. Vytvorili rad, ktorý meral viac ako dve míle. Do momentu, ako sa mala objaviť skupina *DM*, sa pred obchodom zhromaždilo až 17 tisíc fanúšikov. Akcia musela prebiehať pod dohľadom polície, ktorá sa nakoniec po deväťdesiatich minútach od príchodu skupiny, rozhodla zrušiť akciu, pretože mali obavy o životy členov skupiny. Tí boli kvôli bezpečnosti transportovaní do hotela pod dohľadom policajnej eskorty. Policajný riaditeľ sa neskôr k udalosti vyjadril, že išlo o najväčšiu policajnú operáciu od návštevy prezidenta.<sup>607</sup> Sklamaní fanúšikovia v návale hnevu nad odchodom skupiny, na ktorú mnohí z nich čakali niekoľko dní, začali hádzať na príhlé budovy tehly, napokon museli byť rozohnaní sto štyridsiatimi piatimi policajtm. Incident sa napokon skončil len siedmimi zranenými. Skupina *DM* vyjadrila ľútosť nad udalosťami a pokúsila sa vysvetliť svoj únik z autogramiády. Zároveň prostredníctvom rádia *KROQ* oznámila fanúšikom, že pre tých, ktorí sa k nim nedostali, prichystá špeciálny nosič, ktorý mal obsahovať dovtedy nepublikované rozhovory a nevydaný materiál, stačilo do rádia poslať ofrankovanú obálku. Ako uvádza J. Kubík, moderátor rádia Richard Blade vzdal rešpekt skupine i fanúšikom, keď uviedol: „To je jasný dôkaz, ako si skupina váži fanúšikov, a zároveň odpoveď na otázku, prečo fanúšikovia tak zbožňujú Depeche Mode. Jednoducho pre nich vždy pripraví niečo extra.“<sup>608</sup>



Obr. 3 Fanúšikmi zaplnený štadión Stade de France (Paríž, 15. 6. 2013). Zdroj: fotoarchív autorky.



Obr. 4 Fanúšikovské Happy Birthday pre textára, gitaristu a speváka Martina Goreho (Praha, 23. 7. 2013). Zdroj: fotoarchív autorky.

S fanúšikmi *DM* to nemajú ľahké ani ich predskupiny. Ako uvádza J. Kubík, počas turné v roku 1993 sa na jeho nemeckej časti predstavila ako predskupina *Miranda Sex Garden*. Avšak aj oni, ako i všetky predchádzajúce predskakujúce skupiny, zažili nepríjemné reakcie fanúšikov. Napriek len veľmi krátkemu päťskladbovému setu, publikum neustále skandovalo „Depeche Mode“ a skupinu vypískalo. Nezaobišlo sa to ani bez hádzania rôznych predmetov na pódium.<sup>609</sup>

606 Napríklad v roku 2013 skupina odohrala koncert v Bratislave na vypredanom štadióne Interu. Zároveň o pár dní ohlásila ďalší koncert v Bratislave na rok 2014. Lístky, ktoré mali ísť do predaja v oznámený dátum, boli na internetovej stránke poriadajúcej agentúry omylom dostupné už deň vopred. Táto správa sa medzi fanúšikmi rozšírila takou rýchlosťou, že v čase oficiálneho začiatku predaja už najlepšie lístky na sedenie ani na státie pod pódium neboli dostupné. (Ilustračný záber jedného z vypredaných koncertov pozri obrázok 3.)

607 MALINS, S. *Depeche Mode. A Biography*. London: André Deutsch Limited, 1999, s. 145.

608 KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, s. 117.

609 *Ibid.*, s. 170.

Oddanosť fanúšikov skupine *DM* môžeme vidieť i v mnohých iných ich prejavoch. Napríklad v roku 1983 počas nahrávania albumu *Construction Time Again* v nemeckom štúdiu Hansa v Berlíne preškrtol niektoré názvy ulice, kde štúdio sídlilo a premenoval ho na *Depeche Mode Strasse*. Na turné v rokoch 2009 – 2010 depešáci v Poľsku na koncerte v Lodži pri piesni *Policy of Truth* vypúšťali do vzduchu množstvá farebných balónov, čo bol motív spomenutej piesne na projekcii bežiacей na plátne na pódiu. Na nemeckom koncerte v Düsseldorfe fanúšikovia zasa mali pripravené cedulky s nápisom *Come back*, ktoré zdvihli ako výraz vďaka členom skupiny počas rovnomennej piesne. Fanúšikovia v Barcelone si počas piesne *Wrong* nasadili na tvár masku, ktorá bola súčasťou videoklipu k tejto piesni. V neposlednom rade nemožno nespomenúť počín českých fanúšikov, ktorí pripravili prekvapenie textárovi a zároveň druhému spevákoviu skupiny Martinovi Goremu. Keďže na turné v roku 2013 sa koncert v Prahe konal presne v deň jeho narodenín, pripravili cedulky formátu A 4 s nápisom *Happy B-Day Martin*, ktoré sa už týždeň pred koncertom šířili po depešáckych internetových portáloch ako i sociálnych sieťach s presným scenárom, kedy cedulky treba vytiahnuť a kedy začať spievať známe *Happy Birthday to you*. Zároveň boli cedulky rozdávané i pred štadiónom, takže cedulku dostal každý účastník koncertu. V dohodnutý moment celý štadión cedulky vytiahol, ešte za spevu piesne Martina Goreho.<sup>610</sup> Po skončení piesne začal celý štadión skandovať spomínané narodeninové *Happy Birthday to you*.

Paradoxne, depešáci milujú svoje idoly v ucelenej forme skupiny *DM*. Až extrémnu oddanosť trojici muzikantov prejavili, keď sa spevák David Gahan rozhodol v roku 2003 nahrat vlastný sólový album. Tento zámer vyvolal u priaznivcov skupiny rozporuplné reakcie. Mnohí z nich toto rozhodnutie brali ako zradu Gahana voči *DM* a nedostatok jeho oddanosti skupine. Sám Gahan povedal na adresu fanúšikov: „Je to neuveriteľné. Tá posadnutosť zachádza niekedy príliš ďaleko. Moje kroky určite rozdelili tábor našich fanúšikov. Tvrdé jadro sa ku mne otočilo chrbtom a ja som vedel, že sa to stane, ale nič s tým nenarobím. Musím robiť to, o čom v hĺbke duše viem, že je správne.“<sup>611</sup>

Nezvyčajné fanúšikovské zázemie skupiny *DM* sa stalo aj inšpiráciou pre niekoľkých filmových režisierov. V roku 1988 vďaka úspechu albumu *Music For The Masses* a následnej koncertnej šnúre nakrútil americký režisér DA Pennebaker dokumentárny film *101*. Číslo 101 malo symbolizovať počet koncertov na danom turné. Pôvodne malo ísť o hudobný dokument o skupine, na nakrútenie ktorého si skupina Pennebakeru najala. Keď skupina v zastúpení svojho agenta pre americkú časť Brucea Kirklanda režiséra oslovila, nevedel nič o *DM*. Kirklandov entuziazmus pre skupinu a jeho nadšené rozprávanie o jej fanúšikoch ho zaujali natoľko, že sa rozhodol dokument natočiť. Podľa J. Kubíka bol Pennabaker skupinou i oddanými fanúšikmi nadšený, neskôr sa na túto tému vyjadril: „Depeche Mode sa behom tých týždňov prehnali Amerikou ako búrka. A tiež to ich publikum – nie typické rockové publikum, nie veľa alkoholu a žiadne vyzývanie smrti, ale publikum bezhranične oddané, prevažne oblečené v čiernom. Vyzeralo ako stvorené len pre skupinu samotnú, po zvyšok roka zotrávajúce v Druidských oslavných rituáloch.“<sup>612</sup>

Pennebaker sa rozhodol nakrútiť film, v ktorom je možné popri koncertných záznamoch i snímkach zo života skupiny počas turné sledovať skupinu fanúšikov, ktorí boli vybraní na konkurze vyhlásenom v rádiu *WDRE*. Skupina vybraných fanúšikov cestovala s *DM* na americkej časti ich koncertnej šnúry v špeciálnom autobuse. Posledný koncert turné v Pasadene, na štadióne v *Rose Bowl*, sa stal gigantickým koncertom, prilákal až takmer 70 tisíc fanúšikov. Zaujímavosťou je, že koncert bol vypredaný bez veľkého poplachu a takmer žiadnej reklamy. Koncert mal byť zároveň poďakovaním za podporu, ktorú Južná Kalifornia *DM* poskytovala po mnohé roky. Výsledkom dokumentu boli fanúšikovia, ktorých šialenie samotní členovia *DM* považovali za niečo neuveriteľné a úžasné. Ako sami priznali, dokumentom chceli ukázať vplyv, ktorý mali na americkú kultúru, špecificky na amerických fanúšikov.<sup>613</sup> Dňa 25. apríla 1988 sa v Los Angeles konala premiéra 120-minútového filmu *101*. Šesťdesiat minút koncertného materiálu zachytáva najzaujímavejšie koncertné momenty, najmä život členov skupiny a ich fanúšikov.

V roku 2006 bol nakrútený ďalší dokument špeciálne sa venujúci fanúšikom *DM* pod názvom *The Posters Came from the Walls*, a to výtvarníkom Jeremym Dellersom. Vo filme je možné vidieť oslavy narodenín Davida Gahana ruskými fanúšikmi. Dňa

610 Pozri obrázok 4.

611 Pozri viac BAKER, T. *David Gahan a Depeche Mode*. Praha: Volvox Globator, 2010, s. 195.

612 KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, s. 91 – 92.

613 Pozri viac THOMPSON, D. *Depeche Mode. Some Great Reward*. New York: St Martin's Press, 1994, s. 196 – 206.

9. mája, keď sa v Rusku slávi národný sviatok (Deň víťazstva), sa v Moskve paralelne so štátnym sviatkom schádzajú fanúšikovia *DM*, spievajúc piesne *DM* a oslavujúc Gahanove narodeniny. Podľa T. Bakera J. Dellers na adresu frontmana *DM* Davida Gahana prehlásil: „Nemyslím si, že na svete existuje nejaký ďalší spevák, ktorý by mal toľko fanúšikov, ako má Dave Gahan z Depeche Mode v Rusku. Je to kult plný lásky.“<sup>614</sup>

Za typický antropologický znak depešáckej subkultúry považujeme jej etnocentrický rys vyčleňovania sa na základe dichotómie MY a ONI. Aj keď depešáci sú považovaní za pacifistickú subkultúru, i tak sa našli v minulosti subkultúry, s ktorými sa neznášali. V časoch začiatkov depešáctva v Československu existovalo niekoľko fanúšikovských skupín – heavy metalisti, pankáci, hipisáci, fanúšikovia disko štýlu a, nakoniec, samotní depešáci. Najväčšie, i keď nevinné rozbroje depešácka subkultúra zaznamenala s príslušníkmi metalistov. Slovenský žurnalista Vladislav Gális hovorí o akejsi pozoruhodnej kultúrnej vojne, ktorá v 80. rokoch panovala medzi depešákmi a metalistami, medzi dvoma vyhranenými mládežníckymi subkultúrami, ktoré boli rozpoznateľné na prvý pohľad. Išlo o spor medzi dvomi prístupmi k hudbe, predstavami o estetike a spôsobmi vzbury. Hlavné rozdiely medzi depešákmi a metalistami opisuje takto: „Depešáci obľubovali čiernu farbu, upravenosť a eleganciu. K ich znakom patrili vyčesané a tužidlom vytvarované vlasy. Uniformou metalistov vtedy boli modré džínsové bundy s nášivkami a odznakmi, biele tenisky a dlhé vlasy. Depešáci voči bezfarebnej realite rebelovali aristokratickou nadnesenosťou, metalisti živočíšnou divokosťou. Depešáci boli reprezentantmi syntetizátorov. Metalisti akoby zosobňovali celú rockovú tradíciu: živú a hlasnú hudbu s bicími, basgitarou a elektrickými gitarami. Depešáci pokladali metal za primitívny. Metalisti vtedy každú hudbu so syntetizátorovými zvukmi brali ako disco – a keďže iné kapely väčšinou nemali takých ľahko rozpoznateľných fanúšikov, depešáci si to odniesli aj za nich.“<sup>615</sup> Nakoniec sa spory dvoch subkultúr skončili netradične a prímerím, pretože depešáci sa museli zmieriť s tým, že skupina začala výrazne používať gitaru a živé bicie a frontman skupiny D. Gahan si nechal v určitom období 90. rokov narásť dlhé vlasy a briadku. Metalisti sa museli vyrovnat' s tým, že farbu ich oblečenia sa tiež stala čierna a viaceré metalové skupiny nahrali coververzie songov *DM* (*Marilyn Manson*, *Rammstein*, *Monster Magnet*, *Lacuna Coil*) a mnohé ďalšie považujú *DM* za inšpiráciu.<sup>616</sup> V 90. rokoch sa rozbroje pomaly vytratil aj preto, lebo na scénu začali prichádzať i fanúšikovia iných, nových žánrov.

Pre kompletnosť profilu depešáka nemožno opomenúť spätosť fanúšikov s textami skupiny. V textoch *DM* sa objavuje tradičná tematika lásky, ale i environmentálne problémy, znečisťovanie životného prostredia, neúprimnosť vzťahov a osamotenosť jednotlivca uprostred konzumnej spoločnosti, texty o hlade v Afrike, o nenávisti ako i protirasisticky zamerané texty. Treba podotknúť, že mnohé z textov Martina Gorea sú často abstraktné, takže si ich každý môže interpretovať vlastným spôsobom. Fanúšikovia si v nich tak často nachádzajú vlastné posolstvo. Väčšina ultradepešákov ovláda naspamäť prevažnú časť textov z diskografie skupiny. Koncerty sú miestom, kde majú priestor medzi „svojimi“ asistovať skupine, čím sa vytvára osobitá atmosféra a genius loci. Spolupráca speváka s publikom ale nezostáva iba pri verbálnej časti. Dave Gahan vynikajúco komunikuje s fanúšikmi i po stránke pohybovej. Publicista Jonathan Miller poukazuje slovami novinára Alexa Petridisa na koncertnú atmosféru: „Vďaka ich pantomimickým kvalitám je prakticky nemožné sa nenechať vtiahnuť do deja. Set Depeche Mode končí a Gahan bez ostychu vyzýva fanúšikov, aby mávali rukami zo strany na stranu. A tisícky gotíkov a chalanov z Essenu ho poslúchnu.“<sup>617</sup>

Na Slovensku bolo depešáctvo rozšírené už pred rokom 1989 v rámci ČSSR. Depešácky imidž (kožená bunda, čierna baretka, mrkváče) sa v časoch komunistického režimu považoval za istý druh rebélie, respektíve za spoločenskú revoltu. Nedostatkové depešácke imidžové oblečenie sa väčšinou vyrábalo prešivaním či farbením nohavíc i tričiek načierno, štrikovaním svetrov, šálov či imidžových čiernobielych páskových podkoleniek. Nahrávky na kazetách a platniach, ktoré boli ešte nedostupnejším tovarom, sa zhánali na neoficiálnych burzách. I keď mnoho platní sa do krajín východného bloku nedostalo a fanúšikovia sa museli uspokojiť s pirátskymi nahrávkami, hudbu *DM* poznali veľmi dobre. Veľkým impulzom československého depešáctva boli

614 BAKER, T. *David Gahan a Depeche Mode*. Praha: Volvox Globator, 2010, s. 81.

615 GÁLIS, V. Depešáci a metalisti. In: *tyždeň*, 5. 6. 2006, č. 23/2006, s. 19.

616 *Ibid.*, s. 19.

617 MILLER, J. *Stripped: Depeche Mode*. Praha: Kargo-Media, 2003, s. 480.



koncertné vystúpenia *DM* aj vo východnom bloku. V roku 1985 vystúpila skupina v Maďarsku a Poľsku. Napriek snahe vystúpiť i vo východnom Nemecku a Rusku sa to v uvedenom období *DM* nepodarilo, ale už to bol začiatok ich vzťahu s fanúšikmi vo Východnom bloku.

V roku 1988 sa uskutočnilo prvé vystúpenie skupiny *DM* aj v hlavnom meste Československa. Správa o pripravovanom koncerte v Prahe spôsobila šialenstvo v zháňaní vstupeniek. Agentúra Pragokonzert obdržala vyše 90 tisíc žiadostí, ktorým z kapacitných dôvodov nebolo možné vyhovieť. Nakoniec 15 tisíc vydaných vstupeniek bolo vykúpených v priebehu niekoľkých dní. V prvý deň predaja stáli fanúšikovia pred pokladňami už od tretej hodiny ráno. Historicky prvý koncert skupiny *DM* v predprevratovom Československu sa konal 11. marca 1988. V tento deň už od rána bolo po Prahe možno stretnúť množstvá do čierneho odevných mladých ľudí. Niektoré periodiká dokonca varovali pred možnými výtržnosťami, a tak neodporúčali obyvateľom vychádzať z príbytkov. Nevedelo sa, čo sa od takej masy ľudí môže očakávať, preto boli preventívne povolané i zvýšené policajné hliadky. Depešáci si však zachovali svoje pacifistické renomé, koncert prebehol bez problémov a k žiadnym výtržnostiam nedošlo.<sup>618</sup>

V bývalom Československu fungovalo tiež niekoľko *DM* fanclubov, po Nežnej revolúcii sa fanúšikovia napojili na vydavateľa *DM* – *Mute Records*, odkiaľ získavali najnovšie informácie. V súčasnosti najväčší česko-slovenský fanclub stále funguje pod názvom *DM Friends* a sídli v Prahe. Hlavné stretnutie fanúšikov *DM* sa koná vždy v novembri, pri príležitosti založenia fanclubu. Fanclub v minulosti vydával časopis *HALO*. Slovenskí a českí depešáci sa novinky môžu dozvedieť z oficiálnej webovej stránky *DM*<sup>619</sup>, ale aj slovenskej alebo českej webovej stránky.<sup>620</sup> Okrem stretnutí vo forme párty a zrazov sa organizujú v Česku i na Slovensku aj celotýždenné stretnutia, tzv. depešácke tábory.<sup>621</sup>

Na základe uvedených faktov sa nám potvrdila hypotéza, že subkultúra depešákov spĺňa všetky antropologické kritériá, na základe ktorých subkultúru môžeme vymedziť. Treba tiež dodať, že pertraktovanú subkultúru treba chápať, i keď s istými výhradami, v celosvetovom kontexte. Depešáci nestrácajú záujem o skupinu a rozvíjajú svoje aktivity i počas obdobia, keď skupina nevydáva albumy ani nekonzertuje. I napriek problémom, ktorými si členovia skupiny prešli, depešáci zostávajú skupine verní. Na základe predbežného dotazníkového prieskumu vo vnútri depešáckej subkultúry sme dospeli k záveru, že prevažná časť respondentov z tohto prostredia začala počúvať hudbu *DM* v rokoch 1987 alebo 1990 (čiže v období po vydaní albumov *Music for the Masses* a *Violator*). Vekové hranice začiatku inklinácie k tejto hudbe sa rôznia (najčastejšie uvádzaný vek bol v rozmedzí 11 – 15 rokov). Na otázku, prečo je skupina *DM* stále výnimočná, väčšina respondentov uviedla energiu, ktorú im hudba *DM* dáva, atmosféru z piesní, pocity katarzie zažívané pri koncertoch, energiu, ktorou ich skupina nabíja na koncertoch. Najčastejšou odpoveďou bolo: „Je to pre mňa droga.“

Možno skonštatovať, že prevažné obdobie bez afér a škandálov skupiny pôsobilo pozitívne i na fanúšikov, ktorých môžeme nazvať miernymi, až pacifistickými, bez agresívnych pohnútok. Oddanosť a fanatickosť skupine prejavujú len nevinnými pocitami skupine, nijak neohrozujúc iných príslušníkov ostatných hudobných subkultúr. Počet depešákov vo svete síce nebol nikdy odhadnutý, ale podľa počtov predaných nosičov a vypredaných koncertov ich určite môžeme zaradiť k jednej z najpočetnejších svetových subkultúr. V rámci kultúrnej globalizácie (popkultúra) tak pôsobí subkultúra depešákov ako jeden z jej najaktívnejších hráčov.

618 KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, s. 87 – 88.

619 [www.depechemode.com](http://www.depechemode.com)

620 [www.depechemode.sk](http://www.depechemode.sk) a [www.depechemode.cz](http://www.depechemode.cz)

621 Z mediálne známych ľudí sa na Slovensku hlási k depešákovi napríklad Laco Lučenič, Ďuro Čurný, Richard Müller, Yxo, Ivana Christová, Nora Krchňáková Brnová či hovorca prezidenta SR Marek Trubač.

## Zoznam použitej literatúry

- BAKER, T. *David Gahan a Depeche Mode*. Praha: Volvox Globator, 2010, 236 s. ISBN 978-80-7207-786-1.
- GÁLIS, V. Depešáci a metalisti. In: *.týždeň*, ISSN 1336-653X, 5. 6. 2006, č. 23/2006.
- KUBÍK, J. *Universe: Depeche Mode*. Praha: ARNA Group, 2010, 360 s. ISBN 978-80-254-8779-2.
- MALINS, S. *Depeche Mode. A Biography*. London: André Deutsch Limited, 1999, 247 s. ISBN 0-233-99425-4.
- MILLER, J. *Stripped: Depeche Mode*. Praha: Kargo-Media, 2003, 525 s. ISBN 80-903253-5-1.
- MISTRÍK, E. Dominanta a alternatíva. In: *Súčasná subkultúra mládeže. Zborník*. Bratislava: Slovenská sociologická spoločnosť pri SAV, 1999, 69 s. ISBN 80-85447-08-8.
- MISTRÍK, E. *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: IRIS, 1999, 347 s. ISBN 80-88778-81-6.
- SMOLÍK, J. *Subkultury mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing, 2010, 288 s. ISBN 978-80-247-2907-7.
- THOMPSON, D. *Depeche Mode. Some Great Reward*. New York: St Martin's Press, 1994, 274 s. ISBN 0-312-11262-9.
- VANĚK, M. *Byl to jenom Rock 'N' Roll? Hudební alternativa v komunistickém Československu 1956 – 1989*. Praha: Academia, 2010, 639 s. ISBN 978-80-200-1870-0.

## Kontakt

PhDr. Alexandra Dvorská, PhD.

E-mail: alexandra.dvorska@yahoo.co.uk



# POPKULTÚRA V SLOVENSKOM MEDIÁLNO PROSTREDÍ – MLÁDEŽNÍCKE SUBKULTÚRY 20. STOROČIA A ICH PRIENIK DO SÚČASNOSTI (PREZENTÁCIA MÓDNEJ VLNY EMO V SLOVENSKOM MEDIÁLNO PROSTREDÍ) / POP CULTURE IN THE SLOVAK MEDIA ENVIRONMENT – YOUTH SUBCULTURES 20 CENTURY AND THEIR PENETRATION INTO THE PRESENT (PRESENTATION OF EMO FASHION WAVE IN THE SLOVAK MEDIA ENVIRONMENT)

Eva Peknušáková

## Abstrakt

Príspevok mapuje historický vývoj mládežníckych hudobných subkultúr od 70. rokov 20. storočia, zohľadňujúc ich sociokultúrnu charakteristiku a významné vonkajšie znaky. V texte sa zameriavame na najvýraznejšie hudobné subkultúry – punk, hardcore, gothic, ktoré podmieňujú vznik módnjej vlny emo. Tú analyzujeme podrobnejšie a uvádzame príklady mediálnej prezentácie prioritne v slovenských printových médiách. Cieľom nášho príspevku je poukázať na pomerne krátke obdobie popularity módnjej vlny emo ako masovo produkovaného fenoménu v slovenskom kultúrnom prostredí.

**Kľúčové slová:** mládež, hudba, subkultúra, punk, hardcore, gothic, emo, printové médiá, titulky.

## Abstract

The article surveys a history of the youth musical subcultures from the 70's of the 20th century, that account their social-cultural characteristic and significant external signs. We aim at the most popular music subcultures – punk, hardcore, gothic, those condition formation of emo fashion wave. We analyse it scrutinizingly and define examples of the presentation in slovak

printed media. The goal of this paper is to point out on the short period of popularity, which was connected with emo fashion wave in slovak cultural environment.

**Keywords:** youth, music, subculture, punk, hardcore, gothic, emo, printed media, titles.

## Úvod

Problematika mládežníckych subkultúr je témou, ktorá presahuje do viacerých vedných disciplín, napríklad do kulturológie, sociológie, psychológie a i., preto je nutné ju vnímať komplexne. V príspevku opíšeme tri populárne hudobné subkultúry 70. rokov 20. storočia — punk, hardcore a gothic. Cieľom nášho príspevku je chronologicky zachytiť vývoj kultúrneho fenoménu emo. Viacerí mediálni, kultúrni teoretici (najmä predstavitelia postsubkultúrnej teórie) polemizujú, či v prípade emo ide o samostatnú subkultúru alebo len o dočasnú krátkodobú módnú vlnu, ktorá zasiahla hudobný aj módný priemysel.

Vzhľadom na oblasť nášho skúmania — slovenské médiá — je v našom prípade vhodnejšie používať pojem módna vlna, čím sa snažíme rovnako poukázať na jej krátkodobý charakter a diskrepanciu so slovenským kultúrnym prostredím. (V porovnaní s americkým, prípadne britským kultúrnym, kde emo zaznamenalo masovejšiu a dlhodobejšiu popularitu.) Prostredníctvom analýzy titulok slovenských printových médií (denníkov) sa snažíme poukázať na mieru a adekvátnosť informovanosti.

## Teoretické vymedzenie

Subkultúry podľa Josefa Smolíka<sup>622</sup> možno klasifikovať na základe veku (tzv. mládežnícke), povolania, náboženstva (sekty), pôvodu, národnosti, etnika a pod. S mládežníckymi subkultúrami veľmi úzko súvisí fenomén hudby, ktorý výrazne ovplyvnil formovanie prvých mládežníckych subkultúr.<sup>623</sup>

Základné terminologické vymedzenie pojmu subkultúra je pomerne náročné, keďže, ako sme uviedli, ide o oblasť skúmania s prienikom viacerých disciplín, rovnako aj jej definovanie bude mať interdisciplinárny charakter. Jedna z najzákladnejších definícií zo Slovníka cudzích slov subkultúru opisuje ako „kultúr[ui] etnicky, sociálne, generačne, záujmovy a i. vymedzenej menšiny.“<sup>624</sup> Avšak kvôli komplexnosti predstavy o oblasti nášho záujmu uvádzame aj ďalšie — Anthony Giddens v publikácii *Sociologie* uvádza, že subkultúra je „hodnota a normy odlišné od väčšiny, k nimž se hlásí určitá část populace.“<sup>625</sup> Chris Barker uvažuje o subkultúrach ako o „[...] skupin[ach] lidí, kteří sdílejí zvláštní hodnoty a normy, v nichž se rozcházejí s dominantní nebo mainstreamovou společností [...]“<sup>626</sup>

J. Smolík špecifikuje pojem mládežníckych subkultúr: „[...] typ subkultury vázaný na specifické způsoby chování mládeže, na její sklon k určitým hodnotovým preferencím, akceptování či zavrňování určitých norem, životní styl, odrážející podmínky života.“<sup>627</sup>

Problematike výskumu predovšetkým mládežníckych subkultúr sa venoval aj predstaviteľ Birminghamskej školy Richard Hebdige. Vo svojej publikácii *Subkultura a její styl* opisuje predovšetkým obdobie 50. rokov 20. storočia vo Veľkej Británii a Spojených štátoch amerických (najmä vo vzťahu ku kultúre černošských imigrantov), on sám však bol súčasťou dlhodobovo vyvíjajúcich a formujúcich sa teórií výskumu subkultúr. Stručný opis vývoja v publikácii *Subkultura mládeže* podáva Josef Smolík.

622 SMOLÍK, J. *Subkultury mládeže. Úvodní do problematiky*. Praha: Grada, 2010, s. 34.

623 Web 1: Členovia subkultúry *Teddy boys*, ktorá sa sformovala v prvej polovici 50. rokov 20. storočia vo Veľkej Británii, vo svojom voľnom čase preferovali tanečnú hudbu.

624 Web 2.

625 GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999, s. 563.

626 BARKER, CH. *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál, 2006, s. 185.

627 SMOLÍK, J. *Subkultury mládeže. Úvodní do problematiky*. Praha: Grada, 2010, s. 35.

Základná sumarizácia vymedzuje tri dominantné obdobia:

- A) Chicagská škola (20. — 30. roky 20. stor., predstavitelia: William Isaac Thomas, Herbert George Blumer, Anselm Leonard Strauss) — dominantný bol výskum deviantných jedincov, napr. kriminálnikov, ale aj subkultúr formujúcich sa v mestách prostredníctvom priameho kontaktu;
- B) Birminghamská škola/CCCS (60. roky 20. stor., predstavitelia: Richard Hoggart, Stuart Hall, George Hebdige) — skúmanie orientovali na správanie mladých ľudí, vznik subkultúr, rasové a etnické otázky a gender, formovanie subkultúr postavili predovšetkým na základe vzoru časti mladej populácie voči vtedajšej hegemonii, zohľadňovali aj formálnu stránku subkultúr (štýl, módu, imidž atď.);
- C) Postsukultúrna teória (90. roky 20. stor., predstavitelia: David Muggleton, Steve Redhead, Andy Bennett a iní) — dôsledok prelínania štýlov (v rôznych oblastiach) aj samotných subkultúr, subkultúry sú vnímané ako nestabilné spoločenské fenomény, pojem sa nahrádza výrazmi scéna, štýl, „neo-tribes“ (kmene).<sup>628</sup>

## Punk

Subkultúra punk sa začala formovať v Spojených štátoch amerických v druhej polovici 60. rokov 20. stor., no za klasické punkové obdobie sa považuje až druhá polovica 70. rokov. Punk bol reakciou na predchádzajúce obdobie prevládajúce v hudobnej oblasti, tzv. glam (glitter) rock, ktorý sa vyznačoval hudobnou a formálnou zložitou až teatrálnosťou. Signifikantným sa stal vzhľad samotných umelcov, ktorí sa štylizovali do výrazných farebných, lesklých kostýmov, a tak často stierali aj svoje rodové identifikačné znaky.<sup>629</sup> Punk sa snažil byť jeho protikladom ako v hudbe a performancii, tak aj v oblasti filozofie danej subkultúry, ktorá sa spájala predovšetkým s nekonformitou jej členov a odporom voči vtedajšiemu establishmentu.<sup>630</sup>

Punk sa vyvíjal postupne pod vplyvom celospoločenskej situácie a za prvú punkovú kapelu sa pokladajú americkí *Ramones*, ktorí vznikli v roku 1974. Boli priekopníkmi nielen v použití slova punk (nezmysel alebo výtržník),<sup>631</sup> ale rovnako ovplyvnili punkovú módu. Z hudobného žánru sa tak vyvinula jedna z najsilnejších subkultúr, ktorá s obmenami pretrváva až do súčasnosti. Ako sme už uviedli pre jej členov je charakteristické, že neuznávajú hodnoty bežnej spoločnosti, bojujú proti komercii a konzumu a ich postoj k životu je skôr pasívny. Spočiatku bol punk apolitický, neskôr sa oddelil prúd anarcho-punkerov, ktorí sa angažovali v oblasti politického života rôznymi protestnými zhromaždeniami. Subkultúra punk je vo všeobecnosti spájaná s výtržnosťami a provokáciou, v dôsledku čoho bývajú jej členovia spoločnosťou vnímaní ako delikventi. Oblečenie je veľmi špecifické, výrazné a vyvinulo sa z pomerne komplikovaného oblečenia glam rocku. Ide o snahu dosiahnuť nedbalý vzhľad, ktorý je zvyrazňovaný roztrhanými tričkami a rozstrihnutými nohavicami, spojenými len zatváracími špendlíkmi. Ako doplnky sa využívajú vybijané kožené obojky a vlasy upravené do charakteristického účesu, tzv. číra. Punková hudba je pomerne nenáročná, využívajúca zväčša tri opakujúce sa akordy, texty majú až nihilistický charakter. Medzi najvýraznejších predstaviteľov možno zaradiť aj britských *Sex Pistols* či *The Clash*, rovnako *Sham 69*, *The Exploited*, *Toten Hosen*, *Black Flag* a mnohé iné. Americký a britský punk sa však vyvíjal odlišne. Zatiaľ čo americký prúd bol orientovaný viac na zábavu, britský punk tvrdsie presadzoval (aj politické) názory svojich členov. Práve preto bola ďalšia formujúca sa hudobná subkultúra reakciou na komercializáciu punku a vznik postpunkových amerických kapiel ako *Green Day* či *The Offspring*.<sup>632</sup>

628 SMOLÍK, J. *Subkultúry mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada, 2010, s. 58 – 84.

629 Web 3: David Bowie na základe pódiovej štylizácie zahmlieval svoju sexuálnu orientáciu a v magazíne *Melody Maker* z roku 1972 vyhlásil, že je gay, pričom bol už dva roky ženatý so svojou prvou manželkou Mary Angela Barnett, s ktorou sa neskôr rozviedol a v roku 1992 sa zosobášil so somálskou modelkou Iman, s ktorou žije dodnes.

630 RUSNÁK, J. *Homo popularis: homo medialis? Popkultúra v elektronických médiách*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 90.

631 Po prvýkrát sa slovo punk objavilo v názve ich piesne *Judy is a Punk* (*Judy je výtržníčka*). PEKNUŠIAKOVÁ, E. *Popkultúra v médiách. Súčasné subkultúry – emo v slovenskom mediálnom prostredí* [diplomová práca]. Prešov: FF PU, 2009, s. 50

632 SMOLÍK, J. *Subkultúry mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada, 2010, s. 169 – 179; PEKNUŠIAKOVÁ, E. *Popkultúra v médiách. Súčasné subkultúry – emo v slovenskom mediálnom prostredí* [diplomová práca]. Prešov: FF PU, 2009, s. 50 – 51.

## Hardcore

Pokiaľ prívrženci punku proklamovali nesúhlas či dokonca odpor voči vládnucemu politickému režimu majoritnej spoločnosti a realizovali to „hlučne pasívnym“ spôsobom, členovia ďalšieho formujúceho sa punkového prúdu (ktorý neskôr nazvali hardcore) sa snažili „skutočne niečo zmeniť“. Spôsob, akým to robili, našli nielen vo svojej hudbe a textoch, ale aj v celkovom životnom štýle (straight edge — pozri ďalej). Pomenovanie dostala táto novovzniknutá hudobná subkultúra v roku 1981, keď kanadská skupina *D.O.A.* vydala svoj druhý štúdiový album práve s pomenovaním *Hardcore '81*.<sup>633</sup> Ako uvádza Josef Smolík, špecifickou črtou hardcore bolo stieranie hranice medzi tvorcom (v tomto prípade hudobnej skupiny) a spotrebiteľmi (fanúšikmi) vzhľadom na to, že neuznávali hierarchizáciu a centralizáciu vnútri subkultúry.<sup>634</sup>

Ich hudba bola o niečo tvrdšia a rýchlejšia ako pôvodná punková, texty viac politicky zamerané a kritické. Rozdiel možno sledovať aj v oblekani, pretože prívrženci hardcore preferovali ležernejší štýl v kombinácii džínsov a tričiek čiernej farby, doplnkom boli rovnako tmavé, kožené zápästníky. Najväčšiu popularitu si získali americké kapely: *D.O.A.*, *Black Flag*, *Bad Brains*, *The Germs*, *Dead Kennedys*.

Špecifickú úlohu zohral vo vývoji subkultúry hardcore a rovnako neskôr módnjej vlny emo Ian McKaye. Ten v roku 1980 vo Washingtone D. C. založil skupinu *Minor Threat*. Na ich rovnomennom albume *Minor Threat* sa objavila pesnička s názvom *Straight Edge*, ktorej text je nasledovný: „I'm a person just like you. But I've got better things to do. Than sit around and fuck my head. Hang out with the living dead. (Chorus) I've got a the straight edge.“ (Som človekom ako ty, ale mám lepšie veci na práci ako sa flákať so živými mŕtvolami. (Refrén) Mám straight edge. — preklad autorky). Týmto bol pomenovaný nový prúd vnútri subkultúry hardcore — Straight edge. Členovia *sXe*,<sup>635</sup> ako býva tiež táto subkultúra označovaná, preferujú život bez drog, tabakových výrobkov a alkoholu. Mnohí z nich sú vegetariáni a bojovníci za práva zvierat.<sup>636</sup> Nechávajú si tetovať písmeno X (zväčša na zápästie), znak svojej subkultúry, ktorý bol prebratý z americkej a britskej kultúry.<sup>637</sup>

Skupina *Minor Threat* svoju činnosť ukončila v roku 1983 a odvtedy McKaye participoval na viacerých projektoch. V roku 1987 založil novú formáciu s názvom *Fugazi*, v ktorej sa druhým vokalistom stal Guy Picciotto. Toto malo, podľa nášho názoru, vplyv aj na samotné sformovanie emo scény.

## Gothic

Ďalšou subkultúrou, ktorá má svoj pôvod v punku, je subkultúra gothic. Jej zmienka v súvislosti s emo je dôležitá predovšetkým z hľadiska formálneho stvárnenia. Podobne ako hardcore sa začala formovať v 80. rokoch 20. storočia, opäť v Spojených štátoch amerických aj vo Veľkej Británii. Samotná subkultúra čerpala z dvoch rôznych období a umeleckých smerov, jednak z gotiky,<sup>638</sup> a jednak z romantizmu,<sup>639</sup> v čom vidíme jej špecifickosť, ale zároveň nevyhranenosť (myšlienkovú, hudobnú, prípadne aj módnú). Členovia gothic sa od majoritnej spoločnosti odlišovali predovšetkým svojím výrazným vzhľadom — preferovali oblečenie z viktoriánskej éry, tmavé farby a výrazný mejkap. Hudobné skupiny tejto subkultúry tvorili v štýle gothic rock, čo je hudba s prvkami výrazného gitarového zvuku, prípadne klávesov (neskôr sa začali využívať aj prvky electro music), texty

---

633 Web 4.

634 SMOLÍK, J. *Subkultury mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada, 2010, s. 183. ISBN 9788024729077.

635 Straight edge — názov sa nedá presne preložiť, ale zahŕňa v sebe filozofiu tejto subkultúry, ktorá má presne vymedzené hranice; *straight* — priamy, slušný, usporiadaný; *edge* — hranica, okraj

636 Web 5.

637 Web 6: Mladým ľuďom, ktorí nedosiahli vek plnoletosti (v Spojených štátoch amerických a Veľkej Británii je to až 21. rok života), pri vstupe do nočných podnikov označovali týmto písmenom zápästie, aby im nemohol byť predaný alkoholický nápoj.

638 Pomenovanie vychádza z názvu najstaršieho germánskeho etnika Gótov, ktorí sa v súvislosti s historickou udalosťou rabovania Rímskej ríše stali synonymom barbarov. MALINA, J. a kol. *Antropologický slovník* [online]. Brno: Akademické nakladatelství CERM v Brně, 2009, s. 1344. ISSN 1802-128X. [cit. 2013-09-21]. Dostupné na internete: <http://is.muni.cz/el/portal/?id=858696>

639 Označovaný aj za „jeden z posledných veľkých európskych umeleckých slohov“ (Ibid, s. 3442), uplatňovaný na prelome 18. a 19. stor., ktorý sa vyznačoval revolučnosťou, slobodou, individualitou; tzv. aktívny romantizmus sa zameriaval na konflikt jedinca a sveta.

sa venovali predovšetkým vnútornému svetu vydedenca spoločnosti ako romantického hrdinu, frekventovanými témami boli najmä temné aspekty života, napríklad bolesť, utrpenie, okultizmus a smrť. Súčinnosť hudby a textu mala posilniť mystifikáciu tejto subkultúry ako výlučne temnej a tajomnej komunity. Medzi najznámejšie gothic rockové kapely patria: *The Sisters of Mercy*, *Bauhaus*, *The Cure*, *Siouxsie & the Banshees*, *The Virgin Prunes*, *Xmal Deutschland*, *Fields of The Nephilim* a *The Damned*.

## Emo

Približne v rovnakom čase sa začína formovať štýl, ktorý spočiatku nebol riadne definovaný ani pomenovaný. Súvisí predovšetkým s osobou hudobníka Guya Picciotta, pôsobiaceho v rokoch 1984 – 1986 ako frontman skupiny *Rites of Spring*.

Vývoj emo by sme mohli vymedziť tromi výraznejšími časovými obdobiami.

1. Práve skupina *Rites of Spring* je považovaná za prvú emo kapelu, paradoxne, samotný Picciotto toto označenie odmietal (počas aktívnej kariéry sa na túto tému vyjadril pre viaceré hudobné magazíny) a svoj názor potvrdil aj v rozhovore z roku 2003 s americkým novinárom a hudobným recenzentom Markom Prindlom. Vyjadril sa,<sup>640</sup> že on sám nikdy neuznal emo ako samostatný hudobný žáner, kdeže skupina *Rites of Spring* tvorila hudbu v štýle posthardcore. Už tu sa začína vynárať otázka obsahového naplnenia pojmu emo. Veľké množstvo fanúšikov ich koncerty opisovalo ako živelné, emotívne (čo však považujeme za pomerne subjektívne hodnotenie), preto si vo svojom slovníku vytvorili pomenovanie pre ich hudobný štýl ako emotive hardcore, neskôr skrátene na emo-core. V ďalšom období boli takto označované aj hudobné štýly iných kapiel: *Beefeater*, *Gray Matter*, *Hüsker Dü*, *Fire*. Názorovú rozkolísanosť medzi hudobníkmi a fanúškami vyriešila druhá menovaná strana — postupom času si fanúškovia začali tento hudobný štýl spájať aj so štýlom životným, a ako to bolo v prípade mnohých subkultúr predtým, životný štýl bol neskôr formalizovaný vnútornými (napr. rituály, filozofia) aj vonkajšími (móda, imidž) znakmi. Ako sme už uviedli, Picciotto sa v roku 1987 pridol k lanovi MacKayeovi do skupiny *Fugazi* a odvtedy sa emo ako novovzniknutá scéna formovala bez osobnosti Guya Picciotta a skupiny *Rites of Spring*.<sup>641</sup> Z hľadiska imidžu neboli menované skupiny ešte nijako zvlášť vyhranené, išlo o bežné oblečenie podobne ako v prípade subkultúry hardcore, čierna farba nebola dominantná.
2. Druhé obdobie možno datovať približne od roku 1995, keď sa prostredníctvom hudobných vydavateľstiev začala výrazná komercializácia vznikajúcich, resp. už existujúcich kapiel, napríklad *The Promise Ring*, *Texas Is The Reason*, *Jimmy Eat World* atď. Zvyšovanie popularity prostredníctvom záujmu médií bol jedným z nástrojov komercializácie aj v prípade *Texas Is The Reason*, skupiny, ktorá sa dostala do centra pozornosti americkej mládeže aj prostredníctvom magazínu *Teen People*. V snahe zachovať pôvodnú filozofiu emo sa mnoho kapiel stiahlo do ústrania a na konci 90. rokov sa takmer vytratilo z hudobnej scény.

Na prelome 20. a 21. storočia však hudobné vydavateľstvá začali preferovať kapely, ktoré hudbou, ale aj vzhľadom vyjadrovali príslušnosť k emo štýlu. Príkladom je aj americká skupina *Jimmy Eat World* (1993 — súčasnosť), považovaná za emo skupinu, hoci bola vždy viac súčasťou mainstreamu. Ich najväčšia premena nastala po vydaní albumu *Bleed American* v roku 2001, ktorý obsahoval hudbu výrazne sa odkláňajúcu od pôvodného hardcore emo štýlu s množstvom popových prvkov.<sup>642</sup>

Kapely, ktoré vznikali v priebehu nasledujúcich rokov, tvorili hudbu už takmer výlučne v popovo ladených rockových, punkových subžánroch. Predmetom textov piesní už nebol protispoločenský protest a revolta, ale sklamanie z lásky, prípadne nenaplnené sny, ktoré boli atraktívnejšie a oslovovali predovšetkým mladšie publikum. Význam strácala pôvodná filozofia emo aj spojenie so subkultúrou straight edge. Hudobné vydavateľstvá využívali pre spopularizovanie kapiel dominantne imidž — prevažne čierne oblečenie s farebne výrazne odlišnými prvkami, napr. kravatami; typický účes s dlhou ofinou; tetovania, piercingy a pod. Média ich postavili do centra záujmu mainstreamového publika. Emo sa stalo komerčnou záležitosťou, módnou vlnou, ktorú nasledovali mnohé americké kapely, napr. *Dashboard Confessional*, *From First to Last*, *Escape the Fate*, *Senses Fail* a britská skupina *Funeral for a Friend*; viac popové sú americké zoskupenia, napr. *Fall Out Boy*, *My Chemical Romance* a *Panic at the Disco*.

640 Web 7.

641 PEKNUŠIAKOVÁ, E. *Popkultúra v médiách. Súčasné subkultúry — emo v slovenskom mediálnom prostredí* [diplomová práca]. Prešov: FF PU, 2009, s. 61.

642 Web 8.

Postupné skomercionalizovanie emo štýlu spôsobilo, že jeho pôvodné prepojenie so skupinami *Minor Threat* a *Rites of Spring*, ako aj ich frontmanmi, no najmä filozofom, o ktorú sa prostredníctvom hudby a textov snažili, sa vytratilo, a emo scéna sa tak stala masovo produkovanou výnosnou komoditou hudobného priemyslu. Nezmenil sa však len štýl, ale aj jeho percipienti, ktorými sa stali tínedžeri.<sup>643</sup>

## Emo v slovenských printových médiách

Výskum prebiehal v dvoch fázach, a to v období rokov 2008/2009 a 2012/2013, je však dôležité poznamenať, že má pokračujúcu tendenciu s rozšírením oblasti skúmania. Pre aktuálny výskum sme zvolili len časť mediálnej oblasti, konkrétne celoplošné slovenské denníky — *Nový čas*, *Plus jeden deň*, *Pravda* a *Sme*. Dôvod, prečo sme si vybrali práve médiá s dennou periodicitou, bola aktuálnosť informácií a frekvencia ich publikovania. Prioritou bolo taktiež nájsť na jednej strane objektívne informácie, spájajúce sa so štýlom emo, a na strane druhej, poukázať na ich bulvarizáciu. Z výskumného materiálu sme vylúčili mládežnícke magazíny, nielen vzhľadom na ich periodicitu, ale hlavne pre jednostrannosť informovania o emo, ktoré reflektujú takmer výlučne ako hudobný a módný štýl.

Napokon sa našim výskumným materiálom stali štyri denníky — *Pravda* a *Sme* sú považované za mienkotvorné denníky (hoci denník *Pravda* v rámci obdobia výskumu prešiel výraznou zmenou nielen grafickou, ale aj obsahovou, dnes sa prikláňa k popularizácii tém aj ich spracovaním); *Nový čas* a *Plus jeden deň* sú denníkmi bulvárnymi, čomu opäť zodpovedá ich grafická aj obsahová náplň.

Pracovali sme kombinovane s printovými i elektronickými verziami uvedených denníkov, zameriavali sme sa na vyhľadávanie článkov, ktoré nejakým spôsobom súviseli s módnou vlnou emo. Kontrolu nám poskytli práve vyhľadávače elektronickej verzie periodík, kde sme zadávali nasledujúce kľúčové slová: emo, emo štýl, emo scéna, emo subkultúra, emo móda, emo hudba.

Aj napriek dlžke obdobia napokon výskumná vzorka pozostávala len z 23 publikovaných článkov, ktoré obsahovali informáciu súvisiacu so subkultúrou/štýlom/módnou vlnou emo. Uvedené pojmy v textoch označovali daný kultúrno-spoločenský fenomén. Len 10 z nich poskytlo relevantnú informáciu. Prevažná časť textov, aj z hľadiska charakteru periodika, obsahovala informácie bulvárneho charakteru — povrchné, často bez potrebného kontextu, máture.

Vzhľadom na rozsiahlosť výskumného materiálu sme sa rozhodli v príspevku uviesť len titulky analyzovaných článkov (ich plný text je dostupný cez hyperlink uvedený v zozname použitých internetových zdrojov).

### Nový čas

*Dievča (14) sa obesilo v garáži luxusného rodičovského domu!* (23. 11. 2012, Londýn)

*Irak odmieta západný štýl Emo: Ukameňovali 14 mladých!* (10. 3. 2012, Bagdad)

VIDEO — *Syn Mira Žbirku David: Vyznával EMO!* (25. 11. 2009, Praha)

*Martin Konrád bol online: Po SuperStar som sa popáčil!* (18. 11. 2009, Bratislava)

*Hendikep superstaristu Machalu: Tento fešák sa zajakáva!* (8. 10. 2009, Bratislava)

*Otrasná premena: Z krásnej tínedžerky zúbožená emo troska!* (18. 8. 2009, Los Angeles)

*Jojka ide Markíze po krku: Spúšťa vlastné Rádio!* (01.04. 2009, Bratislava)

*Bude emo štýl v Rusku protizákonný?* (24. 7. 2008, Moskva)

*V Rusku chcú zakázať štýl emo* (24. 7. 2008, Bratislava)

*Tvrde obvinenie: Me!, ved'ty si EMO!* (30. 5. 2008, Bratislava)

*Martin Konrád — O EMO klamal!* (22. 4. 2008, Bratislava)

*Vojna TV Markíza a Konrádovej mamy!* (21. 4. 2008, Bratislava)

*Zabudnuté deti: Anjeliškovia, ktorí ostali sami* (21. 4. 2008, Bratislava)

---

643 Web 9.



*Konrádova mama: Strach o syna kvôli EMO!* (19. 4. 2008, Bratislava)  
*Stúpenci EMA: Nie sme samovrahovia* (19. 4. 2008, Slovensko)  
*Konrád o móde EMO: Neuznávam, ako žijú takíto ľudia* (18. 4. 2008, Bratislava)  
*Módna vlna EMO: Deti si režú zápästia* (17. 4. 2008, Praha/Bratislava)

### Plus jeden deň

*Britská polícia zatkla dvoch ľudí za napadnutie chlapca vyznávajúceho emo štýl* (12. 4. 2013, Manchester)

### Pravda

*Rusi chcú štýl emo postaviť mimo zákon* (24. 7. 2008, Bratislava)  
*Do Karlových Varov pride Dario Argento. S Draculom* (26. 6. 2012, Bratislava)

### Sme

*Rusko: Štýl Emo chcú postaviť mimo zákon* (24. 7. 2008, Bratislava)  
*Novinka My Chemical Romance prinesie menej depresie* (25. 1. 2008, Bratislava)  
*Na Hardfeste sa predstaví tvrdšia gitarová hudba* (8. 7. 2008, Bratislava)

Periodikum	I. fáza 2008/2009	II. fáza 2012/2013
Nový čas	15	2
Plus jeden deň	0	1
Pravda	1	1
Sme	3	0

### Nový čas

Denník *Nový čas* sa téme venoval najviac, no charakter článkov bol vo veľkej prevahe bulvárny a neposkytoval relevantné informácie o módnnej vlne emo. Rovnako by sme chceli upozorniť, že vzhľadom na vtedy aktuálnu tému — speváčku súťaž *Slovensko hľadá Superstar* sa väčšina článkov (6) týkala osoby speváka Martina Konráda, ktorý bol v slovenských médiách označovaný ako príslušník emo scény a jej propagátor. Denník využil potenciál tejto témy, ktorý vyplýval najmä z kombinácie veku speváka, jeho účasti na prestížnom mediálnom projekte a kontroverznosti emo. Najčastejšie však išlo o tzv. mediálnu vojnu medzi spevákom a denníkom, ktorá sa týkala práve jeho príslušnosti k danému štýlu.

Časť článkov informovala o emo len v rámci kontextu inej témy v rôznych súvislostiach — hudba, móda, životný štýl a pod.

Len 5 publikovaných textov sa relevantne spája s emo (zvýraznené v súpise titulkov), avšak spôsob informovania si zachováva bulvárny charakter.

Denník *Nový čas* si pripísal prvenstvo v publikovaní témy, o ktorej prvýkrát informoval 17. apríla 2008 v článku *Módna vlna EMO: Deti si režú zápästia*. Išlo o reakciu na prípad samovraždy tínedžerky Veroniky z českej Jihlavy, ktorá sympatizovala s módnou vlnou emo. Článok čitateľom sprostredkoval základné informácie o tomto štýle, jeho vzniku, vyjadrenie psychológa k fenoménu sebaškodovania a depresívnym stavom tínedžerov, ktorý sa spája so súčasným vnímaním emo. Text bol doplnený fotografiou mladého dievčaťa, ktoré ukazuje svoje dorezané predlaktie, rovnako grafický nákras výzoru prívrženca emo. Hoci boli v článku publikované aj pravdivé informácie (vznik emo v rámci hudobnej oblasti), denník využil najmä atraktivnosť témy sebaškodovania, na ktorú upozornil. Neskôr poskytol priestor na verejnú diskusiu, keďže v článku s titulkom *Stúpenci EMA: Nie sme samovrahovia* sa k téme vyjadrovali nielen prívrženci emo, ale aj jeho odporcovia.

Zvyšné dva články (*Bude emo štýl v Rusku protizákonný?; V Rusku chcú zakázať štýl emo*) opisujú situáciu v Rusku vo vzťahu k módnej vlne emo, kde mala byť aj pomocou zákona zakázaná. Najaktuálnejší článok *Irak odmieta západný štýl Emo: Ukameňovali 14 mladých!*, uverejnený 10. marca 2012, referoval o udalostiach v Bagdade, kde bolo podľa odhadov zavraždených 14 mladých ľudí hlásiacich sa k emo. V článku však bolo uvedené vyjadrenie šiitského duchovného predstaviteľa, ktorý poprel, že by motiváciou vražd mladých ľudí bola práve ich príslušnosť k módnej vlne emo.

### **Plus jeden deň**

V najmenej miere o emo informoval denník *Plus jeden deň*, ktorý v prvej fáze výskumu nepriniesol žiadnu správu súvisiacu s témou, začiatkom roka 2013 publikoval informáciu o napadnutí britského tínedžera pre jeho príslušnosť k tejto módnej vlne. Čin mal ďalekosiahlejšie dôsledky a na základe vyšetrovania sa britská polícia rozhodla, že „bude zaznamenávať zločiny z nenávisťi voči prívržencom „goths, emo, punku a metalu“ rovnakým spôsobom, ako zaznamenáva útoky na základe rasovej príslušnosti, náboženstva, telesného postihnutia, sexuálnej orientácie a transgenderovej identity.“<sup>644</sup>

### **Pravda**

O situácii v Rusku a snahe zamedziť šíreniu kultúrno-spoločenského fenoménu emo informoval aj denník *Pravda* v článku s názvom *Rusi chcú štýl emo postaviť mimo zákon*. Vzhľadom na to, že išlo o prebratú tlačovú správu, ktorú uverejnila agentúra SITA, jej obsah a forma bola len mierne modifikovaná a od textu publikovanom v denníku *Nový čas* sa veľmi neodlišovala.

Aktuálnejšia správa z dňa 26. júna 2012 — „Do Karlových Varov príde Dario Argento.“ S „Draculom“, sa s emo štýlom spájala len veľmi povrchno — zmienkou o vtedy aktuálnom filme *Dracula* talianskeho režiséra Daria Argeta, kde sa emo uvádza v nasledujúcom kontexte:

„Vo svojej najnovšej snímke sa vracia ku klasike Brama Stokera. V dobe emo upírov, ktorí skôr než krvilačné beštie pripomínajú navoňaných metrosexuálov zo stránok módnych magazínov, sa Dario Argento rozhodol vrátiť príbeh otca všetkých nemŕtvych do jeho gotickej podoby, ktorá stavia menej na ligoťavý make up a viac na poriadnu porciu poctivej hrôzy,“ napísal o jeho filme *Dracula* festivalový katalóg.<sup>645</sup>

### **Sme**

V prípade denníka *Sme* išlo o 3 články, ktoré sme podľa roku publikovania mohli zaradiť len do prvej fázy výskumu, z ktorých jeden opätovne opisoval postoj Ruskej federácie k módnej vlne emo (prevzatá tlačová správa z agentúry SITA) a zvyšné dve správy referovali o emo predovšetkým v hudobnom kontexte. Prvá sa týkala nového albumu americkej skupiny *My Chemical Romance*, ktorá je považovaná za jedného z najvýraznejších predstaviteľov najnovšieho vývojového obdobia emo a druhá je pozvánkou na hudobný festival Hardfest, ktorý sa konal 15. — 16. augusta 2008 v amfiteátri v Jaslovských Bohuniciach. Jednu z účinkujúcich kapiel bola aj emo skupina Vandali.

### **Záver**

Uvedená sumarizácia medializácie módnej vlny emo v slovenských denníkoch naznačuje pomerne výraznú bulvarizáciu tohto kultúrno-spoločenského fenoménu, ktorý, domnievame sa, bol najmä pre denník *Nový čas* atraktívnou témou, o čom svedčí počet publikovaných článkov (z celkového počtu 23 analyzovaných, až 15 bolo uverejnených práve v tomto denníku). Kvalitatívna úroveň a celkové obsahové naplnenie textov však často nereflektovali tému v jej širšom kontexte (najmä z hľadiska vývoja tohto štýlu a jeho hudobného základu) a zamerali sa len na (pre bulvárne médiá) najatraktívnejší aspekt, a to na sebaespozdovanie. V dôsledku toho bolo množstvo článkov štruktúrovaných ako istý manuál na identifikáciu príslušníkov emo scény s ich charakteristickými znakmi. Denníky vo väčšine prípadov apelovali najmä na rodičov tínedžerov, ktorí by sa mohli

---

644 Web 10.

645 Web 11.

stať potenciálnymi sympatizantmi módnjej vlny emo. Práve tento aspekt informovania hodnotíme ako negatívny, zavádzajúci a povrchný, keďže nie je možné vyvodit' priamu súvislosť medzi emo a sebaopoškodzovaním či dokonca samovražednými sklonmi mladých ľudí. Fakt, že sa práve takéto konanie začalo vnímať ako súčasť filozofie príslušníkov emo scény, je opäť dôsledkom povrchného informovania, či dokonca manipulácie s cieľovým publikom. Jednou z možností, ako túto situáciu ovplyvniť, je zvyšovať mediálnu gramotnosť mladých ľudí.

## Zoznam použitej literatúry

BARKER, CH. *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál, 2006, 208 s. ISBN 8073670992.

DOUBRAVOVÁ, J. *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál, 2002, 159 s. ISBN 9788073674939.

GIDDENS, A. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999, 595 s. ISBN 8072031244.

HEBDIGE, R. *Subkultura a styl*. Praha: Dauphin, 2012, 248 s. ISBN 9788072078356.

PEKNUŠIAKOVÁ, E. *Popkultúra v médiách. Súčasné subkultúry – emo v slovenskom mediálnom prostredí* [diplomová práca]. Prešov: FF PU 2009, 120 s. Bez ISBN.

RUSNÁK, J. *Homo popularis: homo medialis? Popkultúra v elektronických médiách*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, 140 s. ISBN 978-80-555-0720-0.

SMOLÍK, J. *Subkultury mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada, 2010, 281 s. ISBN 9788024729077.

## Internetové zdroje

Web 1: LETTS, D. Subculture Teddy Boys, Youtube.com, 2012 [cit. 2013-10-09]. Dostupné na: [http://www.youtube.com/watch?v=9L\\_irYwKZul](http://www.youtube.com/watch?v=9L_irYwKZul)

Web 2: Subkultúra, Slovníky.korpus.sk, 2005 [cit. 2013-09-21]. Dostupné na: <http://slovníky.korpus.sk/?w=subkult%C3%BAra&s=exact&c=o8ee&d=kssj4&d=psp&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ma&d=hssjV&ie=utf-8&oe=utf-8>

Web 3: Watts, M.: Flashback: 22 January 1972, Theguardian.com, 2006 [cit. 2013-09-18]. Dostupné na: <http://www.theguardian.com/music/2006/jan/22/popandrock.davidbowie>

Web 4: PRATO, G. Artist Biography, Allmusic.com, 2013 [cit. 2013-09-21]. Dostupné na: <http://www.allmusic.com/artist/da-mn0000142652/biography>

Web 5: Straight-Edge, Allmusic.com, 2013 [cit. 2013-09-21]. Dostupné na: <http://www.allmusic.com/style/straight-edge-ma0000012027>

Web 6: Subculture Series – "Straight Edge", Rarerlyknown.com, 2011 [cit. 2013-10-11]. Dostupné na: <http://rarerlyknown.org/2011/09/09/subculture-series-straight-edge/>

Web 7: PRINDLE, M. Guy Picciotto – 2003, Markprindle.com, 2003 [cit. 2013-10-11.]. Dostupné na: <http://www.markprindle.com/picciotto-i.htm>

Web 8: About Jimmy Eat World, Mtv.com, 2012 [cit. 2013-10-09]. Dostupné na: <http://www.mtv.com/artists/jimmy-eat-world/biography/>

Web 9: Emo, En.wikipedia.org, 2013 [cit. 2013-09-18]. Dostupné na: <http://en.wikipedia.org/wiki/Emo>

Web 10: <http://www.pluska.sk/krimi/zahranicne-krimi/britska-policia-zatkla-dvoch-ludi-za-napadnutie-chlapca-vyznavajuceho-emo-styl.html> [cit. 2013-04-16]

Web 11: <http://kultura.pravda.sk/film-a-televizia/clanok/63037-do-karlovych-varov-pride-dario-argento-s-draculom/> [cit. 2012-07-02]

MALINA, J. a kol. *Antropologický slovník* [online]. Brno: Akademické nakladatelství CERM v Brně, 2009, 4736 s [cit. 2013-09-21]. ISSN 1802-128X. Dostupné na internete: <http://is.muni.cz/elportal/?id=858696>.

### **Výskumná vzorka 1a, Cas.sk, 2012**

<http://www.topky.sk/cl/11/1331869/Dievca--14--sa--obesilo--v--garazi--luxusneho--rodicovskeho--domu-> [cit. 2012-11-30]

<http://www.topky.sk/cl/11/1302829/Irak--odmieta--zapadny--styl--Emo--Ukamenovali--14--mladych-> [cit. 2012-08-14]

### **Výskumná vzorka 1b, Cas.sk, 2008, 2009**

<http://www.cas.sk/emo> [cit. 2009-11-26]

<http://www.topky.sk/cl/11114/606337/AUDIO--Martin--Konrad--bol--online--Po--SuperStar--som--sa--popalil-> [cit. 2009-11-19]

<http://www.topky.sk/cl/15/577526/Hendikep--superstaristu--Machalu--Tento--fesak--sa--zajakava-> [cit. 2009-10-15]

<http://www.topky.sk/cl/15/537418/Otrasna--premena--Z--krasnej--tinedzery--zubozena--emo--troska-> [cit. 2009-08-20]

<http://www.topky.sk/cl/15/431446/Jojka--ide--Markize--po--krku--Spusta--vlastne--Radio-> [cit. 2009-11-04]

<http://www.topky.sk/cl/13/289585/V--Rusku--chcu--zakazat--styl--emo> [cit. 2008-07-30]

<http://www.cas.sk/clanok/83558/bude--emo--styl--v--rusku--protizakonny.html> [cit. 2008-07-30]

<http://www.cas.sk/clanok/77971/tvrde--obvinenie--mel--ved--ty--si--emo.html> [cit. 2008-06-14]

<http://www.topky.sk/cl/15/239745/Martin--Konrad--O--EMO--klamal-> [cit. 2008-04-24]

<http://www.topky.sk/cl/15/239660/Vojna--TV--Markiza--a--Konradovej--mamy-> [cit. 2008-04-24]

<http://www.topky.sk/cl/10/239593/Zabudnute--deti--Anjeli--ktorí--ostali--sami> [cit. 2008.4.24.]

<http://www.topky.sk/cl/15/238584/Konradova--mama--Strach--o--syna--kvôli--EMO-> [cit. 2008-04-24]

<http://www.topky.sk/cl/10/238649/Stupenci--EMA--Nie--sme--samovrahovia> [cit. 2008-04-20]

<http://www.topky.sk/cl/15/238140/Konrad--o--mode--EMO--Neuznavam--ako--ziju--takito--ludia> [cit. 2008-04-24]

<http://www.topky.sk/cl/10/238037/Modna--vlna--EMO--Deti--si--rezu--zapastia> [cit. 2008-04-24]

### **Výskumná vzorka 2, Pluska.sk, 2013**

<http://www.pluska.sk/krimi/zahranicne--krimi/britska--policia--zatkla--dvoch--ludi--za--napadnutie--chlapca--vznavajuceho--emo--styl.html> [cit. 2013-04-16]

### **Výskumná vzorka 3a, Pravda.sk, 2008**

<http://spravy.pravda.sk/zaujímavosti/clanok/246767-rusi--chcu--styl--emo--postavit--mimo--zakon/> [cit. 2008-07-30]

### **Výskumná vzorka 3b, Pravda.sk, 2012**

<http://kultura.pravda.sk/film--a--televizia/clanok/63037--do--karlovych--varov--pride--dario--argento--s--draculom/> [cit. 2012-07-02]

### **Výskumná vzorka 4, Sme.sk, 2008**

<http://kultura.sme.sk/c/3697018/novinka--my--chemical--romance--prinesie--menej--depresie.html> [cit. 2008-01-26]

<http://kultura.sme.sk/c/3966681/na-hardfeste-sa-predstavi-tvrdsia-gitarova-hudba.html> [cit. 2008-07-11]

<http://www.sme.sk/c/3990298/rusko-styl-emo-chcu-postavit-mimo-zakon.html> [cit. 2008-07-30]

Tento článok bol vytvorený realizáciou projektu KEGA 029PU – 4/2013 *Tvorba a recepcia rozhlasového a televízneho textu.*

## **Kontakt**

Mgr. Eva Peknušiaková

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

17. novembra 1, 080 78 Prešov

E-mail: [evapeknusiakova@gmail.com](mailto:evapeknusiakova@gmail.com)





## KULTÚRA „ZDOLA“ – VÝZNAM PÔSOBNIA NEZÁVISLÝCH KULTÚRNYCH A UMELECKÝCH KOMUNÍT V NITRE / CULTURE „FROM BENEATH“ – THE SIGNIFICANCE OF ACTIVITIES OF INDEPEN- DENT CULTURAL AND ARTISTIC COMMUNITIES IN NITRA

Július Fajak

### Abstrakt

Príspevok sa zameriava na povahu a špecifickosť revitalizácie umeleckej a kultúrnej scény v Nitre aktivitami nezávislých kultúrnych komunít na prelome 20. a 21. storočia. Formou modelovej sondáže vybratých malých „centier“, resp. klubov, občianskych združení a fór, chce poskytnúť aspoň v náčrte obraz o ich pôsobení a vyzdvihnúť osobitý význam, ktorý zohrávali, resp. zohrávajú pri zvyšovaní úrovne miestnej kultúry a umenia v danej lokalite a období. V porovnaní s inými slovenskými väčšími mestami nie je v Nitre dodnes stále nezávislé kultúrne centrum, text sa preto zaoberá (čiastkové) mapovaním a kulturologickou reflexiou realizovaných iniciatív a umeleckých podujatí v Starom divadle Karola Spišáka, Starej Pekárni, vo Valašskom šenku, podujatí organizanými občianskymi združeniami, napríklad Animartis, Vertigo, v Univerzitnom tvorivom ateliéri FF UKF, fotogalérii Trafačka, Hideparku, Bunke pre súčasnú kultúru a v Libresse–Antikvariáte v Nitre.

**Kľúčové slová:** nezávislá miestna kultúra, súčasné umenie, umelecké a kultúrne komunity.

### Abstract

The contribution is focused on the character and specificity of revitalization of artistic and cultural scene in Nitra by the activities of independent cultural communities at the break of 20th and 21st centuries. This paper in the form of model probing of selected small “centres”, or clubs and civil associations affords “sketch-image” of their influence as well as it points to special signification they had, or have in the increasing of the level of local culture and art in that period. In comparison with other bigger Slovak cities, Nitra has no real independent culture centre, so the contribution deals with (partial) mapping and culturological

reflection of realised initiatives and artistic events in Old Puppets Theatre, clubs Old Bakery, in Walachian Pub, by civil associations Animartis, Vertigo, in University Creative Atelier, photo-gallery Trafačka, Hidepark, Cell for Contemporary Culture and Libresso-Antiquarian Bookstore in Nitra.

**Keywords:** independent culture, contemporary art, artistic and artistic communities.

Záver svojho ostatného príspevku na margo chápania nezávislej kultúry cez prizmu pojmu *metanoia*<sup>646</sup> som ukončil v poslednej poznámke konštatovaním, že aj v nej sú prítomné tzv. pseudokultúrne prejavy. Tie súvisia, napríklad, s topornými snahami a pokušeniami etablovať sa na „výslni“ masmédií, dosiahnuť uznanie v akademických kruhoch, kamuflovať svoje výkony a výstupy metódou, „l'art pour grant“ (J. Šťastný), alebo sa priamo podieľať na klientskom „posúvaní“ a následnom spreneverovaní získaných finančných prostriedkov (o čom svedčia nedávne korupčné kauzy v oblasti literatúry ako aj iných oblastiach našej súčasnej umeleckej scény). Fakt, že sféra tzv. nezávislej kultúry na Slovensku podlieha transformačným premenám, s ktorými sú späté aj podobné negatívne javy, je neodškriepiteľný. V opozícii k nim však v každom regióne nájdeme vyslovene nezisťné, spontánne, revitalizačné kultúrno-socializačné komunitné aktivity, ktoré v atmosfére bezohľadného rozpiňania neoliberalne-trhového „developerstva“, mediálneho brainwashingového otupovania, spoločenskej rezignácie a letargie, ako aj nebyválneho nárastu extrémizmu v čase celospoločenskej krízy sa snažia hľadať alternatívne modusy životného štýlu a vytvárať podmienky pre rozvoj vlastnej minoritnej, nezávislej kultúry. Nasledujúce riadky sú akosi krátkou sondážnou, vstupnou prologemenou ich mapovania v konkrétnom geopriestore genia loci Nitry.

Nitra v porovnaní s inými približne rovnako veľkými slovenskými mestami, ako sú Žilina, Košice, Banská Bystrica, nemala po roku 1989 a dosiaľ nemá svojbytné, inštitucionálne nezávislé kultúrne centrum pôsobiace kontinuálne v samostatnom sídle (ako je tomu v spomenutých mestách: *Stanica Žilina-Záriečie* v žilinskej periférnej železničnej stanici a jej priľahlom okolí, *Kulturpark* v košických kasárňach či *Trafačka* v miestnej opustenej tabakovej fabrike, alebo *Záhrada – Centrum nezávislej kultúry* v bansko-bystrickej lokalite neďaleko centra) v Beniczskéj pasáži, čo s ohľadom na miestne podmienky nás môže prekvapiť. Neznamená to, že by tu od 90. rokov 20. storočia neboli snahy o niečo podobné – spomeňme aspoň nerealizovaný, dnes už zabudnutý projekt multifunkčného domu Umeleckej besedy na Kupeckej ulici, ktorého veľká časť vlastne chátra. Nitra však nebola bielym miestom na mape nezávislej kultúry a umenia, jej aktivity sa presúvali do iných budov, resp. klubov, a rozvíjali sa v činnosti nezávislých občianskych združení. Spomeňme z nich aspoň niektoré významnejšie.

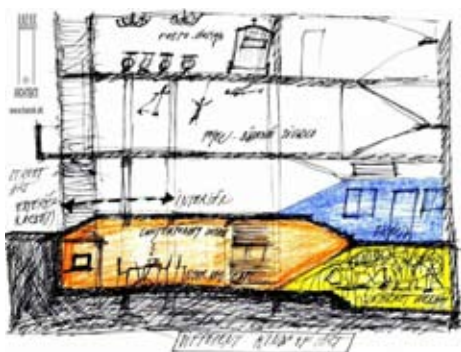
Funkciu istého centra nezávislej kultúry do nemalej miery suplovalo hlavne na prelome 20. a 21. storočia niekdajšie Bábkové divadlo, čiže **Staré divadlo Nitra** (SDN) na Ulici 7. pešieho pluku,<sup>647</sup> ktoré svojou situovanosťou v centre mesta a viacpodlažnosťou s viacerými funkčnými priestormi poskytovalo svoju náruč rozmanitým aktivitám, podujatiam a akciám aj mimo rámca svojho divadelného určenia. Svojím viacpodlažným pôdorysom, celkovým dobovým architektonickým uspoobením, ale najmä prajnou kultúrnou klímou v mnohom pripomínalo centrum progresívnej súčasnej kultúry *Sklenená louka* v pavlačovom dome na Kounicovej ul. 23 v Brne. Okrem dvoch sál, a najmä v tzv. Čitárni, čiže v starom Divadelnom klube, ako aj neskoršie v internetovej kaviarni *Subterra* v suteréne sa v rozmedzí viac než jednej dekády od polovice 90. rokov odohrávali rozmanité koncerty, výstavy, projekcie filmov, vysokoškolské prednášky, semináre, odborné sympóziá, workshopy, náčuvy hudby a pod., prezentujúce v drvivej väčšine aktivity rozmanitých nezávislých kultúrnych a umeleckých skupín, občianskych združení (*Animartis*, *Priatelía Starého divadla*, *Subterra*) a osobností, ktoré v tom čase oživovali a animovali kultúrny život Nitry.<sup>648</sup>

646 Ide o text *Pseudokultúrny smog a nezávislá kultúra v dusivej klíme postindustriálnej globalizácie (Priležitost' na uskutočnenie metanoie)*, publikovaný v upravenej verzii v knihe FUJAK, Július. *Margonálie*. 1. vyd. Levoča: Modrý Peter v spolupráci s Katedrou kulturológie FF UKF v Nitre, 2013.

647 Dnes Staré divadlo Karola Spišáka v Nitre (ktoré po novej, nie veľmi citlivej rekonštrukcii stratilo čaro i možnosti niektorých priestorov). Svojho času v ňom pôsobilo prvé kino Tatra, počas 2. svetovej vojny tu boli v suteréne koncentrovaní židia pred deportáciou do koncentračných táborov. V bohatej histórii divadla spomeňme okrem zlatej éry bábkovej nitrianskej školy Jána Romanovského aj niektoré, dnes už legendárne činoherné inscenácie J. Bednárika v 80. rokoch, alebo pôsobenie divadla Teatro Tatro.

648 Viac sa o podobných aktivitách v SDN možno dočítať v novej práci Mateja Šišku *Staré divadlo Karola Spišáka v Nitre a regionálna kultúra*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2013.





Obr. 1 a 2 Staré divadlo v Nitre (SDN) a jeho viacpodlažný pôdorys. Zdroj: internet.

Jedným z týchto občianskych združení (OZ) bola *Asociácia intermedialneho umenia na periferii 2tisíc – Animartis* (2000 – 2008), ktorého členovia boli pracovníci a študenti Ústavu literárnej a umeleckej komunikácie (ÚLUK) v Nitre.<sup>649</sup> Práve v rozmanitých častiach SDN združenie organizovalo medzinárodný cyklus nekonvenčnej hudby v intermedialných presahoch s názvom *Hermovo ucho v Nitre* (prvé dva pilotné večery sa uskutočnili ešte na sklonku roka 1999, posledný koncert sa uskutočnil roku 2007), v ktorom na viac ako sedemdesiatich koncertoch (vrátane medzinárodného festivalu *SOUND OFF – Pupanimart 2000*) vystúpili popredné osobnosti svetovej i našej scény ako Jon Rose, Veryan Weston, Miya Masaoka, Kim Cascone, Palincx, EAR Unit, Amy Knoles, Tom Walsh, Franz Hautzinger, Zolt Sörös, Pál Tóth, Erhard Hirt, Michael Delia, Vladimír Merta, Marián Varga, Martin Burlas, Lengow & Heyermears, J. B. Klavido, Daniel Matej, tEóRia OtraSu a mnohí iní.<sup>650</sup> Animartis okrem toho v SDN usporiadal výstavy v rámci výtvarnej série *Homo mirandus* (výbery z tvorby Veroniky Madajovej, Lukasz Wojciechowského, Rudolfa Dičku a Pjotra Šimánskeho), čítačky poézie (Petra Milčáka), prednášky, napr. nemeckého biochemika Stefana Lanku o falzifikácii dôkazu HIV, ako aj druhú časť kolokvia *Periférnosť súčasného umenia a estetiky*, realizovaného v spolupráci s ÚLUK FF UKF (2001).<sup>651</sup>



Obr. 3 CD kompilácia *Hermovo ucho v Nitre* (Animartis 2001). Snímka: Július Fujak.



Obr. 4 *The California EAR Unit* v nitrianskej Synagóge (2005). Snímka: Collavino.

649 Okrem autora tohto článku k zakladajúcim členom združenia Animartis patrili Denisa Sobotovičová-Francis, Zoltán Rédey, Natália Muránska, Radovan Čičvara, Eva Pariláková, Dana Kubalová, Miroslava Režná, neskoršie sa členmi stali Klement Mitterpach, Lucia Vadelová a Lukasz Wojciechowski. Združenie roku 2007 participovalo svojimi projektmi aj na Kandidatúre Nitra na Európske hlavné mesto kultúry (EHMK) 2013.

650 Animartis organizoval podujatia cyklu *Hermovo ucho v Nitre*, hlavne v prvých ročníkoch v kooperácii so Spoločnosťou NEkonvenčnej Hudby (SNEH) o. i. aj v miestnej Synagóge, Aule UKF, Nitrianskej galérii a v (tom čase ešte zdevastovanej) Koncertnej sále Župného domu. Cyklus dokumentačne zachytávajú tri priezrivé CD-kompilácie *Hermes' Ear in Nitra* (Animartis 2001, 2005, 2007). Cyklus sa roku 2008 po ukončení združenia pretransformoval na podujatie *PostmutArt* (s podtitulom *zvukobraz – gestotext*), ktorý už zastrešuje Nitrianska galéria (NG).

651 Z uvedeného podujatia bol vydaný zborník FUJÁK, Július – KUBALOVÁ, Dana (Eds.). *O periférnosti trochu inak*. Nitra: ÚLUK FF UKF, 2002.

OZ **Priatelja Starého divadla** (od roku 2005 s malým „s“ v názve) pod vedením herca a aktivistu Ivana Gontka okrem vlastnej činnosti zameranej na spoluorganizovanie medzinárodného bábkového festivalu *Stretnutie*, medzinárodných zájazdov SDN a na celkovú revitalizáciu multikultúrneho zamerania SDN (vrátane tzv. *Divadielok v parku*) participovalo na niektorých spomenutých cykloch a snažilo sa aj o oživenie priľahlej ulice formou vytvorenia (aspoň príležitostného) *Nitrianskeho Montmartru* – projektu revitalizácie verejného priestoru pred divadlom bábkovým, pouličným a akrobatickým divadlom, výtvarnými stánkami (2007).



Obr. 5 Subterra.  
Zdroj: internet.



Obr. 6 Divadelný klub v SDN počas výstavy Rudolfa Dičku v cykle *Homo miradus* (2001). Snímka: Lukasz Wojciechowski.

OZ **Spirit** vo svojej architektonicky a dizajnovy novátorsky invenčne riešenej internetovej kaviarni **Subterra** v SDN zas vŕajalo hlavne hudobnú a výstavnú činnosť spätú aj s rozvíjajúcou sa nezávislou cyber culture. Patrili do nej festivaly *Demobit* (2000 – 2001), kooperácia na medzinárodnom festivale *Multiplace* i spomenutom cykle *Hermovo ucho* v Nitre, koncerty (Šina & Martin Burls, Dlhé diely, Veneer, Nylon Union, Puding Pani Elvisovej a i.), pravidelné DJ večery Subtempo (DJ Magálová, DJ Fero, Naada Sound Komplex, Drive.Me, Rokast, Pulz), výstavy výtvarníkov novej generácie (Hromec, Ranemer, Friedman, Farmanova a i.), literárne čítačky (Hvorecký) a prezentácie časopisov a vydavateľstiev (Vlna, Drewo a srd).

K ďalším miestam, kde sa v Nitre rozvíjali aktivity, predovšetkým hudobnej nezávislej scény, patrili rôzne, najmä rockové kluby. Spomeňme hlavne klub **Stará Pekáreň**, kde sa dlhodobo od 90. rokov okrem populárnejších skupín a mien našej či českej hudobnej kultúry mohli prezentovať aj rôzne miestne zoskupenia punku, heavy metalu, grunge, hard core, blues, rockovej alternatívy a pod. (Za všetky okrem svojho času ešte progresívnych kapiel Gladiátor a Desmod v ich ranej grunge fáze spomeňme pars pro toto aspoň skupinu Nemota.)



Obr. 7 Valašský šenk – Galéria Bolka Polívku v Nitre.  
Zdroj: internet.



Obr. 8 Filmový klub v Aule UKF – živá hudba tEórie OtráSu s V. Mertom & J. Lewitovou k filmu *Jánašik* (2004). Snímka: Lukasz Wojciechowski.

V roku 1995 v spomínanom dome Umeleckej besedy vznikol klub **Vršať**, kde počas jeho krátkeho trvania vystúpili významné skupiny našej i českej alternatívnej rockovej scény (Dunaj, Karpatské chrbáty, Jesus Underground Band, OTRAS, a i.). Vršať sa časom pretransformoval do dnešného klubu NaOZZaY, vytvárajúceho priestor pre najtvrdšie štýly metalovej hudby.

Od prvej dekády 21. storočia pôsobí v oblasti vytvárania platformy nezávislejších foriem hudby aj klub **Valašský šenk** – Galéria Bolka Polívku. Okrem koncertov všemožných súčasných druhov a voľných jam-session hudobníkov organizuje okruh ľudí okolo Michala Malichera cez svoje OZ **Povaláč** aj výstavy (Františka Liptáka, Sone Mrázovej) a v rámci *Divadelného projektu 13. opona* organizuje toto združenie v SDN aj komorné predstavenia významných hercov a autorov (Milan Lasic, Bolek Polívka, Lábus & Kaiser, Karel Roden a i.). Pre úplnosť treba uviesť, že na pôde Valašského šenku ako aj v Starej Pekárni sa podarilo OZ **INAK** z iniciatívy jeho vedúceho Vejana Stoffu (člena skupiny Nemota) usporiadať na prelome nultých a desiatych rokov tohto storočia niekoľko ročníkov pozoruhodného cyklu prezentácie nezávislých rockových, alternatívnych skupín z celého Slovenska pod názvom *Koniec mediálneho výplachu*.

Súčasťou udržiavania priaznivejšej kultúrnej nezávislej klímy v Nitre je dlhoročné fungovanie miestneho **Filmového klubu** pod egidou Richarda Kováčika. Klub zastrešoval ÚLUK FF UKF v univerzitnej Aule (núdzovo aj na Mestskom úrade v Nitre), kde postupne prevzalo jeho riadenie OZ **Vertigo**. Okrem mnohých cyklov nášho i zahraničného nezávislého filmu, resp. ich slovenských premiér, sa vďaka iniciatíve klubu realizovali aj živé hudobné ozvučenia nemých filmov *Upír Nosferatu* F. W. Murnaua (2002), *Jánošík* J. Siakela (2004) alebo *Chamtivost* E. von Stroheima (2003) hudobnými zoskupeniami tEóRia OTRA Su (SK/CZ) o. i. s Vladimírom Mertom a Janou Lewitovou, resp. elektronickým kvartetom MM4 (A/D), z ktorých prvé dva projekty boli s úspechom uvedené okrem Brna a Prahy aj v Lipsku (2009) a londýnskom Barbicane (2013).<sup>652</sup> Dnes potom, ako boli miestnym magistrátom zrušené všetky (!) mestské kiná a UKF nemala záujem o nákup digitálnej technológie, sa Filmový klub presídlil do SDN, čiže pôvodného miesta Kina Tatra, kde prebehla aj jeho digitalizácia s podporou divadla. V obklúčení kinemaxov v nákupno-zábavných centrách sa tak stal (ak nerátame občasnú premietania menších filmov v Nitrianskej galérii, Bunke, Trafačke a Antikviariáte) vlastne poslednou baštou živej, nezávislej filmovej kultúry v Nitre.

Od konca minulej dekády sa v Nitre objavujú nové iniciatívy zhmotnené nielen do vzniku občianskych združení zameraných na nezávislú kultúru a umenie, ale aj do transformácie istých priestorov a mestských lokalít, vďaka ktorým dochádza k revitalizácii ich konkrétneho kultúrneho, umeleckého a občiansko-sociálneho milieua. V kontexte značne konzervatívnej a skostnatelej kultúrnej politiky vedenia mesta, odrážajúcej sa v nepochopení niektorých základných potrieb a funkcií súčasnej kultúry a umenia,<sup>653</sup> je príznačné, že ani jeden z nižšie uvedených projektov nezvyšiel z iniciatívy oficiálnych mestských kultúrnych štruktúr, či ustanovizní. Ide o aktivity rozmanitých subjektov realizujúcich svoje predstavy prevažne na súkromných, pôvodne verejnosti neprístupných pozemkoch. Títo novodobí aktivisti, takpovediac „neplačú na nesprávnych hroboch“, a vytvárajú vlastné kultúrno-umelecké alternatívne platformy mimo oficiálnej mestskej siete, sú navyše mobilní, flexibilní, otvárajúc úplne nové možnosti oživovania miestnej kultúry, umenia a mestského „spolužitia“.

V priestore bývalého baru Hotela Nitra (dnešného internátu ŠD UKF Nitra) vznikol na prelome rokov 2008/2009 jeho rekonštrukčnou transformáciou z iniciatívy Miroslava Ballaya (Katedra kulturológie FF UKF) a vysokoškolských študentov **Univerzitný tvorivý ateliér** (UTA, neskôr Univerzitný tvorivý ateliér Filozofickej fakulty). Stal sa de facto sídelným miestom úspešného vysokoškolského divadla VYDI,<sup>654</sup> ktoré tu uvádza svoje premiéry a organizuje herecké dielne, no ide zároveň o živý kultúrny bod študentov – organizujú sa tu rozmanité divadelné a tanečné predstavenia, koncerty, workshopy, sympóziá, prednášky,

652 *Filmový klub* v Nitre taktiež participoval roku 2007 na Kandidatúre mesta Nitra EHMK 2013, a to aj svojím projektom revitalizácie mestského kina Palace (mesto ho však nerealizovalo – kino dodnes chýba, podobne ako svojho času multimediálne zrekonštruované kino Orbis, ktoré je taktiež dosiaľ bez akéhokoľvek využitia).

653 Dokladom toho je o. i. spôsob uchopenia napokon neúspešného projektu Kandidatúry Nitra na titul EHMK 2013, hlavne po postupe do výberového finále roku 2008. Mesto sa nám už roku 2007 zaviazalo pokračovať v novovytvorenej stratégii oživenia jeho kultúrneho života – ktorú v kooperácii so zainteresovanými subjektmi vypracoval najmä Kreativný tím Nitra – EHMK 2013, k čomu však do dnešných dní nedošlo.

654 Viac k danej problematike pozri BALLAY, Miroslav. *Kontinuita študentského divadla VYDI*. Nitra: Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa, 2012.

vernísáže výstav, folklórne a literárne večery i diskusné fóra, ktorých význam neraz presahuje mestský kultúrny rozmer. Spomedzi významnejších akcií a podujatí v UTA uvedme hostovanie sólového tanečníka a choreografa Petra Šavela, absolventa prestížnej tanečnej školy divadiel PA.R.T.S v Bruseli, divadiel Potôň, P. A. T., Divadla bez domova, DISK, Štúdia 12, realizácia Dní hispánskej kultúry, Dní audiovizuálnej kultúry, Seminára slovenského filmu (v réžii OZ Artéria), Festivalu Petra Šcherhaufera, realizáciu kontinuálneho projektu Vzdelávanie divadlom (s podporou Európskych štrukturálnych fondov), v rámci ktorého sa uskutočnili vystúpenia väčšiny vyššie uvedených divadiel a popredného súčasného tanečného umelca Jaroslava Viňarského, improvizujúcich hercov *Tri tvorivé tvory*, študentský festival *AAT – Amateur Art Fest* a i. (Viac pozri fan stránku UTA na sociálnej sieti facebook.)

O rok neskôr, a to v roku 2009, sa na mape Nitry objavuje nový kultúrny nezávislý priestor – **Trafačka** ([www.trafacka.sk](http://www.trafacka.sk)). Po rekonštrukcii opustenej starej trafostanice sa v nej okrem redakcie inzertných novín Pardon na 1. poschodí usídlili fotoateliéri Františka Koláča v podkroví, hlavného hýbateľa projektu, a na prízemí Fotogaléria s klubom a kaviarňou. Za posledné roky Trafačka pravidelne organizuje výstavy renomovaných i amatérskych fotografov, workshopy starých, dnes nanovo objavovaných fotografických techník (z 20. i 19. storočia) a zároveň poskytuje priestor pre zaujímavé koncerty, hudobné jam-sessions, napríklad írskej ľudovej hudby, besedy, prednášky, prezentácie, ale i stretnutia ekologicky zdravého kulinárstva. Vďaka týmto činnostiam, oživujúcim miestny kultúrny život, patrí dnes už k ozdobám Párovciach, staršej, okrajovej časti mesta.



Obr. 9 a 10 Trafačka v nitrianskych Párovciach. Snímka: Július Fújak a internet.

Približne v rovnakom čase, od roku 2010, sa začali v Nitre realizovať osobité projekty zhmotňujúce v pravom slova zmysle princípy tzv. kultúry „zdola“ – *Hidepark* a *Bunka*. **Hidepark** ([www.hidepark.sk](http://www.hidepark.sk)), sezónne kultúrne centrum pod holým nebom (fungujúce v rozmedzí jar až jeseň), vzniklo vďaka iniciatíve OZ Triptych, ktoré vedie aktivista Marek Hattas. Za parkom a riekou Nitrou v úplne periférnej časti mesta, na mieste bývalej skládky/súkromnom pozemku istej rodiny, ktorá ho združeniu prenajala na päť rokov za symbolickú sumu, vyrástlo jedno z najzaujímavejších miest revitalizujúcich danú lokalitu po mnohých stránkach. Hidepark totiž nevytvára platformu „len“ pre kultúrne a umelecké, ale komplementárne aj pre športové a ekologické aktivity. Mladí nadšenci združení v komunite Triptychu tu postupne zbudovali stany, obytné a skladové priestory (výtvarne skráslené maliarom Martinom Šiškom), petangové ihrisko, skejtbordovú U-rampu, malé skokanské skejtové mostíky, konštrukcie pre flyfit atď. Popri kultúrno-umeleckých a športových činnostiach – a to je špecifikum tohto centra – sa tu ľudia a študenti (najmä z SPU Nitry) môžu venovať a učiť v príľahlej komunitnej záhrade aj princípom tzv. permakultúry, chovu včiel a pod. V súčasnosti sa začalo s budovaním stavebnej dvojpodlažnej konštrukcie z unimobuniiek, aby nitriansky Hidepark mohol mať celoročnú nepretržitú prevádzku.

Na rozdiel od *Hideparku* pôsobiacom na kraji mesta, projekt **Bunka pre súčasnú kultúru** ([www.projektbunka.sk](http://www.projektbunka.sk)) je lokalizovaný priamo v centrálnej časti, uprostred pešej zóny na súkromnom pozemku po zbúranom dome. Názov Bunka nie je len metaforou, ale sa viaže doslovne na (do týchto miest žerjavom prenesenej) prepravnej nákladnej bunky, čiže pôvodne



Obr. 11 Hidepark. Snímka: Július Fújak.



Obr. 12 Univerzitný tvorivý ateliér v ŠD UKF Nitra. Snímka: Tomáš Špánik.

nákladného kontajnera, ktorý slúži ako klub, pódium, diskusné fórum a „byvak“ v jednom.<sup>655</sup> Iniciátormi projektu sú študenti, resp. absolventi VŠVU v Bratislave, Daniel Dida, Juraj Gábor, Ľudmila Horňáková a Martina Kalusová, ktorí ho poňali v istom zmysle sofistikovanejšie – vychádzajúc z teórie „taktického urbanizmu“ P. Arta – sa premyslene venujú rôznym, vzájomne usúvzťažným činnostiam, ktoré zahŕňajú tzv. public art, sociálne a komunitné umenie, sociálne intervencie či umelecký aktivizmus. *Bunka pre súčasnú kultúru* organizuje kontinuálne (okrem zimného obdobia) vo svojom „kontajneri“ a na priľahlom, zrevitalizovanom trávnom pozemku desiatky akcií, ako sú koncerty, premietanie nezávislých a experimentálnych filmov, site-specific eventy, video-artové a výtvarné inštalácie zasahujúce aj do ulice, komunitné besedy a diskusie na páličivé témy, kurzy hodín hry na akordeón pouličného rómskeho harmonikára pána Eda, participuje výrazne aj na sprievodnom programe medzinárodného festivalu Divadelná Nitra atď. Za veľmi dôležité treba pokladať práve v čase vyľudňovania mestských centier a lokalít – keďže obyvateľstvo trávi nemalú časť svojho voľného času v nákupno-zábavných centrách (Tesco, Galéria Mlyny, Centro, Max a pod., ktoré developeri súhlasom vedenia mesta a župy bezohľadne vystavali v lukratívnych častiach mesta) – tie aktivity Bunky, ktoré smerujú k znovooživeniu centrálnych ulíc a námestí Nitry, napríklad cyklom *Mesto potrebuje viac Mesta*. Okrem spomínaných besied s odborníkmi, angažovanými občanmi a aktivistami sa jeho súčasťou stali i ekologicko-socializačné cyklojazdy tzv. *Cristical mass*,<sup>656</sup> vyzývajúce ľudí, aby používali bicykle namiesto áut. Ďalšou cennou iniciatívou Bunky v intenciách prinavrátania života do mesta je snaha zapojiť občanov do výzvy podávania kreatívnych podnetov na zlepšenie ekologickej, architektonickej, dopravnej, kultúrno-komunitnej situácie mesta Nitra v jej konkrétnostiach formou projektu *Mestské zásahy* (viac: [www.zasahy.sk](http://www.zasahy.sk)).



Obr. 13 a 14 Bunka pre súčasnú kultúru a projekt Mestské zásahy. Zdroj: internet.



655 Pôvodne *Bunka* sídlila krátky čas za Hlavnou poštou, no po naskytnutej príležitosti „obsadiť“ výhodnejšiu lokalitu, ktorá je priamo na očiach obyvateľov mesta, sa autori a iniciátori projektu rozhodli ho realizovať na pešej zóne, kde pôsobí dodnes.

656 Ide o neformálnu hromadnú cyklistickú jazdu mestom, o. i. na uplatnenie práv cyklistov. Myšlienka vznikla v San Franciscu v roku 1992, koná sa zväčša posledný piatok v mesiaci.

Z ďalších nových ostrovov nezávislej kultúry a umenia v Nitre spomeňme na záver aspoň nedávno zrenovované malé **Libresse/Antikvariát** na Kupeckej ulici, ktoré od leta 2012 spravujú manžela Igor a Madla Rjabininovi (ktorí o. i. sú vlastníkmi vôbec prvého nezávislého kníhkupectva po roku 1989 v Nitre *Pod víškom*, sídliaceho doposiaľ v spomínanom dome chátrajúcej Umeleckej besedy). Okrem ich dlhoročného organizovania medzinárodného festivalu krátkometrážnych dokumentov *Jeden svet* a organizovania besied s významnými osobnosťami, napr. s Egonom Bondym v SDN, sa venujú v uvedenom Libresse<sup>657</sup>/Antikvariáte vytváraniu podmienok pre rôzne koncerty, besedy, prezentácie kníh, čítačky rozprávok pre deti, minifilmový klub, komorné výstavy renomovaných aj amatérskych výtvarníkov. Okrem toho sa venujú oživovaniu celej Kupeckej ulice v spolupráci s inými kaviarňami a prevádzkami na nej, napríklad jesennou akciou *Piatok tekvicového* – jej súčasťou okrem malého trhu a gastronomických špecialít pripravených z tekvice, či ochutnávky mladých vín sú aj pouličné koncerty mladých hudobníkov, výtvarná dielnička pre deti a pod.

Z tohto, istotne nie úplného výpočtu rozmanitých aktivít, podujatí a realizovaných aktivít nitrianskych komunit, združení, klubov a vznikajúcich kultúrnych „uzlov“ je zrejme, že Nitra navzdory absencii celoročne fungujúceho kultúrneho centra patrí určite k živším miestam na slovenskej mape nezávislej progresívnej kultúry. Revitalizujúca kultúra „zdola“ sa podobne ako v iných mestách i tu presadzuje a vytvára napriek neprajným postojom miestneho establišmentu nového genia loci tohto mesta. Význam tejto kultúry vyrastajúcej z autentických a nezištných potrieb ľudí hľadajúcich a vytvárajúcich alternatívne formy a spôsoby zmysluplného života treba vidieť aj v kontexte reálne, na globálnej i lokálnej úrovni odohrávajúceho sa zápasu o slobodný, participatívne demokratický, občiansky charakter spoločnosti<sup>658</sup> práve v časoch agonálne zlyhávajúcich spoločenských systémov. Každá osobne či komunitne uskutočňovaná metanoia, ktorá vytvára alternatívne, biofilne modusy (spolu)bytia, nám dáva nádej, že sa v ňom napokon nedočkáme úplnej prehry.

## Zoznam použitej literatúry

BALLAY, M. *Kontinuita Študentského divadla VYDI*. Nitra: Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa, 2012, 196 s. ISBN 978-80-558-0195-7.

FUJAK, J. *Margonálie*. Levoča: Modrý Peter v spolupráci s Katedrou kulturológie FF UKF v Nitre, 2013, 126 s. ISBN 978-80-89545-18-6.

FUJAK, J. – KUBALOVÁ, D. (eds.). *O periférnosti trochu inak*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa, 2002, 133 s. ISBN 80-8050-568-3.

ŠIŠKA, M. *Staré divadlo Karola Spišáka v Nitre a regionálna kultúra*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2013, 224 s. ISBN 978-80-558-0393-7.

## Kontakt

Doc. PhDr. Július Fujak, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 01 NITRA

E-mail: fjusak@ukf.sk

---

<sup>657</sup> Zamestnávajú v ňom o. i. mentálne hendikepovaných čašníkov.

<sup>658</sup> Odohráva sa o. i. aj v priestore internetu v záujme ochrany ľudských slobôd a práv na ňom, aby sa postupne neocitol v úplnom područí jeho mocenského, trhového, vojenského, hyperkontrolného a ideologického zneužívania.



UMEL  
ECKÁ  
KULT  
ÚRA







## PRIENIKY POPKULTÚRY DO BÁBKOVÉHO DIVADLA (PRÍKLADY TVORIVÉHO SPOJENIA DVOCH MI- NORÍT) / PENETRATION OF POP CULTURE INTO PUPPET THEATER (EXAMPLES OF CREATIVE FUSION OF TWO MINORITIES)

Lenka Džadíková

### Abstrakt

Práca poukazuje na prieniky popkultúry do bábkového divadla. Na konkrétnych inscenáciách ukazujeme, ako inšpirácie z filmov, reklám, populárnej hudby a inšpirácie konkrétnymi popkultúrnymi artefaktmi a popkultúrnymi ikonami vstupujú do divadelných inscenácií ako jedinečná inšpirácia. Tieto prieniky sú ešte viac zaujímavé v bábkovom divadle, ktoré je často nesprávne vnímané ako zábava pre deti. Predstavujeme konkrétne javiskové diela, najmä však tvorbu českého súboru Buchty a loutky a slovenského Dezorzovho lútkového divadla.

**Kľúčové slová:** popkultúra, bábkové divadlo, Buchty a loutky (český divadelný súbor), Dezorzovo lútkové divadlo (slovenský divadelný súbor).

### Abstract

Puppet theatre and pop culture are terms with a wide definition. We use it to define a live art, which evolves and changes. Therefore we cannot work with one general definition. Our paper shows the examples of mutual conjunctions of this two minorities. Pop culture is minor source of inspiration in Slovak theater and puppet theater is minor form of Slovak theater.

We deal with Czech and Slovak performances inspired by cartoon, graffiti, film and politics – theatre Buchty a loutky will be offered a wider space, because of their constant use of pop cultural references. A special part will be devoted to the Dezorzovo lútkové divadlo (Dezorz Puppet Theatre), which intentionally uses pop culture in the performances.

**Keywords:** popculture, puppet theatre, Buchty a loutky (czek puppet theatre) Dezorz puppet theatre (slovak puppet theater).

Bábkové divadlo a popkultúra sú pojmy, ktoré nemajú jednoznačnú definíciu, majú široký záber a to, čo nimi označujeme, je živé umenie, ktoré sa vyvíja a mení. Naším cieľom nie je ich redefinícia, ale poukázanie na zaujímavé tvorivé prieniky popkultúry do bábkového divadla. Tak ako popkultúra je v slovenskom divadle minoritným inšpiračným zdrojom, tak je bábkové divadlo (v našej proveniencii) minoritným divadelným druhom.

## Popkultúra v súčasnom slovenskom divadle

Popkultúru považujeme za regulárny inšpiračný zdroj. Divadlo zobrazuje a vypovedá o nás, našej spoločnosti, reaguje na spoločenské, politické, kultúrne zmeny. Tak ako sa s rozvojom spoločnosti, posilnením konzumnej stránky a rozmachom kinematografie a médií stala popkultúra súčasťou nášho sveta a každodenného života, tak sa stala aj súčasťou zobrazovaného v divadelných hrách a divadelných inscenáciách.

K popkultúrnym prejavom zaraďujeme obsah televízneho vysielania, videohry a počítačové hry, komiksy a tiež „... esteticky nazerané hraničné fenomény korešpondujúce s ekonomikou, public relations, marketingom, politikou a so sociológiou, ktoré vytvárajú globálny obraz prítomnosti sveta a životného štýlu (reklama, volebné kampane, fast food, móda, subkultúry, antiglobalizmus, atď.)“<sup>659</sup>.

Môžeme konštatovať, že v činohernom divadle je popkultúra a jej prejavy stabilnejším inšpiračným zdrojom ako v bábkovom divadle. Tento stav je ovplyvnený napríklad aj dramatickou tvorbou, ktorej pre činoherné divadlo vzniká podstatne viac ako pre bábkové divadlo. Texty tzv. novej drámy, in-*yer-face* alebo coolness drámy odrážajú súčasný svet aj s jeho silnou konzumnou stránkou. Druhým dôvodom je, že činoherné divadlo vo väčšej miere tvorí pre dospelých a mládež, ktorí dokážu popkultúrne odkazy dešifrovať.

V slovenskom prostredí je GUnaGU činoherným divadlom, ktoré programovo pracuje s popkultúrou. Viliam Klimáček, riaditeľ, režisér a autor dramatických textov pre divadlo, (parodizujúco) píše o modelkách, fast foodoch, internetovej komunikácii, popkultúrnych ikonách, ako sú Michael Jackson, Barbarella, Beavis a Budehead, Karel Gott, John Lennon. Pars pro toto spomeňme inscenáciu *Veľká kilovačka na námestí Billa Gatesa*<sup>660</sup>. Už názov prezrádza popkultúrne zdroje – svet počítačových hier a Bill Gates, majiteľ počítačového impéria, ktorého môžeme zaradiť medzi citované i parodizované popkultúrne ikony.

Popkultúre je blízky muzikál. Často zobrazuje popkultúrne postavy. V zahraničí reaguje takmer na každého známeho hrdinu: *Tarzan*, *Shrek*, *Čarodejník z krajiny Oz*, *Batman*, *Spiderman* a nepreberné množstvo ďalších. Prispieva tak k formovaniu popkultúrnych ikon. Spomeňme však príklad slovenského muzikálu, ktorý vznikol priamo z popkultúrnych podnetov – *Príbeh ulice* a následne *Príbeh ulice II*<sup>661</sup> s podtitulom pôvodný hip-hopový muzikál. Inscenácie narábali so všetkými zložkami tejto subkultúry – s rapom, dj-ingom, break dance aj graffiti. Okrem profesionálnych hercov účinkovali v inscenácii umelci, ktorí sú síce zvyknutí na publikum, no nie na divadelné javisko – dídžeji, členovia tanečných skupín, raperi. Tieto muzikály boli plnou mierou popkultúrnymi produktmi a primerane k tomuto faktu si hľadali aj adresáty.

Zaujímavým spojením popkultúry a tradície bola inscenácia *Štúrovci (koncert zrušený)*<sup>662</sup> v Slovenskom komornom divadle v Martine. Režisér Dodo Gombár a dramaturg Róbert Mankovecký zhudobnili tvorbu štúrovcov. Rámcom inscenácie je skúška pred prvým koncertom kapely *The Sturs*, počas ktorej sa črtajú životné príbehy jej členov – Ľuda, Janka, Ondra a Sama, ktoré pripomínajú osudy Ľudovíta Štúra, Janka Kráľa, Andreja Sládkoviča a Sama Chalupku. Básne národovcov znejú zhudobnené v punkovom, hardrockovom či ska aranžmáne. Inscenácia mala značný úspech, piesne z nej vyšli aj na CD, a tak sa texty z 19. storočia stali obľúbenými hitmi stredoškôľakov i starších poslucháčov. Výnimočná inscenácia bola zaujímavou ukážkou toho, ako divadlo dokáže spojiť tradíciu s popkultúrou a vytvoriť z tohto spojenia hodnotný celok.

659 MALÍČEK, J. *Vademecum popkultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2008, s. 17. ISBN 978-80-8094-287-8.

660 Premiéra: 24. 9. 2011, Divadlo GUnaGU Bratislava, autor hry a režisér: Viliam Klimáček.

661 *Príbeh ulice*, premiéra: 24. 10. 2008, Divadlo Aréna Bratislava. *Príbeh ulice II*, premiéra: 25. 3. 2011, uvádzané v Divadle Nová scéna Bratislava. Réžia obch inscenácií: Nikita Slovák.

662 Premiéra: 8. 12. 2006, Slovenské komorné divadlo Martin, réžia: Dodo Gombár.

## Popkultúrne inšpiračné zdroje v bábkovom divadle

V slovenskom bábkovom divadle nachádzame len málo inscenácií, v ktorých tvorcovia čerpajú z prejavov popkultúry. Dôvodmi sú najmä kratší čas kapitalistického rozvoja krajiny, a teda neskoršie preniknutie niektorých prvkov popkultúry ako aj dlhoročný apriórny adresát bábkového divadla – dieťa.

Odišná situácia je v Českej republike. Hoci sa krajina vyvíjala v podobných spoločenských a politických podmienkach, tradícia bábkového divadla je tam podstatne silnejšia. Z pohľadu popkultúry v bábkovom divadle možno konštatovať, že inšpirácia ňou je podstatne väčšia ako na Slovensku – českí tvorcovia oveľa intenzívnejšie čerpajú napríklad z komiksov či filmov.

Jedným z emblémových žánrov popkultúry je komiks. Jeho inscenovanie však nesie so sebou riziko. Autor komiksu má vlastný výtvarný štýl, často neoddeliteľne spätý s daným hrdinom. Pri inscenovaní komiksu v divadle musia tvorcovia zvážiť, ako veľmi je komiks, jeho hrdinovia a ich výtvarné spracovanie známe, vžité, či môžu narábať iba s príbehom alebo musia do istej miery prebrať aj jeho výtvarnú stránku.

V slovenskom bábkovom divadle sme zaznamenali iba jeden prípad inscenácie, ktorá vznikla na základe komiksu<sup>663</sup> – *Momo z Marsu* v Bábkovom divadle Košice. Hru napísal Gejza Dezorz podľa predlohy *Arnal a dva dračí zuby* – komiksu Ondřeja Neffa a Káju Saudka. Dej inscenácie sa odohráva na Marse, ktorý je v tej dobe jediným miestom, kde existuje život. Výtvarník inscenácie Miroslav Duša navrhol marionetu postavy Lulu tak, že pripomína bábiku Barbie, Momo je alúziou na postavu Supermana a má punkový účes. Aj scéna odkazuje na pôvodný zdroj príbehu – komiks. Herci pracovali s rekvizitami, 2D objektmi – komiksovou bublinou či bleskom.

Teatrológ Vladimír Predmerský spomína na túto inscenáciu ako na ambiciózny projekt: „Bol to veľký projekt a z rozprávania s Mirom Dušom pred jeho realizáciou som sa naň veľmi tešil. Boli tam napr. použité aj známe, obľábkové s textami, prikladané k jednotlivým postavám a pod. Výsledný tvar bol však značne zmätený a bolo jasné, že sa tvorcom nepodarilo dostať na bábkové javisko ich predstavu.“<sup>664</sup>

Poukážeme aj na štyri prípady spracovania komiksu v českom divadle. Pražské bábkové Divadlo Minor uviedlo v roku 2007 divadelnú adaptáciu komiksu Františka Skálu *Velké putování Vlase a Brady*.<sup>665</sup>

V anotácii k inscenácii divadlo uvádza, že ide o adaptáciu kultového komiksu. Za kultový ho možno označiť preto, že je to jeden z prvých českých komiksov. Jeho prvé vydanie vyšlo ešte v roku 1987. V druhej polovici 90. rokov pripravoval autor rovnomenný celovečerný animovaný film, ktorý nakoniec nezrealizoval. Inscenácia Divadla Minor vychádza zo scenára tohto filmu. Pri realizácii použili čínoherný prejav, javajky, aj tieňové divadlo. V tomto prípade vychádzali scénickí výtvarníci z predlohy. Autor komiksu sa stal členom tímu výtvarníkov. Inscenácia teda čerpala z komiksovej predlohy nielen príbeh, ale aj vizuálnu stránku.

V Naivním divadle Liberec vznikla v roku 2009 inscenácia *Pandemonium*,<sup>666</sup> ktorá je adaptáciou pôvodného českého komiksu Vojtěcha Maška a Džiana Babana. Komiks najprv, v roku 2007, na pokračovanie vychádzal v časopise *Reflex* a získal si veľkú čitateľskú obľubu. V roku 2008 vyšiel knižne pod názvom *Pandemonium aneb Dejiny sousedství* a následne sa stal komiksom roka v Českej republike. Dramatizáciu pripravili dramaturg divadla Vít Peřina a herec Filip Homola. Hlavnými postavami sú manželia Kokešovi. Pravidelne ich navštevuje chlapec – sused Janík Štulec. Spolu vedú podivné rozhovory o genetických experimentoch, halucináciách a humanoidoch. Z rozhovorov nie je jasné, kto presne záhadní manželia sú – mimozemšťania, tajní agenti alebo ľudia trpiaci nejakou psychickou poruchou či stihomamom? Inscenácia necháva vyniknúť absurdné dialógy. Vítek Peřina a Filip

663 V oblasti slovenského muzikálu môžeme spomenúť inscenáciu *Agent Krowiak zasahuje* (premiéra: 21. 4. 2007, Nová scéna Bratislava, réžia: Karol Vošátko), ktorá vznikla podľa komiksov o Rogerovi Krowiakovi. Tie vychádzali v prvej polovici 90. rokov 20. storočia najprv v týždenníku *Kultúrny život*, neskôr v denníku *SME*. V roku 2004 vyšla kniha, ktorá bola „súborným dielom“ dovedajšej tvorby na tému agenta, ktorého recenzenti označovali za hrdinu, ktorý by si poradil aj s Jamesom Bondom. Komiksy kreslil Jozef Gertli Danglár a autormi bolo trinásť slovenských spisovateľov.

664 PREDMERSKÝ, Vladimír. *Prosa o vedomostnú pomoc* [elektronická pošta]. Správa pre: Lenka DZADÍKOVÁ. 2012-01-21 [cit. 2013-10-18].

665 Premiéra: 15. 4. 2007, Divadlo Minor Praha, réžia: Apolena Novotná.

666 Premiéra: 6. 3. 2009, Naivní divadlo Liberec, réžia: Filip Homola.

Homola čítajú úvodné texty k príbehom spoza rečníckeho pultíku. Herci sedia za stolom, tak ako aj manželia Kokešovi v celom komikse. Aj výtvarne odkazuje inscenácia na komiks, napríklad Jeník má tričko s rovnakým obrázkom, aké má počas celého deja v komiksovej predlohe.

Recenzent Petr Vendera zhodnotil aj prenesenie predlohy do podoby divadelnej inscenácie: „Co příběh, to většinou nový nápad nebo převrácený tak, že nikdo nepozná, který z příběhů je pravděpodobnější. Výsledný zážitek je velmi blízký tomu ze čtení komiksu: herci po dvou třech replikách nechávají pauzu na prohlédnutí ‚živého‘ obrázku a pokračují dál. Delší pauzou bezpečně vyjadřují komiksově ‚políčko‘ bez ‚bublín‘. Jenže na rozdíl od samotářského čtení, vyžadujícího více fantazie, předváděním v divadle se komiks plný klamu posunul paradoxně k realitě. Zvýšená věrohodnost však zpětně umocnila jeho potenciál mystifikovat. Vznikl tak silný kolektivní zážitek plný dobrého vtipu a fikce, na jaký se příliš často nenarazí.“<sup>667</sup>

Komiksom sa inšpirovali aj študenti Katedry alternatívneho a loutkového divadla na DAMU v Prahe. V roku 2010 uviedli svoju absolventskú inscenáciu *Pixy* podľa rovnomenného komiksu švédskeho výtvarníka, autora kreslených filmov a komiksov Maxa Anderssona. Je o „odeve na bezpečný sex, budovách, čo pozerajú ľudí, opitých embryách s bazukami, peniazoch, ktoré vás oserú a recyklovateľných telách.“<sup>668</sup> Reflektuje vlastne i vysoké témy ako smrť, život, čo je medzi nimi, kto tomu šéfuje, rieši otázku zodpovednosti, načrtáva zaujímavú predstavu o fungovaní životného kolobehu. Adaptáciu pripravil pedagóg a režisér inscenácie Radek Beran.

Komiksom sa inšpiroval aj Jiří Jelínek z českého Divadla DNO. Pripravil inscenáciu *Svět podle Fagi*. Fagi, „trinástročné dospelé dievča“ je hlavná hrdinka komiksov, ktoré Jelínek takmer denne uverejňoval na sociálnej sieti Facebook. Získala si značnú popularitu, stala sa motívom zobrazovaným na tričkách a komiksy vyšli aj knižne. Jelínek sa rozhodol zobrazit ju aj v divadle. Pripravil dynamickú humornú inscenáciu zloženú zo skečov z Faginho života. Hrá rôznorodými hračkami a hlavná hrdinka je, prislúchajúc svojmu komiksovému pôvodu, obrázok prilepený na špajdlu. Jednotlivé príbehy oddeľuje piesňami s vtipnými textami. Táto inscenácia sa podieľa na vzniku popkultúrnej ikony. Spočiatku nezáväzná uverejňovanie krátkych komiksov na sociálnej sieti vyústilo do ich vysokej obľúbenosti, vydania knihy a vzniku inscenácie.

Ďalším popkultúrnym zdrojom v divadle sú graffiti – jeden zo segmentov hip-hopovej subkultúry. Graffiti sú špecifickým výtvarným prejavom. Je to umenie úzko spojené s urbánnym prostredím. Nesú so sebou aj ideu slobody, nekonvenčnosti, neinštitucionalizovanosti, ilegálnosti a umenia ulice, nižších vrstiev. S niektorými z týchto asociácií pracoval aj výtvarník Szilárd Boráros v inscenácii košického Bábkového divadla *Košický Betlehem alebo Ježiško u nás*.<sup>669</sup> Ide o netradičné spracovanie betlehemskej hry. Úprava pracuje s reáliami mesta Košice, svätá rodina putuje nočným mestom a hľadá nocľah – skúšajú to v butik a diskoklube. Neúspešne. Stretnú taxikára, ktorý ich zavezie na okraj mesta, a oni idú o nocľah prosiť do košickej fabriky U. S. Steel. Malého Ježiška potom uložia do zlievarenskej nádoby. Herodes je v tejto úprave šéfom košického podsvetia. Úprava tradičnej betlehemskej hry Ádáma Badina odvolávajúca sa na realie súčasného mesta pracuje s prvkami popkultúry. Tá je následne prítomná aj vo výprave. Betlehem, v tejto úprave závody U. S. Steel Košice, predstavuje industriálne prostredie zobrazené na kreslených bočných portáloch – na nich sú namaľované komíny či električka, výtvarný štýl odkazuje na graffiti. Inscenácia *Košický Betlehem alebo Ježiško u nás* je zaujímavým príkladom prieniku popkultúry a ľudovej slovesnosti. Betlehemskej hry sú tradičnou súčasťou vianočného zvykoslovia. V bábkových divadlách sú častou súčasťou repertoáru a existuje množstvo variácií na príbeh o narodení Krista. Spracovanie Ádáma Badina a Szilárda Borárosa je v kontexte slovenského bábkového divadla jedinečné.

Popkultúra zasahuje aj do oblasti politiky. Značnú popularitu si získal americký bábkar, bruchovravec, humorista, predstaviteľ stand-up comedy Jeff Dunham s inscenáciou *Achmed the dead terrorist* (*Achmed, mŕtvy terorista*). Etuda sa rozšírila vďaka internetu, kde na portáli [www.youtube.com](http://www.youtube.com) zaznamenala takmer dvesto miliónov zobrazení. Vyniká nielen animačne, ale aj ostrou

667 VENDERA, P. Komiks na jevišti není bublina. In: *Hospodářské noviny*, ISSN 0862-9587, 2009, roč. 53, č. 54, s. 11.

668 ANDERSSON, M. *Pixy*. Praha: Mot, 2001. ISBN 80-86661-06-7. [Text z prebalu knihy].

669 Premiéra: 30. 11. 2007. Bábkové divadlo Košice, scenár a réžia: Adam Badin.

satirou terorizmu. Dunham vodí malú kostru s turbanom a briadkou. Medzi konzumentmi televíznej zábavy vzbudil záujem o bábkú, a to práve vďaka téme, ktorá spája ľudí v spoločnom názore – odsúdenie terorizmu.

V USA je téma terorizmu veľmi citlivou, zverejňovaná satira a parodizácia musia byť politicky korektné. Preto toto zosmiešňovanie Achmeda, jeho reči a náboženstva je prípustnejšie, keďže ide o bábkú s potlačenými antropomorfnými črtami – je to už len kostra. Bábke je viac dovolené aj v oblasti nekorektného humoru. Vo vystúpení Jeff Dunham komunikuje s Achmedom, repliky teda majú obaja. Vtipy o židoch, kňazoch a homosexuáloch však rozpráva zásadne prostredníctvom bábkou. Vtipy, ktoré by mohli uraziť, hovorí bábka – už mŕtvy terorista. Ich prijatie je teda podstatne zhovievavejšie.

Hranice istej spoločenskej korektnosti svojou inscenáciou prekračuje aj Loutkové divadlo Československo – „divadlo s nediľskou tváňou“. Tento osobitý súbor vznikol v roku 2002 v Brne. Mystifikácie, čierny humor, nelútostný výsmech a sebaíronia sú hlavnou náplňou ich inscenácie. Nič im nie je sväté, tak isto, ako neexistuje predmet, hračka či potravina, ktorá by sa nedala zapojiť do ich inscenácie. Inscenácia *Dead & puppets* ponúka aj exkurz politickými udalosťami. Nelútostná paródia prebieha v podobe bábkou Hurvínka, ktorý spieva: „Co jste chartisti, co jste dělali, že jste nám tu chartu, chartu, chartovienku neukázali.“<sup>670</sup> Odpovedou je pieseň „Hurvínku nezvykej, to nejsou bubáci...“<sup>671</sup> Po odchode malého mechanického tanku spievajú pieseň „Ať sýr zůstává s touto slatinou.“<sup>672</sup> V inscenácii „vystupují“ mnohé osobnosti, niektoré z nich možno označiť za popkultúrne ikony: speváčka Björk, Michael Jackson, Vladimír Menšík, herec Jan Přečil prednášajúci Máj, pričom slová Máchovej poémy plynulo prechádzajú do kuchárskeho receptu. Herci a autori bez zábran narábajú s českou i slovenskou štátnou hymnou. Neobchádzajú ani náboženstvá. Zbor Židov uvádzajú prostredníctvom umelohmotných indiánov a postaviek stavebnice Lego. Jedna z postáv – plyšový Krys Krystoferson sa modlí na koberčeku – tureckej vlajky a zašomre si, že Cyprus je aj tak ich. Ani listovanie v Biblii sa neobíde bez ironie. V bábkarskej show Loutkového divadla Československo nachádzame znaky popkultúry ako narábanie s gýčom, popkultúrnymi ikonami, parodizácia, použité a pretváranie hlások,<sup>673</sup> absurdnosť i drzosť... Nekorektné komentovanie politických a spoločenských tém je možné preto, že ide o bábkový kabaret.

Za zásadnú výpoveď považujeme inscenáciu *Putin lyžuje*<sup>674</sup> brnianskeho bábkového divadla Líšeň. Predlohou sa stal nediľvadelný text – *Ruský denník* autorky Anny Politkovskej. Prenasledovaná a v roku 2006 zavraždená novinárka otvorene kritizovala počínanie politického vedenia Ruska, predovšetkým Vladimíra Putina, písala o skorumpovanosti súdov, zlej sociálnej situácii občanov, manipulovaní volieb a likvidovaní novinárov. V scenári sú zapracované aj výpovede pozostalých po teroristických útokoch v Moskve i Beslane. Autorka dramatisácie a režisérka Pavla Dombrovská inscenáciu zostavila ako čítanie z knihy – ona sama v predstaveniach číta úryvky z *Ruského denníka*. Hracím priestorom je stôl, na ktorom dvaja bábkoherci pomocou bábok v tvare matriošiek (v Stalinovi je Lenin, v Leninovi Putin) hrajú jednotlivé príbehy, a tak vzniká formou montáže osudov hrozivý obraz súčasného Ruska, v ktorom dominuje bezprávie a priepastné rozdiely životnej úrovne medzi obyvateľmi rôznych vrstiev. Predstavenia sa konajú vo vojenskom stane. Inscenácia zaznamenala v českej divadelnej obci veľmi pozitívne ohlasy, kritici a kritičky ju označili za aktuálne politické a dokumentárne divadlo.

Za významnú súčasť popkultúry možno považovať aj filmové umenie. Prispieva k vzniku alebo formovaniu popkultúrnych ikon, produkuje tzv. kultúry – kultové filmy či hlásky. Uvedme také inscenácie bábkových divadiel, ktoré sa inšpirovali filmom či filmovou postavou alebo filmovým tvorcom.

670 Replika z inscenácie. Osobné zápisky z predstavenia.

671 Ibid.

672 Ibid.

673 Popkultúrny výraz pre bonmot. Svojbytný metažáner popkultúry. Hláska odkazuje nielen na dielo – popkultúrny artefakt (najčastejšie film či kniha), z ktorého pochádza, ale i na komunitu milovníkov daného diela. „Hláska významovo a obsahovo pripomína haiku, apórie, bonmoty, epigramy, anekdoty či aforizmy. Preberá od nich formálnu štruktúru, ale naplní ju popkultúrnym obsahom. Môže byť fragmentom dialógu, zvolaním, nápisom, pointou monológu, konštatáciou a podobne. Vďaka častému citovaniu, parafrázovaniu, ako aj vďaka všeobecnej znalosti sa stáva súčasťou „popkultúrnej ľudovej slovesnosti“ a je jednou zo základných zložiek fanišikovského povedomia.“ (MALÍČEK, J. Hláska: skrytý pôvab popkultúry. In: *inZine – intenzívny internetový megazin* [online], 3. 5. 2002 [cit. 2012-01-23]. Dostupné na internete: <http://www.inzine.sk/article.asp?art=6980>)

674 Premiéra: 3. 5. 2010, Divadlo Líšeň, Brno, réžia: Pavla Dombrovská.

Inscenácia *Bártnďžůs*<sup>675</sup> eskej reŹisěrky Petry Tejnorovej v Divadle Alfa Plzeň sa inšpirovala Źivotom a dielom filmára Tima Burtona<sup>676</sup>. Mohli by sme jej dať aj podtitul Play Burton – ide o zmes motívov z rôznych slávnych filmov i Burtonovho Źivota. Hlavný hrdina Tim bojuje s nedôverou svojho otca a snaŹí sa so svojou netypickou poetikou (výtvarnou i námetmi) preraziť vo svete filmu.

V divadle Alfa v Plzni vznikla i ďalšia inscenácia, ktorá čerpala z oblasti filmu. Ide o akčného (najprv literárneho, potom filmového) hrdinu Jamesa Bonda. To, Źe pôjde aj o jeho parodizáciu, nasvedčuje uŹ názov inscenácie – *James Blond*<sup>677</sup>. Podtitul inscenácie znie: „Akční MEGAFILM! Superšpión v akci! Striptýz marionety a jiné katastrofy! Sex, pot a slzy – A PŘECE SE TOČÍ!“<sup>678</sup> Inscenácia o nakrúcaní filmu, filmovom zákulisí a výnimočnom, no nahraditeľnom hrdinovi Jamesovi Blondovi, o typoch ako neurotický reŹisér, hlúpa blond herečka a bezmenní komparzisti, obsahuje aj alúziu na Marilyn Monroeovú. Inscenácia paroduje nielen postavu hrdinu, ktorý dokáŹe aj nemoŹné, ale i proces vzniku filmu a prostredie Hollywoodu. Výrazovým prostriedkom inscenácie je zakrytá animácia maňušiek a marionet. Je to bábková inscenácia na vysokej animanej i obsahovej úrovni.

Vo veľkej miere sa filmami a popkultúrnymi hrdinami inšpiruje eský súbor Buchty a loutky (BaL). Nepriamo sa priznávajú k popkultúrnym inšpiračným zdrojom: „Milujú kýovitě příběhy o lásce a přátelství, akční hrdiny a fatální ženy z pokleslých filmů, vlezlé melodie, balancování na hranici braku, milují přehrabovat se na smetišti a sjíždět na internetu nové technologie...“<sup>679</sup>

Medzi popkultúrne ikony nepochybne patrí boxer Rocky stvárnený Sylvestrom Stallonom v sérii filmov *Rocky*.<sup>680</sup> Názov inscenácie *Rocky IX* ironizuje fakt, Źe nehasnúci divácky úspech zabezpečil filmu o boxerovi päť pokračovaní. Inscenácia ironizuje príbeh tvrdého bojovníka hľadájúceho lásku, ale napríklad aj silné americké národné povedomie – súčasťou scény je aj Socha slobody a americká vlajka. Rocky boxuje, zaľúbí sa, stretáva priateľov aj nepriateľov. Členovia súboru jeho príbeh zobrazujú bábkovými etudami i inohernými výstupmi, pouŹili marionety, maňušky, ale aj rôzne predmety.

Okrem akčných filmov sa zdrojom inšpirácie pre BaL stal aj western. Inscenácia *Sedum statených*<sup>681</sup> obracia na ruby slávny film *The Magnificent Seven*. V poňatí súboru Buchty a loutky sa siedmimi statonými chcú stať aj ôsmi trpaslíci, dvojtyp agent Kašpárek – Rumcajs, roboti z Hviezdných vojen a matka so svojím dieťaťom – Jánošíkom. Intertextualita je aj v tejto inscenácii neprehliadnuteľná. Ďalším z inšpiratívnych filmových tvorcov bol David Lynch, reŹisér so silným snovým a surrealistickým rukopisom, autor scén vyvolávajúcej des. Inscenácia erpajúca z jeho poetiky a motívov z tvorby (najmä seriálu *Mestečko Twin Peaks*) sa volá *Lynch*.<sup>682</sup>

Filmové inšpirácie súboru vyvrcholili sériou *Reloaded*. Počas roka 2011 vznikli Źtyri inscenácie na námety amerických sci-fi a hororových filmov *Psycho Reloaded*, *Barbarella Reloaded*, *elisti Reloaded* a *Mucha Reloaded*<sup>683</sup>. Inscenácie pracujú s kultovými filmami i voľnými asociáciami na dané témy (prostredie vesmíru v *Barbarelle*, prostredie pláŹe v *elustiach*, vedeké laboratórium aj Źivot múch v *Muche*). Všetky inscenácie niesli jasné znaky tvorby BaL (výber bábok, humor, nadhľad, montáŹ motívov), citovali slávne scény z daných filmov a často pracovali so zobrazením detailu, napríklad krv otekajúca do vylevky z filmu *Psycho*, detail odhryznutej koňatiny z filmu *eluste*. Demaskovali filmové klišé a intertextualita bola viacnásobná – erpali nielen z daného

675 Premiéra: 2. 6. 2008, Divadlo Alfa, Plzeň, reŹia: Petra Tejnorová.

676 Tim Burton (1958) je výtvarník a filmový reŹisér. Pripravil animované filmy o. i. *Vincent* (1982), *Predvianoná nočná mora* (1993), *MŹtva nevesta* (2005). Natoil hrané filmy, z ktorých najznámejšie sú *NoŹnicovoruký Edward* (1990), *Planéta opíc* (2001), *Veľká ryba* (2003), *Charlie a tovareň na čokoládu* (2005), *Sweeney Todd: ertovský holi z Fleet Street* (2007), *Alica v krajine zázrakov* (2010; aj 3D), *Temné tiene* (2012).

677 Premiéra: 14. 12. 2009, Divadlo Alfa, Plzeň, reŹia: Tomáš Dvořák.

678 Internetová stránka divadla Alfa Plzeň. [cit. 2012 15.01.]. Dostupné na internete: <http://www.divadloalfa.cz/repertoar.php?id=69>

679 Internetová stránka Švandovho divadla [cit. 26.1.2012]. Dostupné na internete: <http://www.svandovodivadlo.cz/index.php?cmd=page&id=178>

680 *Rocky*, *Rocky II*, *Rocky III*, *Rocky IV* a *Rocky V*. Dva roky po uvedení inscenácie *Rocky IX* mal premiéru Rocky Balboa.

681 *Sedem statených*. Názov inscenácie má vedome gramatickú chybu. Premiéra: 4. 6. 2005, Buchty a loutky Praha, reŹia: kolektív BaL.

682 Premiéra: 10. 3. 2009, Buchty a loutky Praha, reŹia: Radek Beran a kolektív BaL.

683 *Psycho Reloaded* – premiéra: 11. 2. 2011; *Barbarella Reloaded* – premiéra: 5. 4. 2011; *eluste Reloaded* – premiéra: 22. 6. 2011; *Mucha Reloaded* – premiéra: 4. 10. 2011. ReŹia všetkých inscenácií: Radek Beran a BaL.

filmu, ale aj z iných diel – použili citácie z filmu *Planéta Opic*, z diela Voskovca a Wericha a v inscenácii *Čeluste Reloaded* vystúpi aj bábka Kuky z rovnomeného českého filmu, má však erotomanské sklony. Pokleslá erotika je prítomná aj v iných formách, napríklad exponovaním mužského pohlavného údu, a to v *Psycho Reloaded* (postava Sam) a v *Čeluste Reloaded* (postava Šerifa). Erotično je najsilnejšie prítomné v inscenácii *Barbarella Reloaded*, kde hlavnú hrdinku predstavuje nahá bábika Barbie. Tetralógia *Reloaded* je ukážkou vedomého čerpania zo studnice popkultúry – z hollywoodskeho filmu. Autori a autorky inscenácií ukázali, ako možno dej, známe postavy a príbehy pretvárať. Programové inšpirácie filmom súboru *Buchty* a *loutky* sú príkladom toho, že popkultúra môže byť v bábkovom divadle dlhodobým a inšpiratívnym zdrojom.

V slovenskom kontexte jedinečným je súbor *Dezorzovo lútkové divadlo (DLD)*, ktoré tvorí výlučne pre dospelých a v ich tvorbe je popkultúra silne prítomná. Na internetovej stránke divadla uvádzajú niekoľko sebadefinujúcich viet:

„Dezorzovo Lútkové Divadlo chápe divadelnú bábkovú formu ako priestor pre realizáciu tém, ktoré sa neboja atakovať, ale i zabávať diváka. Dezorzovo Lútkové Divadlo nachádza inšpiráciu pri svojej tvorbe nielen v klasickej dramatickej spisbe, ale spracováva aj témy, ktoré priamo či nepriamo čerpajú z mainstreamu – comics, filmový horor, akčný film, thriller, muzikál, punková hudba, pokleslá braková literatúra.“<sup>684</sup> K popkultúre sa priamo hlásia: „Sme deti popkultúry. Čo je poklesnuté, hnusné, zlé, brakové, to je naše, a to chce aj náš divák.“<sup>685</sup> Využívajú ju pri kostýmovaní, čerpaní z ikon mainstreamu – známych filmových postáv či pretváraní archetypov. Inšpiracným zriedlom sú mnohé oblasti popkultúry – film, počítačové hry, reklama. V inscenáciách nachádzame základné prvky popkultúry – absurdita, drzosť, bizarnosť, narábanie s gýčom, hlášky, brutalita, kliše, paródia, intertextualita, irónia, nonkonformnosť, originalita, narábanie s popkultúrnymi ikonami. Uvedme niektoré ich inscenácie, v ktorých sú spomenuté prvky prítomné.

Inscenácia *Gašparkove šibalstvá alebo erotic dobrodružstvá Bob de Nira*<sup>686</sup> bola treťou inscenáciou súboru. DLD v mnohom čerpá z postupov kočovných komediantov hrajúcich bábkami v 19. a na začiatku 20. storočia. Súčasťou repertoáru kočovných bábkarov boli aj hry o Faustovi. A faustovský motív je hlavnou líniou hry *Gašparkove šibalstvá*. Druhým inšpiracným pilierom hry je Gašparko ako hlavná postava bastonády, žánru jarmočného ľudového divadla. Jeho zbraňou je bastona – palica. Mená týchto hrdinov sa v jednotlivých krajinách líšia: okrem slovenského Gašparka a českého Kašpárka, spomeňme Pulcinellu v Taliansku, Puncha v Anglicku, Dona Cristobala v Španielsku, Petrušku v Rusku, Polishinelu vo Francúzsku a ďalšie postavičky v rôznych krajinách.

V prípade hry *Gašparkove šibalstvá* sa Gašparko volá Bob de Niro a jeho bastona je jeho pohlavný úd, ktorý získal podpísaním zmluvy s diablom. Mal problémy s erekciou. Aby ich prekonal, vyzýval aj televízne moderátorky Mariannu Ďurianovú a Eriku Judíniovú. Vidíme tu teda prepojenie na súčasnosť, zaznamenávame parodizáciu. El Diablo Bob de Nirovi prisľúbil „veľkého Gašparka“, no nesmie nikdy vysloviť meno Božie, inak o túto vymoženosť príde. So svojou novou výbavou sa vyberie do sveta, kde zažíva erotické dobrodružstvá, no pri jednom z nich – so zdravotnou sestričkou Izabellou, ktorá k erotike pristúpi až po svadbe, vykrične „ó bože“ a jeho putovanie sa končí. Svadba s Izabellou sa odohráva ako reality show – v priamom televíznom prenose. Inscenácia poukazuje i na tento trend televíznej zábavy, ktorý prenikol už aj do intímnych sfér ľudí. Okrem divadelných odkazov je inscenácia prešpikovaná narážkami na súčasné dianie a popkultúrne ikony ako Michael Jackson, film *Devät a pol týždňa* či reality show.

V inscenácii *Lovestory – Tragédia z Extazu*<sup>687</sup> čerpaní tvorcovia z oblasti blízkej popkultúry – z oblasti science fiction. Príbeh sa odohráva na planétke Extaz, kde žije obyvateľstvo žožónskej národnosti a toto miesto je baštou náboženského hnutia kazateľa Godzilu. Príbeh zachytáva posledné dni Bunny M a Kláta Killera, najslávnejšieho zločineckého mileneckého páru v celom vesmíre.

684 Internetová stránka Dezorzovho lútkového divadla [cit. 2010. 23.01.]. Dostupné na internete: <http://www.dezolutky.com/home.htm>

685 DEZORZ, G. – KREKOVIC, M. Režisér Gejza Dezorz: Horor je ako rozprávka. In: *Sme*, príloha *TV OKO* [online], 15. 7. 2010. [cit. 2011–20–06]. Dostupné na internete: <<http://kultura.sme.sk/c/5462606/reziser-gejza-dezorz-horor-je-ako-rozpravka.html>>.

686 Premiéra: 31. 5. 2010, Dezorzovo lútkové divadlo, Bratislava réžia: Gejza Dezorz.

687 Premiéra: 26. 5. 2011, Dezorzovo lútkové divadlo Bratislava, réžia: Gejza Dezorz.

Mená sú alúziou na Bonnie Parkerovú a Clyde Barrowa, ktorí lúpili v amerických bankách počas veľkej hospodárskej krízy na začiatku 30. rokov 20. storočia. Ich príbeh sa stal kultovým aj vďaka slávnemu filmovému spracovaniu,<sup>688</sup> no Bonnie a Clyde sa stali aj hrdinami komiksov, muzikálov či piesní. V spracovaní členov Dezorzovho lútkového divadla (text je dielom kolektívnej tvorby) vykráďajú intergalaktické banky a záujem majú aj o sejf Godzilu. Okrem pokusu odcudziť jeho mamon počas prevozu na planétu Zem, kazia i jeho manipulačné praktiky – vyzývajú žožonov, aby sa vymanili spod nadvlády Godzilu. Zastaviť ich má zlý pozemšťan, lovec teroristov El Diablo – odkaz na postavu čerta v tradičnom bábkovom divadle.

Lovestory Bunny M a Kláta Killera sa končí rovnako tragicky ako u ich predobrazov – spoločnou smrťou, no predchádza jej zistenie, že Bunny M je transvestita, teda je muž, nie žena. V závere sa dozvedáme, že celý vesmírny príbeh boli predstavy Godzilu, ktorého Sestrička ukladá na psychiatrii spať. Vzápätí sa deus ex machina zjaví maňuška z televíznej relácie pre deti z 80. rokov – Slniečko na rukavičke. V príbehu nachádzame znaky popkultúry. Text pracuje s popkultúrnymi ikonami, je intertextuálny.

Popkultúrne znaky má aj inscenácia *Sandokan* – marionetový muzikál. Autori sa inšpirovali románom Emilia Salgariho. Pirát, ktorý sa postavil britskej koloniálnej nadvláde, je v ich príbehu filmový herec Kabir Bedi stelesňujúci Sandokana v známom televíznom seriáli. Práve oddychuje na jachte, no stroškotá a stratí pamäť. Na základe tetovania tigre na hrudi, teda symbolu seriálovej postavy, ho ľudia identifikujú ako mocného a nebojácneho Sandokana. Hoci najprv protestuje, stáva sa súčasťou partizánskeho odboja v Singapure a porazí mediálneho otrokára Exterminátora.

Je tu silne prítomná téma médií, stretávame sa so svetom televízie aj Bollywoodu. Súčasťou príbehu je i lovestory medzi Sandokanom a otrokárovou dcérou Marianou. Aj v piesňových textoch Agdu Bavi Paina je prítomná popkultúrna intertextualnosť – Marianna spieva: „To je určite on, ten zo seriálu! A akú širokú má šálu! Maštalír, Superman a či Konan.“<sup>689</sup>

V závere sa Sandokanovi, teda hercovi Kabirovi Bedimu vráti pamäť, no rozhodne sa ostať v Singapure: „Ja nie som Singapurský kráľ? / V dialke počujem tajomné volanie... / To volá ma reklama, film, muzikál. / Prvýkrát v živote už nehrám, / nehrám a skutočne žijem, / otvárajú sa mi nové obzory / a ja zo zlatých čias slobody dychtivo pijem...“<sup>690</sup> Producent len skonštatuje: Ten Kabir sa zbláznil. Budeme potrebovať nového Sandokana. Máš číslo na Jožu Vajdu?<sup>691</sup>

Vďaka tvorbe Dezorzovho lútkového divadla je popkultúra inšpiračným zdrojom aj v slovenskom bábkovom divadle.

## Zoznam použitej literatúry

BARAN, Džian – MAŠEK, Vojtech. *Pandemonium aneb Dějiny sousedství*. Praha: Tichý syndikát, 2008, 59 s. ISBN 978-254-3061-3.

DEZORZ, Gejza – KREKOVÍČ, Miloš. Režisér Gejza Dezorz: Horor je ako rozprávka. In: *Sme*, príloha *TV OKO* [online], 15. 7. 2010 [cit. 2011-06-20]. Dostupné na internete: <http://kultura.sme.sk/c/5462606/reziser-gejza-dezorz-horor-je-ako-rozpravka.html>

DRTILOVÁ, Žuzana. Americký horor Moucha už má loutkovou verzi. In: *Mladá fronta Dnes*, ISSN 1210-1168, 2011, roč. 22, č. 232, s. D7.

DRTILOVÁ, Žuzana. Loutkové Čelisti se do diváka zakousnou. In: *Mladá fronta Dnes*, ISSN 1210-1168, 2011, roč. 22, č. 150, s. C10.

FAGI. *Jsem Fagi*. Praha: Sequence, 2010. [80] s. ISBN 978-80-903988-9-4.

KRÁL, Karel. Sedm statečných po česku. In: *Lidové noviny*, ISSN 0862-5921, 2005, roč. 18, č. 140, s. 18.

KOLOUCHOVÁ, Lucie. Boxing kissing loutking... In: *Loutkář*, ISSN 1211-4065, 2004, roč. 54, č. 2, s. 68.

688 *Bonnie a Clyde*, réžia: Arthur Penn, 1967, USA.

689 ČEKOVSKÝ, M. – PAIN, Agda B. – DEZORZ, G. *Sandokan* [inscenačný text, interný dokument DLD]. s. 16. Nepublikované. Spomínaní muži: populárny slovenský herec Tomáš Maštalír, komiksový a filmový hrdina Superman a hrdina slávneho filmu z 80. rokov 20. storočia *Barbar Conan*.

690 *Ibid.*, s. 29.

691 *Ibid.*, s. 29. Jozef Vajda je členom činohry Slovenského národného divadla a populárnym seriálovým hercom.



- KŘÍŽ, Jiří P. Davida Lynche nelyňují ani Buchty a loutky. In: *Právo*, ISSN 1211-2119, 2009, roč. 19, č. 254, s. 13.
- KŘÍŽ, Jiří P. Hřbitovy jsou plné chlapů, co neměli kule. In: *Právo*, ISSN 1211-2119, 2005, roč. 15, č. 134, s. 14.
- MACHALICKÁ, Jana. Twin Peaks s hastrmanem. In: *Lidové noviny*, ISSN 0862-5921, 2009, roč. 22, č. 60, s. 4.
- MIKULKA, Vladimír. Buchty a Hitchcock. In: *Respekt*, ISSN 0862-6545, 2011, roč. 22, č. 9, s. 67.
- MIKULKA, Vladimír. Spielberg v čelistech Sovy. In: *Lidové noviny*, ISSN 0862-5921, 2011, roč. 24, č. 156, s. 8.
- MALÍČEK, Juraj. *Vademecum popkultúry*. Nitra: UKF, 2008, 142 s. ISBN 978-80-8094-287-8.
- PTÁČKOVÁ, Věra. Mají medvědi kulaté uši? In *Svět a divadlo*, ISSN 0862-7258, 2006, roč. 17, č. 6, s. 157 – 163.
- RATHOUSTOVÁ, Kateřina. Dřevěné Psycho s dobrým koncem. In: *Mladá fronta Dnes*, ISSN 1210-1168, 2010, roč. 22, č. 42, s. 33.
- SKÁLA, František, jr. *Velké putování Vlase a Brady*. Praha: Albatros, 1989. [nečíslované]
- VENDERA, Petr. Komiks na jevišti není bublina. In: *Hospodářské noviny*, ISSN 0862-9587, 2009, roč. 53, č. 54, s. 11.

## **Kontakt**

Mgr. art. Lenka Džadíková, ArtD.

Divadelný ústav

Jakubovo námestie 12, 813 57 Bratislava

E-mail: dzadikova@gmail.com





## DIVADLO MINORITNÝCH A MARGINALIZOVANÝCH SKUPÍN (LIEČEBNÉ A TERAPEUTICKÉ TENDENCIE TVORBY VIERY DUBAČOVEJ V DIVADLE Z PASÁŽE) / THEATRE OF MINORITY AND MARGINALIZED GROUPS (THE MEDICAL AND THERAPEUTIC TENDENCY OF VIERA DUBAČOVÁ'S CREATION IN THEATRE FROM THE PASSAGE)

Marcela Králiková

### Abstrakt

Príspevok sa zaoberá profiláciou vybraných špecifických divadelných zoskupení na Slovensku, venujúcich sa práci a kreo-  
vaniu rozmanitých divadelných tvarov s marginalizovanými ľuďmi a príslušníkmi minoritných skupín. Rovnako sa venuje i úlohe  
minoritného divadla v spoločnosti a jeho dôležitosti a funkciám pre danú skupinu. Ako i otázke, či vôbec môžeme tento typ  
umenia nazývať divadlom v pravom zmysle slova alebo skôr zasahuje do terapie. Príspevok je prioritne zameraný na tvorbu  
slovenskej divadelnej režisérky Viery Dubačovej, liečebné a terapeutické aspekty jej tvorby v Divadle z Pasáže, okrajovo však  
spomeniem aj iné dôležité projekty, ktorým sa v rámci svojej práce venuje. V prvej časti ponúkam exkurz do jednotlivých typov  
minoritného divadla a náhľadov tvorcov na problematiku marginalizovaných skupín. Ďalej sa budem venovať komunitnému  
divadlu vo všeobecnosti, ako aj odpovedi na otázku, aké funkcie plní komunitné divadlo pre spoločnosť, a v neposlednom rade,  
prečo je tento typ divadla dôležitý pre slovenskú spoločnosť. V záverečnej časti príspevku prejdem k interpretácii inscenácie  
*Divadla z Pasáže* v réžii Viery Dubačovej *Chránené územie* (2009).

**Kľúčové slová:** terapia, komunitné divadlo, minoritné divadlo, divadlo utláčaných.

### Abstract

The Medical and therapeutic tendency of Viera Dubačová's creation in Theatre from the Passage referred to creation of Slo-  
vak theatre director Viera Dubačová and the theatre of the marginalized a minority groups. It deals with features of this type of

theatre and its role in society and as well as the question of whether we can use this type of art called theatre in the truest sense of the word, or rather interferes with therapy.

**Keywords:** therapy, community theatre, theatre of the minorities, theatre of the oppressed.

*„Sme množinou malých svetielok, ktoré časom komunitné divadlo začne vyžarovať do priestoru ako svoje vlastné svetlo. Hoci aj prostredníctvom nejakých pätnástich postihnutých hercov – nositeľov svetla – vytvoríte silný svetelný lúč, ktorý svetu ukáže, ako môže niekoho poznačiť napríklad život v ústave, v detskom domove...“*

Viera Dubačová

V slovenskej divadelnej kultúre môžeme nájsť tri typy divadla a divadelných aktivít, pri ktorých tvorcovia narábajú určitým spôsobom s minoritami, a to divadlo zaoberajúce sa minoritou tematicky – reflektuje ju, hraničí s dokumentárnym divadlom, nazerá na ňu z pohľadu majoritnej skupiny. Druhou skupinou sú paradivadelné aktivity zameriavajúce sa priamo na marginalizované skupiny občanov. Do tretej skupiny možno zahrnúť divadlo, kde tvorcovia narábajú priamo s minoritou z pohľadu samotnej menšinovej skupiny.

Do prvého okruhu by sme mohli zaradiť napríklad inscenáciu *Psota* (2011), ktorá vznikla na základe terénneho výskumu tvorcov *Divadla Pôtoň* (Michal Ditte, Iveta Ditte Jurčová) v oblastiach postihnutých chudobou. Inscenácia bola inšpirovaná viacerými príbehmi ľudí z marginalizovaných a sociálne vylúčených skupín spojených tvorcami do jedného kontinuálneho celku. Vytvorili tak ucelený divadelný tvar odrážajúci súčasnú spoločenskú situáciu a podmienky, v ktorých tieto skupiny žijú.

Ďalšími netradičnými projektmi zaoberajúcimi sa rasizmom, xenofóbiou a neznašanlivosťou medzi občanmi majoritného obyvateľstva a minoritnou skupinou žijúcich v jednom životnom priestore, konkrétne rómskym obyvateľstvom, je projekt divadelného česko-slovenského zoskupenia *Divadla koňa a motora – Maringotka*. Tvorcovia tohto projektu v roku 2012 kočovali s maringotkou po Šluknovskom výbežku známom z mainstreamových médií extrémistickými konfliktami medzi rómskym obyvateľstvom a príslušníkmi majoritnej skupiny. Počas tohto projektu vznikol dokument reflektujúci cestu divadelníkov a problémy v danej lokalite *Shakespeare v Ghettu* (2013) v réžii Tomáše Kratochvíla.

Do druhého typu patria divadelníci pracujúci s minoritnými skupinami na báze workshopov, napríklad Lucia Blašková, ktorá sa venovala práci so špeciálne nadanými deťmi a mládežou, aj deťmi a mládežou zo sociálne slabých vrstiev a rómskych komunít na Slovensku, v Česku a Írsku,<sup>692</sup> či členovia *Divadla z Pasáže*, spolupracujúci formou workshopov s azyľantmi (Srbsko, Irak, Čičensko, Irán) a ich deťmi.<sup>693</sup> V rámci nich sa azyľantom snažili uľahčiť výučbu jazyka. V tomto prípade je divadlo súčasťou práce s minoritou a je používané skôr ako nástroj výchovy a edukácie. Tieto aktivity nie sú explicitne zamerané na vznik divadelného tvaru, ale skôr na rozvoj kreatívneho myslenia. I pri týchto paradivadelných aktivitách sa vytvára komunita.

Tretí typ minoritného divadla tvoria divadlá priamo pracujúce s minoritnými a marginalizovanými skupinami občanov znevýhodnenými nejakým spôsobom oproti majoritnej spoločnosti. Jednou z bazálnych tendencií tohto typu divadla je kreovanie komunity a utužovanie medziludských vzťahov v rámci skupiny. Patria medzi ne tzv. komunitné divadlá, napríklad divadlo režiséra Patrika Krebsa – *Divadlo bez domova* (Bratislava), spolupracujúce od roku 2006 s bezdomovcami, hendikepovanými

692 Napríklad Multikultur Art – Poznaj kultúru menšín 24. – 30. 11. 2008 Banská Štiavnica - vybraní žiaci z určených škôl sa v novembri 2008 zúčastnili jesennej školy, kde sa zúčastnili diskusií a workshopov s odborníkmi na témy tradičné a nové menšiny, stret viacerých kultúr, predsudky a stereotypy. V rámci hlavnej časti programu – výučbe konkrétnej umeleckej formy – so žiakmi pracovali poprední odborníci na danú oblasť. Dôležitou súčasťou jesennej školy bola práca v rómskej komunite, v obci Šobov. Študenti tak mali možnosť osobne spoznať odlišný spôsob života, zvyklosti a problémy obyvateľov izolovanej rómskej komunity. Jadrom výučby a umeleckej práce bola práve táto skúsenosť. Študenti tak získali základné zručnosti práce s vybranou umeleckou formou, nové poznatky a priame skúsenosti s odlišnou kultúrou a prekonávaním bariér.

693 Viera Dubačová počas svojho pôsobenia v *Divadle z Pasáže* usporadúvala workshopy spolu s jeho členmi pre azyľantov a ich deti, aby im tak pomohli lepšie sa integrovať pomocou osvojenia si jazyka do našej kultúry

ľuďmi, sociálne vylúčenými ľuďmi, ľuďmi so psychiatrickou diagnózou či po výkone trestu, ale aj so študentmi-dobrovoľníkmi. *Divadlo bez domova* sa začalo profilovať pri projekte s predajcami komunitného časopisu *Nota Bene*. Samozrejme, ku každému typu by sme mohli uviesť omnoho viac príkladov. Tento príspevok, je ale primárne zacielený na tretí typ minoritného divadla, a to konkrétne na divadlo komunitné a režijný zástoj Viery Dubačovej v *Divadle z Pasáže*.

## Divadlo z Pasáže

Prvým divadlom tohto typu bolo u nás *Divadlo z Pasáže* založené v roku 1995 režisérkou Vierou Dubačovou (1962) v Banskej Bystrici. Viera Dubačová po udalostiach v roku 1989 postupne objavuje svoju umeleckú identitu. Zmeny nielen v spoločenskom systéme, ale i v kultúrnej oblasti, boli pre ňu novou výzvou. Ako proklamátorka myšlienok druhej divadelnej reformy<sup>694</sup> a Tretieho divadla<sup>695</sup> hľadá divadlo, ktoré by bolo umelecky hodnotné a zároveň spoločnosti prospešné. Bolo syntézou umenia a zároveň akousi službou spoločnosti. Vo svojej tvorbe využíva techniky divadla Augusta Boala.<sup>696</sup>

Cieľom Boalovho divadla utláčaných je vzbudzovať v ľuďoch silnejšie sebavedomie a sebadôveru, navzdory vládnucim štruktúram vyvolávajúcim v ľuďoch pocity bezmocnosti.<sup>697</sup> Rovnakými slovami by sme mohli charakterizovať i ďalšiu kontinuálnu prácu V. Dubačovej, ktorá spolupracuje s minoritnými a utláčanými skupinami na Slovensku (mentálne a telesne hendikepovaní a ľudia s iným zdravotným znevýhodnením, azylanti, utečenci, bývalí obyvatelia detských domovov, problémová mládež, rómske ženy).

*Divadlo z Pasáže* sa ako jediné na Slovensku od svojich prvopočiatkov venuje práci s ľuďmi so zdravotným postihnutím (najskôr ľudia s Downovým syndrómom), ich prvou spoločne naštudovanou inscenáciou bol *Popolvár ako ho nepoznáte* (1995). Postupom času vybudovali *Denné centrum a Chránené bývanie*. V súčasnosti má toto divadlo štatút divadla mestského, má 24 zamestnancov, z toho 14 hercov. „Divadlo z Pasáže je komunitným divadlom, ktoré sa angažuje pre skupiny ľudí, ktoré potrebujú skutočnú pomoc. Je to forma divadla utláčaných, ktorá bola vymyslená a vznikla, aby pomohla bojovať proti útlaku slabších a citlivých, a aby zmenila spoločnosť, ktorá tento útlak spôsobila a stále ešte aj spôsobuje.“<sup>698</sup> V neposlednom rade prináša tento typ divadla mnohé sociálne témy a naruša stereotypy, ktoré prevládajú u majoritného obyvateľstva voči marginalizovaným skupinám.

V. Dubačová takto charakterizovala komunitné divadlo: „Je umelecká disciplína so sociálnym presahom a práve v tejto pridanej hodnote je ukryté posolstvo terapeutické nielen vo vzťahu do vnútra skupiny, ale, naopak, aj von, k publiku a ostatnej spoločnosti. Komunitné divadlo spoločnosť poľudšťuje. A nielen to. Lieči rany po netolerancii, neporozumení. Lieči rany zo sociálneho vylúčenia a spoločenskej diskriminácie. Na druhej strane pomáha aj samotnej (utlačanej komunite) v jej osobnom raste, v hľadaní vlastnej identity, ako aj v uvedomovaní si vlastnej hodnoty a svojej ľudskej dôstojnosti.“<sup>699</sup> Režisérka dodáva, že základom práce s hercami je v tomto type divadla prioritne práca s pocitmi.

Pre komplexnosť definície komunitného divadla nemôžem vynechať ani ďalšiu hypotézu V. Dubačovej zo štúdie N. Lindovskej, že je to i „divadlo názorovo, sociálne, spoločensky a esteticky spriaznenej skupiny ľudí, ktorá rozvíja divadelné aktivity

694 Podľa poľského teatrologa Kazimierza Brauna divadlo v 60. a 70. rokoch 20. storočia „dobýva a osvojuje si“ stále nové oblasti ľudskej činnosti a pod ich vplyvom sa ustavične mení. Zároveň mení a rozširuje poňatie kultúry. Z hľadiska psychologických kategórií bolo a je hnutie druhej divadelnej reformy zásadne introvertné, zamerané na skúmanie vlastného ja, na uvoľnenie a povzbudenie energií vyvierajúcich z hlbokých vrstiev osobnosti všetkých účastníkov predstavení – stretnutí. Toto umenie je subjektívne, abstraktné a procesuálne. Je preň dôležitý samotný tvorivý proces (Braun, 1993, s. 134).

695 Podľa talianskeho divadelného antropológa Eugenia Barbu je potrebné všimnúť si aj to, čo je mimo centra, a ešte za pomediám. Okrem tisícov detailov, tvoriacich krajinu divadla, zahrnúť aj objekty, ktoré sa vymykli prítlačivosti a ako hmlovina planétu Divadlo obklopujú.

696 Augusto Boal (1931 – 2009) – brazílsky divadelník a zakladateľ divadla utláčaných. Svoje prvé divadlo utláčaných založil vo Francúzsku (Paríž) v roku 1979.

697 DUBAČOVÁ, V. *Divadlo utláčaných* [diplomová práca]. Bratislava: Vysoká škola múzických umení, 2006, s. 10. Bez ISBN.

698 Web 1.

699 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, s. 7. ISBN 978-80-558-0394-4.

v záujme danej komunity, pre danú komunitu alebo s danou komunitou, angažuje sa v prospech riešenia problémov tejto konkrétnej komunity.<sup>700</sup>

Slovenská divadelná teoretička Nadežda Lindovská sa nazdáva, že komunitné divadlá „sú vo svojej podstate divadlá účelové, sledujúce významné mimoestetické ciele, čo im však nebráni v prípade šťastnej konštelácie dosiahnuť aj pozoruhodné umelecké výsledky. Vníma ich ako novodobý postmoderný variant agitačných divadiel.“<sup>701</sup> Sú však zbavené ideológie. Režiséri Patrik Krebs i Viera Dubačová však v prvom rade zdôrazňujú umelecké ambície súboru a jeho tvorby: „Chceme ľudí presvedčiť, že prichádza divadlo, ktoré garantuje umelecký zážitok.“<sup>702</sup> Slovenská divadelná teoretička Elena Knopová sa nazdáva, že: „... terapeutický aspekt, môže byť napr. len jeden z prostriedkov, ako dosiahnuť vyššiu umeleckú kvalitu. Vzdelávanie zas prirodzeným, ba priam žiadaným doplnkom kreatívnych ambícií.“<sup>703</sup>

Aj podľa V. Dubačovej: „... umelecký a estetický efekt je z hľadiska ich cieľa a poslania druhoradý, ako sa však väčšinou ukáže pri spätnom pohľade, je napokon vždy prítomný, pretože je svojím spôsobom vlastný každej divadelnej tvorbe, dokonca aj tej, ktorá si umenie nekladie ako prvoradý cieľ.“<sup>704</sup>

Takisto sa vyjadruje k inscenácii *Chránené územie* (2009): „Tým, že sme si sami dokázali vymyslieť príbeh, nájsť vlastné miesto v ňom a presne definovať túto skutočnosť, dokazujú, že ich predstavenia už nie sú iba hrou na proces tvorivého myslenia. To už proces tvorby je.“<sup>705</sup> Týmto spôsobom autorka vyjadruje aj posun hercov *Divadla z Pasáže* a zlepšenie ich seba prezentácie.

Režiséri vo svojich vyjadreniach obhajujú aj profesionálnosť jednotlivých divadelných súborov. V každom prípade by sme mohli komunitné divadlo zdefinovať ako typ divadla integrujúceho ľudí s podobným životným osudom, vytvárajúce platformu pre druh umenia nemajúce len estetické kvality, ale i sociálne a terapeutické tendencie smerujúce ku kooperácii ľudí v skupine, ale i mimo nej. Zároveň kreuje protekciu členom minoritnej komunity. I keď narába s pocitmi a silnými emóciami, pôsobí na recipienta nevydieravým spôsobom. Poskytuje katarziu účastníkom hry a kooperuje i s divákom, nútiac ho rozmyšľať nad predvádzanými obrazmi. Zároveň nastavuje metaforickými zobrazeniami „krivé zrkadlo spoločnosti“ a odhaluje jemné nuansy vnútorného sveta marginalizovaných ľudí a problémov minoritnej spoločnosti.

V. Dubačová neobmedzuje svoje divadelné aktivity výhradne len na *Divadlo z Pasáže* a spoluprácu s ľuďmi so zdravotným či mentálnym postihnutím. Postupne si „vychovala“ riaditeľa a umeleckú šéfkou a nechala „žiť divadlo svoj vlastný život“. V súčasnosti pôsobí prevažne mimo *Divadla z Pasáže*, ale spolupracuje aj s ľuďmi vytlačanými na okraj spoločnosti z iných príčin, akými sú napríklad seniori. V roku 2012 pripravila so seniormi z Banskej Bystrice inscenáciu *Stoličky* (2012) podľa rovnomennej absurdnej hry francúzskeho dramatika Eugena Ionesca (1909 – 1994) a založila s nimi divadlo *Samorasty*, či autorskú inscenáciu s rómskymi ženami *Júlie z domu bez balkónu* (2013). Na nej sa podieľala ako dramaturgička v tandeme s Ľubou Lesnou a v réžii Zuzany Galkovej. V hlavných úlohách sa predstavili rómske ženy, ktoré strávili väčšinu svojho života v detských domovoch i útlukoch a bojovali s existenčnými problémami, týraním či boli obeťami priekupníkov. Pred rokom spolu s týmito dievčatami založila V. Dubačová neziskovú organizáciu *ANIMUS APERTUS*.

S hercami z *Divadla z Pasáže* za 17 rokov od jeho vzniku spolupracovali viacerí režiséri z rôznych oblastí divadla, napríklad tanečník a choreograf Jaroslav Viňarský, herec a režisér Peter Vrto, režisér Šimon Spišák a ďalší. Tvorcovia za toto obdobie spolu vytvorili 21 inscenácií. *Divadlo z Pasáže* je formou divadla utlačaných, podobne ako divadlo Augusta Boala. „Divadlo utlačovaných má niekoľko foriem, ktoré sa líšia podľa využívania rôznych dramatických techník – divadlo Fórum, Neviditeľné divadlo, Novinové divadlo, Divadlo koláž. Najznámejšie je divadlo Fórum, jeho podstatu objasňuje Augusto Boal ako druh hry alebo zápasu,

700 LINDOVSKÁ, N. Redefinícia divadla? In: *Slovenské divadlo Reuve dramatických umení*, ISSN 1336-8605, 2008, roč. 56., č. 3, s. 323.

701 Ibid., s. 323.

702 KNOPOVÁ, E. Divadlo z Pasáže – (Umelecké) hodnoty a (spoločenský) zisk. In: *Slovenské divadlo Reuve dramatických umení*, ISSN 1336-8605, 2012, roč. 60., č. 4, s. 406.

703 Ibid., s. 406.

704 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, s. 14.

705 Ibid., s. 58.

v ktorom sú však stanovené určité pravidlá. Pódium tu úplne chýba neoddeľuje hercov od divákov, všetci sa nachádzajú v jednom priestore. Jednotlivci v obecensťve navrhnu problém týkajúci sa nejakej formy útlaku, alebo iného trápenia. Herci potom na danú tému improvizujú predstavenie. Diváci sami navrhnu riešenie problému a môžu stvárať roly protagonistov. V divadle Fórum má každý možnosť zahrat svoje riešenie a nápady. Účelom divadla teda nie je ponúknuť tú jedinou správnu cestu, ale preskúmať rozmanité možnosti riešenia daného problému. Z diváka sa môže stať herec, hrá sám seba, predváža svoje riešenia problému osobitým, jedinečným spôsobom. Divadlo Fórum sa snaží o získanie slobody individua, o možnosť samotného riadenia vlastného života, aby jedinec dokázal svojimi vlastnými postojmi a jednaním ovplyvniť svoje postavenie v spoločnosti.<sup>706</sup> Augusto Boal proklamuje, že hlavným zámerom divadla utlačovaných a technik, s ktorými narába, je „... vytvoriť nový rozsah divadla a urobiť z neho účinný nástroj pre porozumenie a vytváranie alternatív pri riešení sociálnych a medziludských problémov. Jeho pedagogické, spoločenské, kultúrne, politické a terapeutické aspekty majú úlohu premeniť pasívneho diváka na aktéra dramatickej akcie, podnecovať ho, aby premýšľal o minulosti, zmenil súčasnú realitu a objavil budúcnosť.“<sup>707</sup> Ciele divadla Augusta Boala sú i cieľmi tohto divadla snažiaceho sa podnietiť diváka i spoločnosť k premýšľaniu a hľadaniu možných riešení, ukázať mu útlak spoločenských štruktúr na ľuďoch odlišujúcich sa od masy. Kto sú však títo utláčaní ľudia? Na internetovej stránke *Divadla z Pasáže* možno nájsť nasledovné definovanie utlačovaných. Ide o „... nielen ľudí s postihnutím, inakosťou, ale rovnako aj tvorcov, ktorí sa cítia byť utláčaní konzumom, podporujúcim rozmáhajúcu sa bezcitnosť spoločnosti a nedostatok solidarity. Takáto spoločnosť potom pokojne a bez výčitiek vytlačá z krajiny hlas svedomia. Herci so zdravotným postihnutím v minulosti stratili právo na sebaurčenie, na vyjadrenie svojich potrieb a postojov, stali sa malou uzavretou komunitou vo väčšej a ešte uzavretejšej spoločnosti.“<sup>708</sup>

Toto divadlo zastrešuje hercov so zdravotným postihnutím, rómske komunity, ľudí so zmyslovým a telesným postihnutím ako i utečencov a ďalších príslušníkov marginalizovaných skupín. Je známe svojou solidaritou a pomocou týmto skupinám, o čom svedčí aj fakt, že sa V. Dubačová stala laureátkou ocenenia *Krištáľové krídlo* za filantropiu v roku 2012.

## Funkcie komunitného/minoritného divadla

Divadlo minoritných skupín a tvorba V. Dubačovej plní diferentné spektrum kultúrnych funkcií. Tieto funkcie sa odrážajú nielen v jej tvorbe v *Divadle z Pasáže*, ale i v jej ostatných projektoch. „Funkcie kultúry sú štruktúralne diferencované a ich zmyslom je zabezpečiť:

- osobnú emancipáciu individua,
- vzájomnú komunikáciu, kooperáciu a koordináciu činnosti s ostatnými členmi spoločnosti.“<sup>709</sup>

Obd podmienky diela V. Dubačovej spĺňa. Jej práca, ako aj tvorba iných autorov, venujúcich sa divadlu marginalizovaných a minoritných skupín na Slovenku, naplňuje základné kultúrne funkcie, a to i mnohé také, ktoré mainstreamová divadelná kultúra neplní a ani plniť nie je schopná. To nás privádza k otázke, aké funkcie by kultúra mala vo všeobecnosti plniť. Podľa slovenskej kulturologičky Viery Gažovej: „Naplnením svojich esenciálnych funkcií napomáha kultúra k zdravému rozvoju sociálnej reality v oblasti medziludských vzťahov, bezkonfliktnej komunikácie sociálnych aktérov či individuálneho rozvoja. Prispieva tak k rozvoju intelektuálnych, emocionálnych i mravných aspektov ľudskej existencie.“<sup>710</sup> Tieto typy divadiel prepájajú vo svojej tvorbe a činnosti umeleckú, kultúrnu i sociálnu oblasť, terapeutickú.

Aké sú teda liečebné aspekty a funkcie tvorby V. Dubačovej, ale i minoritného, komunitného divadla všeobecne? Medzi základné funkcie patrí **enkulturačná** alebo **socializačná** funkcia.

706 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, s. 26.

707 DUBAČOVÁ, V. *Divadlo utlačovaných* [diplomová práca]. Bratislava: Vysoká škola múzických umení, 2006, s. 15.

708 Web 1.

709 GAŽOVÁ, V. 2009. *Úvod do kulturológie*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2009, s. 36.

710 *Ibid.*, s. 35.

- **Enkulturačná/socializačná funkcia** — väčšina hercov *Divadla z Pasáže* so zdravotným postihnutím bola pôvodne internovaná do diferentného typu zdravotných zariadení a štátnych ústavov, boli označení ako nevychovatelní, prípadne im bol diagnostikovaný vysoký stupeň zdravotného postihnutia. Pomocou tzv. liečby divadlom a identifikáciou s určitou skupinou sa ich zdravotný stav zlepšil. Stali sa postupne súčasťou nielen širšieho spoločenstva, ale i mesta — preniesli divadelné predstavenia i „na ulicu“.
- **Identifikačná** — vďaka tejto funkcii je možné kreovanie ako osobnej, tak skupinovej identity. Herci, ale i tvorcovia sa identifikovali so svojou komunitou, a to či už rómske ženy, seniori alebo ľudia so zdravotným postihnutím. Postupne začali objavovať aj svoju vlastnú osobnosť, identitu a individualitu. V divadle prebiehajú i špeciálne projekty na budovanie komunity. Všetci členovia komunity kreujú svoju identitu, dochádza k sebareflexii a sebauvedomovaniu si svojej podstaty. Postupne sú schopní sebauvedomovania, sebauvedovania. Spoločne i s recipientom prežívajú katarziu, prekonávajú strach i obavy zo spoločnosti. Identifikujú sa so skupinou, v ktorej sú chránení pred spoločnosťou.
- **Integračná** — liečba divadlom pomohla jednotlivcom integrovať sa nielen do danej komunity, ale i širšieho spoločenstva: „Cieľom Divadla z Pasáže je dvojsmerná integrácia: jednak integrácia členov súboru v spoločnosti a bežnom živote, jednak integrácia spoločnosti vo vzťahu k mentálne postihnutým. Ide vlastne o nadviazanie vzájomnej komunikácie a o prekonanie stereotypov a bariér rôzneho druhu.“<sup>711</sup>
- **Výchovno-vzdelávacia** — herci z *Divadla z Pasáže* majú aj pravidelne prebiehajúci vzdelávací program, vzdelávajú sa napríklad v dejinách divadla, ale aj iných predmetoch. Postupne vytvorili vlastný edukačný systém vzdelávania pre zdravotne postihnutých ľudí. „V súčasnosti obsahuje program viacero vzdelávacích celkov: Komunikácia, Informatika, Čajovňa, Biblické príbehy, Sociálne zručnosti, Vedenie k občianstvu, Cudzíe jazyky, Relaxácia v závislosti od mentálnej potreby aj iné. Z pohľadu súčasných trendov je dôležitým výsledkom napríklad to, že herci ovládajú prácu s internetom, zvládajú základy anglického jazyka...“<sup>712</sup> Momentálne sa venujú aj vzdelávaniu a výučbe hereckých techník jednotlivých divadelných období. Rómske dievčatá sa cez leto (2013) napríklad učili navrhovať kolekciu pod vedením šiestich módnych návrhárok z *Vysokej školy výtvarných umení*.
- **Akulturačná** — pomocou práce v divadle pomáhajú včleniť sa do kultúry azylantom a utečencom napríklad osvojením si jazyka danej krajiny, prípadne prijatím ich do komunity a zamestnaním ich na rôznych pracovných pozíciách.
- **Kreatívna** — divadlo umožňuje ľuďom tvorivé sebauvedenie, sebareflexiu ako i vyjadrenie svojich túžob, prání a snov. Spočiatku išlo skôr o interpretačné divadlo, postupne začali vytvárať autorské inscenácie. S niektorými nápadi prišli sami herci. Taktiež umožňuje spoluvytváranie divadelného diela, ale nielen jeho, napríklad rómske dievčatá za podpory a iniciatívy V. Dubačovej vytvorili divadelné dielo, ale postupne kreujú i krajčírsku dielňu a vlastnú módnou značku.
- **Ochranná/preventívna** — chráni jednotlivcov pred spoločnosťou a negatívnymi spoločenskými vplyvmi, hlavne čo sa týka rómskych dievčat z detských domovov, ktoré mnohokrát končia napríklad v rukách priekupníkov.
- **Adaptačná** — divadlo v tomto prípade pomáha ľuďom adaptovať sa novému, v mnohých prípadoch aj najkajšiemu prostrediu a spoločnosti, ale pomáha i spoločnosti akceptovať inakosť ľudí. Herci *Divadla z Pasáže* sa stali neoddeliteľnou súčasťou mesta Banská Bystrica.
- **Zábavná/rekreačná** — divadlo je pre nich nielen práca, ale aj zábavou, prostriedkom na odreagovanie sa a uvoľnenie, nadviazanie kontaktov medzi sebou, ale i inými. Takisto ponúkajú divadelné predstavenia ostatným členom spoločnosti, čím im poskytujú nielen zábavu, ale i katarziu. I samotné vzdelávanie prebieha primárne formou hry.
- **Terapeutická** — terapeutická funkcia je v tomto type divadla najdôležitejšia, pomáha človeku vyrovnat' sa s jeho hendikepom či „nahnutým osudom“, pocitom odcudzenia, vykorenenia. U mnohých členov minoritného divadla sa postupne rapídne zlepšil zdravotný i psychický stav. Terapeutické aspekty by sme mohli nájsť aj u majoritného obyvateľstva — pomáha prekonávať strach z inakosti, rasizmus a xenofóbiu. Ukazuje, že títo ľudia sú vo svojej podstate rovnakí ako ostatní, majú rovnaké problémy, sny i túžby. Mohli by sme súhlasne s Antoninom Artaudom konštatovať, že „... divadlo je stavem, miestem, bodem, v nemž môžeme

711 LINDOVSKÁ, N. *Redefinícia divadla?*, 2008, s. 323.

712 KNOPOVÁ, E. *Divadlo z Pasáže – (Umelecké) hodnoty a (spoločenský) zisk*, 2012, s. 402.



pochopit ľudskú anatomiu, a s jej pomocou lze léčit a řídit život.“<sup>713</sup> Presne túto predstavu *Divadlo z Pasáže* spĺňa – divadlo, ktoré lieči, a jeho členov sa mu podarilo dostať a zaradiť naspäť do života, dostať ich na inú úroveň. Rovnako pomáha svojim členom pri sebarealizácii a sebaurčení, ako i zlepšuje celkové vystupovanie, motorické funkcie, prejav na verejnosti a voči okoliu. Prináša témy, o ktorých sa nehovorí, či sa im vyhýba (znásilňovanie žien, priekupníctvo).

Komunitné divadlo človeka lieči mnohodoménne. Pracuje s postihnutým a s jeho osobnosťou v takej miere, v akej mu to jeho stav dovolí, vystupuje pri tom voči nemu autenticky a ľudsky rovnocenne, vďaka čomu posúva dotýčny svoje hranice.<sup>714</sup>

- **Komunikačná** – táto funkcia súvisí s predchádzajúcimi, divadlo pomáha komunikovať medzi tvorcami a utlačanými osobami, ako i medzi týmito ľuďmi navzájom, pomáha im vytvárať spoločenstvo, komunitu a vďaka tejto komunite sa včleňujú do širšieho spoločenstva. To umožňuje komunikáciu s majoritným obyvateľstvom a odovzdávanie nejakého vygenerovaného posolstva podávaného univerzálnym divadelným jazykom, ako i poukázanie na problémy spoločnosti. Ako hovorí sama Viera Dubačová v súvislosti s ocenením *Krištáľové krídlo* za filantropiu: „Som rada, že sa umenie posunulo k filantropii. Umenie je totiž zrkadlom spoločnosti.“<sup>715</sup>

## Chránené územie

Inscenácia *Chránené územie* (premiéra 21. 5. 2009 v USA – *Cedar Rapids v lowe*). Táto inscenácia je založená na metaforických obrazoch a univerzálnom medzinárodnom divadelnom jazyku, kladie sa v nej dôraz na pohyb a gesto. Tvorcovia ju mali možnosť prezentovať počas trojtýždňového turné v Amerike, kde vznikol aj dokument *Chránené územie* (2010) v réžii Adama Hanuliaka a Petra Kotrhu.

Kde je hranica medzi tým, čo je normálne a „nenormálne“? Kto postavil prvú bariéru? Čo spôsobilo odcudzenie ľudí a ich vytesnenie na okraj spoločnosti? Kto určuje hranicu toho, čo je normálne? Po čom ľudia so zdravotným postihnutím túžia? I na tieto otázky dielo *Chránené územie* odpovedá. Herci so zdravotným postihnutím snívajú, každý z nich fantazíruje vo svojom mikrosvete o tom, čo by chcel, čím by chcel byť, čo by chcel zažiť. Jedna postava im však ich sny vždy preruší a postaví pred nich bariéru symbolicky zobrazenú igelitom. Inscenácia *Chránené územie* je hlbokou ľudskou výpoveďou o tom, kde sú hranice toho, čo súčasná majoritná spoločnosť považuje za normálne a pokiaľ niekto vybočí z davu, ako sa k nemu táto spoločnosť stavia a zachová.

Introdukcia diela je koncipovaná ako príchod herca (Peter Vrtó) z publika, používajúceho posunkovú reč. Prechádza sa v hľadisku a využíva znakovú reč tak, že naznačuje príchod z publika symbolizuje, že je členom majoritnej spoločnosti, toho, čo je považované za normálne. Na začiatku mu väčšia časť publika nerozumie, vzniká medzi nimi prvá bariéra. To, čo protagonista vyjadruje pohybom tela, zaznie aj z nahraného záznamu. Hlas sa pýta, kto postavil prvú bariéru a či poznáme jeho meno. Hovorí, že je to možno preto, že každý človek si stavia pred seba nejakú bariéru, sú však aj ľudia, pred ktorých stavia bariéry niekto iný. Svet je plný bariér a ľuďom sa to páči. Herec hovorí pomocou posunkovej reči i pomocou reprodukovanej hlasy, že môže byť staviteľom bariér. Pohybom rúk vyjadruje stenu (pomyselnú bariéru) stále využíva aj posunkovú reč. Prináša bal igelitu, ktorý je jediným výraznejším scénografickým prvkom (scénografia Dušan Krnáč), slúžiacim na vytváranie rôzneho druhu bariér či chráneného územia. Herci po ňom prichádzajú na javisko a ostávajú vo vyhradenom území pre nich určeným *Staviteľom*. Celý obraz je metaforou života postihnutých a marginalizovaných ľudí. Ostávajú za pomyselnou stenou, bariérou. *Staviteľ* je ovládajúcim prvkom alegóriou spoločnosti, ktorej sa podriaďujú.

*Staviteľ* sa s ostatnými hercami postupne začína „hrať“ a ukazovať im zlomky/záblesky ich slobody, prípadne si sami herci túto slobodu ukradomky užívajú. Prvej herečke (Miriam Kujanová) ponúka možnosť prekročiť bariéru a dostať sa do jeho sveta,

713 BARBA, E. – SAVARESE, N. *Slovník divadelní antropologie*. Praha: Divadelní ústav, Nakladatelství Lidové noviny, 2000, s. 21.

714 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, s. 29.

715 KRČOVÁ, E. Laureátka Krištáľového krídla Viera Dubačová: Divadlo z Pasáže je moja rodina. In: *Pluska* [online]. 2013 [cit. 2013-10-20]. Dostupné na internete: <http://www.pluska.sk/soubiznis/domaci-soubiznis/laureatka-kristaloveho-kridla-viera-dubacova-divadlo-z-pasaze-je-moja-rodina.html>

stavia jej však bariéru v podobe igelitu, ktorý jej zaväzuje na oči. Začínajú spolu aj s ostatnými hercami hrať hru na slepú babu, postupne sa ráz hry však mení a herečka sa stáva prenasledovanou/týranou. Gestá hercov pri jej sácaní sú čoraz expresívnejšie. Celá táto hra končí jej uštváním, keď padá na zem. V tom stráca *Staviteľ* pozornosť, obracia sa, ona získava na chvíľku vytúženú slobodu, dáva si z očí dole igelit a začína tancovať. Jednotlivé obrazy boli vytvorené na základe túžob a prianí samotných hercov. *Staviteľ* začne byť znova ostražitý, zastavuje ju a ona sa zaradí medzi ostatných hercov. Tieto obrazy môžeme interpretovať aj ako hru spoločnosti s týmito, ale i inými ľuďmi, ktorá ich chce neustále mať pod kontrolou a nedáva im svoju vlastnú slobodu, bojí sa ich samostatnosti.

Postupne sa zapájajú aj ostatní herci a ukazujú svoje chránené územie. Nasleduje obraz, kde bariéry prekračuje ďalší z hercov (Ivan Blaško), jeho chráneným územím je hudba a hra na gitare. Dynamizuje tancom aj ostatných protagonistov. To sa, samozrejme, nepáči *Staviteľovi* a navracia ho naspäť do davu, začína využívať ráznejšie gestá. Nasleduje chránené územie ďalšieho herca (Mojmír Podlipný). Je futbalovým rozhodcom, čo je symbolicky zobrazené vytiahnutím červených kariet a pišťalkou. Začína písať pomyselný zápas. Pridávajú sa k nemu ostatní herci a herečky a začínajú tancovať. Podľa *Staviteľa*, ako zastupujúceho znaku spoločnosti, je to neprípustné a opäť ich zastavuje. Medzi dvoma hercami (Marek Mojžiš, Lýdia Rybárová) vzniklo očarenie a láska, s čím súvisí nasledujúci obraz. Rečou tela a pohľadmi vyjadrujú svoje okúzlenie. Marek sa jej dvorí, ukazuje jej svaly, vyjadruje svoje okúzlenie jej osobou. Ona si rozpušťa vlasy a hádže nimi, flirtujú spolu. Lýdia dokonca vstáva z invalidného vozíka vďaka vzniknutej láske a v objatí spolu tancujú. To je však pre väčšinu spoločnosť neprijateľné a opäť týchto ľudí zastavuje a rozdeľuje. Stavia okolo nich pomyselnú bariéru z igelitu. Usádza Lýdiu naspäť do invalidného vozíka, každý z nich sa ocitá na inej strane bariéry. Medzi hercami a *Staviteľom* vzniká čoraz väčšie napätie, čo je vyjadrené ako hudbou, tak i gestikou a celkovou rečou tela. Herečka Ľubica Tureková vyjadruje svoju slobodu a činnosť, pri ktorej sa cíti byť chránená tancom a tanečnou etudou okolo poskladanej pomyselnej bariéry. *Staviteľ* posledného z hercov (Ján Kinčes) prudkým gestom sprevádzaným pádom presúva do zabariérovanej územia. Spočiatku herec nevie, čo v danom území robí, čo vyjadruje obzeraním a nadhľovaním igelitu. *Staviteľ* mu podáva lebkú. Herec najprv na ňu vážne pozerá, no následne sa s ňou začína hrať a tancovať, čím rozveseluje aj ostatných hercov za sprievodu veselej hudby. Rozčúlenie *Staviteľa* však vzrastá, ukazuje hercovi, aby mu naspäť podal lebkú. On ho však chytá za ruku a vtáhuje ho do pomyselnej bariéry. Nastáva vzbura a herci držia svojho trýzniteľa v bariére a zdvíhajú igelit, čím mu ukazujú, aké to je byť obklopený bariérami. Herci sa môžu radovať zo svojej slobody, objaveného a vydobytého sveta bez bariér, ich radosť však trvá len krátko. Opäť sú zatlačení spoločnosťou – za bariéru, ktorú znova pred nich zdvíhajú dvaja ľudia vystupujúci z publika.

Tvorcovia inscenácie vyjadrujú nielen postoj majoritnej populácie k ľuďom marginalizovaným, ale predostierajú i témy o hľadaní vnútornej slobody človeka, o situáciách a miestach, kde sa cíti byť chránený a voľný. Metaforickými obrazmi ukazujú i bariéry, názory a predsudky, nachádzajúce sa v každom človeku. Vyjadrujú hlboké ľudské posolstvá a postoj súčasnej spoločnosti k ľuďom s postihnutím bez prizmy citového vydierania. Pre pohybový druh divadelnosti je inscenácia medzinárodne zrozumiteľná (choreografia Jaroslav Viňarský, Peter Vrto). Inscenácia je založená na prianiach hercov z *Divadla z Pasáže*, tie si divák môže prečítať na plagáte k predstaveniu. Toto dielo vystihuje podstatu komunitného divadla pre spoločnosť – ukazuje jednotu ľudí v komunite i navzdory prekážkam a bariéram stavaným väčšinovou spoločnosťou cez prizmu mozaiky ich prianí, jeho tendenciu nastaviť nenútené krivé zrkadlo spoločnosti na základe kontrastu týchto dvoch diferentných svetov. Autori zobrazili pomocou divadelnej skratky, symbolu, metafory tenziu medzi týmito svetmi a postoj majority k ľuďom so znevýhodnením.

## Prečo je minoritné divadlo pre slovenskú spoločnosť dôležité?

Francúzsky vizionár, proklamátor idey krutého divadla Antonin Artaud povedal: „Ak je v našich časoch čosi diabolské a skutočne prekliate, je to práve náš sklon artistne sa držať foriem namiesto toho, aby sme si počínali ako mučeníci, ktorých upaľujú na hranici a ktorí k nám vysielajú signály.“<sup>716</sup>

716 ARTAUD, A. *Divadlo a jeho dvojník*. Bratislava: Tália-press, 1993, s. 14.

Komunitné divadlá sú práve tie, ktoré môžeme označiť za týchto mučeníkov vysielajúcich k nám signály – svetielka. Búrajú zažité stereotypy a škatulkovanie. Tvorcovia a ľudia zaoberajúci sa tvorbou v tomto type divadla hľadajú nové divadelné formy, ako i nové formy vyjadrenia poskytujúce univerzálnosť výpovede zrozumiteľnej ako pre recipienta, tak aj ľudí odovzdávajúcich ju. V. Dubačová priniesla v roku 1995 niečo nové, niečo, čo bolo v slovenskom divadelnom priestore diametrálne odlišné od dovtedajšej divadelnej tvorby.

Tvorcovia vďaka komunitnému divadlu našli možnosť ako poukázať na menšinovú problematiku z druhej strany, zo strany menšiny nie majority, ako napríklad už spomínaná inscenácia *Júlie z domu bez balkónu*. Rómske dievčatá z detských domovov nemali možnosť nájsť si prácu – ako Rómky sú odsudzované spoločnosťou, k tomu všetkému sú i bývalé členky detského domova, všade boli odmietané. Takisto ľudia so zdravotným postihnutím často zatváraní bezdôvodne do ústavov a posudzovaní podľa tabuliek pre zaradenie úrovne ich postihnutia. Herci *Divadla z Pasáže* sa však pomocou terapie divadlom vymenili spomedzi všetkých tabuliek a ukázali spoločnosti, že sú možné aj iné riešenia. Búrajú týmto spôsobom pomyselne bariéry v spoločnosti. Taktiež je toto umenie nástrojom boja proti rasizmu a strachu z inakosti.

Minoritné divadlo sprostredkováva hlboké ľudské posolstvá od zraniteľných ľudí, ktorí v ňom našli potrebnú pomoc a oporu. Rovnako bojuje so strachom spoločnosti z inakosti týchto ľudí a ukazuje, že sú rovnakí ako my. Poskytuje divákovi katarziu, ktorú často nenachádzajú v mainstreamových divadlách. Už na začiatku 20. storočia sa A. Artaud domáhal divadla, ktoré „... nám prebudí nervy a srdce. Dlhý návyk na zábavné predstavenia spôsobil, že sme zabudli na vážne divadlo, ktoré rozvracia všetky naše predstavy a vdychuje nám žeravý magnetizmus obrazov a v konečnom dôsledku pôsobí na nás ako duševná terapia, na ktorej dopad sa nezabúda.“<sup>717</sup> Práve komunitné divadlo je to, ktoré v divákovi zanechá stopu, núti ho zamyslieť sa a začať sledovať svet okolo neho. Nezavárať oči pred problémami spoločnosti a angažovať sa v ich riešení.

Často sa však stretávame v praxi s názorom, či môžeme tento typ divadla považovať za divadlo a umenie par excellence, alebo čisto za arteterapiu. Rovnako, či ho môžeme označovať ako profesionálne divadlo. Keď sa na tento problém pozrieme z filozofického hľadiska, už nemecký filozof Georg W. F. Hegel tvrdil, že „... umění je sice především formou sebezpoznání absolutna, zároveň však i sebezpoznáním člověka. Úkolem umění je tedy smyslově znázornit obecnou a nutnou, zkrátka podstatnou složku člověka.“<sup>718</sup> Komunitné divadlo ukazuje vnútorný svet jedinca s hendikepom a jeho rovnakosť s každým z nás, jeho sny, túžby i problémy, s ktorými sa potýka, a poskytuje mu priestor k hlbokému internému diskurzu.

Pre ďalšieho veľkého nemeckého filozofa Arthura Schopenhauera bolo umenie jedným z mála spôsobov, ako spraviť aspoň na chvíľku bezútešný život trochu znesiteľným, menej bolestným a nezmyselným. Umenie je podľa neho ušľachtilou barlou života.<sup>719</sup> Pre hercov a tvorcov v komunitnom divadle sa práve seব্যvyjadrenie pomocou divadla stáva životnou oporou.

Podľa francúzskeho filozofa Henriho Bergsona by mal autor divadelnej hry odhaliť, ako sa rozvíja duša, živé tkanivo citov, udalostí.<sup>720</sup> V. Dubačová a ostatní tvorcovia ukazujú vo svojej tvorbe dušu marginalizovaných ľudí, cez prizmu ktorej podávajú svetu svoju spoveď. Autori ukazujú city, podstatu, myslenie a priania ľudí s hendikepom inakosti, či už zdravotným, psychickým, alebo rasovým, ale napríklad i generačným a demonštrujú pomocou nich i determinovanosť spoločnosti a jej opozitných stanovísk k tejto skupine. A. Artaud deklaruje, že ozajstná divadelná hra uvoľňuje pokoj zmyslov a stlačené nevedomie, „... ženie k akejsi pomyslenej vzbure, ktorá má napokon plnú hodnotu len vtedy, ak ostane pomyselnou, a zhromaždené kolektívny núti, aby zaujali hrdinský a hlboký postoj.“<sup>721</sup> V tomto citáte môžeme nájsť ďalšiu z úloh tohto typu umenia. Malo by viesť k pretvoreniu spoločnosti a zmene jej postojov, myslenia a názorov na „iných ľudí.“ „Vyplavuje na povrch“ bolesti a krivdy utláčaných osôb, ale i väčšinového obyvateľstva. O spoločenskom prínose umenia pre societu hovorí i sama režisérka: „Najmä umením sa ako ľudia zdokonaľujeme a najmä umenie nás môže odvrátiť od všednej každodennosti, banálnosti konzumného spôsobu života, ale aj

717 ARTAUD, A. *Divadlo a jeho dvojník*. Bratislava: Tália-press, 1993, s. 71.

718 MAJOR, L. *Mýšlení o divadle I*. Praha: Herrmann a synové, 1993, s. 53.

719 *Ibid.*, s. 68.

720 *Ibid.*, s. 98.

721 ARTAUD, A. *Divadlo a jeho dvojník*. Bratislava: Tália-press, 1993, s. 25.

od neprávosti spoločenských systémov, či od temných zákutí života.<sup>722</sup> To, že je divadlo vlastné každej ľudskej bytosti a je jeho bazálnou entitou, pomocou ktorej ukazuje svoj vnútorný svet a pomáha mu v samotnom bytí, vyjadril i A. Boal: „... divadlo je niečo, na čo sa dívame – áno, ale je to aj niečo hlboko vo vás, vnútri každého z nás. My sami sme divadlom! Je to náš vyjadrovací jazyk od chvíle, keď sme sa narodili... Robiť divadlo znamená osvetľovať javisko každodenného života.“<sup>723</sup>

Ponúka sa i otázka, či hercov *Divadla z Pasáže* možno pokladať za profesionálnych umelcov. Tu sa dostávame k otázke, ako možno určiť hranicu medzi profesionálnym divadelníkom a amatérom. Podľa talianskeho filozofa a humanistu Benedetto Croceho je estetická aktivita vlastná všetkým ľudským bytostiam. V tomto zmysle sú podľa Croceho všetci ľudia v podstate umelci a básnici. Medzi obyčajným človekom a básnikom je iba zanedbateľný kvantitatívny, empirický rozdiel.<sup>724</sup> Umenie podľa B. Croceho jedinca oslobodzuje: „Tím, že v umení spracováva dojmy, osvobozuje sa od nich; očisťuje sa od nich, stáva sa nad ňé, čímž rozvíja svoju tvorivú aktivitu a zaháňa pasivitu.“<sup>725</sup> Tvorba v komunitnom divadle vedie k slobode, nielen hercov a performerov, ale i samotných tvorcov ako i divákov. Práve sloboda je pre Vieru Dubačovú jednou z najdôležitejších vecí nielen pri tvorbe, ale i v živote. Na tom je založená bazálna substancia komunitného divadla a jeho terapeutických účinkov pre skupinu a spoločnosť.

Pre komplexnosť hypotéz a stanovísk k minoritnému a komunitnému divadlu sa odvolám i na slovenskú teatrologičku Nadeždu Lindovskú: „V súčasnosti sa čoraz viac hľadá o slovo divadlo, ktorému by sme mohli dať jednoduchý prívlastok „iné“. Divadlo s čoraz väčšou uvoľnenosťou zasahuje do „iných“ sfér pôsobenia, než predtým (výtvarné umenie, terapia, sociálne programy). Sleduje „iné“ ciele a rozohráva „iné“ stratégie.“<sup>726</sup> S týmto názorom súhlasím. Komunitné divadlo integruje a syntetizuje do seba rôzne druhy umenia, ale i terapie. Kreuje platformu pre ľudí s „nálepkou inakosti“ – neproduktivity, vďaka ktorej sa môžu umelecky i ľudsky realizovať, či angažovať nielen protagonisti, ale i tvorcovia, a tak spolu koexistovať a kooperovať v jednej vygenerovanej komunite, pričom je prítomný terapeutický a sociálny aspekt tvorby.

## Záver

*Divadlo z Pasáže* je prvým profesionálnym divadlom svojho druhu na Slovensku. V. Dubačová sa systematicky venuje kreovaniu komunitného a minoritného divadla v jeho diferentných formách. Divadlo používa ako nástroj výpovede, výpovede priamo od ľudí z marginalizovaných a minoritných skupín, a cez prizmu ich pohľadu ukazuje aj obraz dnešnej slovenskej spoločnosti i problémov nachádzajúcich sa v nej. Jej inscenácie majú umeleckú hodnotu, ako aj hodnotu terapeutickú. Pomáhajú tvorcovi, protagonistovi i divákovi vyrovnat' sa s ich situáciou. Zároveň komunitné divadlo vo všeobecnosti plní množstvo kultúrnych funkcií, ktoré mainstreamová divadelná kultúra plniť nemôže. Nelieči iba na úrovni duševnej a psychickej, ale i telesnej, pomáha zlepšovať množstvo motorických funkcií hercov s určitým postihnutím. Pri vzniku divadelných diel vzniká i komunita, ktorá pomáha dotýčným včleniť sa do spoločnosti a zároveň ich pred ňou chráni. Takisto pomocou komunitného typu divadla a jeho aktivít tvorcovia bojujú proti xenofóbii, rasizmu, strachu z inakosti a pomáhajú „otvárať sa uzavretej spoločnosti“ a prijímať týchto ľudí i samých seba. Komunitné divadlo na tejto úrovni môžeme nazývať divadlom par excellence, ktoré nemá len umeleckú alebo terapeutickú hodnotu, ale zasahuje i do sociálnej sféry, pritom na všetkých zúčastnených pôsobí terapeuticky, ozdravujúco.

## Zoznam použitej literatúry

- ARTAUD, A. 1993. *Divadlo a jeho dvojník*. 1. vydanie. Bratislava: Tália-press, 1993, 147 s. Bez ISBN.
- BARBA, E. – SAVARESE, N. 2000. *Slovník divadelní antropologie*. 1. vydanie. Praha: Divadelní ústav, Nakladatelství lidové noviny, 2000, 285 s. ISBN 80-7008-109-0.

722 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, s. 9.

723 Ibid., s. 10.

724 MAJOR, L. *Myslení o divadle I*. Praha: Herrmann a synové, 1993, s. 114.

725 Ibid., s. 115.

726 LINDOVSKÁ, N. *Redefinícia divadla?*, s. 323.

- BRAUN, K. *Druhá divadelní reforma?* 1. vydanie. Praha: Divadelní Ústav Praha, 1993, 176 s. ISBN 80-7008-037-X.
- DUBAČOVÁ, V. *Divadlo utláčaných* [diplomová práca]. Bratislava: Vysoká škola múzických umení, 2006, 61 s. Bez ISBN.
- DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2013, 98 s. ISBN 978-80-558-0394-4.
- GAŽOVÁ, V. *Úvod do kulturológie*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2009, 107 s. ISBN 80-7121-315-4.
- INŠTITORISOVÁ, D. a kol. *Divadlo, interaktivita, inscenovanosť, diskurz*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie UKF, 2009, 504 s. ISBN 978-80-80944-34-6.
- INŠTITORISOVÁ, D. – ORAVEC, P. – BALLAY, M. *Súčasná tvár slovenského divadla*. 1. vydanie. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta a Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2006, 339 s. ISBN 80-8094-012-6.
- KNOPOVÁ, E. Divadlo z Pasáže – (Umelecké) hodnoty a (spoločenský) zisk. In: *Slovenské divadlo. Reuve dramatických umení* [online], ISSN 1336-8605, 2012, roč. 60, č. 4, s. 393 – 407 [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.sav.sk/journals/uploads/01111612divadlo%2004-12.pdf>
- KRČOVÁ, E. Laureátka Krištáľového krídla Viera Dubačová: Divadlo z Pasáže je moja rodina. In: *Pluska* [online]. 2013 [cit. 2013-10-20]. Dostupné na internete: <http://www.pluska.sk/soubiznis/domaci-soubiznis/laureatka-kristaloveho-kridla-viera-dubacova-divadlo-z-pasaze-je-moja-rodina.html>
- LINDOVSKÁ, N. Redefinícia divadla? In: *Slovenské divadlo Reuve dramatických umení* [online], ISSN 1336-8605, 2008, roč. 56, č. 3, s. 319 – 325 [cit. 2013-11-25]. Dostupné na internete: <http://www.sav.sk/journals/uploads/10171353Divadlo3-08.pdf>
- MAJOR, L. *Myšlení o divadle I*. Praha: Herrmann a synové, 1993, 172 s. Bez ISBN
- Web 1: [www.divadlozpasaze.sk/divadlo/#](http://www.divadlozpasaze.sk/divadlo/#) [cit. 2013-11-15]
- Web 2: [www.sites.google.com/site/sukardzivipen/Home/nase-aktivity](http://www.sites.google.com/site/sukardzivipen/Home/nase-aktivity) [cit. 2013-11-15]

## Kontakt

Mgr. Marcela Králiková  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
E-mail: [kralikova.marcel@gmail.com](mailto:kralikova.marcel@gmail.com)





## PODOBY, FUNKCIE A POSTAVENIE MINORITNÉHO DIVADLA V SÚČASNEJ KULTÚRE (K NIEKTORÝM VYBRANÝM ASPEKTOM) / FORMS, FUNCTIONS AND THE ROLE OF MINORITY THEATRE IN CONTEMPO- RARY CULTURE (SELECTED TOPICS)

Miroslav Ballay

### Abstrakt

Autor v príspevku podáva základný náčrt podôb, funkcií a významových rozmerov minoritného divadla. Zaujíma sa o rozmanitú diferenciaciu tohto typu divadla v kontexte slovenskej nezávislej kultúry, najmä po roku 2000. Podrobnejšie preniká k jeho jednotlivým prejavom. Zaujíma ho pomerne pestrá škála minoritného divadla (rodového, komunitného, kočovného, tanečného, queer divadla) a divadla marginalizovaných skupín (seniori, bezdomovci, sociálne znevýhodnení, hendikepovaní, utlačovaní atď.).

**Kľúčové slová:** minoritné divadlo, nezávislá kultúra, inakosť, hendikep, menšina, diverzifikácia, tanec.

### Abstract

The author outlines the basic forms, functions and semantic aspects of minority theatre. He explores the diversity of this type of theatre in the context of Slovak independent culture after the year 2000. In detail, he deals with its different manifestations. He gives an overview of the wide range of minority theatre in the context of Slovak independent culture (gender, community-based, nomadic, dance, queer theatre) and theatre of the marginalized groups (seniors, homeless, socially disadvantaged, handicapped, oppressed etc.).

**Keywords:** minority theatre, independent culture, otherness, handicap, minority, diversification, dance.

V slovenskej divadelnej kultúre dochádza najmä po roku 2000 k určitému prehodnoteniu základných funkcií divadla a jeho poslania v spoločnosti. Intenzívny progres je možné sledovať najmä v nezávislom spektre divadelnej kultúry, v ktorom tvorcovia čoraz evidentnejšie sprístupňujú niektoré marginálne témy s vyslovene adresným zacielením. Už aj francúzsky teatroológ Georges Banu v tomto zmysle spochybnil tradičný mýtus, že, „... divadlo vyrastá z túžob veľkých sociálnych skupín, ktoré svojimi aktivitami stmeluje. Divadlo napriek niektorým vynikajúcim výnimkám už nepatrí do takéhoto väčšinového tábora a javí sa, vlastne je minoritnou aktivitou. Je lokálnou aktivitou, presne vymedzenou, určenou pre hŕstku svojich vytrvalých obdivovateľov. Divadlo svoj zmysel nachádza v tom, že vydržalo, že dokázalo prežiť, napriek tomu, že už dlhší čas prevláda názor, že dospelo k svojmu koncu. Divadlo, ktoré stratilo obľúbenosť, sa nevzdáva! Je to úlohou každej menšiny a divadlo sa z toho poučilo. Slabne záujem získať do divadla, nie chuť robiť ho.“<sup>727</sup> Rovnako môžeme konštatovať, že silnejú požiadavky divadlom výraznejšie artikulovať osobitné výpovede minoritného charakteru a, v neposlednom rade, receptne vplyvať na rozmanité publikum, regrutované z viacerých odvetví, komunit, skupín, príp. subkultúr. Sú v tomto prípade konkrétni minoritní diváci, alebo tvorcovia tohto typu divadla? Kedy je vôbec možné hovoriť o minoritnom divadle v súčasných podmienkach nezávislej kultúry, príp. ako je možné ho typovo vymedziť?

Naším zámerom je reflexia práve týchto odlišností rôznorodých poetík divadla a divadelnosti. Nazdávame sa, že súčasní nezávislí tvorcovia hľadajú nový význam divadla. Otvárajú sa rozmanitým komunitám, spoločenstvám, skupinám, v ktorých často pôsobia a tvoria. Aj to svedčí o rozrastajúcom rozmere divadla, jeho kompetencie spĺňať rôzne sociálno-komunikačné, integračné, edukačné, osvetové, terapeutické, humánno-etické dispozície. Divadlo každopádne neslúži zábave, ale čoraz viac lieči, integruje, hlbinne vplyva na podvedomé vrstvy psychiky, príp. zosilnene reaguje na rôznorodé aktuálne javy v spoločnosti, napríklad diskriminácia. Zjavne si to uvedomujú viacerí tvorcovia (režiséri, performer, choreografi a i.), pochádzajúci z nezávislej kultúry, uprostred ktorej laboratórne kreujujú, resp. experimentujú. Inými slovami povedané, prepájajú tvorbu s výskumom, príp. zapájajú ďalších tvorcov do procesu autorského hľadania, ktoré je už samo o sebe viac marginálne, menšinové, periférne atď. Možno s potešením konštatovať, že na Slovensku sa najmä po roku 2000 vytvorilo niekoľko iniciatív tvorcov, rozvíjať divadelnú poetiku smerom k minorite. Niektorí z nich začali tvoriť priamo v istých komunitách, resp. pre komunitu. Celkovo možno povedať, že vznikli špecifické divadlá pre isté minoritné subkultúry. Možno s určitou istotou povedať, že slovenská divadelná kultúra sa začala čiastočne vyhraňovať viac k iným typom a platformám divadelnosti.

Minoritné divadlo by sme najskôr mohli chápať ako divadlo menšín, resp. marginalizovaných skupín a minorít. Predovšetkým v súčasnom kontexte predstavuje osobitú, typovú špecifikáciu divadelnej kultúry, ktorá prináleží istej komunite, príp. je ňou tvorená.<sup>728</sup> V súčasnej sieti nezávislého divadelného umenia možno zaznamenať viacero odvážnych tendencií jednotlivých režisérov osobitne v tvorbe s takými marginalizovanými skupinami a minoritami, akými sú napríklad zdravotne postihnutí, hendikepovaní, sociálne vylúčení, bezdomovci a pod. Príznačne sa vracajú ku koreňom divadla, jeho východiskám. Divadlom sa prinajmenšom tlmočí divákovi univerzálne poslanstvo. Niektoré nezávislé divadelné skupiny pracujú s integrovanými tvorcami (niekedy sú často nimi iba oni), avšak dielo vzápätí nemusí byť výlučne určené im, ale aj širšej spoločnosti. Ich vzrastajúci záujem o viaceré minoritné skupiny je dôkazom snahy o postihnutie „iného“ divadla. Tento termín použila slovenská teatrologička Nadežda Lindovská na „... konštituovanie a šírenie pre nás nových, dovolím si povedať, pluralitných podôb divadla. Ich rozvoj je často inšpirovaný skúsenosťami divadelníctva v zahraničí. Tento proces prebieha paralelne s procesom európskej integrácie slovenskej kultúry a v mnohom je touto integráciou inšpirovaný. Ide dokonca ruka v ruke s rozvojom princípov občianskej spoločnosti. V divadle v súvislosti s týmto procesom môžeme hovoriť o takých kľúčových pojmoch, ako identita, inakosť, invariantnosť, pluralita, angažovanosť, integrácia, terapia, sociálne programy, tvorivý sociálny a emocionálny rozvoj osobnosti atď.“<sup>729</sup> Na špecifickú kategóriu inakosti v divadelnej sfére nahliada i česká teatrologička Jana Pilátová. Podľa nej: „Být jiní je dnes téměř povinnost,

727 BANU, G. *Divadlo alebo naplnený okamih*. Bratislava: Tália-press, 1998, s. 101.

728 Nemáme pritom na mysl jednotlivé, profesionálne divadlá národnostných menšín ako integrálna súčasť slovenskej divadelnej kultúry: Jókaiho divadlo Komárno, Divadlo Thália v Košiciach, Divadlo Alexandra Duchnoviča v Prešove, Divadlo Romathan v Košiciach, ale najmä pohyb nezávislého divadelného umenia na Slovensku po roku 2000.

729 LINDOVSKÁ, N. Iné divadlo. In: *Divadlo – interaktivita, inscenovanosť, diskurz*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2009, s. 393.



proto skutečně jiného nechápeme, nevěříme, že to nedělá schválně a přemlouváme ho, ať toho nechá. V konformistické kultuře může být jinakost více méně tolerovaná provinění, v kultuře voyeurské může být atrakcí. V archaické kultuře byli jiní vyvolenci bohů, a když jinakost pochopíme jako úděl, vidíme, jak blízce si jsou nadání a handicap (...) Handicapovaný je jedineční nechtě. Talentovaný svou jedinečností často chápe jako zásluhu.<sup>730</sup> Vystihuje tu prinajmenším vzácnost a jedinečnost v neobyčejně obdarenom nadaní „iných“, znevýhodnených v kontexte všeobecnej dimenzie tvorivosti. „Iná“ kreácia tvorcov prichádza, resp. sa dostavuje ako zreteľná kompenzácia, katarzný ventil či sublimácia do často ojedinelej výpovede, umeleckej artikulácie.

Rozlišovacím kritériom je tu viac-menej zreteľná **otvorenosť**, alebo **uzavretosť** určitého spoločenstva (divadelnej skupiny, spoločenstva a pod.) pri príprave, ako aj v samotnom účinku konkrétneho divadelného diela.

Minoritné divadlo by sme mohli kategorizovať na:

- a) **uzavreté minoritné divadlo** – nachádzajúce svoje témy vo vnútri komunity a komunikujúce iba v rámci nej;
- b) **otvorené minoritné divadlo** – ktoré je síce nositeľom určitej vyhranenej, osobitej minoritnej inakosti a zároveň je určené i pre širšie publikum.

Istá analógia sa tu zjavne môže čítať s pomenovaním obdobia normalizácie v slovenskej divadelnej kultúre: „otvorené divadlo v uzavretej spoločnosti“, ktoré výstižne v tom čase nazval francúzsky teatroológ Georges Banu. Editor rovnomerného zborníka Vladimír Štefko jeho označenie ešte spresňuje: „... otvoreným bolo podľa jeho poznatkov divadlo celého východného bloku v čase totality, ktoré čerpalu svoju energiu zo života, z každodennosti a zvolilo si polemickú platformu: kritiku oficiálneho modelu sveta i nadiktovaného konceptu umenia. V súboji s cenzúrou si vytvorilo jazyk okľuky, metafory.“<sup>731</sup> Naopak, v súčasnej pluralitnej, demokratickej spoločnosti môžeme hovoriť o extenzii divadla navonok k rozmanitým aspektom komunikácie v jej rôznorodých modusoch i dimenziách. Skôr by sme mohli uvažovať o zrejmej otvorenosti a uzavretosti konkrétnej divadelnej skupiny smerom k určitej vrstve diverzifikovaného publika. Spoločnosť už nie je uzavretá. To divadlo sa marginalizuje v subsystéme kultúry.

Napríklad **divadlo nepočujúcich** je v istom smere „uzavretým“ divadlom v komunikácii s väčšinovým publikom. Využíva totiž dorozumievací jazyk posunkovej reči (domácej, príp. internacionálnej). Publikum (prioritne nepočujúce) tohto vyhraného, minoritného typu divadla je v tomto prípade výsostne adresné (tvoriace uzavretú komunitu, dohovárajúcu sa určitými komunikačnými nástrojmi a pod.). Pokiaľ sa však príslušná komunikácia v podobe posunkovej reči presúva do štylizovaného „baletu rúk“, stáva sa divadlo nepočujúcich metaforickejším, univerzálnejším pohybovým (fyzickým) divadlom, určeným i mimo minoritný rámec komunity, teda väčšinovému publiku. Medzi etablované minoritné divadlo nepočujúcich na Slovensku patrí najmä Divadlo Tiché iskry, ktoré je svojím spôsobom viac otvoreným divadlom v komunikačnom procese. „Vzniklo v roku 2003, tvoria v ňom nepočujúci umelci Peter Vrtó a Jozef Rigo, absolventi Janáčkovej akadémie umění Brno – Katedry výchovné dramaticky pro neslyšící, ktorí prezentujú svoje predstavenia v posunkovej reči. Snažia sa podniknúť a zvýšiť záujem nielen nepočujúcich, ale aj ostatných divákov o ich tvorbu, o divadlo vôbec, o kultúrne a vzdelávacie podujatia, ktoré riešia problémy komunity nepočujúcich.“<sup>732</sup>

Okrh minoritného divadla závisí aj od spôsobu, orientácie na konkrétneho prijímateľa, diváka, ktorému je zväčša poskytnutá špecifická divadelná poetika. Čím viac je minoritné divadlo vo svojej odlišnosti s ňou späté, tým viac potvrdzuje aj svoje integračné funkcie a ciele. Závisí len od tvorcov, či sa budú svojím vyhranením otvárať iba iste menšinovej skupine, alebo ich bude zaujímať i širšie určené obecnstvo. Niekedy práve na adresnosti obecnstva nezáleží. Minoritný aspekt divadla môže spíňať už len osobitá tematika, ktorá je nielen nezvyčajná, zohľadňujúca osobitú, veľmi okrajovú (marginálnu) problematiku a s ňou súvisiace úzko špecializované zameranie.

V tejto pomerne často sa vyskytujúcej uzavretosti minoritného divadla môžeme vidieť čím ďalej, tým viac rozrastajúcu sa tendenciu „inej“ divadelnosti. Nie je to divadelnosť v konvenčnom zmysle slova. „Iné“ divadlo (máme na mysli minoritné

730 PILÁTOVÁ, J. *Hnízdo Grotowského. Na prahu divadelní antropologie*. Praha: Divadelní ústav, 2009, s. 351.

731 ŠIMKOVÁ, S. Otvorený výskum. In: ŠTEFKO, Vladimír (ed.). *Otvorené divadlo v uzavretej spoločnosti*. Bratislava: Tália-press, 1996, s. 3.

732 DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2013, s. 75.

nezávislé divadlo) má nielen osobitého príjemcu, ale aj výrazne odlišné modusy generovania, podoby fungovania, často vo väčšom režime autorskej tvorby a podmienkach kladených na ňu.

Mohli by sme konštatovať, že v rôznych konceptoch tohto divadla je pretláčaná do popredia viac „procesuálnosť“ tvorby. Konvenčná divadelná tvorba, charakteristická najmä v repertoárovej praxi oficiálnej divadelnej kultúry, tak čiastočne ustupuje v tomto nezávislom sektore. Nahrádza ju zväčša alternatívny spôsob tvorby, doslova v komunitných podmienkach, ktorý nie vždy musí viesť k istej konečnosti.

Pre minoritné divadlo je zjavná určitá izolácia, autonómnosť. Je to práve jeho typová špecifikácia, čím sa vyraňuje svoju osobitou povahou mimo väčšinový kontext mainstreamu. Následná orientácia na „alternatívny“ model fungovania je toho dôkazom. Niekedy by sa namiesto termínu minoritné divadlo radšej malo používať označenie komunitné divadlo, v rámci ktorého by sa najzreteľnejšie osvetlila jeho periférnosť, okrajová vyhranenosť. Tvorcovia preto zjavne narábajú s touto marginálne determinovanou lokalizáciou. Je viac než zrejmé, že modelujú svoj umelecký program kdesi na okraji, mimo sféry oficiálnej divadelnej kultúry. Zostávajú sami na periférii aj so svojou ojedinelou tvorbou. V niektorých prípadoch sa z tohto prostredia rodia rôzne paradivadelné aktivity, príp. koncepty paradivadla rozmanitého druhu, demonštrujúce opätovne „inú“ platformu divadelnej poetiky, či, presnejšie povedané, „nedivadelnej divadelnosti“. Možno sa tak domnievať, že tvorcovia práve preto cielene uplatňujú rôzne integračné úsilia – zapájaním rozmanitých komunít, či už sociálne vylúčených, zdravotne znevýhodnených, príp. príslušníkov rôznorodých menšín. Komunitná práca tvorcov s konkrétnymi minoritami si zásadne vyžaduje odlišný spôsob generovania s osobitosťou prístupu a vôbec ďalšími charakteristickými podmienkami tvorenia. Práve koncept parateatrality na tom vyslovne stavia – pružne a interaktívne pracovať s príslušnou komunitou, zapájať a užšie integrovať aj iných príslušníkov minorít či marginalizovaných skupín a nadviazať s nimi interkultúrny dialóg.

Ako sme už spomenuli, tvorcovia komunitného (minoritného) divadla svojou inklináciou k parateatralite testujú limity divadla, presahujúce možno i jeho samotný rámec. Divadlo tu vystupuje ako integrálny činiteľ, intenzívne vplývajúci na komunitu. Divadelníci prostredníctvom neho výrazne artikulujú vlastné kultúrne obsahy, podnety, stimuly, prináša autentické prejavy, prilihavú tematiku a oveľa naliehavejšie nastavujú zrkadlo spoločnosti, jej kritiku, tlmočenú konkrétnou menšinou.

Jedným z dnes už etablovaných divadiel komunitného typu na Slovensku je už spomínané *Divadlo z Pasáže*. Napríklad v inscenácii *Chránené územie*<sup>733</sup> (Divadlo z Pasáže, 2009, réžia: Viera Dubačová) môžeme takýmto spôsobom odhaliť niekoľko významných atribútov minoritnej špecifikácie:

- **uzavretosť minoritného divadla** (členovia hereckého tímu napospol autorsky reflektujú svojbytnú, im vlastnú tematiku, týkajúcu sa problematiky komunity zdravotne znevýhodnených, hendikepovaných, s mentálnym, resp. kombinovaným postihnutím, či diagnózou Downov syndróm a pod.);
- **poetika minoritného divadla** (herci z Divadla z Pasáže pohybovým, nonverbálnym spôsobom artikulujú tematiku bariéry, ktorú im zasadzuje majoritná spoločnosť a vylučuje komunitu hendikepovaných do chcenej izolácie a pod.);
- **receptný vplyv minoritného divadla** (tvorcovia využívajú, autentickú výrazovosť svojho originálneho herectva v konfrontácii s divákom, naplneného týmto účinkom apelatívnej, menšinou naliehavo vypovedanej artikulácie).

Minoritné divadlo, akým rozhodne je *Divadlo z Pasáže* z Banskej Bystrice, predstavuje v tomto smere fenomén slovenskej divadelnej kultúry i nezávislého divadla. Nielenže disponuje hercami s rôznym kombinovaným postihnutím, ale je tiež arzenálom originálnej divadelnej poetiky, na ktorej sa konkrétne demonštruje určitá menšinová identita. V. Dubačová, režisérka a zakladateľka tohto divadla, si vybrala príslušníkov z jednotlivých ústavov s rôznym typom postihnutia či diagnózy. Dokázala ich preniesť zo strnulého prostredia ústavov a priaznivo s nimi spolupracovať na jednotlivých autorských inscenáciách. Inak obdarení herci odrazu dostali príležitosť autenticky artikulovať výpoveď o nich samých, o najskrytejších, najnútornejších pocitoch, problémoch, ktoré ich sužujú, trápia v konfrontácii s väčšinovou spoločnosťou, zakrývajúcou si oči pred akýmkoľvek zdravotne

733 Premiéra inscenácie *Chránené územie* sa uskutočnila dňa 22. 5. 2009 v Cedar Rapids v Iowe počas turné divadla po USA.



Obr. 1 Chránené územie (Divadlo z Pasáže Banská Bystrica, réžia: Viera Dubačová). Divadelné predstavenie z dňa 3. 10. 2012 v Univerzitnom tvorivom ateliéri FF v rámci projektu Vzdelávanie divadlom. Snímka: Łukasz Wojciechowski.

znevýhodnenými – navonok však prejavujúcu zdanlivú ľútosť či ľahostajný nezáujem. Podľa jej vlastných slov: „Komunitné divadlo je čisté aj tým, že nepozná pretváрку. A to nás všetkých oslobodzuje. Komunitné divadlo je divadlom pravdy vo svojom vnútornom logu, ako aj princípe svojej tvorby. Pravda v tomto type divadla vyplýva z úplného uvoľnenia. Toto uvoľnenie je však iba jednou stranou tejto mince. Druhou stranou je koncentrácia. Divadlo lieči, pokiaľ dokáže udržať v rovnováhe obe strany – aj koncentráciu, aj uvoľnenie. Komunitné umenie je vlastne humanistické, lebo je o samotnej ľudskosti. Preto je aj angažované. Je to umenie, ktoré človeku dáva ten úžasný pocit, že dokáže urobiť aspoň malý zázrak, ak pomôže ľuďom zbaviť sa, čo len na chvíľu, ťarchy, ktorú vlečú vo svojom batohu. Jednou z najdôležitejších vecí komunitného je, že ak dokážete prijať aj smutné a beznádejné príbehy s predstavou, že ich chcete zmeniť, vždy napokon nájdete silu hľadať východisko.“<sup>734</sup>

Herci z *Divadla z Pasáže* preukazujú sumu výrazovosti ako jedinečný odraz ich svojbytnej vytrvalosti, nezlomnosti, vitality. Ich odhodlané výkony sú zároveň dôkazom oživujúcej katarznej sily divadla, prostredníctvom ktorej prejavujú hodnoverný zásto legitímnej akceptácie. Vyjsť z tieňa – postaviť sa na scéne v osobitej hereckej situácii je vôbec primárny dosah minoritného divadla v tej najvyššobecnejšej rovine. Česká teatrologička Jana Pilátová takto konfrontuje vedľa seba situáciu herca a hendikepovaného na scéne: „... tieto lidé – herci i handicapovaní – nějak porušují tabu (nedotknutelnost/ posvátnost a zněčištění/ provinění) týkající se tělesnosti a vrhá je to do podobné situace, jak ukazuje jejich ambivalentní status ve většině kultur (...). Jejich tělo je objektem v divadle (scény násilí či vášní jsou jen nápadný rys celé situace), stejně jako v ordinaci. (...) Herec (tak jako postižený) si nemůže být jist, jestli ho někdo vidí, nebo okukuje (vidí roli postiženého nebo třeba prince). Zdálo by se, že herec si může od své role na rozdíl od handicapovaného odpočinout, ale když dosáhne toho, v co doufal, slávy, stává se stejným terčem pro oči druhých jako on. Člověk s postižením je zase v zajetí své tělesné masky a pro něj i pro ostatní je těžké ji odsunout. Oba jsou stigmatizováni a na tom, jak to zvládnou, záleží, protože oni nám mohou být dobrými učiteli vtělení a sdílení.“<sup>735</sup>

734 DUBAČOVÁ, V. Divadlo bez pretváry. In: *Vzdelávanie divadlom*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2013, s. 99.

735 PILÁTOVÁ, J. *Hnízdo Grotovského. Na prahu divadelní antropologie*. Praha: Divadelní ústav, 2009, s. 354.

Ďalším príspevkom do kontextu nezávislej divadelnej kultúry na Slovensku a osobitne minoritného divadla je i divadlo seniorov/seniorské divadlo. Ako príklad možno uviesť inscenáciu na motívy hry E. Ionesca: *Stolicky*<sup>736</sup> (Divadlo v Záhrade, 2012, réžia: Viera Dubačová). Režisérka ju pripravila s piatimi amatérskymi hercami nad osemdesiat rokov. Rovnako aj pri tomto type minoritného divadla môžeme konštatovať, že je pri ňom dôležitejší proces divadelnej tvorby než výsledný inscenačný tvar. Senioríski herci intenzívne vyjadrujú vlastnú životnú skúsenosť, ba priamo z nej čerpajú. Dostávame sa tu zreteľne do stavu, keď je divadlo nástrojom pre prospešné rozvinutie jeho potenciálnych i pragmatických funkcií. Prioritne tu pôjde o liečebné, estetické, terapeutické tendencie divadelnej tvorby v režijných postupoch a jej mimoriadnom zástoji i v tomto segmente minoritnej kultúry. Možno konštatovať, že V. Dubačová sa touto líniou kontinuálne zaoberá aj vo svojich najšúčasnejších projektoch. V Banskej Bystrici založila v roku 2012 neziskovú organizáciu *Animus Apertus* pre rómske dievčatá z detských domov. Týmto spôsobom sa ich V. Dubačová snaží plnohodnotne integrovať do spoločnosti. Vytvorila spolu s nimi napríklad divadelno-krajičrsku dielňu. Iba takto mohla hlbšie preniknúť do vnútorných problémov rómskych žien/sirôt a divadlom ich liečiť. Výsledkom tohto vyslovene komunitného procesu tvorby sa napokon stala inscenácia *Júlie z domu bez balkónu* (divadelné zoskupenie Animus Apertus z Banskej Bystrice 2013, réžia: Zuzana Galková) na námet V. Dubačovej, ktorá s nimi rok žila na komunitnej platforme založenej krajičrskej dielne.<sup>737</sup>

Za absolútne odlišný prejav minoritného divadla/divadelnosti takmer komunitného typu možno považovať i *Divadlo koňa a motora*. Vyslovene periférnym je v tomto zmysle ich revitalizovaný divadelný postup – divadla kočovného typu, exteriérového, pouličného, mobilného a pod., ktoré je v podstate prastarým typom divadelnosti. Už len táto skutočnosť je dôvodom zaradenia tejto divadelnej skupiny do divadla minoritného typu. Tvorcovia však svojím spôsobom pouličnú, exteriérovú divadelnosť voľne a slobodne šíria navôkol, takpovediac, akémukoľvek náhodnému publiku. Pouličná (príp. kočovná, exteriérová) prezentácia je v istom zmysle na ňu prakticky odkázaná. Je viac než pozoruhodné, že ju tvorcovia distribuujú práve vďaka kočovnej divadelnej praxi najmä minoritám, enklávam – čoho dôkazom je divadelné predstavenie *Othello is black*<sup>738</sup> (Divadlo Koňa a motora, réžia: Šimon Spišák, Michal Hába) v rámci projektu *Maringotka 2012*, realizovaný na Slovensku i v oblasti tzv. Šluknovského výbežku na severe Českej republiky, poznačenom protirómskymi demonštráciami a nepokojmi.

Na základe čoho *Divadlo koňa a motora* možno považovať za minoritné divadlo? Zaiste preto, že ho režiséri: M. Hába a Š. Spišák rozvíjajú do istej miery ako „otvorené divadlo“ – v konkrétnej lokalite severných Čiech, t. j. uprostred rómskej minority. Kočovnými divadelnými postupmi sprístupňujú poslstvo špeciálne zacielenému okruhu divákov, ktorí by sa jednoducho do divadla nemali možnosť dostať, príp. len veľmi sporadicky. Takýmto spôsobom im dokážu sprostredkovať v určitom zmysle svojrázny divadelný zážitok práve spomínanými postupmi, osobitou vyhranenou poetikou. Ide napospol o exteriérové divadlo. Predlohou im je Shakespearova dramatická predloha (v podobe tragického diela Williama Shakespeara: *Othello*) ako veľmi voľná, hravo postmoderná persifláž. Práve vďaka nej roztvárajú implicitný rasový motív na príklade čiernej pleti postavy Othella – zneužitej obete intrigánskym Jagom, na ktorom tvorcovia tejto slovensko-českej divadelnej skupiny vystavali dominantné eticko-receptné poslstvo.

Akýmsi sprievodcom celého deja je Michal Hába, používajúci hlasný megafón, ktorým hlavne na začiatku dôležitým spôsobom privoláva náhodných divákov na odľahlých miestach periferie či vidieka. Tvorcovia nielenže narábajú s atypickými prostriedkami a postupmi tzv. „divadla demencie“<sup>739</sup>, naschvál zámernou lapidárnosťou. Ako konštatuje herečka Divadla Koňa

<sup>736</sup> Premiéra divadelnej inscenácie *Stolicky* sa uskutočnila dňa 24. 9. 2012 v Centre nezávislej kultúry *Záhrada*.

<sup>737</sup> Jednotlivé osobné výpovede napokon zapracovala do scenára Ľuba Lesná. Bratislavská premiéra divadelnej inscenácie *Júlie z domu bez balkónu* sa realizovala dňa 6. 12. 2013 v Ticho a spol.

<sup>738</sup> Verejná generálka pouličného diela *Othello is black* kočovného *Divadla Koňa a Motora* prebehla na haluškových slávnostiach v obci Cabaj-Čápor pri Nitre dňa 30. 6. 2012, ako o tom referuje herečka z realizačného tímu Adriana Kubištová Máčiková vo svojom Denníku Projektu *Maringotka*. KUBIŠTOVÁ M., A. *Maringotka 2012*. Deník projektu *Maringotka 2012*. In: *Divadlo a interakce VI*. Praha: Prážská scéna, Divadelní fakulta AMU, 2012, s. 269.

<sup>739</sup> Pojem *divadlo demencie* rozoberá vo svojej diplomovej práci Michal Hába, ktorý ju charakterizuje ako: „... ironizujúci odmištnú metafory (...) divadelní demencie je totiž cestou jak se vyspořádat s divadlem jako předstíráním...“ HÁBA, M. *Předstírání. Otázka autenticity v herectví a prověřování teze „divadlo je komunikace“* [diplomová práca]. Praha: DF AMU, 2013, s. 64.

a Motora Adriana Kubištová Máčiková: „Co se výrazu týče, jsme expresivní, hlasití a velkolepí. Jinak to nejde. My jsme čtyři, jich je víc. Pracujeme sice s divadelní demencí, přiblížostí a sprvky rakvičkárny, ale nechceme být přiblížy ani dementní. Zkrátka opravdu nehrajeme ani trochu pro sebe. Zjišťujeme, že to tady opravdu nejde. Míra hraní pro diváky sa zde posouvá a skutečně by bylo možné nazvat to, co děláme, šmírou. A v divadle, které známe z města, by to i byla šmíra nezvyklého kalibru. Tady je to jiné, dělají to úplně jiné podmínky.“<sup>740</sup> Hneď v introdukcii sa môžeme stretnúť s touto razantnou lapidárnou poetikou. Prezentuje ju M. Hába s dvoma maňuškami: bielu a čiernou kozou. Antiiluzívne s nimi demonštruje bez predstierania (teda s presvedčivosťou) prevažne krídlo detí nepodstatnosť farby každej jednej z nich (čiernej a bielej kozy). Zároveň tiež odtabuizovane odkrýva samotný proces autorského generovania. Týmto spôsobom hrajú herci v podstate kdekoľvek, čo im umožňuje zväčša exteriérová kočovná platforma tzv. mobilného divadla, ktoré je ustavične na kolesách – migrovanie napríklad pomocou maringotky, do ktorej je zapriahnutý poník, príp. prostredníctvom automobilu.

Bez zreteľne dlhjej prípravy využívajú postupy pouličnej divadelnosti (hlukom prostredníctvom megafónu, vizuálnou „podívanou“, mobilnou akčnosťou – zapojením motorového vozidla, interaktivitou s publikom a pod.). Hlavný rozprávač, sprievodca dejom (Michal Hába) sa prihovára okolitému, náhodnému publiku prakticky kdekoľvek na námestí, jarmoku, vidieckej periférii atď. Mohli by sme povedať, že dochádza k bazálnej divadelnej komunikácii. Automobil, resp. maringotka, je jediným scénografickým prvkom, z ktorého herci promptne vystupujú (hrajú v ňom, variabilne ho využívajú na bábkové výstupy, herecké situácie) do verejnej hracej zóny v zdanlivom chaose. Vedome počítajú i s náhodou ako legitímnym prejavom živosti, aktuálnosti divadla tu a teraz. K tejto náhode dochádza aj vďaka bohato zapojenej interaktivnosti, napríklad hercov s detskými divákmi v prilahlých rómskych osadách, s ktorou sa prirodzene ráta v tomto exteriérovom prostredí. Tým, že divadelné predstavenie pôsobí neskoordinovane, na prvý pohľad i chaoticky až hekticky bláznivo, je príťažlivo oslovujúce. Ako nesporne vidieť, aj tento jeden z revitalizovaných tradičných postupov veľmi dávnej divadelnosti môže jednoznačne prispieť k rozvíjaniu minoritnej tematiky, napríklad odlišnosti farby pleti atď. Na komunikačný (univerzálny) potenciál divadla/divadelnosti je potrebné zdôrazniť okrem menšinového (námetového) okruhu problematiky, príp. cieľného zámeru aj tento málo frekventovaný, revitalizovaný typ divadelnosti. Ruka v ruke s týmito tendenciami sa zobúďza „iný“ zámer divadla, prinavrátanie sa k jeho zrejším koreňom. Divadlo koňa a motora sa práve k takémuto konceptu zreteľne približuje.

Ďalším príkladom možného uvažovania o minoritnom type divadla je rovnako i súbor *NoMantinsels* v Bratislave, programovo zameraný na LGBTI tematiku, príp. rodovo citlivú námetovú látku. Ako jediné divadlo tohto typu na Slovensku prináša na scénu okruh problémov, týkajúci sa navonok uzavretej gay-lesbickej komunity. V tomto zmysle je aj na prvý pohľad zatvoreným typom minoritného divadla. Orientáciou však k všeobecným rodovým otázkam, citlivosti, diverzite je aj tento typ pluralitného divadla predsa len otvorenejším, než len príslušná sexuálna menšina s vlastnými rozmermi prežívania inakosti. Napríklad v inscenácii hry Andreja Kuruca: *Nadoraz* (NoMantinsels Bratislava, 2012, réžia: Lea Vitkovská) prinášajú tvorcovia viac-menej univerzálnu tematiku: násilie páchané na ženách vo všeobecnosti. Inscenátori nastoľujú temer modelové situácie troch rozdielnych žien v ženskom oddelení psychiatrie. V akýchsi retrospektívnych sondách sa stretávame s osudmi troch rôznych žien: ženy týranej vlastným manželom, nešťastne zalúbenej ženy a ženy, ktorá bola predtým mužom.

Bratislavské *Divadlo bez domova* predstavuje zase výrazne integračné tendencie tvorby minoritnej divadelnosti vo svojom zameraní primárne na bezdomovcov ako osobitú kategóriu sociálne marginalizovanej skupiny. „Divadlo bez domova Bratislava (DBD) vzniklo v roku 2005. Jeho komunitu tvoria ľudia bez domova, predajcovia časopisu *Nota Bene*, telesne postihnutí ľudia zo sociálne znevýhodnených rodín, umelci, sociálni pracovníci a dobrovoľníci. Svojou činnosťou sa snažia vytvoriť priestor pre spoluprácu, sebarealizáciu svojich členov, získať zručnosti a nové kontakty. V súčasnosti ho vedie Patrik Krebs a Urszula Kowalyk.“<sup>741</sup> V inscenácii *KUCAPACA* (Divadlo bez domova, Bratislava, réžia: Magdaléna Komárová, Patrik Krebs) využili tvorcovia de facto postupy dokumentárneho divadla. Vytvorili mozaikovú líniu príbehov, útržkov zo života ľudí bez domova v autentickej otvorenosti, autenticite, hravosti.

740 KUBIŠTOVÁ M., A. Maringotka 2012. *Deník Projektu Maringotka* 2012. In: *Divadla a interakce VI*. Praha: Pražská scéna, Divadelní fakulta AMU, 2012, s. 288 – 289.  
741 DUBAČOVÁ, Viera. *Terapia divadlom*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2013, s. 75.



Obr. 2 KUCAPACA (Divadlo bez domova Bratislava, réžia: Magdaléna Komárová a Patrik Krebs). Divadelné predstavenie z dňa 7. 11. 2012 v Univerzitnom tvorivom ateliéri FF v rámci projektu Vzdelávanie divadlom. Snímka: Ľukasz Wojciechowski.

Za taktiež príbuznú poetiku minoritného divadla možno považovať i nezávislé divadlo *Pôtoň* (Centrum kreativity a umenia Bátovce), ktoré síce neprejavuje komunitný charakter rozvíjanej autorskej divadelnej tvorby, no kontinuálnou výskumnou činnosťou k nej nesporne inklinuje. Réžisérka Iveta Ditte Jurčová a scenárista, dramaturg Michal Ditte, prinášajú najčastejšie okrajové témy o menšinách (napr. inscenácie: *Terra Granus*, *Psota* a i.), avšak nie pre menšiny. Je týmto spôsobom „otvoreným“ divadlom. Zaujímavím sa o raritné, často tabuizované témy poskytujúce tvorivý, heuristický materiál ako inšpiratívny podklad k ďalšiemu autorskému spracovaniu. Napríklad aktuálna problematika prehlbujúcej sa chudoby na Slovensku, pozorovaná v Tevkových Lužanoch, sa objavila o. i. v inscenácii *Psota* (Divadlo Pôtoň, Bátovce 2012, réžia: Iveta Ditte Jurčová). V inscenácii *Terra Granus* (Divadlo Pôtoň, 2008, réžia: Iveta Ditte Jurčová) sa predovšetkým skúmala kontroverzná tematika Benešových dekrétov, tzv. repatriácií a citelných dosahov i na aktuálnu súčasnosť dotknutých oblastí prevažne južného Slovenska. V oboch prípadoch ide o nevšedné, okrajové témy, ktoré sa svojou povahou približujú k minoritným okruhom spracovávaných námetov v slovenskom divadle. Réžisérka I. Ditte Jurčová spolu s M. Ditte k nim programovo smerujú, čím evidentne nasledujú minoritnú špecifikáciu, ojedinelosť, výskumnú líniu autorskej činnosti v tomto nezávislom spektre tvorby.

Svojbytnú podobu minoritnej orientácie divadla ako takého prezentuje už takmer jedno desaťročie réžisérka a dramatička Iveta Škrípková v *Bábkovom divadle na Rázcestí* v Banskej Bystrici. Cieľavedome sa usiluje o presadenie prevažne ženskej tematiky, rodovo citlivej inklinácie v zobrazovaní ženského sveta výsostne ženskou optikou nazerania v snahe o prekonanie modelových schém, bariér a stereotypov, pretrvávajúcich v predsa len konzervatívnejšej slovenskej spoločnosti. V tomto prípade nejde čisto o feministické divadlo ako skôr o genderové (rodové), prípadne gynokritické divadlo. Konkrétne divadelné projekty režisérky I. Škrípkovej v minimálne slovenskom kontexte predstavujú významnú, raritnú profiláciu, zastúpenie v jednotlivých rodovo korektných exkurziách do ženskej introspekcie, ženami videných, reflektovaných stereotypov, modeloch a schémach v zaužívanej a niekedy i hlboko kultúrne zafixovanej tradícii. Príkladom môže byť inscenácia *MOCAD(R)ÁMY* (Bábkové divadlo na Rázcestí, Banská Bystrica, réžia: Iveta Škrípková), v ktorej sa nástojčivým spôsobom prezentuje ženská identita nie v jej stereotypných



Obr. 3 MOCAD(R)ÁMY (Bábkové divadlo na Rázcestí Banská Bystrica, réžia: Iveta Skripková). Divadelné predstavenie z dňa 5. 12. 2012 v Univerzitnom tvorivom ateliéri FF v rámci projektu Vzdelávanie divadlom. Snímka: Łukasz Wojciechowski.

podobách, ale najmä introspektívnych sondách, spovediach žien. Súčasťou tvorby tohto banskobystrického divadla sú dokonca i projekty pre najmladšiu vekovú kategóriu (*Anička Ružička a Tonko Modrinka*), ktoré v kontexte slovenskej divadelnej kultúry tvoria cenný príspevok do skúmania rodovej rovnosti. (Insceňácia vznikla v rámci projektu [ruzovyamodrysvet.sk](http://ruzovyamodrysvet.sk) zameraného na rodovo-citlivú pedagogiku.)

Za osobitnú sféru minoritného divadla/divadelnosti v segmente slovenskej divadelnej kultúry možno pokladať i študentské divadlo, ktoré je špecifickým typom generačného ako aj v istom zmysle komunitného divadla. Nielenže je tvorené tzv. študentskou komunitou, ale zároveň je i minoritnou špecifikáciou divadelnosti par excellence. Vzniká väčšinou z vôle, dobrovoľnosti a entuziazmu študentov emancipovať sa kreatívnym spôsobom počas vysokoškolského, príp. stredoškolského štúdia. Prináša generačne spriaznené, často kolektívne autorské výpovede, tendencie, túžby po vlastnej sebareprezentácii v kolektívnom súzvuку hrania, existovania, bytia na scéne s evidentným rozmerom autoprojekcie. Študentské divadlo možno svojou koncepciou, etablovaním zaradiť k vyslovene minoritnému typu divadelnosti – divadlu, ktoré nesporne môže existovať i na príslušnej komunitnej báze s príklonom k samotným koreňom divadla či divadelnosti.

Do výraznej minoritnej platformy subsystému kultúry rozhodne prináleží i oblasť tzv. nezávislého tanca, resp. kontext pohybového umenia, performance, tanečného divadla atď. Jedným z najpozoruhodnejších predstaviteľov súčasnej nezávislej tanečnej scény je predovšetkým Jaro Viňarský. Predstavuje v tomto zmysle tvorcu s nie celkom ľahko definovateľným rukopisom. Už len jeho tematický obzor je pomerne obsiahly. Hoci si témy väčšinou vyberá intuitívne, dajú sa z nich postupne určiť isté stabilne sa opakujúce okruhy záujmov. Ide v mnohom o akúsi menšinovú inklináciu ako napr. v americko-slovensko-poľskom projekte „*The Painted Bird*“ (Časť 1. – *Bastard*) slovenského choreografa, žijúceho v New Yorku Pavla Zuštiaka a hudobného skladateľa Christiana Fredericksona v koprodukcii súboru Palissimo Inc. (USA) a kultúrnych organizácií Stanica Žilina-Záriečie (SK), Inštitútu Jerzyho Grotowského (PL) a La Mama Etc. (USA) – inšpirovanej známou novelou Jerzyho Kosińskiego *Pomalované vtáča*. Rovnako ju možno identifikovať i v predstavení *Buticcula – Figúry blázna* (2008, Stanica Žilina-Záriečie), ale najmä v tanečných sólach

J. Viňarského: *Posledný krok pred* (Stanica Žilina-Záriečie), *Nikdy nezaliaty čaj* (Stanica Žilina-Záriečie). V poslednom predstavení *ANIMALINSIDE* (SKOK! o. z. v koprodukcii s Centrom pre nezávislú kultúru Záhrada v Banskej Bystrici, Stanicou Žilina-Záriečie a Divadlom Archa) na motívy knihy Lászlóa Krásznohorkaia a obrazov Maxa Neumana sa zaoberal tematikou určitej animálnosti v človeku. Možno súhlasne konštatovať, že J. Viňarský je menšinový, nezávislý umelec hneď dvojnásobne. Svoju „nezávislosť“ deklaruje výberom tém neraz okrajových, menšinových, marginálnych, „iných“, nie vždy prináležiacich väčšinovému, masovému diskurzu.

## Záver

Mohli by sme uvažovať o dimenziách účinkov minoritného divadla, jeho poetiky, jazyka, komunikácie osobitne vybraných prostriedkov, ktorými modeluje/artikuluje svoju výrazovosť. Je v tomto zmysle pružné rozlišovať medzi jednotlivými vplyvmi/funkciami nezávislého divadla vo vzťahu k minoritám, pôsobením v nich:

1. Nezávislé divadlo pôsobiace v kontexte minoritnej subkultúry – mohli by sme sem zaradiť reálne existujúce nezávislé divadelné skupiny – vytvárajúce celkovú mozaiku nezávislej divadelnej kultúry ako jednotlivé divadlá marginalizovaných skupín.
2. Nezávislé divadlo pôsobiace na osobitne vybranú minoritu – nezávislé divadlá orientujúce sa na určitú marginalizovanú skupinu a tvoriace v ich komunikačnej dimenzii v príslušnej poetike ako napríklad *Divadlo bez domova*, *NoMantinsels* a i.
3. Nezávislé divadlo vplyvajúce prostredníctvom divadla na istú marginalizovanú skupinu publika (fanúšikovia určitého menšinového žánru) na kultúru, a to edukačne, liečebne (terapeuticky), katarzne, osvetovo, esteticky, zábavne, intelektuálne, rituálne a pod.

## Zoznam použitej literatúry

BANU, G. *Divadlo alebo naplnený okamih*. Bratislava: Tália-press, 1998, 211 s. ISBN 80-85455-42-0.

DUBAČOVÁ, V. *Terapia divadlom*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2013, 98 s. ISBN 978-80-558-0394-4.

DUBAČOVÁ, V. *Divadlo bez pretvácky*. In: *Vzdelávanie divadlom*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF, 2013, 410 s. (t. č. v tlači)

INŠTITORISOVÁ, D. (ed.). *Divadlo – interaktivita, inscenovanosť, diskurz*. Nitra: Ústav literárnej a umeleckej komunikácia FF UKF, 2009, 504 s. ISBN 978-80-8094-434-6.

HÁBA, M. *Předstírání. Otázka autenticity v herectví a prověřování teze „divadlo je komunikace“* [diplomová práca]. Praha: DF AMU, 2013, 64 s.

KLÍMA, M. a kol. *Divadlo a interakce VI*. Praha: Pražská scéna, DF AMU, 2012, 314 s. ISBN 978-80-86102-75-7.

MAŤAŠÍK, A. (ed.). *Postavenie divadla v spoločnosti. Zborník referátov z X. medzinárodnej Banskobystrickej teatrologickej konferencie v cykle dnes a tu*. Banská Bystrica: Akadémia umení v Banskej Bystrici, Fakulta dramatických umení, 2013, 475 s. ISBN 978-80-89555-27-7.

PILÁTOVÁ, J. *Hnízdo Grotowského. Na prahu divadelní antropologie*. Praha: Divadelní ústav, 2009, 581 s. ISBN 978-80-7008-239-3.

ŠTEFKO, V. (ed.). *Otvorené divadlo v uzavretej spoločnosti*. Bratislava: Tália-press, 1996, 273 s. ISBN 80-85718-30-8.

## Kontakt

Doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: mballay@ukf.sk





## ZOBRAZOVANIE RÓMSKEJ MENŠINY V AUTORSKOM DOKUMENTÁRNYM FILME NA SLOVENSKU PO ROKU 1989 / DEPICTION OF THE ROMA MINORITY IN SLOVAK DOCUMENTARY CINEMA AFTER 1989

Martin Palúch

### Abstrakt

Štúdia sa zaoberá problematikou rómskej menšiny a spôsobmi jej zobrazovania v dokumentárnom filme na Slovensku po roku 1989. Ide zjavne o ťažiskovú tému, ktorá patrí medzi časté námety vo filmografiách popredných autorských osobností. A to nielen v oblasti dokumentárneho, ale aj hraného filmu. V nadväznosti na stratégie autorov je rómska menšina reflektovaná z rôznych uhlov. Vo vybratých dielach sa odráža evidentná snaha o hľadanie odpovedí na dôležité otázky, ktoré úzko súvisia s postavením rómskej menšiny vo vzťahu k majoritnému obyvateľstvu. Zároveň tieto filmy odкрývajú stereotypy vnímania „druhého“ na oboch stranách, čím prispievajú k otvorenejšej diskusii v rámci spoločenskej reflexie tohto fenoménu.

**Kľúčové slová:** rómska menšina, slovenský film, dokumentárny film, slovenský film po roku 1989.

### Abstract

The study deals with the issue of the Roma minority and its depiction in Slovak documentary cinema after 1989. It is clearly the issue that has attracted every one of the influential Slovak filmmakers from documentary as well as feature film. Following strategies of individual filmmakers, the Roma minority has been reflected from a wide range of perspectives. The selected works search for answers to important questions, closely related to the status of the Roma minority in relation to the majority population. At the same time, these films reveal the stereotypes of perception of the „others“ on both sides, thereby contributing to a more open debate within the social reflection of this phenomenon.

**Keywords:** Roma Minority, Slovak Film, Documentary Film, Slovak Cinema after 1989.

Pre užšie vymedzenie témy sa budeme zaoberať najmä autorským dokumentárnym filmom tak, ako sa s ním stretávame po roku 1989, keď sa na sklonku 90-tých rokov v kinematografii objavuje väčšie množstvo mladých tvorcov. Ich zámerom je odhaľovať realitu autorským spôsobom, čiže prinášať také témy a svedectvá, ktoré sa dajú tvorivými metódami spracovania ľahko odlišiť od klasických publicistických žánrov a reportáží. Za ich snahou sa väčšinou ukrýva viac ako len záujem o snímanie aktuálnych problémov bez výraznejších autorských ambícií. V rozmedzí posledných dvadsiatich rokov nachádzame v ich diele pozoruhodné prieniky, reflektujúce z pohľadu dokumentaristiky vďačný fenomén – problematiku postavenia rómskej menšiny v spoločnosti. Nenájdeme azda ani jedného dokumentaristu, ktorý by na túto tému nejakým spôsobom vo svojej práci nepoukázal, či už čiastočne, alebo tak, že sa stala ústredným motívom celého filmu. S odpoveďou, prečo je to tak, sme sa mohli stretnúť napríklad počas verejnej diskusie, ktorá sa konala v Bratislave v decembri roku 2012 na tému *Hraný dokument*. Na diskusii sa zúčastnili režiséri Iveta Grófová (*Až do mesta Aš*, 2012), Marek Šulík (*Cigarety a pesničky*, 2010, *Zvonky šťastia*, 2012, spoločne s Janou Bučkou), Adam Hanuljak (*Chránené územie*, 2010), filmový publicista Peter Konečný a filmová teoretička Jana Dudková. Počas tejto diskusie okrem iného odznelo, že pre súčasného dokumentaristu je ľahšie filmať Rómov, ktorí sú otvorení, typovo výrazní, a nachádzajú sa v kontroverzii k spoločensky preferovaným modelom správania, na rozdiel od väčšinovej strednej vrstvy, ktorá sa už a priori stavia proti akémukolvek vystupovaniu pred filmovou kamerou. Tak sa Róm ako hlavný hrdina dokumentárneho filmu prirodzene stal vďačným objektom každého dokumentaristu už len z hľadiska práce s protagonistom, či po stránke vonkajšej atraktivity rómskeho spôsobu života vo všeobecnosti, ktorá je v kategorickom rozpore s morálnymi a etickými predstavami majoritného obyvateľstva. Stalo sa preto akousi samozrejmosťou, že pod tlakom koncepcií multikulturalizmu sa problematika Rómov stala významnou oblasťou na výskum tohto etnika na pôde autorského dokumentu. Tento takzvaný záujem o Rómov sa však postupom času vyvíjal a menil. Kým v deväťdesiatych rokoch boli Rómovia zobrazovaní ako jedna subkultúra medzi mnohými menšinami, najmä v ideologicky motivovaných a spolitizovaných filmoch, ktoré vznikali pod patronátom českej produkčnej spoločnosti Febio so sídlom v Prahe slovenského dokumentaristu Fera Feniča, od roku 2000 sa už stáva ich životný štýl a problémy spolunažívania ústredným motívom celých dokumentárnych filmov. V dokumentárnej tvorbe to môžeme zreteľne vidieť napríklad vo filme Daniely Rusnokovej s názvom *O Soni a jej rodine* (2006) alebo v prípade filmu *Rómsky dom* (2006) Marka Škopa, v *Cigaretách a pesničkách* a v *Zvonkoch šťastia* Marka Šulíka a Jany Bučky alebo vo Vojtekových filmoch *Malá domov* (2008) či *Cigáni idú do volieb* (2012). Okrajovo sa s predstaviteľmi Rómov stretávame aj v *Iných svetoch* (2006) Marka Škopa alebo v *Slepých láskach* (2008) Juraja Lehotského či vo filme Jara Vojteka *Z kola von: Čo je za tým?* (2010). V hranej produkcii sa najvýraznejšie reflexia rómskej menšiny objavila vo filmoch *Cigán* (2011) Martina Šulíka, v *Až do mesta Aš* Ivety Grófovej či v *My Dog Killer* (2013) Miry Fornai.

Už deväťdesiate roky sa orientujú na zobrazovanie niekoľkých zásadných symptómov, ktoré po roku 2000 prejdú výraznou analytickou pitvou. O absolútnej politickej negramotnosti slovenskej rómskej komunity vypovedá pred voľbami do najvyšších zastupiteľských výborov ČSFR Feničova epizóda z filmu *Všichni dobří voliči* (režia V. Drha, P. Slavík, F. Fenič, 1992, Československo), v ktorej sa otvorene hovorí o manipulácii s hlasmi tejto národnostnej menšiny, pričom Fero Fenič ako výrazný zástanca federalizmu necháva vo zvukovej stope zaznieť slovenské nacionalistické piesne. Rómovia síce neveria nikomu, ale zvolia tých, ktorých im odporučia. Počas silvestrovských osláv, ktoré sprevádzali rozdelenie Československa v roku 1993, sa štáb Febia vo filme *Noc, kdy se rozpadl stát* (režia M. Dekanovský, J. Horal, V. Kvasnička, F. Fenič, 1993, Československo) sústredil na zachytenie atmosféry medzi menšinami: Rómami v osade Jasov, šarišskými Slovákmi v Prešove, slovenskými Maďarmi v Moldave nad Bodvou, karpatskými Nemcami v Medzeve, Moravákmi a Čechmi, a použijú aj názor karikaturistu Fedora Vica – zástupcu Rusínov. Vo filme *Cikánský bůh* (režia Jana Pirohová, 1999, Česká republika) sledujeme počínanie českého kňaza z Dečína, ktorý sa rozhodol žiť v Jarovniciach – rómskej osade na východnom Slovensku. Jeho pohnútky sú motivované vierovyznaním a oddanou túžbou slúžiť Bohu a prinášať osvetu medzi najzaostalejších. V krátkom dokumente natrafíme na všetky stereotypy, ktoré prechováva majorita k rómskej minorite a od nepamäti sa s touto etnickou skupinou spájajú: úžera, alkoholizmus, sociálne dávky, nemožnosť zamestnať sa, kriminalita a pod. Farár sa formy sociálnej exklúzie snaží identifikovať a svojím pôsobením odstrániť, pričom ho vpred poháňa najmä viera Rómov v trest, ktorý na nich zoslal Boh za ich zhyralosť prostredníctvom katastrofických povodní v roku 1998. Ďalším v rade je *Rómsky dom*, celovečerný dokument Marka Škopa, ktorý vznikol na pôde VŠMU v roku 2001. Samotný

názov filmu naznačuje, že ústredným problémom, na ktorý chcú tvorcovia filmu poukázať, je spôsob života, spoločenské postavenie a sociálna situácia členov rómskej menšiny na Slovensku vo vzťahu k problematike bývania, k spolunažívaniu s majoritou a možnostiam uplatnenia sa Rómov na trhu práce. Filmový štáb nakrúcal v troch rôznorodých prostrediach: v osade v Rudňanoch, v útulku pre mladé ženy v Banskej Bystrici a v sociálnych bytoch v Kremnici. Rómovia na všetkých troch miestach pociťovali svoj spôsob života, zaradenie v spoločnosti a sociálnu situáciu, v ktorej sa nachádzajú, rozličným spôsobom. Ich uhol pohľadu závisel najmä od stupňa vzdelania protagonistov a ich hmotného zabezpečenia. Podľa ich aktuálneho rozpoloženia posudzovali rôzne faktory, ktoré determinujú ich momentálnu situáciu. Pri sústredenejšej pozornosti však divákovi neunikne, že tento film bol nakrúcaný z pohľadu majority, pohybuje sa viac-menej na povrchu témy, je adresovaný pre majoritnú spoločnosť, a je celkom možné, že kopíruje požiadavky zadávateľa.<sup>742</sup> Najotrasnejšia situácia panuje v rómskej osade v Rudňanoch. Nahé deti sa pohybujú medzi odpadkami, mnohopočetné rodiny prežívajú v prehnitých barakoch, zdá sa, že aj slumy v Južnej Amerike vyzerajú lepšie. Absolútna bieda, potkany a úžera, nedostatok príležitostí, žiadna možnosť vzdelania, pozitívnej zmeny alebo perspektívy. Možno len výčitky rómskej ženy a jej muža, že chcú pracovať, ale nemajú sa kde zamestnať, sú na mieste. Jedným dychom dodávajú, že to, ako ich Boh trestá mizernými životnými podmienkami, im ako dospelým Rómom už neprekáža, ale prekáža im, že trestá aj ich malé deti. Táto mimovolná narážka má osobitnú výpovednú hodnotu. Podľa slov rómskej ženy, ona nemôže za to, že je stále tehotná, čím sa jej trest a trest detí znásobuje. Populačná explózia je zjavná už z rozprávania jej matky, aktuálne prababky. V tridsiatke mala desať detí, teraz má štyridsaťpäť vnúčat, koľko má pravnučiat, o tom už nemá prehľad. Z čísel je zjavné, že bez práce a vzdelania, nedostatočnej podpory zo strany štátu, sú ich životné podmienky v modernej spoločnosti neprípustné. Pravda sa bude nachádzať niekde uprostred. Ani predstavitelia minority ani reprezentanti majority nemajú ambíciu so situáciou nič robiť, vnímajú ju stereotypne, zo svojho uhla pohľadu, a pri akomkoľvek pokuse o nájdenie uspokojivého riešenia by každá z nich musela začať najprv od seba. Problém tak ostáva neriešený na oboch úrovniach a hranica nedorozumení medzi oboma zúčastnenými stranami sa rozširuje s príchodom nových generácií. Hranica medzi územiami, medzi názormi a postojmi je hermeticky uzavretá. Ďalší dej dokumentu si všíma pokusy o vzájomnú integráciu oboch skupín. Týka sa mladých rómskych žien, ktoré sa po dovŕšení osemnástky a po pobyte v detskom domove dostali do útulku pre mladé ženy v Banskej Bystrici, aby sa tu naučili základom potrebným na integráciu do väčšinovej spoločnosti. Na svoju budúcnosť už nazerajú oveľa triezvejšie. Vyrastali v sociálnom zariadení a plne si uvedomujú, že len od nich samých závisí, akým smerom sa bude od teraz uberať ich budúcnosť. Vedia, že od dobrého zamestnania vedie už len krôčik k založeniu si vlastnej rodiny a k nájdeniu si uspokojivého bývania. Marko Škop sleduje osud zmiešaného páru – Neróma a Rómky, ktorí dostanú pridelený sociálny dom. Napriek predsudkom a odmietavému postoju okolia sa snažia integrovať sa do spoločnosti a dôstojne žiť. Posledná, tretia reportáž si všíma integrovanú rómsku rodinu, ktorá dostala možnosť presťahovať sa do nevyhovujúcich podmienok v osade do sociálneho bytu za Kremnicou. Podmienkou bola aktívna spolupráca budúcich majiteľov na stavebných prácach. Ide o rodinu, ktorej sa napriek rôznym problémom podarilo plne integrovať sa medzi majoritu, o čom svedčia výpovede „bielych“ susedov. Hlava rodiny priznáva, že odkedy sa presťahovali, deti sú oveľa pokojnejšie a všetci si plne uvedomujú výhody i zodpovednosť, ktorá z udržania si nového bývania vyplýva.

V ďalšom Škopovom dokumente s názvom *Iné svety* z roku 2006 ide najmä o konfrontáciu lokálneho a globálneho aspektu, ktorá je vystavaná ako subjektívne ladený pohľad na päťicu postáv z lokality Šariš, ktoré zastupujú spoločenskú, sociálnu, generačnú, etnickú alebo náboženskú menšinu. Škopov filmový štáb nakrútil spoločne s Rómom Ignáčom Červenákom rapový hudobný videoklip, ktorý sa úspešne prezentoval vo vysielaní televízie Markíza. Neskôr sa Červenák objavuje ako headliner relácie hlavného televízneho spravodajstva TV Markízy, keď ho za snahu o odkrytie pozadia úžery v rodnej osade vyženú z vlastnej rómskej komunity. V ďalšej epizóde začnú spolu s Červenákom uprostred rozhovoru prenasledovať rómskych vykrádačov úrody. Ignác totiž istý čas pracoval aj ako nočný strážnik na poliach. V istom momente Marko Škop figliarsky podsúva Ignáčovi Červenákov do rúk digitálnu „handku“, aby nakrútil všedný život v rómskej osade tak, ako sa verne odohráva vo všedné dni a bez prítomnosti bielych filmárov. Následne kombinuje výpoveď nakrútenú v jeho chatrči s Ignáčovými amatérskymi zábermi, ktoré odhaľujú miestne pomery v rómskej osade v ich autentickej surovosti, zaznamenané na základe princípu skrytej kamery, resp. neprítom-

nosti filmového štábu. Z tohto materiálu je zrejmé, že život obyvateľov v osade naberá na pestrosti podľa toho, či sú zachytení na kameru bez ich vlastného vedomia, alebo nie. Princíp skrytej kamery zároveň aktualizuje otázku seba prezentácie protagonistov v dokumentárnych filmoch.

V roku 2006 vznikol azda najzaujímavejší dokument o Rómoch za posledných 20 rokov vôbec. Skupinový dokumentárny portrét s názvom *O Soni a jej rodine* nakrútila dokumentaristka Daniela Rusnoková na východnom Slovensku v rómskej osade Rudňany, pričom realizácia projektu prebiehala v období rokov 2004 až 2006. Z hľadiska spracovania témy z prostredia rómskej komunity ide o ojedinelý a výnimočný portrét rómskej ženy a jej rodiny, ktorý je podaný formou intímnej spovede matky a manželky, a v dejinách slovenskej dokumentaristiky nemá obdobu. Doteraz sa u nás nikomu nepodarilo preniknúť tak hlboko do vnútorných pocitov, do intímneho myšlienkového sveta a do súkromných názorov predstaviteľa rómskej komunity tak, ako to môžeme vidieť v prípade tohto dokumentu. Sonina spoveď je o to cennejšia, že sa kriticky stavia k zaužívanej rómskej tradícii, voči ktorej sa však nedokáže vzoprieť, a jej rešpektovanie napriek problémom z toho vyplývajúcich považuje za správne. Zároveň odhaluje tajomstvo postavenia rómskych žien v rámci hierarchickej štruktúry rómskej rodiny a prináša zaujatý pohľad z vnútra na problematiku populačnej explózie, silne zakorenenej v pravidlách rómskeho pohľadu na svet. Väčšina filmov o Rómoch sa totiž odohráva na povrchu, kde sleduje z odstupu javy sprevádzajúce nelichotivé životné podmienky a postavenie rómskej menšiny na Slovensku, ktoré sa odvíjajú od historicky podmienenej sociálnej exklúzie a vyhranených vzájomných názorov etnickej minority voči majorite a naopak. Daniele Rusnokovej sa podarilo začleniť sa do mnohopočetnej rómskej rodiny, a tak z intímnej blízkosti, z vnútra skúmať peripetie a vzťahy typické pre jedno, pravdepodobne ordinárne rómske manželstvo. Odhaluje tak pozoruhodný svet predstáv a názorov, vzťahových súvislostí, myšlienkové pozadie systému dogmatických pravidiel, utváraných od nepamäti, podľa ktorých sa formuje pohľad na svet videní očami rómskych žien. Už okolnosti Soninej existencie, jej postavenie v komunite je redukované na plodenie detí, čo ona sama vníma ako tradičné životné poslanie. I keď sa s ním vnútorne nestotožňuje, jej svetonázor, silne ovplyvnený tradičným rómskym vnímaním rodiny a hodnôt manželstva, v nadväznosti na kresťanské vnímanie viery, jej nedovoľuje vybočiť z presne nastaveného rámca. Rusnoková vo svojom dokumente podrobne skúma práve tento paradox a zachytáva ho cez osobnú spoveď, ktorá v takejto úprimnej forme u nás dodnes verejne nezaznela. V dlhšom časovom horizonte sa Rusnokovej podarilo dostať sa za oponu, ktorá zahaluje intímny život rómskej komunity nepreniknuteľnou clonou pred majoritou a pláštikom stereotypného posudzovania. Zvládla to bez vonkajšej potreby zasahovať do ľudských osudov, bez potreby ovplyvňovať zaužívaný chod vecí. A týmto spôsobom, pomaly ale isto, prenikáme spolu s ňou do spletitého systému rodinných vzťahov Sone a jej manžela. Spoznali sa v pätnástich. Odvtedy bola pätnásťkrát tehotná, pričom jedno z detí jej umrelo. Podľa jej vyjadrení, termín romantika sa v rómskom slovníku nenachádza. Myšlienkový svet rómskych žien z osád je pre nezainteresovaného pozorovateľa tabu. Soňa ho Rusnokovej poodhalí spôsobom šepkaného komentára ako pri pomyselnej spovedi. Otvorene prizná, čo si skutočne myslí, i keď jej hlboko zakorenená tradícia nedovoľuje narušiť nepísané pravidlá. Bez príkras opíše svoj intímny život, spolunažívanie manželov, jej názory na rodenie a výchovu detí, poukáže na úpadok rómskeho života v demokracii v kontraste k obdobiu komunizmu i na biedne vyhliadky na budúcnosť. Rodina je pre ňu celý svet, ktorý ju obklopuje. Iné očakávania už nemá a rodenie detí považuje za poslanie dané od Boha. Manžela nekritizuje, pričom toleruje jeho neveru s ospravedlnením, že on za to nemôže, pretože je chlap a občas prirodzene podľahne. Život bez osvetly a sexuálnej výchovy sa nezadržateľne prenáša z matiek na dcéry, ktoré čaká rovnaký osud. Muž má v rodine dominantné postavenie. V podstate nie je dôležitý, aký je. Po svadbe v tradičnej hierarchii rómskej rodiny je považovaný za nedotknuteľného. Soňa pripúšťa, že by jej na svete bolo bez neho ľahšie, ale zároveň priznáva, že ho nikdy v živote neopustí. Rusnoková tento vývoj postupne zaznamenáva v dvojročnom časovom období. Bolo to len otázkou času a Soňa je opäť raz na ceste do pôrodnice.

Do každodenného kolobehu v rómskej osade patria ďalšie špecifiká. Život sa odvíja v stiesnených priestoroch ošarpanej chatrče, dennodenná starostlivosť o deti, vykrádanie štátnych lesov, s charakteristickým rúbaním zdravých stromov vo výške pásu, kriminalita a väznenie mladistvých Rómov bez šance na iné uplatnenie, takto plynie čas merateľný od narodenia po smrť. Rusnoková tieto udalosti nezaujato zaznamenáva. Nemieša sa, nezasahuje, nekomentuje. Podarí sa jej zachytiť pohreb, aby následne prestrihla na sonografický obraz vyvíjajúceho sa plodu. Soňa uteká z pôrodnice hneď po pôrode s vedomím, že sa zdravotné sestričky o malú postarajú, ale kto zaopatrí jej ostatné deti? Hádám len nie jej manžel. Veď on na tento svet kvôli

takým veciam neprišiel. Životný kolotoč pokračuje. Jedna z jej starších dcér je po prvýkrát tehotná, čo jej otec, Sonin róm-sky manžel, svojsky sucho okomentuje slovami: „Už si tehotná? Dobré. V poriadku. Uvidíme, čo bude ďalej.“ Významnú úlohu v rómskom systéme hodnôt zohráva katolícke náboženstvo a viera v spasiteľa Ježiša Krista. Fatalizmus rómskeho prežívania sa s požehnaním katolíckej cirkvi odbíja znesiteľnejšie. Neschopnosť rómskych rodičov naučiť sa naspamäť desatoro pred krstom šestnásteho dieťaťa nie je dôvod na reštrikciu odopierajúcu Rómom nárok na ukotvenie v objímajúcom náručí svätej matky všetkých matiek – slovenskej katolíckej cirkvi. Chod a fungovanie zdravotníckych zariadení a cirkevných inštitúcií zabezpečuje biela majorita. K výraznejšej vzájomnej konfrontácii skupiny rómskych žien dôjde v čakárni ambulancie detského lekára. Soňa sa pozastaví nad množstvom rómskych detí, ktoré sa v neuveriteľnom tempe rodia na svet, načo je atakovaná spolurodičkami, že budú mať toľko detí, koľko bude treba, napriek všetkému. Chudobe, nedostatku, nepohodliu. Veď ich matky ich mali neraz aj 24. Príchod novorodenca domov je dôvodom na emotívnu oslavu. Podnapitý manžel si zjavne žiadne obavy o budúcnosť svojej ženy a detí nepripúšťa. Populačná explózia takýchto rozmerov je vzhľadom na životné podmienky rómskych osadníkov pre bielu majoritu nepredstaviteľná. Rusnokovej sa tak podarilo cez Soninu spoveď poodhaliť tradičné zmysľovanie rómskych žien a osvetliť ich postavenie v rámci rómskej komunity, a to cez nazeranie jednej z nich, čo je najsilnejším prínosom jej dokumentárneho príbehu. Pracovala pritom len s využitím tradičných dokumentárnych techník, keď dokumentarista ostáva vnímavým pozorovateľom a nezainteresovaným pátračom. Autorka sa podpísala pod námet, scenár, produkciu i réžiu filmu. Zároveň si sama robila kameru v spolupráci s pomocným kameramanom Petrom Zalubelom. Rómska intimita vytryskla na plátno v podobe surovej reality, zachytenej bez inscenovania, bez používania metafor alebo vykonštruovaných symbolov. Existenčná situácia a postavenie rómskej ženy v súčasných pomeroch rómskych osád sa odkryli v plnej nahote, čím vznikol pozoruhodný portrét vidенý z perspektívy rómskeho nazerania na seba samých. Niet sa preto čo čudovať, že po skončení filmu sa na plátne objaví informatívny titulok, z ktorého sa dozvedáme, že Soňa je opäť v druhom stave.

Rusnokovej film *O Soni a jej rodine* ostáva doposiaľ najsilnejším svedectvom o živote Rómov na Slovensku. Hlavne vďaka obrátenej optike, z vonkajšieho pohľadu na vnútorný, sebakritický a autoreflexívny pohľad. Hlavná postava je zároveň reprezentantkou skúmanej minority. Sonine šepkané monológy nadobúdajú v rámci zvukovej dramaturgie významotvorné konotácie. V prenesenom zmysle slova zastupujú hlas, ktorému je tradíciou odopierané vyjadrovať sa verejne a bez obáv alebo kriticky hodnotiť tradičný poriadok. Pritom môžeme konštatovať, že Sonine názory sú uvedomelým výkrikom do tmy. Avšak ani ona si nemôže dovoliť narušiť tradičný systém hodnôt, ktorý dovoľuje Rómom prežiť na zemi za každých okolností. Aj tých najotrasnejších, o čom svedčí ich každodenná realita v osadách na východe, v demokratickej krajine Slovensko, v demokratickom klube bohatých krajín, označovanom ako Európska únia. A demografická krivka im v tomto smere dáva za pravdu.

Ostáva v platnosti že Juraj Lehotský si svoj prvý veľký autorský film odkrútil až v prípade na festivale v Cannes ocenených *Slepých lások* z roku 2008. Protagonistami filmu sú nevidiaci. Rómska problematika sa objavuje v príbehu o vzťahu nevidiacej dvojice Róma Mira a Nerómkky Moniky. Nevidiaci Róm Miro musí často bojovať s predsudkami vidiacej väčšiny a svojho blízkeho okolia len preto, aby mohol uskutočniť svoju túžbu a žiť v partnerskom zväzku so slabozrakým bielym dievčaťom Monikou. Pred Bohom sú si všetci rovní, preto sa k nemu nevidiaci Róm Miro obracia, aby dokázal ustáť absurdné argumenty okolia, ktoré ťažko znáša jeho rasovo zmiešaný vzťah. Miro pritom farbu pleti nikdy nevidel, preto je Lehotského poukaz na absurditu pri rozlišovaní kladov a záporov človeka len na základe farby pleti ukázanom na príklade zmiešaného partnerského vzťahu dvoch nevidiacich ukážkovo antirasistický.

Autorský dokument Jara Vojteka *Malá domov* z roku 2008 spája s jeho ďalším filmom z roku 2010 s názvom *Z kala von: Čo je za tým?* tematická príbuznosť. Obe dva vypovedajú o marginalizovaných komunitách a ich problémoch a v režisérovej tvorbe patria medzi objednávkové projekty z prostredia organizácií tretieho sektora zameraných na prekonávanie mentálnych bariér sociálneho charakteru. Vojtek si za hýbateľa deja vyberá extrovertnú postavu Róma Vlada Sendreia, ktorý vzhľadom na osobné skúsenosti s mediálnym prostredím bol sám o sebe príslubom aktívneho a samostatne konajúceho hrdinu, ktorý dokáže dostatočne zaujímavu a vlastným vkladom pútať pozornosť okolo tematicky snímaného záznamu projektu zacieleného cez futbal na problematiku rasizmu. Dokument sa systematicky sústreďí na odbúravanie predsudkov medzi Rómami a majoritou. Nejde

však len o predsudky týkajúce sa odlišnosti vo farbe pleti medzi bielymi a Rómami. Ukázalo sa, že rovnakú nedôveru prechováajú aj Rómovia voči sebe samým. Napríklad rómsky chlapec z kompletnej rodiny nechcel bývať počas zájazdu s rómskym chlapcom z detského domova alebo polepšovne. Radšej si v hotelovej izbe v srbskom Kragujevaci vybral za spolubývajúceho bieleho chlapca. Zámerom tvorcov bolo v tomto filme atraktívne vyrozprávať a tým zviditeľniť problematiku rasizmu v spojení s rómskou mládežou v intenciách dokumentárneho filmu.

Dokumentárny film Jara Vojteka *Z kola von: Čo je za tým?* z roku 2010 už svojím názvom pomyselne odkazuje na problém vylúčenia v zmysle sociálnej alebo spoločenskej exklúzie. Vypovedá o komunite bezdomovcov v Bratislave, ktorá sa snaží prežiť na ulici spôsobmi, všeobecne považovanými za neakceptovateľné. V komunite vystupujú aj predstavitelia rómskej menšiny. V tomto prípade chodí syn strážiť svoju vlastnú matku, keď si zarába pri diaľnici v Petržalke ako prostitútka, aby si mohli zabezpečiť základné potreby. Prelínanie dokumentárnych a hraných prvkov v autorskom filme reprezentujú v roku 2012 filmy ako *Až do mesta Aš* (réžia Iveta Grófová, 2012) a *Zvonky šťastia* (réžia Jana Bučka a Marek Šulík, 2012). Kým prvý z nich získal prívlastok hraný dokument, s podtitulom „dokumentárna hra“ sa v titulkoch prezentuje snímka *Zvonky šťastia*. Určitú štylistickú protiváhu k týmto dvom projektom tvorí dlhometrážny dokument s názvom *Cigáni idú do volieb* (réžia Jaro Vojtek, 2012). Všetky tri tituly spája zameranie sa pri výbere hlavných protagonistov na Rómov. Hlavnou témou týchto filmov je reflexia rómskej menšiny v interakcii s bielou majoritou.

Hlavná postava Dorotky z „hraného dokumentu“ *Až do mesta Aš* je podľa slov režisérky trochu naivná, zasnená, introvertná a pasívna. Takú hľadala i jej predstaviteľku. Dorotu Bilu nakoniec našla v osade Petrová pri Bardejove. Chcela totiž nájsť dievča zo slabších sociálnych pomerov, ktoré by sa i v reálnom živote mohlo ľahko ocitnúť v Aši, ale nehládala cieľene Rómku. Bola to skôr náhoda, že sa rozhodla pre rómske dievča. Jej etnikum nebolo pre jej film nijako zvlášť určujúce.

Filmármi vymyslený koncept v *Zvonkoch šťastia* originálnym spôsobom odhaľuje povahu každodennej reality v rómskej osade, ale v podstate neprináša nič nové, s čím by sme sa už predtým v dokumentoch o Rómoch nestretli. O spôsobe nakrúcania tohto dokumentu spoluautorka filmu Jana Bučka povedala: „Väčšinu ľudí zaujíma spojenie hraných (inscenovaných) a dokumentárnych prvkov v tomto filme, to však vzniklo z úplne prozaického dôvodu. S Markom (Marek Šulík, pozn. autora) sme si povedali, že chceme, aby rozprávanie bolo v štýle čo najčistejšie, s ukotvenými a statickými zábermi, aby herci nekontaktovali kameru. A vďaka tomu vznikol ten veľký odstup. Keď sme film dostrihali, určili sme, že pôjde o dokumentárnu hru. Sama neviem, či to divákovi stačí, aby sa nastavil na to, čo ho čaká. Podľa reakcií mám pocit, že áno, ale súčasne cítim, že ľudia na to potrebujú čas. Keď to divák od začiatku odmieta prijať a drží sa svojho postoja, ťažko k nemu film môže preniknúť.“<sup>43</sup> Hlavný protagonista Roman na prvé miesto v hierarchii hodnôt stavia peniaze, potom rodinu a na posledné zdravie. Princíp hry sa odrazil už počas výberu vhodných protagonistov, ktorí dokázali akceptovať vopred vymyslené pravidlá. Celá dokumentárna inscenácia sa odohráva v realistických kulisách rómskej osady, pričom pôvodnú živelnú atmosféru príbehu dokresľuje neštylizovaný a na nakrúcaní nezaujatý komparz zložený z ďalších prihliadajúcich rómskych osadníkov. I cez nich sa postupne hlbšie noríme do života Rómov, pričom momentky z ich bežného dňa sa rozumne prepletajú s hlavnou tematickou líniou filmu. Divák tak ľahšie akceptuje dokumentárne obrazy biedy, keď sú filmovými prostriedkami povýšené formou hry o nevšednú inscenovanú sujetovú nadstavbu. Bežný život poznačený nedostatkom príležitostí odľahčuje situačný humor a motív hry hlavných protagonistov na svoje hudobné idoly. Je naozaj absurdné pozeráť sa na scénu, v ktorej sa Roman s pár eurami vo vrecku zamýšľa nad cenou čokoládových Mozartových gúľ v supermarkete.

Oveľa zaujímavejším príspevkom do diskusie o postavení Rómov na Slovensku je film Jara Vojteka *Cigáni idú do volieb*. Otvára totiž zásadnú tému, ktorou je absencia politicky angažovaného lídra, ktorý by dokázal zastupovať Rómov pri správe vecí verejných. Vojtek sa týmto filmom pokúsil túto pasivitu vyvrátiť. Film sa sústreďí na zaznamenania príprav a priebehu komunálnych volieb do banskobystrického VÚC, pričom hlavnými protagonistami sú rómsky kandidát Vlado Sendrei a jeho volebný tím pozostávajúci z členov a sympatizantov kapely *Kokavakére Lavutáris*. Podstatná časť filmu sa venuje osobnej rovine, najmä vzťahu manželov Vlada a Jany Sendreiovcov. Odohráva sa prevažne v súkromí ich domova. Naopak, druhá časť pozostáva zo

záznamu priebehu volebnej kampane a z momentov odohrávajúcich sa počas volebnej noci. Za najproblematickejšie, z pohľadu výsledného filmu, môžeme považovať obrazy dokumentujúce prirodzené motivácie rómskeho kandidáta a jeho tímu podieľať sa na správe vecí verejných. Z predvolebných scén sa totiž nič nedozvieme o bodoch volebného programu Vlada Sendreia. Jaro Vojtek sa k tomu vyjadril: „... Chcel som nakrútiť film o Rómoch, ale nie z prostredia osád. Fakt, že chce Sendrei vstúpiť do politiky, to je dnes veľmi blízky a pochopiteľný motív aj pre bielych.“<sup>744</sup> Celá kampaň sa okrem málovravných mítingov sústreďí na rozprúdenie dobrej zábavy, odohrávajúcej sa v mierne alkoholom povznesenej nálade. Vlado Sendrei svoj vstup do politiky na verejnosti odôvodňuje argumentom, že historická voľba rómskeho kandidáta môže byť osožná nielen pre rómsku menšinu, ale bude dobrou príležitosťou aj pre bielych voličov. Spomínaná efektnosť kampane však neprinesie želaný efekt. Volebná noc sa premení na fiasko a bude podfarbená zradou z okruhu jeho najbližších.

Vo všetkých zmienенých filmoch o Rómoch sa objavuje typická tendencia charakterizujúca tvár filmovej tvorby po roku 1989. Ide o priam programové spochybňovanie národnej identity. O jej fragmentarizáciu na základe etnickej príslušnosti, o zachytávanie rozpadu národnej identity na národnostnú, pričom všetky tieto spoločné prvky nachádzame v dielach súčasných slovenských autorov. Na jednej strane skúmajú exotiku východného Slovenska, pričom sa zameriavajú na etnickú rôznorodosť skúmaných marginalizovaných oblastí a v nich žijúcich skupín obyvateľstva. Vo filmoch Vojteka, Kerekesa, Škopa, Kirchhoffa, Rusnokovej a ďalších, narážame na skanzenovú exotiku, etnické ostrovy, multinárodne zmiešané oblasti, pásma v pásmach, ktoré sa bránia, aby neboli marginalizované, zanedbávané, alebo prehladané. Aj v týchto prípadoch sa stretávame s lokálnymi exotickými jazykmi – rómčinou, rusínčinou, maďarčinou alebo nárečiami, čiže vnímame reálny rozdiel medzi krajinou pôvodu a lokálnou perifériou, štátom a jeho skanzenom, alebo jazykom a jeho nárečím. Objavovanie skanzenov je typickým príznakom nielen v dokumentárnom, ale aj hranom filme. Fenomén rozvrstvovania a diseminácie významu pojmov ako identita, národný, slovenský, je príznakovým prejavom súčasnosti. V hranej tvorbe to môžeme vidieť na príkladoch filmov ako sú *Cigán* (réžia M. Šulík, 2011), *Marhuľový ostrov* (réžia Peter Bebjak, 2011), okrajovo *Líštičky* (réžia Mira Fornai, 2009) či *Dom* (réžia Zuzana Liová, 2011). Oveľa príznačnejšia je situácia v dokumente, kde okrem zmienенých, vedľa seba stoja filmy ako *My zdes* (réžia Jaro Vojtek, 2005), *Hranica* (réžia Jaro Vojtek, 2009), *Hej Slováci* (réžia Róbert Kirchhoff, 2002), *Osadné* (réžia Marko Škop, 2009), *Cesta Magdalény Robinsonovej* (réžia Marek Šulík, 2008), *66 sezón* (réžia Peter Kerekes, 2003) a v istom ohľade a na úrovni väčšieho celku, akým je Európa, i v prípade filmu *Ako sa varia dejiny* (réžia Peter Kerekes, 2008).

Tento text je výstupom z grantového projektu VEGA č. 2/017/12 pod názvom Multikulturita vo filmovej teórii a praxi.

## Zoznam použitej literatúry

JAREMKOVÁ, M. Hľadáčka pravdy. In: *Film.sk*, ISSN 1335-8286, 2012, roč. 13, č. 11.

Web 1: <http://www.kinema.sk/clanok/36319/rozhovor-o-filme-cigani-idu-do-volieb.htm> [cit. 2012-11-16]

## Kontakt

Mgr. Martin Palúch, PhD.

Ústav divadelnej a filmovej vedy SAV

Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava

E-mail: pfr03@centrum.sk







## RÓMSKA AUTORSKÁ ROZPRÁVKA / ROMANY FAIRY TALES BY AUTHORS

Viera Žemberová

### Abstrakt

Príspevok sa sústreďuje na literárne texty, ktoré sa venujú rómskej autorskej rozprávke. Texty, s ktorými sa pracuje, sa približujú k etniku, zvykom, jazyku, kultúre rómskeho etnika cez dieťa a jeho prijímanie skutočnosti. Texty nemajú zámer dokumentárne či exponovanými javmi zvýrazniť inakosť etnika, naopak, naznačujú, že svet rozličných detí má k sebe najbližšie.

**Kľúčové slová:** autor, rozprávka, Róm, dieťa, hravosť, téma, senzibilita, mravné poučenie, porozumenie.

### Abstract

The contribution is focused on literary texts dealing with Romany fairy tales by authors. The texts under consideration are approaching the ethnicity, customs, language, culture of the Romany ethnic community through a child and its acceptance of reality. The texts are not intended to accentuate the ethnicity otherness in a documentary manner or through significant phenomena, on the contrary, they imply indirectly that children living in different worlds are the closest to one another.

**Keywords:** author, fairy tale, Roma, child, playfulness, theme, sensibility, moral edification, understanding.

### Súvislosti kultúrneho a literárneho života na prelome storočí a rómske reálie

Etnografka a kulturologička Mária Dubayová,<sup>745</sup> ktorá podstatnú časť svojho vedeckého zamerania sústreďovala na život Rómov, zvlášť na východnom Slovensku, o ich etnickom a kulturologickom profile uvažovala aj na podloží perspektívy ich budúcej generácie, a tak si položila prirodzene motivovanú otázku: „Aké teda je rómske dieťa? Vo vidieckych obciach žije v súčasnosti viac ako polovica všetkých rómskych obyvateľov, teda i deti sú prevažne deťmi „z dediny“. Najviac Rómov je vo veku od šiestnásť rokov, teda v tej vekovej skupine, ktorú považujeme za deti a mládež. Ak výskumy poukazujú na mnohé mladistvé partnerské a rodičovské situácie, potom je viac ako jasné, že elementárna školská výchova je pre veľkú časť rómskej mládeže obmedzená na roky od šesť do dvanásť rokov. Nepriamo to potvrdzujú i štatistiky o úspešnosti (či neúspešnosti) tejto mládeže v škole (...).

745 Docentka Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove PhDr. Mária Dubayová, CSc. (1946, Bratislava – 2004, Košice).

Rómske deti sú veľmi zvedavé a v skupine veľmi živé. V bezprostrednej komunikácii s neznámou osobou sú však spočiatku nedôverčivé a akoby „zlaknuté“. Hovoria zle po slovensky, ale – pokiaľ to môžem posúdiť – aj veľmi zle po rómsky. Sú veľmi prítulné a túžia po pohladení, pochvale, aspoň na okamih chcú byť na výslni pozornosti (...). Rómske deti rady počujú ľudové rozprávky. Myslím, že čítanie či počúvanie rozprávky je najpríťažlivejšou zábavou pre malé skupiny detí. Ak je čítanie čo i len trochu dramaticky výrazné, počujú sústredene, ba priam nadšene. Ak si zvyknú na čítajúceho, sú ochotné sa rozhovoriť (...). Rómske deti milujú spev a rytmus. Je však prekvapujúce, že pôvodný rómsky spevný repertoár je malý (...). Deti nemajú nič len svoje. Všetko je všetkých, a to „všetko“ je spravidla skoro nič (...).<sup>746</sup>

Skutočnosť, že jestvujú rómske a rómske autorské rozprávky, by azda nebola ani taká nečakaná, keby im ich tvorcovia a kultúrna prax nepripisovali posledné desaťročia výrazné, ak hneď aj nie primárne mimoliterárne, teda spoločensko-kultúrne poslanie. Vo svojej podstate spoločenský a národopisný kontext rómskej kultúry, teda aj slovesnosti a literatúry, je nateraz taký, že ide o jav prekračujúci sledovanie roly žánru autorskej rozprávky. Už i preto, lebo texty rozprávok sú nasmerované do odkrývania a objasňovania vývinových a sociálnych zvláštností etnika, teda aj do duchovnej, tvorivej a reprodukčnej dispozície jej tvorcov a šíriteľov. Navyše, ide v kultúrnej praxi milénia o časovo oživený a všestranne iniciovaný proces emancipácie rómskeho fenoménu v spoločenskom a kultúrnom priestore, v nami sledovaných súvislostiach, v slovenskej literatúre a slovenskom kultúrnom a spoločenskom živote. Napokon, rómske duchovné a tvorivé vklady do umeleckej tvorby sa neobjavujú iba sporadicky, majú svoje významné zázemie v jedinečných tvorivých autorských zjavoch Deziderovi Bangovi, Jánovi Berky-Luboreckom a ďalších<sup>747</sup>, ďalej v obdivovateľoch, vykladačoch a tvorivých upravovateľoch žánrov lyriky s cigánskymi motívmi, za všetkých treba pripomenúť kultúrne a umelecké počiny Vojtecha Mihálik a Dany Hivešovej-Šilanovej.

V deväťdesiatych rokoch minulého storočia sa do zázemia invenčných osobností spojených s rómskou kultúrou pripojili dve rozprávarky rómskych príbehov: rómska rozhlasová autorka Elena Lacková<sup>748</sup> a slovenská poetka, ktorá významnú časť svojho profesionálneho života spojila s rómskou kultúrou, redaktorskou prácou v rómskych novinách a s medzinárodne oceňovaným košíckym divadlom *Romathan* – Daniela Hivešová-Šilanová.<sup>749</sup>

Exponovanie autorskej rozprávky alebo adaptovaných folklórnych textov, ktoré sa vnútorne znakovo napojili na konkrétne etnikum, má predovšetkým zovšeobecňujúce či charakterizujúce poslanie a plní zámery národopisné, noetické a estetické v tej spoločnosti, v ktorej pôsobia, alebo kam svojou jedinečnosťou vstupujú a prejavujú svoju schopnosť kooperovať so širším kultúrnym prostredím aj s jeho rozlične iniciovanou i prejavovanou odlišnosťou.

Všeobecne sa vie o schopnostiach a vývinovej pluralite i tvarových špecifikách ľudovej rozprávky<sup>750</sup>, cez ktorú sa genetické a kultúrne danosti etnika dostávajú do širokého aj diferencovaného spoločenského a duchovného, dejinného a vývinovo segmentovaného poznania.

Rozprávka sa pohybuje v rozložitých etnických, spoločenských, dejinných, sociokultúrnych a kultúrnych súvislostiach, napokon ich naznačujú, ale azda aj širšie sa im v kontextových nadväznostiach venujú učebnice zo spoločenských vied a exponujú sa vo všeobecnom poznaní a vzdelaní významné kultúrne, dejinné, príčinné javy z tradície a pamäti etnika prostredníctvom jedinečných príbehov a výrazných typov postáv do širokého, teda zovšeobecného a univerzálne pôsobiaceho priestoru kultúry.

746 DUBAYOVÁ, M. Aj Rómčatá sú slovenské deti. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*. ISSN 1335-7263, 1996, roč. 4., č. 2, s. 34 – 36.

747 HLEBOVÁ, B. *Slovník autorov rómskej literatúry pre deti a mládež*. 2011. Prešov: Pedagogická fakulta Prešovskej univerzity, 2011, 189 s. ISBN 978-80-555-0316-5.

748 Elena Lacková (1921, Veľký Šariš – 2003, Prešov).

749 Daniela Hivešová-Šilanová (1952, Bratislava – 2008, Prešov).

750 Aktualizujeme výber spomedzi literárnych vedcov a národopiscov, ktorí sa problému v jeho historických a teoretických podobách venovali: V. Propp, E. M. Meletinskij, J. Polívka, J. Horák, F. Wollman, J. Toman, L. Štúr, P. Dobšínský, J. Francisci, Š. Krčméry, V. Gašparíková, A. Melicherčík, V. Obert, E. Tučná, O. Sliacky, Z. Profantová, H. Hložková, J. Melicher a mnohí ďalší. Rómskej kultúrnej entite sa venujú v časopise *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1999, roč. 6, č. 3 – 4) tieto príspevky: Miron Zelina: Psychoanalýza rómskej jedinečnosti (s. 25 – 31), Ondrej Sliacky pripravil v rozhovore s vysokoškolským pedagógom a spisovateľom Jánom Berkym pod názvom *Manušeske nakampel čak mára, de the pativ* (s. 32 – 37), Jaroslav Vlínka recenziu *Od človeka k spoločstvu*. Ján Berky-Luborecký: Remešina vernost. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1998, č. 4, s. 38).

Práve rozprávka napomáha nadnárodnej komunikácii výrazovými zložkami umenia a pomáha formovať vrstvy poznania bez hraníc: myslíme na známe skutočnosti z vnútrotextového výskumu priestoru rozprávky a na genologicky iniciovanú otázku o sťahovaní sa sujetov, typov postáv v žánri a v typológii ľudovej rozprávky<sup>751</sup> z pohľadu na žánrovú typológiu rozprávky.

## 1.1 Stratégia Eleny Lackovej – rozprávka v rómskej kultúrnej pamäti

„Kedy vlastne prišli Rómovia na územie Slovenska? A odkiaľ? Podľa dobových záznamov sa to stalo v prvej tretine 13. storočia. Ich vojvodca (vajda) bol Ondrej II. Zaujímavý údaj pochádza z roku 1417. Vtedy južným Slovenskom prešla početná skupina Cigánov a ich vajda dostal ochrannú sprievodnú listinu od cisára Žigmunda na Spišskom hrade. Táto listina im podstatne uľahčila prenikanie do ďalších krajín, ako aj získanie iných glejtov. A odkiaľ prišli? Zo svojej pravlasti Indie. Do Európy prichádzali cez rôzne koridory. Na naše územie cez Balkán.“<sup>752</sup>

O mimoliterárnej motivácii na vydanie *Rómskych rozprávok, Romane paramisa*<sup>753</sup> Eleny Lackovej napovie informácia z tiráže vydania, pretože jej rozprávky vyšli „pre Kultúrny zväz občanov rómskej národnosti na Slovensku“, čím sa dal do pohybu zvláštny, svojoj genézou pravdepodobne aj pôvodný, no využitými zámermi predovšetkým neliterárny proces v dobovom literárnom živote a v kultúrnej praxi na začiatku deväťdesiatych rokov minulého storočia, ktorý zvyrazňoval tézu: emancipovať rómsku kultúru medzi Rómami.<sup>754</sup>

Elena Lacková<sup>755</sup> sa rozhodla predstaviť Rómom v jednej knihe dva rovnocenné jazykové varianty toho istého príbehu, čiže rozprávku o Rómoch po slovensky a súbežne s ňou aj jej variant v rómčine. Znamená to, že sa v čitateľskej recepcii vopred počíta s bilingválnosťou ako s komunikačnou pomôckou aj poznávacím nástrojom pre rómskeho čitateľa, čím by estetický činiteľ textu zostal v Rómskych rozprávkach najskôr sekundárny.

Sedem rozprávok Eleny Lackovej – *Melalo a mrtý, Thulov sen, Ako Filip zarobil na chlieb, O primášovi Barovi, Prešibaný Róm, Hadí princ, Ako išiel Midu hľadať prácu* – vyšli v slovenčine aj v rómčine ako vzájomné prekladové varianty. Naisto ide o unikátnu, hoci pretrvávajúcu situáciu vo vnútri jednej literatúry a kultúry, veď rómske deti získavajú, popri rodnom jazyku aj vzdelanie v slovenčine. Napokon sa to rovnocenne uskutočňuje aj v realistickom vyrovnávaní sa s podstatou kultúrneho a etnického javu rómska ľudová rozprávka a umelá, teda autorská kultúra Rómov v slovenskom spoločenskom a kultúrnom prostredí ako podnetný a oceňovaný nástroj kultúrneho dialógu medzi majoritou a minoritou.

Popri prvoplánovej osvetovej funkcii, ktorá sa sústreďuje na to, aby oboznámila Rómov s ich tradíciou uchovanou v slove, veď tá má širšie a dávnejšie mimoliterárne zázemie, zaujali rozprávky Eleny Lackovej azda tým najpodstatnejším faktorom. Jednoducho tým, že sú z autentickkej rómskej autorskej a tvorivej dielne, a to znamená i čosi viac ako informáciu, teda autorské rómske rozprávky reálne jestvujú a v nich sa prejavuje i rozvíja predstava o rómskom pohľade Rómov na seba na svoju dejinnú pamäť a na tak zložitý a rozporuplný svet vókol nich.

*Rómske rozprávky* Eleny Lackovej prekvapili svojou citovou strohosťou a jadrnosťou príbehu, vysokou nerozprávkovou štylizovanosťou autorkinej výpovede a zovretím štýlu rómskeho textu normou spisovnej slovenčiny, čo naisto bude, alebo nebude podnet vychádzajúci z pôvodnej autorkinej rozprávačskej dielne. Pritom nemožno obísť primárny osvetový, užitočný a prínosný dvojjediný zámer autorky a vydavateľa *Rómskych rozprávok*: získať nového čitateľa spomedzi Rómov a zaujať príbe-

751 Na ďalšie objasňovanie odkazujeme na práce J. Polívku, F. Wollmana, V. Gašparíkovej a iných národopiscov alebo literárnych vedcov, ktorí časť svojho terénného a kultúrneho výskumu spojili s ľudovou rozprávkou.

752 Ján Berký–Luborecký v rozhovore s Ondrejom Sliackym, ktorý bol publikovaný v časopise In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež* 1999, roč. 6, č. 3 – 4, s. 33.

753 LACKOVÁ, E. *Rómske rozprávky, Romane paramisa*. Ilustrácie E. Weiss. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo pre Kultúrny zväz občanov rómskej národnosti na Slovensku so sídlom v Prešove, 1992.

754 O čosi neskôr sa uskutočnil ďalší významný kultúrny čin pre rómsku komunitu na svete, do ktorého sa zapojila slovenská spoločnosť, išlo o vydanie Biblie v rómskom jazyku, v našom kultúrnom prostredí sa tejto úlohy ujal vydavateľstvo Transcuscus.

755 Elena Lacková (Veľký Šariš, 1921 – Prešov, 2003) podstatnú časť svojho života prežila na východnom Slovensku, od roku 1980 v Prešove. V slovníkovom hesle Zuzana Stanislavová upozornila na to, že „bola prvou rómskou spisovateľkou na Slovensku, ktorá písala po rómsky.“ Pozri Sliacky, O. *Slovník slovenských spisovateľov pre deti a mládež*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2005, s. 196 – 197.

hom o sebe rómskeho čitateľa, teda pripraviť si i týmto netradičným spôsobom svoje nové, no najmä latentné zázemie príjemcov, recipientov a iniciovať tak nové či ďalšie autorské tvorivé podložie vo svojej členitosti, akú poskytuje genológia a mediálna tvorba v súčasnosti.

Adresát *Rómskych rozprávok* sa rozhodnutím autorky a stratégiou textu neomylné určil už pri vydaní knihy a mal ním byť veľký i malý, gramotný i so vzdelaním začínajúci, ale prirodzene kultivovaný Róm, teda rodič aj jeho dieťa, čo – nazdávame sa – poznačilo vo výraze poetické a estetické danosti i možnosti Lackovej autorskej rozprávky.

Autorka otvorila, znásobila a funkčne zapojila svoju sociálnu a kultúrnu empiriu vlastnej etnickej society, jej dejinné a spoločenské povedomie, zvyky, mravné a vzťahové normy, chápanie sveta a jeho hodnôt tak, ako tieto súvislosti, autorka súc poučená, prijímala, dokázala ich ohlas primerane a realisticky odhadnúť, a to preto, lebo svojho príjemcu v podstate a z empirie poznala.

Pre Lackovej autorskú rozprávku a pre jej budúceho rómskeho interpreta to značí popri inom i to, že vedome nezaprela ani neidealizovala spoločnú dejinne zložitú sociálnu genézu, ňou iniciovanú kultúru, jej prejavy i formy tým, že by mystifikovala do hektických polôh svoju literárnu postavu, alebo upadla do obranárskej polohy a cez rozprávku by vysvetľovala osudy blúdiaceho, nepokojného rómskeho fenoménu v rezervovanom nerómskom spoločenskom prostredí.

Z pomenovania jednotlivých rozprávok možno abstrahovať ústredné témy a motívy, ktoré autorka povýšila na typové a zvykové znaky svojho etnika, medzi nimi dominujú strach, túžba, úzkosť, bieda, práca, hudba, nespútanosť, lebo ony podľa rozprávačskej stratégie autorky dokázali zachytiť a zvýrazniť univerzálne a zovšeobecnené prejavy dávnej i súčasnej rómskej pospolitosti tak, ako ich zo svojej empirie pozná nerómska komunita.

Dve rozprávarky – Elena Lacková a Daniela Hivešová-Šilanová – s osobitým a hlbokým vzťahom k rómskemu spoločenstvu, k ich zvykovému, hodnotovému a mravnému utvoreniu si svojho sveta a ich reagovania na svet vókol nich, sa stotožnili v prístupe ako priblížiť, zdôvodniť a zaujať prostredníctvom pôsobivého rozprávkového príbehu zo života Rómov o Rómoch a naznačiť literárnym spôsobom, kto sú, ale aj to, akí sú, ba viac, ako sa zblížiť so svetom, o ktorom vedia z priestorového susedstva, ale chýba im vzájomné porozumenie a spôsoby na dohovorenie sa.

Elena Lacková do svojich *Rómskych rozprávok* uložila vo výraze všetko, čo by podnecovalo poznanie noriem rómskeho sveta, vložila do nich podnety na porozumenie kultúrne, humanistické, ale aj na to, čo upevňuje spoločenské sebavedomie a identitu Rómov odvíjanú od ich bájne minulosti, napokon práve ona ožíva v Lackovej rozprávkach aj preto, aby sa Nerómovia zaujímali o zvykové, duchovné a kultúrne tradície Rómov a o ich senzibilné aj senzúálne filozofovanie o živote, ktorému sa Rómovia zo svojej vôle upísali a len ťažko i zložito ho menia.

Elena Lacková vo svojich rozprávkach ostala zovretá svojím primárnym zámerom vyrozprávať a odovzdať príbehy, mala zámer nimi informovať, presvedčiť a vzdelávať, azda aj preto sa zverila strohosti vo výraze, lineárnosti v príbehovej zložke, no etnicky podloží rozprávání presvedčila jasným identifikovateľným prejavom v tematike a postave o mravnom odkaze vytvorením z literárneho rómskeho rušného sveta. Vo výpovedi jej záleží na poznaní a náučnosti tak veľmi, že sa vzdala primárneho (sujetového) budovania prejavu svojho etnika, jeho verbálnej spontaneity, vzťahovej emotívnosti, naračnej a situačnej hyperboly, a tak Rómske rozprávky ako látkový a tematický celok preklenuli didaktický a vzdelávací zámer v podloží svojho žánru, pretože príbehové zložky témy ostali zakomponované do pôdorysu realistickej, sociálne ladenej rozprávky, do ktorej však nezabránil autorský zámer, aby do naračného celku neprenikli kompozičné a poetické inštrukcie čarodejnej rozprávky.

## 1.2 Poetické príbehy Danieli Hivešovej-Šilanovej pre rómske deti

„Na svete žije 10 – 15 miliónov Rómov. V Európe približne 4 – 5 miliónov. Na Slovensku žije asi 500 000 Rómov, teda asi desatina z obyvateľov Slovenska. Spomedzi krajín Európy je práve Slovensko krajinou, kde žije percentuálne najvyšší podiel Rómov z celkového počtu obyvateľstva (...). Rómovia žijú na území dnešného Slovenska 670 rokov.“<sup>756</sup>

<sup>756</sup> Vybraté z príspevku Danieli Hivešovej-Šilanovej, ktorý publikovali v časopise *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1994, roč. 2, č. 4, s. 20.

Daniela Hivešová-Šilanová<sup>757</sup> mala všestranné, vydavateľské aj autorské skúsenosti s umeleckou literatúrou, s jej prijímaním medzi deťmi, ba poznala nielen mechanizmy tvorby, ale aj spôsoby a metódy odovzdávania umeleckého diela do kultúrnej a spoločenskej praxe. Všestranné schopnosti a zručnosti autorky treba pripomenúť najmä preto, lebo v jej tvorivom zámere od raného počiatku nasmerovala svoje tematicky vymedzené rómske rozprávky len a iba medzi Rómov a vzdala sa ambície vychovávať, vo svojej empatii sa primárne i pôvodnými textami sústredila na kultivované a do života osožné poučenie, ktorému vytvorila sugestívne zázemie nasýtené výrazným zmyslovým, estetickým a emotívnym zážitkom.

Bez nadsadzovania treba naznačiť, že svoj autorský, humanizujúci a empatický zámer byť nablízku Rómom sledovala sústredene, premyslene a dôsledne, a to preto, lebo prozaický žáner autorskej rozprávky a mladý čitateľ si žiadali, aby sa tak stalo spôsobom, ktorý možno označiť za komunikačne iniciatívny, invenčný, hoci lineárny.

Autorka sa vo svojej stratégii prezieravo sústredila na zážitkový i abstraktný účinok opakovanej schémy, na osvedčené variácie rozprávačského postoja a na významové a interpretačné premeny metaforickej myšlienky, a tak podľa jej mravného kľúča ostávajú zlí ľudia v bielom svete, a popri nich sa pohybujú putujúci, rozospievani, hudbu milujúci Rómovia.

Rozprávky z dielne Daniely Hivešovej-Šilanovej sú štylisticky pôsobivé, hravé, emotívne vytvárajúce atmosféru toho, o čom sa rozpráva, čo sa prežíva, sú vizuálne nasýtené koloritom rómskeho sveta tak, aby zaujali jednak sebavedomím svojrázneho spoločenstva a potom aj dobrým úmyslom porozumieť a byť ústretový voči inému, možno nie vždy ústretovému nerómskemu svetu, ba viac, autorka podporila svojim rozprávaním presvedčenie, že jej, nerómskej autorky, sú jej autorské rozprávky svojou entitou a koloritom predovšetkým autentické a rómske.

Teda znova sa objavuje ten istý kultúrny syndróm, ale v obrátenom garde ako u Eleny Lackovej, pretože rómske univerzum sa pre Danielu Hivešová-Šilanovú, paradoxne, zo subjektu výpovede stalo vypovedajúcim objektom. Elena Lacková do rómskeho spoločenského a sujetového priestoru vovádza prostredníctvom rozprávky jednotlivosti, tie sú exponované už v názve rozprávky, kým Daniela Hivešová-Šilanová predstavila rómsky svet utvorený z emócií, koloritu, ducha, slova, predstáv, pamäti, zvykov, túžob, piesní, hudby, pohybu, čarovania, výmyselníctva, nekončiacich zlomov medzi svojimi a tými inými či ostatnými, ale zvolenou optikou nerómskej subtilnej rozprávačky.

Znova vznikla paradoxná situácia, a to len preto, lebo sa Daniela Hivešová-Šilanová identifikovala so sociálnym pôdorysom rómskeho sveta tak, že práve jemu podriadila rozprávačskú ambíciu, zvýraznila emócie a estetiku svojho príbehu. A i napriek tomu ostáva nedopovedaný problém: dotýka sa podstaty autorstva, autorizácie a autorky rozprávkového textu.

Túto súvislosť možno pripomenúť iba ako margináliu prelínajúcu sa s rozprávkovým súborom *Vtáčatko Koráločka, Čirikolo miriklora*<sup>758</sup>. Subtilne rozprávania napojené na zmyslové a citové prijímanie textu vznikli a ostali podstatným a určujúcim rozprávkovým súborom, ktorý naisto bude mať rómskych i nerómskych spisovateľov a pokračovateľov pre svoju invenciu a nekonvenčnosť v náklonnosti k inej kultúre a k farebnému vidaniu sveta aj osudu pre jednotlivca i etnikum, čím sa *Vtáčatko Koráločka* stala myšlienkovým a mravným odkazom prekračujúcim čas, priestor, žáner, a to najmä preto, lebo patrí všetkým, v ktorých prebýva náklonnosť voči porozumeniu a ústretovosti k tomu, čo je neznáme, nepoznané a vzdialené.

Daniela Hivešová-Šilanová začínala s rómskymi rozprávkami a svojou literárnou postavou dievčatka Olinka v rozhlasovom cykle *Rozprávky na dobrú noc*. Model nekonvenčného rozprávania pre mladých poslucháčov zaujal, dá sa aj s odstupom času povedať, že i jeho príspevom sa oživil spoločenský záujem o rómsky svet a autorka jednotlivé rozprávania aj preto upravila a spracovala do písanej literárnej podoby, teda do autorskej rozprávky nasýtenej magickým, absurdným, temporytmickým, emocionálnym a empatickým prístupom k netradičnej téme a k príbehu ľudí bez hviezdy šťastia nad hlavami.

757 Daniela Hivešová-Šilanová (1952, Bratislava – 2008, Prešov) sa venovala próze a poézii pre mladého čitateľa, v 70. rokoch 20. storočia zaujala mladých čitateľov kultivovanou ľúbostnou poéziou, tvorila rozhlasové rozprávky, divadelné hry *Miesto pre Rómov* (1992) a *Veľký primás Baro* (1994), bola zostavovateľkou zborníka venovaného deťom od detí pod názvom *Ahaj, svet!* (1986).

758 HIVEŠOVÁ-ŠILANOVÁ, D. *Vtáčatko Koráločka, Čirikolo miriklora*. Autorské rozprávky na motívy rómskych pesničiek napísala, texty piesní preložila a do spevnej podoby upravila Daniela Hivešová-Šilanová. Ilustrovala Dana Zacharová. Bratislava: Goldpress Publishers, 1996.

Sykretickou druhovou a žánrovou štruktúrou svojich rozprávání sa nateraz už literárny text rozprávky vo svojej genéze rozhaslových rozprávok dostal do zložitej, viacpólovej kultúrnej i žánrovej situácie, ba možno sa v tejto súvislosti vzopriet' norme literárnej vedy, a to tým, že zvoleným autorským postojom k látke a téme sa pôvodný text esteticky deformuje a nakláňa pôvodnú autorkinu strategickú koncepciu formy a poetiky rozprávania príbehu k pohľadom na osudové riešenia dramatických okamihov života.

Kultúrna a spoločenská konvencia spôsobuje, že nadčasový ostáva predsa len literárny text spracovaný do originálnych a senzibilných rozprávok nasýtených krásou, dobrom, citom a nádejou.

Na počiatku sa vydanie súboru *Vtáčatko Koráločka* rámcuje *Rozprávkou o Olinke* a jej pesničkách ako výzva pre deti a uzatvára sa *Nerozprávkou* na záver o dievčatku Olinke, lenže teraz ako oslovenie pre dospelých. Do sémantického celku súboru patrí *Slovníček rómskych slov*, ktoré autorka zapojila do svojej štylistiky textu a boli tendenčne použité v rozprávkach a svoju rolu naplnili dve určujúce informácie autorky, ktoré podmieniajú a vzápätí aj prekračujú žánrový a azda aj rozprávačský priestor súboru.

Za určujúcu treba považovať informáciu – spresnenie v tiráži vydania: „Podľa spevu rómskych detí z Prešova piesne autenticky zapísal(...),“ no a vykročením za text nachádzame v ozname vydavateľa: „Na motívy rómskych pesničiek napísala testy piesní, preložila a do spevnej podoby upravila (...).“

Autorské rozprávky v súbore *Vtáčatko Koráločka* zastupuje a súčasne aj predstavuje v dvadsiatich troch rozprávkach rovnaký počet notových zápasov rómskeho piesňového folklóru. Rozprávkový súbor Daniely Hivešovej-Šilanovej vytvorili dvojaké autorské adaptácie: raz ide o pieseň a potom o epické rozvinutie ústredného motívu z rómskej ľudovej piesne. I tu sa autorka rozhodla pre univerzálnu expozíciu, ktorá má dopovedajúci význam pre jej literárny a mimoliterárny zámer, ale aj pre zmysel jej, rozumej svojej, autorskej rozprávky, lebo do expozície súboru sa dostal nie náhodou, vševypovedajúci piesňový nápev: „Kráčali sme, šli sme dlhou cestou, stretali sme všade šťastných Rómov. Ach, Rómovia, dokiaľ' vy idete, a kam svoje hladné deti vediete?“<sup>759</sup> Ním by sa obrazne mohlo marginálne zamyslenie nad kultúrne a spoločensky iniciovanou tvorbou a prítomnosťou rómskej literatúrou pre mladých i veľkých posledných troch desaťročí skončiť aj preto, lebo v tomto myšlienkovom priestore ľudovej piesne sa stretli ľudské a autorské ambície Eleny Lackovej a Daniely Hivešovej-Šilanovej, ale aj folklórna či autorská rozprávka o Rómoch, nech jestvuje kdekolvek a nech ju adaptuje ktokolvek, vždy sa prihovorí motívom cesta, putovanie, postami, ktoré sú šťastné a ostávajú za akýchkoľvek okolností sami sebou a tíšeni budú v zložitej situácii znova sami sebou, všade sa pripomenie kopec detí vždy bude prítomná bieda, živá a tajomná hudba, hluk, pieseň, tanec, túžby a sny. Ponad to všetko napokon prevyšuje už iba poznanie izolovanosti

V súbore autorských textov, vo *Vtáčatku Koráločke*, však všetko to, čo je vyrozpráváné vznikne a jestvuje na krídlach veľkej, farebnej, roztancovanej fantázie, bezbrannej naivity a pozitívnych emócií nerómskeho dospelého rozprávača či uvádzača jednotlivých rozprávok, pretože nič sa nemení. „Ale my dve aj tak chceme vedieť, ako to bolo ďalej, a tak nasadneme do rozprávkového výťahu a spúšťame s dolu, dolu, dolu... Až na konci pesničky a tam hľadáme, ako to bolo ďalej. Alebo sa spustíme slankou do bublinkovej rozprávkovej malinovsky a plávame, plávame... Až na nejaký ostrov, kde nám nejaký vtáčik povie, ako to bolo ďalej. Alebo zavrieme oči a vymýšľame si samo, ako to bolo ďalej. A inokedy sa zas opýtam Olinky ja: Ale ako to bolo predtým?... No predtým! Keď ešte nebola pesnička... Čo sa asi stalo, že si niekto začal o tom vôbec spievať...?“<sup>760</sup>

Autorka Daniela Hivešová-Šilanová hovorí o genéze svojej rozprávky a o Rómoch tak, že pozýva svojho čitateľa na dobrodružnú, subjektom riadenú hru na vymýšľanie, na ponáranie sa kamsi, kde počiatok všetkého, okrem fantázie určuje pesnička, vlastne hudba, pohyb, voľnosť, teda dary prírody svojim večným, túlavým deťom bez vrások, ale i tým so sivými vlasmi, ktorí majú z toľkých ciest unavené údy.

Pritom bez väčšieho rozprávačského a invenčného rozpriahnutia sa po nekonvenčnom nápeve (no ten s rozprávkovou malinovkou asi ním nebude) zachytila Daniela Hivešová-Šilanová pevný bod rómskeho sveta: kombináciu zvuku a pohybu, túžby

759 HIVEŠOVÁ-ŠILANOVÁ, D. *Vtáčatko Koráločka, Čirikolo miriklora*. Autorské rozprávky na motívy rómskych pesničiek napísala, texty piesní preložila a do spevnej podoby upravila Daniela Hivešová-Šilanová. Ilustrovala Dana Zacharová. Bratislava: Goldpress Publishers, 1996, s. 7.

760 *Ibid.*, text *O Olinke a jej pesničkách*, s. 5 – 6.

a skutočnosti. Všetko to, čo sa stane v Hivešovej-Šilanovej autorských rozprávkach o rómских príbehoch, ostáva iba deťom a počíta iba s rómскими detskými postavkami, ktoré majú rómске mená v pôvodine, ale súčasne aj v slovenskom origináli tak, aby sa prejavila krása rómского jazyka a ukázala sa metaforická prepojenosť jedného i druhého, hoci navzájom odcudzených svetov: Neláska-Nakamlipen, Vtáčatko-Čiriklorom, Baro Lavutaris-Velký Huslista, Šakardžili-Pekná pieseň (...).

Daniela Hivešová-Šilanová neskrýva pred čitateľom svoju kompozičnú metódu: „Podte sa s nami pozrieť do niektorých pesničiek. Podte s nami vymýšľať príbehy z pesničiek (...). Možno, že to bolo tak, možno inak (...)“.<sup>761</sup> Autorka však neukrýva pritom ani svoju autorskú stratégiu, svoj „nadradený“, no pre detský aspekt ústredný rozprávačský postoj: abstrahovať priestor ľudovej čarodejnej rozprávky tak, aby sa prispôbil kánonu humanity a citovo kultivovanej norme harmónie autorky, a to všetko ako prejav osobnostného postoja ku konfliktu, či k problému v texte vo všetkých zložkách organizovania prozaického príbehu ako významového celku. Účinnosť sémanticky didaktickej, výzvovej, do súvislostí uvádzajúcej pointy ukončuje ako osvedčenú schému pre všetky texty autorských rozprávok.

Pointa nerómskej rozprávačky – aj graficky odčlenená od textu rozprávky – globalizuje a ukáže sa – veď rozprávka je vydavateľom určená deťom od deviatich rokov – ako nevyhnutné aj racionálne riešenie pre sémantiku a funkciu rozprávky, ba ako autorkino dopovedanie a prepojenie príbehu rozprávky do čitateľom verifikovateľnej reality, teda do „jeho“ intímnej literárnej aj spoločenskej skutočnosti a skúsenosti.

Zmýšľame o pointe Daniely Hivešovej-Šilanovej tak aj preto, lebo autorka porušuje základnú vlastnosť, ba až predpoklad na fungovanie „rozprávanej“ rozprávky: priehľadnosť, prepojenosť, ľahkú zapamätateľnosť, ktorá sa stala záväzná pre rozprávku. Pointa, popri naznačenom, ďalej (text po texte?) však vytvára aj príbeh v príbehu.

Po prvý raz sa tak stane priamo v texte rozprávky vtedy, keď sa pointa stane odrazom na fantazijné rozvinutie tézy, ktorá vznikla pri „odvodení“ sa z realistického faktu (plody na rastline paradajka sú deti).

Po druhý raz vzniká, alebo sa pripravuje ako nový príbeh s pomocou nerozprávky a z aspektu dospelého, čo navodí v pointe taký „oznam“, ktorý osloví aj aktivizuje nerómskeho čitateľa po rozprávačkinom upoznení: „Keď sa započúvaš do spevu Rómov, aj tebe bude dobre – pocítiš šťastie a teplo v srdci“.<sup>762</sup>

Ďalšia je i tá možnosť, že uvádza do páťosu všeobecnú dispozíciu etnika: „Odvtedy vie každý Róm hrať na husliach, ako keby boli jeho husle a struny zo zlata“<sup>763</sup>, spravidla však nabáda: „Veď si ich len niekedy lepšie všimnite“<sup>764</sup>, ale aj triezvo racionalizuje skutočnosť: „A dodnes je to tak, že Róm skôr nájde cestu domov v najčiernejšej tme, ako cestu k srdcu človeka. Dlho musí spievať pred srdcom človeka, kým jeho pieseň odplaví z neho čriepok z Barabara“<sup>765</sup> – rozumej, ide o zlého čarodejníka.

Poetika autorskej rozprávky v súbore *Vtáčatko Koráločka* autorky D. Hivešovej-Šilanovej využíva a kombinuje dostupné prostriedky z estetiky a typov ľudovej rozprávky tak, aby sa dodržala jej mimoliterárna ambícia: šíriť neohraničenú sympatiu voči rómskemu svetu, vytvoriť cez rozprávku podnet na jednostranne motivované porozumenie voči ľuďom so zmyslom pre hru iniciovanú večným hľadačom – pocestným po tratiach vlastného osudu. Problém autorskej rozprávky D. Hivešovej-Šilanovej otvára ďalší „problém“: *Vtáčatko Koráločka* sú rozprávky aj rozprávania o rómskom svete, ktoré zámerne idealizujú svoj objekt a vytvárajú o ňom osihotenú, tendenčnú literárnu predstavu autentického typu autorskej rozprávky s licenciou na jednoznačne mimoliterárny zámer. Otázkou je, či išlo autorky o rozprávku alebo sa jej cieľom stalo iba kultivované rozprávanie, v ktorom sa znova mystifikuje a realite sa vzdaluje Róm aj jeho duchovná (konzervovaná) tradícia, hoci sám Róm ju opúšťa pre výhody univerzálny spoločného komzumného života Nerómov.

---

761 HIVEŠOVÁ-ŠILANOVÁ, D. *Vtáčatko Koráločka, Čirikolo miriklora*. Autorské rozprávky na motívy rómских pesničiek napísala, texty piesní preložila a do spevnej podoby upravila Daniela Hivešová-Šilanová. Ilustrovala Dana Zacharová. Bratislava: Goldpress Publishers, 1996, s. 6.

762 *Ibid.*, s. 6.

763 *Ibid.*, s. 34.

764 *Ibid.*, s. 107

765 *Ibid.*, s. 133.

Noetika, funkcia mimoliterárneho aj aktuálne oživená idea etnickej tendenčnosti (rómske v nerómskom) v nových spoločenských súvislostiach sa v autorských rozprávkach o rómskom motíve presadila nad estetiku žánru v *Rómskych rozprávkach* Eleny Lackovej, no predovšetkým vo *Vtáčatku Koráločke* Daniela Hivešovej-Šilanovej.<sup>766</sup> Na pôvodnú, ale netendenčnú rómsku folklórnu aj autorskú rozprávku sa teda čaká ďalej.

## Zoznam použitej literatúry

DUBAYOVÁ, M. Aj Rómčatá sú slovenské deti. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1996, roč. 4, č. 2, s. 34 – 36.

HIVEŠOVÁ-ŠILANOVÁ, D. *Vtáčatko Koráločka, Čirikolo mirikloro*. Autorské rozprávky na motívy rómskych pesničiek napísala, texty piesní preložila a do spevnej podoby upravila Daniela Hivešová-Šilanová. Ilustrovala Dana Zacharová. Bratislava: Goldpress Publishers, 1996, 166 s. ISBN 80-85584-24-7.

LACKOVÁ, E. *Rómske rozprávky, Romane paramisa*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1992, 95 s. ISBN 80-0049-5.

MELICHER, J. *Premeny folklórnych textov. Ľudová slovesnosť v čitateľskej interpretácii a recepcii*. Nitra: Filozofická fakulta Univerzita Konštantína Filozofa 2007, 184 s. ISBN 978-80-8094-237-3.

SLIACKY, O. a kolektív. *Slovník slovenských spisovateľov pre deti a mládež*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2005, 431 s. ISBN 80-88878-97-7.

SLIACKY, O. *Dejiny slovenskej literatúry pre deti a mládež do roku 1960*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2007, 271 s. ISBN 978-80-89222-32-2.

STANISLAVOVÁ, Z. a kolektív. *Dejiny slovenskej literatúry pre deti a mládež po roku 1960*. Bratislava: Literárne a informačné centrum, 2010, 318 s. ISBN 978-80-8119-026-1.

ZELINA, M: Psychoanalýza rómskej jedinečnosti. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1999, roč. 5, č. 3 – 4, s. 19 – 25.

ŽEMBEROVÁ, V. Ona a jej človek. Rozhovor s poetkou a dramaturgičkou divadla Romathan Danielou Hivešovou-Šilanovou. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, ISSN 1335-7263, 1994, roč. 2, č. 3, s. 19 – 25.

## Kontakt

prof. PhDr. Viera Žemberová, CSc.

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

17. novembra č. 1, 080 76 Prešov

E-mail: viera.zemberova@ff.unipo.sk

---

<sup>766</sup> Zuzana Stanislavová v článku Lesk a bieda slovenskej detskej knihy. K produkcii pôvodnej literatúry pre deti a mládež 1996. In: *Bibiana, revue o umení pre deti a mládež*, 1997, roč. 5, č. 1, s. 5 takto prijala knihu D. Hivešovej-Šilanovej: „V poradí druhá rozprávková knižka Šilanovej-Hivešovej *Vtáčatko Koráločka* (...) s rómskym ekvivalentom názvu *Čirikolo mirikloro* má explikatívny podtitul Autorské rozprávky na motívy rómskych piesní. Tie znotované a v slovenskej mutácii tvoria súčasť textu, ktorý atmosférou vníma ich melodické vlnenie a príbehom interpretuje vyslovený životný pocit aj životný štýl Rómov s ich inou, pre Nerómov ťažko pochopiteľnou hierarchiou hodnôt. Tematická špecifickosť sa tu spojila s archerypálnosťou rozprávkového tvaru, výsočná epickosť s vysokou mierou lyrizmu“.





## ČÍTANIE V KONTEXTE KULTÚRY KONZUMOVANIA: „ŽENSKÉ“ POPKULTÚRNE ARTEFAKTY A AKTIVITY / READING IN THE CONTEXT OF A CONSUMERIST CULTURE: “FEMALE” ARTEFACTS AND ACTIVITIES OF POPULAR CULTURE

Zuzana Slušná

### Abstrakt

Cieľom predkladaného príspevku je analýza vybraných kultúrnych aktivít (čítania) a s nimi spojených artefaktov popkultúry s dôrazom na špecifickú (subkultúrnu?) komunitu prijímateľov. Súčasnú hyperkonzumnú prostredie, orientované čoraz výraznejšie na zábavu, predstavuje pre tvorbu obsahov špecifický kontext. K sledovaným parametrom bude patriť fungovanie „kultúry písma“ ako aj transformácia čítania ako kultúrnej aktivity a kultúrnej praxe s prihliadnutím na fenomén nových médií, nové modely recepcie „ženskej“ literatúry a zmeny vkusových preferencií v kontexte popkultúry a kultúry konzumovania. V príspevku budeme sledovať rozostrovávanie hraníc medzi „sférami“ kultúry (vysoká, populárna, masová) v nadväznosti na procesy, keď sa recepcia obsahov mení na „konzumovanie“.

**Kľúčové slová:** kultúrny priemysel, popkultúra, konzumná kultúra, „ženské“ čítanie, fandom.

### Abstract

The aim of the submitted article is the analysis of selected cultural activities (reading) and related artefacts of popular culture emphasizing the specific (subcultural?) community of the recipients. The current hyper-consumerist environment, which is increasingly geared towards entertainment, presents a specific context for creating content. The monitored parameters will include the functioning of “culture of writing”, as well as the transformation of reading as a cultural activity and cultural practice in consideration of the phenomenon of new media, new models of reception of “female” literature and of the change of preferences in the context of popular culture and the culture of consumerism. In this article, the defocusing of boundaries between the “realms” of culture (high, popular and mass) in reference to processes through which the reception of content is transformed to “consuming” will be observed.

**Keywords:** creative industry, popculture, consumerist culture, „female“ reading, fandom.

Popkultúra je súčasťou každodenného žitého sveta, výsledok aktivít tvorcov, objekt recepcie či konzumu, ale aj trhovo oceňovaný systém. Teoretici upozorňujú, že jedným z dôvodov rozšírenia a zviditeľnenia popkultúry je nielen (post)industrializácia či PO „postmoderná situácia“, ale relativizácia kritéria funkčnosti a zmena vnímania hodnôt (nielen estetické) a zrovnoprávnenie vkusových odlišností. Vo svetle aktuálnych výskumov a v nadväznosti na teoretickú reflexiu už popkultúra nie je homogénnym jednotvárnym poľom produkcie pre „pospolitý ľud“, ale nesmierne dynamickou a vnútorne diferencovanou súčasťou kultúry.

## 1 Špecifická súčasnej popkultúry s dôrazom na interpretované žánre

Druhá polovica dvadsiateho storočia priniesla neprehliadnuteľnú vnútornú rekonpozíciu fenoménov v rámci popkultúry a (najmä v poslednom desaťročí) aj inovácie teoretickej reflexie. Ak v sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia bolo (v niektorých oblastiach reflexie) akademicky korektné prezentovať popkultúru ako oblasť prežívania, jednaní a obsahov, ktoré sú svojou podstatou najmä triviálne, nenáročné a ohrozujúce vkus majoritnej skupiny, v súčasnosti sú podobné vymedzenia čoraz zriedkavejšie. Teoretici upriamili pozornosť najmä na kvalitatívne faktory pôsobenia popkultúrnych fenoménov, pričom mnohé podnety ponúkol vo svojej (dnes už akademicky „klasikkej“) práci John Fiske (*Understanding Popular Culture*, 1989).

Popkultúru – sféru, ktorej základom je „populárnosť“, prezentoval ako oblasť, ktorá žije (ako ostatne celá kultúra) vďaka aktivite subjektov. Spojenie reflexie popkultúry s recepciou ako aktivitou intelektuálnou a zmyslovou zároveň, prinieslo nový vietor do výskumu populárnych fenoménov. John Storey konštatuje, že „päťivé pre mnohých“ predstavuje jeden zo základných významov slova „popular“<sup>767</sup>. Diane Craneová zdôrazňuje, že kultúrna produkcia určená na verejnú recepciu zvyčajne zohľadňuje vkus, záujmy a postoje recipientov: „päťivost“ smerom k prijímateľovi preto nepovažuje za výlučný vynález postmodernity. Popkultúra je špecifickou kultúrnou sférou, ktorá na základe svojej vnútornej flexibility a dynamiky umožňuje sebavyjadrenie a seba prezentáciu skupinám či komunitám, ktoré existujú na rôznych pozíciách vo vnútri oficiálnej kultúry, ale svojím obrazom sveta s ňou nie sú v absolútnom rozpore. „Päťivost“ a kontextová väzba na procesy individuálnej aj skupinovej identifikácie predstavujú v súčasnom diskurze o popkultúre často sa opakujúce charakteristiky, topiká aj oporné prvky reflexie.<sup>768</sup>

Model vkusových etáp, cez ktoré počas svojho života človek prechádzal, nahradil v ére postmodernej demokratickejšej model **pluralitných a alternatívnych vkusových svetov**, ktoré je možné paralelne obývať a krátkodobo si podmaňovať. Ako upozornil Daniel Bell (*Kultúrne rozpory kapitalizmu*, 1999), popularizácia populárnych kultúrnych foriem hľadala – a našla – stratégiu v „logike neskorého kapitalizmu“. V kultúrnej situácii po postmodernizme je oblasť populárneho sférou štýlovo pluralizovaného pluralizmu. Ak moderné umenie svoju legitimitu upevňovalo jedinečnosťou, neopakovateľnosťou a viditeľným odstupom od všednosti každodenného, postmoderna stavila na každodennosť.

Každodenná a väčšinová – ohrotil populárnu kultúru Ray Browne. Populárne vyrástlo z ducha modernizmu a z masovej kultúry, ale na rozdiel od ordo status quo reprezentujúceho systému vysokého umenia zviditeľňuje a manifestuje nestabilitu, nejednoznačnosť ako aj rozporupnosť „logiky neskorého kapitalizmu“. Populárne sa odohráva niekde medzi produkciou a konzumom<sup>769</sup>. Prisvojovanie popkultúrnych artefaktov nie je čistým recepným aktom, má mnohé spoločné znaky s konzumom. Popkultúra si upevňuje populárnosť ako svoj základný kvalitatívny parameter v konzume: je to prijímateľ/ konzument, kto popularizuje objekt alebo praktiku – konštatuje John Fiske.

<sup>767</sup> STOREY, J. *Cultural Theory and Popular Culture*. New York: Pearson 2012, ISBN 978-14-0587-409-0, s. 6

<sup>768</sup> Populárne sa líši od vysokého a vedomie ne-totožnosti týchto systémov predstavovalo dôležitý nástroj manifestovania sociálnej dištinkcie ako kultúrnej. Schopnosť rozlišovať medzi kultúrnymi prvkami a preferovať pravé umenie predstavovala kultúrny kapitál jednotlivca a svoju funkciu presvedčivo plnila ešte v polovici 20. storočia (P. Bourdieu, R. Peterson). V priebehu druhej polovice 20. storočia došlo k rozsiahlym zmenám: pluralizácia ako preferovaná stratégia vnímania sveta iniciovala zrovnoprávnenie vkusových odlišností, narušila striktnú hierarchizáciu vkusových poľí a prispela k demokratizácii vkusu – na čo upozornili na základe rozsiahlych výskumov R. Peterson a P. Kern. SLUŠNÁ, Z. 2012. Pop-kultúra, popkozmpolizmus a hyperkonzum : dielo v kontexte kultúry participácie. In: *(Ko)media* [CD-ROM]. Praha: Vysoká škola finanční a správní, 2013, s. 1 – 6. ISBN 978-80-7048-067-8.

<sup>769</sup> STOREY, J. 2012. *Cultural Theory and Popular Culture*. New York: Pearson, ISBN 978-14-0587-409-0, s. 13

„Živosť“ popkultúry je spojená s aktivitou prijímateľov. Joke Hermesová upozorňuje, že popkultúrou sú vlastne obsahy, predstavy a presvedčenia, šírené najrozmanitejšími médiami a zdieľané konkrétnym spoločenstvom ľudí či komunitou. Popkultúra ponúka pôžitok a práve kolektívna participácia na pôžitku predstavuje jednu z kľúčových funkcií popkultúry. Zážitok z pôžitku nie je dôvodom odmietnutia, naopak, je impulzom k interakciám, pretože ľudia o tom, čo vnímali, počuli, zažili, medzi sebou diskutujú. Sféra populárneho je **priestorom nadväzovania sociálnych interakcií**, umožňuje skúsiť pocity participácie a akceptácie.<sup>770</sup> Populárne formy sú špecifické aj tým, že potreba zdieľať zážitky, informácie a poznatky môže vyústiť do formovania rozmanitých spoločenstiev, skupín a to reálnych ako aj virtuálnych, ktoré si nielen vymieňajú informácie o zdieľaných zážitkoch, ale kreujú nové a ponúkajú ich ostatným na zdieľanie. **Súčasná pop-kultúra sa stáva v čoraz väčšej miere kolektívnou záležitosťou.** Za výstižný bonmot súčasného kultúrneho obratu môžeme považovať frázu: *Ak to nie je populárne, nie je to kultúra.*<sup>771</sup>

**Nové médiá obsah rozkladajú a rozostierajú po rozmanitých mediálnych kanáloch** – na rozvíjaní „obsahu“ a príbehu sa už nepodieľa jedno jediné médium, ale viaceré médiá zintenzívňovaním, umocňovaním a cirkulovaním spoločného obsahu. Narácia, ako jeden zo základných formálnych mechanizmov translácie obsahov a symbolov, je v súčasnej kultúre priestorom rozsiahlych zmien. Obsahy v kontinuu významov plávajú, vynárajú sa cez rôzne mediálne platformy, migrujú medzi rôznymi skupinami prijímateľov, ktorí si ich prisvojujú tým, že sa ich zmocnia. Špecifika „zmocňovania“ sa pokultúrnych fenoménov si všíma Henry Jenkins a upozorňuje, že v kontexte tzv. „novej“ kultúrnej klímy sa menia stratégie kolobehu veľkej časti kultúrnych komodít.

V popkultúre si prijímatelia uvedomili dôležitý a zásadný fakt: **Ak je význam vytváraný tak, aby bol kultúrne zdieľateľný, je zároveň adresný, musí byť dostupný a prístupný širšej skupine prijímateľov a tým prestáva byť výlučne privátnym a subjektívnym vlastníctvom.** „Obsah“ sa stáva kolektívnym vlastníctvom skupín recipientov, prestáva byť (autorsky) individuálny a mení sa na individualizovaný recipientom. Príbehy svojich obľúbených hrdinov členovia fandomov obohacujú a dotvárajú: „umelé“ obsahy sa stávajú súčasťou žitého a skúsenostného sveta jednotlivcov, ktorí prežívajú životy svojich hrdinov tým, že skutočnosť prežitia nahradia jej simulovaním cez simulákrum, ktoré okamžite ponúkajú na zdieľanie ostatným participujúcim. Obsahy cirkulujú nielen preto, že sú šírené médiami, ale aj preto (alebo podľa H. Jenkinsa najmä preto), že ich spoluzdieľajú. oživujú, z významňujú a neustále pretvárajú používatelia. V rámci fandomov, ktoré môžeme považovať za modelových reprezentantov pop-kozmopolitných neokmeňov, dochádza k špecifickému návratu k ústnej tradícii – upozorňoval P. Lévy.<sup>772</sup>

Popkultúra a najmä kreatívne aktivity naviazané na kultúru participácie ustanovujú nový typ kultúrne a sociálne prenosného vedenia, ktoré má vlastnú sféru praxis, vlastné mýtizačné stratégie ako aj špecifické rituály. Nové vedenie sa testuje v priestransťve, v ktorom má jednotlivec ale aj spoločenstvo nevyčerpatelnú zásobu materiálu, využiteľného v rituáloch *performatívneho sebaopovrdzovania*.<sup>773</sup> Participácia na popkultúre nadobudla formu ritualizovaného aktu, umožňuje ukazovať, dokazovať a manifestovať individualitu zážitku každého recipienta nie imitáciou a kopírovaním, ale inovatívnym interpretovaním a zdieľaním zážitku v otvorenom priestore virtuálnej reality a vďaka novým médiám. Základom **spoločnosti zážitkov** (G. Schulze: *Erlebnissgesellschaft*, 1992) je nepretržité generovanie neustále nových podnetov a ponúk, aby dochádzalo nielen k uspokojovaniu potrieb, ale zároveň ich kontinuálnemu obnovovaniu a generovaniu. Na dôsledky uvedeného trendu vo sfére mediálnej kultúry upozorňujú vo svojich prácach H. Pravdová<sup>774</sup>, V. Lehoczká<sup>775</sup> či E. Moravčíková<sup>776</sup>.

770 HERMES, J. *Re-reading Popular Culture*. Oxford: Blackwell, 2005, s. 5 – 11.

771 *Popular Culture. Intellect/ Publishers of Original Thinking*. January 2012, s. 28.

772 LÉVY, P. *Kyberkultúra*. Praha: Karolínium, 2001, s. 142 – 147, 199 – 200.

773 SCHUSTERMANN, R. *Estetika pragmatizmus*. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 337.

774 PRAVDOVÁ, H. *Determinanty kreovania mediálnej kultúry*. Trnava: FKM UCM, 2009, s. 61, s. 116

775 LEHOCZKÁ, V. Mediálna výchova ako východisko z bludiska masmediálnej komercie a bulváru. In: *Kultúra v premenách globalizácie*. Nitra: UKF, 2012, s. 158 – 166

776 MORAVČIKOVÁ, E. *Vybrané megatrendy v súčasnej mediálnej zábave*. Nitra: Filozofická fakulta, 2013.

## 2 Potešenie a slasť: transformácia (estetického) prežívania

V hyperkonzumnej spoločnosti mnohí prijímatelia očakávajú a oceňujú „pácivé“, prvoplánovo konzumovateľné, ale zároveň rýchlo vyprcháajúce zážitky. Mnohí prijímatelia rezignovali na hlbkovejšie porozumenie alebo snahu preniknúť pod povrch (M. M. Bachtin, J. Kulka). K zmocňovaniu sa diela dochádza v kontexte **eticko-hodnotového obratu: orientácie na túžby, potešenia, pôžitky a zážitky**. Teoretici ako Zygmunt Bauman a Gilles Lipovetsky uvedenú kultúrnu zmenu viažu na odmietnutie funkčných potrieb a ich nahradenie efemérnymi túžbami a chtivými fantáziami.

Ako vo svojich kritických postrehoch upozorňuje G. Lipovetsky, posadnutosť rozkošou predstavuje výstižnú charakteristiku hypermodernej situácie. Dvadsaťte storočie prinieslo okrem demokratizácie rozkoše a slasti aj ich **začlenenie** do hodnotových (a vkusových) súdov. V súčasnosti sú potešenie, túžba, uspokojenie, šťastie aj slasť hnacími motormi hyperkonzumizmu. Na pulte kultúrneho hypermarketu sa ocitli už ako fenomény odtabuizované, pluralizované, demokratizované, prístupné pre všetkých (nielen pre elitné alebo inými kritériami striktné limitované skupiny). A hoci ich prežívanie zostalo individualizované a subjektívne, rituály recepcie sa z súkromných mikrosvetov posunuli nielen pod svetlá reflektorov, ale aj do „tu a teraz“ virtuálnej reality.

Navodenie príjemných pocitov je v prípade pôžitkov a potešení možné preto, že sa vždy vzťahujú k nejakému objektu – pôžitky sú intencionálne. Sú jedným z aspektov zážitkovosti výrazu a zároveň sa nachádzajú – v nadväznosti na mainstreamové teórie estetického zážitku – mimo diskurzu seriózneho estetiku. Práve forma zážitku bola jedným z dôvodov odsudzovania popkultúry – pre absenciu hodnotného, pre prchavosť a nestálosť zážitku alebo absenciu nadčasovosti. John Fiske, Michel de Certeau a následne aj ďalší teoretici spojili odlišnosť zážitkov s jednou zo základných komunikačných stratégií popkultúrnych foriem – s priblížením sa recipientom. Popkultúra vzniká v recepcii (J. Fiske), pričom akt recepcie, objekt aj recipient sú súčasťou každodenného života a jeho „*ordinarity*“ (R. Williams).

Dôležitou črtou uspokojovania túžob a súvisiacej rozkoše ako spôsobu prežívania každodennosti (a zároveň vzorca vnímania sveta a kultúrnej aktivity) je erotizácia. V hypermodernej spoločnosti uplatňujú komody voči prijímateľom mocenskú stratégiu, ktorú T. Adorno a J. Baudrillard prirvnali k **erotickému zvädzaniu. Zvädzanie konzumenta komoditou je špecifickou mocenskou stratégiou**, uplatňovanou voči prijímateľom. G. Lipovetsky aj J. Baudrillard odhaľovali nielen estetizáciu zvädzania, ale aj samotných konzumných aktov, ktorým hypermoderná spoločnosť prisudzuje špecifický význam a hodnotu. Pre súčasnú kultúru je špecifické, že recepcii samotnej predchádza boj komody o publikum. O hodnote artefaktu recipienta nepresvedča artefakt, ale silná marketingová kampaň. Súčasťou marketingu je zvädzanie a očarenie potenciálneho recipienta navodzovaním túžby, prisľubovaním zážitkov a potešení, skúsenosť pocitu uspokojenia zo získania komody, slasť z prchavého okamihu jej vlastníctva a vyprchanie očarenia, ktoré je hneď nahradené iným očarením a prisľubom ďalšej slasti. Hodnotu, zviditeľňovanú v kánonoch, vystriedala ekonomika prestíže.<sup>777</sup> Estetická hodnota zostala len v slovníkoch intelektuálov a „zabalzamovaných humanistov“ a význam artefaktu určuje jeho zisk prípadne počet recipientov.

Uvedená zmena je možné vnímať ako logické vyústenie súčasných mechanizmov – základné identifikačné stratégie hyperkonzumnej spoločnosti súvisia s predvádzaním roly konzumenta.<sup>778</sup> V spoločnosti sa medzi sebou navzájom posudzujeme a hodnotíme podľa toho, AKO svoju hru hráme a naplňame a svoju konzumentskú prestíž manifestujeme nielen sebaštylizáciou reálneho Ja, ale aj štylizáciou virtuálnych profilov, statusov či blogov. Vo veku hyperkonzumu čoraz viac prijímateľov nahrádza klasické formy recepcie „všekonzumom“ (R. Peterson a J. Šafr). Väčší význam nadobúda kontext, v ktorom sa ponúkajú a prezentované nachádza, často na úkor banalizácie formálnych či obsahových aspektov – mnohé aspekty mašinéria zvädzania a manipulácie s prijímateľom odhaľuje John English.<sup>779</sup> Ako výstižne konštatoval G. Schultze: všetko, na čom participujeme, nás musí „baviť“. Súčasný človek optikou „bavenia“ hodnotí a reflektuje spôsoby trávenia voľného času, formy sociálnych kontaktov, prácu, emocionálne väzby a formálne vzťahy. Rozkoš z „bavenia sa“ využívajú na sprostredkovávanie kultúrnych obsahov aj masové médiá, pričom – ako poznamenáva Hana Pravdová – ich účinok umocňujú nielen optikou zábavnosti, ale aj karnevalizáciou extázy.<sup>780</sup>

777 ENGLISH, J. *Ekonomie prestíže. Ceny, významnosti a oběh kulturních hodnot*. Brno: Host, 2001.

778 GAŽOVÁ, V. *Úvod do kulturologie*. Bratislava: Národné osvetové centrum pre Katedru kulturologie FIF UK v Bratislave, 2009, s. 56.

779 ENGLISH, J. *Ekonomie prestíže, Ceny, významnosti a oběh kulturních hodnot*. Praha: Host, 2011.

780 PRAVDOVÁ, H. Fenomén zábavy a úloha stereotypov v produkcii a recepcii mediálnej kultúry. In: *Communication Today*, 2011, No. 1, s. 14.

Analytici konzumného správania odhaľujú, že konzum vo veku hypermoderny už dávno nie je len bezobsažným hedonistickým, impulzívnym a expresívnym rituálom. Ako **významový celok** má zložitú mnohodoménovú štruktúru. Jej súčasťou sú na formálnej rovine pomerne striktné ritualizované praktiky, zahŕňajúce aj vzorce, umožňujúce kalkulácie a porovnávanie konzumovaných tovarov, služieb a komodít. Konzum ako **dominantná a trendová praktika** predpokladá orientáciu v žiaducich, žiadaných a preferovaných rituáloch konzumu. Navrstvuje na seba **sociokultúrne kompetencie** signalizujúce zorientovanosť v obehu informácií o komoditách – za zdánlivo banálnym a vyprázdneným aktom konzumu sa už dnes rozprestiera komplexný a samostatný systém „vedenia“, ktorý má svojich prorokov (celebrity a telegenity a ich lifestyloví poradcovia), otrokov (*fashion victims* – slepí imitátori módných trendov), lifestylové biblie v kabelkových formátoch a nekonečno virtuálneho priestoru. V kontexte kultúry (či v niektorých prípadoch až kultu) participácie je recipient dynamickým tvorcom komunikačného posolstva aj spolutvorcom sociosféry, v ktorej sa ustanovuje a potvrdzuje identita subjektu a často aj obsah konzumovaného produktu. Pri reflexii recepcie sa začali využívať metódy a postupy etnografie, nakoľko sa navrstvili na potrebu skúmať „reálne“ čítania kultúrne situovaných čitateľov, pretože v kultúre participácie sa produkuje významov ľiší nielen od kritického čítania, ale aj od čítania modelovým čitateľom. Komodizované objekty medzi sebou súperia a často v snahe pritiahnúť záujem prijímateľov využívajú nielen okázalosť či spektakulárnosť, ale aj dráždivosť konfliktu spojeného s prekročením tabuizovaného. Rozkoš, nastupujúca po postmodernej relativizácii hodnôt, noriem a tabu, je výlučná relativizáciou zákazov, detabuizovaním, či dokonca netabuizovateľnosťou.

### 3 Čítanie v kontexte kultúry konzumovania

Čítanie je dôležitou kultúrnou, sociálnou a intelektuálnou aktivitou: je to sebaregulované správanie, realizované čitateľom, ktorý je zároveň súčasťou sociálneho systému. Je procesom kultúrne situovaným a stalo sa dôležitou súčasťou *civilité* (vzorce čítania – nahlas/potichu, čítam si/čítajú mi – rôzne formy čítania mali rozdielne kultúrne konotácie). Perforačné pole aktivity sa nachádza vo vnútri dvoch priestorov: čitateľskej komunity a priestoru jednotlivca. Čítanie je priestorovo situované, v európskom kultúrnom priestore sa od stredoveku presadila ako konvenčná, optimálna, normatívna a inštitucionálne žiadaná praktika tiché čítanie (čítanie potichu). Je aktivitou ritualizovanou aj spoločensky vysoko oceňovanou. Určitý čas fungovalo ako inštitucionalizovaná a spoločensky akceptovaná forma spoločenskej hry, ktorá od obdobia novoveku umožňovala vytyčovanie symbolických hraníc (Michele Lamontová).

Čítanie je na jednej strane etablovanou kultúrnou aktivitou s viacerými ritualizovanými a tradíciou overenými vzorcami, praktikovanie **čítania je procesuálnym fenoménom, ktorý podlieha zmene**.

Viditeľný prejavom dynamickosti čítania je „**nové**“ **čitateľské správanie**, identifikované odborníkmi, ale aj mnohými praktizujúcimi laikmi. Kniha, ktorá je v súčasnej kultúre médiom s tradíciou, sa formou aj funkciami prispôsobuje novému kontextu, ale aj novým potrebám čitateľa. Používanie knihy prestalo byť viazané na špecifický typ priestoru, zasväteného a vyhradeného primárne čítaniu. Prejavy kultúrnej domestikácie knihy je možné sledovať od novoveku. Súčasťou procesu bola desakralizácia knihy a profanizácia čítania. Ak vizuál knihy v stredoveku konotoval množstvo dôležitých informácií o funkciách a hodnote knihy, od novoveku sa kniha menila na spotrebný, každodenne využívaný objekt. A. Manguel, R. Chartier a J. Goody upozornili aj na ďalšie inovácie funkcií kníh a čítania: prestali byť viazané s mužským a vyznačovať hranice špecifického semiotického univerza prístupného najmä mužom. Čítanie je impulzom na vznik spolkov, spoločenstiev a zoskupení.

Zdomácnenie čítania sprevádzali ďalšie zmeny realizácie vzorcov čítania. Ak sa v novoveku objavilo čítanie v posteli, tak súčasnosť ponúka nové, donedávna nepredstaviteľné priestory. Čítame kdekodkoľvek – v posteli pred spaním, v čakárňach, na plážovom ležadle, pri cestovaní hromadnou dopravou (lietadlom, autobusom, vlakom, metrom), doma za kuchynským stolom či pri sledovaní televízie, nie je výnimočným javom čítať pri (niektorých) aktivitách vo fitness centrách. Ak bolo v nedávnej minulosti čítanie racionálnou kontemplatívnou aktivitou, ktorá sa odohrávala v tichu a azyle domova, v súčasnosti je praktikovanie čítania v tichu javom zriedkavým – ticho je nielen luxusnou komoditou, ale pre mnohých dokonca patologickým javom, pretože sa viaže k času, v ktorom sa *ne bavíme a nič nezažívame* (G. Schulze: *Erlebnissgesellschaft*, 1992).

Knihy sa stali bežnou súčasťou domácností – v koži viazané a vystavené knihy môžu byť bytovou dekoráciou, zvyšujúcou symbolický kapitál domácnosti, brožúrované formáty fungujú ako ľahko dostupný a okamžite opotrebovateľný spotrebný tovar. Knihy je možné kúpiť nielen v špecializovaných obchodoch, ale aj v supermarketoch, existuje široká sieť požičovní kníh (uvedenie funkciu neplnia už len knižnice) a v kontexte nových médií sa objavuje možnosť (legálneho aj nelegálneho) stiahnutia elektronickej verzie (tzv. e-knihy).

Čítanie je spoločensky pozitívne prijímanou a akceptovanou voľnočasovou aktivitou, ktorá ale striktnejšie podlieha kultúrnej ekonomii času a priestoru. Samotný akt čítania sa v kontexte zrýchlenej dynamiky postindustriálnej éry odohráva ako **fragmentarizovaná aktivita** – čas na čítanie si kradneme z iného času (voľného, pracovného, oddychového, spánkového).

Dôsledkom sú, ako konštatuje Armando Petrucci, **chaos a dezorganizácia v republike literárnosti**. „Republiku literárnosti“ je možné vnímať aj ako špecifický typ symbolického priestoru, na ktorý si v období novoveku uplatnili svoje práva vzdelanci, reprezentanti intelektuálov a kultivovanej sociálnej aj kultúrnej elity. Napriek zdanlivej demokracii nebola jedinou podmienkou vstupu na jej posvätnú pôdu schopnosť čítať. Stala sa chrámom a útočiskom pre tých, ktorí k výkonu svojej profesie čítanie potrebovali a/lebo cez čítanie manifestovali svoj výnimočný status kultúrny, sociálny či profesionálny. Procesy sekularizácie a demokratizácie „republiku literárnosti“ narušili až do takej miery, že – ako konštatujú Armando Petrucci či Roger Scruton – je pod nepretržitým nátlakom producentov, v zajatí nepredvídateľných túžob prijímateľov, pod uzurpátorským hľadáčikom elektronických médií a v konkurencii s voľnočasovými, konzumovateľnými lákadlami. Priestor, ktorý ustanovovala a kultivovala intelektuálna elita, je dnes v duchu ideálov demokracie, tolerance a pluralizácie otvorený pre všetkých a všetkému.

Redukovanie recepcnej skúsenosti len na vnímanie príjemných pocitov, povrchnosť a pôžitkárstvo, je súčasťou transformácie kultúrnej a sociálnej klímy. Súvisí s narcisticko-hedonistickým životným štýlom a so sformovaním tzv. **klipovej kultúry**, v rámci ktorej prvoplánovo „páčivá“ (gýčovávajúca) vizuálna stránka často zastiera recepcnú vyprázdnenosť. Komodita cez dokonalosť formy vzbudzuje ilúziu hodnoty a pre recepciu nekultivovaného či nezrelého vnímateľa navodzuje ilúziu „totálneho umeleckého diela“ (*Gesamtkunstwerk*) – upozorňuje Vlastimil Zuska.<sup>781</sup> „Klipovitosť“ rozoziera najmä mainstreamovú mediálnu kultúru: jej priestor okrem hviezdíčiek s krátkou (mediálnou) životnosťou, ale vysokým performatívnym potenciálom okupujú komodity *coolové* či *trendy*, dosadzované vďaka ekonomii prestíže a uľahčené deformáciou inštitútu estetického hodnotenia (J. English). Uvedené tendencie sú značne rizikové nie (len) pre vysoké umenie, ale v konečnom dôsledku pre samotnú kultúru – redukcii recipienta na konzumenta sprevádza rezignácia na vnímanie komplexných štruktúr a konfigurácií, ustrnutie schopností syntézy a analýzy ako aj atrofia zmyslu pre estetické hodnoty – kriticky zhŕňa Vlastimil Zuska.

V kontexte naznačených rizikových tendencií existuje možnosť, že momentálna fascinácia mantrou kreatívnej ekonomiky je špecifickou formou eskapizmu, únikom pred čoraz rizikovejšími prejavmi roviny každodennosti. Pod hlavičkou budovania kreatívnej ekonomiky a implementácie rozvojových stratégií môže dochádzať k upevňovaniu a prehlbovaniu trendu fetišizácie komodity, skrytej v lákavom obale kultúrnej (pseudo)hodnoty, ale predurčenej na konzum. V hyperkonzumnej spoločnosti nie je kreatívna energia smerovaná na dosiahnutie nesmrteľnej slávy, ale na získanie *okamžitého uznania, mediálneho povedomia a komerčného úspechu* – vystihuje tendencie vo svete umenia a kultúry francúzsky filozof Gilles Lipovetsky.<sup>782</sup> Jedným z najväčších paradoxov hyperkonzumnej spoločnosti sa stalo oceňovanie priemyselnej a masovej produkcie pred jedinečnosťou tvorby umeleckej, remeselnej, duševnej alebo intelektuálnej.

Mnohí teoretici (najmä J. Storey, J. Hermesová, H. Jenkins) v kontexte uvedených súvislostí zdôrazňujú, že jednou z dôležitých funkcií popkultúry je *konzumovanie, oslavovanie a kritizovanie* všetkého, čo obsahuje samotná kultúra, vrátane trendu konzumizmu a mocenských manipulácií. Nadväzujúc na Michela de Certeu, upozorňujú na kreatívne pretváranie všetkého, čo je zdieľateľné a širitelné. Kreatívnu participáciu konzumentov-fanúšikov a ich „guerillové akcie“ (H. Jenkins) v kultúre vníma J. Hartley ako nezastupiteľnú súčasť *democratainment-u*: **priestoru demokratickejších a rovnostárskejších** voľnočasových aktivít, ktorých základom je participácia na zdieľaní obsahu. Henri Jenkins vystihuje podstatu tejto zmeny konceptom kolektívnej

781 ZUSKA, V. *Estetika. Úvod do súčasnosti tradičnej disciplíny*. Praha: Triton, 2001, s. 125.

782 LIPOVETSKY, G. – JUVIN, H. *Globalizovaný Západ. Polemika o planetárnej kultúre*. Praha: Prostor, 2012, s. 29.

predstavivosti Pierra Lévyho. Vo svete, v ktorom sa informácie a vedenie neprivilaštrujú, ale zdieľajú, nikto nevie všetko, ale každý vie niečo. Čo je predmetom vedenia jedného člena skupiny alebo komunity, sa ale stáva dostupné všetkým (fandóm, fóra, blogy, YouTube, Twitter, Facebook). Nové publikum odmieta kánony a často aj žánrové hranice – príkladom je transformácia literatúry pre ženy a inovácia čitateľských preferencií žien-čitateľiek. V súčasnej konzumnej kultúre predstavujú čítajúce ženy štatistickú väčšinu, napr. EUROBAROMETER 278: European Cultural Values. Britský denník *The Guardian* konštatoval, že v roku 2012 prešiel svet kníh zásadnými zmenami – najpredávavejšími autormi britského knižného trhu sa stala šesťica žien (E. L. Jamesová, Hillary Mantelová, J. K. Rowlingová, Kate Mosseová, Julia Donaldsonová a Amanda Hockingová).<sup>783</sup>

#### 4 Čaro zakázaného ovocia: ženy „konzumujúce“ (para)literatúru

V demokratickej a rovnostárskej spoločnosti nie sú čítajúce ženy výnimočným javom. Hoci kultúrnu produkciu venovanú ženám ako špecifickému publiku poznala už antika (*Erotikonpathema, pathoserotikon*), **zovšednenie čítania ženami** je spojené až s demokratizáciou čítania v ére modernizácie a industrializácie. V dejinách kultúry je možné identifikovať príklady, ilustrujúce obmedzovanie či vytesňovanie kultúrnych aktivít žien, pričom medzi najčastejšie uplatňované mocenské nástroje patrilo vylúčenie žien z procesu vzdelávania ako aj stigmatizovanie literatúry pre ženy ako „ženskej“, vo význame formálne aj tematicky *triválnej, nevážnej, zábavnej a „ľahkej“*, ktorá sa od serióznej literatúry v niektorých kultúrach líšila aj „prehliadaním“ oblastí, ktoré sa stali doménou mužov (história, právo, filozofia). „Ženské“ malo mať *ľahký, roztomilý prístup dokonca aj k takým veciam, ktoré sú brané nanajvýš vážne*, konštatuje cisárska dvorná dáma Šikubu Murasaki (Príbeh princa Gendžiho) a v duchu dobového kánonu sa vo svojom románe snažila neponúkať podnety na hlbšie premýšľanie. Napriek stigmatizácii bolo čítanie ženami spoločensky oveľa prijateľnejším kultúrnym fenoménom ako písanie ženami – pripomína Edith Snooková.<sup>784</sup> Doba moderná sprístupnila vzdelanie a priniesla aj ďalšie kultúrne inovácie, medzi nimi voľný čas a leňošenie, ktoré vo vzájomnej súčinnosti znamenali rozšírenie priestorov na praktizovanie čítania. Kým muž praktizoval čítanie prevažne v prostredí pracovne, ženské čítanie sa presunulo do budoárov a postelí. **Čítanie sa z kolektívnej praktiky mení na praktiku individualizovanú, subjektívnu a každodennú** – pripomenul Roger Chartier. Čítanie v posteli získalo v rámci konceptu novovekej civilizácie punc akceptovanej voľnočasovej aktivity.

Nové výskumy čítania odhalili, že ženy sa do pozície dôležitého konzumenta tlačovín a kníh presadzovali postupne od 16. storočia. Už v 17. storočí existovala pomerne široká základňa ženského publika, ale k výraznejšiemu zviditeľneniu čítajúcich žien došlo až počas 18. storočia. Napriek emancipácii čítania ako akceptovateľnej voľnočasovej aktivity pre ženy bola čítajúca žena javom žiadúco nežiadaným – čas strávený nad knihou bol časom, ktorý nevenovala aktivitám, korešpondujúcim s očakávaniami okolia a s rolou dobrej manželky. Dobrá žena mala radšej vziať do ruky ihlu, ako sa potešiť z čítania – ironizuje Jacqueline Pearsonová. Na druhej strane, ako spoločensky žiadaná aktivita, čítanie vyžadovalo zapojenie rozumu a odpúťovalo ženy od snenia a sexuálneho túženia. Jacqueline Pearsonová upozorňuje, že koncom 18. storočia bola diskusia o čítaní ženami zároveň diskusiou o morálke a charaktere čítajúceho subjektu. Cnostné ženy hľadali útechu v Biblii a zbožných knihách, vo frivolných romantických príbehoch nachádzali potešenie ženy nestále a promiskuitné.<sup>785</sup>

Spredmetnením frivolného, neintelektuálneho a banálneho produktu primárne určeného ženskému publiku je brožúra z tzv. červenej knižnice alebo – ľudovejšie – *harlekýnka*. Čitateľka uvedeného typu kultúrnych produktov sa stala objektom hĺbkového kvalitatívneho výskumu Janice A. Radwayovej. Odhalila, že inštitucionalizovaná forma (a len *ľahko sa meniaci obsah*) súvisí s funkciami, ktoré romanca v systéme kultúry plní – formulovať a reprodukovať vzorce idealizovaných patriarchálnych vzťahov medzi heterosexuálnou dvojicou aktívneho muža-hrdinu a pasívnej ženy-čakateľky na záchranu.<sup>786</sup> Komodizované ar-

783 FLOOD, A. EL James, JK Rowling, Hilary Mantel... the women who dominated publishing in 2012. In: *The Guardian*. Friday 30 November 2012. Dostupné na: <http://www.theguardian.com/books/2012/nov/30/women-who-dominated-publishing-2012>

784 SNOOK, E. *Women, Reading and the Cultural Politics of Early Modern England*. Ashgate Publ., 2005, s. 4

785 PEARSON, J. *Women's Reading in Britain, 1750 – 1835: A Dangerous Recreation*. New York: Cambridge University Press, 2000, s. 2 – 6.

786 RADWAY, J. A. Čtení romancí: ženy, patriarchát a populární kultura. In: OATES-INDRUCHOVÁ, L. (ed.). *Ženská literární tradice a hledání identit*. Praha: Slon, 2007, s. 169 – 222.

tefakty súčasnej popkultúry našli živnú pôdu v hyperrealizme, v ktorom – ako zdôraznil J. Baudrillard – sa navzájom previazali dimenzie reálneho a simulovaného, pričom samotné simulákrum rozkošou a potešením naplneného vzťahu je prijímateľkami dokonca vnímané ako „reálnejšie od reálneho“. Potešenie na stránkach kníh je pre čitateľku románíc *prísľubom konceptuálnej nádeje* – objasňuje Janice A. Radwayová. Komodizovaná kniha láka svojich konzumentov cez prvoplánové zviditeľnenie túžob a predstáv: sex, násilie alebo tabuizované témy sa v boji o platiaceho čitateľa etablovali do takej miery, že legitimovali promoakcie na báze knižnej erotiky pre ženy domáce na pulkoch rovnakých kníhkupectiev, v ktorých sa pred pár rokmi spolu so svojimi ratolesťami tlačili na nového Harryho Pottera. Pred víťazným ťažením erotiky s *nádychom S&M* súčasnosťou masovou a mainstreamovou produkciou boli mnohé témy a obrazy otestované ako čitateľsky atraktívne v rámci niektorých podžánrov popkultúry (urban fantasy, dark fantasy).

Okrem simulákrovej formy je ďalším dôležitým aspektom popkultúrnych knižných foriem brikoláž, ktorá je v súčasnej kultúre prítomná od princípu zobrazovania až po samotné brikolážové umeleckého žánre, v ktorých sa navzájom vrstvia a prekrývajú obsahy a symboly z rozmanitých, niekedy akoby navzájom nekompatibilných prostredí. Emancipácia žien-čitateľiek, vzorce okrajovej literatúry a postmoderná mentalita poskytli živnú pôdu pre jeden zo špecifických subžánrov popkultúry: **urban fantasy**. Medzi jej najžiarivejšie hviezdy patria tí, ktorí stoja mimo hraníc reality, každodennosti, konvencií a tabu. Pravdepodobne nie náhodou je ich opakovanou vizuálnou metaforou **mestský upír, vlkodlak a/lebo čarodejníca** – reprezentujú hrdinov na okraji, svojou odlišnou podstatou vzdorujúcich smrti, čím zdôrazňujú prítomnosť *tu a teraz*, odmietajúcich nátlak mainstreamových noriem, inklinujúcich svojou inakosťou k relativizovanej sexuálnej morálke a otvorene manifestujúcich vzorce sexuálneho nomádstva, zároveň zachovávajúcích mnohé tradičné sociálne vzorce (vnútorná zomknutosť komunity).

Ako pripomenul Gary L. Harmon, popkultúra má funkcie, ktoré nie sú úplne totožné s funkciami vysokej/elitnej kultúry a zároveň ich nie je ďalej možné schematizovať len ako zábavu.<sup>787</sup> Popkultúrny mestský upír, vlkodlak, čarodejníca alebo šaman sú bytosťami mimo jediného sveta a najmä vo vizuálnych médiách sú silne erotizovanými, príťažlivými a túžbu vzbudzujúcimi reprezentantmi hypermodernej individuality. Sú autonómnymi a silnými individualitami a zároveň komplexnú osobnú identitu nachádzajú len vo vnútri stmelenej skupiny. Narácie sa odohrávajú uprostred všednosti a bežnej rutiny veľkomestského prostredia, pričom ju ozvlášťujú špeciálne prežitky, výnimočné schopnosti alebo spôsoby konania. Medzi ďalšie špecifické aspekty patrí testovanie nových vzorcov sexuálnych vzťahov. Zohľadnením tézy G. L. Harmona, že popkultúra umožňuje komunikovať, prezentovať a zviditeľňovať nové modely a vzorce konania, predstavujú niektoré zo žánrov súčasnej popkultúry priestor testovania novej mentality, ktorá sa ustanovuje medzi rozrastajúcou sa skupinou prijímateľiek.<sup>788</sup>

Publikum ženskej urban fantasy predstavuje v súčasnosti pomerne neprehliadnuteľnú skupinu zákazníkov. Paradoxné je, že nie vždy sú zákazníkmi platiacimi<sup>789</sup> – červená knižnica a urban fantasy pre ženy sa prebojovali medzi najžiadanejšie nelegálne vytvárané<sup>790</sup> a sťahované produkty.

Príspevok vznikol v rámci riešenia výskumnej úlohy VEGA 1/0790/12 Priemysel/priemysly kultúry.

787 HARMON, G. L. On the Nature and Functions of Popular Culture. In: HINDS, H. – FERRIS, M. – NELSON, A. 2006. *Popular Culture Theory and Methodology. A Basic Introduction*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983, s. 64, 69.

788 „Pokud nepočítáme ryze nefantastickou hard-romanci Hot Boys od české spisovatelky M. T. Major, pak si prvenství mezi e-knihami FANTOM Printu zatím drží druhá autorčina kniha Znamení vlka, což je urban fantasy s výraznými erotickými prvky. O popularitě tohoto subžánru (a rovněž o počtu čtenářek elektronických knih) svědčí i dvě série, které patří na Palmknihách k nejoblíbenějším...“ – konstatuje Libor Marchlík, majitel vydavatelstva Fantom Print, které patří mezi klíčových vydavatelův subžánru v ČR a na Slovensku. MARCHLÍK, L. *Od dhračího věku po trpasličí osud: prvních padesát e-knih Fantom Printu*. Fantasy Planet, 18. 6. 2013. Dostupné na <http://fantasyplanet.cz/clanek/od-draciho-veku-po-trpaslici-osud-prvnich-padesat-e-knih-fantom-printu-pr>

789 Jevrejčův blog. E-knihy 2 – pirátství dnes. 12. 01. 2012. Dostupné na <http://www.jevrej.cz/?p=105>

790 Verzia knihy, ktorá sa v elektronickej forme ocitne vo virtuálnom priestore, nie je vždy „krádežou“ oficiálneho elektronickeho formátu, pripraveného na distribúciu vydavateľom tlačenej verzie knihy. Často býva výsledkom aktivity fanúšikov, ktorí knihu skenujú, formátujú, upravujú a následne zdieľajú s ostatnými.



## Zoznam použitej literatúry

- BAUDRILLARD, J. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage Publications, 1998. ISBN 0-7619-5692-1.
- BAUMAN, Z. *Consuming Life*. Malden: Malden Press, 2007. ISBN 978-0-7456-4002-0.
- CRANE, D. High Culture versus Popular Culture Revised: Reconceptualization of Recorded Culture. In: LAMONT, M. – FOURIER, M. (eds). 1992. *Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. University of Chicago Press, 1992, s. 58 – 74. ISBN 0-226-46814-3.
- GAŽOVÁ, V. *Úvod do kulturológie*. Bratislava: Národné osvetové centrum pre Katedru kulturológie FiF UK v Bratislave, 2009. ISBN 978-80-7121-315-4.
- HARMON, G. L. On the Nature and Functions of Popular Culture. In: HINDS, H. – FERRIS, M. – NELSON, A. *Popular Culture Theory and Methodology. A Basic Introduction*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2006, s. 62 – 74. ISBN 0-87972-871-X.
- HERMES, J. *Re-reading Popular Culture*. Oxford: Blackwell Publ., 2005. ISBN 978-1-4051-2245-0.
- CHARTIER, R. Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France. In: KAPLAN, S. (ed.). *New Babylon: Understanding Popular Culture. Europe from Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, s. 229 – 254. ISBN 3-11-009600-5.
- JENKINS, H. (ed.). *Hop on Pop: The Politics and Pleasures of Popular Culture*. Duke University Press, 2002. ISBN 0822327376.
- LEHOZKÁ, V. Mediálna výchova ako východisko z bludiska masmediálnej komercie a bulváru. In: *Kultúra v premenách globalizácie*. Nitra: UKF, 2012, s. 158 – 166. ISBN 978-80-558-0093-6.
- MANGUEL, A. *Dějiny čtení*. Brno: Host, 2007. ISBN 978-80-7294-231-2.
- PEARSON, J. *Women's Reading in Britain, 1750 – 1835: A Dangerous Recreation*. New York: Cambridge University Press, 2000. ISBN 10-0-521-58439-6.
- Popular Culture. Intellect/ Publishers of Original Thinking*. January 2012, s. 28. Dostupné na [http://www.intellectbooks.co.uk/MediaManager/File/popularculture\(jan12\)web.pdf](http://www.intellectbooks.co.uk/MediaManager/File/popularculture(jan12)web.pdf)
- PRAVDOVÁ, H. *Determinanty kreovania mediálnej kultúry*. Trnava: FKM UCM, 2009. ISBN 978-80-8105-113-5.
- PRAVDOVÁ, H. Fenomén zábavy a úloha stereotypov v produkcii a recepcii mediálnej kultúry. In: *Communication Today*, ISSN1338-130X, 2011, No. 1., s. 6 – 24.
- RADWAY, J. A. Čtení romancí: ženy, patriarchát a populární kultura. In: OATES-INDRUCHOVÁ, L. (ed.). *Ženská literární tradice a hledání identit*. Praha: Slon, 2007, s. 169 – 222. ISBN 978-80-86429-69-4.
- RADWAY, J. A. Women Read the Romance: The Interaction of Text and Context. In: *Feminist Studies*, 1983, Vol. 9, No. 1 (Spring, 1983), s. 55 – 78.
- SCHUSTERMAN, R. *Estetika pragmatizmu*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-528-X.
- SLUŠNÁ, Z. Človek konzumný v kultúrnom supermarkete. In: *Aktuálne otázky svetovej ekonomiky a politiky*. Bratislava: Vydavateľstvo Ekonóm, 2010, s. 703 – 709. ISBN 978-80-225-3024-8.
- SLUŠNÁ, Z. Pop-kultúra, popkozmpolitizmus a hyperkonzum: dielo v kontexte kultúry participácie. In: *(Ko)media* [CD-ROM]. Praha: Vysoká škola finanční a správní, 2013, s. 1 – 6. ISBN 978-80-7048-067-8.
- SNOOK, E. *Women, Reading and the Cultural Politics of Early Modern England*. Ashgate Publ., 2005. ISBN 10-0-7546-5256-4.
- STRIPHAS, T. *Late Age of Print: Everyday Book Culture from Consumerism to Control*. New York: Columbia University Press, 2011. ISBN 978-0-2311-4815-3.
- ZUSKA, V. *Estetika. Úvod do súčasnosti tradiční disciplíny*. Praha: Triton, 2001. ISBN 80-7254-194-3.

WILLIAMS, R. *Dream worlds: mass consumption in late nineteenth-century France*. University of California Press, 1991. ISBN-10-0-5200-7424-6.

WEISSER, S. O. *Women & Romance: A Reader*. New York: New York University Press, 2001. ISBN 978-0-8147-9355-8.

## **Kontakt**

PhDr. Zuzana Slušná, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Gondova 2, P.O.BOX 32, 814 99 Bratislava

E-mail: zuzana.slusna@fphil.uniba.sk



## REINTERPRETÁCIA ŠTVRTEJ SCÉNY OBRAZOVÉHO CYKLU SV. ANTONA PUSTOVNÍKA V DRAVCIACH / REINTERPRETATION OF THE FOURTH SCENE OF THE MEDIEVAL PICTURE CYCLE OF ST. ANTHONY THE GREAT IN DRAVE

Richard E. Pročka

### Abstrakt

Antoniti prichádzajú na Spiš koncom 13. storočia z nemeckého Memmingenu. Členovia tejto rehole, stojaci v spišskom kultúrnom-spoločenskom priestore v pozícii cudzieho minoritného spoločenstva, mali v tejto oblasti okrem religióznej a charitatívnej úlohy ešte jedno dôležité poslanie – spoluúčast' na obrane uhorsko-poľského pohraničia. Ich pôsobenie na území Spiša dokumentuje aj unikátna freska – obrazový cyklus sv. Antona Pustovníka – v ich bývalom kláštornom kostole, dnešnom Kostole sv. Alžbety v Dravciach. Reinterpretácia štvrtej scény ako *Videnia sv. Antona Pustovníka* mení doterajší tradovaný výklad charakteru a funkčnosti obrazového cyklu. Pri novej analýze objavujeme jeho aktualizáciu obsahovej vrstvy a tiež kódované vzory správania, ktoré okrem iného pomáhajú objasniť i okolnosti príchodu antonitov do regiónu a dokladajú historické poslanie, na ktoré zatiaľ niet objavených písomných prameňov. Zároveň analýzou dochádzame aj k prehĺbeniu poznania väzieb reholného spoločenstva a spišského kultúrno-spoločenského rámca, v ktorom antoniti vystupovali.

**Kľúčové slová:** nástenná maľba, stredovek, Dravce, antoniti, obrazový cyklus sv. Antona Pustovníka.

### Abstract

Hospital Brothers of St. Anthony come to Spiš by the end of 13th century from German Memmingen. The members of this religious order standing in the cultural and social community of Spiš in the position of foreign minority, played not only religious and charity roles but also the mission – to co-participate in the protection of Hungarian and Polish borderland in this area. Their activities in the territory of Spiš are documented by a unique fresco – picture cycle of St. Anthony the Hermit – located in their former monastery church, today the Church of St. Elisabeth in Dravce. The reinterpretation of the fourth scene as the *Vision of St. Anthony the Hermit* changes the so far traditional explication of the character and function of the picture cycle. The new analysis discloses

its topical content and also the coded patterns of behaviour that in addition to many other things helps to clarify the circumstances of the arrival of the Hospital Brothers of St. Anthony in the region and support the historic mission to which there are no written sources so far. At the same time the analysis provides us with the insight to learn and know about the connections between the religious community and Spiš culture and social framework within which the Hospital Brothers of St. Anthony acted.

**Keywords:** wall painting, Middle Ages, Dravce, Antonines, Pictorial Cycle of St. Anthony The Great.

Este v 12. storočí bratstvo antonitov preniklo z Francúzska do nemecky hovoriacich krajín, kde sa najstarším sídlom bratstva stal Memmingen. Do správy nového centra, neskoršieho generálneho preceptória, začali postupne spadať čoraz väčšie územia strednej Európy, vrátane Uhorského kráľovstva.<sup>791</sup> Pre neúnosnosť situácie, vznikajúcej pri spravovaní rozsiahlych území z jediného centra, sa z tohto veľkého územného celku spolu s inými územiami vyčlenilo aj Uhorsko, kde sa generálnym preceptóriom rádu pre kráľovstvo, za zatiaľ nie celkom objasnených okolností, stali Dravce.<sup>792</sup> Jediným známym písomným dokladom viažucim sa k počiatkom dravčianskeho kláštora je zápis Gašpara Haina v podstatne mladšom texte, v tzv. *Levočskej kronike* zo 17. storočia,<sup>793</sup> kde sa píše: „Anno 1288. Ist das Klofster Drawetz, wie auch das Gólnitzer, und Eperiefser Kloster wohl erbauet worden, und in grosfen beruf kommen.“<sup>794</sup> Priamy doklad o pôsobení antonitov na Spiši pochádza až z roku 1300.<sup>795</sup>

Dnes nik nepopiera predpoklad Martina Homzu, že za pozvaním rehole antonitov na Spiš stoja spišskí Sasi.<sup>796</sup> Reholníci sa podľa zachovaných písomných správ a materiálnych dôkazov usadili v Dravciach neďaleko Levoče, ktorú by sme mohli označiť za vtedajšie hlavné mesto spoločenstva spišských Sasov.<sup>797</sup> Poľský historik orientovaný na poľsko-slovenské vzťahy Henryk Ruciński povolanie antonitov na Spiš dokonca smelo pripísal vtedajším majiteľom Draviec, pánom z Hrhova, popredným predstaviteľom saského spoločenstva.<sup>798</sup> Snáď pri tom vychádzal z informácie, že obec od roku 1282 vlastnili práve oni.<sup>799</sup> K tomuto názoru sa neskôr zhodne pripojil aj Peter Labanc.<sup>800</sup>

V priebehu 13. storočia sa kultúrno-spoločenské štruktúry Spiša dostali do pohybu spôsobeného prílevom hostí, predovšetkým spomínaných Sasov, ktorí boli pozývaní na tieto miesta podobne ako do iných častí Uhorska hlavne po veľkom vpáde Tatarov v rokoch 1241 – 1242.<sup>801</sup> Najmä pre tento veľký kolonizačný proces môžeme na spoločenské štruktúry Spiša v 13. a 14. sto-

791 MISCHLEWSKI, A. *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts: unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis*. Köln – Wien: Böhlau, 1976, s. 198 – 200.

792 Adalbert Mischlewski spolu s inými bádatelmi zastávajú teóriu, že generálne preceptórium v Dravciach vzniklo primárne už v roku vyčlenenia území Uhorského kráľovstva z kompetencie Memmingenu. Adriana Retkováská sa však domnieva, že generálne preceptórium vzniklo najprv v Bratislave a do Draviec sa presunulo až neskôr, medzi rokmi 1343 – 1366. In: REŤKOVSKÁ, A. Rehoľa antonitov na Slovensku. In: *Acta historica neosoliensia: Vedecký časopis pre historické vedy*, 2010, roč. 1. – 2., č. 13, s. 8 – 9.

793 PIIRAINEN, I. T. *Kroniky a denníky novoveku na Spiši*. In: ŠTEVÍK, M. (ed.). *Spiš v 12. a 13. storočí*. Stará Ľubovňa: Ľubovnianske múzeum, 2011, s. 247.

794 V prekl. „Anno 1288. Je postavený kláštor v Dravciach, ako aj kláštor v Gelnici a Prešove bol dobre postavený, a prichádzajú vo veľkom povolani.“ In: WAGNER, K. *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars II*. Viennae: Joann. Thom. De Trattner. 1774, s. 9.

795 VADRANA, M. Zoznam generálnych preceptorov rádu antonitov Uhorskej a Slavónskej provincie. In: HOMZA, M. – SROKA, S. A. *Historia Scepusii. Vol. I. Dejiny Spiša I*. Bratislava – Kraków: Katedra slovenských dejín UK FiF Bratislava – Inštytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków, 2009, s. 568.

796 HOMZA, M. *Včasnostredoveké dejiny Spiša*. In: HOMZA, M. – SROKA, S. A. *Historia Scepusii. Vol. I. Dejiny Spiša I*. Bratislava – Kraków: Katedra slovenských dejín UK FiF Bratislava – Inštytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków, 2009, s. 267.

797 HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, s. 218.

798 RIICINSKI, H. *Neskorostredoveké dejiny Spiša*. In: HOMZA, M. – SROKA, S. A. *Historia Scepusii. Vol. I. Dejiny Spiša I*. Bratislava – Kraków: Katedra slovenských dejín UK FiF Bratislava – Inštytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków, 2009, s. 419.

799 BÁRDOSY, J. (ed.). *Supplementum Analectorum terrae Scepusiensis I*. Leuchoviae: 1802. č. XLIX, s. 225 – 228; NAGY, I. (ed.). *Codex diplomaticus patrius*. Vol. 6. *Budapešti: Jaurini et Budapestini, 1865 – 1891*. č. 202, s. 280 – 281.

800 LABANC, P. *Spišskí prepošiti do roku 1405*. Kraków – Trnava: Towarzystwo Slowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2011, s. 97.

801 Nemecky hovoriace obyvateľstvo sa na Spiši nachádzalo aj pred veľkým vpádom Tatarov v rokoch 1241 – 1242, no ich počet výrazne vzrástol práve v kolonizačných procesoch po tomto vpáde. K prílevu nemeckých kolonistov na Spiš pozri napr. HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, passim; CHALUPECKÝ, I. *Osidlenie Spiša Nemcami v zrkadle zachovaných prameňov*. In: ŠTEVÍK, M. (ed.). *Spiš v 12. a 13. storočí*. Stará Ľubovňa: Ľubovnianske múzeum, 2011, s. 104 – 112.

ročí hľadieť aj ako na špecifickú národnostnú mozaiku, v ktorej sa jednoznačne vyhranila mocná *Communitas Saxonum* de Scepus, ako sa sami istý čas nazývali, riadená vlastnými privilégiami.<sup>802</sup> Šľachta nemeckého pôvodu, predovšetkým páni z Hrhova a páni z Veľkej Lomnice, ako elita komunity silne ovplyvňovala dianie v regionálnej politike a zasahovala aj do politiky „veľkej“, celouhorskej, poznačenej neustálymi zápasmi aktuálneho kráľa s jeho protivníkmi o moc. Netreba pri tom zabúdať ani na vzťahy Sasov so zástupcami cirkvi v rôznych stupňoch jej hierarchie.

M. Homza zdôvodňuje príchod antonitov potrebami Sasov, pretože Levoča zaznamenávala čoraz väčší obchodný rozvoj.<sup>803</sup> Zrejme pri tomto predpoklade narážal na potreby rušného obchodného miesta, kde bolo potrebné zo strany mesta zabezpečiť aj skvalitnenie starostlivosti o prichádzajúcich a prechádzajúcich obchodníkov a pobočných. To je dôležitá skutočnosť, pretože ústredným poslaním antonitov bola naozaj zdravotná starostlivosť o chudobných pobočných, trpiacich predovšetkým infekčnými chorobami. Výhodná pozícia Draviec, len niekoľko kilometrov západne od mesta a navyše priamo na obchodnej trase z Levoče na západ, pravdepodobne prispela k ich výberu pre usídlenie reholného spoločenstva. Okrem toho, že sa tu už pravdepodobne nachádzal sakrálny objekt, Henryk Ruciński bez konkrétnejšieho pomenovania zdroja svojich tvrdení v *Neskorostredovekých dejinách Spiša* píše, že sa v obci nachádzal hospic už predtým, ako sa v Dravciach usadili antoniti a v ňom sa rád zastavoval i panovník so svojou družinou počas poľovačiek.<sup>804</sup> Ak by bolo toto tvrdenie pravdivé, len by sa pripočítalo k dobrým predpokladom pre výber obce ako sídla reholníkov.

Zaujímavým smerom posunula nazeranie na spišských antonitov Adriana Retkovská. Okrem toho, že vo svojej štúdií *Rehoľa antonitov na Slovensku* upozornila na súvislosť regiónu s fenoménom pútnictva k hrobu sv. Jakuba v Santiago de Compostela a vsadila ju do súvisu s charitatívnym poslaním rehole v regióne,<sup>805</sup> vyzdvihla aj pramenne doložené militantné poslanie antonitov na Spiši a správne predpokladala aj dôvod ich militantného posolania – obranu uhorsko-poľského pohraničia a významnej obchodnícko-pútnickej trasy vedúcej cez Levoču smerom na západ.<sup>806</sup> Tento predpoklad súhlasí s názormi Adalberta Mischlewského, autora najmladších dejín rehole, ktorý v nich uvádza, že pre šírenie antonitov boli smerodajné pútnické trasy k Jakubovmu hrobu. Práve na štruktúrach týchto pútnických trás si antoniti mali budovať svoje špitálne domy.<sup>807</sup> Prepojenie posolania antonitov v Dravciach s pútnickou trasou vedúcou cez Levoču zastáva aj maďarský historik Lajos Kakucs vo svojej štúdií *Der mittelalterliche Jakobuskult in Ungarn*.<sup>808</sup>

Niekedy v prvej štvrtine 14. storočia<sup>809</sup> vznikajú v interiéri Kostola sv. Alžbety, toho času kláštorného kostola antonitov, pôsobivé nástenné maľby, v ktorých sa miešajú vplyvy byzantského umenia a západnej gotiky, oba pravdepodobne sprostredkované cez územie dnešného Talianska.<sup>810</sup> Súčasťou maľieb je aj obrazový cyklus sv. Antona Pustovníka.

802 HOMZA, Včasnostredoveké dejiny Spiša, passim.

803 Ibid., s. 267.

804 RUCIŇSKI, Neskorostredoveké dejiny Spiša, s. 419.

805 RETKOVSKÁ, Rehoľa antonitov na Slovensku, s. 15 – 17.

806 Ibid., s. 9.

807 MISCHLEWSKI, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens*, s. 33 – 36.

808 KAKUCS, L. *Der mittelalterliche Jakobuskult in Ungarn*. In: HERBERS, K. – BAUER, D. R. *Der Jakobuskult in Ostmitteleuropa. Austausch – Einflüsse – Wirkungen. Jakobus-Studien 12*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003, s. 348 – 349.

809 DVOŘÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K. *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Praha – Bratislava: Odeon – Tatran, 1978, s. 91; TOGNER, M. – PLEKANEC, V. *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Bratislava: ARTE LIBRIS, 2012, s. 43.

810 Nateraz som nútený posudzovať cyklus samostatne, bez zohľadnenia jeho väzieb na ostatné nástenné maľby v interiéri kostola a v kostoloch, v ktorých sa podľa Milana Tognera predpokladá autorská príbuznosť s nástennými maľbami v Dravciach. Tento komplikovaný problém zamestnáva bádateľov už celé desaťročia. Dnes ide najmä o konflikt dvoch protichodných koncepcií. Vlasta Dvořáková a Milan Togner sa domnievali, že nástenné maľby v Kostole sv. Alžbety pochádzajú z jedného obdobia a vytvorili ich príslušníci jednej dielne, ak nie jeden autor. Túto príbuznosť v zmysle staršieho názoru (už E. Kószegehy) rozširujú aj na nástennú maľbu *Koronácie Karola Róberta Pannou Máriou* v Spišskej Kapitule a tiež na *obrazový cyklus sv. Ladislava* vo Veľkej Lomnici. Proti tomuto názoru sa v súčasnosti stavia Barbora Glocková, ktorá ich koncepciu úplne rozbiha a v prípade nástenných maľieb v Kostole sv. Alžbety rozlišuje dvoch autorov, ktorých spolu nijako nespája (časovo, štýlovo a napr. ani predchádzajúcim školením...). K pochopeniu protichodnosti názorov dobre poslúžia napr. texty od Milana Tognera a Barbory Glockovej v jednej a tej istej publikácii – BURAN, D. (ed.). *Gotika: Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: SNG – Slovart, 2003.



Obr. 1 Obrazový cyklus sv. Antona Pustovníka v Dravciach, 1. tretina 14. storočia. Snímka: Juraj Novák.

Tento obrazový cyklus má v liturgickom priestore kostola jasne určeného adresáta – denne prítomných členov rehoľného spoločenstva antonitov. Túto skutočnosť dosvedčuje aj fakt, že sa cyklus nachádza na severnej stene presbytéria, teda v priestore, kde sa obyčajne zdržiavali rehoľníci. Aj bez ďalších úvah je jasné, že bol cyklus určený takmer výlučne pre príslušníkov rehoľného spoločenstva a nepríliš pre laikov sediacich v lodi.<sup>811</sup>

Sv. Anton Pustovník sa stal patrónom rehoľníkov. Svätcom, ktorý mal pre spoločenstvo kľúčový náboženský význam a predstavoval smerodajnú duchovnú autoritu. Pri snahe zobrazit' jeho príbeh v rámci ikonografického programu kostola sa iniciátor tohto aktu iste nevyhol myšlienke, že sa k tomuto zámeru dá pristupovať rôzne.

Ak boli reštaurátorské závery Eleméra Kőszeghyho správne, nástenná malba mala iba päť scén.<sup>812</sup> Znamená to, že sa objednávatel' obrazového cyklu nerozhodol zobrazit' rozsiahlejší cyklus alebo k tomu nemal možnosť, napr. ekonomické obmedzenie a pod. Pri výbere niekoľkých okamihov svätcovho života zohrával úlohu práve spomínaný adresát, teda rehoľník. To on bol určujúcim faktorom pri výstavbe ikonografie obrazového cyklu. Možno vlastne povedať, že ikonografia obrazového cyklu musela byť jej teoretickým tvorcom kriticky kreovaná pod vplyvom aktuálneho vzťahu rehoľníka k patrónovi rehole, pretože z neho vyplýva aj jej funkčnosť.

811 Tento názor zastáva aj Ivan Gerát. Napr. GERÁT, I. Naratívne nástenné cykly vo vidieckom prostredí. In: BURAN, D (ed.). *Gotika: Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: Slovenská národná galéria – Slovart, 2003, s. 159; GERÁT, I. Gotika na Slovensku – maliarstvo a sochárstvo. In: DOBROTKOVÁ, M. – HAMADA, M. – ORIŠKO, Š. – GERÁT, I. *Umenie Slovenska v historických a kultúrnych súvislostiach. Stredovek*. Trnava: Katedra dejín a teórie umenia FF Trnavskej univerzity, 2009, s. 124.

812 Pôvodne bolo podľa E. Kőszeghyho v *obrazovom cykle sv. Antona Pustovníka* scén päť, no v smere zľava doprava piata padla za obeť neskoršej stavebnej úprave, pri ktorej svätýňu zaklenuli dvoma polami gotickej krížovej klenby a na miesto tejto scény dosadla jej prípora. Dôkazom mala byť počas reštaurovania objavená farebná linka, ohraničujúca plochu pre jej rozvrhnutie. In: KŐSZECHY, E. *Die Denkmäler der Antoniter in Drautz (Zips)*. Kežmarok: Mitteilungen der Denkmalschutzkommission der Zipser Historischen Gesellschaft, 1930, s. 21, 26 – 27. K datovaniu preklenutia interiéru presbytéria mladšou klenbou pozri ŽÁRY, J. *Dvojpodlažné kostoly na Spiši*. Bratislava: Tatran, 1986, s. 57. Objavená a nedochovaná predkreslená plocha ale nemusí byť pozostatkom zničenej scény. Skôr môže ísť o rozvrhnutý rozsiahlejší koncept, ktorý nebol vôbec realizovaný, napr. z ekonomických dôvodov. Na túto možnosť ma upozornil kolega Peter Megyesi. Zároveň je potrebné podotknúť, že údaje objavená plocha piatej scény by mohla byť skôr určená pre dve scény, ak sa držíme uplatnenej kompozičnej schémy, ktorá do jedného kompozičného rámca pojíma vždy dva výjavy. Kőszeghygm pozorovaná plocha mohla byť práve predkreslením takéhoto rámca. Žiaľ, presvedčiť sa o tom už nikdy nebude možné, pretože v roku 1968 prebehla generálna rekonštrukcia interiéru kostola, počas ktorej bola z múrov odstránená všetka omietka okrem tej, na ktorej sa nachádzali Kőszeghygm odkryté a reštaurované maľby. Okrem obrazového cyklu ide o dvojicu výjavov *Zvestovanie a Ukrižovanie* na východnej stene presbytéria a časť mladších nástenných maľieb pašiového cyklu na stene severnej. Zostáva len dúfať, že pri tejto rekonštrukcii, z ktorej sa okrem série fotografií nezachovala žiadna písomná správa, bol odborný dohľad, ktorý by iste odhalil prípadné ďalšie nástenné maľby, ktoré zostali prehliadnuté v dvadsiatich rokoch. Fotografie z rekonštrukčných prác sa nachádzajú v Archíve Pamiatkového úradu SR v zložke Z 3311 a v databáze negatívo pod heslom Dravce.

## Problém interpretačnej tradície a Videnie sv. Antona Pustovníka

V roku 1930 vznikla prvá a zatiaľ jediná monografia, ktorá bola k dravčianskym nástenným malbám, a teda aj obrazovému cyklu sv. Antona Pustovníka, vydaná. Jej autor Elemér Kőszeghy, reštaurátor a zároveň tajomník Spišskej historickej spoločnosti v Levoči,<sup>813</sup> sa v nej okrem iného pokúsil aj o základnú ikonografickú interpretáciu zachovaných scén antonského cyklu. Jednotlivé scény v smere zľava doprava pomenoval nasledovne: 1) *Stretnutie sv. Antona so sv. Pavlom*; 2) *Anton mučený diablami*; 3) *Anton privádzaný do pokušenia zlými silami v podobe krásnej ženy*; 4) *Anton ležiaci vo svojej krvi opúšťaný démonom*; 5) nezachovaná scéna.

Tento ikonografický rozbor<sup>814</sup> vykonal E. Kőszeghy bez akéhokoľvek objasnenia svojich postupov. Ostatní bádatelia, ktorí sa obrazovým cyklom sv. Antona Pustovníka do dnešných dní zaoberali, v podstate preberali túto ikonografickú interpretáciu scén cyklu,<sup>815</sup> a tak nechali priestor pre vznik interpretačnej tradície, ktorá ale nemusí byť jediná.

Zamerajme sa teraz priamo na štvrtú zo scén obrazového cyklu, označovanú v duchu Kőszeghyho interpretačnej tradície i bádatelmi druhej polovice 20. storočia za scénu zobrazujúcu fyzický útok diabla na svätca. Napríklad Vlasta Dvořáková scénu vyložila ako „*Poranení sv. Antonína v jeho cele ďablom*“<sup>816</sup> a Milan Togner ju vyložil takmer identicky ako „*Poranenie sv. Antona diablom v pustovníckej cele*“<sup>817</sup> Tejto interpretačnej tradícii sa dnes spomedzi bádateľov vymyká snád len Adriana Retkováská, interpretujúca scénu ako *Smrť sv. Antona*<sup>818</sup>, no treba podotknúť, že táto interpretácia je mylná.

Svätcová figúra sa v scéne nachádza v akejsi diagonále v popredí, zatiaľ čo budovu za ním, podľa Kőszeghyho pustovnícku celu, rúca letiaca démonická bytosť. Kőszeghy zvláštnosť spracovania scény zdôvodnil neschopnosťou autora vyjadriť poranenie svätca v cele. Preto podľa neho autor fresky znázornil to, čo sa malo odohrať vo vnútri cely pred ňou.<sup>819</sup> Tento zdanlivo nemotorný maliarsky prejav je vyjadrením polohy ležmo. Je nepravdepodobné, že by bol týmto spôsobom zobrazený mŕtvy alebo doráňaný svätec. Anton má jednu ruku spustenú pri tele a dlaňou si pri tom zvierá nohu. Druhou rukou si podopiera hlavu. Jeho oči sú zavreté. Pod ležiacim svätcom sa na ploche pozadia, symbolicky vyjadrujúcej zem, nachádzajú červené škvrny. Škvrny rovnakej farby sa nachádzajú pod svätcom na ploche múru architektúry, stojacej v pozadí. Práve tie boli pre Kőszeghyho impulzom k nejstej interpretácii, pretože si jednu z farebných škvŕn vysvetlil ako prúd krvi, nezmyselne vytekajúci svätcovi spod vrchného odevu. Nie je vylúčené ani to, že takto uvažujúci bádateľ pri reštaurovaní tejto časti malby mohol vykonať aj pár formálnych úprav.

Ani interpretácia obsahu tejto scény A. Retkovskou a ani interpretácia scény v duchu Kőszeghyho interpretačnej tradície nemajú konkrétnu oporu v životopisných textoch svätca<sup>820</sup> a nepoznám ani žiadne obrazové analógie zo staršieho umenia či umenia z predpokladaného obdobia vzniku dravčianskych nástenných malieb, ktoré by tieto dve interpretácie nejakým spôsobom potvrdzovali.

813 *Slovenský biografický slovník*. III. zväzok, K – L, Martin: Matica slovenská, 1994, s. 198.

814 KŐSZEGHY, *Die Denkmäler der Antoniter in Drautz*, s. 21.

815 Výnimkou sú: a) Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit (spadajúci pod Salzburškú univerzitu), ktorý má bez ďalšieho vysvetlenia na svojom obrazovom servere *Imareal* interpretovanú v poradí tretiu scénu antonského obrazového cyklu (Bildnummer 012263C) ako *sv. Antona odovzdávajúceho svoju sestru do spoločenstva panien* (podľa textovej predlohy Atanasiovoho *Života Antona*). Ako použítu bibliografiu pritom server uvádza publikáciu: DVOŘÁKOVÁ – KRÁSA – STEJSKAL, *Středověká nástěnná malba*, s. 90 – 94. In: *Imareal* [online]. [cit. 2013-09-21]. Dostupné na internete: <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/>; b) Adriana Retkováská interpretuje v poradí štvrtú scénu ako *Smrť sv. Antona* a neopodstatnene sa pritom odvoláva na publikáciu *Středověké obrazové témy na Slovensku* od Ivana Geráta. Pozri: REŤKOVSKÁ, Rehoľa antonitov na Slovensku, s. 11.

816 DVOŘÁKOVÁ – KRÁSA – STEJSKAL, *Středověká nástěnná malba*, s. 91.

817 TOGNER – PLEKANEC, *Středověká nástěnná malba na Spiši*, s. 40.

818 Interpretácia scény ako *Smrť sv. Antona* nie je správna. Pre takéto spodobenie svätcovej smrti nie je známa žiadna textová predloha a pravdepodobne ani žiadna analógia v stredovekom výtvarnom umení. Rovnako odvolanie sa na text Ivana Geráta nemá zmysel, pretože v ňom Ivan Gerát takúto interpretáciu neponúka. K problému pozri REŤKOVSKÁ, Rehoľa antonitov na Slovensku, s. 11; GERÁT, I. *Středověké obrazové témy na Slovensku. Osoby a príbehy*. Bratislava: Veda, 2001, s. 263.

819 KŐSZEGHY, *Die Denkmäler der Antoniter in Drautz*, s. 21.

820 Jestvujú tri verzie životopisu svätca, o ktorých vieme, že boli známe aj v stredoveku. Prvý, v 4. stor. vytvoril alexandrijský biskup Atanasius a v latinčine ho poznáme ako *Vita Antonii*. V diele známom pod latinským názvom *Vitae patrum*, ktorého najstaršia časť vznikla pravdepodobne ešte v 5. stor., sa objavuje iná, obširnejšia verzia životopisu, odvolávajúca sa tiež na sv. Atanasia. Jacobus de Voragine popritom ponúka vo svojom diele *Legenda aurea* pochádzajúcom približne z pol. 13. stor. text životopisný text, ktorý je v podstate zoskručeným životopisom *Vita Antonii*.

Predmetnej scéne s ležiacou figúrou je z hľadiska kompozície venovaný oveľa väčší priestor než tým ostatným, ktoré sa popri nej zdajú byť za sebou radené v akomsi zhustenom móde. Je otázkou, či je scéne venovaný väčší priestor len z praktických dôvodov, pre diagonálne natočenú figúru.

Ako to dokazuje dochované stredoveké umenie, takýto vizuálny znak, teda ležiaca figúra s jednou rukou pri tele, zvierajúcou vlastný bok, stehno alebo koleno, s druhou rukou podopierajúcou hlavu a so zavretými očami, bol v stredoveku často používaný pre vyjadrenie spánku a tiež i takého „spánku“, v ktorom zvestuje anjel alebo v ktorom „spiaci“ dostáva videnia. Početné analógie možno nájsť ako vo východnom, tak aj v západnom stredovekom umení. Ako príklad nech poslúži téma *Zvestovanie Jozefovi* zo súboru nástenných malieb kostola v obci Ateni v Grécku, pochádzajúcich z obdobia okolo roku 1100. V diagonále ležiaca Jozefova figúra v popísanej pozícii sa nachádza aj v rovnomennej scéne v rámci nástenných malieb Kostola Agios Nikolaos Orphanos v Thessalonikách, pochádzajúcich, rovnako ako dravčiansky cyklus, zo začiatku 14. storočia. Tradíciu využívania tohto vizuálneho znaku, pretrvávajúcu v západnom európskom umení 13. storočia, dobre ilustruje napríklad malba na drevenom strope lode Kostola sv. Michala v Hildesheime, kde je v centrálnej časti v zodpovedajúcej forme stvárnený spiaci Jesse.<sup>821</sup> Na Dagobertovom náhrobku v Saint Denis, pochádzajúcom z obdobia okolo roku 1245, možno nájsť takúto figúru v scéne *Jánovho sna*,<sup>822</sup> v ktorom v rovnakej pozícii dostáva sv. Ján Eremita jedno zo svojich videní. V Žaltári sv. Ľudovíta sa tento vizuálny znak objavuje napríklad v scéne spodobujúcej *Jakobov sen*.<sup>823</sup>

Ak by bol sv. Anton naozaj zobrazený v pozícii spiacieho, potom by to, čo sa odohráva za ním, nemuselo s figúrou svätca súvisieť fyzicky. Dej odohrávajúci sa v pozadí by bolo možné považovať za kompozične samostatný zadný plán, ktorý sa odohráva paralelne s predným plánom a ktorý, čo je dôležité, ilustruje obsah svätcovho videnia. Analógiu k tomuto dravčianskemu videniu, i keď s určitým časovým odstupom, by bolo aj asi o sto rokov mladšie vyobrazenie *Jakobovho sna z Krumlovského zborníka zemských práv*, uchovávané v Knižnici Národného múzea v Prahe.<sup>824</sup> I tu v prednom pláne leží snívajúca biblická postava Jakoba, pričom sa v zadnom pláne zatiaľ odohráva ono videné. Rozdiel je len v polarite videného. Kým Jakob vo vízii vidí bytosti anjelské, Antona vo vízii desia bytosti diabolské.

Atanasius Antona v životopisnom texte predstavuje aj ako obhajcu pravej viery v súboji s rozmáhajúcim sa ariánskym bludom. Popisuje aj videnie, ktoré mal Anton dostať niekoľko rokov pred tým, ako arianizmus vôbec prepukol. Bol mu v ňom zjavený blížiaci sa zápas s ariánmi a tiež zločiny, ktoré ariáni budú v tomto zápase voči pravej viere páchať.<sup>825</sup>

Ak by sme hľadali v stredovekom umení iné príklady takéhoto alebo podobného zobrazenia *Videnia sv. Antona*, nemuseli by sme vôbec chodiť ďaleko. V Sásovej tvorí súčasť *Oltára sv. Antona a sv. Pavla Pustovníkov* aj oltára tabuľa, v ktorej je obsiahnutý rovnaký námet. Videnie je tu však omnoho popisnejšie. V prednom pláne sa opäť nachádza sv. Anton, ktorý práve sediac dostáva videnie, v tomto prípade len v akomsi polobdelom stave, zatiaľ čo sa na tento akt prizera jeden z jeho nasledovníkov. V zadnom pláne, akoby odohrávajúc sa hneď vedľa svätca, vidieť obsah videnia – ariánov ničiacich svätostánok pravej viery. V tomto prípade sa tvorca ikonografického programu rozhodol konkrétne pre moment ničenia oltára dvojicou ariánov. Tento motív možno považovať za mladšiu obdobu dravčianskej scény. Aj tu moment ničenia svätostánku zastupuje skôr myšlienkový útok herézy na kresťanstvo, než by mala byť scéna výpovedou o násilnom rozbíjaní oltárov. Nakoniec, aj s „pošliapaním svätých Kristovích“<sup>826</sup> v Atanasiovom texte je to podobné.

V prípade scény z Draviec bol ariánsky blud vyjadrený v o niečo symbolickejšej podobe. Heréza je predstavená ako démonická bytosť. Moment démonizácie postáv predstavujúcich nepriateľa či personifikácia zla v podobe samostatne vystupujúcej

821 *Jesseho strom*, benedikťínsky Kostol sv. Michala, nástropná malba, 13. stor., Hildesheim, Nemecko

822 *Jánov sen*, Náhrobok kráľa Dagoberta, c. 1245, Saint Denis, Paríž, Francúzsko

823 *Jakobov sen*, Žaltár sv. Ľudovíta (Ms. lat. 10525, fol. 13), iluminácia, po 1258, Bibliothèque Nationale de France, Paríž, Francúzsko

824 *Jakobov sen*, Krumlovský zborník zemských práv (III B 10), iluminácia, c. 1400 – 1430, Knihovna Národného múzea, Praha, Česká republika.

825 SV. ATANÁZ, *Život blahoslaveného Antona opáta a pustovníka*. Trnava: SSV, 1950, s. 118 – 120; HIERONYMUS, S. E. *Leben der heiligen Altväter*. Straßburg: 1516; ST. ATANASIUS. *Vitae patrum. The life of Abba Anthony*. English Translation: Benedict Baker. New York – Lincoln – Shanghai: iUniverse, Inc., 2003, s. 81 – 82.

826 SV. ATANÁZ, *Život blahoslaveného Antona*, s. 110.



démonickej bytosti nie je ničím výnimočným. V sásovskej scéne dochádza k momentu čiastočnej démonizácie – k démonizácii tvári ariánov. Podobný okamih možno zaznamenať v tvári Kumána, ktorého v cykle sv. Ladislava vo Veľkej Lomnici premáha sv. Ladislav. Kým sa sv. Ladislav ako reprezentant kresťanstva a svätec svojím vzhľadom ponáša na Krista, tzv. *figura Christi*, pohanský nepriateľ má nepeknu zvrastenú démonickú tvár a z úst mu vychádza nepríjemný pekelný smrad.<sup>827</sup> Personifikáciu zla do podoby plnohodnotnej samostatnej démonickej bytosti, podobne ako je tomu v dravčianskej scéne, výborne ilustruje jedna z miniatúr iluminovanej knihy hodiniek zo zbierok Morganovej knižnice v New Yorku.<sup>828</sup> Je v nej zobrazený sv. Augustín, ktorý vyvracia manichejskú herézu, teda aj tu démonická bytosť zastupuje konkrétny náboženský blud. Augustín stojí v ľavej časti kompozície a drží v jednej ruke roztvorenú knihu, smerujúcu stránkami k démonovi, zobrazenému vpravo. Druhou rukou ženie démona preč. Kým je sv. Anton v dravčianskej scéne len pasívnym vnímateľom videnia, zobrazujúceho to, čo sa má v budúcnosti diať, sv. Augustín je zachytený priamo v okamihu „zápasu“ s nepriateľom. Snáď je na mieste, ak upozorním i na obdobnú kompozičnú schému, keď démonická bytosť odlieta preč a hlavu obracia vzad, smerom k svätcovi.

Snahu personifikovať do podoby démonickej bytosti bludárov osvetľuje aj samotný životopisný text z prvej knihy Životov otcov, kde autor slovami svätca identifikuje bludárov pri poučaní svojich nasledovníkov, odohrávajúcim sa po videní, ako démonov: „Len dajte pozor, inak bude vaša úprimná pravá viera pošpinená arianizmom, doktrínou, ktorá nie je od apoštolov, ale od démonov a ich otca diabla.“<sup>829</sup>

V stredovekom zobrazovaní nebolo neobvyklé ani rúcanie budovy zlými silami. Podobnú situáciu napríklad zobrazuje jedna z ilustrácií *Apokalypsa Jeana z Berry*,<sup>830</sup> v ktorej pohlúdený biskup vedený diablom, sediacim na jeho pleci v podobe démonického stvorenia, rúca kresťanský chrám. Budovu teda nerúca priamo démon, ale navedený člen kléru. Scéna je v tomto prípade podľa Richarda K. Emmersona symbolickým zobrazením rozvratu viery a cirkvi zvnútra, prostredníctvom skorumpovaných biskupov počas tzv. Veľkej schizmy.<sup>831</sup> Aj v prípade miniatúry, v ktorej Augustín vyháňa manichejský blud, je možné pod postavou unikajúceho démona vidieť architektúru, akési veže, ktoré sa navažujú na stranu.

Dalo by sa namietať, že spôsob, akým sv. Anton videnie dostáva, teda v „spánku“, nedodržiava obraz videnia nachádzajúci sa v životopisných textoch, kde Anton zažíva videnie pri práci.<sup>832</sup> Túto situáciu mohlo spôsobiť viacero faktorov, najskôr však mohli formu videnia v textovej predlohe tvorcovia obrazového cyklu v Dravciach pozmeniť pod vplyvom pre nich známych výtvarných predlôh použitých k vybudovaniu dravčianskej scény. Tie sa do jej stvárnenia mohli premietnuť či už rozhodnutím objednávateľa alebo pod vplyvom výtvarných vedomostí a skúseností autora cyklu. Podobne literárnu predlohu nedodržiava ani scéna v Sásovej.

## Aktualizačná obsahová vrstva ako jednotlivci faktor výberu scén

Zmenou chápania scény sa menia aj možnosti uvažovania o celom obrazovom cykle. Práve iný výklad štvrtej scény by mohol napomôcť k lepšej charakterizácii povahy obsahovej stránky cyklu, tiež spôsobu uchopenia jeho realizácie a snáď i k objasneniu dôvodov zvoleného prístupu k jeho realizácii. Chápanie obrazového cyklu sv. Antona Pustovníka ako vizuálnej prezentácie kľúčových scén zo života svätca je dnes už nedostatočné. Vzhľadom na jeho rozsahové obmedzenie je slovné spojenie kľúčové scény naozaj na mieste. Ktoré scény sú vzhľadom k známemu adresátovi kľúčové? Je jasné, že v tomto prípade nejde o prostú

827 DVOŘÁKOVÁ – KRÁSA – STEJSKAL, *Středověká nástěnná malba*, s. 160 – 167; GERÁT, *Naratívne nástenné cykly*, s. 157; MEGYEŠI, P. Poznámky k propagandistickému uplatneniu naratívnych cyklov zo života sv. Ladislava v nástennom maliarstve 14. – 15. stor. na Slovensku. In: JEŽEKOVÁ, Z. – GOJDIČ, I. *Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2011. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej v Trnave 26. a 27. októbra 2011*. Kraków – Trnava: Towarzystwo Słowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012, s. 145 – 147.

828 Sv. Augustín vyvracia manichejskú herézu, *Knihá hodiniek (M.92b)*, iluminovaná miniatúra, 13. storočie, The Pierpont Morgan Library, NY, USA

829 „Only take care lest the sincerity of your own faith be sullied by the shame of Arianism, a doctrine which is not of the Apostles but of the demons and their father the devil.“ In: ST. ANTANASIUS, *Vitae patrum*, s. 82.

830 *Apokalypsa Jeana de Berry* (M 133, fol. 43v), iluminácia, c. 1415, The Pierpont Morgan Library, NY, USA

831 EMMERSON, R. K. On the Threshold of the Last days : Negotiating Image and Word in the Apocalypse of Jean de Berry. In: GERTSMAN, E. – STEVENSON, J.

*Thresholds of Medieval Visual Culture: Liminal Sapces*. Woodbridge: The Boydell Press, 2012, s. 32 – 36.

832 SV. ATANÁZ, *Život blahoslaveného Antona opáta*, s. 118.

biografickú prezentáciu svätca. Práve z pokusov chápať cyklus týmto spôsobom vzišlo i pomýlené obvinenie, že cyklus nie je chronologický, hoci by taký mal byť.<sup>833</sup> Keďže ale nemá čisto biografický charakter, nemá ani ambíciu byť chronologickým. Práve preto nie je vlastne správne ani čítanie jednotlivých scén v danom smere ako ich chronologického sledu.<sup>834</sup> Výber a usporiadanie scén sa riadilo podľa iných kritérií. Ich obmedzený počet určil charakter cyklu. Použité scény boli vybrané tak, aby nezobrazovali jeden moment, ale aby symbolicky odkazovali na celé témy zo života svätca, teda aby v obrazoch divák nachádzal dobre známe príbehy. Zároveň biografická rovina cyklu predstavuje len prvú obsahovú vrstvu diela. Nečasosť, v súvislosti s radením scén cyklu, a zdanlivo neopodstatnený výber scény *Videnia sv. Antona Pustovníka* však opodstatňuje omnoho dôležitejšia obsahová vrstva, ktorú možno nazvať aktualizáčnou. Ivan Gerát vo svojom texte *Naratívne nástenné cykly vo vidieckom prostredí* uviedol, že scény cyklu majú byť pre rehoľníkov každodenným vizuálnym poučením o tom, ako sa s nástrahami diabla vysporiadal ich patrón a majú byť k osobnému duchovnému zápasu s nástrahami, ktoré človeku pripravuje diabol každým dňom.<sup>835</sup>

Oproti prvej scéne majú ostatné tri scény celkom inú povahu. Prvá scéna pojednáva o významnom biografickom medzníku, o stretnutí svätca so sv. Pavlom.<sup>836</sup> Ostatné scény sa priamo či nepriamo viažu na zápas svätca so zlými silami. Tri scény symbolicky prezentujú tri spôsoby útoku zla, s ktorými sa sv. Anton Pustovník stretol a s ktorými sa môže stretnúť aj rehoľník—antonita. V poradí druhá scéna cyklu, znázorňujúca fyzický útok démonov na sv. Antona ako aj tretia scéna, ilustrujúca útok diabla prostredníctvom vyvolávania sexuálnych túžob v záujme odpútania svätca od zamýšľanej bohumilej cesty, zastupujú skôr vnútorný duchovný zápas, nie skutočnú fyzickú trýzeň a čisto fyzické sexuálne vzrušenie.<sup>837</sup> Posledná scéna zase symbolicky zastupuje pre rehoľníkov dobre známu kapitolu svätcovho života, v ktorej sv. Anton pomáhal obraňovať vieru pred útokmi poblúdených heretikov.<sup>838</sup>

V zhode s tým, čo o časovosti hagiografických cyklov píše Ivan Gerát v úvode svojej štúdie *Koncepcie obrazovej hagiografie. Kľúčové scény hagiografických obrazových cyklov: otázka stereotypov*<sup>839</sup> možno povedať, že druhá obsahová vrstva aktualizuje primárny biografický obsah obrazového cyklu, a tak ho aplikuje do historických súvislostí v ktorých žije adresát — rehoľník rádu. Tieto dve obsahové roviny sa navzájom nevylučujú, naopak, rešpektujú sa. Je ich možné vnímať samostatne, no nemožno ich deliť, pretože sú previazané funkciou obrazového cyklu — poučiť rehoľníka príkladom svätca ako duchovnej autority rehoľného spoločenstva, legitimizujúceho aktuálne poslanie rehole.

Popri možnosti každodenného útoku zlých síl na dušu rehoľníka (druhá scéna) a pokušenia, ktoré obzvlášť napáda zdržanlivého muža (tretia scéna), je to možno aj každodenná obrana viery a cirkvi proti nevercom, inovercom a bludárom (scéna štvrtá). Démonická bytosť v štvrtnej scéne by potom bola významovo dvojvrstvovou personifikáciou reprezentanta ohrozenia kresťanského sveta — historickou a aktuálnou.

## Anton, Tatári a Turci

K takejto interpretácii aktualizáčnej obsahovej vrstvy štvrtnej scény sa žiada hlbšie objasnenie s ohľadom na historický kontext, konkrétnejšie s ohľadom na príchod a pôsobenie rehole na Spiši. Ako už bolo spomenuté, A. Retkovská si všimla u nás

833 KŐSZEGHY, *Die Denkmäler der Antoniter in Drautz*, s. 21.

834 Moje označenie scén ako prvej, druhej, tretej a štvrtjej slúži iba k prehľadnému príspevku. Nesnažím sa tým vyjadriť ich chronologický sled.

835 GERÁT, *Naratívne nástenné cykly*, s. 159.

836 Prvá scéna by v súvislosti s významnou biografickou informáciou o stretnutí sv. Antona so sv. Pavlom, ktorého súčasťou bolo podľa legendy i pochovávanie sv. Pavla sv. Antonom, mohla obsahovať symbolický odkaz na skutky milosrdenstva, napojený na charitatívne poslanie rehole. Keďže rozsahové obmedzenie neumožnilo samostatnú scénu aktu pochovávanie, je možné, že tento tematicky prepojený obsah mohol adresát nachádzať práve v scéne ich stretnutia. K stretnutiu svätcov pozri SV. HIERONÝM, *Legendy o poustevníkch. Knihovna rané kresťanské tradície I*. Přeložil, úvodní studii a poznámkami opatřil Jiří Šubrt. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 42 – 63.

837 GERÁT, *Naratívne nástenné cykly*, s. 159.

838 Ak scény cyklu chápeme ako symbolických zástupcov celých tém zo života svätca, potom je možné týmto spôsobom zdôvodniť i to, že sv. Anton nebol vo štvrtjej scéne zobrazený v priamom zápase s ariánskou zlobou tak, ako sv. Augustín v scéne *Sv. Augustín vyvracia manichejskú herézu*, ktorú spomínam v príspevku.

839 GERÁT, I. Konvencie obrazovej hagiografie. Kľúčové scény hagiografických obrazových cylov: otázka stereotypov. In: BAKOŠ, J. (ed.). *Problémy dejín výtvarného umenia Slovenska*. Bratislava: Veda, 2002, s. 79 – 81.

dosiaľ obchádzaný fakt militantného posrania antonitov na Spiši a predpokladala ich úlohu obrany uhorsko-poľského pohraničia. Antoniti podľa prvého dejepiscu antonitskej rehole Aymara Falca po roku 1200, ešte ako laické bratstvo, prebrali od rytierskych špitálnych rádov organizačnú štruktúru.<sup>840</sup> Menšie, „vonkajšie“ reholné jednotky, ktoré sa usídlili na hraniciach kresťanského sveta,<sup>841</sup> najskôr prevzali aj militantné poslanie s úlohou chrániť ich, pretože po tom, ako sa z generálneho preceptória v Memmingene vyčlenilo generálne preceptórium pre Uhorské kráľovstvo, získalo takéto poslanie aj reholné spoločenstvo v Dravciach. Ešte v roku 1300 je magister dravčianskych antonitov označený ako „magister križiakov hospitálneho domu v Dravciach.“<sup>842</sup>

Ak je pravdou, že antoniti na územie Spiša prišli v roku 1288, potom presvedčivé vysvetlenie ich obrannej funkcie na Spiši ponúka samotný historický kontext. Do úvahy pri zrovnaní militantného posrania s historickým kontextom pripadajú dva faktory a odpoveď bude najskôr ich kombináciou. Prvým faktorom je pretrvávajúca každodenná hrozba opätovného vpádu Tatárov na územie Uhorska a to najmä na Spiš, čo sa nakoniec niekoľkokrát i stalo. Azda nie je náhodou, že Tatári cez Poľsko do Uhorska vpadli aj v januári roku 1288<sup>843</sup>. Turci sa dostali až do Podolínc a nie je vylúčené, že sa spišskí Sasi, pozývateľa rehole antonitov na Spiš, oprávnené cítili byť v ohrození.<sup>844</sup> Druhým faktorom je prítomnosť Kumánov, kráľových ľudí v tejto oblasti. Netreba zabúdať, že Ladislav IV. sa v 80. rokoch 13. storočia stal na Spiši mimoriadne neoblúbeným panovníkom, a to aj medzi spišskými Sasmí.<sup>845</sup> Ladislav pri urovnávaní nepokojov, otvorených protikráľovských vzbúr a preverovaní majetkových pomerov využíval práve svojich Kumánov.<sup>846</sup> Najmä zbratanie sa s pohanskými Kumánmi si Ladislav pohneval aj cirkev. Vyslúžil si kritiku ako od ostrihomského arcibiskupa Vladimíra,<sup>847</sup> tak aj od Svätej stolice a to viackrát.<sup>848</sup> Panovník v rámci Spiša stratil náklonnosť prepošta Jakuba ako predstaviteľa najvyššej cirkevnej inštitúcie regiónu – Spišskej kapituly.<sup>849</sup> Za prejav vyhotenej situácie v prípade väzieb s cirkvou môžeme považovať vyplienenie Spišskej kapituly Kumánmi na kráľov príkaz v roku 1289.<sup>850</sup> Viaceró historikov pritom pracuje s úvahou, že v rámci mocenských zápasov Ladislava IV. spolupracoval s Tatármi a stál i za ich januárovým vpádom na Spiš.<sup>851</sup>

Pod vplyvom týchto udalostí je možné, že záujem o príchod antonitov – ochrancov viery a cirkvi, mohli mať popri Sasoch aj vysoké cirkevné kruhy, stojace na rovnakej, protikráľovskej strane. Je zaujímavé, že po tom, ako sa v rámci antonitskej organizačnej štruktúry vyčlenilo územie Uhorska, generálne preceptórium tohto územia našlo svoje sídlo v zdanlivo bezvýznamnej obci v pohraničnej oblasti kráľovstva.<sup>852</sup> Odpoveďou na tento neštandardný krok by mohla byť pozícia obce v rámci uhorsko-poľského pohraničia ako kritického územia s nesmiernym strategickým významom. Na okraj spomeňme i prítomnosť ďalšej rehole s militantným poslaním v týchto končinách – križovníkov Sv. Hrobu, usídlených od roku 1313 v Lendaku.<sup>853</sup> Možno ich

840 Azda aj to presvedčilo pápeža Inocenta IV., známeho vyhlásením križiackej vojny a snahami pokresťančiť mongolského chána, o tom, aby antonitov potvrdil ako reholu v roku 1247.

841 MISCHLEWSKI, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens*, s. 39.

842 „magister cruciferorum Domus Hospitalis in Darocz“ In: VADRINA, *Zoznam generálnych preceptorov*, s. 568.

843 HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, s. 167, 170.

844 Tatári po známom veľkom vpáde v rokoch 1241 – 1242 vpadli do Uhorska (vrátane Spiša) aj v roku 1285, keď vydrancovali celý východ kráľovstva a došli až po Pešť – pozri MAREK, M. Neugerí na Spiši. Vyplienenie Spišskej kapituly Kumánmi Ladislava IV. In: *Studia archeologica Slovaca mediaevalia V*, 2006, s. 59. Januárový vpád v roku 1288 bol teda v poradí už tretím vpádom, bezprostredne nasledujúcim po tom druhom.

845 MAREK, Neugerí na Spiši, *passim*; HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, *passim*; LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 175.

846 MAREK, Neugerí na Spiši, s. 49 – 74; LABANC, P. Situácia na Spiši za vlády posledných troch Arpádovcov. In: ŠTEVIK, M. *Spiš v 12. a 13. storočí*. Stará Ľubovňa: Ľubovnianske múzeum, 2011, s. 172.

847 LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 171 – 172.

848 List rovnakého znenia písal Ladislavovi IV. Honorius IV. 12. marca 1287 a potom Mikuláš IV. 8. augusta 1288. Pozri: MARSINA, R. (ed.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov. III. V kráľovstve svätého Štefana*. Budmerice: Rak, 2003., č. 131, s. 255 – 257.

849 MAREK, Neugerí na Spiši, *passim*; HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, s. 170; LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 92.

850 MAREK, Neugerí na Spiši, s. 49 – 74.

851 Napr. MAREK, Neugerí na Spiši, s. 59 – 60; HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny Spiša*, s. 167.

852 Pozri pozn. č. 2; Retkovskej teórie zodpovedá tomu, že militantné poslanie mali len menšie, tzv. vonkajšie spoločenstvá rádu, ktoré sa usádzali v pohraničných oblastiach kresťanského sveta, nie generálne preceptória obyčajne sídliace vo „vnútrozemí“. Pozri bližšie MISCHLEWSKI, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens*, s. 39. Presun generálneho preceptória do kritickéj pohraničnej oblasti by mohol dosvedčovať jej veľký strategický význam.

853 TOMAS, M. Príspevok k dejinám kláštora križovníkov Sv. Hrobu v Lendaku. In: *Studia historica Tyrnaviensia III*, 2013, s. 105 – 106.

zaradiť medzi rytierske a špitálne rády, ktoré podľa Miloša Mareka mali v rámci Uhorska naplniť obranu kresťanského sveta proti vpádom pohanov z východu.<sup>854</sup>

Jacques Le Goff tvrdí, že predstava o hraniciach kresťanského sveta sa v tomto storočí mení a samotná hranica sa zo Svätej zeme presúva do východnej Európy. Ako príklad k tomu, že je Uhorsko v 13. storočí v myslení západného kresťanského sveta chápané ako súčasť tejto hranice, uvádza názory Bruna zo Schauenburgu, biskupa olomouckého, ktorý sa podieľal na prípravách Lyonského koncilu, zvolaného v roku 1274 Gregorom X. s cieľom vyhlásenia ďalšej krížiackej výpravy. Bruno bol presvedčený o ohrození kresťanského sveta od jeho východnej hranice – z Uhorska, v ktorom žili pohanskí Kumáni, od Rusínov, schizmatikov pod tatárskym vplyvom, od pohanských Litovcov a Prusov a od Tatárov, ktorí cez tieto oblasti prišli a nimi sa aj znova mali vrátiť.<sup>855</sup>

Démonická bytosť vo *Videní sv. Antona Pustovníka* teda nemusí byť len personifikáciou ariánskeho bludu v rámci primárnej obsahovej vrstvy, viažucej sa priamo na život svätca. Je možné, a to je v tomto prípade podstatou druhej – aktualizacej obsahovej vrstvy scény, že za symbolickým vyobrazením démonickej bytosti mohol adresát – rehoľník hľadať aj zobrazenie „súčasnnej“ hrozby – pohanských Tatárov a možno i Kumánov, ktorým musel ako ochrana kresťanstva v danom historickom a zemepisnom rámci čeliť po vzore svojho patróna. K podobnej aktualizácii obsahu scény došlo aj v prípade sásovského *Videnia sv. Antona Pustovníka*, datovaného na počiatok 16. storočia,<sup>856</sup> kde ariáni vďaka zvolenému odevu a výzbroji pôsobia na diváka skôr ako Turci, vtedy aktuálna hrozba pre kresťanský svet.

V prípade veľkolomnického obrazového cyklu sv. Ladislava spozorovala Vlasta Dvořáková podobný aktualizacíny moment a cyklu prisúdila mobilizačnú funkciu v záujme odporu proti aktuálnemu nepriateľovi – Kumánom, Tatárom či seldžuckým Turkom. Kumána v súvislosti s tým označila za démona, personifikáciu pohanskej hrozby zo strany týchto etník, voči ktorým v zápase stojí kráľ Ladislav I., svätec arpádovskej dynastie ako Kristov bojovník.<sup>857</sup> Nie náhodou maľba vzniká približne v rovnakom čase ako nástenné maľby v Dravciach, teda po kritickom období druhej polovice 13. storočia poznačeného vládou kráľovho menovca, zbrataného ako s Kumánmi, tak aj Tatármi. Za zmienku nesporne stojí i tá skutočnosť, že v Dvořákovsko-Tognerovskej koncepcii vývinu stredovekej nástennej maľby na Spiši sú oba cykly, dravčiansky aj veľkolomnický, výsledkom pôsobenia jednej umeleckej dielne.<sup>858</sup>

Podobne ako Atanasius vnímal ariánov, i v chápaní príslušníkov rehole mohli byť Tatári vnímaní ako démoni vedení diablom. Dobové chápanie pohanských Tatárov výborne charakterizuje Richard Marsina v úvodnej štúdii publikácie *Tatársky vpád*. Vysvetľuje v nej, že historické pomenovanie Mongolov Tatármi nie je náhodné, ale má svoje opodstatnenie. Koreň označenia treba hľadať v slove *tartaros*, čo je v kresťanskom ponímaní peкло, označenie Ta(r)tar, čiže pekelník alebo čert, získali Mongoli pre svoju pohanosť, odstrašujúci vzhľad a páchanú brutalitu.<sup>859</sup> Možno práve v tomto dobovom chápaní aktuálneho pohanského nepriateľa spočíva dôvod, prečo si tvorcovia dravčianskej scény zvolili možnosť zobraziť blud v podobe démona a nie v podobe oslov, ako vo svojom videní sv. Anton ariánov podľa *Životov otcov* videl.<sup>860</sup>

854 MAREK, M. Podiel cirkevných inštitúcií na doosídlení územia Uhorského kráľovstva v stredoveku. In: *Studia archaeologica Slovaca mediaevalia*. 2007, roč. VI, s. 33 – 35.

855 LE GOFF, J. *Středověká imaginace*. 5. zväzok edície Historické myšlení. Praha: Argo, 1998, s. 75 – 76; *Monumenta Germaniae Historica*, Leges IV, 3, s. 589 – 594.

856 ŠUGÁR, M. Oltár sv. Antona a sv. Pavla Pustovníkov v Sásovej. In: BURAN, D. (ed.). *Gotika: Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: Slovart, 2003, s. 759.

857 DVOŘÁKOVÁ – KRÁSA – STEJSKAL, *Středověká nástěnná malba*, s. 163., 165; Tému neskôr prehľbil Peter Megyesi. In: Megyesi, Poznámky k propagandistickému uplatneniu naratívnych cyklov, s. 142 – 156.

858 DVOŘÁKOVÁ – KRÁSA – STEJSKAL, *Středověká nástěnná malba*, s. 90 – 94; TOGNER – PLEKANEK, *Stredoveká nástenná malba na Spiši*, s. 40 – 44; TOGNER, M. Recepčia a transformácia. Slovensko a Taliansko v stredoveku. K percepcii trecentných italizmov v stredovekej nástennej maľbe na Slovensku. In: BAKOŠ, J. (ed.). *Problémy dejín výtvarného umenia Slovenska*. Bratislava: Veda, 2002, s. 54 – 63; TOGNER, M. Ranogotické nástenné maľby. In: BURAN, D. (ed.). *Gotika: Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: SNG – Slovart, 2003, s. 129 – 137.

859 MARSINA, R. – MAREK, M. *Tatársky vpád*. Budmerice – Trnava: RAK – Veda, 2008, s. 9.

860 ST. ATHANASIUS, *Vitae patrum*, s. 82.

## Záver

Ak nasledujúci výskum posilní možnosť interpretovať scénu týmto spôsobom, bude možné skonštatovať, že obrazový cyklus naozaj predstavuje dôležitý doklad o dôvodoch a pôsobení rehole na Spiši. Práve normy a vzory správania v ňom kódované nebudú len odpoveďou na otázky histórie, ktoré zostávajú nezodpovedané pre ich primálne krytie prameňmi písomnými, ale budú aj dôkazom väzby cudzej minority na kultúrno-spoločenský priestor Spiša, kde samotné nástenné maľby v Kostole sv. Alžbety v Dravciach predstavujú nesmierny kultúrny vklad do tohto priestoru, pretože bez usadenia a pôsobenia rehole by nikdy neboli vznikli.

## Zoznam použitej literatúry

- BAKOŠ, J. *Dejiny a koncepcie stredovekého umenia na Slovensku: Explikácia na gotickom nástennom maliarstve*. Bratislava: Tatran, 1984. ISBN 61-597-84.
- BAKOŠ, J. (ed.). *Problémy dejín výtvarného umenia Slovenska*. Bratislava: Veda, 2002. ISBN 978-80-224-0738-0.
- BURAN, D. (ed.). *Gotika: Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: SNG – Slovart, 2003. ISBN 80-8059-080-X.
- DEVORAGINE, J. *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7429-237-8.
- DOBROTKOVÁ, M. – HAMADA, M. – ORIŠKO, Š. – GERÁT, I. *Umenie Slovenska v historických a kultúrnych súvislostiach. Stredovek*. Trnava: Katedra dejín a teórie umenia FF Trnavskej univerzity, 2009. ISBN 978-80-8082-245-3.
- DVOŘÁKOVÁ, V. – KRÁSA, J. – STEJSKAL, K. *Středověká nástěnná malba na Slovensku*. Praha – Bratislava: Odeon – Tatran, 1978. 01-522-78.
- GERTSMAN, E. – STEVENSON, J. *Thresholds of Medieval Visual Culture: Liminal Sapces*. Woodbridge: The Boydell Press, 2012, ISBN 978-1-84383-697-1.
- GERÁT, I. *Stredoveké obrazové témy na Slovensku. Osoby a príbehy*. Bratislava: Veda, 2001. ISBN 80-224-0643-0.
- GLOCKOVÁ, B. *Dravecké Ukrižovanie a Zvestovanie: otázka „južného vplyvu“ v stredovekej nástennej maľbe Slovenska*. In: *Ročenka Slovenskej národnej galérie v Bratislave: galéria 2002*. Bratislava: SNG, 2002. ISBN 80-8059-079-6.
- HIERONYMUS, S. E. *Leben der heiligen Altväter*. Straßburg: 1516. Bez ISBN.
- HOMZA, M. – SROKA, S. A. *Historia Scepusii. Vol. I. Dejiny Spiša I*. Bratislava – Kraków: Katedra slovenských dejín UK FiF Bratislava – Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków, 2009. ISBN 978-80-968948-2-6.
- JEŽEKOVÁ, Z. – GOJDIČ, I. *Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2011. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie konanej v Trnave 26. a 27. októbra 2011*. Kraków – Trnava: Towarzystwo Slowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2012. ISBN 978-83-7490-541-1.
- HERBERS, K. – BAUER, D. R. *Der Jakobuskult in Ostmitteleuropa. Austausch – Einflüsse – Wirkungen. Jakobus-Studien 12*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003, ISBN 3-8233-4012-3.
- KIRSCHBAUM, E. (ed.). *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1968 – 1976. ISBN 3-451-22568-9.
- KÖSZEGHY, E. *Die Denkmäler der Antoniter in Drautz (Zips)*. Kežmarok: Mitteilungen der Denkmalschutzkommission der Zipser Historischen Gesellschaft, 1930. Bez ISBN.
- LABANC, P. *Spišské prepošti do roku 1405*. Kraków – Trnava: Towarzystwo Slowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2011. ISBN 978-83-7490-440-7.
- LE GOFF, J. 1998. *Středověká imaginace*. 5. zväzok edície Historické myšlení. Praha: Argo, 1998. ISBN 8072030744.
- MAREK, M. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin: Matica slovenská, 2006. ISBN 80-7090-822-X.

MARSINA, R. (ed.). *V kráľovstve svätého Štefana. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov III*. Bratislava: Literárne informačné centrum Bratislava, 2003. ISBN 80-88878-82-9.

MISCHLEWSKI, A. *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts: unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Wirken des Petrus Mitte de Caprariis*. Köln – Wien: Böhlau, 1976. ISBN 3-412-20075-1.

REŤKOVSKÁ, A. Rehoľa antonitov na Slovensku. In: *Acta historica neosoliensia: Vedecký časopis pre historické vedy*, 2010, ISSN 1336-9148, roč. 1. – 2., č. 13, s. 5 – 33.

SCHÜRER, O. – WIESE, E. *Deutsche kunst in der Zips*. Brünn – Wien – Liepzig: Verlag Rudolf M. Rohrer, 1938. Bez ISBN.

SLIVKA, M. (ed.). *Studia Archaeologica Slovaca Mediaevalia V*. Bratislava: AEPRESS, 2006, 416 s. ISBN 80-89187-15-3.

SLIVKA, M. (ed.). *Studia archaeologica Slovaca mediaevalia VI*. Bratislava: AEPRESS, 2007, 271 s. ISBN 978-80-88880-76-9.

ST. ANTONIUS. 2003. *Vitae patrum. The life of Abba Anthony*. English Translation: Benedict Baker. New York – Lincoln – Shanghai: iUniverse, Inc., 2003. ISBN 0-595-29019-1.

SV. ATANÁŽ. *Život blahoslaveného Antona opáta a pustovníka*. Trnava: SSV, 1950. Bez ISBN.

SV. HIERONÝM. *Legendy o poustevníčích. Knihovna raně křesťanské tradice I*. Přeložil, úvodní studií a poznámkami opatřil Jiří Šubrt. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-050-5.

ŠIMONČÍČ, J. (ed.). *Dejiny a kultúra rehoľných komunit na Slovensku. Zborník z II. sympózia o cirkevných dejinách Slovenska na Trnavskej univerzite 1993*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 1994.

ŠOUREK, K. *Umění na Slovensku – odkaz země a lidu. Soubor dokumentů*. Praha: Melantrich, 1938. Bez ISBN.

ŠTEVÍK, M. (ed.). *Spiš v 12. a 13. storočí*. Stará Ľubovňa: Ľubovnianske múzeum, 2011. ISBN 978-80-970021-3-8.

TOGNER, M. Monumentálna nástenná maľba na Spiši 1300 – 1350. In: *Ars*, ISSN 0044-9008, 1992, č. 2, s. 100 – 149.

TOGNER, M. – PLEKANEC, V. *Stredoveká nástenná maľba na Spiši*. Bratislava: Arte Libris, 2012. ISBN 978-80-971214-0-2.

ŠIMONČÍČ, J. (ed.). *Studia historica Tyrnaviensia III*. Trnava: Katedra histórie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave, 2003, 359 s. ISBN 80-89074-63-4.

WAGNER, K. (ed.). *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars II*. Viennae: Joann. Thom. De Trattnern, 1774. Bez ISBN.

WAGNER, V. Byzantské prvky v stredovekom maliarstve Slovenska. In: *Kultúra. Časopis Literárno-vedeckého odboru SSV. Trnava*, SSV, 1944, roč. 16.

ŽÁRY, J. *Dvojloďové kostoly na Spiši*. Bratislava: Tatran, 1986. ISBN 61-820-86.


## Kontakt

Mgr. Richard E. Pročka

Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta, Katedra dejín a teórie umenia

Hornopotočná 23, 918 43 Trnava

E-mail: richardprocka@gmail.com



MÉ  
DIÁ,  
IDEN  
TITA,  
DISK  
URZ







## PREJAVY HYPERSEXUALIZÁCIE V MEDIÁLNO M PRIEMYSLE (SO ZAMERANÍM NA MEDIÁLNU PREZENTÁCIU SPEVÁČKY MILEY CYRUSOVEJ) / EXPRESSIONS OF HYPERSEXUALISATION IN THE MEDIA INDUSTRY (WITH FOCUS ON MEDIA PRESENTATION OF THE SINGER MILEY CYRUS)

Erika Moravčíková

### Abstrakt

Cieľom príspevku je reflexia mediálnej prezentácie bývalej detskej herečky a speváčky hviezdy Miley Cyrusovej cez prizmu mediálneho zábavného priemyslu. Entertainizácia mediálnej kultúry neobišla ani oblasť sexuality, ktorá v súradniciach hyperkonzumnej spoločnosti nadobúda nové dimenzie v podobe sextainmentu.

**Kľúčové slová:** hypersexualizácia, mediálna kultúra, sextainment, trendy, zábavný priemysel, mediálny priemysel.

### Abstract

Object of this article is a reflection of media presentation of the former child actress and singer Miley Cyrus star through the prism of the media entertainment industry. Entertainment media culture has also affected the area of sexuality, which in coordinates hyper-consumer company takes on a new dimension in the form sextainment.

**Keywords:** hypersexuality, media culture, sextainment, trends, show bussines, media industry.

Pri pohľade na staré fotografie sa nás zvykne zmocňovať zvláštny druh nostalgie, pocit akejsi spolupatričnosti na živote a osudoch ľudí, žijúcich pred nami. Prezeraním si zachovaných príbehov na fotografiách z počiatku minulého storočia sa však pravdepodobne i pousmejeme. Zrazu máme pred sebou rehabilitované spomienky na dobu, ktorú si my už nemôžeme pamätať a sme konfrontovaní s odkazom istých pravidiel, postojov, sankcií, ktoré z nich dokážeme dekódovať. S úžasom zodvihne

obočie pri titulkoch k fotografii, na ktorej je zobrazená žena, zatknutá v roku 1907 za propagovanie priliehavých jednodielnych plaviek v rámci boja za práva žien. Alebo v ďalšom prípade policajného dôstojníka, ktorý v roku 1920 na pláži premeriava dĺžku ženských plaviek od kolien smerom nahor.<sup>861</sup> Dívame sa a pri pohľade na súčasný svet, „kultu tela“ neveríme tomu, čo vzbudzovalo pohoršenie pred sto rokmi. Mohli by sme tento trend vyzliekania šiat prisúdiť exhibicionistickej mašinérii, ktorá verejnosť začala valcovať masovým rozšírením printových médií. Boli to totiž práve oni, kto sprostredkovateľskou funkciou podporil šírenie vln módnych trendov. Erich Mistrík túto počiatočnú etapu fixovania sa na telo komentuje slovami: „Narcistický človek konca 20. storočia spoznal, že samostatný život tela mu prináša pôžitky, pričom tieto pôžitky sú okamžité, prítomné tu a teraz. (...) Pôžitky tela možno vizuálne prezentovať, pôžitky ducha nie, tie zostávajú zážitkami kdesi hlboko v ľudskom vnútri. Zato pôžitok tela je „efektný, okázalý, oslňujúci, pompézny, nápadný, okatý, prehnane teatrálny, vypínavý, nadutý, vystavovaný. Zážitok (z) tela je jednou veľkou show.“<sup>862</sup> Prezentácia ľudského tela (doslova) vo svetle recepčných uhlov (ne) prijatí sa pravdepodobne v najväčšej miere prejavilo v audiovizuálnom spojení vo vzťahu k umeleckej sfére, najmä sfére hudobnej.

Hudobný priemysel zajasal, keď televízia odvysielala svoje prvé rozpačité prenosy, lebo tým získal vizuálny rozmer, prakticky sa zrodil šoubiznis. Publika bolo odrazu vystavené ataku dvoch zmyslov a hudobný priemysel sa stal zo dňa na deň multi-mediálnou záležitosťou. Nie je našim cieľom historiograficky dokumentovať cestu vizualizácie doby, ktorá v metaforickom opare bola schopná sémiotických extrémov v snahe komunikovať, či len tak, pre pobavenie, postupne sa formujúcich prívržencov subkulturálnych systémov. Odhliadnuc od všetkých procesov, ktoré nasledovali v kontinuálnej línii odhaľovania sa v mediálnom priestore, pristavíme sa v nasledujúcich riadkoch pri mediálnom fenoméne, ktorý v globalizovaných intencióch módného trendu ukázkovo zasiahol a zasahuje detskú a dospelievajúcu časť publika na celom svete.

## Od Hannah Montany k „sextainmentu“

Svet Disneylandu je svetom simulakrií par excellence. Pre milióny tínedžeriek symbolizuje hlavná hrdinka rovnomenného seriálu *Hannah Montana* krásny, nablýskaný a bezchybný svet, po ktorom túži väčšina dospelievajúcich dievčat. Dej seriálu sa vinie typickou hollywoodskou líniou — cez deň je hlavná hrdinka Miley Stewartová obyčajné americké dievča, večer spoznáваме jej alter ego — mení sa na úspešnú popovú speváčku Hannah Montanu. Podstatu príbehu tvorí tajomstvo dvojakeho života Miley Stewartovej. Seriál mal celosvetový úspech, štyri série a filmovú verziu. Čo sa však stane potom, keď herečka v hlavnej úlohe Miley Cyrusová po skončení natáčania už nechce byť len hviezdou pre adolescentov, ktorej tvár visí na plagátoch v detských izbách, školských taškách, tričkách, a ktorú tak radi napodobňujú? Mámivý svet Walta Disneyho dokázal vyrobiť značku Hannah Montana, ktorú deti bezvýhradne zbožňovali a dokázali sa s ňou stotožniť.

V tejto časti nášho príspevku sa pokúsime priblížiť prerod detskej mediálnej celebrity „Hannah Montany“<sup>863</sup> na dospelú Miley Cyrusovú ako ženu-vamp. Inak povedané, našim cieľom bude sledovať transformáciu simulakra Walta Disneyho (Hannah Montana) na simulakrum sexom „posadnutej“ speváčkej celebrity podľa vzoru speváčok populárnej hudby (Madonna, Lady Gaga, Rihanna, Britney Spears). Jej prerod budeme sledovať prostredníctvom dvoch hudobných videoklipov z obdobia roku 2013, ktoré podľa nás najsignifikantnejšie vystihujú nielen podstatu mediálneho celebritizmu, ale aj trendovosť a mediálny dik-tát „IN“.

Celebrity vygenerované mediálnym priemyslom musia byť vidieť. Nielen na koncertných pódiách či na stránkach lifestyle-ových a bulvárnych časopisov. Keďže v súčasnosti hrá prím vizualizácia a vizuálna kultúra, zameriame sa na hudobný videoklip ako médium, ktoré vytvára a šíri trendy. Opierame sa pritom o „skutočnosť, že MTV sa stala dôležitým fórom, ktoré ako vyjadruje, tak zároveň konštruuje kultúru mládeže, transformovala hudobné video nielen na najefektívnejší nástroj propagácie v hudobnom priemysle, ale i na silný prostriedok ideologického vplyvu.“<sup>864</sup>

861 Web 1.

862 MISTRÍK, E. Zbožštenie tela v narcizme a koniec postmodernej kultúry. In: *Filozofia*, č. 4, roč. 63, 2008, s. 344.

863 Web 2.

864 Web 3.

Miley Cyrusová<sup>865</sup> v tzv. prekleňovacej fáze svojho prerodu v roku 2010 chcela na svojich starých aj nových fanúšikov zapôsobiť hitom s relatívne nevinným obsahom, čo sa formy (klipu) i samotných textov týka, napríklad v piesni *Who owns my heart*<sup>866</sup> alebo *Party in the USA*<sup>867</sup>. Predchádzal tomu ešte jeden dôležitý krok – keď mala Miley Cyrusová 15 rokov a už bola dostatočne etablovaná ako Hannah Montana, tento idol mladých dievčat nafotila Annie Leibovitzová pre časopis Vanity Fair takmer nahú, „lebo manažment Miley sa domnieval, že nastal čas, aby začala na fanúšikov pôsobiť zrelšie.“<sup>868</sup>

Jej comeback na spevácke výslnie, tentokrát pre dospelšie publikum, na kritikov i fanúšikov nezapôsobil tak, ako mal. Preto v nasledujúcich klipoch (*We can't stop*<sup>869</sup> a neskôr vo videoklipe *Wrecking ball*<sup>870</sup>) radikálne zmenila nielen účas, ale predovšetkým celkovú vizuálnu stránku smerom k lascivnosti a provokatívnosti v štýle už spomínaných popových predchodkýň. Bývalá detská hviezda opätovne znovuzrozená hudobným priemyslom akoby celému svetu i sama sebe potrebovala dokázať, že už je dospelá a jej detská identita je definitívne preč, a to predovšetkým rúcaním hraníc vkusu, detabuizáciou nahoty na hranici s detskou pornografiou. Balada o zlomenom srdci (*Wrecking ball*) vyznieva v hudobnom videoklipe groteskne – jej slzy a bolesť zatienila provokatívna nahota so striptízom na demolačnej guli a stavenisku.<sup>871</sup>

Za zlom v jej speváckej kariére možno považovať hudobný videoklip k piesni *We can't stop*, z ktorej na ilustráciu obsahovej stránky vyberáme niekoľko strof:

„It's our party we can do what we want / Je to naša párty, môžeme robiť to, čo chceme;  
It's our party we can say what we want / Je to naša párty, môžeme hovoriť čo chceme;  
It's our party we can love who we want / Je to naša párty, môžeme milovať, koho chceme;  
We can kiss who we want / Je to naša párty, môžeme bozkávať koho chceme;  
We can screw who we want / Je to naša párty, môžeme sa vyspať, s kým chceme;

To my homegirls here with the big butts/ pre všetky moje kamošky s veľkými zadkami;  
Shaking it like we at a strip club / vrtte nimi, ako keď sme v striptízovom bare;  
Remember only God can judge us / Pamätajte, že len Boh nás môže súdiť;  
Forget the haters cause somebody loves ya / Zabudnite na haterov, lebo niekto vás miluje  
And everyone in line in the bathroom / A všetci vo fronte v kúpeľni,  
Trying to get a line in the bathroom / skúšajúc si šľahnúť v kúpeľni,  
We all so turnt up here / Všetci sme tu tak rozbehnutí,  
Getting turnt up yea yeah / Rozbiehame to, áno, áno.“<sup>872</sup>

Už v prvej strofe je jasný výrazný odklon od kvázi nevinných detských „disneyovských“ textov. Spieva sa v nej o slobode, čo je lajtmotívom celej piesne. Neexistujú žiadne pravidlá, dovolené je všetko. Párty ako súčasť životného štýlu (nielen) mladých Američanov je predovšetkým o neviazanej zábave. Je symbolom amerického sna – života ako nikdy nekončiacej „cool“ párty. Text, ktorý odkazuje na neviazanú sexuálnu zábavu, korešponduje s tým, čo vidíme v klipe – okrem tradičných stereotypov viažucich sa na americkú „fun“, „cool“, „in“, „trendy“, „chic“ párty a jej rovnako stereotypné zobrazenie vo videoklipe popovej hudby stredného prúdu (striptízový tanec, alkohol, nablýskané autá, luxusná zábava v štýlových podnikoch, sexi oblečenie

865 Hudobný portál youtube.com pri zadaní hesla Hanna Montana vyhladá odkazy aj pod menom Miley Cyrus. To znamená, že publikum Miley Cyrusovej ju rovnako reziduálne identifikuje ako Hannah Montanu.

866 Web 4.

867 Web 5.

868 Web 6.

869 Web 7.

870 Web 8.

871 Na portáli youtube.com sa na margo bizarnosti tohto videoklipu objavilo obrovské množstvo vtipných a ironizujúcich paródii.

872 Web 9.

a mejkap, zlatom ovešaní afro-americkí raperi, sexi tanečnice) sa objavuje aj tzv. twerking. Oxfordský on-line slovník definuje twerking ako „tanec v populárnej hudbe, ktorý zahŕňa traseenie bokmi v kombinácii s čúpením pri zemi sexuálne provokatívnym spôsobom.“<sup>873</sup> Podľa portálu wikipedia.org sa tento termín objavil už pred 20 rokmi, ale do slovníka bol zahrnutý až po kontroverznom vystúpení Miley Cyrusovej na MTV Music Awards 25. augusta 2013, ktorému sa budeme bližšie venovať neskôr.

Tanec twerking sa vyskytoval v hudobných, najmä hip-hopových videoklipech už omnoho skôr. Domnievame sa však, že v nich plnil len sekundárnu funkciu. Podobne ako kontroverzná speváčka Lady Gaga, aj Miley Cyrusová v klipe obchádza kovenčie, pričom tenduje k okázalému správaniu. V klipe sa často objavujú peniaze ako symbol prepychu a luxusu. Odkazy na peniaze v tomto médiu, konkrétne na americký dolár, nie sú ničím výnimočné, skôr naopak. Sú symbolom konzumnej spoločnosti, s ktorým sa mainstreamová hudba i jednotlivé hudobné subkultúry vyrovnávajú po svojom. Speváčka Miley Cyrusová napríklad v skúmanom klipe peniaze pojedá ako oblohu v sendviči.

Klip miestami pôsobí dojmom, akoby hlavných protagonistov všetko nudilo, dokonca samotná párty, ktorá by mala byť – práve naopak – miestom neviazanej zábavy. Preto hľadajú únik v podobe zakázaných, tabuizovaných vecí, ktoré sa objavujú počas celého videoklipu. Z nudy ich „vytrháva“ sexuálna mánia. V centre diania je, prirodzene, Miley Cyrusová, ktorá predvádza „twerking“ na ostatných účinkujúcich prípadne, naopak, sama je objektom „twerkovania“. Tanec v jej predvedení miestami pripomína ľahkú, resp. instantnú formu pornografie. Speváčka je neustále v centre pozornosti, jej „background“ tvorený afroamerickými tanečníkmi má viacero možných vysvetlení – ich prítomnosť môžeme interpretovať cez rasový diskurz ako odkaz na pôvod tohto tanca, ktorý má korene v tradičných tancoch afrických otrokov privezených do severnej Ameriky. Twerking sa neskôr v USA etabloval do hip-hopovej subkultúry. Miley Cyrusová, biela a bohatá hollywoodska speváčka kričavo imituje čiernu hudbu, pričom v žiadnom prípade nemôže ísť o formu pocty tejto hudbe. Afroamerickí tanečníci predstavujú len potrebné „farebné“ pozadie a vekovo zrelšie tanečnice kyprých tvarov sú štylizované do úlohy prehnanych sexuálnych objektov (ktoré chytá za zadky), aby v konečnom dôsledku dokonale vyznela jej mladosť a krása.

Miley Cyrusová sa vo videoklipe spolu s tanečníkmi objavuje s plyšovými megamedvedmi na chrbtoch, ktorí symbolizujú jednak infantilnosť jej postpubertálneho obdobia a zároveň výsmech zo svojho detského „ja“ z tzv. „hanahmontanovského obdobia“. Nová a dospelá Miley Cyrusová má výrazný červený rúž a krátky trendový chlapčenský účes v znamení polovyholenej hlavy. Nemusíme načierať veľmi hlboko do symboliky farieb, aby sme dokázali jasne dekodovať odkaz na erotiku, sexualitu, vzrušenie, ktoré sa s touto farbou spájajú. (Červený rúž sa objavuje tiež v klipe *Wrecking ball* a stal sa neoddeliteľnou súčasťou celej jej mediálnej prezentácie.)

Nechýba ani „jazda“ na stacionárnom bicykli, čo podčiarkuje sexuálny podtext videoklipu či obchytkávanie a necudné bozkávanie bábiky. Tento znak môžeme jednoznačne dekodovať ako vyrovnávanie sa so sexualitou s jasným odkazom pre masu fanúšikov Hannah Montana: „S bábikami sa už nehrám, radšej ich bozkávam“, prípadne „už nie som dieťa, som dospelá a robím si, čo sa mi páči – užívam si, pijem, sexujem a drogujem.“ Na drogy priamo odkazuje aj text piesne „... trying to get a line in the bathroom / skúšajúc si šľahnúť v kúpeľni.“ Z detskej izby Hannah Montany sa Miley Cyrusová vybrala na párty, kde panuje neviazaná zábava. Natíska sa však dôležitá (azda najdôležitejšia) otázka: Kto tvorí jej mediálne publikum? Vzniklo pretransformovaním fanúšikov Hannah Montany alebo tí neprijali jej novú identitu a zostali verní jej starému, detskému „ja“, prípadne si našli iný idol? Pre koho sa nová Miley stala vzorom? Na tieto otázky je veľmi ťažké nájsť relevantné odpovede. Vychádzame však z predpokladu, že jej fanklub tvorený prevažne teenagermi akceptoval jej novú identitu, dospieval spolu s ňou a preberal vzory správania a modely nového životného štýlu. Fanúšikovia sa tiež skrývajú v miliónovom mori prezretí jej videoklipov na internetovom portáli youtube.com. Nájdeme ich aj na sociálnych sieťach, kde ďalšie milióny fanúšikov tieto videá „zdieľajú“ medzi sebou. Nehovoriac o množstve rôznorodých paródii na jej videoklipy. V nich je zakomponované nielen zosmiešňovanie a ironizovanie preexponovanej sexualitu, ale nájdeme tam i kritické odkazy tvorcov na potenciálne nebezpečenstvo, ktoré prinášajú. Tým majú na mysli možné napodobňovanie jej správania zo strany detí a dospievajúcej mládeže, pre ktorých je, bola alebo bude Miley Cyrusová/Hannah Montana vzor – v jednej z paródii kopírujú malé dievčatka tanec twerking a sňupajú kokaín. V inej zase vystupuje jej

otec – Billy Ray Cyrus, country spevák a herec, ktorý sa tiež objavil v seriáli Hannah Montana v úlohe otca. Parodovaná je v tomto prípade nezvládnutá rola rodiča, ktorý svoje dieťa predčasne vpustil do sveta showbiznisu a celebrit (v spomínanom seriáli Hannah Montana), zapredal za popularitu, hollywoodsky sen, peniaze a v konečnom dôsledku sa mu jej výchova úplne vymkla spod kontroly. V paródii sa otec najskôr nechápavo pozerá, ako jeho dcéra predvádza tanec twerking a popritom droguje. „Som anorektička a na raňajky si dávam crack“, spieva si „Miley“. Následne otec vyťahuje z kabelky peniaze a hovorí: „Miley is a cash maschine.“ (Miley je stroj na peniaze.)<sup>874</sup>

Okrem uvedených videoklipov si celosvetovú kritiku vyslúžila i kontroverzným vystúpením počas odovzdávania cien hudobnej stanice MTV Music Awards 25. augusta 2013.<sup>875</sup> Čo nie je vôbec prekvapivé, keďže hudobná stanica MTV, ktorá ceny udeľuje, sa v ostatných viac ako na hudbu orientuje na vysielanie stále populárnych (často kontroverzných) reality show. Vystúpenie Miley Cyrusovej bolo prijímané rôzne – médiá po celom svete ho s menšími či väčšími odchýlkami považovali za fiasco. Rozporuplné reakcie vzbudilo aj vo fanúšikovskej základni. Tak či onak, médiá, fanúšikovia i odporcovia výraznou mierou prispeli ku kontaminácii mediálneho (najmä internetového) priestoru so záznamom jej vystúpenia v daný večer. Šoková terapia sa skôr očakávala od vždy extravagantnej a exhibicionisticky ladenej popovej speváčky Lady Gaga, ktorú môžeme pokojne označiť ako popkultúrny fenomén. Prekvapivo prekvapila jej mladšia verzia, ktorá dokonca svoju predchodkyňu zatienila. Dvadsaťročná speváčka vystúpila z obrovského robotického plyšového medveďa a zalizujúc sa prešla cez celé pódium. Nechýbali prehnané erotické gestá či „twerking“ dôverne známy z videoklipu k piesni *We can't stop*, ktorý prezentovala a ktorý súťažil aj na MTV Music Awards. Keď však na pódium prišiel spevák Robin Thicke, s ktorým mala spoločné vystúpenie, začala sa jeho aj seba dotýkať veľkou penovou rukavicou najmä v intímnych partiách, pričom nechýbalo predvádzanie sexuálnych polôh. Záznam tejto inkriminovanej pasáže obletel celý svet a dlho kraľoval rebríčku najzdieľanejších a najdiskutovanejších videách na internete a internetových sociálnych sieťach.

Podľa portálu hudba.zoznam.sk „*k hudobnému číslu sa vzťahovali aj otázky novinárov na účinkujúcich. Kolegovia mladšej speváčky väčšinou označili produkciu za mimoriadne kreatívnu. Naopak, diváci galavečera na vystrájanie nadržanej tínedžerky reagovali negatívne hlavne prostredníctvom sociálnych sietí. Krátko po produkcii dokonca vznikli už aj prvé animácie zosmiešňujúce celú šou hraničiacu s detskou pornografiou.*“<sup>876</sup>

Kritika ju neobišla ani z televíznej rady na ochranu rodiny PTC, v ktorej paradoxne zasadá aj speváčkin otec. Miley Cyrusová nastolila nový trend lacnej erotiky. Provokatívne vyplazený jazyk v štýle pornohviezd a vrtenie zadkom sa stalo trendom. Jej výskyt v mediálnom priestore sa podobne ako v prípade speváčky Lady Gaga sa od diskutovaného a kritizovaného vystúpenia na MTV Music Awards stal žiadanou komoditou. Svoj imidž si vybuodovala na stále nových a nových výstrednostiach – či už v sexuálne provokatívnom správaní (na koncertoch, v klipoch), výstrednom oblečení (opäť po vzore Lady Gaga, ktorá sa objavuje v outfítoch nemajúcich na hudobnej scéne obdobu, napr. v šatách zo surového mäsa) či rôznych doplnkoch (mikrofón v tvare banánu). Napriek evidentnej snahe urobiť zo seba zvrhlú sexuálnu maniačku pre dospelých, sú to najmä tínedžeri, ktorí tvoria jadro fanúšikovskej základne. Životnosť tohto trendu bude, prirodzene, závisieť od toho, kedy nastúpi iný, novší, aktuálnejší.

Zrodenie novej a výstrednej Miley Cyrusovej môžeme vnímať rovnako tak cez prizmu mediálneho a hudobného priemyslu ako ich komerčný produkt/komoditu. Speváčka Miley Cyrusová predstavuje jednu z foriem sextainmentu.<sup>877</sup> Hypersexualizácia mediálneho priemyslu v žiadnom prípade neobchádza (či práve naopak) deti a dospievajúcich, dôkazom čoho je i tento príspevok. Mediálny priemysel je teda výrazne kreovaný prevažne zábavnými formátmi. Slovanmi Hany Pravdovej: „... masová produkcia a výška zisku určujú smerovanie vývoja mediálneho priemyslu, ktorého hlavným odvetvím sa stal práve zábavný priemysel.“<sup>878</sup>

874 Web 11.

875 Web 12.

876 Web 13.

877 V nadväznosti na Neila Postmana a jeho dielo „*Ubavit se k smrti*“ máme na mysli „entertainizačné“, tzn. „zozábavňovacie“ princípy, ktoré zasiahli celú (nielen) mediálnu sféru.

878 PRAVDOVÁ, H.: Kritériá tvorby zábavného priemyslu v televíznom vysielaní. In: ŽILKOVÁ, Marta (ed.). *Vplyv globalizácie na mediálnu kultúru*. Nitra: FF UKF v Nitre, 2006, s. 258.

A do lákavého, konzumného sveta zábavného mediálneho priemyslu pozýva práve mediálna osobnosť: „Hviezda pozýva divákov do utopického sveta, kým utópia ako taká sa už infiltruje do divákovho sveta vo forme hudby. Hudbu ako kľúč k vstupu do utópie možno ľahko získať na disku, ale na to, aby transformovali skutočnosť do skutočnej utópie, musia fanúšikovia cítiť tiež ostatné pravidlá komunity. Obyčajným obliekaním sa, šoférováním auta, navštevovaním večierok tak, ako to robia hviezdy a ich fanúšikovia, možno rekonštruovať skutočnú utópiu. Ukazuje sa, že v tomto zmysle nie sú hudobné videá len vizuálne básne, ale tiež básne komercie.“<sup>879</sup>

Hoci by sa mohlo na prvý pohľad zdať, že sexualita v hudobných videoklipech, najmä od 80. rokov 20. storočia, predovšetkým vďaka škandalóznej a kontroverznnej speváčke Madonne nie je ničím nová a prekvapujúca, na príklade mladej speváčky Miley Cyrusovej sme chceli poukázať na to, ako je v súčasnosti deťom a adolescentom predčasne prezentovaná sexualita prostredníctvom mediálnej kultúry. Počas jedného vystúpenia na koncertnom pódium vidíme davy fanúšikov (z drvivej väčšiny –náštročných), ktorí majú hore ruky. Nie kvôli potlesku a ováciám, ale jednoducho preto, aby si ju mohli vyfotiť či urobiť záznam z vystúpenia na svoj smartfón. A predstavme si ďalší obraz: Moderátor uvedie speváčku za frenetického jasotu a výskotu publika. Kamera sa blíži na pódium, kde Miley Cyrusová predvádza introdukciiu k svojmu vystúpeniu – na gauči „sedi“ či skôr obkročmo didakticky prezentuje jednu zo sexuálnych polôh priamo na tanečníkovi. Opäť frenetický prejav jasajúceho detského publika.

Podľa Hadley Freeman z on-line verzie novín *The Guardian* je Miley Cyrusová príkladom svetovej celebrity, ktorá si prisvojuje čiernu kultúru a emancipáciu žien. V kritickom článku nadväzuje na známu reč Martina Luthera Kinga o jeho sne, „sne, v ktorom sa jedného dňa v Alabame, malí čierni chlapi a malé čierne dievčatá budú môcť držať za ruky s bielymi chlapcami a bielymi dievčatami ako sestry a bratia.“<sup>880</sup> Hoci sa rasové otázky a vzťahy k afroamerickým černochoom od čias M. L. Kinga výrazne zlepšili k lepšiemu, autorka konštatuje a zaujíma kritické stanovisko k Miley Cyrusovej: „Je smutné, že kráľ opomenul povedať, či sníval aj o „malých bielych dievčatách z Tennessee napodobňujúcich anilingus“<sup>881</sup> na malých čiernych dievčatách nosiacich obrovské plyšové zvieratá na chrbtoch“, takže je možné zistiť, ako by reagoval na vystúpenie Miley Cyrusovej na MTV Music Awards. Ale zdá sa pravdepodobné, že ani on nepredpokladal, že by americký svet celebrit dokázal zdeformovať jeho obraz na niečo, aj keď nie priamo rasistické, avšak určite rasizmus pripomínajúce.“<sup>882</sup>

Hadley Freeman konštatuje, že veľa mužských spevákov sa počas svojej kariéry chytalo za rozkroky, ale v súčasnosti sú to najmä speváčky, ktoré počítujú potrebu vyzliecť sa do spodnej bielizne a simulovať sexuálne akty na javisku. Môžeme s ňou len súhlasiť a predstaviť si svet, v ktorom nie sú dievčatá a mladé ženy denno-denne cez mediálne komunikáty presvedčané, že hypersexualizácia rovná sa zrelosť a samostatnosť.

## Miley Cyrusová ako simulakrum

Miley Cyrusovú by sme na základe jej mediálnej prezentácie mohli prvoplánovo „zaškatuľkovať“ ako dvadsaťročnú celebritu posadnutú sexom. Domnievame sa však, že práve hyperbolizácia a preexponovanosť sexuality vo všetkých typoch mediálnej prezentácie nie je výsledkom skutočného hľadania vlastnej identity. Nablýskaný svet Walta Disneyho ako simulakrum par excellence opustila Hannah Montana len zdanlivo. Miley Cyrus ako vykonštruovaný produkt hudobného priemyslu je rovnaké simulakrum v podobe umelej, infantilnej sexuality v jej videoklipech.

Celosvetová kritika jej mediálnej prezentácie načrtla mnohé problémy a otázky. Na jednej strane bolo možné zachytiť názory obhajujúce túto speváčku tým, že sa v ničom nelíši od iných odvážnych celebritných speváčok, ktoré vo svojich videoklipech takisto operujú so sexualitou.<sup>883</sup> Na druhej strane, kritici odcudzovali jej preexponované sexuálne prejavy najmä pre status bývalej detskej hviezdy. Obnažovanie a preexponované okázalé správanie môže predstavovať vzorec správania pre väčšinu dospievajú-

---

879 Web 14

880 Web 15

881 Anilingus je sexuálna praktika spočívajúca v uspokojovaní análnej oblasti jazykom.

882 Web 16

883 Web 17

júcich dievčat denno-denne atakovaných novodobými trendmi v celej mediálnej kultúre – počnúc účesmi, módou, diétami, jazykom, správaním a hodnotami končiac. Ako sa vyrovnávajú so svojou sexualitou a identitou dievčatá, ktoré budú „out“ v prípade, ak odmietnu tancovať v štýle „twerk“ a synonymom zábavy sa pre nich stane párty, kde je dovolené úplne všetko, kde neexistujú pravidlá, morálne zábrany či hranice vkusu? Domnievame sa, že tu má okrem výchovy v rodine nezastupiteľné miesto i mediálna výchova realizovaná na základných a stredných školách.

Veľkú pozornosť vzbudil i otvorený list írskej speváčky Sinéad O'Connorovej,<sup>884</sup> ktorá svoju mladú kolegyniu varovala pred zneužitím jej sexuality hudobným priemyslom a jeho úskaliami. Erich Mistrík na svojom blogu venovanom reflexii médií, umenia a kultúry na to reagoval takto: „Dobre si všimnime diskusiu popových hviezd. Hovoria veľmi jasne o tom, ako to funguje v pozadí. Hovoria jasne o slobode a zneužití, o dôstojnosti človeka a jeho ponižovaní. Hovoria, že ak médiám uveríme, urobia si s nami, čo budú chcieť. Ale možno je ešte všetko inak. Možno je celá diskusia pre všetky tri speváčky výbornou reklamou a v pozadí usilovne pracujú ich marketingové tímy. Čo ak je to všetko len hra, v ktorej sa všetci tvária, že ide o úctu k človeku, ale vlastne ide len o lepšiu reklamu, čiže o peniaze? Čo ak je to len výborne premyslený marketing ako napr. facebooková stránka nemenovanej slovenskej reality show?“<sup>885</sup>

Prekračovanie hraníc intimity sa stalo trendom v zábavnom priemysle 21. storočia. Ukazuje sa, že hranice sú už dávno zbúrané v záujme jediného cieľa, a to zisku. Či už sú to dospievajúce dievčatá, z ktorých vyrastajú lascívne pôsobiacie ženy-vampy alebo už zrelé ženy, ktoré sa oddávajú čítaniu soft porna a sado-masochistických praktík v štýle erotickej, dnes priam kultovej knihy E. L. James *50 odtieňov sivej*.

## Zoznam použitej literatúry

PRAVDOVÁ, H. Kritériá tvorby zábavného priemyslu v televíznom vysielaní. In: ŽILKOVÁ, Marta (edit.). *Vplyv globalizácie na mediálnu kultúru*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2006. ISBN 80-8050-942-5.

MISTRÍK, E. Zbožštenie tela v narcizme a koniec postmodernej kultúry. In: *Filozofia*, ISSN 0046-385 X, 2008, roč. 63, č. 4.

## Internetové zdroje

Web 1: *Štyridsať úchvatných fotografií z minulosti, ktoré musíte vidieť!* Volne dostupné na: <http://www.doba.sk/2013/09/25/40-uchvatnych-fotografii-z-minulosti-ktore-musite-vidiet/> [cit. 2013 -09-25]

Web 2: <http://www.youtube.com/watch?v=N3nI52pC7iA&list=PLA6D46BBCED984223> [cit. 2013 -12-12]

Web 3, Web 14: PEETERS, H. The Semiotics of Music Videos: It Must Be Written in the Stars / *Sémiotika hudebních videoklipů: Je to ve hvězdách*. Preklad Alžběta Rychtecká. In: *25fps.cz* [online]. Volne dostupné na: <http://25fps.cz/2011/peeters/> [cit. 2013 -10-02]

Web 4: <http://www.youtube.com/watch?v=iVbQxC2c3-8>

Web 5: <http://www.youtube.com/watch?v=M11SvDtPBhA>

Web 6: KERESZTÉNYIÓVÁ, T. *Dievčatka ako sexsymboly. Lahôdka pre úchylov?* [online]. Volne dostupné na: <http://lesk.azet.sk/clanok/100225/dievcatka-ako-sexsymboly-lahodka-pre-uchylov.html> [cit. 2013-10-02]

Web 7, web 9: <http://www.youtube.com/watch?v=LrUvu1mlWco>

Web 8: <http://www.youtube.com/watch?v=My2FRPA3Gf8>

884 Web 18.

885 Web 19.

Web 10: [en.wikipedia.org/wiki/Twerking](http://en.wikipedia.org/wiki/Twerking)

Web 11: [http://www.youtube.com/watch?v=a\\_bwh2RYBww](http://www.youtube.com/watch?v=a_bwh2RYBww)

Web 12: <http://www.youtube.com/watch?v=6OpHVV1FMR8>

Web 13: *MTV VMA 2013: Vystrájanie nadrzanej tínedžerky a zdroj popovej ikony* [online]. Volne dostupné na: <http://hudba.zoznam.sk/spravy/26-08-2013-mtv-vma-2013-vystrajanie-nadrzanej-tinedzerky-a-zrod-popovej-ikony/> [cit. 2013-09-11]

Web 15, web 16: FREEMAN, H. *Miley Cyrus's twerking routine was cultural appropriation at its worst* [online]. Volne dostupné na: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/27/miley-cyrus-twerking-cultural-appropriation> [cit. 2013-09-14]

Web 17: <http://www.youtube.com/watch?v=ehcVomMexY>

Web 18: <http://www.theguardian.com/music/2013/oct/03/sinead-o-connor-open-letter-miley-cyrus>

Web 19: MISTRÍK, E. *Nejde len o nahotu Miley Cyrus* [online]. Volne dostupné na: <http://mistrik.blog.sme.sk/c/339012/Nejde-len-o-nahotu-Miley-Cyrus.html#ixzz2mL3gfwOT> [cit. 2014-10-24]

## **Kontakt**

Mgr. Erika Moravčíková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: [emoravcikova2@ukf.sk](mailto:emoravcikova2@ukf.sk)





## SUBKULTÚRY V ROZŠÍRENEJ REALITE / SUBCULTURES IN AUGMENTED REALITY

Maroš Lahučký

### Abstrakt

Pojem subkultúry, jej význam, špecifiká a znaky sa v súčasnosti menia nielen z pohľadu sociologického, ale i kulturologického. Tieto zmeny badať najmä v kontexte neustále sa meniacej a formujúcej kyberkultúry, virtuálnej reality a rozšírenej reality. V našom príspevku sa budeme zaoberať skupinami užívateľov a hráčov nových počítačových hier, resp. herných fenoménov súčasnosti a prebývajúcich kdesi na pomedzí sveta reálneho a virtuálneho. Možno definovať tieto skupiny ako subkultúry? Čím sa odlišujú od subkultúr v reálnom svete?

**Kľúčové slová:** kyberpriestor, rozšírená realita, Ingress, online hry, Second life, virtuálna realita.

### Abstract

The concept of subculture, its meaning, specifications and features, is now changing, not only from a sociological point of view, but also culturological. These changes is particularly evident in the context of a constantly changing and being formed cyberculture, virtual reality and augmented reality. In our contribution we will deal with groups users and new players of computer games, respectively. gaming phenomena and currently residing somewhere on the border between real and virtual world. Can be these groups defined as a subculture? Can we distinguish it from the subcultures in the real world?

**Keywords:** cyberspace, augmented reality, Ingress, online games, Second life, virtual reality.

### Subkultúra kyberpriestoru?

Kyberpriestor sa v dnešnej dobe stáva niečím reálnym, ba priam hmatateľným, a čo je podľa nás najdôležitejšie, vedome akceptovaným. Takmer nik sa už nezamýšľa nad tým, kde sú hranice reality a virtuality, pretože tie sa neustále posúvajú alebo miznú. Objavujú sa stále nové pokusy o vytvorenie formy virtuálnej existencie ako nového životného rozmeru, ktorý by neobsahoval toľké fyzické a psychické obmedzenia ako život v realite. Kyberpriestor plní všetky naše tajné túžby, stáva sa čoraz častejšou a obľúbenejšou formou bytia ako takého, a to na úkor miery trávenia času v realite. Priamo úmerne s rozširovaním virtuálnych

svetov a ich možností, sa mení aj kultúra. Vzniká jej nová kybernetická podoba, nové formy a spôsoby osvojovania si jednotlivých kultúrnych prvkov a tiež nové postoje človeka prijímajúceho túto kultúru, ktorá je univerzálnou, otvorenou a vyvíjajúcou sa. Nazývame ju kyberkultúrou a od kultúry, ako ju poznáme z viacerých definícií, sa odlišuje jedným zásadným rozdielom. Či už sú to jednotlivé vzorce, prvky, komunikácia, rituály, všetky prebiehajú v digitalizovanej podobe v kyberpriestore. Ten je „oslobodený“ od tradičných bariér geografického determinizmu, národných hraníc alebo rasovej príslušnosti. „S kyberkultúrou nachádzajú svoj výraz snaha po vytvorení spoločenského poměru, ktorý by nebol založen ani na územnej príslušnosti, ani na inštitucionálnych či mocenských vzťahoch, ale na sdrúžovaní se v rámci spoločných zájmových oblastí, jako je hra, sdílení vědomostí, týmová výuka, otevřené procesy spolupráce. Touha po virtuálních společenstvích je v souladu s ideálem mezilidských vztahů nevázaných na určité místo, vzájemně se protínajících a svobodných. Virtuální společenství jsou hybnou silou a aktéry rozmanitého a překvapivého života v univerzalitě zrozené z kontaktu.“<sup>886</sup>

Internet a online siete dnes vytvorili kyberpriestor špecifického charakteru, možno až neobmedzených možností a slobody. Tento kyberpriestor „... tvoří komunikační a koordinační infrastrukturu ostatních velkých technických systémů. Lépe řečeno, vytváří podmínky potřebné k pokroku v univerzalizaci a zajišťuje funkční, organizační a operativní propojenost ostatních systémů. Rozvoj digitalizace posiluje tedy systémovost a univerzalitu nejen sám o sobě, ale také druhotně, je-li používán ve službách jiných technosociálních jevů spějících ke světové integraci: finance, obchod, vědecký výzkum, sdělovací prostředky, doprava, průmyslová výroba atd.“<sup>887</sup> Práve služby rôzneho charakteru, prístupné online formou a vzájomne prepojené, sú dnes k dispozícii takmer každému, kto má o ne záujem a nie sú už iba výsadou pár vyvolených. Kyberkultúra sa tak postupne stáva dominantnou kultúrou, diktujúcou normy, práva, povinnosti a iné.

Všetky najvýraznejšie fenomény kyberpriestoru v súčasnosti sú súčasťou novej, čoraz viac sa rozširujúcej a dominujúcej kyberkultúry, ako ju nazval Piérre Lévy. Kultúry, ktorá sa vyznačuje neustálym pripojením ku globálnej sieti, bytím online a tiež nehmotným aspektom existencie, resp. neexistencie telesnosti, nových identít a nekonečných svetov. Táto kyberkultúra a virtuálna spoločnosť formujúca sa v kyberpriestore nielen simuluje svet reálny, ale vytvára i jeho alternatívu s vlastnými zákonmi, právami, povinnosťami i formou a mierou slobody.

## Geekovia, nerdovia a online hráči v rozšírenej realite

S fanúšikmi informačných technológií, internetu, počítačových hier, komiksov, fantasy a celého online sveta sa spája anglické označenie „geek“. Presné definície tohto pomenovania nenájdeme, je ich mnoho, ale všetky sa zhodujú najmä v tom, že ide o človeka, ktorý sa cíti reálnejšie práve vo virtuálnom svete. Pohybuje sa sieťami kyberpriestoru rýchlejšie a obratnejšie ako zvyšok spoločnosti a kontakt s realitou a spoločnosťou preferujúcou fyzické vzťahy sú skôr nutnosťou ako túžbou. Obdobným pomenovaním pre subkultúru spájajúcu sa s online svetom počítačovými hrami, internetom, fantasy, sci-fi, je aj anglické slovo „nerd“. To združuje skupinu ľudí, ktorí si podľa zovšeobecňujúcich a stereotypných názorov širokej verejnosti len ťažko hľadajú svoje miesto v spoločnosti alebo v realite a svoj život a kultúru si najradšej formujú v kyberpriestore alebo alternatívnej realite. Dôležité je najmä to, že pokiaľ v minulosti bola táto subkultúra ľahko definovateľná, dnes tomu tak zďaleka nie je. Čoraz viac populácia sa ocitá vo virtuálnom svete a prichádza do styku s informačnými technológiami, internetom alebo technologickými výtvarnými súčasnosťou prakticky denne v rôznych podobách bez toho, aby si to nejako zvlášť uvedomovala, prípadne vnímala ako niečo neprirodzené. Informačné technológie, internet a život v kyberpriestore sa jednoducho stali našou súčasťou existencie. „Geekmi“ a „nerdami“ sa teda postupne stávajú akoby všetci. Môžeme v tomto prípade hovoriť ešte o subkultúre alebo sa postupne premieňa na dominantnú kyberkultúru?

Hráčov online počítačových hier najmä tzv. MMORPG (Massively multiple online role playing games) môžeme pokladať za samostatnú sociálnu skupinu, resp. subkultúru vyznačujúcu sa určitým životným štýlom, komunikáciou, schopnosťami,

886 LÉVY, P. *Kyberkultura*. Praha: Univerzita Karlova, 2000, s. 116.

887 *Ibid.*, s. 99.

vedomostami a inými znakmi. Tieto skupiny sa koncentrujú predovšetkým v kyberpriestore, konkrétne vo svetoch online hier, kde sa odohráva ich alternatívny život. Prítomné sú však aj stretnutia rôznych skupín alebo nadšencov určitého typu hry na súťažiach, konferenciách a podobne. „Sociálny element hry pre hráčov funguje ako kotva, vďaka ktorej sa do virtuálneho sveta vracajú radi a často. V hre vznikajú pomerne ustálené sociálne skupiny alebo spolky (guildy) medzi konkrétnymi hráčmi. Každá guilda má svoj názov, svoj hierarchický systém a svoj vlastný komunikačný kanál v hre. Poskytujú hráčom pocit spolupatričnosti a akejsi sociálnej opory. Nie je nič neprirodzené, že v týchto komunitách je možné istým spôsobom nadobudnúť (síce virtuálneho, ale osobne hodnotného) sociálneho uznania a ocenenia, alebo naopak, pociťovať sociálny tlak.“<sup>888</sup> Hráči takýchto hier, z ktorých sa často profilujú i profesionáli v danej oblasti, majú vo virtuálnom svete iné motivácie a ciele k progresu a prežívaniu, ktoré sa však neskôr môžu prelínať so svetom reálnym a priamo do neho zasahovať. To môže mať v konečnom meradle negatívne dôsledky.

Kooperácia a vytváranie spoločenstiev prevažne v kyberpriestore online hier je prirodzeným faktorom a progresom u každého hráča, pretože cíti potrebu začleňovania sa do istej konkrétnej skupiny, či už s potrebou kooperácie a úspešného napredovania alebo socializácie s inými členmi danej subkultúry. Americká sociologička T. L. Taylorová vo svojej práci *Play Between Worlds, Exploring Online Game Culture* tvrdí, „že v hrách typu MMORPG je prítomná kultúra, ktorá medzitým vytvorila normy upravujúce sociálne správanie sa jednotlivých participantov. Tieto normy regulujú vzájomnú komunikáciu a tvorbu spoločenstiev v hrách, kopírujú prirodzené stratégie, ktoré ľudia vyvíjajú v reálnom živote.“<sup>889</sup> Je bežné vidieť hráčov využívajúcich svoje vlastné dohodnuté heslá a taktiky, ktoré neskôr využívajú priamo v akcii v hre. Tomu, samozrejme, predchádza spoločné plánovanie taktiky a spôsobov, ako budú hráči vo virtualite existovať. „Aj keď funkčnosť skupiny je v hre navrhnutá kvôli uľahčeniu kolaboratívneho lovu či plnenia úloh, stáva sa jednou z primárnych platforiem, prostredníctvom ktorej hráči získavajú nových priateľov, dozvedajú sa o hernom svete, formujú a učia sa stratégie hrania a vo všeobecnosti sa zapájajú do herného sociálneho života.“<sup>890</sup> Pokojne teda môžeme povedať, že ide o podobný nábor alebo prihlasovanie, ako je tomu v iných subkultúrach a skupinách v reálnom svete. Netreba ho však pokladať za identický, aj keď v sebe obsahuje viacero kritérií a špecifických daností, konkrétneho užívateľa. V týchto virtuálnych online hrách je taktiež prítomná hierarchizácia jednotlivých vzťahov, ktorá presne definuje kompetencie a povinnosti samotných hráčov. Na jej vrchole sa nachádza tzv. *guild master*, ktorý je zakladateľom spolku s hlavnými právomocami. Jeho funkcia je v tomto prípade veľmi dôležitou a prakticky zodpovedá za chod celej skupiny, spoločenstva, jej „ideológiu“, normy, harmonogram a podobne. Americká sociologička T. L. Taylorová rozlišuje viacero týchto spoločenstiev, ktoré sú súčasťou viac-menej jednej subkultúry a na základe diferenciacie jej členov, podľa viacerých kritérií, zostavila určitý rebríček.

Prvý typ spoločenstiev sú malé spolky, pozostávajúce zo skupiny známych a ich priateľov, ktorí sa zvyčajne poznajú aj v reálnom živote. Takéto spoločenstvá zvyčajne nemávajú pevne definované pravidlá a povinnosti, fungujú skôr na priateľskej báze, ako istá komunikačná platforma. Expandujú len veľmi zriedka a v dôsledku slabého progresu pomerne rýchlo zanikajú alebo sa zlučujú.<sup>891</sup> Môžeme teda povedať, že tieto spolky sa vyznačujú najmenšou mierou profesionality a sú výrazne ovplyvňované vzťahmi z reálneho života.

Spolky, riadiace sa opačnou politikou, robia na rozdiel od prvého, uzatvoreného typu spoločenstiev hromadné masové náборы. Hráčov kontaktujú náhodne, bez akékoľvek predošlej skúsenosti s nimi. Zvyčajne oslovujú nováčikov pohybujuúcich sa v štartovacích zónach, bez ohľadu na ich aktuálnu úroveň, znalosti a hernú prax.<sup>892</sup> V rámci tohto typu spolkov je najdôležitejším faktorom snaha vytvoriť komunitu, a to bez ohľadu na akékoľvek kvality jej budúcich členov. V nasledujúcich dvoch typoch spolkov však bude práve tento faktor tým najpodstatnejším.

Ďalšími a najfrekvencovanejšími sú spolky, ktoré vyžadujú od kandidátov isté základné požiadavky. Participantov vyberajú na základe ich predošlých skúseností s nimi, či podľa aktuálnej potreby spoločenstva. Hráči, majúci záujem o vstup do takéhoto

---

888 Web 1.

889 Web 2.

890 Ibid.

891 Ibid.

892 Ibid.

typu spolku, musia prejsť pohovorom, alebo vyplniť prihlášku so základnými údajmi na webovom fóre daného spolku. Takéto spoločenstvá vyžadujú od členov dodržiavanie stanovených pravidiel, bývajú však pomerne benevolentné, respektíve hráči majú možnosť dialógu. Ich porušenie sa zvyčajne trestá napomenutím.<sup>893</sup> Tu sa už stretávame s procesom výberu, ktorý predpokladá, že jednotliví prijatí členovia budú oplývať potrebnými schopnosťami, ktoré jednak obohatia skupinu a zabezpečia tak progres spolku v hierarchickom systéme virtuálneho sveta konkrétnej hry.

Poslednou skupinou sú najexkluzívnejšie spolky, kde je výber kandidátov podriadený extrémne vysokým nárokom. Aby kandidáti uspeli, musia preukázať maximálne schopnosti, dokonale ovládať svoj herný charakter, ako aj hru samotnú. Hráči so záujmom o členstvo musia vyplniť podrobný prihlasovací formulár na webovom fóre, prípadne prejsť podrobným slovným pohovorom. Takéto spoločenstvá vyžadujú od členov striktné dodržiavanie fixne stanovených pravidiel, maximálnu loajalnosť, flexibilitu a prispôsobivosť. Porušenie spolkových nariadení môže byť potrestané degradáciou v hierarchickom rebríčku či dokonca samotným vylúčením hráča z daného spoločenstva.<sup>894</sup> Posledný typ spolku je na najvyššej profesionálnej úrovni a podľa toho sa, samozrejme, správa aj k svojim členom. V rámci tohto rozdelenia spolkov a ich charakteristík môžeme badať viaceré podobnosti medzi subkultúrami svetov virtuálnych a reálnych.

## Augmented reality (augmentovaná realita)

Realita, virtuálna realita alebo kyberpriestor majú svoje hranice a charakteristiky, na základe ktorých ich vieme od seba rozlíšiť. Takéto tvrdenie by možno obštálo niekedy začiatkom minulého storočia. Dnes je situácia v chápaní týchto odlišných kategórií výrazne iná. Je to spôsobené najmä ich častým prekryvaním a miznutím hraníc medzi existenciou v reálnom svete a v tom virtuálnom. Nie je to spôsobené napríklad len sprostredkovaním rôznych ekonomických, zdravotných či vzdelávacích služieb prostredníctvom online sveta alebo stále sa rozširujúcimi možnosťami sociálnych sietí, v ktorých miera interaktivity, dôležitosti v osobnom i pracovnom živote je priamo úmerná zvyšujúcemu sa počtu užívateľov.

V rozšírenej realite sa prelína realita s virtualitou takým spôsobom, že ich dokážeme len ťažko rozlíšiť. Rozšírená realita je čoraz viac využívaná nielen v mediálnych a informačných technológiách, vo filmoch, ale vo veľkej miere aj v marketingu, čiže v reklame. Už dnes totiž môžeme pomocou rôznych aplikácií inteligentných telefónov, napríklad priamo v obchode zistiť kvalitu predávaného tovaru, či dokonca recenzie od zákazníkov. Podobne je tomu aj so sociálnymi sieťami. Tie podávajú presné informácie o našej polohe a tiež môžeme zistiť, ktorí z priateľov bol na mieste, kde sa práve nachádzame a ako ho okomentoval, prípadne akú pamiatku navštívil. Možnosti, ako využiť rozšírenú realitu v praxi, či už ide o zábavu, herný priemysel, marketing alebo pracovný trh, sa neustále vyvíjajú a znásobujú. To so sebou prináša vytváranie skupín nadšencov, no možno hovoriť aj o tvoriacich sa subkultúrach, ktoré primárne existujú na základe a vďaka rozšírenej realite.

## Geocaching

Jedným z fenoménov v oblasti rozšírenej reality je športovo-turistická zábava alebo hra s názvom *Geocaching*, ktorej podstatou je hľadať ukryté „poklady“ kdekoľvek na svete. Na to využívate opäť GPS navigáciu a pripojenie na internet. Geocaching vznikol v roku 2000 v USA a odvtedy si našiel tisíce fanúšikov v každom kúte planéty. Ako prvý vytvoril skrýšu, tzv. „kešku“, počítačový konzultant Dave Ulmer, ktorý následne zverejnil jej súradnice na webe. Od tohto momentu sa začala turistika po novom, ktorá sa vyznačuje vlastnými pravidlami, zákonmi, terminológiou. Taktiež vznikli samostatné internetové stránky, kde sú evidované všetky takéto skrýše na celom svete a tiež samostatné stránky každej „kešky“. Nachádzajú sa na rôznych miestach – od lesov, kultúrnych pamiatok, archeologických nálezísk, cez hory, jazerá, mestá, jednoducho kdekoľvek. Väčšinou ich môže vyhľadať každý, kto vlastní GPS navigáciu, prípadne smartfón alebo klasickú mapu a disponuje informáciami o zemepisných súradniciach konkrétnej „kešky“. Niektoré sú však aj platené, čiže, aby ste sa dostali k súradniciam, musíte sa registrovať

---

893 Web 2.

894 Ibid.

na príslušných stránkach a zaplatiť požadovanú čiastku. Geocaching sa za dobu svojej existencie vyvinul z obyčajnej relaxačnej zábavy či športu, na životný štýl a jeho priaznivci vytvorili akúsi subkultúru, v ktorej sa stretávajú jedinci z rôznych kultúr a národov, avšak spojených jedným konkrétnym cieľom, čo vytvára istú súdržnosť a spoločné nadšenie. Do jednotlivých skryš zadá každý cestovateľ svoje údaje a tiež môže zanechať rôzne odkazy a predmety. Ak si chce nejaký predmet vziať, musí ho nahradiť niečím iným, čo zodpovedá predchádzajúcej veci tvarom, veľkosťou, funkciou a podobne. Týmto spôsobom funguje medzi nadšencami Geocachingu istá forma sociálnej komunikácie, aj keď nie priamou formou, avšak v mnohých prípadoch ide o odovzdávanie osobných informácií a predmetov. Táto komunikácia môže potom pokračovať aj na špeciálnych internetových stránkach venovaných geocachingu alebo na sociálnych sieťach, kde si fanúšikovia tohto športu a zábavy vymieňajú svoje zážitky, postrehy, rady a poznatky. Môže sa stať, že s ostatnými „geocachermi“ sa stretnete len virtuálne alebo formou odkazov v samotných skryšach, ktoré sú sprístupnené len vďaka rozšírenej realite. Aj na základe tohto faktu môžeme hovoriť viac-menej o subkultúre existujúcej z veľkej časti v rozšírenej realite a v kyberpriestore.

## Ingress

Ingress je hra, ktorá bola vymyslená internetovým gigantom Google ako jeden z ďalších produktov, ktorý má prilákať k ich službám masu ľudí. Redaktor českého portálu Detekománie.cz Václav Pavlín píše o vzniku Ingress nasledovne: „John Hanke, ktorý stojí za skupinou Niantic Project, prišiel s myšlenkou, že je treba ľudí nejak propojiť späť s realitou. Zastaviť jejich propad do virtuálneho sveta – spousta ľudí je na mobilech neustále online, kontroluje maily, zprávy, statusy a vôbec nevnímá reálny svet. Hanke si řekl, že je treba tenhle problém nejak rozlousknout. Může se zdát nelogické, že se tak snaží učinit právě hrou, kterou budete hrát na mobilním telefonu. Pokud se nad tím ale zamyslíte, je to geniální. Ingress vezme skutečně ty nejmodernější technologie a donutí vás jít ven, procházet se ulicemi, dívat se po památkách, sochách, zajímavých místech a zároveň vás pořád drží ve spojení s virtuálním světem.“<sup>895</sup> Naozaj tu funguje akýsi paradox v tom, že prílišnú závislosť na smartfónoch a nových technológiách všeobecne by sme mali potlačiť práve využívaním ich možností pri hre. Takýto koncept však zrejme funguje, o čom svedčí aj mimoriadna obľúbenosť nielen Ingressu, ale aj podobných hier založených na rovnakom hernom princípe. Samozrejme, dôležitou otázkou je, do akej miery je pozornosť venovaná práve okolitému svetu a ľuďom (spoluhráčom), s ktorými v hre komunikujeme a, naopak, kyberpriestoru, príbehu hry, v ktorej plníme jednotlivé úlohy a misie. Je bezpredmetné používať argument „Som predsa vonku, nie pred počítačom alebo smartfónom“ na obranu takejto hry, pokiaľ by nás z reality alebo vonkajšieho prostredia zaujímal len nájdenie portálu a jeho napadnutie či získanie. Hranica v tomto vnímaní je však veľmi tenká, presne taká, aká je hranica medzi realitou a virtualitou. O čom je teda dej tejto čoraz viac sa rozrastajúcej hry? Pri analýze Ingressu budeme využívať predovšetkým poznatky českého redaktora Martina Fialu, ktorý sa pokúsil o rozsiahlejšiu reflexiu tohto fenoménu.

Ingress je v súčasnosti už pomerne populárnou hrou, aj keď v našom kontexte stále nie až tak rozšírenou. Je však viac než zrejme, že táto situácia sa bude časom meniť. Existuje tu, ale zopár argumentov, prečo je tomu tak. V samotnej hre, ktorej dej pripomína súperenie opozičných politických strán alebo militantných skupín, sa ocitáte vo vojne medzi prívržencami „Osvietených“ a stúpenkami „Odboja“. Na to, aby ste však do hry mohli vstúpiť a vôbec si nejakú stranu podľa vašich sympatií zvoliť, musíte byť registrovaný na oficiálnych stránkach aplikácie a požiadať o pozvánku potrebnú pre vstup. Bez nej to totiž nebude možné. Na tomto mieste môžeme badať akýsi elitársky prístup, keďže nie každý sa môže stať účastníkom tohto projektu. Keď už budete pozvaný k vstupu do hry a vyberiete si jednu zo strán, nastáva vaša chvíľa zapojenia sa do deja. Priamo v aplikácii komunikujete so svojimi spoluhráčmi a pomocou máp alebo GPS navigácie hľadáte energetické portály náprotivnej strany, na ktoré sa snažíte útočiť. Nimi môžu byť rôzne objekty od sôch, budov, pamiatok, avšak s jedným z podstatných rozdielov od Geocachingu, musia sa nachádzať v meste a nie vo voľnej prírode. Sú totiž závislé práve od architektúry jednotlivých miest, s ktorou sú priamo prepojené. Ako sme však spomenuli, nie všade je táto hra taká obľúbená alebo známa, to má za následok najmä jej pôvod. Vznikla v USA, a preto je zrejme, že na túto lokalitu bude aj primárne orientovaná a samotnými vývojármi najviac podporovaná. Portály, ktoré musíte v hre hľadať, sa v našom regióne totiž vôbec nenachádzajú v takom vysokom počte, ako je tomu smerom na

západnú pologuľu a ich hľadanie, prípadné vytváranie, podlieha schváleniu samotnou spoločnosťou. Môže to byť teda náročný a zdĺhavý proces, preto je aj motivácia hráčov z iného regiónu ako USA pre pripojenie sa do tejto virtuálno-reálnej hry omnoho menšia.

Ďalšou dôležitou časťou Ingressu je samotné hranie, ktoré sa praktizuje osamote, ale zároveň v komunite, teda v spoločnom tíme v kooperácii. Tento spôsob pripomína kooperačné strategické počítačové hry hrávané veľkým množstvom hráčov prostredníctvom online pripojenia, ktoré sme si už v našom príspevku predstavili. „Do Ingressu môžete vstupovať s predstavou, že si budete len tak poklidne hrať v rámci miestnej komunity viaceméné sám za sebe... lenže ono to moc dobre nejde. S komunitou jste přímo svázaní, jste přímo závislí na tom, jak se chová a co dělá. Pokud si budete dělat, co se vám zachce a kdy se vám zachce, nebudete v komunitě příliš oblíbení a je dost možná jen otázkou času, kdy se dočkáte nějakých problémů s jejími členy. Pokud nejste příznivcem organizované zábavy, asi z toho nebudete nadšeni, protože přesně tou Ingress je – musíte se řídit přáním komunity.“<sup>896</sup> Nie je tu teda vytvorená len akási skupina hráčov alebo nadšencov, ktorí si sem-tam zahrajú obľúbenú hru. So svojimi „spolubojovníkmi“ musíte byť v neustálom kontakte, komunikovať s nimi a premyslieť si každý jeden krok ovplyvňujúci budúcnosť deja v hre. Všetko to závisí od toho, v akej dôležitej lokalite sa z hľadiska počtu portálov nachádzate, prípadne, ako ďaleko ste ochotní cestovať, pretože je zrejme, že v oblasti chudobnejšej na akúkoľvek aktivitu sa veľké komunity tvoriť nebudú. Aby sme však nezostali závislí len od toho, ako postupuje skupina v našom okolí, je tu, samozrejme, možnosť a taktiež nutnosť progresu hráčov ako jednotlivcov. Je to možno trochu zložité, až schizofrenické, ale postupovať musíte jednoducho tak, aby bola zaručená prosperita vašej skupiny a snažili sa taktiež zozbierať čo najviac bodov pre seba samých. Ako uvádza Martin Fiala: „Komunita síce plánuje celkové stratégie a chováni členů tak, aby pro svou frakci získala co nejvíce bodů, jenže za tyto kolektivní body vlastně kromě dobrého pocitu komunita nic hmatatelného nezískává. Zato ale z každé významnější činnosti profitují jednotliví hráči získáváním zkušenostních bodů pro postup na další úroveň a s tím spojené zlepšování schopností a dosahu. Čím na vyšší úrovni jsou, tím pochopitelně mají větší šanci profitovat.“<sup>897</sup> V úvode sme spomenuli, že Ingress sa nováčikovi môže zdať mierne elitárskou zábavou a tým pôsobiť do veľkej miery frustrujúcim dojmom. Predsa len, prihlásenie a možnosť hrania je možné nájsť na pozvánky a to nie je všetko. Ak ste v hre len na začiatku, máte to veľmi ťažké a získavanie bodov pre postup do ďalších úrovní doslova nekonečné. Zatiaľ čo tí, ktorí mali možnosť sa prihlásiť do Ingressu pred vami, získali obrovský náskok a v komunitách majú vyššie právomoci a možnosti. Je tu prítomná výrazná hierarchia medzi hráčmi, spôsobená mierou aktivity, získaných bodov, miesta, kde sa hráč nachádza a najmä časom stráveným virtuálnym napádaním portálov. Samozrejme, toto všetko je ovplyvnené časom, ktorý hráč strávi prihlásený v hre, v kyberpriestore, a do akej miery je ochotný cestovať po trase vyznačenej na mape v aplikácii. Hra nie je pre každého a určite k nej nie je možný prístup ako v prípade Geocachingu, keď sme páni sami svojho času a sami sa rozhodneme, či sa vydáme hľadať skrýše, alebo nie. V Ingrese je tomu práve naopak. Neexistuje tu prakticky žiadna organizácia času a nikdy vopred nevieme, či sme sa na vybrané miesto nevybrali zbytočne, pretože buď ho využil niekto iný pred nami, niekto rýchlejší, flexibilnejší alebo ho zabrala náprotivná strana. To spôsobuje v tejto hre značné časové obmedzenia a užívateľ sa musí vysporiadať s faktom, že buď sa bude venovať hre naplno alebo môže na progres zabudnúť.

Toto sú len niektoré zo základných znakov fenoménu Ingress, malej hry realizovateľnej len pomocou smartfónu, ale o to väčšieho nápadu, ktorý doteraz zachvátil mnohých nadšencov po celom svete. Ingress, ale aj hry podobného charakteru budú bezpochyby v budúcnosti napredovať a my môžeme len očakávať záplavu aplikáciami rozšírenej reality, ktoré sú tak príznačné pre dnešnú kultúru igeneration.

## Second life

Ako už napovedá samotný názov tejto sociálnej siete, čiže „*Druhý život*“, ide o akúsi alternatívu reálneho života v jeho virtuálnej podobe. Nie je však tomu úplne tak. Second life ponúka toľké možnosti, ktoré sa s realitou nedajú porovnať. Tento program alebo sociálna sieť bol spustený v roku 2003 a odvtedy si našiel už milióny obdivovateľov, a to najmä pre jeho filozofiu a globálne

896 Web 4.

897 Ibid.

možnosti vo všetkých oblastiach spoločenského života. Čo je teda v sociálnej sieti Second life možné a ako využíva virtuálny svet? Dôležitý je predovšetkým princíp, na ktorom táto sociálna sieť funguje, a teda spôsob registrácie, založenie užívateľského konta a využívania jednotlivých možností. Tvorca tohto projektu, americký podnikateľ Philip Rosedale, zaviedol vo svojom virtuálnom svete ekonomický systém podobný realite a do istej miery je s ňou aj prepojený. Ak si totiž chcete v Second life niečo kúpiť, vytvoriť alebo postaviť (máme na mysli oblečenie, vybavenie domácnosti, domy, podniky nehnuteľnosti, autá, územia, ostrovy a mnohé iné), budete musieť za všetko zaplatiť tzv. Linden dolárom, ktorý je oficiálnou menou tejto sociálnej siete. Linden doláre môžete na začiatku získať tak, že si ich zameníte vo virtuálnej zmenárni za skutočné peniaze, v kurze, ktorý určujú tvorcovia hry. Ak sa však v tomto svete pohybujete dlhšie, peniaze môžete získať aj iným spôsobom. Napríklad predávaním alebo prenajímaním území alebo majetku, podnikaním (napríklad prevádzkovaním baru, galérie, obchodných domov a pod.), či vytváraním, resp. programovaním napríklad území, nábytku, oblečenia a iného. Mnohí označujú sociálnu sieť Second life ako hru, avšak samotní tvorcovia tento názor vyvracajú s tvrdením, že sa snažia o čo najreálnejšiu simuláciu reálneho sveta, ale i prepojenie s ním. Žiadna hra totiž neponúka priestor pre zarabanie peňazí, navštevovania škôl, prednášok, konferencií, aktívne zapojenie sa do protestov, demonstrácií alebo možnosti teroristických či kriminálnych činov. „Pred pár lety tvárce napadlo zaviesť do Second life daně, což se pochopitelně hráčům ani trochu nelíbilo. Stížnosti přes email nebo v diskusích nezabíraly, a tak začaly protesty. A stejně jako v realitě by patrně probíhaly demonstrace a vypukly nepokoje, něco podobného se stalo i v Second Life. Skupina uživatelů vytvořila jednoduchý, ale efektivní skript, který způsobil, že jejich postavy začaly hořet. To by až tak nevedilo (protože SL není hra a postavičky nemohou uhořet), ale vtip byl v tom, že když se hořící demonstrant dotkl jakéhokoliv jiného návštěvníka, ten začal automaticky hořet také. Brzy po městech běhaly desítky a stovky lidských pochodní, což, samozřejmě, děsilo nově příchozí uživatele. Tvůrci se jednak obávali, že tento incident otráví potenciální nové hráče, ale zároveň byli i potěšeni, jak kreativní lidé se v jejich světě pohybují. Ustoupili tedy ze svého původního plánu a daně byly zrušeny.“<sup>898</sup> Na tomto príklade máme priamo predvedené, ako sa dá v tomto virtuálnom svete priamo realizovať a bojovať za svoj názor. Ukazuje nám to tiež miesto a dôležitosť, ktoré zaujíma táto sociálna sieť v živote užívateľov, ktorým nie je jedno ako sa ich život vo virtualite vyvíja. Taktiež sa v Second life objavili aj viaceré hackerské útoky, ktoré ohrozovali jednotlivých užívateľov, spôsobovali v jednotlivých prostrediach chaos a pád programu. Tieto útoky však boli menej častými a Second life preto nemôžeme pokladať za živnú pôdu kyberzločinu.

Spomeňme si však v krátkosti ešte využiteľnosť a možnosti, ktoré Second life ponúka. Medzi prvotné určite patrí online virtuálna komunikácia, keď sú jednotlivé chatovacie miestnosti alebo tzv. „okná“ nahradené 3D prostredím simulujúcim napríklad obchod, bar, kino, park a iné. Pri komunikácii sa tiež neschováваме len za vlastné meno či prezývku (nick), ale využívame avatara (animovanú postavíčku), ktorej podobu a pohyby si vytvárame sami, opäť za peniaze. Môžeme nakupovať oblečenie, doplnky, ale aj rôzne gestá, pohyby. Náš avatar dokonca nemusí vyzerat ako človek, fantázii sa jednoducho medze nekladú. V Second life sa dajú simulovať a projektovať aj rôzne podniky od barov, kde môžete hrať svoju obľúbenú hudbu, cez kiná, v ktorých môžete premietat filmy, až po koncerty a iné. Jednou z oblastí, v ktorých je Second life výrazne využívané je oblasť vzdelávania. Od jednoduchých foriem, keď si môžete vyhľadať medzi prihlásenými napríklad vyučujúceho určitého jazyka a dohodnúť si s ním hodiny, prípadne sa len stretávať so známymi z iných krajín a konverzovať na rôzne témy, až po systémy virtuálneho vzdelávania, virtuálnych univerzít, ktoré dokonca poskytujú možnosť navštevovať prednášky a konferencie. Svoje virtuálne univerzity majú v Second life zriadené aj také inštitúcie ako Harvard, Oxford alebo Cambridge. Taktiež môžete navštevovať rôzne kurzy, študovať vo virtuálnych laboratóriách a získavať platné certifikáty. Second life taktiež poskytuje priestor pre vytvorenie virtuálnych štúdií viacerých rádii alebo televízií, ktoré následne ponúkajú svoje vysielanie aj v tomto virtuálnom svete. Môžete cestovať a navštevovať miesta, na ktoré by ste sa v realite nemohli pozrieť. Mnohé z nich sú projektované a stvárnené v dokonalej presnosti a podobnosti s realitou.

## Záver

Možností Second life, ale aj iných súčasných fenoménov kyberpriestoru je naozaj veľa a bude zaujímavé, ako sa budú vyvíjať do budúcnosti. Už teraz ale môžeme konštatovať, že ich vplyv a miera používania sa neustále zvyšujú, čo sa odráža na celkovom spôsobe života jednotlivcov i spoločnosti. V tomto prípade musíme zvažovať všetky pozitíva i riziká, ktoré so sebou pobyť a komunikovanie v kyberpriestore prináša. Kyberpriestor nám v mnohom ponúka dokonalú alternatívu reálneho života a je veľmi ľahké v tomto svete uviaznúť, keďže na jednej strane ponúka takú slobodu, aká je v skutočnom svete len ťažko realizovateľná a zároveň minimalizuje bariéry a obmedzenia, ktoré, naopak, v realite nachádzame. Či už sú to hranice našich fyzických tel, geografické, finančné či vekové obmedzenia a mnoho iného. Spoločnosť je však s virtuálnym svetom kyberpriestoru tak prepojená, že existencia mimo neho sa stáva čoraz nereálnejšou, ba čo viac neakceptovateľnejšou z pohľadu širokej verejnosti. Do popredia sa čoraz viac dostávajú rôzne online služby, využívanie internetu v každodennom živote a rozšírená realita všade okolo nás. Užívatelia žijúci vo virtuálnych svetoch, na sociálnych sieťach či hráči online hier, ktorí boli v minulosti skôr minoritou, sa dnes rozrastajú o stále väčší počet „prihlásených“ a nadšencov.

## Zoznam použitej literatúry

LEVY, P. *Kyberkultura*. Praha: Univerzita Karlova, 2000, 229 s. ISBN 8024601095.

## Internetové zdroje

Web 1: [http://is.muni.cz/th/369086/fss\\_m/Mikuska\\_DP.txt](http://is.muni.cz/th/369086/fss_m/Mikuska_DP.txt) [cit. 2013-10-19].

Web 2: [http://is.muni.cz/th/341647/ff\\_b/Bakalarka\\_diplomova\\_praca\\_341647.pdf](http://is.muni.cz/th/341647/ff_b/Bakalarka_diplomova_praca_341647.pdf) [cit. 2013-11-15].

Web 3: <http://dotekomanie.cz/2012/11/proc-chceme-vsichni-ingress-navod-jak-navrhnout-portal/> [cit. 2013-10-16].

Web 4: [www.droidnet.cz/2013/01/13/co-vam-o-ingressu-mozna-nerekli-1-cast/](http://www.droidnet.cz/2013/01/13/co-vam-o-ingressu-mozna-nerekli-1-cast/) [cit. 2013-10-16].

Web 5: [www.lupa.cz/clanky/second-life-8211-zivot-ve-virtualni-realite/](http://www.lupa.cz/clanky/second-life-8211-zivot-ve-virtualni-realite/) [cit. 2013-10-17].

## Kontakt

Mgr. Maroš Lahučký

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: lahucky.ukf@gmail.com





## KYBERKULTÚRA, VIRTUÁLNA IDENTITA A DUÁLNY ŽIVOTNÝ ŠTÝL / CYBERCULTURE, VIRTUAL IDENTITY AND DUAL LIFESTYLE

Branislav Frk

### Abstrakt

Príspevok sa venuje viacerým prejavom kyberkultúry v súčasnom životnom štýle. Vplyv technológií spôsobuje rozpor tradičných životných štýlov s virtuálnym životom, virtuálnou identitou a formuje nové subkultúry. Na prejavoch malých internetových subkultúr a mikro-scén môžeme pozorovať pravdepodobne budúci spôsob adaptácie vo forme hybridných životných štýlov, ale aj nástup individualizmu a osamotenía v kyberpriestore.

**Kľúčové slová:** kyberkultúra, virtuálna identita, internet, kyberpriestor, subkultúry.

### Abstract

This article considers the many expressions of cyberculture, such as the conflict of traditional and virtual lifestyle, building a virtual identity and trends in internet subcultures. Several aspects of virtual identity and the duality of lifestyle presents on several internet subcultures, internet micro-scenes and individualized expressions in cyberspace.

**Keywords:** cyberculture, virtual identity, internet, cyberspace, subcultures.

Internet a jeho masové rozšírenie v 90. rokoch minulého storočia prinieslo mimoriadne veľa impulzov na rozvoj internetovej scény, virtuálnych komunit a predovšetkým akceleroval rôzne prejavy subkultúr v spoločnosti. Je pomerne ťažké sledovať, či vôbec chápať v určitom komplexe takéto dianie v kyberkultúre, ak sa toho pozorovateľ priamo nezúčastňuje, alebo prinajmenšom nemá možnosť situáciu dlhodobo sledovať ako pozorovateľ. Zdanlivý dojem, že kyberpriestor je otvorený a prístupný, vyvracia existencia silného a vplyvného internetového undergroundu, ktorému sa darí intenzívne prenikať do overgroundu, ale aj priamo do mainstreamu. Pritom je v zásade jedno, či hovoríme o umení, kultúre alebo vývoji alternatívneho softvéru, pretože tieto oblasti sú v kyberpriestore veľmi prepojené. Ako ostatne takmer všetko, pretože prepojenosť je jednou zo základných charakteristík kyberpriestoru.

Všímať si prejavy kyberkultúry v celej jej rozmanitosti je veľmi dôležité pri zachytávaní trendov, zmien v životnom štýle ako i pri zmenách spôsobu, ako vnímame vlastnú identitu i identitu druhých. Podstatný je moment výraznejších generačných rozdielov, pretože technológia ponúka neobmedzenú komunikáciu, ale aj vytvára bariéru, alebo priepasť medzi generáciami, sociálne alebo technologicky vylúčenými a užívateľmi, resp. obyvateľmi kyberpriestoru. Nové internetové generácie sa označujú ako digitálni domorodci, charakterizovaní veľmi natívnym používaním technológií a internetu. Digitálni imigranti, teda všetci, ktorí sa používaniu technológií musia (často s problémami) učiť. Rozdielov je však omnoho viac, virtualita sa stáva súčasťou nášho života, alebo dokonca životným priestorom – virtuálny svet alebo kyberpriestor, ktorý nie je opakom reality, ale jej rozšírením.

Niekoľko aspektov virtuálnej identity a duality životných štýlom prezentujem na niekoľkých internetových subkultúrach, internetových mikro-scénach a individualizovaných prejavoch.

## Kybernomádstvo

Tento nekonečný kyberpriestor priťahuje digitálnych nomádov. Objavovanie nových území, kombinované s možnosťou samotnej tvorby priestoru. Prvé prieskumné výpravy v kyberpriestore pripomínajúce psychedelické tripy sa postupne ustálili ako cieľavedomé osídľovanie kyberpriestoru. Prvotní kybernomádi sa stále vezú na technologickej vlne kdesi na hraniciach alebo v samom jadre kyberpriestoru, hľadajúc vlastný autonómny priestor. Ako však vyzerá súčasné nomádstvo v kyberpriestore?

Workers – digitálni nomádi, ktorí svoje nomádstvo skôr vnímajú ako štýl práce. Technológiami a internetom podporovaná práca kdekodkoľvek, v kaviarni, v prírode, na cestách. Práca prestáva byť viazaná na fyzické miesto, dôležité je iba stále pripojenie na internet. Fyzická prítomnosť v realite, pracovná v kyberpriestore, symbióza. Fyzicky obsadené, ale psychologicky evakuované miesta, teda niekde na polceste.

Travelers – digitálni nomádi, ktorí kombinujú digitálne kočovníctvo s fyzickým cestovaním. Pohyb na ceste je inšpiráciou, rozšírením kontaktu s ľuďmi, možnosťou poznávať iné kultúry a krajiny. Cesta a životné náklady sú financované prácou, ktorú vykonávajú online.

Vagabonds – digitálni nomádi, rezignujúci na prácu, stále bývanie, štátne občianstvo a iné zaužívané spoločenské pravidlá. Stará forma tuláctva, podporená technológiami, radikálna forma spoločenského protestu a životného štýlu, alebo jednoducho – záhalka. Technogypsies sú asi najzaujímavejším príkladom takéhoto životného štýlu: balans medzi umením, technológiou, kreativitou, vedou a zábavou, remix všemožných kultúrnych vplyvov, utváranie komunit a celosvetových sietí.

Mobile Bohemians (mobo) – ľudia, ktorí integrovali mobilné technológie do svojho každodenného života. Neustále online, neustále sledujúci situáciu na internete, sú akoby na viacerých miestach súčasne. Prelínajúca sa realita s virtualitou, spojená s neustálou reflexiou a produkciou digitálneho obsahu: sharing, sociálne siete atď. V súčasnosti je to už bežná súčasť života majority.

Cyber Nomads – skutoční cyber-nomádi, rozvinutejšia forma Technomads, orientujúci sa na čo najkomplexnejší pobyt v kyberpriestore. Digitálni hikikomori, The Second Life nadšenci, hackeri, a ostatní, ktorí vnímajú kyberpriestor ako svoj hlavný životný priestor. Cyber-nomádstvo je *nehybrou cestou*, fyzicky sme usadení, ale myslou a konaním sme na cyber ceste. Posthumanisti predpokladajú prudký nárast prechodu časti ľudstva do aktívneho života v kyberpriestore a cyber nomádi zatiaľ pre nás tieto svety vytvárajú, testujú a objavujú.

Digitálne nomádstvo je súčasťou životného štýlu nových net generácií. Všeobecná skepsa, nedôvera a kritika prieskumu tohto osídľovania kyberpriestoru, vychádza z obáv zo zmeny, z nového preskupenia moc, straty kontroly a celkového neporozumenia štátneho establishmentu. Treba uvážiť fakt, že usadenie sa rovná sa stagnácii, kde by sme boli bez ochoty jednotlivcov riskovať a objavovať nepoznané? Spomeňme si, ako našu kultúru a spoločnosť zmenili skúsenosti cestovateľov a objav nových krajín. Nomádstvo môže byť aj uspokojujúcim životným štýlom, revoltujúcim proti existujúcim spoločenským pomerom a hľadanie vyhovujúceho individuálneho alebo komunitného spôsobu života. Ak akceptujeme myšlienku z úvodu o nomádstve ako opakujúcim sa archetype, súčasna renesancia nomádstva je teda prvým náznakom veľkej spoločenskej zmeny. Prinesie nám to viac slobody, alebo prítvrdenie totalitárnych praktík „starej“ spoločnosti? Michel Maffesoli vo svojej eseji *O nomádstve* (2002),

píše: „Jednou z podstatných vlastností tohto nového nomádstva, a predsa archetypálneho módu existencie je dionýzovstvo, divoké a extatické prežívanie skutočnosti, to dionýzovstvo, ktorým se dobrovoľne zriekame kontroly nad sebou samým – pre nečakané silný, reálny zážitok života.“<sup>899</sup>

## Kyberfeminizmus

Kyberfeminizmus zaujímavo rieši pobyt vo virtuálnom priestore a prináša zaujímavý pohľad na gender otázky, ale aj otázky identity. Pojem kyberfeminizmus je jadrom častých polemík v ženských štúdiách a feministickej politike. Kyberfeministka Sadie Plant chápe kyberfeminizmus ako „absolútnu post-humánnu vzburu – vzburu systému, ktorý zahŕňa a spája ženy a počítače proti svetovému pohľadu, materiálnej realite patriarchátu, ktorý sa neustále snaží podrobiť si ich“<sup>900</sup>. Je to spojenectvo majetku proti svojmu pánovi, aliancia žien a počítačov. Prvky tejto vzbury a spojenectva sú taktiež badateľné v *Kyberfeministickom manifeste pre 21. storočie*: „Sme vírus nového sveta, narušenie poriadku, rozkol symbolov zvnútra, sabotéri otcovho hlavného počítača...“<sup>901</sup>

Čo veľmi silno vyvstalo z týchto diskusií, bola snaha definovať kyberfeminizmus nielen prostredníctvom dôkazov, ale taktiež stanovením 100 antitéz, čo kyberfeminizmus nie je, ako napríklad: Kyberfeminizmus nie je módné prehlásenie; Kyberfeminizmus nie je ideológia, ale prehliadač program; Kyberfeminizmus nie je nudný; Kyberfeminizmus nie je protimužský; Kyberfeminizmus nie je tradícia; Kyberfeminizmus nie je prirodzený; Kyberfeminizmus nie je moderný; Kyberfeminizmus nie je postmoderný; Kyberfeminizmus nie je falošný; Kyberfeminizmus nie je rana; Kyberfeminizmus nie je trauma; Kyberfeminizmus nie je nudná vec pre nudných chlapcov; Kyberfeminizmus nie je nefajčiarska zóna; Kyberfeminizmus nemá iba jeden jazyk a pod.<sup>902</sup>

Donna Harawayová, zakladateľka kyberfeminizmu a autorka textu *A Cyborg Manifesto* (1991), nazýva kyborga „ironickým politickým mýtóm“, čím trefne zhrňa teoretické a praktické dimenzie kyberfeminizmu: „Kyborg je kybernetický organizmus, hybrid medzi strojom a organizmom, stvorením sociálnej reality, rovnako, ako stvorením fikcie. Kyborg je stvorenie v post-genderovom svete. Nemá nič spoločné s bisexualitou a pre-oidipovskou symbiózou...“<sup>903</sup> (Harawayová, 1991, s. 149 – 150).

Kyberfeminizmus reaguje na hlboké zmeny, ktoré v západných spoločnostiach prebiehajú v posledných dvadsiatich rokoch. Ide o prechod od industriálnej spoločnosti k spoločnosti kybernetickej. Ako bolo zrejme pri definícii Sadie Plant, ide o „prechod od humanistického k posthumánnemu svetu“. Jednou z hlavných zmien je postupná fúzia technológie a kultúry. Tento proces môže zastaviť jedine globálna katastrofa. Kyberfeministky preto nediskutujú o tom, či je to dobré, alebo zlé, a neprichádzajú s nejakou hypotetickou možnosťou návratu k nejakej pôvodnej prirodzenej životnej forme. Nedá sa vystúpiť z idúceho vlaku, skôr je treba hľadať spôsoby, ktorými je možné túto novú situáciu uchopiť za správny koniec.

Pre kyberfeminizmus sa stáva ústredným vzťah žien a nových technológií, ktorý zatieňuje staršie témy, ako je vzťah žien a spoločnosti (liberálny feminizmus, materialistický, či marxistický feminizmus), alebo žien a jazyka, či kultúry (francúzsky a psychoanalytický feminizmus). Kyberfeminizmus sa nezaobera príliš minulosťou, jeho doménou je budúcnosť, v ktorej pre ženy vidí možnosť dosiahnutia svojich cieľov a postavenia a tým zmazať „historické krivdy“. V istom zmysle je toto hnutie pravým opakom ekofeminizmu a hnutí, ktoré veria v esenciálnu ženskosť, potlačovanú v priebehu dejín, ku ktorej je potrebné sa vrátiť a dosiahnuť pôvodnú nevinosť, až božkosť.

D. Harawayová (2003) uvádza tri rozdiely, ktoré sa v našej dobe stierajú. Prvým z nich je rozdiel medzi človekom a zvieratám. Členovia hnutia za práva zvierat nie sú iracionálni odmietajú ľudskej jedinečnosti. Skôr sú si vedomí puta, ktoré nás viaže k ríši zvierat. Nič naozaj presvedčivo neoddeľuje ríšu zvierat od ríše ľudí, ani používanie jazyka, sociálne správanie alebo mentálne

899 Maffesoli, M. *O nomádstve*. Praha 2002, s. 19.

900 Plant, S. *On the matrix: Cyberfeminist simulations*, 2000, s. 325.

901 Old Boys Network. *Cyber feminist Manifesto*, 1997.

902 Old Boys Network. *100 anti.theses*, 1998.

903 Haraway, D. *Cyborg Manifesto*. 1991, s. 149 – 150.

procesy. Mnoho ľudí zároveň takéto delenie už nepovažuje za potrebné, viaceré feministické smery potvrdzujú radosť zo spojenia ľudí a ostatných živých stvorení.

Ďalšou dichotómiou, ktorá dnes stráca platnosť, je rozdiel medzi organizmom a strojom. Stroje najprv neboli schopné samostatného pohybu, samostatnej reprodukcie, autonómie v rozhodovaní a učení, čo sú vlastnosti tradične pripisované organizmom. Dnešná umelá inteligencia tieto kritériá čím ďalej, tým lepšie spĺňa a približuje sa tak definícii organizmu: „Naše stroje sú znepokojivo živé, zatiaľčo my sami sme sterilní“ (Filardo, 2006). Dá sa snáď povedať, že sa človek snažil stroje natoľko pripodobniť sebe, živému organizmu, že sa im vydal naproti?

Tretia diferenciacia je podobná druhej. Ide o rozdiel medzi fyzikálnym a nefyzikálnym. Staré mechanické stroje sme si mohli prehliaďnúť, dotknúť sa ich a podobne. Dnešné mechanizmy sú čím ďalej tým menšie, mikročipy sa blížila hranici neviditeľnosti. Miniaturizácie menia tradičné poňatie mechanizmu ako hmotného stroja. Reálne operácie uskutočňujú nehmotné algoritmy. „V laboratóriách už vedci skúšajú voperovať naše najlepšie stroje (na báze slnečného svetla, signálov, elektromagnetických vln, výsekov spektra) do pokusných zvierat“ (Filardo, 2006).

Tieto tri miznúce dichotómie majú byť momentmi miznúceho rozdielu medzi prírodou, kultúrou a technológiou. Časť našej mentálnej aktivity uskutočňuje počítač. Kyborgove telesné i duševné „ja“ je vytvorené operáciami a implantátmi mikročipov.

## Vaporwave

Umelecké a kultúrne smery, ktoré chcú reagovať, majú dnes prakticky neobmedzené možnosti na internete. Kyberpriestor ponúka všetko potrebné: útočisko, technológie, terabyty recyklovateľného obsahu a predovšetkým komunikáciu. Vaporwave a predtým seapunk používajú v hudbe, vizuálnom umení, dizajne, typografii hyperbolu, ktorej výsledkom je zážitok zmeny dystopie na utópiu. Prvý pokus vo forme seapunku, bol veľmi skoro zmarený, prienik šoubiznisu do čerstvej subkultúry je často aj jej koncom, ako sme to už videli mnohokrát. Vaporwave obsahuje v skutočnosti množstvo punkových prvkov, pretože jeho účelová kooperácia s techno-kapitalizmom je vlastne diverzná činnosť.

Vaporwave pracuje s recykláciou a dáva výsledku zaujímavý obrat. Je to umelecká kapitulácia alebo maximálne otvorená kritika? Zaujímavým prvkom vaporwave je akcelerácia, akceptovanie dezilúzie zo spoločenského systému, neklásť odpor, naopak, urýchlíť to, akcelerovať marazmus. Smerovať všetko k zväzneniu všetkého pokryteckého, hodnotovo vyprázdneného, násilného systému. Dospieť do bodu zlomu, keď sa zlyhanie systému ukáže ako jasné a zreteľné. Otočiť vlastné zbrane systému (reklama, multimédia, pocit „známeho“) proti samotnému systému. Používanie estetiky *Windows 95* éry je šokujúce, krásne a nesmierne smutné. Celý ten retro – dizajn má jedinou úlohu ukázať myšlienku, ako sme boli oklamaní – ponuka žiarivých, bezproblémových, idealizovaných vízií, techno-optimizmus je v kontraste s dnešnou realitou (virtualitou). Konfrontácia s vaporwave vizuálom alebo hudbou nás znepokojuje. V kontexte vysokorychlostného internetu, apple produktov, je táto retro estetika, spomienkou na sľuby, ktoré neboli dodržané. Táto názorová a estetická platforma si osvojila termín Vaporwave. Čo to presne znamená, nie je to ani jasné, ani dôležité. Vaporwave môže odkazovať na akýsi opar, umelý dym, ktorý sa často využíval pri predstavení produktov, v šoubiznise, niečo „akože“ zahalujúce, zvyšujúce napätie. Pojem vaporwave sa tiež používal na označovanie prezentácií zatiaľ neexistujúcich výrobkov. Ale možno sa odvolať aj na Marxov komunistický manifest: „All that is solid melts into air“, keď predpovedá skorý pád kapitalizmu. Naozaj nemáme iné možnosti ako recyklovať aj revolucionárov? Vaporwave je ale aspoň politický.

Čo ale okrem oprávnenej kritiky systému môže vaporware ponúknuť? Predovšetkým vaporwave ako internetová mikrosféra, ktorá naplno využíva potenciál internetu, postupne priláka pozornosť nezásvätených. A to je paradoxne jej koncom. Koniec (original) vaporwave bola hlavne štúdia o vaporwave, ktorá bola publikovaná v internetovom časopise *Dummymag*.<sup>904</sup> Vysvetlenie filozofie a hudby pripítalo neočakávanú pozornosť. Vrcholom a hrobom vaporwave zároveň bol online festival SPF420 v roku 2012. Súčasné internetové subkultúry si mimoriadne zakladajú na originalite, a preto každá zvýšená cirkulácia nových

904 Harper, A. *Vaporwave and the pop-art of the virtual plaza*. 2012

ľudí, prináša koniec, alebo sa komunita globalizuje (observer effect). V prípade vaporwave sa scenár naplňa do posledného písmeňa. Vaporwave, scéna žije, ale je už zároveň mŕtva. Internet nezabúda. Krátka životnosť internetových subkultúr iba výskumným problémom, internet nezabúda a myšlienky vaporwave sa môžu objaviť v ďalších subkultúrach, scénach a komunitách.

Internetové subkultúry, virtuálne komunity, umelecké scény reagujú na potrebu redefinície spoločnosti, kultúry a nového životného štýlu. V čoraz náročnejších podmienkach sveta (ekológia, zdroje, ekonomika a iné) poskytuje kyberpriestor nové možnosti a výzvy, zdá sa, že jeho význam môže byť v najbližšej dobe fundamentálny. Štúdium a vnímanie kyberkultúry nám môže pomôcť k hlbšiemu porozumeniu procesu spoločenskej virtualizácie.

## Zoznam použitej literatúry

FILARDO, F. *Kyberfeminismus, aneb sdrátovaná identita* [online]. [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <<http://www.genderonline.cz/view.php?cislocianku=2006020601>>

HARPER, A. *Vaporwave and the pop-art of the virtual plaza* [online]. 2012 [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <<http://www.dummymag.com/features/adam-harper-vaporwave>>

HARAWAY, D. *Cyborg Manifesto* [online]. 1991 [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <<http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html>>

HARAWAY, D. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, 100 s. ISBN 0-9717575-8-5.

KERA, D. *Kyberfeminismus mezi uměním a globální technokulturou* [online]. [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <[http://www.culturenet.cz/index.php?cmd=page&id=49&news\\_id=3543](http://www.culturenet.cz/index.php?cmd=page&id=49&news_id=3543)>

MAFFESOLI, M. *O nomádství*. Praha: Prostor, 2002, 270 s. ISBN 80-7260-069-9.

OLD BOYS NETWORK. *100anti.theses* [online]. 1996 [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <[http://www.obn.org/reading\\_room/manifestos/html/anti.html](http://www.obn.org/reading_room/manifestos/html/anti.html)>

OLD BOYS NETWORK. *Cyber feminist Manifesto* [online]. 1997 [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <[http://www.obn.org/inhalt\\_index.html](http://www.obn.org/inhalt_index.html)>

PLANT, S. *On the matrix: Cyberfeminist simulations* [online]. [cit. 2013-10-28]. Dostupné na internete: <[http://www.google.com/books?id=MKtr\\_svFY1kC&lpq=PA325&ots=9dAEoSycDF&dq=sadie%20plant&lr&hl=sk&pg=PA350#v=onepage&q=sadie%20plant&f=false](http://www.google.com/books?id=MKtr_svFY1kC&lpq=PA325&ots=9dAEoSycDF&dq=sadie%20plant&lr&hl=sk&pg=PA350#v=onepage&q=sadie%20plant&f=false)>

## Kontakt

PhDr. Branislav Frk, PhD.

Prešovská univerzita, Fakulta humanitných a prírodných vied, Katedra andragogiky

Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov

E-mail: branislav.frk@unipo.sk





## K VYBRANÝM ASPEKTOM STABILIZÁCIE A DESTABILIZÁCIE „GAY IDENTITY“ / ON SELECTED ASPECTS OF STABILISATION AND DESTABILISATION OF “GAY IDENTITY”

Michal Bočák

### Abstrakt

Štúdia sa koncentruje na aktuálne tendencie k stabilizácii a destabilizácii gay identity. Pre stabilizačné diskurzy, napr. LGBTI aktivizmus či marketing zacielený na gayov, sú konštrukciou jednotnej gay identity a vytváraním minoritného/komunitného povedomia subjektu dôležité, aby vôbec mohli efektívne fungovať. Naproti tomu je v súčasnosti pomerne rozšírená destabilizácia gay identity. Podľa autora je destabilizácia podmienená externe, napr. re-patologizácia homosexuality homofóbnymi diskurzmi, delegitimizácia LGBTI politiky, aj interne, napr. odmietanie identifikovať sa s nálepkou „gay“ mnohými mužmi túžiacimi po mužoch, v skutočnosti vyjadrujúce ich odmietanie množstva kultúrnych konotácií gayskosti.

**Kľúčové slová:** gay identita, stabilizácia, destabilizácia, LGBTI politika, identifikácia.

### Abstract

This paper focuses on present tendencies towards stabilisation and destabilisation of gay identity. For stabilising discourses (e.g. LGBTI activism or gay-targeted marketing), construction of uniform gay identity and creation of minority/community consciousness of subject is highly required to act effectively. On the contrary, gay identity is currently being destabilised relatively widely. The author considers the destabilisation to be caused both externally (e.g. re-pathologisation of homosexuality by homophobic discourses, delegitimation of LGBTI politics) and internally (e.g. rejection to identify with the “gay” label by many men desiring men, actually expressing their rejection of plentiful cultural connotations of gayness).

**Keywords:** gay identity, stabilisation, destabilisation, LGBTI politics, identification.

## Úvodné poznámky k úvahám o (gay) identite

Identita je vo svojich rozmanitých postštrukturalistických/postmoderných konceptualizáciách interpretovaná ako entita neesenciálna, nejednotná, nejasná, nestabilná, fluidná, konštruovaná, situačná atď.<sup>905</sup> Do tohto prúdu myslenia sa radí aj queer teória.

Gay<sup>906</sup> identita je, naopak, kultúrnou kategóriou, pre ktorú sú príznačné pokusy o stabilizáciu, obyčajne s (aspoň implicitným) predpokladom určitej formy esenciálnosti. V dôsledku „post“ diskurzov identity pritom tendencia k esencIALIZácii vôbec nemusí byť podložená reálnou vierou v „zdieľanú prirodzenosť“ subjektov. Príhodné vysvetlenie ponúka koncept strategického esencIALIZMU,<sup>907</sup> podľa ktorého si určitú mieru esencIALIZÁCIE konkrétnej identity vyžaduje tzv. politika identity (teda súbor praktík a politických akcií zameraný na politizáciu identity ako jej presun zo súkromnej do verejnej sféry a presadzovanie perspektívy konkrétnej identity vo verejných diskurzoch). Je zrejme, že diverzita určitej identity môže byť veľmi výrazná, ale práve táto diverzita nie je v „tradičnej“ (maskulinnej) politike, vyžadujúcej „jednoznačné“ stanoviská týkajúce sa „jednoznačného“ sveta, výhodná – podstatou politiky identity preto chciac-nechtiac musí byť konštrukcia stabilných, určitých a jednotných referentov, o ktoré by sa v ich artikulácii mohla opierať.

Doplňme, že homogenizácia rozmanitého síce vytvára z identity nástroj použiteľný v politickej argumentácii, no zároveň ju uzatvára pre rôznych ľudí, ktorí (by) ju na seba vo svojich reálnych životoch chceli vzťahovať. EsencIALIZÁCIA ako politická stratégia sa týka aj gay identity.

## Bližší pohľad na gay identitu

Gay identita je primárne definovaná prostredníctvom sexuality, kategórie, ktorá je v súčasných genderových a queer štúdiách sama osebe chápaná ako fluidná atď. Možno teda logicky odvodiť, že ak gayskosť<sup>908</sup> považujeme za typ sexuality, z princípu nemôže byť stabilná ani ona. Reálne by bolo, samozrejme, vhodnejšie hovoriť o gay identitách v pluráli (čo, nakoniec, i tak postupne vyplynie z ďalšieho kontextu); singulárnu podobu tu využívam najmä ako odkaz na sklony k jej (už naznačenej a ďalej rozoberanej) stabilizácii.

Sexualita, konkrétnejšie mužská homosexualita, však nie je jediným vymedzujúcim elementom gayskosti; tá zahŕňa aj ďalšie aspekty, hlavne rozmer kultúrny (formovanie subkultúry či partikulárnych subkultúr, resp. komunity/-ít) a politický (gay/LGBTI aktivizmus). Priamočiaro a výstižne to artikuluje Rachel Bussel: „Kultúrne vzaté, byť ‚gayom‘ nie je výlučne o tom, s kým šukáte, ale o tom, ako sa prezentujete svetu a o celej tej ‚výbave‘, dobrej i zlej, ktorá sa vzťahuje na ideu gayskosti.“<sup>909</sup> „Vybalit“ gayskosť, užšie chápanú ako určitú sexualitu, z tohto „kultúrneho obalu“ je náročné, ak vôbec možné; navyše, ak by sa to aj podarilo, ani samotná „čistá sexualita“ nebude neproblematickou, ďalej nedeliteľnou a vnútorne konzistentnou entitou.

Žiada sa poznamenať, že problémy, ktorým sa venujem v nasledujúcom texte, sa analogicky týkajú aj ďalších, podobne vymedzovaných identít (azda predovšetkým lesbickej).

---

905 Keďže sa v stati nebudem venovať samotným poňatiám identity, nateraz si dovoľím ostať pri takomto zovšeobecnení. Takisto niektoré z problémov rozoberaných v ďalšom texte sú nevyhnutne zjednodušené – mojím cieľom je skôr načrtnúť vybrané aktuálne problémy gay identity a ich základné súvislosti, ktoré by mohli byť/budú objektom nadväzujúcich teoretických analýz i politických argumentácií.

906 Výraz *gay* používam v pôvodnom anglickom pravopise, a to (vychádzajúc z aktuálnej jazykovej praxe) ako substantívum (*gay* ako subjekt) aj adjektívum (napr. *gay* identita = gayská identita). Interpretované pochybnosti o existencii *gay* identity vyjadrujem v názve štúdie umiestnením termínu do úvodzoviek a hoci by aj ďalej boli namieste, v záujme čitateľnosti textu ich nepoužívam.

907 SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. In: *Selected Subaltern Studies*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 3 – 32.

908 Výraz *gayskosť* (resp. i *gay*stvo v osobitných kontextoch) používam ako ekvivalent angl. *gayness*.

909 BUSSEL, Rachel Kramer. *Gay Until Penetration: Hetero Men Grapple With Being Taken For Fags*. In: *Village Voice*, 2006, roč. 51, č. 25, s. 154. Dostupné na internete: <http://www.villagevoice.com/2006-06-13/people/gay-until-penetration/>



## Stabilizácia gay identity a LGBTI politika

V súčasnom sexuálne-minoritnom (meta-)diskurze gay identita pomerne bežne nevystupuje osamote: je (prinajmenšom diskurzívne) viazaná na mnohé ďalšie identity (a to so všetkými pozitívnymi i negatívnymi dôsledkami, ktoré takéto väzby môžu mať). Hoci sú identity objavujúce sa v širokom koncepte LGBTIAQ...<sup>910</sup> obdobne diskurzívne/sociálne regulované, evidentne sú vymedzované na základe rôznych znakov:

- *L* (lesbizmus), *G* (gaystvo), *B* (bisexualita), *A* (asexualita) – jednotlivým prvkom je minoritná sexualita/túžba, resp. absencia túžby vôbec v prípade asexuality.
- *T* (transgender), *I* (intersex) – základom sú rôzne nenormatívne konfigurácie telesnosti, resp. inkongruencia medzi (askribovaným) pohlavím/genderom.
- *Q* (queer) je výrazne polysémický (meta-)koncept, ktorý môže v kontexte rozoberanej skratky fungovať jednak ako samostatná, i keď svojou podstatou neurčitá „identita“<sup>911</sup> jednak ako strešný koncept pohlavno-genderovo-sexuálnej inakosti. V akronymoch LGBTIAQ či jeho variantoch (v istej dobe sa napr. používalo kratšie LGBTQ) môže plniť aj funkciu neuzavretého ukončenia s významom „a ďalšie nenormatívne identity“.

Skratka LGBT má pôvod v inom kultúrnom kontexte<sup>912</sup> a u nás sa akceptuje len postupne. Minoritný aktivizmus na Slovensku napríklad aktuálne využíva skratku LGBTI.

Kľukolievke identít však bude skratka zahŕňať a akokoľvek budú jej prvky zoradené, identifikácia s takýmto mnohozložkovým označením si v princípe nevyhnutne žiada výrazné politické povedomie subjektov: tie si musia byť vedomé (dôvodov) súvislostí medzi zjednotenými/zjednocujúcimi sa, no neraz odlišnými konceptmi (z ktorých je, navyše, každý vnútorne rozmanitý a politicky nevyhnutne podlieha už opísanej strategickej esencijalizácii). Subjekt/objekt LGBTI politiky si musí uvedomovať, prečo sú vôbec politická reprezentácia a akcia dôležité a prečo môže byť efektívnejšie, ak sa politizácia hľadísk pomerne malých skupín populácie uskutočňuje koordinovane. Musí chápať aj to, prečo sa ľudia s nenormatívnym pohlavím/genderom (napr. z hľadiska binarity neurčitým či „skříženým“) pridružujú k ľuďom s nenormatívnou sexualitou/túžbou; pritom aj vo vnútri samotnej nenormatívnej sexuality/túžby je táto kolektívna identifikácia mnohokrát problematická (už lesbicko-gayská spolupráca nie je samozrejma,<sup>913</sup> nehovoriac o liminálnych konceptoch bisexuality či omnisexuality, ktoré z heteronormatívneho pohľadu nie sú ani normatívne, ani opozitné, ale priam abjektne). Ak toto jasné povedomie o potrebe jednoty (resp. spolupatričnosti) LGBTI v záujme politickej akcie nie je prítomné, samotný pojem sa destabilizuje tými, ktorých má obhajovať. Zákonite sa objavuje otázka, či vôbec je ešte vnútorne nekonzistentný pojem politicky použiteľný.

Hoci som sa v tejto kapitole venoval pozitívne motivovanej stabilizácii gay identity, vytváranie a upevňovanie predpokladu „všetci gayovia sú rovnakí“ je, ibaže z iných dôvodov, kľúčové i pre druhú, negatívne motivovanú stranu – homofóbné diskurzy.

910 Súčasťou inkluzívnej skratky sú rôzne identity. K pôvodnému LGBT sa na označenie ďalších identít postupne pridávajú ďalšie písmená. Význam obzvlášť nových častí akronymu spravidla závisí od kontextu použitia. Napríklad, podľa niektorých interpretácií sa za *Q* skrýva angl. *questioning*, t. j. majúci/a pochybnosti (o nejakom aspekte svojej identity), sputujúci/a sa, „ako to vlastne so mnou je, aký/á som“. *A* zas môže odkazovať na asexualitu, ako aj na angl. *allies*, t. j. spojencov/kyne, prívržencov/kyne LGBT osôb a práv. (Porov. napr. SZULC, Łukasz. From Queer to Gay to Queer:pl: The Names We Dare to Speak in Poland. In: *Lambda Nordica*, 2012, roč. 17, č. 4, s. 67.)

911 Chápanie queer ako identity je diskutabilné, keďže identita je v podstate totožnosť, rovnakosť (pozri aj pozn. 922). Odôvodnená je tak otázka, ako môže byť „queer“ subjekt vo vzťahu k inému subjektu interpretovaný ako *rovnaký* (*identický*), keď sa vlastne už samotné queer vymedzuje ako *iné*, *nejasné*, *nejednotné*.

912 Najčastejšie sa uvádza, že moderné hnutie za LGBT práva sa zrodilo v atmosfére verejného vyjadrenia odporu voči (dovtedy už dlhodobejšie realizovanej) policajnej perzekúcii návštevníkov/čok „queer“ podniku Stonewall Inn v New Yorku v roku 1969. Stonewallské nepokoje ako „spúšťač“ kolektívnej verejnej politizácie pohlavno-genderovo-sexuálnych inakostí boli o rok neskôr nasledované prvým pride pochodom. Veľmi zaujímavá a dôležitá je diskusia o globálnom preberaní výrazov (a teda aj konceptov) označujúcich napr. aspekty sexuality; píše o nej napr. poľský queer teoretik Łukasz Szulc (SZULC, Łukasz. From Queer to Gay to Queer:pl: The Names We Dare to Speak in Poland. In: *Lambda Nordica*, 2012, roč. 17, č. 4, s. 69 n.).

913 V analyzovanom diskurze sa to prejavuje napr. aj v sporoch o to, ktorá sexuálna identita bude v akrymone uvedená na prvom mieste (LGBT/GLBT).

## Destabilizácia gay identity

K destabilizácii gay identity dochádza z rôznych (nielen tu vymenovaných) príčin. Niektoré z nich sa pokúšam vymenovať a stručne interpretovať v tejto kapitole, pričom ich pracovne delím na faktory externé (teda také, ktoré rozrušujú predstavu unitárnej gay identity zvonka) a interné (tie, ktoré pôsobia „zvnútra“ identity, t. j. také, ktoré sú reprezentované/performované ľuďmi, ktorí na seba kategórie gay identity/komunity/subkultúry a pod. vzťahujú). Napriek svojej nekomplexnosti by predložené interpretácie mali byť schopné, nazdávam sa, aspoň naznačiť, v čom by jednotlivé faktory mohli subvertovať politicky a i. reprezentovanú predstavu pevnej, zdieľanej gay identity, vzťahnuteľnej bezvýhradne na všetky „relevantné“ subjekty.

### Externé faktory destabilizácie

V aktuálnych verejných, najmä mediálnych diskurzoch na Slovensku sa objavuje viacero stratégií destabilizácie gayskosti. Mnohé z nich jednak majú starší pôvod, jednak sa realizujú aj v iných krajinách, ak nie výslovne globálne. Nasledujúce zoradenie týchto stratégií nie je podstatné a nevyjadruje ich významnosť či chronologické usporiadanie; má byť skôr ilustratívnym prehľadom.

Už temer tradičným sa stalo spochybňovanie autenticity homosexuality ako identity, založené na zvýznamňovaní rozdielu medzi sexuálnou identitou a sexuálnym správaním a predpoklade dominancie „zlého“ (homosexuálneho) správania nad „skutočnou“, „pravou“ (heterosexuálnou) identitou. Patrí sem i téza o možnosti „liečby“ homosexuality (obyčajne s odkazom na „pozitívne príklady“ tzv. ex-gayov).<sup>914</sup>

Mimochodom, systematické vnášanie presvedčení o potenciáli konverzie homosexualita → heterosexualita do diskurzov o (homo-)sexualite práve svojou jednosmernosťou naznačuje, že homosexualita je (obojsstranne, teda spoločnosťou i subjektom, ktorý sa s ňou ne-identifikuje) neželaný jav/stav, že ide o sexualitu, ktorú je možné zmeniť (či doslova „odstrániť“ z niečej identity) a, čo je v kontexte tejto štúdie azda najvýznamnejšie, že homosexualita (užšie gayskosti) nie je „pravou“, esenciálnou identitou; identitou „nevypreparovateľnou“ zo subjektu, svojho vehikula. V tomto zmysle sa, paradoxne, naoko stretáva s queer teóriou a jej deesencializáciou identít,<sup>915</sup> no môžeme to tvrdiť len dovtedy, kým si neuvedomíme, že kultúrne privilegovaná, bezpríznaková kategória – heterosexualita – naďalej ostáva interpretovaná esencialisticky, ba dokonca sa jej esencialistické poňatie aplikuje do ďalších rovin, napr. v čoraz dôslednejšej biologizácii či materializácii genderových (teda kultúrnych) diferencií (napriek ich konzekventnej a nespochybniteľnej kritike z pozícií gender studies, u nás výborne zhrnutej napr. česko-nemeckou feministickou sociologičkou a kriminologičkou Gerlindou Šmausovou).<sup>916</sup> Konzervatívne diskurzy (vymedzujúce sa voči gender studies, feministickému mysleniu, liberálnemu diskurzu ľudských práv a pod.) vlastne hľadajú, a v skutočnosti sa usilujú konštituovať, butlerovsky povedané, neutrálny povrch ideológie<sup>917</sup> genderovej nerovnosti.<sup>918</sup>

914 Súvisiacim externým faktorom destabilizácie gayskosti je re-patologizácia homosexuality (napr. cez vyjadrenia, ktorých cieľom je vzbudiť pochybnosti o vyňatí homosexuality z klasifikácie chorôb).

915 Podľa queer teórie je sexualita fluidná ako kultúrna kategória i ako konkrétna identita konkrétneho človeka. To neznamená, že ľudia, ktorí prehodnocujú a menia svoju identitu musí byť mnoho – plne postačuje, ak je (a naozaj je) možné, aby tak robili. V skutočnosti je potenciál rozmanitosti a fluidity pevne kultúrne rámcovaný a binarizmus je dokonale naturalizovaný, takže žiť binárny život je v podstate výhodné.

916 ŠMAUSOVÁ, Gerlinda. Proti tvrdošijnej predstave o ontickej povaze gender a pohlaví. In: *Sociální studia*, 2002, roč. 0, č. 7, s. 15 – 27.

917 BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York – London: Routledge, 1990, s. 7.

918 Uvedené snahy o re-esencializáciu (hlavne majoritných, normatívnych) identít sú podľa mňa akousi ľudovou (a, žiaľ, v mene akademickej slobody i akademicke presadzovanou) odpoveďou na konštruktivismus a postmodernizmus. Pochybnosti o unitárnej a nemennej povahe identít či doslova odmietnutie existencie ich esenciálnych „základov“, ktoré uvedené smery priniesli, istotne komplikujú pomerne jednoduchý život esencialistov/iek, už len tým, že otázku identity vôbec diskutujú (vnášajú do diskurzu), nieto ešte svojimi perspektívami. Podľa konštruktivismu si dokonca problematickosť, ba až neudržateľnosť esencializácie sveta uvedomujeme, no pragmaticky ju vytesňujeme: realitu v každodennom živote – navzdory všetkým pochybnostiam, ktoré o nej môžeme mať – objektivizujeme, aby sme ju/v nej vôbec mohli žiť (BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 216 s.). Predpoklad nestabilných referentov (v západnej kultúre) totiž znemožňuje myslenie i (sociálne) konanie.

Podobne ako autenticita homosexuality sa relativizuje relevancia LGBTQ mediálnych reprezentácií a politiky (napr. v modelových a frekventovaných výroch typu „poznám niekoľkých gayov a tí sa za mediálne prezentovaných gayov [zvlášť femininých]/aktivistov hanbia“ či „mám gay kamarátov a nikto z nich by na pride pochod v živote nešiel“). Politické akcie snažiac sa o zviditeľnenie LGBTI subjektív a skvalitnenie života LGBTI subjektov bývajú diskurzívne delegitimizované s odkazom na nereprezentatívny (nevolený) charakter politickej reprezentácie, napr. vo výroku „LGBTI aktivisti/ky nezastupujú [celú] LGBTI menšinu.“<sup>919</sup> Gender/queer studies niekedy môžu mať problém brániť sa voči týmto argumentom, keďže zo svojej deesencializujúcej perspektívy s tézou nereprezentativity politik identity vlastne musia súhlasiť. Akokoľvek sa tu argumentácie anti-LGBTI sféry a gender/queer štúdií môžu javiť ako porovnateľné, zásadné je predsa len to, že sa odlišujú ich motivácie.

Ďalším faktorom je hypersexualizácia (dnes predovšetkým mužskej) homosexuality, keď sa gayovia reprezentujú výhradne s odkazom na „preexponovanosť“ svojej sexuálnej realizácie. Osobitnou súčasťou tohto subdiskurzu je cieľne selektívna reprezentácia pochodov hrdosti ako presexualizovaných (napriek tomu, že u nás majú podobu občianskych pochodov, poukazujú sa na momenty údajne súvisiace so sexualitou, resp. na explicitnejšie pochody v iných krajinách). Za ďalší z paradoxov možno vlastne považovať samotnú kritiku sexuality za sexuálnosť: gay identita, vymedzovaná i majoritou na báze určitej sexuality, akoby odrazu nemala mať sexuálny rozmer (vo význame konkrétnej realizácie sexuálnych aktov).

Najnovším prostriedkom narušenia nielen gay, ale LGBTI identít vôbec, je ich konšpiračné diskurzívne rámcovanie. Objavujú sa výrazy ako „homosexualizmus“ či „gender ideológia“, pomenujújúce (a teda konštruujújúce) LGBTI politiku aj ďalšie, súvisiace otázky (napr. antidiskriminačné opatrenia v oblasti nerovného postavenia žien, gender mainstreaming) ako ideologické.<sup>920</sup> Tieto „ideológie“ sú ako nemateriálne pojmy v bežnom vnímaní ťažšie predstaviteľné, preto zvyknú byť personalizované, napr. prostredníctvom konceptu „homoloby“ („homosexuálna loby“) ako pomyslenej organizovanej skupiny ľudí, ktorá systematicky pracuje na subvertovaní „tradičného“ genderového a sexuálneho poriadku, ktorá sa údajne snaží vytláčiť „tradičné hodnoty“ v prospech „liberálnych hodnôt“.<sup>921</sup>

Význam pojmu gender a vedeckej disciplíny gender studies sa s odkazom na domnelé authority (vzhľadom na to, že ich aktivitu považujem za neinformované a dezinterpretujúce populárne písanie, nebudem na ne menovite odkazovať) má prerámcovať na ideológiu so všetkými negatívnymi konotáciami, ktoré pojem, osobitne v postsocialistickom prostredí, má. Pravdaže, gender studies nadväzujú na feministické reinterpretácie vedy a akademickej sféry (aj s konkrétnymi sociálnymi dôsledkami, ako je napr. zvyšovanie podielu žien vo vede) a, nepochybne, queer theory/studies sú ich „queeringom“<sup>922</sup> dekonštruovaním kultúrnych „samozrejmostí“ pohlavia, genderu a túžby. Tieto odbory/smery naozaj zvykli a zvyknú byť personálne reprezentované „príslušníkmi/čkami“ určitých identít: keď povieme, že queer studies začali „robiť“ queer ľudia, v analyzovanom diskurze to môže pokojne „dokazovať“, „homolobizáciu“ akademickeho výskumu, čo môže v konzervatívnych kruhoch vyvolávať obavy o „slobodu“ vedy. Možnosť takejto argumentácie sa, myslím, oslabuje napr. už pri vyzdvihnutí roly žien v konštitúcii gender studies: naozaj si dnes niekto dovoľí otvorene považovať prítomnosť žien na univerzitách a to, že v akademickej sfére (často) reprezentujú „svoj“ (možno iný, možno aj ne-androcentrický, ne-patriarchálny a pod.) pohľad, za nemiestne?

919 Ak sú uvedené modelové tvrdenia artikulované gaymi (a často naozaj sú), ide vlastne o interné relativizácie gay identity. Pochybnosti bývajú pritom gaymi vzťahované skôr k politickému než kultúrnemu (tu v užšom zmysle kultúry) rozmeru reprezentácie. K relevancii politického pôsobenia pripomeňme s kanadskými autormi Josephom Heathom a Andrewom Potterom (HEATH, Joseph – POTTER, Andrew. *Kup si svoju revolútu! O mýtu kontrakultúry aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalismu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou*. Praha: Rybka Publishers, 2012.), že pre sociálnu zmenu je dôležitá práve politická akcia, aj keď nie je natoľko zábavná ako aktivita kultúrna. Práve formulované, prezentácia politických stanovísk na demonštrácii má podľa všetkého väčší potenciál prispieť k zmene než zábava na party.

920 Z perspektívy *discourse studies* možno za ideológiu považovať v podstate akýkoľvek ucelený smer uvažovania.

921 Presadzovanie vlastnej perspektívy, záujmov je neodmysliteľnou súčasťou definície (akéhokoľvek!) diskurzu, ktorý spolu s Johnom Fiskom chápem ako „jazyk alebo sústavu reprezentácií, ktoré sa sociálne vyvinuli s cieľom vytvoriť a uviesť do obehu koherentnú sadu významov o určitej významnej tematickej oblasti, [ktorej] slúžia záujmom tej sociálnej skupiny, v ktorej má diskurz pôvod, a ktorá ideologicky pracuje na naturalizácii týchto významov do common sense.“ (FISKE, John. *Television Culture*. London: Methuen, 1987, s. 14.)

922 HALPERIN, David M. *The Normalization of Queer Theory*. In: *Queer Theory and Communication: From Disciplining Queers to Queering the Discipline(s)*. New York: Harrington Park Press, 2003, p. 339 – 343.

## Interné faktory destabilizácie

Snahy o (diskurzívne, sociálne) narušenie jednoty akejkoľvek minoritnej *identity* zvonka sú z analytického hľadiska pochopiteľné a v spoločnostiach, ktoré inakosť neakceptujú, aj očakávateľné. Zaujímavým ale môže byť aj pohľad na vnútorné faktory smerujúce k spochybneniu určitej identity. V prípade gay identity to budú činitele, ktoré sa realizujú na úrovni individuálnej („gay“ subjekt) i sociálnej (komunita, subkultúra formovaná okolo „jestvujúceho“ znaku/referentu gayskosti).

Azda na prvom mieste treba uviesť samotnú vnútornú nejednotnosť predstavy o tom, čo vlastne znamená „byť gay“. Aj keď sú aspekty gay identity už z jej definície sociálne zdieľanými charakteristikami (identita je totožnosť, jej „prijatím/prijímaním“ sa nestávam subjektom jedinečným, naopak – vlastne sa stávam rovnakým/ou ako niekto iný),<sup>923</sup> jej individuálne vnímanie a realizácia sa nevyhnutne líšia; napríklad aj pre fluiditu identity (tekutosť, premenlivosť u jednotlivca/kyne aj ako sociálnej kategórie vôbec) a/alebo pre jej intersekcionalitu (v subjekte sa stretáva viacero rôznych definovaných identít, z ktorých si každá prináša vlastné významy, formy regulácie, sociálne dôsledky a pod.).

Dobrou ilustráciou môže byť – okrem už naznačených intersekcii s inými identitami (majoritnými, minoritnými či abjekt-nými) – variantnosť realizácií gay identít, rozmanitosť „gayských“ svetov, nezriedka až vzájomne (kompletne) odcudzených. Niekoľko príkladov uvádzam v nasledujúcej tabuľke.

ne-/identifikácia s pojmom gay	„som gay“ vs. „som na chlapov, ale nie som (žiadna), buzna“
ne-/normativita genderu	„hetero“ („nie 4 %“) vs. „točka“, „herečka“
ne-/normativita vzťahov	promiskuita vs. monogamia
sexuálna preferencia	stabilná ( <i>aktív/pasív</i> ) vs. nestabilná ( <i>versatile</i> )
ne-/participácia v komunite	napr. gay kluby, pride pochody

Tab. 1 Príklady diferenciacie gayskosti.

Muži, ktorí pociťujú túžby k mužom,<sup>924</sup> sa môžu a nemusia identifikovať s gay identitou (niektorí napr. majú vzťah/y či sexuálne styky s mužom/mi, no nedefinujú sa – pred sebou či navonok – ako gayovia).<sup>925</sup> Povedať „som gay“ sa na jednej strane zdá byť pomerne jasnou, jednoznačnou deklaráciou identity, na druhej strane však nielen denotuje „fakt homosexuality subjektu“, ale aj konotuje nesmierne množstvo významov, ktoré na seba subjekt nemusí chcieť vzťahovať. Môže ísť napr. o rezistentné vymedzenie sa voči normatíve gayského mainstreamového lifestyle.

923 Identifikáciu chápem s Johnom Hartleym ako „proces, ktorý zahŕňa proklamovanie charakteristík pripisovaných iným, aby človek dal zmysel sebe samému“ (HARTLEY, John. *Communication, Cultural and Media Studies: The Key Concepts*. 3. vyd. London – New York: Routledge, 2002, s. 100). Práve preto potrebuje byť „vzor“ identifikácie určitý a stabilizovaný: ako sa môžem jednoducho identifikovať s (id-)entitou, ktorej význam mi neustále uniká?

924 V logike ďalšieho výkladu je toto označenie azda najpriliehavejšie. Homosexuál je totiž pojem primárne patologizovaný, gay politický, queer zasa na zabehnuté spôsoby myslenia priveľmi tekutý. Inšpiratívna opisná charakteristika „muži majúci sex s mužmi“ (angl. *men who have sex with men*, skratkou MSM) je kategóriou používanou vo výskume šírenia HIV/AIDS v epidemiológii – čo je, mimochodom, ďalšia asociácia gayskosti, ktorá prispieva k jej odmietaniu ako identifikačnej entity; smerodajná však pre ňu nie je sebaidentifikácia mužov, ale výlučne samotný fakt homosexuálnej realizácie telesnej dimenzie ich sexuality.

925 Dôvodom neakceptácie výrazu gay na sebaoznačovanie môže byť napr. aj etnická diferentnosť subjektu – slovo gay, pochádzajúce z anglofónnych krajín, navzdory svojmu globálnemu etablovaniu nemá jednoznačné významové pendanty v iných jazykoch/kultúrach.

V poslednej dobe sa dokonca niektorí muži túžiaci po mužoch označujú ako „hetero[sexuáli]“, avšak nemienia tým, že by svoju túžbu orientovali/realizovali heterosexuálne – konkretizujú ju s mužmi.<sup>926</sup> Tým, čo odmietajú a prečo vôbec (zdanlivo paradoxne) používajú heterosexuálnu „nálepku“, je práve „to navyše“, „kultúrna nadstavba“ mužskej homosexuality, o ktorej hovorí Bussel. Títo muži zo svojej subjektivity vytesňujú stotožnenie s kultúrnym rozmerom gaystva – a ak sa chcú voči nemu jasne vymedziť, príslušným bezpríznakovým<sup>927</sup> členom binárnej opozície je práve heterosexuálna. Ak je teda takáto kontraidentifikácia, napr. z pohľadu mnohých gay identifikovaných mužov či z pohľadu gay aktivizmu nezmyslom či až „patologickým“ prejavom internalizovanej homofóbie, z principiálne neurčitého pohľadu queer teórie sa javí ako pochopiteľná možnosť.<sup>928</sup> Podľa niektorých interpretácií môže byť takáto „heterosexuálna“ ako „gayskoustou nepoškvrnená“ maskulinita dokonca objektom túžby – voči gayskosti totiž vystupuje v pozícii *the Other*, a teda na ňu možno aplikovať princíp „exotické je príťažlivé“ podobne, ako sa v gay kultúre sexuálne exotizujú, objektifikujú iné „rasy“<sup>929</sup> či etniká.<sup>930</sup>

Zaujímavým rozvetvením môže byť aj vzťahová dimenzia mužskej homosexuality, kde treba spomenúť hlavne aspekty vzťahovej ne-/normativity (promiskuita vs. monogamia ako krajné póly)<sup>931</sup> a (situačne či prevalenčne) sexuálnej preferencie v homosexuálnom akte. Navyše, „rola“ v sexuálnom akte, najmä análom (slang. *aktív*, angl. *top*, t. j. intenzívny, penetrujúci vs. *pasív*, angl. *bottom*, t. j. receptívny, penetrovaný), nemusí deskribovať len sex samotný. V gay minorite funguje, domnievam sa, až na úrovni (sub-)identity, keď sa napr. pri zoznamovaní (zoznamovacie portály na webe, geosociálna mobilná aplikácia Grindr a pod.) posúva do pozície zásadného rozmeru muža-gaya, ktorá ovplyvňuje nielen jeho sexuálnu, no neraz i širšiu sociálnu interakciu s inými gaymi. Môže tiež byť tak stabilná, ako i nestabilná, premenlivá (angl. slang. *versatile* – všestranný, univerzálny). Sama neuchopiteľná, de-binarizovaná sexualita „verzatilného“ muža je ďalším prvkom spochybňujúcim „pevné body“ uvažovania o gayskosti.

Spojivom uvedených diferenciácií, ktoré sú len niekoľkými príkladmi vnútornej nejednotnosti gaystva, je, podľa mňa, to, že sú konštruované sexisticky (diskurzívnym a sociálnym privilegovaním maskulinity na úkor femininity) a heteronormatívne (podporujú heteronormatívny režim). Poznamenajme ešte, že v súčasnosti sa v diskurzoch sexuálnych minorít objavuje tendencia vytesňovať z analyzovanej sexuálnej identity jej verejný, politický rozmer a presúvať jej ťažisko smerom ku kultúrnemu prejavom v užšom zmysle (napr. komunitami zdieľané formy zábavy a pod.), čo môže celý výklad ešte viac komplikovať.

926 Uvedený jav zasahuje viaceré diskurzy vzťahujúce sa na homosexuálne performujúcich mužov. Niektoré analýzy identifikujú trend v prostredí online zoznamovania (napr. McLELLAND, Mark. *The Best Website For Men Who Have Sex With Men: cruisingforsex.com*. In: *Beautiful Things in Popular Culture*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2007, p. 79 – 86.), iné zas v „gay“ pornografii (napr. BOČÁK, Michal. *Porno, metro, sporno: súčasná gay/queer kultúra a heterosexuálne maskulinity*. In: *Kultúra – Média – Komunikace Speciel*, 2009, roč. 1, č. 2, s. 121 – 142.; BOČÁK, Michal. Čerstvá šťava s trpkou príchuťou: heterosexuálni muži v gayporne. In: *Cinepur: časopis pro moderní cinefilu*, 2010, roč. 17, č. 71, s. 26 – 29.).

927 V tomto ohľade je slovenský gay slang vskutku príliehavý: v zoznamovacích inzerátoch mužov na Slovensku sa vyskytuje opisné pomenovanie „bez známok“, završe doplnené napr. na „bez známok 4 %“ (rozumie bez príznakov/manifestácií kultúrnych stereotypov gayskosti).

928 Diskurz „heterosexuálnizácie gayskosti“ býva viazaný nielen na odmietanie asimilujúcej gay kultúry, ale aj na privilegovanie maskulinity (a degradáciu femininity u mužov). Smerujú k tomu napr. už zmienené analýzy gay pornografie (angličtina má možno prílehavejši, i keď u nás nepoužívaný termín *all-male pornography*, t. j. porno, v ktorom účinkujú výhradne muži – podobne ako pri MSM, i tu si môžeme všimnúť, že o /kultúrnej/ identifikácii účinkujúcich sa v označení nič nehovorí). Napokon, aj v gay kultúre používané pejoratíva ako *točka/vytočený* (porov. čes. ekvivalent *vykroucenina*), odkazujúce primárne na stereotypne chápanú femininú non-/verbálnu komunikáciu performovanú mužmi, ako aj súvisiaci výraz herečka, naznačujú, že femininne správanie mužov nie je všeobecne akceptované (a teda kategória „gay“ je i z pohľadu genderu skôr uzavretá než pluralitná).

929 McBRIDE, Dwight A. *Why I Hate Abercrombie & Fitch: Essays on Race and Sexuality*. New York – London: New York University Press, 2005, s. 101n.

930 LAMBEVSKI, Sasho A. 1999. *Suck My Nation: Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)Sex*. In: *Sexualities*, 1999, roč. 2, č. 4, p. 397 – 420.

931 Poznamenajme, že táto opozícia vyvoláva aj v gay komunitách diskusiu s „viázmi“ podľa toho, ako sú nastavené kritériá hodnotenia: heteronormativizačný prúd („aj gayovia majú normálne vzťahy“) privileguje monogamiu a je v opozícii voči už analyzovanej hypersexualizácii gaya (ktorú odsudzuje, čím pozicioune gayské subjekty ako „na mužov, ale inak normálne“); opačná perspektíva vyzdvihuje promiskuitu ako spôsob vymedzenia sa voči spätavajúcej monogamii heteronormatívneho režimu. To má kontra-normatívny prúd na prvý pohľad spoločné s queer theory, no ani tento záver nie je jednoznačný, pretože argumentačné cesty k nemu môžu byť v podstate iné: nemusí (a veľa ráz nejde) o opozíciu voči túžbu spätavajúcej heteronormativity, argumentom totiž býva aj esencionalizovaná hypersexualita muža („sme muži [samci], je to tak pre nás prirodzené“, „nemáme rodiny, [citlivé] ženy ani deti, takže sa nemusíme viazať“). S dekonštruktivistickou queer perspektívou to teda nemusí mať nič spoločné.

Na záver úvah o faktoroch destabilizácie gay identity uvedme, že faktory, ktoré tu chápem vo vzťahu ku gay subjektu/komunitě/subkultúre ako externé, sa ako externé na prvý pohľad javiť vôbec nemusia. Pri dominancii heterosexizmu nebude prekvapivé ani výnimočné, ak budú internalizované gay subjektmi, ktoré sa budú stávať ich médiami. Napríklad vo výroku „napriek tomu, že žijem s mužom, pride pochody nemusím“ je zjavné, že problémom nemusí byť homofóbia ako strach z/nenávisť k homosexuality/e ako individuálnej sexuálnej praxe/i, ale prosto ako výraz odmietania kultúrnych prejavov gay identity/minority.<sup>932</sup>

## Závery (?)

Ako som sa v štúdií pokúsil ukázať, gay identita nie je (nemôže byť) bezproblémovou, široko akceptovanou kultúrnou kategóriou. Jej rozkolísanie spôsobujú ako stabilizačné, tak aj destabilizačné snahy.

Stabilizácia je nevyhnutná predovšetkým politicky;<sup>933</sup> identitu konceptualizuje ako predmet politických (avšak, napokon, aj každodenných súkromných) debát, čím ju nevyhnutne „zužuje“, takže už potom nemusí byť „žiteľná“ (priateľná) pre všetkých/y. Podobne koncepty LGBTI/queer môžu, no nemusia byť užitočné – aj pri nich to závisí od kontextu použitia, pričom azda najdôležitejším faktorom je to, ako je ktorákoľvek z týchto identít otvorená.

Destabilizácia pohlavno-genderovo-sexuálnych minoritných identít nie je len, ako by sme možno sprvu „prirodzene“ očakávali, externou záležitosťou. Podmienená a realizovaná je taktiež interne a jej fungovanie môže (čo je fakticky aj interpretačne ešte komplikovanejšie) prameniť v internalizácii externých (extra-minoritných, extra-komunitných) spochybnení.

Na dôvažok dodajme, že sa paralelne transformuje aj dominujúca heterosexuálna identita, v rámci ktorej dochádza nielen k diferenciacii, ale taktisto (i keď nie masovo) k jej odmietaniu. Azda motivovaní/é i minoritnými politikami, aj mnoho heterosexuálov/ok (a to i cisgenderových, t. j. neproblematizujúcich vlastnú pohlavno-genderovú askripciu) je dnes ochotných označiť sa/chápať sa ako queer. Niežeby reálne perfovovali alternatívne sexuality (resp. pohlavia, gendery); dôvodom je skôr podporné prihlásenie sa ku queer identitám, prinajmenšom v zmysle diskurzívnej deklarácie solidarity.

## Zoznam použitej literatúry

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 216 s. ISBN 80-85959-46-1.

BOČÁK, Michal. Porno, metro, sporno: súčasná gay/queer kultúra a heterosexuálne maskulinity. In: *Kultura – Média – Komunikačné Specie* [online], ISSN 1804-1469, 2009, roč. 1, č. 2, s. 121 – 142.

BOČÁK, Michal. Čerstvá šťava s trpkou príchuťou: heterosexuálni muži v gayporne. In: *Cinepur: časopis pro moderní cinefilly* [online], ISSN 1213-516x, 2010, roč. 17, č. 71, s. 26 – 29. Dostupné na internete: <http://cinepur.cz/article.php?article=1927>

BUSSEL, Rachel Kramer. Gay Until Penetration: Hetero Men Grapple With Being Taken For Fags. In: *Village Voice* [online]. ISSN 0042-6180, 2006, roč. 51, č. 25, s. 154. Dostupné na internete: <http://www.villagevoice.com/2006-06-13/people/gay-until-penetration/>

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York – London: Routledge, 1990, 172 s. ISBN 0-415-92499-5.

FISKE, John. *Television Culture*. London: Methuen, 1987, 353 s. ISBN 0-416-92440-9.

---

932 Okrem iného sú to práve LGBTI aktivizmus a politika, ktorým sa za intenzívne fungovanie hlavne od konca 60. rokov (u nás od 90. rokov) podarilo zlepšiť vnímanie i kvalitu života sexuálnych a neskôr aj pohlavno-genderových minorít. Akokoľvek rozporuplne môžu byť z rôznych hľadísk vnímané, bez nich by minoritné identity ťažko dosiahli aspoň taký stupeň sociálnej vizibility a akceptovanosti, akým dnes disponujú.

933 V texte som sa nevenoval ekonomickému aspektu gay identity. Ďalšou významnou sférou, v záujme ktorej je podpora konštitúcie unitárnej gay identity, je bezpochyby marketing.

- HALPERIN, David M. The Normalization of Queer Theory. In: *Queer Theory and Communication: From Disciplining Queers to Queering the Discipline(s)*. New York: Harrington Park Press, 2003, p. 339 – 343. ISBN 1-56023-276-5.
- HARTLEY, John. *Communication, Cultural and Media Studies: The Key Concepts*. 3. vyd. London – New York: Routledge, 2002, 262 s. ISBN 0-415-26889-3.
- HEATH, Joseph – POTTER, Andrew. *Kup si svou revoltu! O mýtu kontrakultury aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalismu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou*. Praha: Rybka Publishers, 2012, 392 s. ISBN 978-80-87067-12-3.
- LAMBEVSKI, Sasho A. Suck My Nation: Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)Sex. In: *Sexualities*, ISSN 1461-7382, 1999, roč. 2, č. 4, p. 397 – 420.
- McBRIDE, Dwight A. *Why I Hate Abercrombie & Fitch: Essays on Race and Sexuality*. New York – London: New York University Press, 2005, 251 s. ISBN 0-8147-5685-9.
- McLELLAND, Mark. The Best Website For Men Who Have Sex With Men: [cruisingforsex.com](http://cruisingforsex.com). In: *Beautiful Things in Popular Culture*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2007, p. 79 – 86. ISBN 1-4051-3191-8.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: *Selected Subaltern Studies*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 3 – 32. ISBN 0-19-505289-7.
- SEIDMAN, Steven. Deconstructing Queer Theory, or the Under-Theorization of the Social and Ethical. In: *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 116 – 141. ISBN 0-521-47516-3.
- SZULC, Łukasz. From Queer to Gay to Queer.pl: The Names We Dare to Speak in Poland. In: *Lambda Nordica*, ISSN 1100-2573, 2012, roč. 17, č. 4, p. 65 – 98.
- ŠMAUSOVÁ, Gerlinda. Proti tvrdošijné představě o ontické povaze gender a pohlaví. In: *Sociální studia*, ISSN 1803-6104, 2002, roč. 0, č. 7, s. 15 – 27.

## Kontakt

Mgr. Michal Bočák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

Ul. 17. novembra č. 1, 080 78 Prešov

<http://michalbocak.weebly.com>

E-mail: [michal.bocak@ff.unipo.sk](mailto:michal.bocak@ff.unipo.sk)







## MINORITNÉ IDENTITY V MAINSTREAMOVÝCH HUDOBŇNÝCH VIDEOKLIPOCH / MINORITY IDENTITIES IN MAINSTREAM MUSIC VIDEOS

Peter Oborník

### Abstrakt

Štúdia sa zameriava prevažne na prezentáciu černošského etnika, gayskej a lesbickej sexuálnej menšiny v produkcii hudobných videoklipov. Snaží sa o odhalenie a generalizáciu mainstreamových trendov v oblasti hudobných videí a ich adaptáciu v multikultúrnom kontexte s praktickou aplikáciou na súčasný stav mediálnej prezentácie minoritných subkultúr. Mainstreamová prezentácia hudobných videoklipov vytvára pod vplyvom globalizácie preferenčné rámce pri zobrazení minorít a kultúrnych segmentov, pričom utláča podstatu, diverzitu etnicity a identity v jedinečnom kultúrnom prostredí, postihujúc najmä sexuálne menšiny LGBT (lesbický, gay, bisexuálny a transrodový).

**Kľúčové slová:** hudobný videoklip, MTV, vizualita, hudba, minorita, etnikum, kultúra, multikultúra, identita, gay, lesba.

### Abstract

The study focuses mainly on the presentation of black ethnicity, gay and lesbian sexual minorities in the production of music videos on MTV. Individual parts point to the mainstream trends in production of music videos and their adaptation in a multicultural with practical application of the current state of the media presentation. Music videos under the influence of globalization give more room to push the selected minorities, cultural segments and trends, oppresses essence, diversity of ethnicity and identity in a unique cultural environment, mainly affecting the LGBT sexual minorities.

**Keywords:** music video, MTV, visuality, music, minority, ethnicity, culture, multicultural, identity, gay, lesbian.

Hudobnému videoklipu predchádzalo spojenie zvuku s obrazom v prvej polovici 20. rokov 20. storočia. Hudobné videá prvotne označované ako „filmové piesne“ popularizuje kapela The Beatles. Typické rysy súčasnosti nesie propagačný film *Queen – Bohemian Rhapsody*.<sup>934</sup> Hudobný videoklip môžeme vnímať ako vizuálnu nadstavbu piesne, singlu. Na jednej strane sprostredkúva vzťah medzi divákom a realitou, na druhej strane nám ponúkajú obrazy vizuálny konštrukt, popularizačný rámec samotnej piesne. Obrazy sa stávajú sprostredkovateľom medzi človekom a svetom. „Namiesto toho, aby svet predstavovali, zakrývajú ho, kým človek napokon začína žiť vo funkcii obrazov, ktoré sám vytvoril“.<sup>935</sup> Obrazy hudobných videoklipov sú konštruované s potenciálom byť tvorcom kultúrnych a sociálnych trendov. Výsledkom materiálno-technologických procesov, umožňujúcich šírenie hudobného videoklipu, je vysielanie prvej hudobnej televízie MTV v roku 1981 so symbolickým štartom, historicky prvým odvysielaným hudobným videoklipom skupiny Buggles *Video Killed the Radio Star*. Neskôr sa hudobné videá globalizujú, integrujú do programovej štruktúry prevažne vo forme samostatných televíznych programov (rebríčky, hitparády a pod.<sup>936</sup>). Redaktor portálu *Musicserver.cz* Petr Balada označuje videoklip za vlajkovú loď vizuálnej kultúry.<sup>937</sup> Kooperácia obrazu a technologického rozvoja popularizuje nielen interpretov či skupiny, ale aj predmetné obsahy. Videoklip sa stáva súčasťou „kultúry mladých“.

Hudobná televízia MTV je vo svojich začiatkoch elitná, výsledkom selektívnych procesov súdobej dramaturgie je takmer výhradné zobrazovanie beloškkej heterosexuálnej majority. Belošské publikum si čoraz častejšie osvojuje černošskú hudobnú produkciu, a to aj v segmente tínedžerov. „The Jackson 5 boli prví černošskí tínedžerskí idoly, oslovujúci rovnako biele publikum.“<sup>938</sup> Majoritné referenčné rámce na úrovni percepcie výrazným spôsobom ovplyvňujú popularizáciu černošských idolov a následnú integráciu ich hudobných videoklipov vo vysielacích štruktúrach. „Počas prvých pár rokov bolo programovanie zacielené na mladé belošské publikum. Kapely boli takmer výhradne belošské – Duran Duran, britský pop... Bol to práve Michael Jackson, ktorý prelomil farebné bariéry MTV.“<sup>939</sup> Produkcia hudobných videoklipov Michaela Jacksona je často prehliadkou symbolických gangových scén, pričom v snahe o dosiahnutie vlastnej „spravidlivosti“ je prostriedkom riešenia násilie. Najmä hudobné videoklipy *Beat It* (1983), *Bad* (1987) a *Smooth Criminal* (1988) demonštrujú trend integrácie násilných obsahov do komerčnej produkcie hudobných videoklipov v príznačných symbolických formách. Agresivita, útoky či bitky sú prevažne náznačkové, spojené s tanečnými performanciami. 14. septembra 1984 sa po prvýkrát odovzdávajú ceny MTV Video Music Awards (VMA) v newyorskej Radio City Music Hall. Hudobný videoklip Michaela Jacksona *Thriller* získava prvenstvo v troch kategóriách: Divácka voľba, Najlepšia choreografia a Celkový najlepší výkon. Jeden z najpopulárnejších videoklipov všetkých čias rozširuje trend prezentácie zábavy o hororový fantasy thriller. Michael Jackson prináša mnohé inovácie v produkcii hudobných videí, a to nielen na úrovni pohyblivých obrazov, ale aj mediálnych foriem a formátov (napr. dokument z natáčania *Thriller* či VHS s hudobnými videoklipmi) prevažne za účelom popularizácie a predaja. Progressívny, výrazný a originálny prístup spojený s vysokou mierou popularizácie ustanovuje Michala Jacksona za „kráľa Popu“.

Ženská línia černošských speváčok v MTV je oproti Michaelovi Jacksonovi nevýrazná, prijíma nastolené dobové trendy. Pri samotnej analýze nachádzame indikátory diverzít medzi mužskou a ženskou líniou černošských interpretov/tiek.

## Mužská línia černošských interpretov v populárnych hudobných videoklipech MTV

V 80. rokoch sa černošská produkcia populárnych hudobných videí sústreďí najmä na produkciu Michaela Jacksona, ktorý je jasným fenoménom. Do istej miery ho môžeme považovať za futuristický obraz súčasnej černošskej produkcie 21. storočia, ktorej výraznou vetvou je multikultúrna tanečná hudba s prvkami hip-hopu či r'n'b (napr. Rihanna, Black Eyed Peace, Beyoncé, Chris

934 RUSNÁK, Juraj. „Správy z druhej ruky“. *Komunikačné stereotypy a ich fungovanie v médiách*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2002, s. 104 – 105.

935 FLUSSER, Vilém. *Za filosofií fotografie*. Praha: Hynek, 1994, p. 6.

936 BALADA, Petr. *Videoklip: Proměna média* [diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 13.

937 *Ibid.*, s. 18 – 19.

938 ATKINS, Carla. *Michael Jackson King of Pop an American Legend: Activity Book*. Indiana, USA: Author House, 2010, p. 26.

939 CAMPBELL, Michael. *Popular Music in America, 4th ed.: The Beat Goes on*. USA: Schirmer, 2011, p. 336.

Brown Ne-yo, Usher a pod.), na druhej strane, Michael Jackson prostredníctvom gest a symbolov vytvoril vlastný mytologický obraz: biele rukavice, biele ponožky v lakovkách, moonwalk, chytanie sa v rozkroku, skupinové (často gangsterské) tanečné scény a pod., ktorý populárna kultúra recykluje, potvrdzujúc autenticitu a status Michaela Jacksona ako kultovej osobnosti. Hudba, ale aj samotný obraz je často dynamický a rytmický, rytmika je príznačná pre kedysi alternatívny, resp. periférny žáner, rap. Výrazným popularizačným prvkom typického černošského žánru – rapu je hudobný videoklip, cover piesne, *Walk This Way* kapely Aerosmith, černošskej formácie Run–D.M.C v roku 1986. Vizualnú časť tvorí symbolický susedský spevácky duel černošskej kapely so Stevenom Tylerom. Hudobný videoklip bol „pomyselnou predzvestou“ uvoľnenia bariér novým černošským prúdom a populárnej tradično–novátorskej spolupráce, ktorá vyúsťuje v roku 1989 do zaradenia novej kategórie MTV VMA za Najlepší rapový hudobný videoklip. Každý jeden zo skupiny nominovaných v kategórii Najlepší rapový hudobný videoklip v roku 1989 je nositeľom násilných obsahov, agresívnych či útočných behaviorálnych foriem. Výhercom sa stáva *Parents Just Don't Understand* formácie DJ Jazzy Jeff & The Fresh Prince Prince.<sup>940</sup> Text je naratívnym rozprávaním hlavného hrdinu o vlastných priestupkoch počas rodičovskej dovolenky, problémoch s políciou a následnom násilnom treste po rodičovskom predčasnom návrate. Okrem násilných obsahov sa v hudobnom videoklipe zdôrazňuje pozícia značiek, komodít, nielen prostredníctvom obrazov, ale aj textu piesne. Kým v *Parents Just Don't Understand* (1988) popularizuje Will Smith značku Adidas, o jednu dekádu neskôr v hudobnom videoklipe *Gettin' Jiggy with It* (1998) rapuje o luxusnejších komoditách, značkách ako DKNY, Prada či Infinity. V kategórii Najlepšie rapové video, ktorá sa udeluje do roku 2006 a je takmer výhradne mužským fenoménom, sú dva základné smery na obsahovej úrovni – násilie a zábava.

Vo výherných hudobných videoklipech v kategórii Najlepšie rapové video nachádzame rôznorodé násilné obsahy. V hudobnom videoklipe *Mama Said Knock You Out* (ocenený v roku 1991) LL Cool J pojednáva o „ničenie, terore, chaos“<sup>941</sup> v boxerskom ringu; v priestoroch hudobného videoklipu *Tennessee Arrested Development* (ocenený v roku 1992) vidíme obesenčov; v hudobnom videoklipe *People Everyday Arrested Development* (ocenený v roku 1993) text: „Opili sa, dostali zbrane, chceli bojovať“<sup>942</sup>; Dr. Dre v *Keep Their Heads Ringin* (ocenený v roku 1995) spieva „... pokúsili sa zabiť na želanie“<sup>943</sup>; v jednej z najpopulárnejších rapových piesní *Gangsta's Paradise* v podaní rapera Coolia featuring L. V. (ocenený v roku 1996) v záberoch s Michelle Pfeifferovou ponúka Coolio kritickú reflexiu na rastúce trendy násilia u mladých (černochoch).

Zábavné hudobné videoklipy prinášajú mnohé pohľady na obnažené ženy, združené okolo raperov, ich súčasťou je prehliadka neustále rastúceho luxusu v podobe rôznych komodít (značiek). V hudobnom videoklipe *Hypnotize* The Notorious B.I.G. (ocenený v roku 1997) nájdeme v texte značky ako *DKNY, Versace, Moschino, Lexus*; Jay-Z (featuring Ja Rule and Amil) v hudobnom videoklipe *Can I Get A...* (ocenený v roku 1998) značky *Prada, Alize, Gucci*; pridávajú sa k nim *Ludacris* a ďalší, prezentujú životný štýl v súvislosti s luxusnými komoditami, zábavou, alkoholom, sexom a drogami. V populárnom hudobnom videoklipe *In da Club* (ocenený v roku 2003) 50 Cent rapuje: „Keď prídem pred klub, uvidíš Benz s Dubs–kolesami... Pozri, malička, mám tu aj E–čko, ak by si mala chuť na drogy.“<sup>944</sup> Okrem obsahov na úrovni verbálnych a vizuálnych kódov sledujeme v raperskej či hip hopovej produkcii aj formálny trend posilnenia slangovosti, hovorovosti v kombinácii s vulgarizmami. Adaptáciu minoritných žánrov spájaných s černošským etnikom progresívnym spôsobom posilňuje a popularizuje belošísky interpret Eminem s intenzívnym zosmiešňovaním, osočovaním, urážaním a nadávaním. V hudobnom videoklipe *My Name Is* (ocenenom v roku 1999) zobrazuje latinsko–americký pár, konzumujúci alkohol, cigarety a čipsy. Sedia v obývačke a sledujú televíziu s Eminemom, satiricky imitujúcim amerického prezidenta Billa Clintona, učiteľa chémie, zábavných umelcov, Marilynna Mansona, porno herečky a ďalších. Verbálny mód je tvorený vulgárnemu osočovaniu: „Som vygumovaný, skúšam sa trochu vzchopiť a prísť na to, ktorú zo Spice Girls chcem oplodniť... Nasral som sa a rozpáral som Pamele Lee kozy... Húlim veľa trávy a padám na riť. Hej, kočky!

940 The Fresh Prince je dávnejší nick Willa Smitha.

941 LL COOL J. *Mama Said Knock You Out*. Writer: LL Cool J. Producer: Marley Marl. USA: Def Jam, 1991.

942 ARRESTED DEVELOPMENT. *People Everyday*. Writers: Sylvester Steward – Speech – Bob James. Producer: Speech. USA: Cooltempo, 1992.

943 DR. DRE. *Keep Their Heads Ringin*. Writers: Angie Stone – G. Chisholm – C. Cooks – A. Young – James E. Anderson – S. Robinson – S. Anderson. Producer: Dr. Dre – Sam Sneed. USA: Priority Records, 1995.

944 50 CENT. *In da Club*. Writers: Curtis Jackson – Andre Young – Mike Elizondo. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 2002.

Nebudem vás šukať, Boh ma poslal ošťať svet!... Ako si ma mohla kojiť, mami? Nemáš kozy!... A mimochodom, keď uvidíte môjho otca, povedzte mu, že mu podrezávam krk vo sne, ktorý snívam.<sup>945</sup> Vulgárnosť, cynizmus, egocentrizmus či verbálna agresia sa stávajú súčasťou Eminemovho imidžu. V hudobnom videoklpe *Slim Shady* (ocenený v roku 2000) rapuje: „... jeb.m ho a jeb.m aj teba!<sup>946</sup>“, vo *Without Me* (ocenený v roku 2002) prezentuje sebareflekujúci obraz: „Už ma neserie, že všetci chcú hovoriť o mne. To neznamená, že som nechutný, ale ja som proste len obscénny... Som dosť egoistický, aby som robil černošskú hudbu a zbohatol na tom! ... Dvadsať miliónov ďalších bielych raperov sa vynorí, no nech ich je koľko len chce, rovnako to bezo mňa bude všetko prázdne.“<sup>947</sup>

Násilné obsahy hudobných videoklipov ovplyvnených subkultúrou oscilujúcou okolo tzv. „black music“ zhmotňujú vnútorné pocity protestu tínedžerov. Úroveň vplyvu vizualizovanej a verbalizovanej agresie úzko súvisí s percipientom násilných mediálnych textov, podľa českej (pedo)psychologičky, profesorky Marie Vágnerovej môžeme agresiu diferencovať podľa pôvodu, a to ako vrodenu, pudovú tendenciu, vplyv prostredia a učenia.<sup>948</sup> V prípade definície persúazie mediálnych textov na úrovni násilných obsahov vychádzame z Teórie naučeného správania sa psychologičky, členky Britskej psychologičkej spoločnosti, Nicky Hayesovej, odkazujúcej na poznatky psychológa Standfordskej univerzity Alberta Banduru, pojednávajúcom o sociálnej kognitívnej teórii s výsledkom: Správanie sa ľudí môže byť agresívne, pretože ľudia v priebehu svojho života zisťujú, že sa im to opláti.<sup>949</sup> Výhody agresivity pritom môžu byť spoznávané priamo, alebo sprostredkované, prostredníctvom médií, hudobných videoklipov. Agresivita by teda nemala byť demonštrovaná ako prostriedok k dosiahnutiu úspechu, čo popiera samotný faktor zobrazovania násilia a agresie prostredníctvom názorových lídrov (spevákov, umelcov, skupín). Oproti kritike mediálneho pôsobenia na úrovni násilných scén stojí teória katarzie. Katarzia je grécky výraz pre očistenie, v súčasnom zmysle najmä pozitívne citové uvoľnenie, úľavu. Sledovanie agresívnych hudobných videoklipov s výsledným potrestaním nespravodlivosti by mohlo navodiť pocit pozitívneho zadostučinenia, teda potlačenia napätia, spôsobujúceho vlastné agresívne správanie sa<sup>950</sup>. Prezentovaná agresivita v hudobných videoklipech je často protestom voči autoritám, systému, diskriminácii, v boji za práva a slobodu. Podľa českého psychoterapeuta a odborníka v oblasti psychosociálnych štúdií Jana Poněšického agresivita môže slúžiť spravodlivosti a dobru, preto jednostranné vnímanie negatívneho vplyvu zobrazovania agresie v médiách môže byť nekomplexné a nepresné.<sup>951</sup> V hudobných videoklipech je násilie, resp. agresia, často spájané so zábavou, lifestyleovou prezentáciou (napr. značkové oblečenie a iné luxusné komodity) a erotikou. Renomovaný vedec v oblasti detskej a adolescentnej psychológie pôsobiaci na Iowa State University Douglas Gentile odkazuje na výskumy Daniela L. Petersona a Karen S. Pfoستovej, ktoré na základe analýzy ovplyvňovania mladých prostredníctvom hudobných videoklipov dokazujú, že na mužských príjemcov majú násilné a agresívne mediálne obsahy negatívne účinky, napríklad v oblasti „antagonistickej orientácii proti ženám.“<sup>952</sup>

Vlastnú autorskú líniu černošských spevákov tvoria v 90. rokoch najmä Lenny Kravitz hudobným videoklipom *Are You Gonna Go My Way* (ocenený v roku 1993) prezentujúci futuristický obraz rockovej zábavy; Seal v hudobnom videoklpe *Kiss From a Rose* (ocenený v roku 1995) vyznáva lásku prostredníctvom romantickej metaforizácie: „Láska, si ako bozk ruže v temnotách.“<sup>953</sup>; neskôr Outkast *Ms. Jackson* o ospravedlnení sa pani Jacksonovej za to, že rozplakal jej dcéru. K vrcholu produkcie hudobných videoklipov skupiny Outkast patrí najmä *Hey Ya!* (ocenený v roku 2004), s formou recyklácie davovej psychózy pri živjej

945 EMINEM. *My Name Is*. Writers: M. Mathers – A. Young. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 1999.

946 EMINEM. *The Real Slim Shady*. Writers: A. Young – M. Mathers – Tommy Coster – M. Elizondo. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 2000.

947 EMINEM. *Without Me*. Writers: Marshall Mathers – Jeff Bass – Urban Kris – Shawn Baumgardner – DJ Head. Producers: Eminem – Jeff Bass. USA: Interscope, 2002.

948 VÁGNEROVÁ, Marie. *Psychologie pro pomáhající profese*. 3. rozš. a přeprac. vyd. Praha: Portál, 2004, s. 762.

949 BADURA, Albert. 1976. In: HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Praha: Portál, 1993, s. 118.

950 JIRÁK, Jan – KÖPPLOVÁ, Barbara. *Mediální společnost: stručný úvod do studia médií a mediální komunikace*. 2. vydání. Praha: Portál, 2007, s. 183. ISBN 978-8807-367-466-3.

951 PONEŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci*. Praha: Triton, 2004, s. 22.

952 PETERSON, Daniel L. – PFOST, Karen S. 1989. In: GENTILE, Douglas. *Media Violence and Children: A Complete Guide for Parents and Professionals*. USA: Praeger Publishers, 2003, p. 168.

953 SEAL. *Kiss From A Rose*. Writer: Seal. Producer: Trevor Horn. UK: Warner Bros, 1994.

performancii podobne ako pri skupine Beatles s textom: „... radšej sa rozísť ako mať pochybnosti“<sup>954</sup> až po súčasné, „multikultúrne“ formácie, najmä The Black Eyed Peace a množstvo spoluprác (featuring<sup>955</sup>).

## Ženská línia černošských interpretiek v populárnych hudobných videoklipech MTV

Ženská produkcia hudobných videoklipov prezentuje vo všeobecnosti najmä množstvo sexuálnych obsahov. Žena je v súčasnej mainstreamovej produkcii hudobných videí často prezentovaná ako hrdá, dominantná, príťažlivá a sexy. V roku 1985 získava cenu MTV VMA v kategórii Najlepší ženské hudobný videoklip Tina Turnerová za *What's Love Got to Do with It* so suverénnym vystupovaním, aroganciou, hrdosťou a textom: „Kto potrebuje srdce, ktoré sa môže zlomiť?“<sup>956</sup> O rok neskôr je Tina Turnerová ocenená za pódiovú performanciu, hudobný videoklip, duet s Bryanom Adamsom, *It's Only Love*. Do popredia sa dostáva speváčka Whitney Houstonová zo svojho rovnomenného debutového albumu predstavuje hudobný videoklip *How Will I Know* (ocenený v roku 1986) ako prvá černoška je na MTV zaradená v silnej rotácii. Renomovaný hudobný magazín *Rolling Stones* ju označuje ako „požehnanú jedným z najzaujímavejších hlasov súčasnosti“<sup>957</sup>, v tanečných záberoch performuje krásu, „ženskost“ a eleganciu, kombinácia faktorov dlhodobou konštruje Whitney Houstonová status diva.<sup>958</sup> Obdobne ako v texte Tiny Turnerovej *What's Love Got to Do with It* demonštruje text *How Will I Know* nedôveru v lásku: „Netreba veriť svojim pocitom... Lásku môže klamať.“<sup>959</sup> Tanec v kombinácii s dominanciou reprezentuje hudobný videoklip *Nasty* (ocenený v roku 1987) černošskej interpretky Janet Jacksonovej o „nemravných pohyboch tiel“ vo svojej verbálnej časti, vizuál tvorí tanečná performance s jemnými sexuálnymi náznakmi, v hudobnom videoklipe je Janet Jacksonová oblečená do čiernych nohavíc a čierneho pulóvra, na ktorom má čiernu košelu, obdobne zahalená je aj v sólovom tanečnom hudobnom videoklipe *The Pleasure Principle* (ocenený v roku 1988) o problémoch lásky. V neskoršej produkcii, tanečnom militárnom hudobnom videoklipe *Rhythm Nation* (ocenený v roku 1990) protestuje proti sociálnej nespravodlivosti. Sexuálne obrazy ponúka hudobný videoklip Janet Jacksonovej *Love Will Never Do (Without You)* (ocenený v roku 1991) o vŕšeprekonávajúcej láske. Paradoxne sú v ňom zobrazené najmä mužské telá. Sexuálne ladené gestá, väčšia miera vyzývavosti, sexuálne fantázie, túžby a voayerizmus sú implikované do hudobného videoklipu Janet Jacksonovej *If* (ocenený v roku 1994). Ďalšou významnou predstaviteľkou černošskej hudobnej produkcie prevažne na prelome 80. a 90. rokov je Paula Abdulová. V hudobnom videoklipe *Straight Up* (ocenený v roku 1989) ponúka v dvojfarebnej kompozícii zábery na odhalené nohy v minisukni a nie úplne zahalenú podprsenu (prsia) v krátkom voľnom outfitte s apelatívnym spevom: „Povedz mi na rovinu, či ma chceš milovať.“<sup>960</sup> Jednou z najvýraznejších černošských ženských skupín 90-tych rokov je En Vogue. Ich druhý album nesie symbolický názov *Funky Divas*. V tanečnom hudobnom videoklipe *My Lovin' (You're Never Gonna Get It)* (ocenený v roku 1992) pôsobia vo viacerých scénach vyzývavo, ich outfity zvyrazňujú nohy, prsia, nezahalené ramená. Z gesticko-symbolického aspektu dominuje hrdosť a vyzývavosť. Množstvo sexuálnych motívov nachádzame aj vo videoklipe *Free Your Mind* (ocenený v roku 1993): „To, že nosím tesné šaty a topánky na podpätkoch, ešte neznamená, že som prostitútka.“<sup>961</sup> V produkcii černošských interpretiek boli En Vogue dobovo progresívnymi propagátorkami vizuálnej sexualizácie a obnažovania.

Inovatívnu černošskou skupinou prevažne druhej polovice 90. rokov je TLC, kombinujúca prvky R&B, hip hopu, soulu, funku a new jack swingu. Hudobný videoklip *Waterfalls* (ocenený v roku 1995) je tvorený sépiovým efektom, hovorí o problé-

954 OUTKAST. *Hey Ya!* Writer: André 3000. Producer: André 3000. USA: LaFace, 2003.

955 Z ocenených hudobných videoklipov: Missy Elliott (featuring Ciara and Fatman Scoop), Beyoncé (featuring Slim Thug and Bun B), Chamillionaire (featuring Krayzie Bone), Pussycat Dolls (featuring Snoop Dogg), Shakira (featuring Wyclef Jean), Rihanna (featuring Jay-Z), Beyoncé and Shakira, Justin Timberlake (featuring T.I.), Lil Wayne (featuring Static Major), Kanye West (featuring T-Pain), T. I. (featuring Rihanna)

956 TINA TURNER. *What's Love Got to Do with It*. Writers: Terry Britten – Graham Lyle. Producer: Terry Britten. USA: Capitol, 1984.

957 SHEWEY, Don. Whitney Houston. In: *Rolling Stone*, ISSN 0035-791X, 1985.06.06. Dostupné na internete: <http://www.rollingstone.com/music/albumreviews/whitney-houston-19850606>

958 Latinská, neskôr talianska motívacia lexémy vo význame bohyňa.

959 WHITNEY HOUSTON. *How Will I Know*. Writers: George Merrill – Shannon Rubicam – Narada Michael Walden. Producer: Narada Michael Walden. USA: Arista, 1985.

960 PAULA ABDUL. *Straight Up*. Writer: Elliot Wolff. Producer: Elliot Wolff. USA: Virgin Records, 1988 – 89.

961 EN VOGUE. *Free Your Mind*. Writers: Denzil Foster – Thomas McElroy. Producer: Foster & McElroy. USA: East West, 1992.

moch drogovu závislej a HIV pozitívnej mládeže. Ďalší hudobný videoklip *No Scrubs* (ocenený v roku 1999) s masívnou rotáciou na MTV je futuristickou perormanciou kritizujúcou cynizmus a materializmus. Špecifickou černošskou speváčkou je aj Macy Grayová, hudobný videoklip *I Try* (ocenený v roku 2000) pojednáva o sklamaní v láske v naratívnych obrazoch speváčkinho idealistického očakávania v kontraste s realitou. Výrazný posun smerom k sexualizácii obsahov černošských hudobných videoklipov ženských interpretiek prináša koncom 90-tých rokov a najmä v 21. storočí skupina Destiny's Child, neskôr sólistka Beyoncé. Kým v hudobnom videoklipe *Say My Name* (ocenený v roku 2000) je sexuálny obsah najmä na úrovni gestiky a symboliky, *Survivor* (ocenený v roku 2001) je prehliadkou vyzývavých vojenských uniforiem a ženskej sily, umocnený verbálne: „Teraz, keď si zmizol z môjho života, cítim sa omnoho lepšie... som silnejšia... som bohatšia... smejem sa hlasnejšie... som múdrejšia.“<sup>962</sup> Z rozpadnutej skupiny Destiny's Child vychádza súčasná sexy diva, Beyoncé Knowlesová, v hudobnom videoklipe *Naughty Girl* (ocenený v roku 2009) nastoľuje silnú líniu sexuálnych scén a kultu ženského tela – sexy tanec v minišatách podobných spodnej bielizni pri tyči v nočnom klube, v luxusnom bare flirtuje na tanečnom parkete, váľa sa v obrovskom pohári so šampanským, frká na seba penu a pod. Sémanticky synchrónny je aj text piesne: „Pripadáť si tak sexy... Ak sa pomilujeme, ucítiš moje horúce plamene.“<sup>963</sup> V čiernobielym tanečnom hudobnom videoklipe *Single Ladies (Put a Ring on It)* (ocenený v roku 2009) vytvára konexiu medzi tancom a sexom s textom: „Dala som si... muža k mojim bokom... Pi z môjho pohára.“<sup>964</sup> Do hudobného priemyslu vstupuje obdobným spôsobom členka skupiny Pussycat Dolls Nicole Scherzingerová so statusom súčasnej divy, reprezentujúcej krásu prostredníctvom telesnej sexualizácie a tanca. Dominantnou speváčkou sa stáva Rihanna so širokou tematickou produkciou. Hudobný videoklip *Umbrella* (featuring Jay-Z) (ocenený v roku 2007) hovorí o láske, zobrazujúcej Rihannu v kožených minišatách v detailoch na stehná, prsia, zadok a iné časti tela. Trend odhaľovania a kult tela progresívnym spôsobom prezentuje černoška Nicky Minajová. Hudobný videoklip *Starship* (ocenený v roku 2012) je plný sexuálne ladených gýčových záberov na speváčku váľajúcu sa na pláži v piesku s detailami jej výrazných partií – prs a zadku.

Fenoménom sú černošské (neskôr belošké) raperky. Medzi najvýraznejšiu predstaviteľku patrí Missy Elliot, preberajúca žánrové atribúty rapu, vulgarizmus, alkohol, dominanciu, satiru, sarkazmus a násilie. V hudobnom videoklipe *Work It* (ocenenom v roku 2003) sedí v luxusnom bare, černocho pije alkohol, padá opitý na zem. Text je cynický a vulgárny: „Ak máš veľké péro, dovoľ mi ho pohľadať, chcem zistiť ako tvrdo musím pracovať.“<sup>965</sup>

Líniu ženskej černošskej produkcie, vymaňujúcej sa z rastúcich trendov sexualizácie a objektifikácie tela zastupuje aj Lauren Hillová v hudobnom videoklipe *Doo Wop (That Thing)*, ocenený v roku 1999, Alicia Keysová v hudobnom videoklipe *If Ain't Got You* (ocenený v roku 2004), Erykah Badu v hudobnom videoklipe *Honey* (ocenenom v roku 2008) a ďalší.

Trend ženskej černošskej produkcie taktiež vyúsťuje v prospech multikulturalizmu a rôznych spoluprác<sup>966</sup> či žánrových modifikácií a kombinácií (napr. Spice Girls, Sugababes).

## Rastúca kvantita černošskej subkultúrnej produkcie na MTV a jej splynutie v súčasnej multikultúre

Výrazný trend, týkajúci sa rovnako interpretov ako interpretiek je multikulturalizácia, plošné vyhladenie subkultúrnej diversity, a to najmä v populárnych žánroch a formátoch. Od 80-tých rokov pozorujeme radikálny nárast účasti černošskej produkcie hudobných videoklipov na MTV (ako aj v komerčných televíznych stanicách). Subkultúrnou diverzitou podporovali vznikajúce kategórie cien MTV VMA, cena za Najlepšie rapové video (1989 – 2006), Najlepšie R&B video (1993 – 2006), od roku 1999 po súčasnosť sa odovzdáva cena za Najlepší hip-hopový videoklip.

962 DESTINY'S CHILD. *Survivor*. Writers: Beyoncé Knowles – Kelly Rowland – Anthony Dent – Mathew Knowles. Producers: Beyoncé Knowles – Kelly Rowland – Anthony Dent. USA: Columbia, 2001.

963 BEYONCÉ KNOWLES. *Naughty Girl*. Writers: Beyoncé Knowles – Scott Storch – Robert Waller – Angela Beyincé – Pete Bellotte – Giorgio Moroder – Donna Summer. Producers: Beyoncé Knowles – Scott Storch. USA: Columbia, 2004.

964 BEYONCÉ KNOWLES. *Single Ladies (Put a Ring on It)*. Writers: Christopher „Tricky“ Stewart – Terius „The-Dream“ Nash – Thaddis Harrell – Beyoncé Knowles. Producers: Christopher „Tricky“ Stewart – Terius „The-Dream“ Nash – Beyoncé Knowles. USA: Columbia, 2008.

965 MISSY ELLIOT. *Work It*. Writers: Melissa Elliot – Tim Mosley. Producers: Timbaland and Missy Elliot. USA: Elektra, 2002.

966 Christina Aguilera, Lil' Kim, Mýa and Pink: *Lady Marmalade*.

Kým hlavná cena MTV VMA Najlepší hudobný videoklip roka bola až do roku 1995 udeľovaná belochom, TLC a hudobný videoklip *Waterfalls* (1995), neskôr Lauryn Hillová a hudobný videoklip *Doo Wop (That Thing)* (1999) bariéry prekonávajú, po roku 2000 získava hlavnú cenu MTV VMA Eminem *The Real Slim Shady* (2000), Christina Aguilera, Lil' Kim, Mýa a Pink Lady *Marmalade* (2001), Eminem *Without Me* (2002), Missy Elliott *Work It* (2003), OutKast *Hey Ya!* (2004), Rihanna featuring Jay-Z *Umbrella* (2007), Beyoncé *Single Ladies* (2009), Rihanna featuring Calvin Harris *We Found Love* (2012).

Adaptácia časti černošskej produkcie hudobných videoklipov do mainstreamového prúdu je umocnená trendovými a názorovými lídrami, akými manifestom popularity. Oproti kultu Beyoncé (a ďalších), propagujúceho sex a obnažovanie, stojí kult luxusného životného štýlu a sexu, Usher, Chris Brown, Akon (a ďalší). Za nositeľov trendov môžeme považovať aj černošských producentov a interpretov: Timbaland, Rihanna, Jay-Z, Nicky Minaj, Will.i.am, Ne-Yo, Kanye West, Flo Rida, Ciara, T.I. a iných černošských lídrov etablovaných v súčasnej mainstreamovej produkcii. Okrem výraznej černošskej kultúry multikulturalizmus akceptuje aj iné žánre ako napr. latino, jazz, či ázijskú produkciu. Výrazným príkladom multikulturalizácie hudobných videoklipov je aj kórejský PSY a *Gangnam Style* (2012). Multikultúra hudobnej produkcie popularizuje vybrané časti kultúrnych entít, vzájomne ich zmiešava za účelom tvorby globálneho produktu, preto ju môžeme z istých aspektov považovať za súčasť komodifikácie.

### Sexuálne minority v mainstreamovej produkcii hudobných videoklipov

Kým trend multikulturalizácie hudobných videoklipov, prezentujúcich diverzné etnické minority výrazným spôsobom poskytuje priestor na zobrazenie, akceptáciu a popularizáciu černochoch, Rómov (Gipsy Kings, Cigánski diabli, Kmetoband a pod.), španielskej, latinsko-americkej, ázijskej, africkej kultúry a ďalších, ponechávajú relatívne otvorený priestor pre novátorov (Björk, Los Lobos, Khaled, Wes, Bruno Mars, O-zone, PSY a pod.), sexuálne minority majú bránu k masovej mainstreamovej prezentácii v hudobných videoklipech relatívne uzavretú.

Gayská a lesbická minorita má možnosť identifikovať sa so speváčkami a speváčkami majoritnej hudobnej produkcie, s obsahmi a posolstvami hudobných videí, sekundárne formou otvorenej sexuálnej orientácie samotných interpretov a interpretiek. Britská analytička marketingovej komunikácie a hudobnej produkcie Kristin Liebová opisuje gay ikony ako prevažne výrazné teatrálné speváčky, podporujúce ľudské práva. Za hlavné predstaviteľky – gay ikony – považuje speváčky: Madonna, Cher, Barbara Streisand, Christina Aguilera, Lady Gaga, často so statusom legendy, či divy (napr. Tina Turner, Aretha Franklin, Mariah Carey).<sup>967</sup> Z produkcie hudobných videoklipov je snád' najvýznamnejšou propagátorkou životného štýlu a práv LGBT Madonna a jej hudobné videoklipy *Vogue*<sup>968</sup> (ocenený v roku 1990) s gayskými tanečnými performanciami (otvoreným priznaním gay identity prevažne väčšiny tanečníkov<sup>969</sup>) v konexii na ikony zlatej éry hollywoodskej produkcie (v texte: „Greta Garbo, Marilyn Monroe, Marlene Dietrich, Joe DiMaggio, Marlon Brando, Jimmy Dean, Grace Kelly, Jean Harlow, Gene Kelly, Fred Astaire, Ginger Rogers, Rita Hayworth, Lauren Bacall, Katharine Hepburn, Lana Turner a Bette Davis“) a hudobný videoklip *Justify My Love* (1990) s množstvom sexuálnych motívov, hlavným hrdinom, bisexuálom Tonym Wardom, prehliadkou S&M praktík, pohľadom na androgýnného muža či lesbický pár mužatiek. Madonna sa otvorene hlási k podpore sexuálnych minorít<sup>970</sup>. Genderové trendy Madonninej produkcie sú v súčasnosti recyklované najmä interpretkou Lady Gaga, speváčka sa v hudobnom videoklipe *You and I* (2011) prezentuje v dvojúlohe ženy a muža, hudobný videoklip *Alejandro* (2010) s množstvom recyklovaných segmentov Madonniných hudobných videí je podľa speváčky „oslavou gay lásky“.<sup>971</sup> V hudobnom videu *Born This Way* (ocenený v roku 2011) hlása: „Nezáleží na tom, či si gay, hetero, bi alebo trans... Takto si sa narodil.“ Obrazy gayov v mainstreamových hudobných videoklipech nachádzame aj v produkcii Christiny Aguilery v *Beautiful* (2001), zvyrazňujúc krásu diverzít, bozkávajúcich sa mužov;

967 LIEB, Kristin J. *Gender, Branding, and the Modern Music Industry: The Social Construction of Female Popular Music Stars*. NY: Routledge, 2013, p. 128 – 130.

968 Vogue môže znamenať: 1. módný, štýlový, 2. tanec gayov v amerických gay kluboch.

969 *Blond Ambition Tour*; filmový dokument *Madonna: Truth Or Dare* (1991).

970 Príznačná je aj neskoršia prezentácia gajskej postmodernej rodiny v hudobnom videoklipe *American Pie* (2000)

971 MORAN, Caitlin. *Come party with Lady Gaga*. Interview In: *Times* [online], 2010. Dostupné na internete: [http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts\\_and\\_entertainment/music/article7129672.ece](http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/music/article7129672.ece)

Gary Barlow v hudobnom videoklpe *Forever Love* (1996) ponúka scénu bozkávajúcich sa mužov; George Michael reaguje na homosexuálnu medializovanú pseudoaféru, pri ktorej údajne obťažoval policajta na toalete v hudobnom videoklpe *Outside* (1999), Kylie Minogue ukazuje gayov v *All That Lovers* (2010).

K otvorenej homosexuálnej orientácii sa z gay interpretov hlásia Elton John, George Michael, George "Boy George" O'Dowd, Man 2 Man, Ricky Martin, Stephen Gately (Boyzone), Lance Bass (N Sync), Tiziano Ferro, Will Young, Mika, Sam Sparro, Adam Lambert a iní. V súčasnosti sa vedie polemika okolo orientácie speváka Miku, ktorý priznal svoju identitu verejne v roku 2012. V roku 2007 boli Mikove hudobné videoklpy (ako aj skladby) často rotované, najmä hity *Grace Kelly* a *Relax (Take It Easy)*, následná hranosť, predajnosť ako aj popularita speváka v súčasnosti klesá. Najvýraznejším otvoreným predstaviteľom bisexuálnej orientácie je Freddie Mercury, spolu s kapelou Queen vytvárajú množstvo inovácií v produkcii hudobných videí. Pri analýze obsahov a foriém ich videoprodukcii nenachádzame priame gayské motívy.<sup>972</sup> Životný príbeh Mercuryho, spevácke kvality, talent, novátorská produkcia a tragická smrť prispeli k spoločenskej diskusii o LGBT. S prezentáciou transgenderovej identity sa v hudobných videoklpoch stretáme len málokedy, v roku 1998 vyhráva hlavnú cenu Eurovízie v Birminghame transgenderový spevák Yaron Cohen s umeleckým menom Dana International. Hudobný videoklip *Diva* prevažne vo forme live performance z Eurovízie je jedným z mála výrazných prezentácií transgenderu v produkcii hudobných videí. Do popredia sa dostáva zobrazenie lesbických scén. Aj napriek faktoru väčšej miery akceptácie vizualizácie dvoch žien v sexuálnych kontextoch majoritou, hudobné videoklpy pojednávajú o lesbickej minorite v súvislosti s identitou, či subkultúrou len stroho. Signifikantným obrazom lesbickej ženy môže byť Annie Lenox, speváčka kapely Eurythmics, v hudobnom videoklpe *Sweet Dreams (Are Made Of This)* (ocenený v roku 1984), ponúkajúci androgynný vizuál. Prezentácia vzťahu dvoch žien je v hudobnom videoklpe tabuizovaná, neskôr nahradzaná mainstreamovou prezentáciou dvoch heterosexuálnych žien v lesbickej situácii. Trojica autorov Baker, Bennett a Taylor označuje tento trend ako „fauxhomosexualitu“, alebo „celesbizmus“ (v zmysle falošnej lesbickej celebrity)<sup>973</sup>. Na MTV VMA v roku 2003 v živom vystúpení bozkáva Madonna Britney Spearsovú, pseudolesbická ruská dvojica t.A.T.u. proklamuje partnerský vzťah (ktorý neskôr popiera), a to aj prostredníctvom hudobnej produkcie, najmä textov piesní. Katy Perry v hudobnom videoklpe *I Kissed a Girl* (2008) spieva o svojom lesbickom zážitku, pričom sa z neho v závere prebúda do vlastného heterosexuálneho štandardu. V hudobnom videoklpe Rihanny *Te Amo* (2010) vystupuje známa francúzska modelka Letitia Casta. Rihanna s ňou počas celého hudobného videoklipu predvádza rôzne lesbické scény. Pink v hudobnom videoklpe *Sober* (2008) ukazuje sexuálne scény so svojou „paranormálnou“ dvojníčkou.

Z otvorených speváčok lesbiem spomeňme k. d. lang a Deborah Dyerová „Skin“ (Skunk Anansie). Okrem nich sa o lesbizme uvažuje aj v súvislosti so speváčkou Tracy Chapmanovou či Nicki Minajová.

Stereotypizácia minoritných sexuálnych identít a ich komodifikácia (atraktivizácia obsahov s cieľom upútať pozornosť prostredníctvom znázornenia sexuálnej inakosti) vedie k samotnej degradácii podstaty minoritných sexuálnych individualít. Kým si väčšina v subkultúre gayov osvojuje heterosexuálne správanie sa, okrem sociálno-behaviorálnych vzorcov a sociálnej komunikácie často aplikuje vo svojej komunite stereotyp vizuálnej krásy, založený na kulte vyšportovaného, svalnatého tela. Podľa liberálneho britského vedca Jamieho Gougha nie je najväčšou tyraniou súčasnej subkultúry gayov vlastná štylizácia do roly maskulinného muža na úrovni sociálneho správania sa, ale prispôbenie vlastnej fyziognómie súčasným trendom.<sup>974</sup> Komunálny tlak v gayskej subkultúre, zameraný na dodržiavanie modelov telesnej krásy, je podľa niektorých výskumov väčší ako tlak na krásu heterosexuálnej ženy.<sup>975</sup> V lesbickej komunite môže byť dôsledkom zobrazovania pseudosexuálneho lesbizmu odvrátenie spoločenskej pozornosti od tém lesbického vzťahu, lásky, partnerstva a ich substitúciou na úroveň performance sexuálnych experimentov, atraktívneho vizuálneho obsahu, určeného najmä pre heterosexuálnych mužov. Podľa slov prazskej odborníčky na LGBT témy, Dariny Martykánovej: „Byť lesba je moderné a prijateľné vtedy, pokiaľ je dotyčná dostatočne krásna, moderná a má glamour a hlavne, keď sa nakoniec ukáže, že nie je tak celkom lesba a je otvorená sexu s mužmi.“<sup>976</sup>

972 Okrem výrazných performanceí Mercuryho a hudobného videoklipu *I Want To Break Free* (1984), v ktorom sa členovia kapely prezlečujú za ženy s cieľom zabaviť.

973 BAKER, Sarah – BENNETT, Andy – TAYLOR, Jodie. *Redefining mainstream popular music*. New York: Routledge, 2003, p. 47.

974 GOUGH, Jamie. 1989. In: GROGAN, Sarah. *Body image*. Praha: Grada, 2000, p. 132.

975 GROGAN, Sarah. *Body image*. Praha: Grada, 2000, p. 133.

976 MARTYKÁNOVÁ, Darina. *Pout španělských gayů a leseb 20. stoletím*. 2. díl. 2007. Dostupné na internete: <http://www.feminismus.cz/fulltext.shtml?x=1964818>



V hľadání priestoru pre akceptáciu jednotlivca, skupiny či komunity sexuálnych identít nachádzame často paradoxne odmietnutie individuality a prísnejšie posudzovanie, resp. stereotypizáciu vo vnútri samotnej minoritnej skupiny (komunity). Mainstreamový prúd hudobných videoklipov sa riadi najmä súčasným trendom multikulturalizácie, prichádzajúcej s modelom globálnej integrácie. Súčasné sexuálne minority sú determinované atribútom subkultúrnej, či kultúrnej dominancie, resp. dominantnej ideológie. Bipolárne delíme spoločnosť na mužov a ženy. Toto členenie je výhodné, ponúka bipolárnu uniformitu pre všetkých, jednoduchšiu segmentáciu a masovú popularizáciu mužských, alebo ženských komodít a lifestyleov, v ktorých je zobrazenie minoritných sexuálnych identít často bezúčelné, podľa psychiatra a výskumníka v oblasti genderovej identity Roberta Stollera je samotný pojem identita rovnako neužitočný ako luxusné šaty, ktorých cieľom je zamaskovať plynkosť.<sup>977</sup> Integrácia subkultúrnych minorít do multikultúrneho globálneho mediálneho priestoru s bipolárnym vymedzením pohlaví vedie k utláčaniu podstaty diverzít, ktoré by mohli byť za žiaducich okolností vnímané ako jedinečné a prirodzené.

## Zoznam použitej literatúry

- ATKINS, Carla. *Michael Jackson King of Pop an American Legend: Activity Book*. Indiana, USA: Author House, 2010, p. 26. ISBN 14-4905-405-6.
- BADURA, Albert. 1976. In: HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Praha: Portál, 1993, s. 118. ISBN 978-80-210-4884-3.
- BAKER, Sarah – BENNETT, Andy – TAYLOR, Jodie. *Redefining mainstream popular music*. New York: Routledge, 2003, p. 47. ISBN 9780415807807.
- BALADA, Petr. *Videoklip: Proměna média* [diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, 2010.
- CAMPBELL, Michael. *Popular Music in America, 4th ed.: The Beat Goes on*. USA: Schirmer, 2011, p. 336. ISBN 10: 084-0029-76-4.
- FLUSSER, Vilém. *Za filosofii fotografie*. Praha: Hynek, 1994, s. 6. ISBN 80-85906-04-X.
- GROGAN, Sarah. *Body image*. Praha: Grada, 2000, s. 133. ISBN 97-8802-471-622-0.
- JIRÁK, Jan – KÖPPLOVÁ, Barbara. *Média a společnost : stručný úvod do studia médií a mediální komunikace*. 2. vydání. Praha: Portál, 2007, s. 183. ISBN 97-8807-367-466-3.
- LIEB, Kristin J. *Gender, Branding, and the Modern Music Industry: The Social Construction of Female Popular Music Stars*. NY: Routledge, 2013, p. 128 – 130. ISBN-13: 978-0415-894-906.
- MARTYKÁNOVÁ, Darina. *Pout' španělských gayů a leseb 20. stoletím*. 2. díl. 2007. Dostupné na internete: <http://www.feminismus.cz/fulltext.shtml?x=1964818>
- MORAN, Caitlin. Come party with Lady Gaga. Interview In: *Times*, ISSN 0040-781X, 2010.05.22. Dostupné na internete: [http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts\\_and\\_entertainment/music/article7129672.ece](http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/music/article7129672.ece)
- PETERSON, Daniel L. – PFOST, Karen S. 1989. In: GENTILE, Douglas. *Media Violence and Children: A Complete Guide for Parents and Professionals*. USA: Praeger Publishers, 2003, p. 168. ISBN 0275979563.
- PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci*. Praha: Triton, 2004, s. 22. ISBN 80-7254-593-0.
- RUSNÁK, Juraj. „Správy z druhej ruky“. *Komunikačné stereotypy a ich fungovanie v médiách*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2002, s. 104 – 105. ISBN 80-8068-160-0.
- SHEWEY, Don. Whitney Houston. In: *RollingStone*, ISSN 0035-791X, 1985.06.06. Dostupné na internete: <http://www.rollingstone.com/music/albumreviews/whitney-houston-19850606>

---

977 STOLLER, Robert. 1968. In: VATULÍKOVÁ, Andrea. (Obraz) ženy, lesbi a jiné barbíny: Identita, specifická zkušenost a pohled v čase ve vizuální kultuře. In: ZIKMUND-LENDER, L. (ed.). *Texty o (queer) reprezentaci v kultuře, vizualite*. Praha: Garamon, 2011, s. 22.

STOLLER, Robert. 1968. In: VATULÍKOVÁ, Andrea. (Obraz) ženy, lesby a jiné barbíny: Identita, specifická zkušenost a pohled v čase ve vizuální kultuře. In: ZIKMUND-LENDER, L. (ed.). *Texty o (queer) reprezentaci v kultuře, vizualite*. Praha: Garamon, 2011, s. 22. ISBN 978-80-903904-8-5.

VÁGNEROVÁ, Marie. *Psychologie pro pomáhající profese*. 3. rozš. a přeprac. vyd. Praha: Portál, 2004, p. 762. ISBN 80-7178-802-3.

## Zoznam citovaných singlov

50 CENT. *In da Club*. Writers: Curtis Jackson — Andre Young — Mike Elizondo. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 2002.

ARRESTED DEVELOPMENT. *People Everyday*. Writers: Sylvester Steward — Speech — Bob James. Producer: Speech. USA: Cooltempo, 1992.

BEYONCÉ KNOWLES. *Naughty Girl*. Writers: Beyoncé Knowles — Scott Storch — Robert Waller — Angela Beyincé — Pete Bellotte — Giorgio Moroder — Donna Summer. Producers: Beyoncé Knowles — Scott Storch. USA: Columbia, 2004.

BEYONCÉ KNOWLES. *Single Ladies (Put a Ring on It)*. Writers: Christopher „Tricky“ Stewart — Terius „The-Dream“ Nash — Thad-dis Harrell — Beyoncé Knowles. Producers: Christopher „Tricky“ Stewart — Terius „The-Dream“ Nash — Beyoncé Knowles. USA: Columbia, 2008.

DESTINY'S CHILD. *Survivor*. Writers: Beyoncé Knowles — Kelly Rowland — Anthony Dent — Mathew Knowles. Producers: Beyoncé Knowles — Kelly Rowland — Anthony Dent. USA: Columbia, 2001.

DR. DRE. *Keep Their Heads Ringin*. Writers: Angie Stone — G. Chisholm — C. Cooks — A. Young — James E. Anderson — S. Robinson — S. Anderson. Producer: Dr. Dre — Sam Sneed. USA: Priority Records, 1995.

EMINEM. *My Name Is*. Writers: M. Mathers — A. Young. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 1999.

EMINEM. *The Real Slim Shady*. Writers: A. Young — M. Mathers — Tommy Coster — M. Elizondo. Producer: Dr. Dre. USA: Interscope, 2000.

EMINEM. *Without Me*. Writers: Marshall Mathers — Jeff Bass — Urban Kris — Shawn Baumgardner — DJ Head. Producers: Eminem — Jeff Bass. USA: Interscope, 2002.

EN VOGUE. *Free Your Mind*. Writers: Denzil Foster — Thomas McElroy. Producer: Foster & McElroy. USA: East West, 1992.

LL COOL J. *Mama Said Knock You Out*. Writer: LL Cool J. Producer: Marley Marl. USA: Def Jam, 1991.

MISSY ELLIOT. *Work It*. Writers: Melissa Elliot — Tim Mosley. Producers: Timbaland and Missy Elliot. USA: Elektra, 2002.

OUTKAST. *Hey Ya!* Writer: André 3000. Producer: André 3000. USA: LaFace, 2003.

PAULA ABDUL. *Straight Up*. Writer: Elliot Wolff. Producer: Elliot Wolff. USA: Virgin Records, 1988-89.

SEAL. *Kiss From A Rose*. Writer: Seal. Producer: Trevor Horn. UK: Warner Bros, 1994.

TINA TURNER. *What's Love Got to Do with It*. Writers: Terry Britten — Graham Lyle. Producer: Terry Britten. USA: Capitol, 1984.

WHITNEY HOUSTON. *How Will I Know*. Writers: George Merrill — Shannon Rubicam — Narada Michael Walden. Producer: Narada Michael Walden. USA: Arista, 1985.

## Kontakt

Mgr. Peter Oborník, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove, Filozofická fakulta, Inštitút slovakistických, mediálnych a knižničných štúdií

Ul. 17. novembra č. 1, 080 78 Prešov

E-mail: peter.obornik@gmail.com



## RIZZLES – FENOMÉN FEMSLASH VE SVĚM NĚKOLIKERÉM PODOBENSTVÍ / RIZZLES – THE FEMSLASH PHENOMENON IN ITS SEVERAL PARABLE

Iveta Jansová

### Abstrakt

V tomto příspěvku se zaměřuji na představení fenoménu femslash v kontextu seriálu *Rizzoli & Isles*. V první řadě zavádím termín fanoušek a osvětluji jeho význam v kontextu postulatů současných fanouškovských studií. S inspirací prací teoretiků Henryho Jenkinse a Janet Staiger upozorňuji na jednotlivé aktivity definující status fanouška. Stěžejní část příspěvku věnuji různým druhům fanouškovské fikce, motivacím pro vytváření těchto fikcí a jejich autorství, to vše s důrazem na práce femslash. Termín femslash představuji jako mladší a „lesbickou“ odnož kategorie fanouškovských fikcí – slash (homoerotické párování dvou mužů). Krátce se rovněž zastavuji u historie femslash tvorby a jejich prvních párů. Následně představuji specifika této tvorby v podobě jejího autorství a hlavních platform, na nichž se práce vyskytují. Nakonec celý fenomén přibližuji příkladem seriálu *Rizzoli & Isles* a jeho velice časté lesbické interpretaci vztahu dvou hlavních hrdinek.

**Klíčové slová:** fanouškovská fikce, fanoušek, femslash, slash, *Rizzoli & Isles*.

### Abstract

In this paper I examine the femslash phenomenon in the context of the TV series *Rizzoli & Isles*. First I focus on the term fan and its meaning for the contemporary fan studies. Then considering work of Henry Jenkins and Janet Staiger I try to point out some of the activity that relates itself to being a fan. The main part of the paper however focuses on different types of fan expression/fiction, motivation for making fan fiction and its authorship, all of that with special emphasis on the category of femslash works. I describe femslash as a younger version of slash, I also shortly write about history of femslash and its first pairings. Then I introduce common characteristics of femslash authors (who I identify as primary young lesbian or bisexual females) and the main platforms for femslash works. Finally I try to approximate the femslash phenomenon through an introduction of TV series *Rizzoli & Isles* and its very common lesbian (therefore femslash) interpretation.

**Keywords:** fan fiction, fan, femslash, slash, *Rizzoli & Isles*.

## Post flow TV a kultura konvergence

Současná divácká praxe, vážící se nejen na televizní obsahy, se zásadně proměnila od dob (devadesátých let), kdy teoretici jako Roger Silverstone (1994) či David Morley (1992) popisovali sledování televize jako činnost, která je opatřena mocí strukturace rodinného prostoru (televize jako středobod obývacích pokojů) i času (harmonogram se synchronizuje s televizním programem). Současné televizní praktiky mnohem lépe vystihují termíny autorů televizních studií, jež TV současnost označují například pojmy: éra mnohosti (Ellis, 2000) či post-flow TV/post-network TV (Butler, 2007), čímž se snaží naznačit několik jejích zásadních charakteristik. Těmi jsou především značná konkurence jednotlivých stanic (ovšem celkově i různých médií), vysoká interaktivita mezi příjemci a médií a v neposlední řadě zmožení platformem příjmu televizních, ale opět všeobecně mediálních, obsahů (TV, notebook, ipad, smartphone atp.).

Pro účely tohoto příspěvku je však nejpřátelnější hovořit o tzv. kultuře konvergence, kterýžto koncept představuje ve své knize *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* Henry Jenkins (2006). Označením kultura konvergence se Jenkins snaží popsat navzájem se propustující kulturní praxe uživatelů nových médií a vlastníků těchto médií. Jedná se o zásadně participaci kulturu, která se projevuje prolínáním aktivit tzv. „slabých“ aktérů (příjemci; emancipační subversivní snahy<sup>978</sup>) a strategií „silných“ korporátních médií (pro více viz Jenkins, 2006). Právě zmíněné subversivní aktivity a specifické „divácké“ uchopování mediálních obsahů, zde konkrétně televizních seriálů, jsou předmětem následujícího textu.

## Fanouškovský příjem

Jedním z nejspeciřičtějších diváckých příjmů je příjem fanouškovský. Označení fanoušek neslo ještě do nedávné doby silně negativní konotace. Fanouškovské chování bylo často vykreslováno jako patologické, o produkci a reprodukci takového negativního obrazu chování se zasloužila zejména média. Fanoušci byli často popisováni jako hloupí, dětinští, sociální vyvrženci (Jenkins, 1992: 10) nebo sociální devianti bez dostatečně naplňujícího života (Kustritz, 2003: 376), celkově byla příslušnost k nějakému fandumu<sup>979</sup> vnímána jako stigma označující pasivní jedince snadno manipulovatelné masovými médií (Alverman and Hagoon, 2000: 437). Rozvoj fanouškovských studií a větší akademická pozornost věnovaná této oblasti však ryze negativní pohled v posledních zhruba třiceti letech vyvrací (srovnej např. Dwyer, 2010). V kontextu tohoto textu chápou fanouška v pojetí Henryho Jenkinse (1992) – někoho, kdo nejen sleduje nějaký obsah pravidelně, ale toto sledování (příjem) přeměňuje na kulturní aktivitu, sdílí pocity a myšlenky o daném obsahu s přáteli a je členem určitého fandumu, jehož členové sdílí společné zájmy.

Každý fanoušek a jeho příjem je individuální, jen stěží lze vynášet generální soudy o tom, co je a co není, „pravé“ fanouškovství. Je nutné si rovněž uvědomit, že fanouškovství nespočívá pouze v příjmu určitého mediálního obsahu. Jak podotýká John Storey, fandom není založen pouze na konzumaci, ale také na produkci textů (novel, básní, videí, písní atd.), jež mohou být odpovědí profesionálním mediálním textům. Důležitá je především Storeyho poznámka, že fanoušci texty pouze nečtou, ale opakovaně je „znovučtou“ (Storey, 1996: 127–128). Henry Jenkins pak vymezuje pět aktivit, které fanouškovský příjem přibližují. První z nich je **osobitý způsob recepce**, který se projevuje velice loajálním (ná)sledováním původních textů, nejedná se tedy o náhodné přepínání kanálů či nahodilou návštěvu kina, ale o intencionálně směřovanou pozornost k určitému obsahu. Následující dvě aktivity se prolínají, jedná se o **založení interpretační komunity** (zakládání komunikačních sítí, kde fanoušci navzájem sdílejí své pocity, názory a výklady určitého textu) a **založení základny pro konzumentskou aktivitu** (místo imaginárního rozhovoru mezi fanouškem a autorem; vyjadřování názorů o pravděpodobných úmyslech producentů a jejich (ne)kompatibilita s vnímáním fanoušků). Nejpodstatnější je pro tento text akcentace **konstituce uměleckého světa**. Tento bod shrnuje veškerou autorskou

978 Srovnej např. Fiske, 1989.

979 Fandom je zjednodušeně kolektivní projevení nadšení pro jakýkoli jev, jakým může být nějaká autorská osobnost, případně konkrétní žánr, ideologie atp. Já osobně se přiklámám k názoru Matta Hillsa, který hovoří o tom, že fandom není jednoduše nějaká věc, kterou můžeme analyticky zkoumat. Je to spíše (ne)proklamovaná identita, která performuje kulturní práci. „Fandom potom nikdy není neutrální vyjádření či jednoduchý referent, jeho status a performance se pohybuje napříč kulturními sítěmi.“ (Hills, 2002: 10; překlad z AJ autorka)

prací fanoušků, respektive veškerá fanouškovská vyjádření, která vycházejí z kanonické (původní) tvorby a jistým způsobem ji modifikují. Jedná se o oblast silně interpretativní, fanoušci mohou na základě svých výkladů originálního textu vytvářet tzv. fan art (wallpapy, kresby, fotografie), fan vid (hudební videa, příběhová videa atp.), fan fiction (básně, beletrie atd.), dále také blogy, tematické hry a další. Jako poslední Jenkins hovoří o existenci **alternativní sociální komunity**, zviditelněním této aktivity se snaží osvětlit existenci fanouškovského světa sama pro sebe, světa vymezujícího se vůči realitám původního obsahu a mnohdy i realitě běžného života (Jenkins, 1992, s. 209–213; 277–280). Janet Staiger (2005: 105–107) Jenkinsovy kategorie doplňuje ještě o **průnik fanouškovství do každodenního života**, příkladem tohoto projevu může být mimo jiné sběratelství entit vážících se na původní text, ale také například pojmenování potomků po oblíbených postavách. Ze všech zmíněných aktivit je z hlediska tohoto příspěvku nejdůležitější konstituce uměleckého světa, a to v konkrétní podobě tzv. fan fiction, tedy psaných autorských prací.

## Fanouškovská fikce

Fanouškovská fikce neboli fan fiction je výraz, který je ve fanouškovských studiích užíván dvojnásobným způsobem, buď jako zastřešující označení pro veškeré fanouškovské práce (od písní přes videa po kresby a další), nebo jako specifická manifestace fanouškovské interpretace prostřednictvím psaných textů (novel, básní atp.). Já zde pracuji s prvním chápáním, tedy s obecným a zahrnujícím významem termínu fan fiction (dále také Ffic). Jak už jsem několikrát naznačila, Ffic tvorba je obecně chápána jako soubor beletrie, poezie, písní, videí a mnoha dalších fanouškovských vyjádření, jež využívá původních postav z filmů, seriálů, knih, ale i hudebních skupin, a dodává jim novou a originální perspektivu, hledá odlišné narativní cesty vycházející z korpusu a kontur původních děl. (Srovnej např. Herzing, 2005: 1; Nováková, 2009: 476 či Kustritz, 2003: 371) Výstižná se jeví definice Melissy J. Herzing: „...Je možné říci, že fan fiction je kreativní psaní [a další způsoby tvorby] uvnitř již existujícího kontextu...“ (2005: 1; překlad z AJ autorka) Z předchozích řádků je zřejmé, že původní text fanouškům poskytuje zázemí v podobě určitým způsobem vykonstruovaných charakterů, prostředí, časoprostoru a dalších entit. S jednotlivými komponenty pak fanoušek již nakládá dle vlastní fantazie a každé přetvoření zdrojového textu (tedy fánón<sup>980</sup>) je chápáno jako fanouškovská exprese neboli fan fiction. Ve své moderní podobě se Ffic tvorba objevila na stránkách tzv. fanzinů raného dvacátého století. Technologický vývoj především v oblasti počítačů a později internetu dovolil rozlet a růst mnohým fanouškovským komunitám. (Srovnej např. Lachev, 2005: 84)<sup>981</sup>

Důvody pro Ffic tvorbu jsou v akademických kruzích nadále spíše hypotetické, například Jenkins (1992) předpokládá, že Ffic slouží jako náprava škody spáchané médii prostřednictvím individuální interpretace a zaplnění vnímaných prázdných míst, kterými kanonický text v pohledu fanoušků disponuje. Fanoušci jsou rovněž schopni prostřednictvím své tvorby vyjednávat s postuláty oficiální / dominantní kultury a ideologie a diskutovat tak o vložených významech a ty posléze modifikovat na základě vlastních zážitků, tužeb a potřeb. (Kustritz, 2003: 373–374) Jako další důvody jsou teoretiky (Nováková, 2009: 476; Jenkins, 2010; Herzing, 2005: 29) nabízeny: nesouhlas s ukončením seriálu; nesouhlas se způsobem párování postav nebo znovu navštívení místa, prostoru i postav a další. Fan fiction tvorba je tedy v konečném plánu místo bez časoprostorových, technických i politických mantinelů, může být prakticky címkoli a jejím autorem/autorkou (především díky technické dostupnosti současnosti) kdokoli.

Podobně jako jsou hypotetické motivy tvorby Ffic prací, je i identita tvůrců a tvůrkyň spíše domnělá. Jak píše Lachev: „... je těžké jednoznačně prokázat, kdo přesně píše a čte fan fiction. Většina autorů se skrývá za přezdívkami (...). Většina průzkumů však naznačuje, že se jedná o žánr většinou psaný bílými, středostavovskými ženami různého věku, často vysokoškolsky vzdělanými...“ (Lachev, 2005: 85; překlad z AJ autorka)

Stejně jako je mnoho podob fanouškovských projevů, je i v rámci samotné fan fiction možné rozlišovat mezi různými druhy této tvorby. Kritérií pro dělení fan fiction je nespočet, může se jednat o hledisko žánrové, časoprostorové nebo jiné. Já představím dělení Ffic podle způsobu, jakým páruje své postavy, a to z důvodů specifikace tohoto textu na tzv. femslash tvorbu. První způsob

980 Slovo fánón vzniklo zkrácením výrazu fánonický kánon (neboli fánonická interpretace kánonu).

981 V současnosti se fanouškovský život odehrává převážně prostřednictvím internetu, o zásadních fanouškovských platformách budu hovořit více v kontextu rozebrání femslash tvorby dále v textu.

práce s postavami v rámci fanouškovských prací je označován termínem **general (gen)**, ten popisuje běžné vykreslení vztahů, které nemusí mít romantický potenciál. Dalším druhem je tzv. **het (heterosexual)**, jenž logicky odkazuje k heterosexuálnímu párování konkrétních postav. V neposlední řadě lze hovořit o tzv. **slash**, který naznačuje homosexuální spojení postav, výraz slash mnohdy zastřešuje jednak mužskou homosexualitu, jednak ženskou homosexualitu. Častěji se však pro označení lesbického vztahu užívá termín **femslash**. (Srovnej např. Nováková, 2009: 476) Současná televizní, ale všeobecně mediální, tvorba představila již řadu postav s alternativní sexualitou. Fanouškovské práce se samozřejmě váží i na tyto kanonické homosexuální páry<sup>982</sup>, nelze však hovořit o tradičním slash či femslash, jelikož se existencí v kánonu vymykají běžné definici slash/femslash. Doposud neexistuje žádný výraz, který by fanouškovské interpretace kanonické homosexuality označoval, pro pracovní účely s tvorbou femslash navrhuji proto zavést termín, „**kanonický femslash**“, termín je samozřejmě převoditelný i na tvorbu slash či het.

## Fenomén femslash

Předchůdcem femslash tvorby je tzv. slash. Název slash je odvozen z anglického výrazu pro lomítko a odkazuje k typickému zapisování slash párování (jméno / jméno). Zrod slash fikce se běžně datuje na konec šedesátých let dvacátého století v kontextu spojení postav seriálu *Star Trek* kapitána Kirka a prvního důstojníka Spocka, které pocházelo z fanouškovských prací a šířilo se mezi zájemci v podobě fanzinů. Zásadní rozšíření slash fikce však nastalo až s technickým vývojem a všeobecným rozšířením internetového připojení. (Srovnej např. Kustritz, 2003: 371–372) Femslash tvorba je sice mladší odnoží slash, ale v současnosti představuje samostatný a hojně zastoupený způsob fanouškovské interpretace. Akademické práce soustředící se na tematiku fan fiction a fanouškovství vůbec akcentují převážně specifika slash, femslash se doposud rozsáhleji nevěnují.<sup>983</sup>

Motivy stojící za vznikající femslash tvorbou jsou totožné s výše popsanými důvody vztahujícími se na fan fiction obecně. Je tedy možné postulovat, že femslash je specifické místo, kde mají jeho autorky/autoři možnost vymezit se k převážně heteronormativním (dominantní ideologie a kultura) mediálním obsahům, vyjednávat s nimi a upozorňovat tak na nedostatky v zobrazování lesbických postav, lesbických příběhů a životů, případně jejich nedůvěryhodnosti. Tyto příběhy bývají běžně projekcí vlastních zkušeností, tužeb a přání autorek/autorů. Neurčité vymezení autorství femslash prací v předchozích řádcích je způsobeno nemožností konečné identifikace a generalizace autorských osob. Z vlastní dlouhodobé práce s touto tematikou mohu připsat převážně množství femslash tvorby lesbickým a bisexuálním ženám různého věku (především ve věku mezi šestnáctým a třicátým rokem), ovšem velice často se objevují i výjimky v podobě heterosexuálních pisatelek (autorky slash, které tak činí na přání přátel, ale i anonymních online fanoušek).

Existují různé platformy, na nichž se fanouškovský život spojený s femslash interpretacemi odehrává, je ovšem nutné uvědomit si, že tato místa jsou společná téměř všem fanouškovským vyjádřením a nejsou tedy specifické jen pro femslash. Pro sdílení fanouškovských videí slouží portály typu **youtube.com**, **dailymotion.com** a podobně, tato videa mohou být rázu hudebního, ale i příběhového. Veliký rozmach zaznamenala aktivita na sociálních sítích **twitter.com** a **facebook.com**, která může simulovat personální sociální interakci a slouží tak k rozšíření (a zrychlení průběhu) různých fanouškovských aktivit (sdílení pocitů, sdílení příběhů, obrázků, vytváření komunit, společných akcí, her atp.). Psané fanouškovské entity se objevují především na **livejournal.com**; **archiveofourown.org** a nejrozšířenější a nejdéle fungující platformě **fanfiction.net**. Největší základnu fanouškovské aktivity v současnosti však představuje **tumblr.com**<sup>984</sup> Specifická pro femslash je pak lesbická popkulturní<sup>985</sup> stránka **afterellen.com**, která mimo informací o lesbických herečkách, filmech a dalších populárně kulturních projevech pořádá volby nejlepších femslash párů, nejlepších fikčních postav, rekapitulace seriálů a hledání tzv. „lesbického podtextu“ (domnělá atraktivita mezi původními postavami určitého seriálu, klasický femslash) či výukou o zásadách a základech lesbických fandomů.

982 Příkladem mohou být páry: Callie a Arizona z *Grey's Anatomy* či Willow a Tara z *Buffy the Vampire Slayer*.

983 Znalost vyplývá z mé zkušenosti ze zhruba tříleté práce s tvorbou femslash.

984 Jedná se o stránku, kde si jednotlivci mohou vytvářet své profilové stránky, na nichž posléze sdílí jakýkoli obsah od obrázků, přes videa, písně, filosofické úvahy až po beletrii. Cílem každého majitele tumblr účtu je získat co nejvíce následovníků (followers) a šířit tak svůj obsah co nejširší síti zájemců.

985 Zkrácený výraz pro populární kulturu – popkultura – chápu v pojetí Johna Fiskeho, který naznačuje, že populární kultura není projekcí nekritického příjmu nabízených kulturních produktů, nýbrž kritické recepce a modifikace těchto kulturních entit dle potřeb příjemců. (Pro více viz Fiske, 1989)

Jak jsem podotkla výše, femslash je mnohem mladší než slash tvorba. Přestože některé zdroje (Kustritz, 2003: 473 či Nováková, 2009: 476) uvádějí jako první femslash pár Xenu a Gabrielle z původního seriálu *Xena: The Warrior Princess*, skutečný první femslash pár sestával ze spojení postav Cagney a Lacey ze stejnojmenného a dodnes v mnohém originálního<sup>986</sup> kriminálního seriálu z osmdesátých let, kde fanouškovské práce spočívaly například i ve střihání příběhových videí na VHS videokazetách. (Hellekson, Busse, 2006: 52) Jednotlivé fanouškovské základny konkrétních párů femslash tvorby jsou dnes zásadně provázány, mnohé fandomy se prolínají díky příslušnosti fanoušek k více základnám, v rámci femslash se tak jen těžko některý pár a na něj navázané fanouškovské následování separuje. Nejpopulárnějším párem bylo donedávna spojení **Faberry**<sup>987</sup> (Rachel Berry a Quinn Fabray z *Glee*), v současnosti prvenství<sup>988</sup> přebírá **Rizzles** (Jane Rizzoli a Maura Isles z *Rizzoli & Isles*). Následující řádky zaznamenávají některé další lesbické fandomy současnosti, ale i minulosti, jejich jmennou kategorizaci jsem vytvořila pro účely tohoto příspěvku:

- **dlohodobý femslash** – Olivia a Alex (*Law and Order: SVU*); Buffy a Faith (*Buffy: The Vampire Slayer*);...
- **kanonický femslash**“: **Brittana** (Brittany a Santana – *Glee*); **Calzona** (Callie a Arizona – *Grey’s Anatomy*); Willow a Tara (*Buffy*); **Paily** (*Pretty little liars*); **Jemma** (Jenny a Emma – *Hand aufs Herz*); **Naomily** (Naomi a Emily – *Skins*);...
- **moderní femslash**“ – **Pezberry** (Sanatana a Rachel – *Glee*); **Sparia** (Spencer a Aria – *Pretty little liars*); **Swan Queen** (Regina a Emma – *Once Upon a Time*); **Maxoline** (Caroline a Max – *2 Broke girls*);...

## Rizzles aneb několik tváří femslash

Seriál kabelové televize TNT *Rizzoli & Isles* byl na obrazovky uveden v roce 2010. V současnosti patří k nejsledovanějším seriálům na soukromých kabelových stanicích. Jeho originalita tkví především ve faktu, že je teprve druhým seriálem (od 80. let), který se úspěšně pokusil o instalaci dvou žen do tzv. „buddy schématu“ (o prvním viz výše). Seriál je adaptací románů Tess Gerritsen. Ve svém televizním zpodobnění je kriminálním seriálem s domicilem bostonského oddělení vražd. Hlavními hrdinkami jsou detektivka Jane Rizzoli a vrchní soudní lékařka Maura Isles. Seriál prozatím odvysílal tři celé sezóny a převážnou část sezóny čtvrté, přičemž byl obnoven<sup>989</sup> i pro pátou sérii.

Femslash párování Jane Rizzoli a Maury Isles se děje pod „shippovým“ názvem **Rizzles**. V předchozím textu jsem uváděla, že **Rizzles** je v současnosti podle soutěže afterellen.com (The 2013 AfterEllen Ultimate Femslash Madness Tournney<sup>990</sup>) mezi fanoušky nejoblíbenějším femslash párem. Seriál samotný je někdy ironicky nazýván **Gayzoli**, toto označení má vyjádřit velké množství fanoušky vnímaného lesbického podtextu. Twitterový fandom se nazývá totožně a označuje (taguje) tedy své příspěvky #gayzoli. Jako mnoho dalších femslash fandomů i **Rizzles** disponuje určitým množstvím příběhových i hudebních videí na internetových stránkách pro sdílení videí, stejně tak velkou aktivitou na již proklamované největší fanouškovské platformě současnosti tumblr.com nebo psanými fíkcemi na výše uvedených portálech pro textovou podobu Ffic. Nejtypičtější je však pro **Rizzles** existence v rámci rekapitulací jednotlivých dílů seriálu na stránce afterellen.com, které jsou zaměřené na hledání domnívaného lesbického podtextu. Autorkou těchto rekapitulací je Dorothy Snarker a pro většinu fanoušek seriálu se staly nezbytnou součástí jeho sledování.

---

986 *Cagney and Lacey* byl první dramatický TV seriál se dvěma policistkami v hlavní roli. Prvenství drží rovněž v instalaci dvou žen do tzv. „buddy schématu“ (v mužském podání např. *Starksy & Hutch*). (Srovnej Snaffer, 2006: 123-124; Fiske, 2003: 47; Casey, 2003: 62) Buddy schéma nebo tzv. buddy policejní seriály popisují pracovní partnerství mezi hlavními představiteli/představitelkami (typicky v mužském provedení), které zachází hlouběji, než je běžná pracovní spolupráce. Stanou se většinou nejlepšími přáteli. (Srovnej Snaffer, 2006: 100)

987 Takovémuto propojení liter, v tomto případě z příjmení, ale běžně je i ze jmen postav, se říká shipping. Shippovat nějaký pár pak znamená prosazovat spojení určité dvojice.

988 Tato východiska vyplývají z mého dlouhodobého sledování femslash fanouškovských projevů a z voleb popularity jednotlivých párů např. na stránce afterellen.com.

989 Byla přislíbena realizace páté série, chystá se tedy její natáčení.

990 Dostupné z WWW: <http://www.afterellen.com/and-the-winner-of-the-2013-afterellen-ultimate-femslash-madness-tournney-is/08/2013/>

Výklady a interpretace původního narativu seriálu v pohledu Dorothy Snarker jsou transparentním příkladem toho, co je možné za lesbický podtext považovat a zároveň, co může zavdat impuls<sup>991</sup> k následným fanouškovským pracím, které ze základů původního kánonu vznikají. Každá rekapitulace pak bývá doprovázena ukázkou několika nejzajímavějších (podle Dorothy) fanouškovských (zde femslash) „tweetů“ vztahujícím se k aktuální epizodě. Na lesbicko-podtextové výklady tohoto seriálu je navázáno rovněž hraní různých alkoholových her. Základem těchto her je fanoušky vnímaná chemie dvou hlavních postav (Jane a Maury), alkoholových her existuje několik, generálně je však možné hovořit o jejich společném principu, který závisí na haptické a proxemické interakci obou postav. Kdykoli se například postavy dotknou děle, než je společensky vhodné pro přátele, diváci se napíjí. Takové chvíle Dorothy Snarker opatřuje originálními výrazy typu: TGtGT – Totally Gratuitous, Tottally Gay Touching<sup>992</sup>, případně tzv. eye sex (oční sex označující dlouhé toužebné pohledy). Je patrné, že rekapitulace Dorothy Snarker zavedly speciální žargon, který je mezi femslash fanoušky seriálu běžně používán.

V přechozích řádcích jsem naznačila, jakým způsobem probíhá fanouškovská práce se seriálem *Rizzoli & Isles*. Specifikem tohoto seriálu je ovšem zejména práce původních tvůrců seriálu a jejich vědomé a intencionální zacházení s lesbickým podtextem v rámci kánonu. Jednou z vymezených kategorií fanouškovské aktivity, převzaté od Henryho Jenkinse, je i **založení základny pro konzumentskou aktivitu**, která má představovat imaginární rozhovor mezi tvůrci a příjemci. S nepopiratelnou technologickou vyspělostí současnosti a zejména vývojem internetu se cesty autorů a konzumentů mohou střetávat častěji, než tomu bylo kdy dříve. Již v úvodu jsem hovořila o tzv. kultuře konvergence, již naznačuje právě prostupující se tendence subversivních (zde možné právě chápat fanouškovských) snah příjemců a jejich menší i větší akceptace a zohlednění ze strany korporátních médií. V konkrétním případě mnou řešené fanouškovské a specificky pak femslash tvorby může jako příklad posloužit vysoká pozornost producentů seriálu *Xena: The Warrior Princess* k fanouškovským debatám ohledně Xenina oblečení a jejího potenciálního lesbického zapletení s přítelkyní Gabrielle. Jak píše Ross: „Online fanoušci byli nadšení z pozornosti producentů, kterou se zdáli věnovat akademickým a populárním kritikám, které kolovaly o Xenině šatstvu – a nadšení ještě více z pozornosti věnované fanouškovským online diskusím o lesbickém napětí kypějícím mezi Xenou a Gabrielle.“ (Ross, 2008: 39; překlad z AJ autorka) Autorka dále popisuje scénu ze seriálu, kdy se ženy společně koupou v jeskynní bublinkové koupeli a ne příliš implicitně hovoří o tom, že Gabrielle by byla pro Xenu mnohem lepší životní partnerka než jiná mužská postava seriálu. (Ibid.) Seriál *Xena: The Warrior Princess* není jediný, který do kanonického textu zavádí původně fanonické prvky.<sup>993</sup> Mezi tyto seriály patří i zde řešený seriálový počín *Rizzoli & Isles*, přestože v kanonickém textu nedošlo k romantickému spojení dvou hlavních postav, kteréžto je primárně předmětem fanouškovských interpretací, seriál i tak s těmito interpretacemi do jisté míry pracuje. Mimo vysoce haptilní interakci mezi Jane a Maurou se diváci velice často vyjadřují<sup>994</sup> k vysokému počtu epizod, které začínají scénou ranního posezení u kávy u jedné z dvojice doma, a to téměř výlučně za přítomnosti té druhé, případně ne příliš výjimečně diskuse o tom, zda jedna s druhou nechtějí sdílet romantické lože. Vedle těchto spíše implicitních a silně diskutabilních momentů sami tvůrci zřetelně využili vnímaného lesbického napětí mezi ženami. V rámci propagace druhé sezóny seriálu zveřejnili promotérské video, které se odehrávalo v prostředí rychloseznamky (speed dating)<sup>995</sup>. „Promo“ video nastoluje situaci, kdy jsou oběma ženám postupně představeny mužské protějšky (publikum je nevidí, kamera poskytuje pouze detail tváře jedné z hrdinek), jež se zdají být nevhodné, jejich nevhodnost („špatnoty“) je vždy oznámena zazněním výstražného tónu užívaného v soutěžních pořadech pro označení špatné odpovědi na otázku. Po několika evidentně marných pokusech najít „toho pravého“ publikum sleduje sestřih pozitivních reakcí obou žen a přesvědčení, že toto je ten správný partner. V konečné fázi ovšem divák zjišťuje, že ženy sedí naproti sobě a tím vhodným romantickým spojením je ve skutečnosti spárování hlavních představelek seriálu. Z popsané ukázky je

991 Náhodný dotek postav, pohled, vysoká interakce atp. Velice častá je příběhová linie navázaná na změnu původní nenávisli v lásku, tak jsou například většinou psány příběhy *Fabery* fandomu.

992 V překladu: zcela bezdůvodné a naprosto gay dotýkání. (překlad z AJ autorka)

993 Dalším příkladem může být lesbické spárování postav Santany Lopez a Britanny S. Pierce ze seriálu *Glee*, které původně nemělo proběhnout, až díky velké fanouškovské oblíbenosti a hovořu o potenciálním spojení těchto postav se producenti rozhodli nápad realizovat. (Znalost opět vyplývá z mé dlouhodobé zkušenosti s přibrávaným tématem)

994 Na svých účtech tumblr.com, na twitter.com a dalších.

995 Dostupné z WWW: <http://www.youtube.com/watch?v=CDyyfR1yCW8&list=PL19F6AF5C045AF4C9>



patrné, že tvůrci využívají lesbické interpretace vztahu obou žen k propagaci další série a přilákání diváků k jejímu sledování. Skutečnost, že k tomu volí akcentaci femslash interpretace naznačuje vědomost toho, že velká část pravidelných diváků a divaček má k tomuto alternativnímu výkladu seriálových reálií sklony.

## Fenomén femslash jak se vám líbí

V rámci teoretického ukotvení v mnou nastolené tematice jsem (z důvodů návaznosti své práce na televizní seriály) zpočátku příspěvku stručně a obecně vytyčila některé charakteristiky současné televizní éry a představila koncept kultury konvergence. Tento kulturní koncept je typický svým zásadně participačním charakterem, jeho vydefinováním jsem přesunula pozornost na unikátní fanouškovský příjem televizních (ale obecně mediálních) obsahů, který byl těžištěm příspěvku. Skrze nastínění nejběžnějších „fan aktivit“; vyjmenování nejčastějších platform, kde se tyto aktivity odehrávají; akcentaci nejisté autorské identifikace a kategorizaci fanouškovské tvorby jsem se přesunula k hlavnímu předmětu příspěvku, jímž byla femslash tvorba. Po představení samotného fenoménu femslash jsem se jeho specifika snažila krátce přiblížit na exempláři seriálu *Rizzoli & Isles*. Lesbická interpretace vztahu dvou hlavních hrdinek, respektive vnímaný lesbický podtext, tohoto seriálu je v současnosti fanoušky vnímán za srovnatelný s oblíbeným femslash párováním Xeny a Gabrielle v devadesátých letech. Zajímavým faktem se zde jeví, že probíraný seriál *Rizzoli & Isles* pracuje s téměř totožnými komponenty jako seriál *Cagney and Lacey*, na nějž byl navázán historicky první akademicky identifikovaný femslash pár. Oba seriály jsou originální především svým „buddy“ uchopením vztahu dvou hlavních hrdinek, které bylo v historii televizních seriálů úspěšně provedeno pouze u těchto dvou seriálů. Důvody, proč je tomu tak, by vyžadovaly hlubší a podrobný výzkum původních textů i na ně navázaných fanouškovských vyjádření, prozatím by byly pouhými spekulacemi.

Případové zaměření na seriál *Rizzoli & Isles* mi posloužilo k reálné demonstraci toho, na jakých platformách je možné femslash práce hledat, jak vypadá hledání lesbického podtextu, které provádí v rámci svých rekapitulací autorky stránky afterellen.com, a především k akcentaci vzájemně se prostupujících vlivů příjemců a tvůrců. Popsané využití fanouškovské (zde lesbické) interpretace kanonického přátelství dvou hlavních postav tohoto seriálu (v rámci promotérského videa na druhou sezónu) je evidentní ukázkou tzv. „kanonicko-fanonického dialogu“<sup>996</sup>. Přestože tvůrci seriálu pravděpodobně nikdy zcela nepřivedou kanonickou heterosexuální obou hlavních hrdinek ve fanoušky vnímanou lesbickou lásku mezi nimi, to, že do původního textu zahrnují implicitní náznaky této možnosti, případně je explicitně využívají jako komponenty svých promotérských materiálů, lze vnímat jako vstřícný krok a snahu o vysvětlení fanouškovských náhledů<sup>997</sup>. Především je zde však možné pozorovat, že „kanonicko-fanonické dialogy“ jsou reálně existující a probíhající, což dokazuje současný (a v minulosti nevídaný a nemožný) vysoký subverzivní potenciál zpětného diváckého (zde lépe fanouškovského) zásahu do původních textů.

## Seznam citovaných pořadů

*2 Broke girls* (2011 – ?); *Buffy the Vampire Slayer* (1997 – 2003); *Cagney and Lacey* (1981 – 1988); *Glee* (2009 – ?); *Grey's Anatomy* (2005 – ?); *Hand aufs Herz* (2010 – 2011); *Law and Order: Special Victims Unit* (1999 – ?); *Once Upon a Time* (2011 – ?); *Pretty Little Liars* (2010 – ?); *Rizzoli & Isles* (2010 – ?); *Skins* (2007 – ?); *Star Trek* (1966 – 1969); *Xena: The Warrior Princess* (1995 – 2001).

## Použitá literatura

ALVERMANN, D. E. – HAGOOD, M. C. 2000. "Fandom and critical media literacy." In: *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, ISSN 1936-2706, 2000, roč. 43, č. 5 s. 436 – 446.

BUTLER, J. G. 2007. *Television: Critical Methods and Applications*. 1. vyd. Mahwah, London: Lawrence Erlbaum Associates, 2007. ISBN 0-8058-5415-0.

996 Navrhují zavést pro účely hovoru o prostupování původně autorských a fanouškovských náhledů.

997 Hovor o vědomém využívání lesbického podtextu je podložen vyjádřením samotných tvůrců. J. Tamaro se na svém twitterovém účtu vyjádřila k tzv. eye sexu, a to exklamací: „The eye sex exists!“ / „Oční sex skutečně existuje!“

- CASEY, B. 2003. *Television Studies: The Key Concepts*. 1. vyd. London, New York: Routledge, 2003. ISBN 0-415-17237-3.
- DWYER, M. 2010. The Gathering of the Juggalos and the Peculiar Sanctity of Fandom. In: *Flow* [online]. 2010, vol 13. [cit. 2013-09-30]. Dostupné z WWW: <http://flowtv.org/2010/12/the-gathering-of-the-juggalos/>
- ELLIS, J. 2000. *Seeing things: Television in the Age of Uncertainty*. London: I. B. Tauris, 2000, 193 s. ISBN 1-86064-489-9.
- FISKE, J. 2003. *Television Culture*. 12. vyd. London: Routledge, 2003, 355 s. ISBN 0-415-03934-7.
- FISKE, J. 1989. *Understanding popular culture*. Boston: Unwin Hyman, 1989, 206 s. ISBN 0-415-07876-8.
- HELLEKSON, K. – BUSSE, K. 2006. *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet: New Essays*. North Carolina: McFarland, 2006, 290 s. ISBN 0786454962.
- HERZING, M. J. 2005. *The Internet World of Fan Fiction*. [online]. Virginia: Virginia Commonwealth University, 2005, 105 s. [cit. 2013-10-13]. Dostupné z WWW: [https://digarchive.library.vcu.edu/bitstream/handle/10156/1705/herzingmj\\_thesis.pdf?sequence=1](https://digarchive.library.vcu.edu/bitstream/handle/10156/1705/herzingmj_thesis.pdf?sequence=1).
- HILLS, M. 2002. *Fan Cultures*. New York: Routledge, 2002, 237 s. ISBN 0-415-24025-5.
- JENKINS, H. 2006. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press, 2006. ISBN 0-8147-4281-5.
- JENKINS, H. 1992. *Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture. Studies in culture and communication*. New York: Routledge, 1992, 343 s. ISBN 0-415-90571-0.
- JENKINS, H. 2010. *Confessions of an Aca-Fan: The official blog of Henry Jenkins* [online]. 2010 [cit. 2013-10-13]. Dostupné z WWW: [http://www.henryjenkins.org/2006/09/how\\_to\\_watch\\_a\\_fanvid.html](http://www.henryjenkins.org/2006/09/how_to_watch_a_fanvid.html)
- KUSTRITZ, A. 2003. Slashing the Romance Narrative. In: *The Journal of American Culture*, ISSN 1542-734X, 2003, roč. 26, č. 3, s. 371 – 384.
- LACHEV, A. 2005. Fan Fiction: A Genre and its (final?) frontiers. In: *Spectator* [online]. 2005 [cit. 2013-10-13]. Dostupné z WWW: <http://cinema.usc.edu/assets/097/15734.pdf>
- MORLEY, D. 1992. *Television, Audiences and Cultural Studies*. 1. vyd. New York: Routledge, 1992. ISBN 0-415-05445-1.
- NOVÁKOVÁ, V. 2009. Modifikácia naratívnych štruktúr fanfiction vo vzťahu k originálnym naratívam seriálov. In: *18. Varia XVIII: Zborník príspevkov z XVIII. kolokvia mladých jazykovedcov*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2009, s. 476 – 485. ISBN 978-80-555-0083-6.
- ROSS, S. M. 2008. *Beyond the Box: Television and the Internet*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 280 s. ISBN 978-1-405-16123-7.
- SILVERSTONE, R. 1994. *Television and Everyday Life*. 1. vyd. London and New York: Routledge, 1994. ISBN 0-415-01647-9.
- SNAUFFER, D. 2006. *Crime Television*. 1. vyd. Westport: Praeger, 2006. ISBN 0-27598-807-4.
- STAIGER, J. 2005. *Media Reception Studies*. New York: New York University Press, 2005. ISBN 0-8147-8134-7.
- STOREY, J. 1996. *Cultural studies and the study of the popular culture*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1996, 176 s. ISBN 082032566X.

## Kontakt

Mgr. Iveta Jansová  
 Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra obecné lingvistiky  
 Křížkovského 10, 771 47 Olomouc  
 E-mail: [ivets88@gmail.com](mailto:ivets88@gmail.com)



INA  
KOSTĚ  
A ŽIV  
OTNÝ  
ŠTÝL





## INAKOSŤ PREDMETOM INTOLERANCIE V KON- TEXTE MIMETICKEJ TEÓRIE RENÉ GIRARDA / OTHERNESS AS A SUBJECT OF INTOLERANCE IN THE CONTEXT OF RENÉ GIRARD'S MIMETHIC THEORY

Katarína Gabašová

### Abstrakt

Príspevok sa zaoberá problematikou intolerancie voči inakosti v jej rozmanitých podobách. Sme svedkami čoraz intenzívnejších prejavov napätia, agresivity, intolerancie, násillia a diskriminácie vo všetkých oblastiach sociokultúrnej reality. Uvedené prejavy založené na koncepte nacionalizmu, etnocentrizmu, rasizmu, xenofóbie a fundamentalizmu vedú k znevýhodňovaniu, izolácii či segregácii príslušníkov minorít. Cieľom autorky je hľadať korene násillia a intolerancie medzi „Ja“ (my) a „Ty“ (oni) cez optiku mimetickej túžby, ktorej dôsledkom (vyvrcholením krízy) je tzv. mechanizmus obetného baránka. Inšpiračným zdrojom našich úvah je koncepcia francúzskeho historika, predstaviteľa fundamentálnej antropológie a literárneho vedca Reného Girarda.

**Kľúčové slová:** inakosť, intolerancia, násillie, mimetická túžba, obetný baránok.

### Abstract

The contribution deals with the issue of intolerance towards otherness in its diverse forms. More and more vigorous manifestations of tension, aggression, violence, intolerance and discrimination are visible in all areas of social reality. The statements are based on the concept of nationalism, ethnocentrism, racism, xenophobia, fundamentalism and have led to unfair treatment, isolation and segregation of the minorities. The aim of the author is to look for the roots of violence and intolerance between the "I" (We) and "You" (They) through the optics of mimetic desire, resulting in the so called scapegoat mechanism. The source of our inspiration is the concept of French historian, leader of fundamental anthropology, literary scholar René Girard.

**Keywords:** otherness, intolerance, violence, mimetic desire, scapegoat.

„Spoluzodpovednosť za tento svet ľudí, v ktorom žijeme, za jeho prítomnosť i budúcnosť, nás privádza k tomu, aby sme správnym spôsobom rozpoznávali inakosť kultúr a civilizácií.“

Dalimír Hajko<sup>998</sup>

V intenciách uvažovania o inakosti a intolerancii v kontexte problematiky minorít sa pre nás rudimentom stala koncepcia mimetickej teórie významného francúzskeho historika, literárneho vedca, predstaviteľa fundamentálnej antropológie René Girarda (1923). Podľa R. Girarda všetky diskurzy o exklúzii, diskriminácii, rasizme atď. zostanú len povrchné ak sa neobrátia smerom k náboženským základom problémov, ktoré doliehajú na našu spoločnosť. René Girard svojou teóriou o „mimetickej túžbe“ a „mechanizme obetného baránka“ započal už pred niekoľkými desaťročiami diskurz, ktorý je v súčasnosti centrom pozornosti a presahuje dimenzie interdisciplinarity. Mimetická teória v súvislosti s kultúrou, medziľudskými konfliktami ponúka priestor pre analýzu týchto v kontexte náboženstva. Predmetom Girardovho záujmu sa stala kategória obeť a jej úloha v ľudskej kultúre. Jeho myšlienky prenikli nielen do antropológického diskurzu, ale priniesli nový „naliehavý“ pohľad na kultúru, násilie, posvätno, náboženstvo, konkrétne kresťanstvo a Nový zákon. Teórii mimetickej túžby sa venuje viac ako štyri dekády svojho života a dôkazom toho je množstvo kníh, článkov i rozhovorov. Za kľúčové diela sa považujú *Lož romantizmu a pravda románu* (Mensonge romantique et vérité romanesque 1961), *Násilie a posvätno* (La Violence et le sacré 1972), *O veciach skrytých od založenia sveta* (Des Choses cachées depuis la fondation du monde 1978) a *Obetný baránok* (Le Bouc émissaire 1982).<sup>999</sup> Jeho teória mimetickej túžby sa stala predmetom reflexie i kritiky čoho dôkazom je vznik asociácie The Colloquium on Violence and Religion, ktorá vydáva časopis *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*. Ako vyplýva z názvu príspevku našu pozornosť sme upriamili na problém intolerancie a násilia, ktoré sa uplatňuje ako základný atribút moci, extrémny prejav intolerancie a v neposlednom rade ako sprievodný jav mimetickej túžby, rivality a ako kľúčový aspekt mechanizmu obetného baránka. Rôzne formy intolerancie, diskriminácie, exklúzie sa stali syndrómom každodennosti – mizantropiou, pred ktorou nemožno odvrátiť zrak. Je možné namietat', že niektoré prípady diskriminácie môžu byť predmetom spochybovania, prekrútenia či dezinterpretácie.

Napríklad, keď má predavač v obchode práve zlý deň, pracovník bezpečnostnej služby je ostražitý ku všetkým okoloidúcim, taxikár možno len nevidel mávajúceho zákazníka. To, čo môže pôsobiť ako otvorená diskriminácia z jednej strany, môže byť nedorozumením zo strany druhej.<sup>1000</sup>

Jednou zo základných výziev pre ľudskú spoločnosť je už od nepamäti úsilie obmedziť násilie, prípadne mu účinne predchádzať. Vzťah majority (alebo tých, ktorí majú moc) a minority odzrkadľuje stratégie, postoje, procesy v spoločnosti, ktoré vypovedajú o tom, čo je považované za normálne, problematické, odchýlku alebo čo nie. Akékoľvek minority, či už z hľadiska etnického, rasového, náboženského, zdravotného a pod., sú obeťami diskriminácie, xenofóbie, marginalizácie, segregácie, sociálnej exklúzie. V dôsledku týchto procesov dochádza k vrstveniu nerovnosti. Nejde len o sociálne nerovnosti, ktoré sú v súčasnosti alarmujúcim dôkazom o stave spoločnosti a dopade na človeka.

„Humanity is more than ever the author of its own fall because it has become able to destroy its world.“

René Girard<sup>1001</sup>

Na mieste je otázka, čo považujeme za násilie, a ktoré stratégie konania patria do kategórie násilia? Podobne ako mechanizmus kontroly i násilie chápeme ako pojem ambivalentný a nie je možné uchopiť ho univerzálne (jednoznačne), v niektorej z definícií v rámci konkrétnej oblasti. Ponúka sa množstvo definícií a významov, ktoré podliehajú širokej variabilite. Rôznorodosť konceptov

998 HAJKO, D. *Úvod do indickej filozofie. (Hodnoty a východiská)*. Bratislava: H&H, 2008, s. 222.

999 Uvedené diela vyšli i v českom preklade.

1000 PAGER, D. Measuring discrimination. In: CENTENO, M. A. – NEWMAN, K. S. *Discrimination in an unequal world*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 47.

1001 REINEKE, M. A land between two rivers: Space, place, and mimetic theory. COV&R Conference: July 10-14, 2013, on the campus of the University of Northern Iowa, Cedar Falls, IA USA. In: *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion* [online], 2013, No. 42, p. 1 [cit. 2013-10-10]. Dostupné na internete: [http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin\\_42.pdf](http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin_42.pdf)

násilia závisí od rôznych aspektov od jeho povahy, aktéra, terča násilia, spoločensko-kultúrnych podmienok, legitimity, konkrétneho diskurzu. Pre cieľ príspevku budeme používať pojem násilie vo význame perzekúcie, násilného činu, či už povahy fyzického, psychického, legitímneho, nelegitímneho, náboženského, etnického, politického, rasového, sexuálneho či inak motivovaného, ktorého cieľom je zámerne ublížiť objektu – obeti (jednotlivcovi, skupine) násilia. Pojem zahŕňa krutosť, násilie pre násilie v súvislosti s mučedníctvom, ktoré odhaľuje zámer „zničiť“ druhého, ale i seba.

S násilím<sup>1002</sup> súvisí problematika obrazu nepriateľa. Nepriateľ ako objekt – obeť tzv. mechanizmu obetného baránka. Obraz nepriateľa naliehavo odkazuje na potrebu tolerancie, empatie, angažovanosti, ktoré sú veľmi frekvencované pojmy najmä v pluralitnej multikultúrnej spoločnosti v kontexte globalizačných procesov.

Rešpektovanie inakosti v pluralitnej spoločnosti vyžaduje prístupy a všeobecne platné pravidlá (hodnoty), ktoré by podporili koncept jednoty v rozmanitosti. Predstavitel' politickej filozofie, americký intelektuál Michael Walzer sa zamýšľa nad problémom tolerancie: „O formách spolužitia sa ešte nikdy nevedeli také široké diskusie ako dnes, pretože nikdy predtým sa tak nepociťovala bezprostrednosť rozdielnosti, nikdy predtým sme sa tak denne nestretávali s inakosťou.“<sup>1003</sup> Inakosť – diferenciacia, ktorá sa vymedzuje voči majoritnému či bežnému, tolerovateľnému v akejkoľvek oblasti. Čo je tolerovateľné a prečo je tolerancia módnym slovom? Toleranciu chápeme nielen ako *modus vivendi*, ale ako tak prepotrebnú hodnotu, ktorá by zrkadlila ideály humanity v pluralitnej spoločnosti charakteristickej relativizmom, nihilizmom, hedonizmom, atrofiou duchovnosti. Nielen spoločnosť, ale samotný človek sa ocitá v kríze, z ktorej hľadá únik (tendencie eskapizmu najmä v súvislosti s populárnou/mediálnou kultúrou) a vyslobodenie. Volanie po tolerancii, empatii sa ozýva zo všetkých svetových strán. Ozvena naráža na fenomén intolercie ako prejav nesúhlasu, nevôle voči inakosti. Pojem tolerancia vlastne chápeme ako „... pôvod či zdroj nesúhlasu.“<sup>1004</sup> Tolerancia vo význame „strpiet“ niekoho alebo niečo, tolerovať Iných/inakosť nielen ako postoj, ale i prax je redukovaná na akési „minima moralia“. Intolerancia, znížená miera tolerancie a súvisiace stereotypy, predsudky idú ruka v ruku do boja s odlišnosťou, nerovnosťou, nezhodou. Sme schopní zbaviť sa predsudkov? Či už autostereotypy alebo heterostereotypy<sup>1005</sup> sú „putá“ v našom vedomí, ale i nevedomí, ktoré si človek dobrovoľne navliekol ako „ochranu“ pred akoukoľvek rozmanitosťou. Je sa čoho báť? Môže sa človek ako „zoon politikon“ usilovať dospieť k odbúravaniu predsudkov? K eliminácii násilia, ktoré najčastejšie podnecuje práve stereotypné nazeranie na inakosť? Odpoveď na položené otázky sa ukrýva v každom z nás, v človeku ako individuálnej ľudskej bytosti. Domnievame sa, že len ponorením do seba, k svojej vlastnej existencii tak, ako to požadovali predstavitelia existencializmu, môžeme dospieť k zrúteniu alebo aspoň otriasť týmto „moločom“.

*„Žiadny biologický faktor dosiaľ nepôsobil tak, ako súťaženie medzi človekom a človekom.“*

Konrad Lorenz<sup>1006</sup>

Dejiny ľudstva označujúce sa za dejiny kultúry, civilizácie neodkazujú, žiaľ, len k pozitívnym obsahom, ale i k zvlášti človeka, násiliu a smädu po krvi. René Girard sa vo svojej koncepcii venuje pôvodu kultúry, násiliu a náboženstvu. Jeho teória, pomocou ktorej osvetľuje vzájomné vzťahy uvedených fenoménov, predstavuje schému, zahŕňajúcu mimetickú túžbu, mechanizmus obetného baránka a význam textov (evanjelií), ktoré prítomnosť a pôsobenie obetného baránka demaskujú. René Girard vo svojej teórii skúma diferenciu textov, v tomto príspevku sa však tomuto bodu nevenujeme. Naším zámerom je priblížiť teóriu mimetickej túžby a zdôrazniť jej aktuálnosť v kontexte nazerania na inakosť, minority, medziľudské a interkultúrne vzťahy. Mimetická túžba, rivalita existuje medzi ľuďmi, krajinami i kultúrami.

1002 V psychologickom slovníku sa pod heslom násilie píše: „Uplatňovanie sily k prekonaniu odporu, obvykle sprevádzané nepriateľstvom a hnevom“. In: HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. *Veľký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010, s. 333.

1003 WALZER, M. *Hrubý a tenký: O tolerancii*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 130.

1004 JUROVÁ, J. Neutralistický variant liberálnej tolerancie. In: KORENÝ, P. (ed.). *Diferencia a tolerancia*. Nitra: FF, UKF 2011, s. 145.

1005 Poz. bližšie: KOSEK, J. *Právo (n) a predsudok*. Praha: Dokořán, 2011, s. 87 – 104.

1006 LORENZ, K. Osm smrteľných hriechů lidstva. Praha: Panorama, 1990. In: HUBA, M. – NOVÁČEK, P. *Šok z prosperity – čítanka z globálnej problematiky*. I. diel. Bratislava: Spoločnosť pre trvalo udržateľný život v SR, 1995, s. 59.

„V našej dobe by i mladý muž druhému sotva závidel jeho schopnosti alebo umenie, lásku krásnej ženy alebo slávu, ale peniaze by závidel určite.“

Søren Kierkegaard<sup>1007</sup>

Závisť ako základný atribút mimetickej túžby, ktorej odvekú prítomnosť v akejkolvek podobe dokladá i výrok dánskeho náboženského mysliteľa, filozofa, literárneho kritika, zakladateľa existencializmu S. A. Kierkegaarda. R. Girard však problém závisťi nachádza už v *Dekalógu Starého zákona* v prikázani č. 10: „Nepožiadáš dom svojho blížneho, ani nepožiadáš manželku svojho blížneho, ani jeho sluhu, ani jeho služku, ani vola, ani osla, ani nič, čo je tvojho blížneho.“<sup>1008</sup> Z uvedeného vyplýva, akej povahy je mimetická túžba. Vo svojom diskurze používa skôr pojem mimetizmus namiesto imitácia, čo argumentuje zo psychologického hľadiska: „Používam obe slová, ale v rozdielnych kontextoch. V pojme mimetizmus je menej vedomia. V imitácii je ho viac.“<sup>1009</sup> Ako príklad poslúži správanie u detí: „... dieťa má s dospelými vzťah externej mediácie, t. j. pozitívnej imitácie, kým s ostatnými deťmi má vzťah internej mediácie, teda rivality.“<sup>1010</sup> V kontexte závisťi, žiarlivosti ide o neodolateľný sklon túžiť po tom, po čom túžia Druhí, to znamená napodobniť ich túžby.<sup>1011</sup>

Schéma mimetickej túžby je nasledovná:

Subjekt → prostredník/model/rival → objekt

Túžba je charakteristická triadickosťou a priestorovo sa dá zobrazit' v rámci trojuholníka. Kategória prostredníka/modelu/rivala zohráva dôležitú úlohu s ohľadom na neautonómnosť mimetickej túžby, preto nie je možné hovorit' o autonómnej túžbe. V tejto súvislosti R. Girard dokonca polemizuje so S. Freudom a jeho koncepciou oidipovského komplexu. Ilustruje to tvrdenie R. Girarda: „... ako už bolo povedané, túžba má trojuholníkovú štruktúru. V krajných bodoch základne trojuholníka sa nachádza túžiaci subjekt (ktorý je zároveň imitátorom) a objekt túžby. Vrchol trojuholníka tvorí model, ktorý ako prvý naznačil, že objekt je hodný túžby.“<sup>1012</sup>

René Girard vymedzuje dva typy pôsobenia modelu v závislosti od jeho vzdialenosti od subjektu.<sup>1013</sup> Zaujímavým je fakt, že model nemusí byť len konkrétna osoba, ale i abstraktná idea či postava z beletrie. Mimetická túžba sa teda vymedzuje v opozícii voči Druhému. Ocitáme sa v situácii, keď dochádza k rivalite, nevraživosti až nenávisti, z čoho vzniká napätie a kríza. „... Mí-méza v spojení s túžbou preto automaticky vedie ku konfliktu.“<sup>1014</sup> Samozrejme, že neobchádzame prípady, keď nemusí v rámci spoločnej túžby nevyhnutne dôjsť ku konfliktom. Pozornosť však venujeme práve míméze, ktorá vedie k rivalite. V tomto bode R. Girard používa pojem „skandalon“ vo význame pohoršenia, či ako „kameň úrazu“. Skandalon „kladie dôraz na prvé fázy mimetického cyklu, na súperov, ktorí sú jeden druhému na prekážku, ktorí sú spolu, hoci by chceli byť od seba ďaleko.“<sup>1015</sup> Kríza vrcholí a výsledkom je nasmerovanie napätia, nenávisti voči niekomu tretiemu a tu na scénu vstupuje kategória obete. Ide o paradoxný zvrät v súperení, ktoré sa končí voľbou tzv. obetného baránka.

1007 KIERKEGAARD, S. *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 24. Bez ISBN.

1008 SVĚTĚ PÍSMO Starého i Nového Zákona. Tmava: SSV, 2000, s. 158, Exodus 20, 1-17. ISBN 80-7162-326-1.

1009 GIRARD, R. *Původ kultúry. Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava: Agora, 2011, s. 63, ISBN 978-80-969394-5-9.

1010 Ibid., s. 65.

1011 GIRARD, R. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998, s. 19. Bez ISBN.

1012 KIRWAN, M. *René Girard. Uvedení do díla*. Brno: CDK, 2008, s. 26. ISBN 978-80-7325-142-0.

1013 Poz. bližšie: GIRARD, R. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998, s. 19. Bez ISBN.

1014 GIRARD, R. *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins UP, Baltimore; Athlone, London, 1977. In: KIRWAN, M. 2008. *René Girard. Uvedení do díla*. Brno: CDK, 2008, s. 26. ISBN 978-80-7325-142-0.

1015 GIRARD, R. *Původ kultúry. Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava: Agora, 2011, s. 132. ISBN 978-80-969394-5-9.



Fenomén obeť je prítomný i v súčasnej kultúre, v každodennom živote a nie je len fosíliou z (archaickej) minulosti. Prejav každodenného správania a nazerania na inakosť sú toho dôkazom. Voľba obetných baránkov dokazuje úsilie o zachovanie stability, poriadku a harmónie v spoločnosti, v skupine. Kríza, ktorú je nutné vyriešiť, zmierniť pramení z mimetickej túžby a výslednej nerovnováhy či chaosu. Naakumulované napätie, skandalon, agresia sú nasmerované smerom k obetnému baránkovi – jednotlivcovi alebo marginalizovanej skupine. Mechanizmus obetného baránka identifikujeme už v mýtoch, archaických náboženských predstavách až po súčasnosť. Druhy obetí podliehali zmenám od ľudských, zvieracích, rastlinných až po fenomén obeť diskriminácie, marginalizácie, rasizmu, segregácie, sociálnej a inej exklúzie. Tento ritualizovaný proces odkazuje na ústredný záujem R. Girarda odhaliť spojenie medzi posvätnom /náboženstvom/ a násilím. Fenomén viktimizácie, resp. perzekučných predstáv a stereotypov prenasledovania súvisí s krízou, ktorá spočíva v redukcii významu objektu a zaujatí len samotným konfliktom a rivalitou (metafyzická mimézis). Perzekučné predstavy nadobúdajú silu najmä v období kríz, vyústením je vznik davu<sup>1017</sup> a odtiaľ už len krok k presvedčeniu o nepriateľovi. „Prenasledovatelia vždy veria, že im ide o dobrú vec, ale v skutočnosti bez príčiny nenávidia. Absencia príčiny v obvinení (ad causam) je to, čo prenasledovatelia nikdy nevidia.“<sup>1018</sup> Ako už bolo spomenuté zo sféry sakrálnej, ktorá postupne rezignovala na „reálne“<sup>1019</sup> obeť sa obetný mechanizmus sprofanizoval a presunul do každodennosti. Jeho funkcia sa však nezmenila a uplatňuje sa rovnako či už vo vyostrenej alebo menej ohrozujúcej forme. Determinantom labelizácie obeť perzekučných predstáv je kritérium normality/abnormality<sup>1020</sup>, stereotypné zločiny – porušenie tabu, sexuálne zločiny, incest a pod. Abnormalita zahŕňa telesné postihnutie, duševné, kategóriu etnicity, konfesie, sexuality, spoločenskú – keď je priemer normou. Môžeme konštatovať, že všetky odchýlky, respektíve „extrémne“ prejavy, vlastnosti, črty môžu byť predmetom intolerancie, napätia, násilia voči náhodným i nenáhodným obetiam. Zámerom je zdôrazniť existenciu schémy kolektívneho násilia platnú vo všetkých kultúrach, na ktorú upozornil práve René Girard.

V podstate by sme mohli povedať, že mechanizmus obetného baránka koreluje s „prideľovanou“ identitou, sociálnymi rolami na základe ktorých sme integrovaní alebo exkludovaní zo spoločenstva. Dôsledkami tohto sú „hodnotová erózia, katastrofálne zneistenie identity, ale napríklad aj vnútorná vyprázdnenosť, ktorá je takým častým príznakom konzumného hedonizmu konca dvadsiateho storočia, i začiatku storočia nového.“<sup>1021</sup> Spomedzi iných dôsledkov je to práve redukcia tolerancie na akýsi morálny minimalizmus, absencia empatie a marginalizácia lásky človeka k človeku, blížnemu.

„Túžba je síce vždy mimetická, ale niektorí ľudia túžbe odolávajú... Hovoriť o slobode znamená pripomenúť človeku, že má možnosť odolať mimetickému mechanizmu.“

René Girard<sup>1022</sup>

V závere sa zamýšľame nad možnosťou „odolnosti“ voči mimetickej túžbe, mechanizmu obetného baránka a oslobodenia sa od vzoru Satana, o ktorom hovorí R. Girard v kontexte napodobňovania. Tým najvyšším, lepším vzorom je Kristus hodný nasledovania. Človek si má uvedomovať kauzalitu svojho konania a svoju existenciu ako zúčastnenú na procese mimézis. Východis-

1016 *Sväté Písmo. Starého i Nového Zákona*. Trnava: SSV, 2000, s. 2300. Evanjelium Jána 15,25. ISBN 80-7162-326-1.

1017 Definiícií davu, rôznym konceptom sa v tomto príspevku nevenujeme; zámerom je zdôrazniť súvislosť mimetickej teórie, mechanizmu obetného baránka s intoleranciou voči inakosti; tiež poukázať na jednotiacu silu davu, spoločenstva, ktorá pôsobí ako „všetci proti jednému“ a vyznačuje sa jednotiacim princípom.

1018 GIRARD, R. *Obětní baránek*. Praha: NLN, 1997, s. 119. ISBN 80-7106-255-3.

1019 Výraz *redne* chápeme ako ľudské, zvieracie, rastlinné obeť; pripúšťame, že v niektorých kultúrach sa však dodnes stretávame s takouto formou obeť.

1020 Súhlasíme s Girardom, že pojem abnormalita zahŕňa tabu ako niečo vznešené, ale i prekliate; Girard používa radšej pojem *postihnutie*, v našom príspevku však zámerne ponecháme pojem abnormalita ako zvýraznenie súvisiaceho problému stigmatizácie.

1021 GAŽOVÁ, V. *Súradnice kultúry*. Trnava: FMK UCM, 2003, s. 97. ISBN 80-89034-56-X.

1022 GIRARD, R. *Pôvod kultúry. Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava: Agora, 2011, s. 130. ISBN 978-80-969394-5-9.

kom je „... zistiť, že hoci sme si to neuvedomovali, vždy sme napodobňovali zlé vzory, ktoré nás vtahujú do začarovaného kruhu pohoršenia a do večne neuhasiteľných túžob.“<sup>1023</sup>

V kontexte intolerancie inakosti slovenský filozof, literárny vedec, kulturológ, indológ, vysokoškolský profesor Dalimír Hajko vo svojom diele *Globalizácia a kultúrna identita* (2005) vyjadril naliehavú požiadavku: „Kulturológia a vedy o umení sa budú musieť pokúsiť odpovedať na celý rad otázok spojených s faktom, že práve tieto disciplíny majú rozvíjať všetky formy ľudskej predstavivosti a kreativity, majú odstraňovať kultúrne bloky.“<sup>1024</sup> Dalimír Hajko zdôrazňuje potrebu špecifického druhu tolerance ako univerzálneho etického princípu. Intoleranciu chápe ako účinný „kultúrny blok“. V intenciách takto chápaného spolunažívania nielen ľudí v rovine medziľudských vzťahov, ale aj interkultúrnych vzťahov, dialógu vysvetľuje: „... k tomu, aby som bol skutočným účastníkom sveta kultúry, potrebujem aj kultúru iného človeka. Nejde tu iba o tolerovanie niečoho odlišného, ale najmä o pochopenie, že bez toho odlišného nemôžem byť sám sebou.“<sup>1025</sup> Tu by sme zdôraznili otázku, na ktorú je potrebné hľadať odpoveď: „... sú predstavy a hodnoty patriace k rozličným kultúram a priori nezlučiteľné, rozporné a úsilie o hľadanie univerzálnej etiky je nezmyselné a pochybné?“<sup>1026</sup>

V našom zamyslení sme sa inšpirovali niekoľkými koncepciami a uvádzame ich ako možné námety riešenia, respektíve „vykorenenia“ problému intolerancie, prejavov násilia voči akejkoľvek inakosti. Uvádzame niekoľko bodov, ktoré by sa dali symbolicky zhrnúť do akronymu „(NEP)OZVEM“. Sú nimi:

- **N**asledovanie Krista – v kontexte Girardovho konceptu práve Kristus svojím sebaobetovaním a láskou prekonal mimetický mechanizmus, odolal túžbe.
- **E**tika v dialógu – etické princípy a hľadanie spoločných hodnôt či pravidiel, akéhosi univerzálne platného konsenzu zdôrazňuje i cez prizmu východnej a existenciálnej filozofie Dalimír Hajko.
- **P**otešenie z inakosti; žičenie inakosti – slovenský filozof, vysokoškolský pedagóg, tvorca prvej pôvodnej slovenskej filozofickej koncepcie synkriticizmu Jozef Piaček v jednej zo svojich štúdií v nazeraní na inakosť a mierové spolunažívanie, píše o potešení z inakosti, doslovne o spôsobilosti žičiť inakosti, ktorou by mal človek disponovať; podľa Piačeka tolerancia ako trpenie inakosti nie je riešením.<sup>1027</sup>
- **O**dolnosť voči mimetickej túžbe.
- **Z**odpovednosť v myslení, cítení, konaní – kategóriu zodpovednosti zdôrazňuje vo svojej koncepcii i český filozof, religionista Erazim Kohák.<sup>1028</sup>
- **V**ášeň a vnútorná pravosť, rozhodný čin – k tomuto východisku nás inšpiroval už spomínaný dánsky predstaviteľ náboženskej filozofie S. A. Kierkegaard, ktorý vyslovuje požiadavku obratu človeka k sebe samému, k svojej vlastnej existencii práve pomocou kategórie vášne; dôležitý je vnútorný život človeka – vnútorná pravosť a smerovanie k rozhodným činom, inšpiratívne je dielo profesora Dalimíra Hajka, ktorý sa Kierkegaardovi a jeho odkazu venuje z viacerých perspektív.<sup>1029</sup>
- **E**mpatia, zaangažovanosť – v súvislosti s toleranciou, empatiou v kontexte multikultúrnej výchovy slovenský filozof, estetik, teoretik kultúry, esejista, vysokoškolský pedagóg Erich Mistrík pripája k týmto i aktívnu participáciu formou občianskej zaangažovanosti.<sup>1030</sup>

1023 GIRARD, R. *Pôvod kultúry. Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava: Agora, 2011, s. 131.

1024 HAJKO, D. *Globalizácia a kultúrna identita*. Nitra: UKF, 2005, s. 70.

1025 *Ibid.*, s. 71.

1026 *Ibid.*, s. 61.

1027 Poz. bližšie: PIAČEK, J. *Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí*. In: ČUPKOVÁ, L. – SKAČAN, J. (eds.). *Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí. Recenzované zborník vedeckých článkov* [online]. Nitra: UKF, SFZ pri SAV, 2012, s. 17 [cit. 2013-20-10]. Dostupné na internete: [http://katedrafilozofieffkf.weebly.com/uploads/1/3/9/8/13980582/filozofia\\_kultra\\_a\\_spolonos\\_v\\_21\\_storo.pdf](http://katedrafilozofieffkf.weebly.com/uploads/1/3/9/8/13980582/filozofia_kultra_a_spolonos_v_21_storo.pdf)

1028 Poz. bližšie: Inšpiratívne sú jeho diela a pohľad na nielen ekologickú krízu: *Svoboda, svedomie, souziti* (2010), *Zelená svatozář* (2006).

1029 Poz. bližšie: HAJKO, D. *Vrúcnosť a čin. Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: H&H, 2011, 136 s.

1030 Poz. bližšie: MISTRÍK, E. – HAAPANEN, S. – HEIKKINEN, H. et al. (eds.). *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: Iris, 1999, s. 112 – 124.

- **Morálka** – kategóriu morálky chápeme v súvislosti so vzdelávaním, úlohou vzdelávania nielen inštitucionálneho charakteru by malo byť práve „učenie“ sa morálke (nielen príprava pre uplatnenie na pracovnom trhu), ktorá by zrkadlila vzťah človeka k človeku založený na láske, porozumení, empatii, tolerancii, žičení inakosti.

Uvedený akronym „(Nep)ozvem“ má podnietiť k zamysleniu nad nazeraním a porozumením inakosti i sebe samému, podľa D. Hajka, nad požiadavkou empatie, žičenia, zaangažovanosti, vášne i rozhodného činu. Práve časť „ozvem“ má byť mementom v kontexte intolerancie, násillia voči akejkolvek inakosti!

Rozhodnutím každého človeka by malo byť smerovanie k činu – „ozvem“ sa za elimináciu nerovnosti, neprávosti, exklúzie či akýchkoľvek prejavov násillia nielen v kontexte intolerancie inakosti. To je našou skromnou, ale o to naliehavejšou výzvou pre súčasného človeka.

## Zoznam použitej literatúry

GAŽOVÁ, V. *Súradnice kultúry*. Trnava: FMK UCM, 2003, 115 s. ISBN 80-89034-56-X.

GIRARD, R. *Pôvod kultúry. Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava: Agora, 2011, 264 s. ISBN 978-80-969394-5-9.

GIRARD, R. *Lež romantismu a pravda románu*. Praha: Dauphin, 1998, 375 s. Bez ISBN.

GIRARD, R. *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins UP, Baltimore; Athlone, London, 1977. In: KIRWAN, M. *René Girard. Uvedení do díla*. Brno: CDK, 2008, 156 s. ISBN 978-80-7325-142-0.

GIRARD, R. *Obětní baránek*. Praha: NLN, 1997, 254 s. ISBN 80-7106-255-3.

HAIKO, D. *Vrúcnosť a čin. Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: H&H, 2011, 136 s. ISBN 978-80-88700-78-4.

HAIKO, D. *Úvod do indickej filozofie. (Hodnoty a východiská)*. Bratislava: H&H, 2008, 240 s. ISBN 978-80-88700-70-8.

HAIKO, D. *Globalizácia a kultúrna identita*. Nitra: FF, UKF, 2005, 130 s. ISBN 80-8050-913-1.

HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010, 800 s. ISBN 978-80-7367-686-5.

JUROVÁ, J. Neutralistický variant liberálnej tolerancie. In: KORENÝ, P. (ed.). *Diferencia a tolerancia*. Nitra: FF, UKF 2011, 280 s. ISBN 978-80-558-0011-0, s. 106 - 161.

KIERKEGAARD, S. *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1969, 80 s. Bez ISBN.

KIRWAN, M. *René Girard. Uvedení do díla*. Brno: CDK, 2008, 156 s. ISBN 978-80-7325-142-0.

KOHÁK, E. *Svoboda, svědomí, soužití*. Praha: SLON, 2010, 216 s. ISBN 978-80-86429-35-9.

KOHÁK, E. *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: SLON, 2006, 212 s. ISBN 80-8585-086-9.

KOSEK, J. *Právo (n) a předsudek*. Praha: Dokořán, 2011, 352 s. ISBN 978-80-7363-312-7.

LORENZ, K. Osm smrtelných hříchů lidstva. Praha: Panorama, 1990. In: HUBA, M. – NOVÁČEK, P. *Šok z prosperity – čítanka z globálnej problematiky*, I. diel. Bratislava: Spoločnosť pre trvalo udržateľný život v SR, 1995, 146 s. ISBN 80-967381-6-X, s. 52 – 68.

MISTRÍK, E. – HAAPANEN, S. – HEIKKINEN, H. et al. (eds.). *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava: Iris, 1999, 348 s. ISBN 80-88778-81-6.

PAGER, D. Measuring discrimination. In: CENTENO, M. A. – NEWMAN, K. S. *Discrimination in an unequal world*. New York: Oxford University Press, 2010, 306 s. ISBN 978-0-19-973217-3, s. 45 – 60.

PIAČEK, J. Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí. In: ČUPKOVÁ, L. – SKAČAN, J. (eds.). *Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí. Recenzovaný zborník vedeckých článkov* [online]. Nitra: UKF, SFZ pri SAV, 2012, 266 s. [cit. 2013-20-10]. ISBN

978-80-8094-967-9. Dostupné na internete: [http://katedrafilozofieffukf.weebly.com/uploads/1/3/9/8/13980582/filozofia\\_kultra\\_a\\_spolonos\\_v\\_21.\\_storo.pdf](http://katedrafilozofieffukf.weebly.com/uploads/1/3/9/8/13980582/filozofia_kultra_a_spolonos_v_21._storo.pdf)

REINEKE, M. A land between two rivers: Space, place, and mimetic theory. COV&R Conference: July 10-14, 2013, on the campus of the University of Northern Iowa, Cedar Falls, IA USA. In: *The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion* [online], 2013, No. 42 [cit. 2013-10-10]. Dostupné na internete: [http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin\\_42.pdf](http://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/archive/bulletin_42.pdf)

*SVĚTĚ PÍSMO Starého i Nového Zákona*. Trnava: SSV, 2000, 2624 s. ISBN 80-7162-326-1.

WALZER, M. *Hrubý a tenký: O tolerancii*. Bratislava: Kalligram, 2002, 240 s. ISBN 80-7149-440-2.

## **Kontakt**

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: [kgabasova@ukf.sk](mailto:kgabasova@ukf.sk)



## INTOLERANCIA INAKOSTI PRÍSLUŠNÍKOV ODLIŠNÝCH ETNICKÝCH (SUB)KULTÚR AKO PROBLÉM MULTIKULTÚRNEJ SPOLOČNOSTI / INTOLERANCE TOWARDS DIVERSITY OF ETHNIC SUBCULTURES IN MULTICULTURAL SOCIETY

Eva Denciová

### Abstrakt

Príspevok poukazuje na širokú problematiku koexistencie odlišných etník a sociálnych skupín. Autorka svoju pozornosť zameriava na príčiny sociálneho napätia a paradox doby, ktorá na strane jednej deklaruje rovnosť, snaží sa o globalizáciu a integráciu, na strane druhej však v nej narastá intolerancia voči inakosti a zvyšuje sa sociálne napätie súvisiace s nevídanou migráciou obyvateľstva a intenzívnou interkultúrnou komunikáciou. Čiastočnú elimináciu týchto problémov vidí v príprave obyvateľstva na stret s inakosťou vo všetkých jej podobách prostredníctvom multikultúrnej výchovy a občianskeho vzdelávania. Výsledkom takejto edukácie by mala byť sociálne a kultúrne tolerantná spoločnosť, v ktorej pojem *inakosť* sa zbavuje negatívnych konotácií a namiesto napätia sa v nej udomácní vzájomný rešpekt a úcta.

**Kľúčové slová:** intolerancia, inakosť, kultúrna inakosť, etnická inakosť, globalizácia, multikultúrnosť, integrácia, marginalizované sociálne skupiny.

### Abstract

The report points to the broad issue of coexistence of different ethnic and social groups. The author focuses his attention on the causes of social tension and paradox of time, which on the one hand, declares equality, seeks to globalization and integration, on the other hand, however, there is growing intolerance towards otherness and increasing social tensions related to an unprecedented migration of population and intensive intercultural communication. The author sees a partial elimination of these problems in the preparation of the population to encounter otherness in all its forms through multicultural education and civic education. The result of such education should be socially and culturally tolerant society in which the notion "*otherness*" gets rid of negative connotations, and instead of stress get settled mutual respect and esteem.

**Keywords:** intolerance, otherness, cultural otherness, ethnic otherness, globalization, multikulturalism, integration, marginalized social groups.

Našu súčasnosť charakterizuje i úsilie o európsku integráciu a svetovú globalizáciu s cieľom unifikovať a možno i homogenizovať odlišné kultúry, spoločenstvá. No, paradoxne, práve nevidaná intenzita interkultúrnej komunikácie prináša do stereotypu kontaktujúcich sa kultúr nové impulzy a oživenie, na ktoré meniaci sa spoločnosť reaguje kreovaním nových subkultúr. Kým na strane jednej kultúrny dialóg do jednotlivých kultúr prináša nové obzory, na strane druhej nestálosť doby, neustále prebiehajúce kultúrno-spoločenské zmeny, obavy zo straty národnej, kultúrnej a jazykovej identity spôsobujú, že sme intolerantní voči iným. Inakosť vnímame ako hrozbu bez ohľadu na to, o akú odlišnosť ide. Pritom si neuvedomujeme, že z aspektu toho druhého my sme tí iní. Kým tých „druhých“ budeme hodnotiť s pocitom uspokojenia vlastnej dokonalosti a v presvedčení, že jedine tá naša (sub)kultúra, societa, komunita je správna, hodná uctievania a nasledovania, na uzdravenie spoločnosti budeme čakať márne. Zatiaľ čo na svoju pokrivenú tvár sa v inou (sub)kultúrou nastavenom zrkadle ani nepozrieme, od ich príslušníkov s najväčšou prirodzenosťou vyžadujeme, aby oni naše sociokultúrne regulatívy, vzory, vzorce a kódy si ctili a rešpektovali. Zatiaľ čo vlastné nedostatky prehladáme, v iných kultúrach odhalujeme i tie najmenšie nedostatky, na ktoré aj kriticky poukazujeme. Kým od „iných“ slepo až nekompromisne vyžadujeme absolútnu poslušnosť a lojálnosť voči našej kultúre, vlastné kultúrno-spoločenské modely a ich komponenty sami prekračujeme, odvolávajúc sa pritom na právo „domáceho“. Z dôvodov nedodržania, obchádzania, resp. neznalosti našich pravidiel „inými“ a na znak dištancovania sa od nich, príslušníkov odlišných (sub)kultúr „*právom a opodstatnene*“, označ(k)ujeme ako problémových, neprispôsobivých, čudných či nekultúrnych. Máme teda sklony k tomu, aby sme vo svojom kultúrno-spoločenskom priestore tých, ktorí sa od nás niečím líšia, marginalizovali.

Kultúrno-spoločenské tenzie majú mnoho príčin. Je to predovšetkým polarizácia sveta na hospodársky „mocných“ a „slabých“; delenie spoločnosti na bohatých a chudobných; na ateistov a veriacich; na politicky správne/nesprávne „zorientovaných“; na kultúrne, národné, politicky, ideologicky a spoločensky „vyspelých“ a „zaostalých“ a podobne. S takouto polarizáciou sa stretávame v každej historickej epoche, v každej kultúre a každej spoločnosti. Navyše, každá spoločenská skupina sa ešte ďalej diferencuje: má svojich „favoritov“ i „odpadlíkov“, „bossov“ i „outsider-ov“.

Sociálne napätie a s ňou spojená **sociálna nesloboda**, ktorú na tomto mieste charakterizujem ako **výsledok diskriminácie, resp. marginalizácie jednotlivcov alebo spoločenských skupín na báze ich kultúrnej, etnickej, rasovej, náboženskej a inej inakosti; pocit stiesnenosti, odkázanosti, podradenosti a úzkosti u nositeľov inakosti vo vzťahu k majorite; traumy z vlastnej inakosti a zo svojho sociálneho statusu vo vlastnom kultúrno-spoločenskom areáli**, sú (ako nám to dokazujú dejiny) reálnou hrozbou a aj najčastejším dôvodom narušenia krehkej kultúrno-spoločenskej rovnováhy; zdrojom občianskych nepokojov, revolúcií a mnohých vojen. Sociálne napätie a konflikty diametrálne odlišných (sub)kultúr sú markantné a citeľné predovšetkým v takej spoločnosti/kultúre, ktorá nereaguje na apely sociálne znevýhodnených osôb; má tendencie „nevyhovujúcich“ jedincov, society a členov (sub)kultúr odcudzovať, dokonca politicky prenasledovať, kultúrne/umelecky diskreditovať, násilne izolovať a stigmatizovať. Diskriminovaný človek v takejto spoločnosti stráca spoločenské istoty, stáva sa apatickým, frustrovaným, má pocit, že celkovo zlyhal. Po mnohých neúspešných pokusoch integrovať sa do spoločnosti sa prestane zaujímať o kultúrno-spoločenské dianie a nezriedka (pokiaľ ho doteraz spoločnosť nesegrovala) sám sa separuje. Dostáva sa do letargie a namiesto toho, aby využil a uplatnil svoje schopnosti, svoju kreativitu a pracovný potenciál, nájde sa na „spoločenskom smetisku“ a často sa aj cíti ako odpad. Spoločnosť ho svojou nevšímavosťou a nechotou riešiť jeho problémy a sociálny status prinútila vzdať sa svojich cieľov a ideálov. Namiesto sebavedomého a spokojného občana „vyprodukovala“ ľudskú trosku, ktorá sa pre spoločnosť stáva sama problémom. Na celom tomto reťazci je najsmutnejšie to, že o takehoto človeka sa spoločnosť začne zaujímať až potom, keď už stratil všetko, často aj svoju dôstojnosť.

Vrátiť sa zo spoločenského prepadliska je veľmi ťažké. Vyžaduje to zainteresovanosť a súčinnosť všetkých zložiek, ktoré sa na integrácii podieľajú; nachádzanie a využívanie najvhodnejších foriem, metód a prostriedkov, ktorými štát a spoločnosť disponuje

a v neposlednom rade korekciu naštrbenej dôvery a negatívnej skúsenosti sociálne vylúčenej osoby pri pokusoch začleniť sa do spoločnosti. Aby sa predchádzalo takýmto situáciám, je potrebné, aby štát a kompetentné orgány kladli väčší akcent na ochranu a začleňovanie kultúrne a sociálne znevýhodnených sociálnych skupín do spoločnosti.

Za efektívny prostriedok prevencie a eliminácie nežiaducich kultúrno-spoločenských fenoménov považujem *cielavedomú edukáciu* obyvateľstva zameranú na formovanie kultúrne a morálne vyspelej, „zdravej“ spoločnosti. Som presvedčená, že iba vzdelaný a sebavedomý človek nachádza svoje miesto a uplatnenie v spoločnosti; je schopný uviesť si svoje kvality, jedinečnosť a kultúrno-spoločenskú dôležitosť. Na dosiahnutie tohto cieľa je potrebné, aby enkulturácia a socializácia obyvateľstva sa realizovali nielen v intenciách inštitucionalizovaného vzdelávania, ale aj na úrovni rodiny a celej spoločnosti. Občianske vzdelávanie by malo prebiehať v súlade s výchovou k humanizmu a – ako na to poukazyval aj *Albert Schweitzer* – so vštepovaním úcty k životu<sup>1031</sup>. Prostredníctvom takto orientovanej výchovy si okrem všeľudských hodnôt, pravidiel a noriem osvojujeme si aj vlastnú kultúru, naučíme sa cítiť si, zveľaďovať a ochraňovať jej umelecké, morálno-etické a spoločenské výtvory. Zároveň tým, že si uvedomujeme význam svojej (sub)kultúry a jej produktov v našom živote, pochopíme, že každý národ má svoje vlastné kultúrno-spoločenské hodnoty a produkty, ktoré je takisto potrebné rešpektovať a ochraňovať.

Sociálne a kultúrne tenzie v spoločnosti vyvolávajú aj autoritatívni vodcovia a politici, ktorí nedokážu prekročiť svoj vlastný tieň. Z tohto dôvodu je potrebné, aby sa kontúry kultúrnej politiky určovali nielen v súlade s požiadavkami a potrebami majoritného obyvateľstva, ale aby sa pri jej koncipovaní sledovali aj širšie kultúrno-spoločenské záujmy. K základným požiadavkám fungovania emancipovanej spoločnosti pri zabezpečovaní bezproblémového spolužitia členov odlišných subkultúr patrí zbavenie sa *predsudkov* voči nositeľom iných (sub)kultúr a predstáv o vlastnej dokonalosti a neomylnosti. Je však prinajmenšom naivná domnienka, že absolútne tolerovanie *odlišného* je prejavom veľkorysosti, zárukou sociálnej a kultúrnej harmónie a zábezpeku stability spoločnosti. Práve naopak. Prehliadať to, čo dominantnej kultúre a jej systému/štruktúre škodí a ubližuje, môže mať ďalekosiahle negatívne následky. Niektorí spoločensky neprispôsobiví jedinci majú totiž sklony k tomu, aby benevolentný sociálny systém tolerantnej spoločnosti zneužili. Parazitovať na „štedrom“ systéme sociálnej pomoci a profitovať z benevolencie spoločnosti, podávajúcej pomocnú ruku sociálne slabším je však prejavom „malosti“. Je potrebné si uvedomiť, že fenomén „parazitizmu“, ktorý má navyše rastúcu tendenciu, je častým zdrojom averzie voči „píjavičiam“ a ako taký môže ľahko prerásť hranice únosnosti. Z uvedeného vyplýva, že je potrebné určiť aj manévrovací priestor a vyznačiť mantinely jednotlivých (sub)kultúr, čiže zadefinovať pravidlá koexistencie príslušníkov nielen sociálne, ale aj kultúrne odlišných spoločenských skupín.

Symptómom kultúrneho a sociálneho napätia v intolerantnej spoločnosti je i *pocit neslobody*, ktorý môžu vnímať tak jednotlivci ako aj príslušníci niektorých kultúrno-spoločenských skupín ako dôsledok diferenciacie pospolitosti. Tolerancia, ako to akcentuje aj M. Hargašová, musí byť aj o kompromisoch, bez jednoznačných víťazov a porazených.<sup>1032</sup> Iste, tolerantná komunita sa vždy bude usilovať o spoločenskú rovnováhu, vzájomnú úctu a rešpekt. Úctu a uznanie si však nemožno vynútiť, treba si ich zaslúžiť.

Kým priemyselná a hospodárska unifikácia už s väčšími/menšími úspechmi prebieha, kultúrna integrácia – nech sa už opiera aj o tie najoptimistickejšie teórie hlásajúce toleranciu voči inakosti a nech je vynaložené aj to najväčšie úsilie na vytvorenie spoločného kultúrno-spoločenského modelu, ktorý by rešpektoval kultúrnu rôznorodosť s cieľom nenarušiť integritu odlišných (sub)kultúr koexistujúcich v tom istom kultúrno-spoločenskom priestore – nemôže byť garanciou kultúrnej equality, ani kultúrnej suverenity či autonómie. Garantovať rovnoprávnosť etnických spoločenstiev, ktorých kultúrno-spoločenské hodnoty a životný štýl sú dichotomické; vedieť prijať a rešpektovať diametrálne odlišnú (sub)kultúru vo svojom kultúrnom okruhu nedokáže vyriešiť žiadny politický dohovor ani medzinárodný dokument. Násilná a neraz i dobre mienená, no nepripravená integrácia

1031 „Úcta k životu nastoluje taký ideál materiálneho a duchovného bytia človeka, v zmysle ktorého by všestranným rozvinutím svojich schopností a v čo najväčšej materiálnej a duchovnej slobode bojoval o to, aby bol úprimný k sebe samému a aby poskytoval úprimnú a nápomocnú účasť každému živému stvoreniu navôkol. (...) Pravá ľudskosť má preňho znamenat byť etickým v hlbokom príviedčaní svetu a životu úcty k životu.“ (SCHWEITZER, A. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986, s. 382.)

1032 Pozri: HARGAŠOVÁ, M. *Tolerancia a jej hranice*. Banská Bystrica: Metodické centrum, 1997, 60 s.

rôznorodých spoločenstiev namiesto toho, aby modely kontaktujúcich sa, resp. komunikujúcich (sub)kultúr obohatila o nové komponenty, spoločnosť destabilizuje. Je teda jasné, že úsilie zlúčiť ekonomicky, kultúrne a sociálne heterogénne spoločenstvá nie je cestou na odstránenie rozdielov. Naopak, takéto úsilie často evokuje u príslušníkov „malých“ národov pocit neslobody a bezmocnosti voči „veľkým“ a „silným“ národom, ktorých ich „veľkosť“ zvyhodňuje. Napätie vyvoláva aj hromadný odchod členov sociálne slabých skupín a marginalizovaných subkultúr (nevidiac iné riešenie na zmenu svojho statusu quo) do zahraničia s cieľom nájsť lepšie kultúrno-spoločenské uplatnenie a získať tam sociálne istoty. Zo strany ekonomicky vyspelých a bohatých štátov to vyvoláva averziu voči imigrantom ako nositeľom „cudzej“ kultúry, čím u týchto pocit sociálnej neslobody, kultúrnej odlišnosti, bezmocnosti a odkázanosti ešte narastá. Stávajú sa trňom v oku už nielen doma, ale aj v zahraničí. Lokálny, regionálny a národný kultúrno-spoločenský problém tým dostáva nadnárodné rozmery, čo vyžaduje akútne systémové riešenia.

Ohrozujú kultúrnu a národnú suverenitu majoritného obyvateľstva etnické minority? Narušajú alebo skôr stmelujú integritu národného kultúrneho okruhu „domáce“ národnostné menšiny? Sú pre dominantnú kultúru jej vlastné, názorovo však s ňou nekorespondujúce subkultúry likvidačné? Sú diametrálne odlišné kultúrno-spoločenské hodnoty vyznávajúce kultúrne modely imigrantov pre majoritu nebezpečné? Takéto a podobné otázky si kladieme čoraz častejšie. Nepochybne, multikulturalizmus a interkulturalizmus prinášajú množstvo problémov a výziev. Mnohé z nespočetných vojen, ktoré ľudstvo počas svojej doterajšej existencie viedlo, zapríčinil práve stret odlišných kultúr. V pozadí mnohých svetových konfliktov je aj odmietanie práva byť „iným“. Koexistencia viacerých národov, prítomnosť viacerých kultúr a subkultúr v tom istom priestore popri mnohých úskaliach, vyplývajúcich z inakosti má však aj svoje výhody. Spomeniem možnosť spoznávať iné národy a ich (sub)kultúry na svojom vlastnom území či možnosť konfrontovať vlastnú kultúru s inou a v jej odraze lepšie spoznať a pochopiť tú svoju. Cez prizmu odlišnej kultúry zreteľnejšie vidíme sami seba, sme schopní sebareflexie a sebahodnotenia. Z problémov, ktoré oficiálna kultúra hostujúceho kultúrneho areálu pre príslušníkov inokultúrnych okruhov prináša, je potrebné uviesť predovšetkým strach zo straty národnej a kultúrnej identity pri pokusoch o násilnú asimiláciu minorít s majoritou, pocit straty osobnej a sociálnej slobody z dôvodu vlastnej odlišnosti, ale, na strane druhej, aj pocit bezmocnosti vyvolaný aroganciou neprispôsobivej menšiny, ktorá sa navyše v adoptívnom kultúrnom priestore rozrastá. Je len otázkou času, kedy sa inakosťou obyvateľstva spôsobené tenzie v intolerantnom kultúrnom a sociálnom prostredí premietnu do každodennosti pospolitosti. V napätom prostredí vládne nedôvera, predsudky, typická je absencia interkultúrnej a spoločenskej komunikácie, ale aj redukcia kultúrno-spoločenských kontaktov na minimum a často aj neúcta voči kultúrno-umeleckým výtvorom a spoločenským hodnotám toho iného. Neriešenie problémov koexistencie rozličných etník sa spoločnosti vypomstí. Určiť pravidlá koexistencie rozličných etník, nájsť systémové riešenie kultúrnych a sociálnych konfliktov, potreba eliminácie spoločenského napätia a redukcie rôznych podôb a foriem extrémizmu sú dôležité najmä preto, lebo tu neraz ide o (možno z aspektu majority banálne) problémy minority, ktorých neriešenie pre dotknuté minority môžu mať ďalekosiahle následky.

Spoločenské napätie v heterogénnom kultúrno-spoločenskom prostredí môže evokovať aj neochota príslušníkov minorít/imigrantov prispôbiť svoj životný štýl, kultúrno-historické zvyky a tradície sociokultúrnym regulatívom majority. U väčšinového obyvateľstva to vyvoláva nespokojnosť s vlastnou kultúrou (predovšetkým jej nečinnosťou zmeniť status quo) a kultúrno-spoločenským prostredím, čo je potvrdením toho, že aj tá najstabilnejšia a najsebavedomejšia spoločnosť sa dlhodobou prítomnosťou odlišnej sociálnej, etnickej, náboženskej a inej skupiny na svojom území cíti byť ohrozovaná; ťažko sa s ňou vyrovnáva a má obavy z narušenia rovnováhy svojich vnútorných väzieb a, konečne, no v neposlednom rade, má strach zo straty vlastnej identity. Namiesto toho, aby sa vzájomné vzťahy a kontakty zlepšovali, zhoršuje sa spoločenská klíma a spoločenské napätie narastá. Tam, kde napätie spôsobené neochotou rešpektovať „pravidlá hry domáceho tímu“ prerastie hranice tolerancie, sa majorita skôr či neskôr prestane prizerať arogancii a rozpinavosti minorít/imigrantov. Navyše, migrácia niektorých sociálnych a etnických skupín často nadobúda kontúry ekonomického turizmu a je stimulovaná vidinou výhodnejšieho zamestnania a ziskom vyššieho spoločenského statusu a životného štandardu, čo môže domáce obyvateľstvo iritovať.

Už Heidegger poukázal na to, že myslenie určuje diktát pravdy bytia. Ak sa nám neustále prízvukuje, že nečinnosť kompetentných orgánov voči neprispôsobivým individuám a spoločenským skupinám pochádzajúcim z iných etník a kultúr je prejavom tolerancie voči ich inakosti a uznávanie ich „špecifických“ hodnôt a súvisí so snahou ich nenásilnej integrácie do majority, je to



čiry nezmysel. Ak príslušné orgány a inštitúcie nekonajú, tak sa nečudujeme, že sklamanie z „nečinnosti“ kompetentných pri ochrane kultúrneho dedičstva a hodnôt majority môžu vyústiť do potreby vziať spravodlivosť do vlastných rúk. Len nedávno sme boli svedkami šialenej strelby nórskeho extrémistu Andersa Breivika, ktorý v mene „ochrany svojej kultúry“ so zbraňou v rukách išiel zabrániť rozmachu (podľa jeho úsudku nebezpečného) multikulturalizmu. Pravdou však je, že presvedčenie extrémistov o škodlivosti kultúrneho pluralizmu môže byť posilňované aj výrokmi niektorých politikov, napríklad konštatáciou Angely Merkelovej, že multikulturalizmus zlyhal. Z uvedeného, i z narastajúceho počtu prívržencov extrémistov vyplýva, že vyhlásenia čelných politikov (aby sa predišlo ich dezinterpretácii) je potrebné širokej verejnosti sprostredkovať aj s uvedením kontextu, v ktorom boli vyslovené.

Konflikty vyvolané prítomnosťou príslušníkov odlišných kultúr v našom kultúrnom areáli sú potvrdením toho, že človek – ako spoločenský tvor a ako príslušník konkrétneho spoločenstva – si vytvára svoj vlastný kultúrno-spoločenský systém, svoj individuálny i kolektívny rebríček hodnôt, ktoré mu ako kultúrne dedičstvo odovzdali jeho predkovia a ktoré prostredníctvom socializácie, enkulturácie a inkulturácie si osvojuje a dotvára. Kolízie nekompatibilných hodnôt, noriem, pravidiel, vzor(c)ov; pocit ohrozenia kultúrou „votrelcov“ môžu vyústiť do rôznych násilností a iných prejavov intolerancie. Ignorovanie napätých kultúrno-spoločenských vzťahov; podceňovanie problémov kompetentnými orgánmi (ako sme na to už vyššie poukázali) sa môžu vymknúť kontrole a prekročiť hranice únosnosti.

Máme sklony k tomu, aby sme brutalitu a neľudskosť samozvaných „ochrancov“ spoločnosti a jej kultúry považovali za skrat; za daň, ktoré koexistencia odlišných spoločenských societ, kultúr či etnik prináša. Vo svojej podstate však tu ide o prejav zúfalstva, bezradnosti a beznádeje *neslobodne* sa cítiacich ľudí. Je to volanie o pomoc, signál, že už aj doteraz tolerantní a pevne na zemi stojaci jedinci strácajú pôdu pod nohami a cítia sa byť obeťami svojej „príliš“ benevolentnej kultúry/spoločnosti. Je načase si uvedomiť, že tiché priznanie sa takýmto „čistkám“ v očiach ostatného sveta z nás robí nevšímavých ľudí, ba až komplicov intolerantných jedincov.

Na základe uvedeného konštatujeme, že medzi ciele občianskeho vzdelávania treba zaradiť aj korekciu narušených interpersonálnych kontaktov v multikultúrnom/multi-etnickom priestore, pričom v rámci prevencie je potrebné sa zamerať aj na diagnostikovanie ich spúšťačov/príčin.

## Pojmy tolerancia, intolerancia, inakosť

Podľa Palouša *znášanlivosť* pripúšťa odlišné správanie, postoje, názory iných ľudí.<sup>1033</sup> V historickom kontexte apely k **tolerancii** sa skôr orientovali na cirkevno-právne a štátno-právne spory, o čom svedčí aj Lockeov model tolerantnej spoločnosti, podľa ktorého cirkvi majú existovať oddelene od štátnej moci bez toho, aby disponovali mocenskými prostriedkami, štát zas nemá právo zasahovať do oblasti viery a ovplyvňovať náboženský život občanov.<sup>1034</sup> Potrebu udržať krehkú rovnováhu medzi svetskou a cirkevnou mocou podporuje aj Tolerančný patent, vydaný Jozefom II. v roku 1781. Dnes slovo znášanlivosť rezonuje najmä vo verejnom živote: toleranciu obyčajne spájame s politickou slobodou, rasovou, kultúrnou, rodovou a ideologickou egalitou a v neposlednom rade so slobodou slova.

Slovo **intolerancia** (*neznášanlivosť*) používame na označenie negatívnych postojov k odlišným kultúrnym a spoločenským názorom, elementom, komponentom. Svojou entitou je opozitom slova tolerancia, vztahuje sa na nerešpektovanie inakosti. Žiaľ, intolerancia inakosti je častým problémom multikultúrnej spoločnosti, ktorá pre svoju kultúrno-spoločenskú pestrosť a mnohorakosť je vystavovaná mnohým jej podobám a prejavom.

Pod **inakosťou** v tomto príspevku rozumiem tie odlišné kultúrno-spoločenské fenomény, elementy a produkty, ktoré sa do štruktúry pôvodnej kultúry dostali prostredníctvom minorít alebo migrujúcich skupín. Teda tie komponenty kultúry, ktorých odlišný pôvod je evidentný a ktoré svojím charakterom, obsahom, významom a formou sa líšia od kultúrno-spoločenských

1033 Pozri: PALOÚŠ, R. *Poznámky k problému tolerance*. Praha: Akademie, 1995, s. 240.

1034 Pozri: PINC, Z. *Fragmenty k filosofii výchovy*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 88.

zložiek prostredia, v ktorom sa nachádzajú. Podľa charakteru a obsahu inokultúrne fenomény a elementy môžeme diferencovať na tie, ktoré s hodnotami a normami „hostiteľskej“ kultúry *nekorrespondujú*; narúšajú jej rovnováhu a hodnoty; a na tie, ktoré sú s pôvodnou kultúrou *kompatibilné*, obohacujú ju a, napriek svojmu odlišnému pôvodu, sa postupne stávajú jej súčasťou. Časom cudzie kultúrno-spoločenské prvky s domácimi môžu natoľko splnúť, že ich identifikácia sa stáva takmer nemožná a aj zbytočná.

Rovnako ako „udomácnené“ cudzie kultúrno-spoločenské zložky, ani integrovaný nositeľ inakosti svojím výzorom nemusí „vychínať z davu“. Na základe vonkajších znakov môžeme hovoriť o **morfolologickej** (vizuálnej) a o **manifestovanej** (vizualizovanej, zverejňovanej, dobrovoľne odhaľovanej) inakosti.

**Morfologická** inakosť je zreteľná, ľahko identifikovateľná. Zaraďujeme sem napríklad rasovú a pohlavnú inakosť. Naše úsudky a predstavy o nositeľovi inakosti kreované na báze jeho morfológických znakov však môžu byť mylné a zavádzajúce. Aj evidentná inakosť môže „klamať“. O nespolahlivosti kategorizovania ľudí na základe ich morfológickej inakosti vypovedá i druhá časť dvojdielného filmu českého režiséra Martina Ryšavého *Banánové deti* (2009). Film je dokumentom o živote detí bývalých vietnamských študentov, ktorí sa po ukončení svojich štúdií v bývalom Československu nevrátili do svojej vlasti a dnes žijú na území Českej republiky.<sup>1035</sup> Deti vietnamských imigrantov dnes vyrastajú a dospievajú v kultúrno a spoločensky odlišných podmienkach ako ich rodičia a napriek tomu, že sú potomkami ľudí pochádzajúcich z inej krajiny a z inej kultúry, oni sa už (keďže sa narodili v Česku), cítia byť Čechmi. Komunikačnú a kultúrnu bariéru pociťujú skôr smerom k vlastnému národu a ku kultúre svojich predkov než k adaptívnej vlasti ich rodičov. Sú síce zvonku žlté – ako banán –, no ich vnútro je už biele. Ovládajú spisovnú aj hovorovú češtinu, blízka je im česká mentalita, sú aktérmi a kreatormi súčasných českých reálií. Sú to Česi so zovňajškom aziatov. Ich výzor, ktorý otvorene prezrádza ich inakosť, je stigmu, ktorú nemožno zmyť, vyzliecť či zahodiť a – ako INÍ – sú častým terčom rôznych prejavov intolerancie. Film zachytáva kultúrno-spoločenské problémy a dilemy kultúrno asimilovaného človeka na území príslušníkov inej rasy; je výpoveďou o stratej kultúrnej identity a o živote v adaptívnej spoločnosti. Morfológická odlišnosť je azda najčastejším dôvodom na diskrimináciu a polarizáciu spoločnosti na „našich“ (vyhovujúcich) a na „odlišných“ (nevyhovujúcich). Spája sa s predsudkami, ktoré vo všeobecnosti zohrávajú veľkú rolu pri hodnotení na „prvý pohľad“. Niektoré etnické skupiny, napriek ich úsiliu byť platným členom spoločnosti, sú z nej vyčleňovaní len preto, lebo ich fyziognómia nezodpovedá kritériám alebo aj predstavám majority.

Škála „vonkajších“ diferencujúcich znakov je veľmi široká – od farby pleti, očí, vlasov až po postavu. Na ich báze si vytvárame predsudky, ktoré môžu byť výsledkom reálnych skúseností, pozostatkom historických faktov a referencií, ktoré sa často aj zámerne deformujú, ale rovnako i čírou fikciou. Predsudky dokážu vyvolať silné vášne, ktoré mnohokrát bez toho, aby sa sprostredkovane získané a neoverené informácie konfrontovali s realitou, sú v pozadí separácie a príčinou prenasledovania „neželaných“ a nedávajú ani najmenšiu šancu na koexistenciu „nerovných“ societ. Nebezpečenstvo pre spoločnosť predstavujú najmä tie predsudky, ktoré príslušníkov etnických a sociálnych skupín vopred odsudzujú a vykazujú na okraj spoločnosti tým, že ich kriminalizujú a démonizujú. Je potrebné si uvedomiť, že nič nemožno univerzalizovať a nič na svete nemá absolútnu a stálu platnosť: ani tá najhoršia skúsenosť, ani „zaručená“ informácia o pretrvávajúcej nekalých praktikách a čudných tradíciách a dokonca ani tá (prísahou potvrdzovaná) „najsvätejšia pravda“.

**Manifestovaná** inakosť sa vizuálnou stáva nosením symbolov, insignií, uniforiem a pod. Ide tu o inakosť, ktorá je verejne komunikovaná, a to buď dobrovoľne alebo z donútenia. O **dobrovoľnej**, resp. zámernej manifestácii inakosti hovoríme pri otvorenej prezentácii svojej inakosti na báze vlastného *slobodného* rozhodnutia. Pri manifestácii inakosti z **donútenia** sa zverejnenie inakosti u jej nositeľov buď vynucuje, alebo nariaďuje (najčastejšie ich stigmatizovaním). V histórii nachádzame niekoľko príkladov na násilné stigmatizovanie „iných“ (tetovanie otrokov či neverných žien; označovanie príslušníkov židovského národa žltou hviezdou a podobne). „Puncovanie“ je symptómom morálne a kultúrno dekadentnej spoločnosti a nástrojom ponížovania zaznávaných minorít. Patrí medzi najnebezpečnejšie formy prezentácie moci a najpotupnejšie prejavy diskriminácie.

<sup>1035</sup> Prvá časť dokumentu pojednáva o tých vietnamských študentoch, ktorí si po ukončení svojich štúdií volanie svojej domoviny vypočuli a vrátili sa do nej. Bola natočená a odvysielaná v roku 2006. (Pozn. autorky)

I keď sa jednotlivé kultúry od počiatku dejín kontaktovali a intenzívne komunikovali, až multikultúrna spoločnosť (aj ako produkt masovej kultúry) prináša akútnu potrebu tolerancie inakosti. Prírodná a vynútená migrácia obyvateľstva, obchodovanie a anektovanie cudzích území boli najčastejšou príčinou stretu rozličných kultúr a etník. Víťazi vojen si spravidla porazené národy zotročili, ich kultúru zničili a ich kultúrno-spoločenské a umelecké hodnoty znevažovali. Napriek tomu, že takéto praktiky otvorene odsudzujeme, aj dnes bývame svedkami falošnej pomoci. Za našu ochotu pomôcť sociálne slabším od nich očakávame vďačnosť, oddanosť, obdiv i lojalnosť. Sú to absurdné predstavy a neoprávnené požiadavky, ktoré s ideami humanity a poslaním humanitárnych organizácií nekorešpondujú, ba nemajú nič spoločné ani s charitou.

Elementárnou požiadavkou fungovania kultúrne a etnicky zmiešaných spoločenstiev je kultúrny pluralizmus. V tomto kontexte sa akcent kladie na „harmonizáciu“ nesúrodých kultúrno-spoločenských komponentov odlišných (sub)kultúr s dominantnou kultúrou. Svojej pôvodnej kultúry sa však nemusíme vzdáť. Praktizovanie kultúrnych zvykov a tradícií v súkromí domova krehkú rovnováhu koexistujúcich spoločenstiev zvyčajne nenabúra. Ďalšou požiadavkou fungovania multikultúrnej/multi-etnickej komunity je vytvorenie takého kultúrno-spoločenského prostredia, v ktorom sa každý bude cítiť bezpečne, komfortne a slobodne. Kľúčom k takejto spoločnosti je rešpektovanie práv každého jednotlivca, bez ohľadu na jeho pôvod, vek, náboženskú, etnickú, politickú a inú príslušnosť, pokiaľ tieto nenarušajú všeobecné uznávané normy a hodnoty spoločnosti.

Vo vzťahu k inakosti môžeme hovoriť o **demonštratívnej** (priznanej) a **latentnej** (utajovanej) intolerancii. Pri názorovej intolerancii ľudia patriaci do tejto skupiny sa netaja averziou voči nositeľom inakosti, čo aj otvorene demonštrujú, napríklad nosením symbolov, heslami, manifestmi a pod. Prejavom *demonštratívnej* intolerancie sú verbálne alebo fyzické ataky, verejná dehonestácia, prenasledovanie, ba až fyzická likvidácia „iných“, no neraz i zosmiešňovanie a diskreditácia sympatizantov a zástancov odlišných minorít. *Latentná* intolerancia sa navonok nedeklaruje, je však rovnako nebezpečná.

Dnes je už kreovanie multikultúrnej spoločnosti s trvalo udržateľnou rovnováhou medzi príslušníkmi odlišných (sub)kultúr bez prípravy obyvateľstva na stret s inakosťou takmer nemožné. Zrejme skutočnosť, že v multikultúrnom a multi-etnickom Uhorsku Slováci koexistovali niekoľko storočí bez väčších problémov s príslušníkmi iných národov sa podpisuje pod skutočnosť, že sa donedávna nepocitovala akútna spoločenská potreba systémovo pristupovať k občianskemu vzdelávaniu. Z tohto aspektu je pre nás občianske vzdelávanie zamerané na multikultúrnu výchovu a výchovu k tolerancii výzvou a zároveň i dôvodom na zamyslenie. Často si kladieme otázky: Nepodceňujeme dopady procesov akulturácie na ľudskú psychiku? Sú obavy zo zvyšujúceho sa spoločenského napätia a narastania kultúrnych a sociálnych konfliktov pri strete odlišných kultúr opodstatnené? Prečo máme strach z prítomnosti príslušníkov inej kultúry v našom kultúrnom areáli, keď tvrdíme, že stret a kultúrny dialóg obe komunikujúce strany obohacuje? Prečo máme predsudky voči príslušníkom odlišných (sub)kultúr a prečo a priori nedôverujeme sociálne slabším migrujúcim skupinám? Obávam sa, že tieto otázky zostanú ešte dlho nezodpovedané.

Škodlivé a neželané patologické kultúrno-spoločenské fenomény je potrebné vykoreniť. Primárnou prevenciou a efektívnym nástrojom eliminácie intolerancie inakosti je edukácia širokých mas v intenciiach *občianskeho vzdelávania*, ktoré by sa z tohto dôvodu malo zamerať na formovanie mravne a kultúrne vyspelých občanov, schopných tolerovať inakosť bez straty svojej národnej a kultúrnej identity. K tomu je však potrebné, aby sa v spoločnosti nerozsievali semienka neznášanlivosti voči „iným“ spoluobčanom. Neuvážené a nezriedka i dehonestujúce a ironické poznámky na adresu príslušníkov niektorých minorít, členov marginalizovaných subkultúr a imigrantov narušujú harmóniu multikultúrnych a multi-etnických komunit, deformujú spoločenské prostredie a často sa podpisujú pod animozity a intolerantné názory ľudí, ktorí takejto nerozvážnej propagande uverili. V tomto kontexte by sme sa mali zamerať najmä na sociálnu inklúziu osôb žijúcich v sociálnom vylúčení, chudobe, biede, diskriminácii a nevzdelanosti a dosiahnuť, aby ich ambíciou sa stala potreba zlepšiť svoj sociálny status aj zmenou doterajšieho životného štýlu; korekciou vlastných hendikepov (napríklad analfabetizmu) a morálno-etických nedostatkov, ako aj prehodnotením postojov k svojmu okoliu. Vyžaduje si to ich aktívnu účasť na veciach verejných a kultúrno-spoločenských. Vo svojej podstate tu ide o prerod pasívneho a letargického človeka na aktívneho, sebadomého, kultúrne a spoločensky vyspelého občana.

Nielen pohnuté dejiny ľudstva, ale aj naša súčasnosť nás presvedča o tom, že inakosť nedokážeme prijať automaticky. Na to, aby sme sa vo vlastnom kultúrno-spoločenskom prostredí cítili plnohodnotnými a slobodnými, potrebujeme byť tolerantní a empatickí nielen voči „naším“, ale predovšetkým voči tým, ktorí potrebujú našu pomoc. Efektívnosť občianskeho vzdelávania teda závisí aj od spoločenskej klímy a celkovej spoločenskej atmosféry prostredia, v ktorej sa uskutočňuje. Urobme všetko preto, aby pojmy „liberté, égalité a fraternité“ neboli širokou verejnosťou vnímané iba ako heslá francúzskej revolúcie, ale aby sa stali métou i našej súdobej spoločnosti.

Ak uveríme tomu, že odstrániť sociálnu nerovnosť, priepasť a rozdiely medzi subkultúrami nie je v ľudských silách, vystavujeme sa riziku, že zmenou postojov k hodnotám našej (sub)kultúry sa zmení aj náš sociálny status. Budeme mať potom morálne právo dožadovať sa sociálnej rovnosti a spravodlivosti? Don Quijote bojoval aj s veterným mlynom a možno v očiach mnohých bol smiešnym rojkom. No práve vďaka tomuto boju sa stal nesmrteľným hrdinom. Je načase zboriť prekážky, ktoré bránia rozvoju spravodlivejšej a „rovnejšej“ ľudskej spoločnosti. Koniec-koncov, aj veterné mlyny sú súčasťou scenérie, a to aj tie, ktoré občas bránia výhľadu na horizont.

## Zoznam použitej literatúry

HARGAŠOVÁ, M. 1997. *Tolerancia a jej hranice*. Banská Bystrica: Metodické centrum, 1997, 60 s. ISBN 80-8041-034-4.

PALOUŠ, R. 1995. Poznámky k problému tolerance. In: MACHOVEC, Milan. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995, s. 240 – 245. ISBN 80-200-0414-9.

PINC, Z. 1999. *Fragmenty k filosofii výchovy*. Praha: OIKOYMENH, 1999, 149 s. ISBN 80-7298-004-1.

SCHWEITZER, A. 1986. *Kultúra a etika*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986, 424 s. ISBN 72-079-86.

## Kontakt

PhDr. Eva Denciová, PhD.

Koprivnická 15, 841 01 Bratislava

E-mail: eva.denci@gmail.com



## VÝRAZOVÁ A TYPOLOGICKÁ CHARAKTERISTIKA VÄZENSKÉHO SOCIOLEKTU / EXPRESSION AND TYPOLOGICAL CHARACTERISTICS OF PRISON SOCIOLECT

Juraj Hladký

### Abstrakt

Príspevok sa zameriava na úskalia hodnotenia argotu ako jazykovokomunikačnej stratégie na materiáli väzenského sociolektu. Pokúša sa vysvetliť nízku viazanosť argotu na sociálne prostredie, zameriava sa na funkciu utajiť obsah komunikácie, ktorá zároveň predpokladá existenciu antagonistickej skupiny. Výskum väzenského sociolektu, berúc do úvahy jestvujúcu vnútornú jazykovokomunikačnú situáciu, ukazuje, že nejde o argot, ale o slang (sekundárny slang). Príspevok ukazuje, že hodnotenie argotu aj v iných prípadoch musí vychádzať z potreby utajenia informácie.

**Kľúčové slová:** argot, slang, kód, komunikačná stratégia, utajenie informácií, antagonistickej skupiny, dyáda, sociálny status.

### Abstract

The paper focuses on problems with evaluating the argot as a language – communicative strategy on the material of prison sociolect. It tries to explain the weak connection of argot to the social environment, it focuses on the function to suppress the content of the communication which at the same time assumes the existence of an antagonistic group. The research of the prison sociolect, taking into consideration the existing inner language – communicative situation, shows that it is not argot but slang /secondary slang/. The paper shows that evaluating the argot in other situations has to come out of the need to suppress the information.

**Keywords:** argot, slang, code, communication strategy, suppressing the information, antagonistic group, dyad, social status.

Keďže človek počas svojho života sa prirodzene stáva súčasťou rôznych sociálnych prostredí, osvojuje si na rozličnej úrovni a v rozličnej miere aj špecifické komunikačné kódy konkrétneho prostredia. Typickým príkladom obligatórneho (pre jednotlivca všeobecne záväzného) sociálneho prostredia je žiacke alebo mládežnícke sociálne prostredie a obligatórneho (všeobecne zrozumiteľného) slangu je žiacky alebo mládežnícky slang, ktorý napriek svojej príznakovosti nespôsobuje jazykovokomunikačnú entropiu, a niet teda problémov s vecnoobsahovou (významovou) charakteristikou takýchto slangizmov ani s ich štylovou (funkčnou) či sociolingvistikou charakteristikou a zatriedením. (Azda každý používateľ slovenského jazyka správne určí význam slov *učka*, *ridô*, *klasák*, *guľa*, *baňa* a pod. a správne ich zaradí medzi typické výrazové prostriedky žiackeho slangu.)

Problémy však vznikajú v tej skupine slangov, pre ktoré je príznačná determinovanosť z hľadiska spoločenskej rozšírenosti, a teda aj obmedzenosť ovládania ich kódov ostatnej („vonkajšej“) spoločnosti ako celku. Úplne prirodzene preto platí, že čím menšia a uzavretejšia je konkrétna societa, tým aj komunikačná potencia jej slangu je nižšia. V tomto prípade hovoríme o fakultatívnych či sekundárnych slangoch. Prirodzene, spoločnosť, ktorá nie je súčasťou takejto society, môže chápať jej jazyk ako menej zrozumiteľný alebo nezrozumiteľný, pôsobiaci dojem výstrednosti až účelovej tabuovosti.

Uvedené atribúty nenáležitým preceňovaním vnútornej tabuovosti takéhoto slangu sa spájali neraz s charakteristikou prostredia a ľudí, pre ktoré boli tieto atribúty podľa majoritnej spoločnosti príznačné a očakávateľné. Tak sa stalo, že precenenie sociálnej podmienenosti a všeobecne nízkej zrozumiteľnosti daktorých sekundárnych slangov na úkor svojej vlastnej podstaty a vnútornej komunikačnej stratégie posunulo chápanie ich podstaty do roviny argotu.

V našom príspevku sa budeme zaoberať výrazovou a typologickou charakteristikou väzenského slangu, ktorý sa často (a nesprávne) pokladá za argot.

Prirodzená tabuizovanosť väznice ako uzavretého sociálnokomunikačného priestoru a spoločensky podmienená tabuizovanosť väzenského prostredia alebo väzenského systému najmä v období socializmu pôsobila, že väzenská reč nadhlo zostala jedným z neskúmaných a nespracovaných sociolektov. Väzenská reč pre svoju exkluzívnosť a potenciálnu tabuovosť, ktorú jej pripisuje vonkajšie spoločenstvo, býva aj súčasnej v odbornej literatúre nesprávne kvalifikovaná ako argot. napr. publikácia *Sociolekty v basketbalovom a penitenciálnom prostredí* z roku 1997. Chápanie väzenského sociolektu v nej korešponduje so zaužívanými, no nepresnými a sociálnou príslušnosťou nositeľov nadhodnotenými definíciami, podľa ktorých je argot „tajná reč (jazyk) deklasovaných vrstiev spoločnosti“ či „jazyk spodiny a zločincov“. Uvedené definície pritom dostatočne neberú do úvahy vnútornú podstatu argotu ako komunikačnej stratégie zameranej na utajenie informácie. Jej cieľom je teda dosiahnutie komunikačného cieľa bez vzniku strát, ktoré by mohli vzniknúť prezeraním obsahu komunikácie.

Zdôrazniť azda treba, že v prípade argotu dešifrovať (či identifikovať) špecifické kódy v komunikačných aktoch dokáže len ten, kto je členom komunikačne uzavretého spoločenstva s vopred dohodnutými pravidlami používania špecifických verbálnych či neverbálnych kódov; kto je nositeľom kompetencie komunikovať špecifickým kódom alebo sústavou špecifických kódov, spoločnou veľmi úzkemu okruhu komunikantov, a to bez zreteľa na charakteristiku sociálneho prostredia. To, že pre vznik argotu nie je dôležitá sociálna, ale práve diskrétna, konšpiračná či „utajovacia“ motivácia, napokon presvedčivo ukázal už P. Ondrus v diele *Argot slovenských detí*. Povedané ináč: spomínané definície neberú ohľad na základný rozdiel medzi slangom a argotom. Argot na rozdiel od slangu vzniká ako nevyhnutná stratégia na to, aby sme informáciu či celú komunikáciu „ochránili“ pred prezeraním, čím by sme utížili hmotnú či nehmotnú ujmu.

Spoznávanie špecifického väzenského systému a komunikačného prostredia pred nami otvoril základnú otázku: do akej miery tento sociolekt teda môžeme pokladať za argotický (keďže väzenský sociolekt za taký pokladá vonkajšie spoločenstvo najmä pre nepoznanie jeho špecifických kódov). Namiesto je preto otázka, ktoré zo slov používaných odsúdenými vo výkone trestu majú dominantnú konšpiračnú, resp. utajovaciu funkciu, a ktoré zasa pragmatickú funkciu, vychodiacu z bežných pomenúvacích potrieb alebo z príčin, ktoré pokladáme za príčiny motivujúce vznik slangizmov (napr. ekonomizácia prejavu, ozvláštnenie a pod.).

Za argotizmy všeobecne pokladáme také slová, ktorých funkciou je utajiť obsah slova alebo výpovede. Dešifrovať obsah takéhoto slova (výpovede) môže najčastejšie len veľmi obmedzený okruh komunikantov, resp. potenciálnych príjemcov –

v našom prípade sú nimi spoluväzni. Ak by sa význam argotizmu prezradil, stratil by konšpiračnú funkciu – prestal by byť argotizmom. Ak má argot plniť svoju funkciu, v každom sociálnom prostredí sa dá očakávať jeho prítomnosť len v rámci istej malej, obmedzenej záujmovej skupiny, a to najčastejšie na úrovni dyád (vo väzenskej subkultúre napríklad tzv. *kolchozy* a *kolchozníci* – odsúdení, ktorí uzavreli dohodu o vzájomnej pomoci).

V špecifickom a mnohovrstvom sociálnom (a vzťahovom) prostredí, akým je väznica, by sme teda museli očakávať, že argotické jazykové prostriedky nebudú všeobecne známe celému spoločenstvu nachádzajúcemu sa vo väznici. Pochopiteľne, nemôže ich poznať najmä antagonistická skupina, v našom prípade príslušníci Zboru väzenskej a justičnej stráže (ZVJS). A keďže väznica je vnútorne bohato štruktúrovaný a hierarchizovaný sociálny systém, nemôže ich poznať ani členovia „cudzích“ skupín väzňov, pred ktorými je potrebné obsah komunikácie (informácie) utajiť. Hranice komunikačnej potencie argotu by tak boli veľmi úzko a prísne vymedzené istým počtom jednotlivcov. Z hľadiska režimu vo výkone trestu či výkonu väzby by mohlo ísť o lexikálne jednotky pomenúvajúce napríklad tzv. nepovolené veci, napr. drogy, zbrane; teda reálie, ktorých prezradením by skupina (alebo jednotliviec) utrpela závažnú ujmu.

Príslušníkom väzenského sociolektu sme realizovali v podmienkach Ústavu na výkon trestu odňatia slobody v Leopoldove (1. – 3. stupeň strázenia). Osobitne sme si všimli realizáciu jazykových prostriedkov, ktoré sa nám spočiatku potenciálne javili ako argotické, pretože dovtedy sme nemali s väzenským sociolektom ani jeho prirodzeným prostredím žiadne skúsenosti. Realizáciu týchto jazykových prostriedkov sme pozorovali v rozličných komunikačných aktoch a kontextoch, a to v troch komunikačných situáciách:

- v komunikácii odsúdených,
- v komunikácii odsúdených a príslušníkov ZVJS,
- a v komunikácii príslušníkov ZVJS.

Výsledok bol prekvapivý – nezistili sme také lexikálne jednotky, ktoré by sme nakoniec mohli označiť ako argotizmy, ba ani sami ľudia vo výkone trestu nevedeli uviesť žiadne také slová, čo by sa účelovo používali na utajenie informácie. Povedané ináč – obsah slov používaných v komunikácii ľudí vo výkone trestu je rovnako známy odsúdeným (resp. obvineným) aj príslušníkom Zboru, aj keď často ide o slová označujúce veci alebo činnosti, ktoré sa nezhodujú s pravidlami výkonu väzby alebo trestu, napr. *holub* – správa prenesená z väznice prostredníctvom inej osoby, *koňovať*, *púšťať Šarkana* – dopravovať niečo z okna cely prostredníctvom *koňa*, *Šarkana*, t. j. na niti priviazaného vrečka, aby mohol byť vťahnutý do okna inej cely, *tvrdé* finančná hotovosť, *kultúra* – časopis s pornografickou tematikou, *servis* – vyrovnanie si dlhu u spoluväzňa (*majetkami*), *feleše*, *klepetá*, *klepky*, *lafety*, *bobule* – tabletky s omamujúcim účinkom (*erko* rohynpol, *hnedé* – antasman, *kukurica* – paroflyny, *kyseláč* – alnagon, *mercedes* – noxyron) a cigarety (*dym*, *gulatá*, *ubalená*, *špakovina*), teda *majetky* – vo výkone trestu veľmi cenený obchodný artikel na získanie si rešpektu a závislosti iných odsúdených.

Obidve sociálne skupiny (ľudia vo výkone trestu aj príslušníci ZVJS) teda dokážu identifikovať denotát, ktorý slovo označuje. V súčasnosti sa nám preto nejaví ako dominantná práve konšpiračná, argotická funkcia týchto jednotiek, hoci pôvodne taká mohla byť.

V korpuse asi štyroch stovák získaných lexikálnych jednotiek a ustálených slovných spojení je množstvo takých, ktoré pomenúvajú reálie úzko súvisiace s výkonom trestu alebo väzby, no evidentne vznikli z pragmatických pomenúvacích či ekonomizačných potrieb (*bočáky* namieru šité väzenské nohavice s vreckami na boku nohavíc, *brigadír* väzeň poverený vedením (najmä pracovnej) skupiny odsúdených, *černáky* čierna väzenská pracovná kombinéza, *kolchoz* dohoda dvoch väzňov, *kolchozníkov*, o vzájomnej materiálnej pomoci v čase núdze, *ponorka* eskortný pancierový autobus pripomínajúci svojím tvarom ponorku, *medveď* bezpečnostný opasok s putami, *televízor* nepriehľadná sklenená tabuľa umiestnená za oknom a zabraňujúca komunikácii prostredníctvom okna, *telefón* odtok umývadla alebo toalety, ktorý môže slúžiť na komunikáciu medzi viacerými celami, *biela výmena* výmena postelnej bielezne, *diera* cela určená na výkon disciplinárneho trestu, samotka, *kuker* priezorník na dverách cely a pod. Väzenský sociolekt obsahuje z hľadiska motivácie pomenovaní pomerne čitateľný register pomenovaní osôb vo výkone trestu (*konfoš*, *náter*, *degeš*, *kanibal*; podľa spáchaného trestného činu: *mordár*, *elpěčkar*, *postupkár*, *prcačkář*)

a pomenovaní osôb v antagonistickej represívnej skupine – príslušníkov ZVJS (*otvor-zatvor, diklovač, kukučka/kukučár, kápo, špakár/špačár; bachar/bachár, chlpáč, pangel*).

V slovníku tohto sociolektu sa nachádzajú aj také jednotky, ktoré vznikli v dôsledku úsilia zaujať, ozvláštniť slovnú zásobu či ako dôsledok jazykovej hry (*čamčukovať* – potichu sa rozprávať, aby nebolo počuť obsah rozhovoru, *el paso/elpaso* – lúpežné prepadnutie (podľa iniciálových litier LP), podobne *pépečko* – podmienené prepustenie z výkonu trestu, *postupka* – trestný čin lúpeže (podľa poradia čísel: § 234), *cigánsky deň* – podrobná prehliadka izieb, *fírér* – riaditeľ väznice, *ritier* – väzeň s homosexuálnym správaním).

Nie všetky slangizmy vyskytujúce sa v reči väzenskej komunity môžeme pokladať za exkluzívne vyjadrovacie prostriedky väzenskej subkultúry, pretože prirodzeným spôsobom aj tu dochádza k prienikom viacerých skupín slangov, osobitne takých, ktorých nositeľmi boli odsúdení v minulosti. Keďže väzenské prostredie je existenčne späté s kriminálnym prostredím, časť lexikálnych prostriedkov je doň importovaná z kriminálneho slangu (pôvodne azda argotu, ktorý sa však prezradením a rozšírením v komunikácii prehodnotil na slang): *vyfotiť* – obhliadnuť si objekt pred vlámaním sa doň, *matroš* – 1. predmety používané na vlámanie sa do objektov, 2. tovar, s ktorým sa dá vo výkone trestu kupčiť, *lopata, čorka* (< róm. *čorel* okradnúť) ukradnutá vec, lup, *intrig* 1. zrada, podvod, 2. výmysel, nepravdivá informácia, *filcung* – dôsledná osobná prehliadka, *čistý* – o objekte: vykradnutý a i.

Komunikačnú potenciú väzenského sociolektu ako sekundárneho slangu zvyšujú aj presahy z iných slangov. Ústavy na výkon trestu odňatia slobody (na rozdiel od ústavov na výkon väzby) sú prísne rozdelené podľa pohlavia trestaných na mužské a ženské väznice. V ústavoch s mužskou klientelou sa nachádzajú v slovníku odsúdených aj také lexikálne jednotky, ktoré pochádzajú z vojenského slangu, príp. také jednotky, ktoré pomenúvajú podobné denotáty. Je to pochopiteľné, keďže pre mnohých odsúdených bolo vojenské prostredie obligatórne a daktorými svojimi príznakmi sa podobá na väzenské: *bojovka* – žiarovka s malou intenzitou žiarenia, *kantina* – ústavný bufet, predajňa potravín a drogistického tovaru, *kombajn* – zariadenie na balenie šúľaných cigariet, *konár* – horné ležadlo poschodovej posteľe, *nášup* – 1. prídavok jedla, 2. trest pridaný k pôvodnému trestu, 3. príjem nových vojakov (odsúdených), *rakvička* – typ kratšej posteľe, *sčíták/sčíták* – (večerná) uzávierka stavu vojakov (odsúdených), *bager* – lyžica, *vychoška* – vychádzka, *bágo* – tabak určený na žuvanie. V súvislosti so zmenou spoločenských podmienok sa dá očakávať, že postupne dôjde k oslabovaniu presahov týchto slangov.

V slovníku väzenského sociolektu nachádzame aj také prvky, ktoré nemajú príznak prostredia, v ktorom vznikli a v ktorom sa používajú, a mohli by vzniknúť a používať sa v ktoromkoľvek inom prostredí a v ktoromkoľvek primárnom (obligatórnom) slangu. Komunikačná aj priestorová uzavretosť väzenského prostredia však neumožňujú presah týchto jednotiek do iných slangov: *hlušina* – nie chutné a nevýdatné jedlo, *letisko* – veľký koláč z kysnutého cesta, *nafta, ropa* – silný čaj alebo káva, *tirka* – vozík na rozvoz stravy (zo značky medzinárodnej cestnej prepravy TIR), *ušaňa* – nekvalitná klobása z lacného mäsa, *žaba* – tranzistorový rádioprijímač.

Osobitnú skupinu predstavuje okruh slov súvisiaci aj s takou prirodzene tabuovou oblasťou, akou je intímny (sexuálny) život vo výkone trestu: *buzerant* > *buk* > *bučina, bukvice, žena, ritier, kohútik, slepočka, zajáčik* – človek s homosexuálnym správaním, *hadica, kábel, klobáska, kár penis, hoňas/honáš, trestačka* – masturbácia, *chyndák* – zadok, *lyžiar, lyžovanie* – masturbáčna technika. Špecifikum väzenskej reči, ktoré sa prejavuje aj na morfológickom pláne a v bežnej komunikácii sa javí v tomto (dodajme, že takmer výlučne mužskom) prostredí mimoriadne príznakové, je používanie feminín za maskulína. Ak sa odsúdení rozprávajú o spoluväzňovi s homosexuálnym správaním, zhovárajú sa o ňom často tak, akoby takýto spoluväzeň bol ženou. Neraz sa pomenúvanie takýchto väzňov prejavuje aj na rovine vlastného mena – komunita upustí od krstného mena odsúdeného a nazýva ho prechýleným krstným menom (Peter > *Petra*) alebo mu prideliť ženské meno, najčastejšie nápadné, nie veľmi frekventované, napr. *Patricia, Michaela*. To sa stáva jeho prezývkou. V slovníku sa však nachádza aj istý okruh slov, ktoré súvisia s pomenúvaním konkrétnych sexuálnych praktík, a takisto od nich odvodených názvov osôb/vykonávateľov deja.



Ďalším dôvodom, prečo lexikálne prostriedky väzenskej reči sú všeobecne ťažko zrozumiteľné a prečo sa v minulosti generalizovali za prostriedky argotu, je multilingválnosť tohto sociálneho prostredia. Historicky a spoločensky podmienený bilingvizmus, resp. multilingvizmus podnes utvára podmienky na obohacovanie lexiky väzenskej reči. Podmienky pre historicky podmienenú multilingválnosť boli utvárané najneskôr v 2. polovici 19. Storočia, napríklad prvé habsburské väznice v Leopoldove a lľave sa stali nápravnými zariadeniami s pôsobnosťou pre celé Rakúsko-Uhorsko a úradnými jazykmi v nich bola nemčina a neskôr maďarčina.

Najmä po roku 1945, resp. 1948, sa do slovenských väzenských ústavov dostalo mnoho ľudí z Česka a, zasa naopak, odsúdení Slováci putovali do českých väznic alebo pracovných táborov. Demografická štruktúra väznic sa výrazne menila v 50. rokoch 20. st. – najmä z hľadiska príslušnosti väznených osôb k národnému jazyku. Navyše, radikálne sa zväčšil aj počet osôb vo výkone trestu vo všetkých väzenských zariadeniach na Slovensku i v Česku. Väznice sa tak stali pomerne uzavretými jazykovo-sociálnymi systémami, kde sa do aktívneho kontaktu dostávali nielen slovenčina, čeština a v starších obdobiach aj nemčina a maďarčina, ale aj ďalšie jazyky, osobitne rómčina. Neraz sa preto stávalo, že lexikálne prvky týchto jazykov sa dostávali do slovníka väzenskej subkultúry. Nemožno však jednoznačne tvrdiť, že to bolo z dôvodu „stajňovania“ komunikácie, ako to naznačuje P. Odaloš (1997, s. 52), ale pripustiť treba aj prosté úsilie o ekonomizáciu či ozvláštnenie komunikácie, ako je to aj v iných slangoch, čo napokon vidno aj v zachovaní významu slov, aký mali v jazyku, z ktorého do väzenského sociolektu prešli.

Osobitné a exkluzívne postavenie v sociolekte väzenskej subkultúry majú slová pochádzajúce z rómčiny. Na jednej strane je to do istej miery prirodzený odraz profilu klientely väzenského systému, na strane druhej prijímanie slov z rómčiny mohlo byť pôvodne motivované aj úsilím po utajení obsahu komunikácie alebo prostým prijímaním takýchto slov s úmyslom zexkluzívniť slovník väzenskej subkultúry: čuro nôž, devla boh (najčastejšie v povzdychu: *Ó, devla! Ó, bože*), *balevas* – slanina (< *bale* < *balo* prasa), *kandel* (*te khandel* zapáchať) – zápach v cele, *kašuko* – nahluclhý, *kóro* – slepý, *[o] máro* – chlieb, *pangal* (< *phándlo*; *phanglimo* väznica) – policajt, strážca ZVJS, *púlo* – výkal, *báro gan(g)stro* – väzeň stojaci v hierarchii subkultúry na najvyšších miestach, napr. má *majetky*, *dikel* (*te dikhel* pozerat' sa, vidiet) príezorník v cele ÚVV. Pôvodne argotickú povahu mohlo mať rómske slovo *arak* (pozor; používa sa vo funkcii výzvy). Časť špecifických lexikálnych prostriedkov, ktoré formovali jazyk väzenskej subkultúry v minulosti, zostali v ňom aj naďalej, hoci sa mohli do väzenskej reči včleniť až druhotne z iných slangov, a tu mohli pozmeniť významovú štruktúru, ktoré mali slová v pôvodnom sociolekte.

Väčšina z lexikálnych prostriedkov, ktoré môžeme označiť ako typické pre väzenskú reč, má domáci pôvod. Slangové (príp. pôvodne argotické slová) najčastejšie vznikali týmito spôsobmi:

- a) rozšírením sémantickej štruktúry (neraz na princípe metafory alebo metonymie, napr. *nafta*, *ropa* káva alebo silný čaj, *rakvička* menší typ väzenskej posteľe, *ponorka* eskortný autobus, *ušaňa* lacná a nie chutná klobása, *vianočka* človek, ktorý vo výkone trestu strávil jeden rok < synekdochicky Vianoce, *diera* miesto výkonu disciplinárneho trestu, *mesiačkar* človek s krátkym trestom odňatia slobody, neprevyšujúcim spravidla jeden rok a pod.),
- b) deformovaním, skracovaním slov, prípadne aj združených pomenovaní a deriváciou (*ponorák* ponorný varič; *matroš* < *materiál*: 1. káva, čaj, tabak (t. j. materiál, ktorý možno použiť ako platidlo; syn. *majetky*), 2. pomôcky používané pri vlámaní sa do objektov; *hláska* správa hlásená väzenským rozhlasom, *raporták* príkaz na prevoz do inej, väčšinou materskej väznice, *magorák* pôv. silný čaj (cejlónsky, indický, vietnamský), ktorý sa pripravoval varením čajovej zmesi s tabakom; dnes silný čaj pripravený v pomere 10 g čajovej zmesi a 3 – 7 dl vody, občas sa kombinuje s užívaním tabletiiek (*klepky*) motivácia: odvodené od pejor. *magor* hlupák; silný čaj vyvolávajúci v kombinácii s tabletkami euforické pocity; t. j. ohlupujúci čaj (syn. *slon*, *papuča*);
- c) jazykovou hrou (*maternica* jaternica, *klepetá* < *klepky* analgetiká, hypnotiká a iné farmaká s podobným účinkom, *ritier* (< apel. *riť zadok*),
- d) z iníciaľových výrazov (*pépečko* podmienené prepustenie z výkonu trestu), iné sa kombinujú s jazykovou hrou *elpaso* (z iníciaľových písmen združeného pomenovania *ľúpežné prepadnutie*),

e) prostým preberaním z iných jazykov (najmä z rómčiny, češtiny, nemčiny a maďarčiny: z nem. *filcung* (< nem. *filzen* prehliadať; sprostredkujúcim jazykom pravdepodobne bola čeština), z češtiny už zastar. *špejhyř* priezorník v dverách cely, z maď. *degeš* (< *dögös* zdochlina; vo väzenskom slangu hlupák).

Pri tvorení slangizmov dochádza občas aj k nežiaducej intersociolektickej polysémii, ktorá môže viesť k zámene denotátov, napr. *nitrák*: 1. väzen. nitrazepan, 2. bežnejšie nitroglycerin; *vychoška*: 1. mládež. vychovávateľka, 2. väzen. vychádzka; *kupko*: 1. mládež. kúpalsko, 2. väzen. čas určený na kúpanie a osobnú hygienu.

Viacvrstvosť komunity odsúdených osôb, ktorí žijú na jednom mieste, zanecháva výrazné stopy v jazyku, ktorým komunikujú. Odôvodnene môžeme predpokladať, že toto sociálne nárečie sa môže v jednotlivostiach odlišovať od väzenskej reči, ktorá sa používa v inej väznici (napr. za slovo *televizor* – neprehľadná plocha umiestnená za oknom cely tak, aby zabraňovala výhľadu (Leopoldov) sa používa slangizmus *satelit* (bývalý ÚVTOS pre mladistvých Martin). Tieto rozdiely pravdepodobne nebudú natoľko závažné, pretože dochádza k pomerne častým presunom obvinených či odsúdených medzi jednotlivými ústavmi alebo medzi oddeleniami (oddielmi) jedného ústavu. Potvrdenie týchto tendencií však zostáva úlohou ďalšieho výskumu.

Pozorovanie jazykovokomunikačných aktov členov väzenského spoločenstva, v ktorých sa uvedené aj ďalšie jednotky uplatňovali, nám neumožňujú hodnotiť ich ako argotické, pretože nemajú funkciu utajovať obsah komunikácie a aktívne ich používa väzenská societa, ale aj členovia antagonistickej skupiny (príslušníci ZVJS). Ináč sa však komunikačná potencia väzenského sociolektu javí pri pohľade „zvonka“, z pozície nezainteresovanej spoločnosti, ktorá špecifické kódy tohto fakultatívneho sociálneho nárečia nepozná, pretože jeho komunikačná potencia je obmedzená na pomerne uzavretý okruh komunikantov, členov konkrétnej society. Mnohé slová, ktoré aj v súčasných špeciálnych aj lexikografických prácach sú kvalifikované ako argotizmy, sú vlastne sekundárne slangizmy. Napríklad B. Hochel v *Slovníku slovenského slangu* (1993, s. 77) slovo *filcung* kvalifikuje ako argotizmus. Aj keď lexikálna jednotka si zachovala príznak svojho pôvodu či typického komunikačného prostredia, pôvod slova či jeho komunikačný priestor (napr. väzenské, vojenské, dílerské prostredie) ešte nemusí byť presným indikátorom argotu.

Podobné problémy s kvalifikovaním takýchto slov sme si všimli aj v spomínanej publikácii *Sociolekty v basketbalovom a penitenciárnom prostredí*. Z nášho pozorovania vyplýva, že za argotizmy nemôžeme pokladať v publikácii uvádzané slová, napr. *klepky* (omamujúce prostriedky, tabletky), *magoráky* (univerzálne čierne väzenské nohavice s vreckami umiestnenými vpredu), *bočáky* (modré väzenské nohavice s vreckami umiestnenými na bokoch; obidve pomenovania vznikli z potreby odlíšiť ode seba tieto typy nohavíc), *buk* (< *buzik* < *buzerant* človek s homosexuálnym správaním), *sčíták* (< *sčítať* uzávierka stavu odsúdených), *drevené pyžamo* (rakva), *chalovačka* (jedlo; < *chalovať* jesť) či dokonca slová *natierať* udávať, *bachár* príslušník ZVJS. Ide o slangizmy alebo slangové slovné spojenia, ktoré sa neraz vyskytujú aj v iných slangoch a niektoré sú frekventované aj ako príznakové prostriedky v prejavoch hovorového štýlu. Tieto a podobné jednotky používajú odsúdení muži vo všetkých slovenských väzniciach a v istých komunikačných situáciách ich používajú aj pracovníci ZVJS. V podobných prípadoch teda nemožno hovoriť o utajovaní informácie a spomínané slangizmy z týchto potrieb ani nevznikli. Mnohé z týchto slangizmov sú navyše importované do väzenského slangu z iných fakultatívnych slangov (napr. *zelené felsol*, *slon* čaj vážiaci 50 g, s. 50, *kerka* na tele vytetované obrázky a pod.), čo len potvrdzuje, že v týchto a podobných prípadoch nemôže ísť o argotizmy.

Zdá sa, že novšie publikácie sa začínajú s problematikou komunikačnej potencie sekundárnych slangov a funkčnou charakteristikou jednotlivých jednotiek postupne vysporadúvať, ako to naznačil prvý zväzok diskutovaného *Slovníka súčasného slovenského jazyka* (napr. heslo *bachar/bachár* sa už uvádza s kvalifikátorom slang., s. 211; porov. *Slovník nespisovné češtiny*, 2006, s. 50).

Predchádzajúci výklad nemal za cieľ konštatovať, že existenciu argotu vo väzenskom či inom fakultatívnom prostredí nepredpokladáme. Daktoré zo slov používaných vo väzenskej reči mohli pôvodne vzniknúť ako argotizmy, no prezradením ich obsahu alebo častým používaním v komunikácii stratili svoju pôvodnú utajovaciu funkciu. Ak sa potom rozšírili v komunikačných aktoch (najmä ak prenikli do slovníka príslušníkov ZVJS) a naďalej sa používajú vo svojom pôvodnom (t. j. argotickom) význame, stali

sa súčasťou väzenského slangu, ako sme to naznačili v predchádzajúcich príkladoch. Naopak, ak slovo po prezradení obsahu nevstúpilo do širšieho komunikačného priestoru a nezaradilo sa do väzenského slangu, mohlo veľmi rýchlo zaniknúť (príp. zanikol len argotický význam slova).

Analýza asi štyroch stovák špecifických lexikálnych jednotiek používaných vo väzenskom prostredí ukazuje, že sociálna, ale aj priestorová akčnosť väzenskej reči je výrazne obmedzená, a preto je azda aj najtypickejším predstaviteľom fakultatívnych slangov. Jeho komunikačná potencia je veľmi vysoká vo svojom vlastnom prirodzenom prostredí, no naopak, smerom navonok, je veľmi nízka (podobne je to aj v prípade argotu). V tejto charakteristike sa teda skrýva odpoveď na apriórne, no neadekvátne zaradenie väzenského sociolektu k argotu. Lexikálne prvky tohto sociolektu vyvolávajú z hľadiska nezainteresovaného príjemcu, ktorý nie je (nebol) príslušníkom väzenského spoločenstva, prirodzenú jazykovokomunikačnú entropiu. Jej dôsledok preto v chápaní „vonkajšieho“ spoločenstva môže posúvať podstatu slangizmov používaných vo väzenskej reči do roviny argotu.

Tu sú hranice zrozumiteľnosti a aj komunikačného potenciálu sociolektu určené prirodzenými podmienkami. Toto sociálne nárečie aktívne používajú ľudia vo výkone trestu (pasívne aj príslušníci ZVJS) a sféra jeho používania je relatívne uzatvorená sociálne i teritoriálne (na území väznice alebo väzníc). Nejestvuje preto prirodzená komunikačná sféra medzi societou a ostatnou spoločnosťou, v ktorej by sa mohli slangizmy väzenskej society väčšmi uplatniť. Slangizmy používané vo väzenskej reči sú exkluzívnymi vyjadrovacími prostriedkami väzenskej subkultúry – ich exkluzivita sa prejavuje v rovine jednotlivých vecnoobsahových okruhov slov, a tie sa v iných skupinách slangu nevyskytujú, resp. vyskytujú sa iba okrajovo ako dôsledok prieniku lexiky väzenského slangu. Veľká časť slangizmov priamo súvisí s výkonom trestu, a teda je situačne a komunikačne viazaná na väzenské spoločenstvo; iba okrajovo môžeme uvažovať o infiltrácii daktorých prvkov z väzenského slangu do komunikačnej sféry malých sociálnych skupín (*faráky* usadenina po príprave kávy, *kandel* zápach, *žaba* tranzistorový rádioprijímač, *trestat'* masturbovať, *baterky* modriny) a naopak – špecifické prvky z iných slangov sa dostávajú do slovnej zásoby väzenského slangu.

## Zoznam použitej literatúry

- HOCHEL, B. 1993. *Slovník slovenského slangu*. Bratislava: Hevi, 1993, 188 s. ISBN 80-85518-05-8.
- ODALOŠ, P. 1997. *Sociolekty v basketbalovom a penitenciárnom prostredí*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta UMB, 1997, 92 s. ISBN 80-8055-031-X.
- ONDRUS, P. 1977. *Sociálne nárečia na Slovensku. Zv. 1. Argot slovenských detí*. Bratislava: SPN, 1977, 248 s. Bez ISBN.
- HUGO, J. (ed.). 2009. *Slovník nespisovné češtiny*. Praha: Maxdorf, 2009, 501 s. ISBN 978-80-7345-198-1.
- BUZÁSSYOVÁ, K. – JAROŠOVÁ, A. (ed.). 2006. *Slovník súčasného slovenského jazyka. Zv. 1. A – G*. Bratislava: Veda, 2006, 1134 s. ISBN 80-224-0932-4.

## Kontakt

doc. PhDr. Juraj Hladký, PhD.

Trnavská Univerzita v Trnave, Pedagogická fakulta, Katedra slovenského jazyka a literatúry

Priemyselná 4, 918 43 Trnava

e-mail: juraj.hladky@truni.sk, jurhladky@gmail.com





## ARCHITEKTÚRA NE/KRÁSY ĽUDSKÉHO TELA. TETOVANIE V SYSTÉME ALTERNATÍVNYCH ŽIVOTNÝCH ŠTÝLOV / ARCHITECTURE OF NON/BEAUTY OF HUMAN BODY. TATTOO AS A SYSTEM OF ALTERNATIVE LIFESTYLES

Vlasta Jošticová

### Abstrakt

Cieľom tohto príspevku je odôvodniť význam skúmania subkultúry „tattoo“ a životného štýlu jej príslušníkov so zameraním na Slovensko. Reprezentatívnu vzorkou je prostredie mesta Trnava, kde úspešne pôsobí niekoľko tetovacích štúdií. Príspevok približuje subkultúru „tattoo“ a jej životný štýl všeobecne s vymedzením oblastí skúmania. Na príklade života subkultúry „tattoo“ v meste Trnava prezentuje zaujímavosť skúmania tejto témy na Slovensku. Na základe zistených skutočností je zrejmé, že Slovensko v obľúbenosti skrášľovania tela tetovaním nezaostáva za ostatnými krajinami Európy. Obdivovatelia tetovania sa aktívne zúčastňujú rôznych podujatí typických pre túto subkultúru a slovenskí tetovači sú úspešní na rôznych podujatiach na Slovensku i na medzinárodných konvenciách.

**Kľúčové slová:** tetovanie, tetovač, subkultúra „tattoo“, životný štýl.

### Abstract

The aim of this paper is to justify the importance of examining subculture “tattoo” and lifestyle of its members focusing on Slovakia. Representative samples are from Trnava where successfully operates several tattoo studios. This paper describes tattoo subculture and its lifestyle in general with definition of areas of investigation. On sample of tattoo subculture in Trnava it presents interesting review of this topic in Slovakia. Based on the findings, it is clear that Slovakia, in popularity of body tattoos, does not lag behind other countries in Europe. Tattoos admirers are actively participating in various events typical for this subculture and Slovak tattoos are successful at various events in Slovakia and in international tattoo conventions.

**Keywords:** tattoo, tattoos, tattoo subculture, lifestyle.

## Úvod

Ľudské telo v porovnaní s ostatnými živočíchmi sa javí ako nedokonalé. Nemá srst', ktorá by ho chránila pred zimou, nemá pancier, ktorý by ho chránil pred nebezpečenstvom, nemá ani krídla, ktoré by mu pomohli vzlietnuť. Takáto nedokonalosť je len zdanlivá. Človek na rozdiel od iných živočíchov vníma svoje telo a zdanlivé nedostatky dokáže nahradiť pomocou predmetov, ktoré vie vyrobiť.

Rozvoj civilizácie, vedy a technický pokrok priniesol nielen zmeny názorov na fungovanie makrokozmu, ale aj mikrokozmu, akým je ľudské telo. A tak človek, ktorý postupne ovládol prírodu, začal sám rozhodovať aj o svojom tele. Dnes môžeme odvážne hovoriť o architektúre krásy alebo nekrásy ľudského tela, pretože človek má tendenciu sám seba naprojektovať, ako chce vyzerať, a svoje rozhodnutie pomocou najrôznejších techník a prostriedkov dokáže splniť. Takého rozhodnutie obvykle výrazne ovplyvní jeho životný štýl.

V mojom príspevku by som rada upriamila pozornosť na subkultúru, ktorá je v zahraničí známa pod označením „tattoo subculture“. Táto subkultúra sa začala nezávisle formovať v 2. polovici minulého storočia. Jej formatívnym prvkom je tetovanie, ktoré plní rozličné funkcie. V súčasnosti má prevahu funkcia dekoratívna. Tetovanie ovplyvňuje životy rôznych ľudí. Pre niekoho je to umelecká činnosť, pre iných len zdroj príjmov. Pre tetovaných je to závažné rozhodnutie, pretože trvalé tetovanie si ponese na svojich pleciach a iných partiách tela niekoľko rokov. Aj po odstránení tetovania nie je isté, či nezostatú na pokožke jazvy, s tetovaním sa človek musí naučiť žiť.

Ambíciou môjho príspevku je odôvodniť význam skúmania životného štýlu subkultúry tattoo. Keďže Slovensko v oblasti tetovania nezaostáva za ostatnými krajinami Európy, výskum je vhodné zamerať na naše slovenské prostredie. Slovensko zatiaľ nemá osobnosť, ktorá by skúmala túto problematiku systematicky a komplexne.

## Vymedzenie pojmu tetovanie

Etymologický základ slova tetovanie je výraz tatau, ktoré v tahitskom jazyku znamená označovať. Podobné výrazy sa nachádzajú v samojskom jazyku *tautau* – kresliť, alebo malajské *tatu* – rana. Angličtina starší výraz *tattou* modifikovala na *tattoo*. Uvedené výrazy sa postupne prenášali do rozličných svetových jazykov, do slovných kmeňov výrazov, ktoré vyjadrovali vzťah k tomu, čo obsahuje slovenské slovo tetovanie rovnako ako české slovo tetování.<sup>1036</sup>

Tetovanie je stará primitívna technika, pomocou ktorej sa vpichovalo do pokožky rôzne farbivo, najčastejšie čierne. Ako tmavé farbivo sa používalo uhlie, sadze, popol alebo strelný prach vymiešaný vo vode na hustú kašu, po ktorej sa koža sfarbí na čierne alebo tmavomodro. Ako červené farbivo sa používala rumelka alebo červená hlinka. Tento tradičný spôsob tetovania sa používal u všetkých národov, bez ohľadu na geografickú polohu ich existencie, bez ohľadu na obdobie kultúrneho a spoločenského vývoja.<sup>1037</sup>

Moderné tetovanie nahradilo ostré predmety ihlami osadenými v špeciálnych tetovacích strojčekoch. Taktiež farby zmenili svoju podstatu. Na základe výskumu boli vyvinuté farby, ktoré majú vysokú znášanosť a prijateľnosť pre biologický základ ľudského tela. V rámci tohto vývoja sa rozšírila aj farebná škála, pričom zmiešaním viacerých farieb vznikajú nové jedinečné odtiene.

## Tetovanie z pohľadu kulturológie a etnológie

Tetovanie je zvyk, ktorého podstatou je zdobenie ľudskej pokožky obrazmi charakteru ornamentálneho alebo symbolického. Využívalo sa v rôznych etnických a kultúrnych spoločenstvách v línii synchronnej i diachrónnej. Tradičné funkcie tetovania, bez ktorých sa nezaobíde žiadna odborná literatúra etnológie, etnografie a kultúrnej antropológie, sú nasledovné: funkcia rituálna – iniciálne obrady, test znášania bolesti, estetická, dekoratívna a erotická, magicko-náboženská, liečebno-preventívna,

1036 RYCHLÍK, M. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, s. 27.

1037 OTTŮV SLOVNÍK NAUČNÝ. *Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. Dvacátýpátý díl*. Praha: Vydavatel a nakladatel J. Otto v Prahe, 1906, s. 295 – 297.

komunikačná a identifikačná, sociálno-skupinová, štatutárno-hierarchická, individualizačná.<sup>1038</sup> Okrem týchto funkcií môžeme dnes identifikovať aj funkciu motivačnú (motivačné nápisy, napr. u športovcov: „Nikdy sa nevzdávam.“) a funkciu spomienkovú — nápisy dôležitých životných udalostí, napr. prekonanie klinickej smrti, alebo portréty blízkych — rodičov, detí, životných partnerov a pod.

## Tetovanie ako umenie

Tetovanie z hľadiska umeleckého považujeme za súčasť bodyartu. Bodyart je umenie, ktoré využíva ako médium ľudské telo. Korene bodyartu nachádzame v akčnom umení 60. rokov minulého storočia. Snahou tvorcov akčného umenia bolo vložiť do umenia telesnú prítomnosť samotného autora. Stalo sa najkontroverznejším umením, ktoré má najrozličnejšie formy. Väčšinou je obdobou rituálu s účasťou fotografa alebo kameramana, s publikom alebo bez publika. Ak umelec volí formu verejného predstavenia, prekrýva sa bodyart s performanciou. Spočiatku sa bodyartové performance odohrávali v intímnom prostredí, bez účasti publika, a šíрили sa prostredníctvom fotografickej alebo filmovej dokumentácie. Častým sprievodným javom pri bodyartovej tvorbe boli riskantné sebahanobujúce a bolestivé diela so sadomasochistickým prežívaním. Takého výkony vyžadovali pevnú vôľu znášať rituálnu bolesť a trvalé alebo dočasné sebazohavenie. Násilie a masochizmus sú súčasťou bodyartu dodnes.<sup>1039</sup>

Bodyart využíval ľudské telo ako médium na vyjadrovanie myšlienok a názorov na problémy, ktoré prinášala doba. Nešlo len o politické a sociálne problémy, ale aj o mnohé spoločenské témy, ako napríklad sexuálna otvorenosť a ženská emancipácia. Ľudské telo sa stalo súčasne znakom i médium v komunikácii so spoločnosťou. Preto bodyart nemožno chápať ako umenie pre umenie, ale ako umenie intermedieálne.

Za bodyart v súčasnosti považujeme aj tetovanie, piercing, skarifikáciu (zjazvovanie), branding (vypalovanie znakov alebo obrazov na pokožku), dentálne mutilácie, napríklad brusovanie zubov a vkladanie inlejí zo zlata alebo drahých kameňov, plastické operácie za účelom dosiahnutia určitého estetického vzhľadu alebo znetvorenia tela, ale aj bodypainting alebo vystavenie samotného ľudského tela ako umeleckého diela ako nebolestivé formy. K technikám zdobenia sa pridala mikrodermal — zavedenie kovového lôžka pre drahé kamene a iné ozdoby pod kožu, a zavedenie tzv. tunelov a terčov do ušných lalokov. Z uvedených bodyartových techník sa najväčšej obľube teší tetovanie. Jeho rozšírenosť, pestrá škála obsahov, výrazov a motívov, umelecká úroveň formujú samostatný umelecký smer, ktorý je možné označiť ako *tattoo art* i napriek tomu, že niektoré kresby je ťažké odlišiť od gýču. V odbore kunsthistórie je možné skúmať originálne autorizované návrhy kresby zachované na výkresoch alebo archivované pomocou počítačovej techniky. Významné sú aj kvalitné fotografie a filmový dokumentačný materiál z podujatí a súťaží.

## Subkultúra Tattoo

Pojmom *subkultúra tattoo* (angl. *tattoo subculture*) môžeme označiť súhrn jednotlivcov alebo celú kompaktnú neformálnu skupinu ľudí, ktoré majú pozitívny vzťah k tetovaniu. V rámci tejto subkultúry môžeme rozlíšiť tri veľké skupiny jej príslušníkov: skupinu umelecky nadaných a kvalifikovaných tetovačov, ktorí uskutočňujú tetovanie na inom ľudskom tele, skupinu vlastníkov rôznych obrazov alebo znakov vytvorených technikou tetovania na ich tele, skupinu fanúšikov, ktorí sú iba obdivovateľmi tetovania, zúčastňujú sa aktivít s ostatnými príslušníkmi, ale samotné tetovanie z rôznych príčin zatiaľ nepodstúpili.

V praxi sú niektorí jednotlivci súčasťou nielen jednej, ale aj dvoch či všetkých troch skupín. Predpokladom úspešnosti tetovača je umelecké nadanie. Mnohí absolvovali vzdelanie umeleckého smeru, počítačovej grafiky alebo technického kreslenia s dôrazom na presnosť a detail. Výkon tetovača je náročný nielen na kreativitu, ale vyžaduje aj zručnosť narábať s technikou a v neposlednom rade vyžaduje znalosť anatómie a cit pre vnímanie ľudského tela v roli pomyselného maliarskeho plátna.

1038 RYCHLÍK, M. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, s. 40 — 60.

1039 DEMPSYOVÁ, A. *Umelecké styly, školy a hnutí. Encyklopedický průvodce moderním uměním*. Praha: Slovart, 2002, s. 248.

Tetovanie ako súčasť sebvýjadrovania a súčasť životného štýlu sa začalo šíriť najskôr v USA po roku 1960, keď bol zrušený zákaz tetovania. Neskôr sa nová módna vlna začala šíriť aj v krajinách západnej Európy. Po páde tzv. železnej opony sa tetovanie začalo praktizovať aj v krajinách strednej a východnej Európy.

Subkultúra tattoo je otvorená subkultúra bez hierarchicky usporiadanej členskej základne. Príslušníkmi sú ľudia rôzneho veku, rôznych profesií, s rôznym sociálnym a spoločenským postavením. Jej filozofiou je slobodný prejav vlastnej osobnosti. Vyjadrovacími prostriedkami sú vytetované kresby, znaky a nápisy na ľudskej pokožke. Tieto kresby, znaky, symboly a nápisy plnia prevažne funkciu dekoratívnu, ale aj individualizačnú, spomienkovú, prípadne skupinovú. V niektorých krajinách je známa spojitosť tetovania s organizovaným zločinom, ako napr. rozlišovacie znaky v skupinách ruskej mafie alebo tetovanie japonskej Jakuzy.

## Vzťah k dominantnej kultúre a iným subkultúram v rámci Európy

Subkultúra tattoo je súčasťou dominantnej kultúry, avšak odlišuje sa charakteristickým životným štýlom. Rozlišovacím znakom je vytetovaná kresba alebo znak či nápis na ľudskom tele. Dominantná kultúra je tolerantná k tejto subkultúre. Kritériom na odlišenie od väčšinovej kultúry je hodnotové a psychologické kritérium. Príslušníci subkultúry tattoo vysoko hodnotia slobodu prejavu vlastnej individuality.

Vo vzťahu k iným alternatívnym kultúram prevažuje tolerancia. Tattoo sa často prelína s inými subkultúrami, niekedy je ťažké odlišiť jej členov od príslušníkov iných alternatívnych kultúr. Rôzne iné subkultúry používajú tetované symboly a nápisy pre svoje vlastné účely. V takomto prípade tetovanie plní funkciu sociálno-skupinovú, ak ide o označenie príslušníka niektorej inej subkultúry, napríklad fanúšikov konkrétneho futbalového či iného športového klubu, určitej vetvy hnutia skinheads, subkultúry punk, heavy metal, hard rock, hell's angels, football hooligans a i.

Na elimináciu vzniku konfliktov voči dominantnej kultúre a iným kultúram príslušníci subkultúry tattoo obvykle nepodporujú tetovanie takých nápisov, symbolov a obrazov, ktoré by ich mohli vyvolať. Ide najmä o tetovanie hanobujúce iné subkultúry, nápisy voči iným spoločenstvám alebo mocenským orgánom, napr. nadávky subkultúry football hooligans a tzv. tvrdého jadra futbalových fanúšikov Ultras voči iným klubom alebo voči polícii, ktorá sa snaží znižovať napätie medzi fanúšikmi jednotlivých klubov. Pod kontrolou mocenských orgánov sú vytetované symboly anarchistov, príslušníkov hnutia skinheads, zakázané nacistické symboly vrátane portrétu A. Hitlera, nedovolené šírenie symbolov extrémistických neofašistických a antifašistických hnutí, znaky a symboly teroristických organizácií a hnutí, ako napr. Al-Káida, Hizballáh, Hamas a iné.

## Vzťah k náboženstvu

Ak sledujeme vzťah subkultúry tattoo k dominantnej kultúre, nemôžeme obísť vzťah k náboženstvu, pretože jednotlivé náboženstvá vo veľkej miere vplyvajú na charakter dominantnej kultúry. Pre Európu je charakteristická kresťanská kultúra založená na morálnych hodnotách kresťanského náboženstva. Okrem kresťanskej kultúry v Európe existujú aj kultúry iných veľkých svetových náboženstiev, ktoré sú vo vzťahu ku kresťanstvu minoritné. Vzťah jednotlivých náboženstiev a tetovania je rôzny, nie vždy jednoznačný.

Z obdobia staroveku sa zachovalo veľké množstvo historických a umeleckých artefaktov, ktoré dokladujú, že staršie kultúry a ich náboženstvá využívali tetovanie pre rôzne účely. Kresťanské náboženstvo formovalo vzťah k tetovaniu postupne. Raní kresťania, ktorí žili v rovnakom kultúrnom prostredí ako nekresťania, sa začali odlišovať tetovanými znakmi. Častými symbolmi kresťana boli kríž, ryba, jahňa, portréty Ježiša alebo jeho matky Márie. Používali sa tiež akronymy ΙΧΘΥΣ – akronym „Ježiš Kristus, Syn Boží, Spasiteľ“, ΙΝΡΙ – Ježiš Nazaretský, kráľ židovský, taktiež znaky Α a Ω – „začiatok a koniec“.<sup>1040</sup> V Rímskej ríši bolo zvykom označovať otrokov a trestancov tetovaním. Títo ľudia s nízkym spoločenským postavením, žijúci často na okraji spoločnosti,

<sup>1040</sup> RYCHLÍK, M. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, s. 49.



mali vytetované rôzne slová, skratky alebo rýmovačky za účelom identifikácie alebo aj za trest. Šírením kresťanskej viery sa postupne upúšťalo od tetovania otrokov a zločincov. Rímsky cisár Konštantín Veľký po vyhlásení kresťanstva za oficiálne štátne náboženstvo, uzákonil, že muži odsúdení bojovať ako gladiátori alebo pracovať v kameňolomoch, majú byť tetovaní na rukách alebo nohách, ale nie na tvári. Tvár bola stvorená podľa obrazu Božskej krásy, a preto nesmie byť znetvorená. Pápež Hadrián I. v roku 787 zakázal tetovanie úplne a tento zákaz bol v nasledujúcich storočiach obnovovaný až do 19. storočia.<sup>1041</sup> Najčastejšie spomínaným tetovaným kresťanom je apoštol sv. Pavol. V závere *Listu Galátanom* okrem iného píše: „A oteraz nech ma už nik neobťažuje, lebo ja nosím na svojom tele Ježišove znaky.“ (Gal 6,17)<sup>1042</sup> V poznámke k tomuto textu vydavateľ slovenského vydania Svätého písma uvádza: „Ježišove znaky sú stopy utrpenia a mučenia, ktoré Pavol podstúpil najmä na svojich apoštolských cestách.“<sup>1043</sup> Týmto vyjadrením cirkev nepripúšťa názor, že išlo konkrétne o tetovanie. V súčasnosti kresťanské náboženstvo je tolerantné k tetovaniu. Členovia rôznych kresťanských spolkov aj jednotlivci nosia na svojom tele vytetované výjavy z Novej zmluvy, štylizované symboly kresťanstva, kresbu Najsvätejšieho srdca Ježišovho, motív trňovej koruny, zopnuté dlane, portréty Ježiša, Panny Márie alebo iných svätcov.

## Kultúrna identita verzus personálna identita

Tetovanie sa rozvinulo v plnom rozsahu predovšetkým v kultúrach prírodných národov. Obroda tetovania v druhej polovici 20. storočia vyvolala aj veľký záujem o štúdium tetovania v rôznych oblastiach zemegule. Etnologické výskumy rozlišujú klasifikáciu techniky tetovania a jeho typických ornamentov a obsahov kresby podľa geografického výskytu, podľa jednotlivých etnických kultúr a pod. Európska kultúra, ktorá akceptovala kresťanské morálne zásady a zákaz tetovania, bola o tento kultúrny prvok ochudobnená. Preto súčasní tetovači zaradili do svojho portfólia aj námety a motívy z mimoeurópskych kultúr. Tieto prvky mimoeurópskych kultúr sa prostredníctvom tetovacích štúdií a salónov udomácnili aj v Európe a zdobia pokožku Európanov, ktorí nikdy nenavštívili krajinu pôvodu svojho tetovania. Európania nosia na svojej pokožke ornamentey Aztékov, Mayov i severoamerických Indiánov a Eskimákov, tradičné kresby polynézskeho národa, japonské a čínske znaky, sibírske a mongolské motívy, ornamentey z ostrovov Indického oceánu alebo domorodých kmeňov Austrálie a Afriky. Tetovanie prenáša identifikačné prvky jednotlivých lokálnych kultúr rozptýlených po celej zemeguli do iných oblastí, stiera rozdiely medzi kultúrami a napomáha globalizačným tendenciám. Personálna identita tetovaného jednotlivca sa v takomto prípade dostáva do rozporu s kultúrnou identitou prostredia, v ktorom žije.

## Tetovanie a trh

Záujem o tetovanie sa zvýšil s rozvojom masovokomunikačných technológií. Koncerty hudobných skupín a interpretov sa stali dostupnými pre fanúšikov vo vzdialených krajinách. Fanúšikovia vnímajú imidž svojich obľúbenecov, chcú sa im podobať. Kopírujú ich správanie na verejnosti i v súkromí, kopírujú ich vonkajšie dekoratívne prvky. Celebrity diktujú módné trendy v odievaní, v účesoch, v používaní kozmetických prípravkov a samozrejme aj v tetovaní. Tetovanie filmových hrdinov zvyšuje atraktivitu filmov, rozširuje rozmer a zvyšuje úroveň umeleckého spracovania. A prináša nové vzory a inšpirácie. Ľudia túžia mať na koži niečo, čo vlastne vôbec nepotrebujú.

Trh citlivo reaguje na dopyt ponukou. Tetovanie sa stalo komoditou. Čím väčší je dopyt, tým je väčšia ponuka. Ponúkať služby je najvýhodnejší obchod. Ponúkať služby s minimálnym odpadom znečisťujúcim životné prostredie je výhodná obchodná stratégia. Vlastniť tetovanie je IN, nemať tetovanie stáva sa OUT. Už nejde len o *kérku*<sup>1044</sup> na celý život. Tetovanie podlieha móde. Je variabilné. Dá sa rozšíriť, dá sa odstrániť, dá sa pretetovať na iný obraz. Čerstvé tetovanie treba ošetrovať dermatologickými

1041 HEMINGSON, V. *Tetování. Katalog motivů. Základní příručka body-artu*. Praha: Slovart, 2010, s. 69.

1042 SVĚTÉ PÍSMO *Starého a Nového zákona*. 5. vydanie. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2003, s. 2441.

1043 *Ibid.*, s. 2441.

1044 Kérka – slangový výraz pre vytetovanú kresbu, používaný na Slovensku (pozn. autorky).

přípravkami. V salónoch treba kupovať nové farby, tetovacie strojčky treba sterilizovať, ihly treba vymieňať, ochranné rukavice tetovača majú tiež jednorazovú spotrebu. A treba sa aj zabávať, navštevovať podujatia, ktoré ponúkajú neopakovateľnú atmosféru a šou. Tattoo sú. Je to nekonečný kolobeh nákupu a spotreby.

## Životný štýl

Životný štýl subkultúry tatto je spestrený rôznymi kultúrnymi a spoločenskými aktivitami. Tetovači sa stretávajú na podujatiach, ktoré majú rôzne názvy: *Warm up...*, *Tattoo parade*, *Tattoo show* atď. Uskutočňujú sa v rôznych mestách na Slovensku i v zahraničí. Prestížnym podujatím je medzinárodné stretnutie s označením *International Tattoo Convention*, ktoré sa koná opakovane v rôznych mestách už niekoľko rokov. Na konvencii sa stretávajú umelci – tetovači, vlastníci tetovania, obchodníci s potrebami a materiálom určeným pre tetovacie štúdiá, ako aj ostatní sympatizanti tetovanej tvorby a potenciálni klienti tetovacích štúdií. Konvencie sú dvoj- až trojdňové víkendové podujatia. Pre nadšencov a obdivovateľov tetovania je to sviatok plný zábavy a relaxu. Len tetujúci umelci, obchodníci, novinári a organizátori majú plné ruky práce. Na pódiiach sa striedajú hudobné a tanečné vystúpenia, voľba „miss tattoo“, bodypainting, šou najrôznejších obsahov určených pre dospelých, ale aj pre ich detské ratolesti a mládež. Nezriedka sú prezentované predstavenia folklóru vzdialených exotických krajín, ukážky exotických bojových umení, výstavy výtvarných diel a umeleckej či dokumentárnej fotografie atď. Vyvrcholením programu býva vždy súťaž o najlepšie tetovanie v rôznych kategóriách: small, large, color, black & grey, black & white, individual, new school, old school, best of day atď.<sup>1045</sup>

Pre tetujúcich umelcov i pre širokú verejnosť sú určené časopisy a magazíny zo sveta tetovania. V Česku a na Slovensku dominuje *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, v ktorom je možné nájsť ukážky tvorby českých a slovenských umelcov.<sup>1046</sup> Magazín približuje dianie na spomenutých festivaloch a podujatiach, kalendár budúcich stretnutí umelcov, tetovačov a ostatných nadšencov, tattoo modeling, zaujímavosti z histórie tetovania, nové trendy. Časopis obsahuje aj vizitky tetovacích štúdií v Česku a na Slovensku. Redaktormi a autormi odborných článkov sú okrem iných aj český kulturológ a antropológ umenia Martin Rychlík a český spisovateľ Pavel Jozefovič Hejátka, ktorí sa problematike tetovania venujú dlhodobo a systematicky. Magazín má okrem printovej podoby modifikovanú internetovú verziu s doménou *tetovani.com*.<sup>1047</sup> V rámci subkultúry funguje komunikácia v prostredí sociálnych sietí, webových stránok jednotlivých tetovacích štúdií a internetových magazínov.

## Tetovanie po slovensky

Na Slovensku sa tetovanie začalo rozvíjať až po Nežnej revolúcii, teda v 90. rokoch minulého storočia. Tetovanie na Slovensku nie je vnímané ako umenie v pravom slova zmysle, hoci väčšina tetovačov má k umeniu blízky vzťah. Tetovanie nie je možné bez výtvarného talentu, pretože tetovači sa osobne podieľajú na konečnom výsledku objednaného návrhu, alebo tvoria pôvodné originálne kresby. Na Slovensku je tetovanie voľná živnosť v zmysle Živnostenského zákona a pre založenie takejto živnosti nie je vyžadované umelecké vzdelanie. Dôraz je kladený na dodržiavanie hygienických noriem a predpisov, aby nebol možný prenos nežiaducej infekcie alebo poškodenie zdravia klienta či samotného tetovača. Podľa klasifikácie činností je tetovanie spolu s piercingom a inými službami zahrnuté pod súhrnný názov „služby súvisiace so skrášľovaním tela“.

V prostredí tetovania sú zaužívané vlastné slangové výrazy: *kérka* – vytetovaná kresba, *kérovať* – tetovať, *tatér* – tetovač, *mašinka* – tetovací strojček atď.

V našom slovenskom prostredí pretrvávajú predsudky, ktoré vyvolávajú negatívne postoje voči vlastníkom tetovania. Tetovanie v našom kultúrnom prostredí pretrvávalo v tradíciách životného štýlu väzňov. Vo väzniciach sa vykonávalo tetovanie obvykle v nehygienických podmienkach, amatérskymi metódami – vpichovaním atramentu alebo tušu do pokožky pomocou

1045 *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, 2013, roč. XIV, č. 4, s. 33 – 36.

1046 *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, 2010, roč. XI, č. 2, s. 62 – 63.

1047 Web 7.

injekčnej ihly. Väzni si nechávali tetovať rôzne kresby podľa svojich želaní. Niektoré znaky a symboly si tetovali pre komunikáciu medzi sebou. Väzenské tetovanie zostáva aj v spomienkach pamätníkov, ktorí prežili pobyt v koncentračných táborech počas 2. svetovej vojny.

Ďalší predsudok vzniká z hľadiska hygieny a epidemiológie. Tetovanie sa nachádza v zozname rizikových faktorov pri infikovaní vírusom hepatitídy B a C, HIV, streptokokovej infekcie a iné. Osoby poskytujúce služby pre skrášľovanie ľudského tela musia striktno dodržiavať hygienické predpisy vyhlásené Úradom verejného zdravotníctva SR (jednorazová spotreba ihliel, rukavíc, sterilizácia súčastí strojčeka, lôžka po odchode klienta atď.)

Na prezentáciu problematiky na Slovensku som si zvolila výskumnú vzorku, situáciu som skúmala v meste Trnava.

## Tetovanie v meste Trnava

Trnava sa so svojím počtom obyvateľov 66 073 osôb (stav k 31. 12. 2012) radí k slovenským mestám strednej veľkosti. Z toho je približne polovica mužov a polovica žien. Dominantným etnikom sú Slováci (cca 64 tis.).<sup>1048</sup> Dostupnosť pracovných príležitostí v meste i v blízkom okolí poskytuje obyvateľom finančné prostriedky na živobytie i možnosť zábavy. Trnava je významným kultúrnym mestom v regióne, má bohaté kultúrne tradície. Je to tradičné kresťanské sídlo, v ktorom prevláda rímskokatolícke vierovyznanie. Okrem obdivovateľov historických pamiatok a návštevníkov kultúrnych podujatí priťahuje aj futbalových fanúšikov. Historicky významné úspechy futbalového klubu FC Spartak Trnava položili základy k formovaniu subkultúry fanúšikov tohto športu v celom regióne.

Po roku 1989 vzniklo v meste niekoľko tetovacích štúdií, ktoré sa stali úspešnými. V súčasnosti ponúka svoje služby tetovania šesť štúdií. Najzaujímavejšie z nich sú *Tetovacie štúdio Ocelová osa* a *Mefisto tattoo studio*.

Prvé tetovacie štúdio v Trnave otvoril Robert Forman dňa 1. júna 1995 s názvom *Robert Forman – Tetovacie štúdio Ocelová osa*.<sup>1049</sup> Stal sa vyhľadávaným tetovačom pre bežných klientov, ale aj pre známe osobnosti, napr. spevák Robo Papp.<sup>1050</sup> Robert Forman si získal svoju stálu klientelu nielen ako prvý a najstarší tetovač v meste, ale tiež preto, že je veľkým fanúšikom Spartaka. Robert predstavuje premostenie subkultúry tattoo so subkultúrou futbalových fanúšikov Spartaka. V rozhovore pre regionálny týždenník *Trnavský hlas* sa úprimne vyznal zo svojho vzťahu k tetovaniu.<sup>1051</sup> Robert je presvedčený o tom, že tetovanie by malo byť vnútorne prepojené na osobnosť majiteľa. Robertovými klientmi sú ľudia rôznych vekových a sociálnych skupín, ktorých spája futbal. Tvrdí, že všetko s logom Spartaka je predajné. Teda aj tetovanie. Hlavným motívom jeho fanúšikovských kresieb a kompozícií je klubový červeno-čierny erb Spartaka.<sup>1052</sup>

V *Mefisto tattoo studio* tvoria dvaja umeleckí tetovači Peťo a Maťo, známy pod prezývku Špendlo. Pred spracovaním môjho príspevku som navštívila ich štúdio. Umožnili mi sledovať, ako sa tetovanie realizuje. Počas rozhovoru som sa dozvedela veľa informácií o tetovaní v tomto regióne. Slovenskí klienti si objednávajú všetky druhy tetovania – nápisy, farebné a čiernobiele kresby a náročné 3D-tetovania, ktoré vďaka vytetovanému tieňovaniu pôsobia na postave veľmi plasticky. Obsahy sú rôzne. Klienti majú väčšinou premyslený svoj námet, ktorý spolu s tetovačom dotvoria. Pri výbere kresby sa obvykle odlišujú námety čisto ženské od námetov mužských. Ženy preferujú skôr jemné čierne alebo kolorované ornamente, muži si objednávajú aj náročnejšie sci-fi kompozície, pop-artové a komiksové témy alebo motívy s mužskou tematikou. V našom slovenskom prostredí nie je zvykom dať si vytetovať portrét niektorej celebrity, ale klienti sa radi nechajú inšpirovať tetovaním celebrit, najmä zahraničných hudobníkov a športovcov. Muži si často nechávajú vytetovať portréty svojich blízkych. Napríklad tetovač Erik, ktorý bol práve v roli klienta, má na pamiatku na ľavom stehne vytetovaný portrét svojho zosnulého otca. Raritou bolo tetovanie ornamentu s motívom podľa slo-

1048 Štatistický úrad Slovenskej republiky, web 1.

1049 Živnostenský register Slovenskej republiky, web 12.

1050 Web 8.

1051 Web 9.

1052 Ibid.

venského folklóru. Všetci traja umelci sa zhodli v tom, že je vhodné vyhýbať sa politickým a spoločensky nežiaducim významom, aby si udržali dobrú povest'. Veková skupina klientov je približne v rozpätí od 20 do 35 rokov, ale výnimočne sa nájdu aj starší. Motivácia klientov, prečo sa dali tetovať, je rôzna. Pre mladších je tetovanie ozdobou, módnym hitom ako doplnok oblečenia, alebo spomienkou na dôležitú životnú udalosť. U starších je to často splnenie sna a dávnej túžby z čias, keď tetovanie u nás nebolo spoločensky akceptované, lebo sa spájalo s pobytom vo väzení. Všetci traja umelci uprednostňujú tetovania harmonické, s pozitívnym výrazom a obsahom, nie démonické, ani vyvolávajúce hnus alebo odpor. U Maťa je čitateľný charakteristický štýl s odkazom na graffiti, ktorému sa v minulosti venoval aktívne ako writer 1053. Peťo a Maťo sa často prezentujú so svojimi dielami v magazíne *TETOVÁNÍ*.<sup>1054</sup> Sú častými hosťami a súťažiacimi na rôznych podujatiach. Zo slovenských i zahraničných súťaží a konvencií si priniesli veľa trofejí, napr. Praha 2012, Kodaň 2013, Krakov 2013. Ich štýl je osobitý.<sup>1055</sup>

Medzi trnavských príslušníkov subkultúry tattoo sa zaradili aj dvaja trnavskí futbalisti, útočníci Ivan Lietava a Martin Mikovič. Martin Mikovič je v tomto smere začiatočník. Nechal si vytetovať na zápästia mená rodičov Štefan a Magdaléna. Ivan Lietava patrí k pokročilejším. K rozsiahlemu tetovaniu okrídleného Srdca Ježišovho na hrudi a kresťanských motívov na ramenách mu tohto roku pribudol znak Spartaka na ľavom bicepse.<sup>1056</sup> Táto správa sa v nasledujúcich dňoch objavila na rôznych internetových portáloch, napr. *čas.sk*, *corgonliga.sk*, *profutbal.sk*.<sup>1057</sup> Išlo o vážne gesto alebo pritiahnutie pozornosti? Začiatkom júna agentúra SITA zverejnila správu, že po neúspešnej sezóne Spartaka Lietava spolu s inými v Trnave končí. Akonáhle sa objavila správa, že Lietava uzavrel zmluvu s futbalovým klubom Sigma Olomouc, uštipačný trnavský fanúšik v komentároch na webe *Trnavského hlasu reagoval takto*: „Dal kérku Sigmy a zobrali ho :-).“<sup>1058</sup> Žiť s tetovaním nie je ľahké. Nerozvážne rozhodnutie nemusí priniesť len obdiv, ale aj posmech. Majiteľ tetovania by mal dbať o harmóniu svojej osobnosti a svojho tetovania.

Na odbúranie predsudkov a vypestovaní pozitívneho vzťahu k tetovaniu sa v Trnave uskutočnila už po tretikrát benefičná akcia *Kérky pre život*. Pre posledné dve podujatia tetovačom vyšla v ústrety Galéria Jána Koniareka v Trnave a poskytla im priestor v Synagóge – Centre súčasného umenia. V prvých dvoch ročníkoch, ktoré sa uskutočnili v r. 2010 a 2011, sa dražili tetované citrusové plody. V r. 2013 boli zverejnené na internete vypracované námety a vzory. Záujemcovia si objednali *kérku* a verejne sa nechali tetovať. Okrem tetovania bolo možné kúpiť výtvarné diela miestnych výtvarníkov. Výťažok všetkých troch podujatí bol odovzdaný neziskovej organizácii *Plamienok* v prospech detí s onkologickým ochorením.<sup>1059</sup>

## Výskum subkultúry tattoo

Slovenská scéna tetovania nemá osobnosti, ktoré by sa venovali problematike tetovania systematicky a komplexne. Niekoľko diplomových a bakalárskych prác, ktoré sú rozptýlené na rôznych katedrách viacerých univerzít, približuje tradičné tetovanie v exotických krajinách, ale prináša veľmi málo informácií o súčasnom tetovaní na Slovensku alebo v okolitých krajinách. Významným zdrojom informácií o tetovaní je monografia Martina Rychlíka *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla* a časopis *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, v ktorom sa prezentujú aj slovenské tetovacie štúdiá a salóny.

Životný štýl subkultúry tattoo sa ukazuje ako široká téma pre výskum v oblasti spoločenských vied. Komplexný výskum nie je možné uskutočniť v rámci jedného vedného odboru, problematika vyžaduje interdisciplinárny prístup. Jednotlivé výskumné otázky a výskumné ciele je vhodné skúmať v nasledovných vedných odboroch: kulturológia, sociológia, teória umenia a dizajnu, estetika, semiotika, psychológia, história. V neposlednom rade je tu priestor aj pre biológiu a medicínu za účelom výskumu škodlivosti tetovania na ľudskú pokožku a prirodzený pigmentový potenciál.

1053 Writer – v slangu výtvarného smeru graffiti umelec, ktorý maľuje graffiti (pozn. autorky).

1054 Profil Mefisto Tattoo Trnava. In: *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, 2010, roč. XI, č. 4, s. 44 – 47.

1055 Web 4.

1056 Web 10.

1057 Web 2, web 3, web 6.

1058 Web 11.

1059 Web 5.

## Záver

Tetovanie je kultúrny prvok, ktorý má dlhú tradíciu. Vyskytuje sa v rôznych kultúrach už niekoľko storočí. V 2. polovici 20. storočia sa stalo módou a formotvorným prvkom subkultúry tattoo. Príslušníci tejto subkultúry sú tetovači, vlastníci vytetovanej kresby na pokožke a iní obdivovatelia tetovania. Subkultúra tattoo je súčasťou dominantnej kultúry, tetovanie je prvkom, ktorý využívajú aj iné alternatívne kultúry.

Subkultúra tattoo má svoj bohatý život aj na Slovensku. V ničom nezaostáva za životným štýlom vo svete. Nájde sa tu umelecký prejav, zábava, konzum, celebrity, ktoré občas upútajú na seba pozornosť nevhodným spôsobom, obdiv i posmech, predsudky. Avšak dominantnou je harmonické spolužitie s inými subkultúrami, priestor pre stretnutia, nadväzovanie nových kontaktov a budovanie medziľudských vzťahov.

Na Slovensku téme subkultúry tattoo a tetovania všeobecne zatiaľ nikto nevenoval dostatočnú pozornosť. Výskum v tejto oblasti by bol obohatením mnohých spoločenských vedných odborov, predovšetkým kulturológie, estetiky a semiotiky.

## Zoznam použitej literatúry

DEMPSYOVÁ, A. *Umelecké styly, školy a hnutia. Encyklopedický průvodce moderním uměním*. Praha: Slovart, 2002, 304 s. ISBN 80-7209-402-5.

HEMINGSON, V. *Tetování. Katalog motivů. Základní příručka body-artu*. Praha: Slovart, 2010, 224 s. ISBN 978-80-7391-403-5.

OTTŮV SLOVNÍK NAUČNÝ. *Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. Dvacátýpátý díl*. Praha: Vydavatel a nakladatel J. Otto v Prahe, 1906, 478 s. Bez ISBN.

RYCHLÍK, M. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005, 350 s. ISBN 80-7106-780-6.

SVĚTÉ PÍSMO *Starého a Nového zákona*. 5. vydanie. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2003, 2623 s. ISBN 80-7162-420-9.

Profil Mefisto Tattoo Trnava. In: *Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, ISSN 1213-0672, 2010, roč. XI, č. 4, s. 44 – 47.

*Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, ISSN 1213-0672, 2010, roč. XI, č. 2.

*Tattoo Art Magazin TETOVÁNÍ*, ISSN 1213-0672, 2013, roč. XIV, č. 4.

## Internetové zdroje

web 1: [app.statistics.sk/mosmis/sk/demografia.jsp?txtUroven=420207&stObec=506745](http://app.statistics.sk/mosmis/sk/demografia.jsp?txtUroven=420207&stObec=506745) [cit. 2013-09-18]

web 2: <http://www.cas.sk/clanok/246820/verny-trnave-ivan-lietava-ma-logo-spartaka-na-biceps.html> [cit. 2013-08-19]

web 3: <http://www.corgonliga.sk/clanok/1277/lietava-sparta-miluje-na-ruku-si-nechal-vytetovat-klubovy-znak> [cit. 2013-0-19]

web 4: <https://www.facebook.com/mefisto.sk?fref=ts> [cit. 2013-10-21]

web 5: <https://www.facebook.com/pages/KÉRKY-PRE-ŽIVOT/264160463607681?fref=ts> [cit. 2013-10-21]

web 6: [http://www.profutbal.sk/ligy/svk1/clanok155643-lvan\\_Lietava\\_si\\_na\\_ruku\\_nechal\\_vytetovat\\_klubovy\\_znak.htm](http://www.profutbal.sk/ligy/svk1/clanok155643-lvan_Lietava_si_na_ruku_nechal_vytetovat_klubovy_znak.htm) [cit. 2013-08-19]

web 7: <http://www.tetovani.com/about/php> [cit. 2013-10-21]

web 8: <http://www.trnava.sme.sk/c/4291552/za-bolest-mu-ludia-platia.html> [cit. 2013-08-19].

web 9: <http://www.trnavskyhlas.sk/c/4792-fanusikovske-tetovania-spartak-nosia-v-srdci-a-na-kozi-naveky.htm> [cit. 2013-08-19]

web 10: <http://www.trnavskyhlas.sk/c/9972-respekt-ivan-lietava-si-nechal-vytetovat-na-ruku-znak-spartaka.htm> [cit. 2013-08-19]

web 11: <http://www.trnavskyhlas.sk/c/10733-byvaly-utocnik-spartaka-lietava-pokracuje-v-kariere-v-olomouci.htm> [cit. 2013-08-19]

web 12: [http://www.zrsr.sk/zr\\_vypis.aspx?ID=1&V=U](http://www.zrsr.sk/zr_vypis.aspx?ID=1&V=U) [cit. 2013-08-19]

**Iné zdroje**

Mefisto tattoo studio Trnava – skupinové interview dňa 18. 9. 2013.

**Kontakt:**

Mgr. Vlasta Jošticová

Ulica Teodora Tekela 27, 917 01 Trnava

E-mail: [vlajosticova@centrum.sk](mailto:vlajosticova@centrum.sk)



## FREEGANIZMUS A KONTEXTY „OFF-MODERNÉHO“ SVETLANY BOYM (REFLEXIA VÝZNAMU STRATÉGIÍ JEDNÉHO ALTERNATÍVNEHO ŽIVOTNÉHO ŠTÝLU) / FREEGANISM AND THE CONTEXTS OF SVETLANA BOYM'S “OFF-MODERN” (THE REFLECTION OF THE SIGNIFICANCE OF ONE ALTERNATIVE LIFE-STYLE)

Beáta Benczeová

### Abstrakt

Freeganizmus je označenie alternatívneho spôsobu života, založeného na minimálnej spoluúčasti na systéme konvenčnej ekonómie a čo najmenej spotrebe zdrojov. Táto filozofia bazíruje na princípe bojkotovania nadnárodných spoločností, ekonomického systému, materializmu a konzumu. Daný svetonázor je demonštrovaný aj extrémnymi stratégiami ako dumpster diving. Článok analyzuje významy jednotlivých stratégií freeganizmu a tento fenomén chápe v širších súvislostiach: Predpokladá, že túžba freeganov po tradičných hodnotách, akými sú domov, rodina a komunita, je symptómom zlyhaní a nezrovnalostí vo vývoji moderného sociálneho života. Táto myšlienka čerpá z koncepcie „off-moderného“ ruskej teoretičky Svetlany Boymovej.

**Kľúčové slová:** freeganizmus, alternatívny životný štýl, konzum, off-moderné.

### Abstract

Freeganism refers to an alternative *modus vivendi* based only on minimal participation in the system of conventional economy and the least possible consumption of resources. This philosophy accentuates the principle of boycotting multinational corporations, the economic system, materialism and consumerism. This world-view is also demonstrated through extreme strategies, such as “dumpster diving”. This article analyses the meanings of individual strategies of freeganism and perceives this phenomenon in a wider context: it assumes that the desire of freegans for traditional values, such as home, family and community, is a symptom of failures and discrepancies in the development of the modern social life. This idea draws on the concept of “off-modern” of the Russian theoretician Svetlana Boym.

**Keywords:** freeganism, alternative life style, consumerism, off-modern.

## 1 Freeganizmus: Definícia

Pojem freeganizmus vznikol z anglických slov „free“ a „vegan“. Prvé z nich netreba nijak zvlášť objasňovať, druhý pojem opisuje štýl stravovania sa, ktorý vylučuje konzumáciu produktov živočíšneho pôvodu a produktov testovaných na zvieratách. Freeganizmus ako životný štýl však v sebe zahŕňa viac rovín než len výberovosť a špecifický spôsob stravovania. Techniky freeganizmu sa uplatňujú pri nadobúdaní jedla, spotrebného tovaru či vecí každodenného použitia. Týka sa všetkých oblastí života – bývania, dopravy, zamestnania a spôsobu využitia času, svetonázoru, myslenia či čítania.

Vychádza z presvedčenia, že nadmerná produkcia, ktorá je dnes bežným javom, je priamou príčinou globálnych zmien vedúcich k devastácii nielen *prírodného*, ale aj *sociálneho* prostredia. Freegani vyvinuli rozličné *stratégie* a *techniky* na minimalizáciu svojich životných nákladov a tým aj účasti na systéme produkcie – takouto technikou je napr. *dumpster diving*. Podstatou stratégií je získavanie potravín a vecí životnej potreby bezplatne *výmennou* alebo *zdieľaním*.

Intenciou daného životného štýlu je minimalizácia akejkoľvek produkcie a v prvom rade participácie na nej. Nejde o vyhýbanie sa kúpe tovaru od určitej spoločnosti, ale o úplnú elimináciu aktu nakupovania. Freegani sa nepodieľajú na cirkulácii finančného kapitálu z dôvodu, že by ním sami nedisponovali, ale jednoducho z presvedčenia.

Existujú pojmy príbuzné freeganizmu: Ide o slová opisujúce metódy, ktoré sa dajú považovať za súčasť systému stratégií alebo priamo za metódu realizácie stratégií freeganizmu. Existuje množstvo webových stránok, na ktorých možno nájsť podrobné informácie o týchto a iných stratégiách a tiež tipy na ich realizáciu – sú to stránky vytvárané freeganmi pre nich samých a pre komunity žijúce takýmto štýlom.<sup>1060</sup> Najčastejšie hovoria o praktike *dumpster diving*, ktorá znamená vyhľadávanie vecí, najmä jedla, v kontajneroch a smetných košoch. Synonymami tohto slova sú *skipping* (zaužívaný v prostredí VB), *urban foraging*, *binning*, *alley surfing*, *aggressive recycling*, *curbing*, *D-mart*, *dumpstering*, *garbaging*, *garbage picking*, *garbage gleaning*, *dumpster-raiding*, *dump-weaseling*, *tatting*, *skally-wagging*, *skip dipping* alebo *trashing*. Dumpster diving funguje ako strešný alebo najčastejšie používaný pojem. Je odvodený od najvýznamnejšieho výrobcu odpadkových košov „Dumpster“.

Technika dumpster diving môže byť použitá s rozličnými zámermi a tiež môže byť rôzne motivovaná. Diveri sa od freeganov líšia práve v motíve uskutočňovania tejto aktivity. Diveri sú často ľudia, ktorých núti ich nepriaznivá ekonomická a sociálna situácia, no freegani majú úplne iné východiská. V kontexte freeganizmu sa dumpster diving opiera o filozofiu motivovanú snahou **chrániť životné a sociálne prostredie** a tiež nevlou poddávať sa konzumnému spôsobu života – povedané slovami Václava Bělohradského – podporovať „Rast rastu“.

V posledných rokoch je fenomén freeganizmu traktovaný čoraz viac, a to hlavne v interdisciplinárnom diskurze s dôrazom na veľmi úzku prepojenosť sociálnej sféry, globalizácie, environmentálnych problémov a nadprodukciiu či vôbec **paradoxným fungovaním kapitalistického systému**. Všetky tieto oblasti chápu teoretici ako navzájom prepojené a vzájomne závislé. V roku 2012 bola problému freeganizmu venovaná špeciálna monografia periodika *The Sociological Review* (*Waste Matters: New Perspective on Food and Society*). Zsuzsa Gilleová je presvedčená, že okrem hodnôt je v obehu aj potravinový odpad a že kľúčovým štruktúrnym činiteľom produkcie tohto odpadu je nerovnomerné geografické rozloženie neistôt (v zmysle bohatstva a chudoby a polarizácie sveta na „bohatý Sever“ a „chudobný Juh“, Západ a Východ alebo rozvinuté a rozvojové krajiny – pozn. autorky). Gilleová si myslí, že riešenie tohto problému sa často redukuje na technologické postupy pri likvidácii a do riešenia sa zapája len malá časť sveta, v dôsledku čoho je tento problém neriešiteľný a ďalej prehlbuje existujúcu priepasť.<sup>1061</sup>

<sup>1060</sup> Stránky s najširšou platformou návštevnosti a prispievateľov sú: [www.freegan.info](http://www.freegan.info) alebo [www.trashwiki.org](http://www.trashwiki.org).

<sup>1061</sup> Podľa: GILLE, Zs. From risk to waste: global food waste regimes. In: *The Sociological Review* [online]. 2012, vol. 60, Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Waste Matters: New Perspective on Food and Society, [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12036.pdf>, s. 27



Cieľom tohto príspevku je opis, interpretácia a porozumenie vybraného fenoménu v sociálnom kontexte, náčrt jeho možných súvislostí, chápanie freeganizmu cez prizmu koncepcie off-moderného, ktorá vyjadruje spôsob pohľadu na minulosť z pozície súčasnosti. Špecifikum tejto koncepcie tkvie v odhaľovaní nezrovnalostí vo vývoji spoločnosti.

## 2 Podmienky freeganizmu

Freeganizmus je fenoménom západnej/euro-atlantickej civilizácie a výsadou rozvinutých krajín, čomu zodpovedá jeho rozšírenie: USA, Kanada, Austrália, Európa. Podmienkou tohto životného štýlu je nadmerne rozvinutý systém produkcie a spotreby, no tiež obrovský urbánny priestor. Takéto prostredie umožňuje realizáciu technik freeganizmu: supermarket, obchodné domy, štvrte, ktorých obyvatelia sa často striedajú, sú miestami, ktoré ponúkajú množstvo hodnotných recyklovateľných produktov.

Paradoxom zostáva fakt, že freeganizmus sa rozvíja práve v krajinách so stabilnou ekonomikou. Na druhej strane tiež vyvstáva otázka, či stratégie freeganizmu nie sú určitou formou parazitizmu na systéme nadmernej produkcie. Natíska sa preto myšlienka, že tento špecifický životný štýl je dieťaťom samotného systému: Tento ho vytvoril a zároveň ho žívi.

Pre zaujímavosť uvedieme niekoľko názorov kritizujúcich stav kapitalistického systému. Martin Hartmann, ktorý ho spolu s Axelom Honnethom, autorom knihy *Paradoxy súčasného kapitalizmu*, definuje: „Nový kapitalizmus má prejavy smerujúce k neobmedzeným požiadavkám na ľudské kapacity, pričom sa stierajú hranice medzi súkromným a verejným. (...) ... „moderný“ kapitalizmus kolonizuje sféry života, ktoré ostávali predtým mimo akýchkoľvek tlakov zvonka.“<sup>1062</sup>

Ďalšiu sféru paradoxov vidí Hartmann v odbúravaní sociálnych práv: „Občianske práva a práva politickej participácie možno totiž realizovať iba za predpokladu, že subjekty majú k dispozícii určitú životnú úroveň, ktorej zabezpečenie nezávisí od nich samotných. (...) ... sociálny status na určitej úrovni oslobodzuje subjekt od toho, aby sám niesol zodpovednosť za svoju životnú situáciu. (...) Umelo vyvolaný diskurz o osobnej zodpovednosti zámerné odpútať pozornosť od sociálnych problémov, odpútať pozornosť najmä od toho, do akej miery závisí osobná zodpovednosť od interných a externých podmienok, aby sa subjekt mohol pokladať za zodpovedného za svoje potreby a zanedbané povinnosti.“<sup>1063</sup>

Tretia oblasť paradoxov sa týka princípov úspešnosti a je spojená s predstavou trhu ako nevyhnutnou autoritou na hodnotenie úspechu. „Súbežne s pozitívnou úlohou princípov úspešnosti (majúcich emancipačný obsah – pozn. autorky) sa objavuje iný politický a ekonomický diskurz, v rámci ktorého sémantické označenie úspechu znamená jeho vyšší stupeň (ako úspech na druhú).“<sup>1064</sup> Neistota úspechu potom pôsobí ako „jediné kritérium, ktoré umožňuje dosiahnuť úspech na trhu.“<sup>1065</sup>

Štvrtú sféru paradoxov tvorí komercializácia lásky na všetkých úrovniach a najrôznejšími spôsobmi: „Privatizácia sféry práce hatí rozvoj kreatívnych schopností nevyhnutných na udržanie pevných zväzkov čistých vzťahov, ktoré môžu prežiť iba za podmienky, že sa ich čistota bude opakovane a kontinuálne zdôrazňovať prostredníctvom neekonomických praktík vzájomného uznania. (...) Nie je to však len štruktúrny tlak, čo smeruje k tendencii erózivne vplyvať na prax romantической lásky: duch kapitalizmu premieňajúci podnikateľskú ideu na vykalkulovanú akciu s cieľom zabezpečiť „sebarelizáciu“ subjektu, preniká do kapilár všetkých vzťahov a postupne začína prevažovať model utilitárnej kalkulácie.“<sup>1066</sup>

Viera Gažová sa k diagnóze sociálnej skutočnosti vyjadruje nasledovne: „Žijeme v civilizácii neistoty, ktorá trpí mnohými neduhmi. Jedným z nich je ľahostajnosť. Príslušník civilizácie neistoty je vykokrenený človek, ktorý sa stáva apatickým voči všetkému, čo sa ho bezprostredne nedotýka.“<sup>1067</sup> Predpokladáme, že freeganizmus je indikátorom toho, že niečo nie je v po-

1062 HARTMANN, M. Paradoxy súčasného kapitalizmu. In: *Besy kapitalizmu alebo začiatok novej éry? Rozhovory s kritickými intelektuálmi*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2012, s. 115.

1063 Ibid., s. 116.

1064 Ibid., s. 119.

1065 Ibid., s. 119.

1066 Ibid., s. 121.

1067 GAŽOVÁ, V. Narcizmus v súčasnej kultúre. In: *Kultúra a rôznorodosť. Acta culturologica zv. 13*. Bratislava: Peter Mačra – PEEM, 2005, s. 50.

riadku s tým, ako je naša spoločnosť nastavená, resp. do akej fázy dospela a akým vývojom. Domnievame sa, že práve diskrepencie vo vývoji modernej spoločnosti majú na svedomí aj už menované dôsledky.

Medzi ďalšie nevyhnutné podmienky freeganského spôsobu života azda treba zaradiť aj problémy spôsobené legislatívou v tom zmysle, že vo veľkej väčšine krajín je dumpster diving zakázaný.<sup>1068</sup> Kontajnery s (relevantným)<sup>1069</sup> odpadom sa zväčša nachádzajú na súkromných pozemkoch a podľa zákona je aj obsah kontajnerov majetkom pôvodcu odpadu. Porušenie legislatívy vzniká v momente vstupu na privátny pozemok a privlastnenia si vecí nájdených v tomto areáli. Tento postup zákony mnohých krajín definujú ako **krádež**. Sean Thomas polemizuje vo svojom článku *Do freegans commit theft?* s názorom, že freegani vlastne nepáchajú krádež, keďže ich predmet záujmu sa dá považovať za opustené vlastníctvo. Autor tiež odmieta súčasný zákon platný vo Veľkej Británii, ktorý sa stavia proti aktivitám tejto skupiny.<sup>1070</sup>

Stratégie freeganizmu *konotujú*, resp. môžu *majoritnej* sociálnej skupine pripomínať bezdomovectvo a z neho plynúce praktiky, preto môže narážať na **sociálny odpor**, a taktiež môže byť príčinou následnej sociálnej *marginalizácie*. Treba poznamenať, že freeganizmus je **slobodnou voľbou** a nie nutnosťou, ako potvrdzujú aj autori Ferne Edwards a Dave Mercer.<sup>1071</sup>

### 3 Stratégie a techniky

Nasledujúca tabuľka uvádza **prehľad rôznych stratégií freeganizmu**.<sup>1072</sup> Každý z nich pripadá niekoľko techník, ktorými sa realizujú:

STRATÉGIE	TECHNIKY
<b>Rekultivácia odpadu</b>	Dumpster diving, Food not Bombs
<b>Minimalizácia odpadu</b>	Freemarkets, Freestores, Freecycle, Craigslist Free Section
<b>Používanie ekologického spôsobu dopravy</b>	Community Bike Programs and Bike Collectives, Craigslist Ride Share, Spaceshare
<b>Obývanie opustených a nepoužívaných priestorov</b>	Squatting, Couchsurfing, Hospitality Club, Servas
<b>Ochrana životného prostredia/„go green“</b>	Guerilla and Community Gardens, Wild Foraging
<b>Regulácia času stráveného prácou</b>	Time Banking

Rekultivácia odpadu je primárnou stratégiou, keďže zohľadňuje šetrenie (aj) v oblasti stravovania a konzumácie. Vysoké percento odpadu potravinového charakteru je alarmujúce, najmä ak vezmeme do úvahy fakt, že jeden z ôsmich ľudí svetovej

1068 V niektorých štátoch USA, Kanade a Veľkej Británii a Švédsku – v krajinách, kde je samotná technika dumpster diving najviac rozšírená, zákon rôznymi spôsobmi zakazuje túto aktivitu a hodnotí ju ako krádež. (V každej krajine je rôzne sankcionovaná.) V Taliansku bol ale v roku 2000 dumpster diving legalizovaný. Podľa: web 1

1069 Ide o produkty s uplynulou záručnou dobou, ktoré možno nájsť v kontajneroch supermarketov alebo reštaurácií.

1070 Podľa: THOMAS, S. Do freegans commit theft? In: *Legal Studies* [online]. 2010, vol. 30, no. 1, s. 98 [cit. 2013-09-17]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1748-121X.2009.00142.x/pdf>

1071 Podľa: EDWARDS, F. – MERCER, D. Food waste in Australia: the freegan response. In: *The Sociological Review* [online]. 2012, vol. 60, s.174. Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Waste Matters: New Perspective on Food and Society, [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12044/pdf>

1072 Podľa: web 2.

populácie trpí chronickou podvýživou. *Organizácia Spojených národov pre výživu a poľnohospodárstvo* (FAO) odhaduje, že v rokoch 2010 až 2012 trpelo hladom takmer 870 miliónov ľudí zo 7,1 miliardy ľudí na svete. 852 miliónov z nich žije v rozvojových krajinách, čo predstavuje 15 percent populácie v rozvojových krajinách. Vo vyspelých krajinách žije 16 miliónov ľudí trpiacich podvýživou.<sup>1073</sup>

Svetový hlad má síce rôzne príčiny,<sup>1074</sup> no pre freeganov je podstatná myšlienka vytvorenia akejkoľvek opozičnej platformy revoltujúcej voči hegemonickému systému nadprodukcie v rozvinutých krajinách, pričom 15 percent obyvateľov rozvojových krajín trpí hladom. Technika dumpster diving priamo poukazuje na fakt nadprodukcie a iracionálne zaobchádzanie s potravinami a vecami. Označuje aktivitu vyhľadávania vecí, najmä jedla, v kontajneroch a smetných košoch. Ide teda o spôsob zhodnocovania vecí, ktorých sa iní ľudia zbavujú (nábytok, elektronika, knihy, hračky, atď.) alebo potravín z obchodov, ktoré sú z dôvodov nevyhovujúcej kvality (krátka záručná doba, porušený obal) odstraňované z pultov.

Ďalšou technikou rekultivácie odpadu je tzv. *Food not Bombs* (FNB) – globálne pôsobiace voľné združenie nezávislých skupín, ktoré svojou špecifickou činnosťou vyjadrujú protest proti vojne a chudobe. Kolektívy FNB zhromažďujú jedlo a potraviny, ktoré by inak putovali do odpadu a ponúkajú ho iným. FNB funguje na báze rozdávania jedla výlučne vegetariánskeho a vegánskeho charakteru. Každá skupina je autonómna a jej organizačným princípom je konsenzus. FNB je angažovaná proti násiliu. Amanda DiVito Wilson pokladá koncept autonómnych potravinových priestorov alebo tzv. kolektívnych kuchýň (FNB, Vegetables Unplugged) za jeden z alternatívnych prístupov k distribúcii potravín v kontexte protikapitalistických komunít, ktoré sa snažia vybudovať vzťahy založené na vzájomnej pomoci a **netrhovej výmene**.<sup>1075</sup>

Tzv. *freemarkets* alebo *freestores* poskytujú možnosť stretávania sa komunity za účelom nielen výmeny vecí či skúseností, ale aj spoločne stráveného času. *Freecycle* je sieť, na ktorej sa sústreďujú ponuky a dopyty na najrozličnejšie produkty a služby, kde je možná ich výmena alebo bezplatné nadobudnutie. Pia A. Albinsson a B. Yasanthi Perera skúmajú alternatívny konzum, kolaboratívny konzum, zdieľanie a nekonzum, napríklad postkonzumačné aktivity ako recyklácia a opätovné použitie, a nimi nadobudnuté výsledky naznačujú, že **pocit spolupatričnosti** je *hnacou silou* spolupráci a zároveň *výsledkom* týchto udalostí.<sup>1076</sup> Podstatou tejto stratégie je tiež udržiavanie raz vyprodukovaných komodít v užívateľskom obehu a retardovanie systému produkcie aspoň v minimálnej miere. Neprerzité recyklácia tovarov potom nestimuluje dopyt a nenárokuje si výrobu ďalších a ďalších nepotrebných produktov.

Tieto techniky, okrem toho, že majú explicitný význam, majú aj iný – aktívne totiž podnecujú a udržiavajú *sociálnu kohéziu* – **vytváraním komunikačných príležitostí** pre jednotlivcov a komunity. Disponujú tak aj symbolickou dimenziou a markantným sociálnym významom, ktorý sa prejavuje v akte *výmeny* a *darovania*.

Používanie ekologického spôsobu dopravy poukazuje na nutnosť ohľaduplného správania sa voči životnému prostrediu: 1.) Bicykle sú dnes *najekologickejšim* spôsobom prepravy, z využívania ktorého plynú aj mnohé ďalšie výhody, a to hlavne v mestách, kde počas dopravných špičiek kolabuje premávka, nehovoriac o problémoch parkovania. Bicykle sú teda vítaným dopravným prostriedkom nielen z dôvodu ich prínosu pre životné prostredie, ale aj pre celkové kultúrne a sociálne prostredie a tempo mesta. 2.) Používanie jazdených bicyklov, čo freegani preferujú, minimalizuje odpad. 3.) Recyklácia starých bicyklov zároveň nepodporuje nadbytočnú produkciu. *Community bike programs* alebo *bike collectives* sú programy združujúce priaznivcov tohto spôsobu dopravy a zakladajú sa na zdieľaní bicyklov, ich vyhľadávaní a reparovaní použitých a nefunkčných bicyklov.<sup>1077</sup>

1073 Podľa: web 3; štatistiky FAO 2012.

1074 FAO medzi príčinami uvádza chudobu, škodlivú ekonomiku, vojnové konflikty a klimatické zmeny.

1075 Podľa DIVITO WILSON, A. Beyond Alternative: Exploring the Potential for Autonomous Food Spaces. In: *Antipode* [online]. 2013, vol. 45, no. 3, s. 719 [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8330.2012.01020.x/pdf>

1076 Podľa: ALBINSSON, P. A. – YASANTHI PERERA, B. Alternative marketplaces in the 21st century: Building community through sharing events. In: *Journal of Consumer Behaviour* [online]. 2012, vol. 11, s. 303, Special Issue: Transformative Consumer Research and Social Marketing [cit. 2013-09-05]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cb.1389/pdf>

1077 Podľa: web 2.

Veľmi populárnymi a frekventovane využívanými spôsobmi bývania vo freeganskej komunite sú *Squatting* alebo *Couch-surfing*. Prvý spomenutý je asi najznámejšou formou alternatívneho životného štýlu. Využíva opustené budovy na vytváranie príbytkov a hostovanie komunitných centier. Druhý v rade, spolu s tzv. *Hospitality Club* alebo *Servas*, tvoria sieť zameranú na dočasnú výmenu bytov a domov. Umožňujú ľuďom cestovať po svete pričom šetria náklady na dočasné ubytovanie v zahraničí.

Posledné menované techniky podnecujú rozvíjanie sociálnych kontaktov a apelujú na strach z „toho druhého“ a *inakosti*, stimulujú nachádzanie nových sociálnych a komunikačných stratégií. Čo sa týka squattingu, nemožno jednoznačne povedať to isté, pretože je to zložitejší jav a zahŕňa aj rovinu veľmi citlivého problému, akým je bezdomovecť. Ak však aj túto techniku analyzujeme v kontexte freeganského princípu života, platí vyššie uvedené, teda pozitívne dôsledky plynúce zo života v komunite a interaktívnom sociálnom prostredí.

Tieto fenomény, rovnako ako aj ostatné opísané techniky, však nie sú vlastnými iba pre freeganov. Ide o to, že každá jedna technika je samostatne existujúcou a využitie jednej z nich nemusí znamenať využívanie všetkých. Ak je však jednotlivec členom freeganskej komunity, realizuje zväčša všetky z nich. Preto existuje napr. skupina squatterov, ktorí ale nemusia súhlasiť so všetkými princípmi freeganizmu alebo sa hlásiť k tomuto životnému štýlu.

Squatting tiež môže sledovať nejakú ideu alebo širší, často politický zámer. Hans Pruijt definuje v článku s názvom *The Logic of Urban Squatting* päť základných konfigurácií, ktoré zohľadňujú: 1.) charakteristiku squatterov; 2.) typ obývanej budovy; 3.) prostredie, v ktorom sa budova nachádza; 4.) požiadavky aktivistov; 5.) mobilizáciu a organizáciu vzorcov. Každá z týchto konfigurácií odkazuje k ďalším špecifickým problémom: „**Squatting vyplývajúci zo straty** sa týka chudobných ľudí, ktorí sú zúfalí z dôvodu straty domova. V prípade squattingu ako **alternatívneho spôsobu bývania**, ľudia ho organizujú s cieľom naplniť svoje potreby v oblasti ubytovania. **Podnikateľský** squatting ponúka príležitosti na získanie takmer akéhokoľvek obydlija bez potreby veľkého objemu prostriedkov a bez rizika, že sa človek utopí v byrokracii. **Konzervačný** squatting je stratégia využívaná s cieľom uchrániť mestské alebo prírodné prostredie pred plánovanou transformáciou sústredenou na efektivitu. **Politický** squatting predstavuje spôsob konania ľudí, ktorí sa angažujú v boji proti politickému systému.“<sup>1078</sup> Je evidentné, že každá z techník je veľmi komplexným problémom, keďže sa okolo nich zhlukuje množstvo iných zväčša sociálnych a politických problémov. Každá z daných stratégií si vyžaduje a zaslúžila by si hlbšiu analýzu.

Na margo ekologických problémov dneška Gilles Lipovetsky poznamenáva: „Nadvláda techniky nás vystavuje ohromným rizikám a globálnym katastrofám: znečisteniu ovzdušia, nejasným účinkom genetiky upravených potravín, haváriám jadrových elektrární, skleníkovému efektu, chorobe šialených kráv, úpadku biodiverzity.“<sup>1079</sup> Na individuálnej úrovni sa snaha vyhnúť poškodzovaniu životného prostredia (a zároveň aj seba) realizuje v podobe idey „go green“ ako ďalšej stratégie freeganov. Zahŕňa pestovanie vlastných potravín ako alternatívu k účasti na vykorisťovaní ekologicky deštruktívnymi systémami globálnej priemyselnej spoločnosti. Typickým je aj vegetariánsky a vegánsky spôsob stravovania motivovaný súcitom so zvieratami a hlavne odporom k metóde zaobchádzania so živými bytosťami.

Premena pracovného času a vôbec obsadenie intímneho priestoru verejným je ďalšou z oblastí, v ktorej freegani navrhujú alternatívne riešenie. Pracovný čas je rozširovaný na úkor času, ktorý by mal byť strávený s rodinou a blízkymi či v komunite. Podľa nich by peňažná ekonomika mala byť nahradená *ekonomikou srdca*.<sup>1080</sup> Nachádzajú preto alternatívne zamestnanie tzv. *time banking*, ktorý funguje na báze výmenného hospodárstva, kde sa však nevymieňajú komodity, ale pracovný čas. Táto stratégia je výzvou fenoménu *odcudzenia práce*, pochybovaním o jej zmysluplnosti a tiež jej *delegitimáciou*.

1078 PRUIJT, H. The Logic of Urban Squatting. In: *International Journal of Urban and Regional Research* [online]. 2013, vol. 37, no. 1, s. 19 [cit. 2013-09-17].

Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2427.2012.01116.x/pdf>

1079 LIPOVETSKÝ, G. *Globalizovaný Západ. Polemika o planetárnej kultúre*. Praha: Prostor, 2012, s. 52 – 53.

1080 Podľa: web 2.

#### 4 Zámery a motivácie freeganizmu

Primárnym zámerom freeganov je vytvoriť model spôsobu života, ktorý umožňuje limitovať kontrolu korporácií a peňazi nad životmi ľudí. Táto snaha sa odrzkadľuje v mnohých ďalších nadväzujúcich cieľoch, ako napríklad redukovať finančnú podporu deštruktívnych praktík masovej výroby.<sup>1081</sup> Tento alternatívny životný štýl má byť výzvou plytvaniu a nadprodukcii, ktoré charakterizujú aktuálne trendy konzumentského správania rozvinutých spoločností. Freeganizmus chce úplne spochybniť komodifikáciu života na všetkých úrovniach a v každej oblasti. Komplexnosť zámerov komunity freeganov ďaleko presahuje materiálne založenie súčasnosti, usiluje sa totiž pracovať na postupnom pretváraní sveta, v ktorom je primárnym záujmom človek a nie bezbrehé úsilie o zisk. Človek ako hodnota sa v tomto svetonázore dostáva do popredia, a tak ako je východiskom a počiatočnou motiváciou, je aj cieľom.

Nebude preto prehnané, ak tento postoj k životu nazveme kritikou súdobej spoločnosti, ktorej je vyčítaná najmä prehnaná aplikácia princípov kapitalistického systému, fungujúca podľa vzorca: **zisk – rast/rast – závislosť**. S tým súvisí aj **logika korporátnych firiem** – spotrebný tovar je vyrábaný za nízke náklady a predávaný za vysoké ceny. Tieto spoločnosti potom ťazia zo stratégie presvedčania, že oprava je drahšia ako náhrada alebo výmena použitého tovaru za nový. Nemožno tiež zabudnúť na špeciálne miesto marketingu v systéme produkcie a predaja a **podvratnosť marketingových taktík** šíriacich ideológiu produktu.

Freeganizmus tvorí jednu z možných reakcií proti konzumu, zhrňa in sebe protest proti tomu, čo Gilles Lipovetsky nazýva **hyperkonzumom**: „Dnes sa svetom neobmedzene šíri práve kultúra divokého konzumentstva. Sme svedkami nástupu hyperkonzumnej kultúry opierajúcej sa o postfordovskú ekonomiku, ktorej os tvorí neustále zväčšovanie výberu a ponuky, hypersegmentácie trhu, zrýchlenie nástupu nových výrobkov, vzmach rozmanitosti a nezadržateľný rast marketingu. Etabluje sa nová spotrebiteľská ekonomika, ktorá je vo všetkých ohľadoch hyper: stále obrovsejšia (hypermarkety, komerčné centrá), stále rýchlejšie (obchodovanie on-line), so stále dostupnejšími úvermi a vyšším zadžením domácností (pričom katastrofálne dôsledky sú všeobecne známe: svetová recesia, ktorou práve prechádzame, bola na počiatku podnietená krízou nespĺňaných úverov), so stále širšou ponukou kvalitných značiek, luxusných pôžitkov... (...) Konzumujeme stále viac služieb a konzumujeme ich všade.“<sup>1082</sup> Pre freeganov je alternatívou k takémuto životnému štýlu reaktívny, ba dokonca extrémny antikonzumerizmus reprezentovaný spomínanými taktikami.

Bez ohľadu na to, čo alebo ktorá sféra socio-ekonomického systému bola spúšťačom uvedených zmien a obratov, môžeme konštatovať, že ak chápeme spoločnosť holisticky, konzum má nedozerné dôsledky na individuálny a komunitný život členov spoločnosti. Zámery freeganov, nech už ide o akúkoľvek formu nesúhlasu s majoritným spôsobom života, smerujú k reflexii nedostatku elementárneho medziľudského kontaktu. **Oslabenie významu** komunity možno právom považovať za najsilnejšiu motiváciu tohto ideového odporu.

Freegani veria v možnosť morálneho spôsobu života a v slobodný a šťastný život sústredený okolo komunity. Tvrdia, že zdravá spoločnosť musí fungovať na vzájomnej závislosti a na **zdravej interakcii s okolitým prostredím**, tak kultúrnym ako aj prírodným. Ivan Dubnička chápe vzájomnú neodlučiteľnosť kultúrneho a environmentálneho prostredia. Uvádza: „Zhoršujúce sa životné prostredie však nie je jedinou traumou ľudstva. Ak je dnes svet plný rozporov, ak ho môžeme deliť na “chudobný Juh” a “bohatý Sever”, na vyspelý Západ a zaostávajúce krajiny tretieho sveta, ak dnes svet balansuje na okraji medzinárodného konfliktu, to všetko svedčí o tom, že je ohrozené nielen životné prostredie, ale i kultúra samotná. (...) ... riešenie problémov ekologických a sociálnych, ak má byť pragmatické, musí byť zároveň paralelné.“<sup>1083</sup> Permanentná devastácia prírody, násilné a vedomé zásahy do životného prostredia sú ďalším zdrojom odporu prezentovaného životným štýlom freeganov.

1081 Podľa: web 2.

1082 LIPOVETSKÝ, G. *Globalizovaný Západ. Polemika o planetárni kultúre*. Praha: Prostor, 2012, s. 36 – 37.

1083 DUBNIČKA, I. *Kulturológia a environmentalistika a ich výchovné aspekty*. Acta culturologica zv. 9. Bratislava: Peter Mačura – PEEM, 2003, s. 28.

## 5 Kontexty off-moderného alebo život na hrane ako voľba

Off-moderné je koncepciou ruskej teoretičky, profesorky slovanskej a komparatívnej literatúry Svetlany Boymovej v súčasnosti pôsobiacej na Harvarde. Boym pod off-modernou rozumie spôsob pohľadu na svet nulte dekády 21. storočia pričom nejde o „izmus“, ale o samotnú *prizmu* pohľadu. Tento koncept nám má pomáhať chápať nezmyselné aspekty nášho súčasného bytia. Boym v tomto duchu skúma *medzery a disjunkcie* súčasnosti, aby táto (po)mohla vytvárať budúcnosť. Viac ako o kritiku ide o snahu *porozumieť* minulosti a tým aj súčasnosti aj skrz **reflexiu pochybení majoritných filozofických, ekonomických a technologických naratív modernizácie a pokroku.**

Off-moderná perspektíva ovplyvňuje porozumenie našim výberovým tendenciám a alternatívnym solidaritám v čase aj priestore. Nezameriava sa na externú pluralitu a hodnoty tvrdení s ich politickým PR a imperiálnymi ambíciami, ale na internú pluralitu v rámci kultúr, pričom sleduje výberové tendencie a diasporické dôvernosti naprieč hranicami národov.<sup>1084</sup>

Zhrnieme, že skúma medzierky, odlúčenia a rozpory v súčasnosti s cieľom podieľať sa na tvorbe budúcnosti. Off-moderna znamená: „... zachádzku do neprebádaných potenciálov projektu moderny. Odkrýva predtým nevidené minulosti a odvažuje sa vkročiť do **bočných** uličiek modernej histórie... (...) ... je to prizma pohľadu, **spôsob existencie a tvorby** vo svete, ktorý sa snaží **premapovať** súčasnú krajinu plnú trosiek veľkolepého realitného developmentu a staveniska znovuobjaveného národného dedičstva.“<sup>1085</sup> Svetlana Boym tvrdí, že off-moderný projekt ešte stále nie je dokončený, je to prebiehajúce performance. V tomto zmysle je off-moderna súčasná a zároveň predstavuje neobvyklý okamih, keď človek čelí prítomnosti zoči-voči.

Nedá sa definovať ako priestor marginality, ale skôr ako široké margo, na ktorom sa človek napriek všetkému môže pokúsiť žiť cieľavedome, a to aj v dobe zmršťujúceho sa priestoru a mňajúcich sa zdrojov pri neustále sa zrýchľujúcich rytmoch.<sup>1086</sup> Pojem okraja alebo okrajovosti evokuje alternatívnosť a inakosť prejavujúcu sa či už v životnom štýle, spôsobe jednaní alebo špecifickosti rétoriky.

Off-moderný projekt núti k prehodnoteniu stratégií života v spoločnosti, ktorá sa, na jednej strane, riadi logikou (nezastaviteľného ekonomicko-technologického) vývoja (ktorý len ťažko možno označiť za pokrok), no, na strane druhej, nostalgicky spomína na tradičné sociálne formy a princípy (komunita, spoločenstvo, solidarita), ktoré prežívajú svoj súmrak.

V tomto zmysle sa fenomén freeganizmu javí ako (naivná a rebelská) aplikácia off-moderného – v zmysle *reflexie* dis-krepancií vývoja spoločnosti – voľbou určitého životného štýlu. Freeganizmus je potom nielen vedomou voľbou, ale zároveň aj *reakciou/odpoveďou* s kritickým prehodnocujúcim postojom voči vyústeniam spoločnosti založenej na modernistických princípoch *pokroku* a *racionality*, no s *regresívnymi* dôsledkami a *iracionálnymi* činmi. Tento alternatívny životný štýl tak možno považovať za *jeden z mnohých* symptómov stavu súčasnej spoločnosti.

V krajinách strednej Európy je fenomén freeganizmu veľmi ojedinelý, čo potvrdzuje domnienku, že nevyhnutnou podmienkou jeho existencie je dlhodobó pretrvávajúci stav hyperkonzumu a nadprodukcie. Na Slovensku a v okolitých krajinách je toto bujnenie zrejme ešte v akceptovateľnej fáze. Otázkou je však dokedy. Absencia freeganských komunit v našom prostredí neznamená, že tu nezaznamenávame javy ako squatting alebo dumpster diving (ktorým chýba platforma) alebo tiež iné alternatívne postoje, ktoré chápeme ako indikátory nespokojnosti. Dôkazom toho sú návraty k prírode a elementárnejším – jednoduchším formám života, čo veľmi sofistikovane ilustruje špecifický prístup k životu a všetkému živému – *permakultúra*.<sup>1087</sup> Túto myšlienkovú líniu si dovoľme zakončiť optimistickou víziou vyjadrenou slovami Gillesa Lipovetskeho: „Etické hodnoty, kolektívna identita, pamäť: v hypermodernom sekularizovanom svete nie je nič samozrejmé, žiadna inštitúcia nedokáže ľuďom vnútiť neochvejný svetonázor a hodnotový systém, nič neunikne spochybňovaniu a silnejúcim nárokom rôznych skupín na špecifické uznanie. Zároveň je kultúrna odvetá výrazom nedokonalosti konzumného sveta, ktorý už ľuďom nedokáže poskytnúť

1084 Podľa: BOYM, S. The Off-Modern Mirror. In: *e-flux* [online]. 2010, vol. 19 [cit. 2013-08-15]. Dostupné na: <http://www.e-flux.com/journal/the-off-modern-mirror/>

1085 Podľa: Ibid.

1086 Podľa: Ibid.

1087 Podľa: web 4.

žiadny zmysel života. A to je vlastne povzbudzujúce: je to dôkaz, že sa konzumnému spôsobu života nepodarilo podmaniť si všetky ľudské nádeje. Nech si nákupná horúčka zúri čím viac, ľudia nestratili schopnosť mravného pobúrenia, odhodlania prispieť k víťazstvu spravodlivosti a definovať sa i niečím iným než vzťahom k značkám, cestovaniu a komerčnej zábave.<sup>1088</sup>

## Zoznam použitej literatúry

ALBINSSON, P. A. – YASANTHI PERERA, B. Alternative marketplaces in the 21st century: Building community through sharing events. In: *Journal of Consumer Behaviour* [online]. 2012, vol. 11, Special Issue: Transformative Consumer Research and Social Marketing, p. 303 – 315 [cit. 2013-09-05]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cb.1389/pdf>.

BOYM, S. The Off-Modern Mirror. In: *e-flux* [online]. 2010, vol. 19. [cit. 2013-08-15]. Dostupné na: <http://www.e-flux.com/journal/the-off-modern-mirror/>

DIVITO WILSON, A. Beyond Alternative: Exploring the Potential for Autonomous Food Spaces. In: *Antipode* [online]. 2013, vol. 45, no. 3, p. 719 – 737 [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8330.2012.01020.x/pdf>

DUBNIČKA, I. *Kulturológia a environmenalistika a ich výchovné aspekty. Acta culturologica zv. 9*. Bratislava: Peter Mačura – PEEM, 2003. ISBN 80-88901-74-X.

EDWARDS, F. – MERCER, D. Food waste in Australia: the freegan response. In: *The Sociological Review* [online]. 2012, vol. 60, Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Waste Matters: New Perspective on Food and Society, p. 174 – 191 [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12044/pdf>.

GAŽOVÁ, V. Narcizmus v súčasnej kultúre. In: *Kultúra a rôznorodosť. Acta culturologica zv. 13*. Bratislava: Peter Mačura – PEEM, 2005. ISBN 80-89197-41-8.

GILLE, Zs. From risk to waste: global food waste regimes. In: *The Sociological Review* [online]. 2012, vol. 60, Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Waste Matters: New Perspective on Food and Society, p. 27 – 46 [cit. 2013-09-08]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12036/pdf>

HARTMANN, M. Paradoxy súčasného kapitalizmu. In: *Besy kapitalizmu alebo začiatok novej éry? Rozhovory s kritickými intelektuálmi*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2012, p. 107 – 125. ISBN 978-80-8061-470-6.

LIPOVETSKY, G. *Globalizovaný Západ. Polemika o planetárni kultúre*. Praha: Prostor, 2012. ISBN 978-80-7260-265-0.

PRUIJT, H. The Logic of Urban Squatting. In: *International Journal of Urban and Regional Research* [online]. 2013, vol. 37, no. 1, p. 19 – 45 [cit. 2013-09-17]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2427.2012.01116.x/pdf>

THOMAS, S. Do freegans commit theft? In: *Legal Studies* [online]. 2010, vol. 30, no. 1, p. 98 – 125 [cit. 2013-09-17]. Dostupné na: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1748-121X.2009.00142.x/pdf>

## Internetové zdroje

Web 1: <http://www.emoware.org/dumpster-diving/dumpster-diving-laws.asp> [cit. 2013-10-12]

Web 2: <http://freegan.info/what-is-a-freegan/freegan-practices/> [cit. 2013-10-17]

Web 3: <http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm> [cit. 2013-10-21]

Web 4: <http://permakultura.sk/permakultura/> [cit. 2013-09-16]

---

1088 LIPOVETSKY, G. *Globalizovaný Západ. Polemika o planetárni kultúre*. Praha: Prostor, 2012, s. 97.

## **Kontakt**

Mgr. Beáta Benczeová

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Gondova 2, P. O. BOX 32, 814 99 Bratislava

E-mail: [benczeova2@st.fphil.uniba.sk](mailto:benczeova2@st.fphil.uniba.sk), [b.benczeova@gmail.com](mailto:b.benczeova@gmail.com)





## PÄŤ DNÍ V DROPIK(U) SO ŠTUDENTAMI KULTUROLÓGIE / FIVE DAYS IN DROPIK WITH THE STUDENTS OF CULTURAL STUDIES

Mária Žilíková-Mandáková – Robert Žilík

### Abstrakt

Cieľom príspevku je predstaviť činnosť občianskeho združenia DROPIK (Dom regionálnej ochrany prírody i kultúry) ako: a) modelového príkladu inštitúcie „in situ“ zameranej na ochranu a prezentáciu kultúrneho dedičstva na miestnej a regionálnej úrovni, b) „školy budúcnosti“, ktorá svojím kultúrno-edukačným zameraním poskytuje priestor a možnosti pre celostné vzdelávanie jednotlivcov i záujmových skupín, c) stredisko vysokoškolskej odbornej praxe zamerané na prehlbovanie kompetencií v oblasti znalosti miestnej a regionálnej kultúry.

**Kľúčové slová:** kultúra, región, mikroregión, kultúrne dedičstvo, kultúrna animácia, permakultúra, tradičné remeslá, identita, pamäť, dokumentácia, tvorba.

### Abstract

The aim of this paper is to introduce the activities of DROPIK association (House of Regional Nature and Culture Protection) as: a) a model example of an „in situ“ institution focused on protection and presentation of cultural heritage on local and regional level, b) a „school of future“ which (by its cultural–educational orientation) provides space and possibilities for holistic education of both individuals and teams, c) center of special university practice aimed at developing students' competencies in the knowledge of local and regional culture.

**Keywords:** culture, region, micro region, cultural heritage, cultural animation, permaculture, traditional crafts, identity, memory, documentation, creation.

## Dom regionálnej ochrany prírody i kultúry

Vyústením tridsaťročných snáh mapovať, dokumentovať, rekonštruovať a oživiť regionálnu kultúru v okolí Nitry je koncept DROPIK (Dom regionálnej ochrany prírody i kultúry, o. z.) v Mojmirovciach pri Nitre, ktorý nadobudol v roku 2013 právnu formu občianskeho združenia.<sup>1089</sup>

Občianske združenie DROPIK je dobrovoľná nezávislá organizácia so zameraním na ochranu prírodného a kultúrneho dedičstva našich predkov, regiónu, výchovno-vzdelávaciu, dokumentačnú, organizátorskú, edičnú a umeleckú činnosť v oblasti výtvarného, hudobného, slovesného umenia a permakultúry.<sup>1090</sup>

Z užšieho teritoriálneho hľadiska patrí DROPIK do mikroregiónu<sup>1091</sup> CEDRON, ktorý združuje obce Cabaj-Čápor, Svätoplukovo, Mojmirovce, Veľká Dolina, Štefanovičová Polný Kesov a Rastislavice. Ich chaty (katastrálne územia) spája Cabajský potok, ľudovo nazývaný Cedron. Tečie úvalinou, do ktorej sa zvažujú černoze s hlinito-ílovitým podložím vhodným na kultiváciu a sinantropizáciu, ktorá tu prebiehala už od doby kamennej po súčasnosť. Pôvodná krajina bola zalesnená dubmi, breštami, javormi, jaseňmi, doplnená rybníkmi, barinatými lúkami a mokraďami až po horúce pramene v chatári obce Polný Kesov. V priebehu tisícročných geograficko-kultúrnych zmien zostáva dominantnou vitikultúra<sup>1092</sup> a poľnohospodárstvo. Tradičné remeslá (kováči, tesári, stolári, kolári, obuvníci, murári, tehlári, kefári, metlári, košíkari, mlynári a iní) sú už dnes takmer minulosťou. V súčasnosti prežívajú remeslá už len v umeleckej podobe (kováč-zbrojár, rezbár, krajčír). Významný impulz pre ďalší rozvoj mikroregiónu prišiel spolu s rodinou Huňadyovcov, ktorá sa usadila v mestečku Urmín (dnešné Mojmirovce) v 18. storočí. Známe sú ich úspechy v chove a šľachtení koní,<sup>1093</sup> oviec (vyše 4000 jedincov), hovädzieho dobytky a včiel (100 úľov). Z ďalších rozvojových aktivít Huňadyovcov spomeňme pálenicu, pivovar, tehelňu, rybníky, hájovňu, bažantnicu a vrtanie artézskych studní. Ich pričinením stoja dodnes v Mojmirovciach viaceré historické budovy: barokovo-klasicistický kaštieľ (dokončený 1721), empírový, tzv. malý kaštieľ, poľovnícky kaštieľ (na jeho mieste dnes stojí zdravotné stredisko), baroková fara a kostol (dokončené tiež v r. 1721), kláštor, nemocnica a viaceré administratívne a hospodárske budovy.

Ďalšia významná rodina – Grasalkovičovi – sa usadila v Urmíne roku 1690. Dodnes stojí rodný dom Antona Grasalkoviča st., ktorého syn – knieža Anton zastával významný post na cisárskom dvore vo Viedni. Bol štedrým mecenom významných stavieb v Uhorsku (kostoly, paláce, kaštiele).<sup>1094</sup> Do tretice spomeňme rodinu Ürményi, známu už v 13. storočí, z ktorej Jozef (nar. 1741) dosiahol závažnú kariéru ako kráľovský prokurátor, minister, spolutvorca tereziánskej školskej reformy Ratio educationis (1777). Okrem významných rodov z Urmína pochádzalo (alebo tu pôsobilo) množstvo významných osobností; napríklad v 13. – 14. storočí Ján de Ilmur (kaločský arcibiskup a kancelár na dvore Ondreja III.; r. 1301 korunoval uhorského kráľa Václava II.), v r. 1790 sa tu narodil Jozef Alojz Durgut (vysoký cirkevný hodnostár), v 18. storočí sa usadila na Huňadyho panstve rodina Karola Appela, ktorý sa stal (a neskôr aj jeho syn Gustav) správcom panstva. Stali sa odborníkmi na šľachtenie koní a oviec, zavádzali nové formy hospodárenia, pestovania plodín, modernizovali poľnohospodársku techniku. V 20. storočí prejavili svoj výtvarný talent viacerí miestni pedagógovia Koloman Dobročan, Anton Plavecký, Vojtech Horváth, Robert Žilík a Karol Dúbravský, miestny zubný lekár. Regionálnej histórii sa venovali Pavol Takáč, Jozef Gál, Robert Žilík a Viola Haršániová.

1089 Zakladateľmi DROPIK o. z. a realizátormi jeho programu sú PaedDr. Robert Žilík a Mgr. Mária Žilíková-Mandáková, PhD. (autori článku).

1090 Poslaním DROPIK(u), tak ako uvádza vo svojich stanovách, je: „dokumentovať a uchovávať prírodné a kultúrne bohatstvo, hodnoty tradičného remesla i umelecko-remeselných prejavov slovom, obrazom, zbieraním trojrozmerného materiálu, vykonávať organizačnú, publikačnú a vydavateľskú činnosť, uskutočňovať koncertnú, výtvarnú a galerijnú činnosť, budovať materiálno-technické podmienky pre výchovno-vzdelávacie a voľno-časové aktivity v regióne, rozvíjať regionálne, ľudové a historické vedomie prostredníctvom elementárnych výtvarno-remeselných a hudobno-pohybových činností, budovať vlastné priestorové podmienky – remeselný dom a permakultúrnú záhradu, vytvoriť umelecko-remeselné a hudobné centrum, rozvíjať environmentálne i permakultúrne vedomie a etiku, popularizovať environmentálne právo v duchu dokumentu Agenda 21, nadväzovať spoluprácu s inštitúciami s podobnými cieľmi, so štátnymi správmi, samosprávmi, mikroregiónmi, školami ako aj vedeckou obcou“ (cit. podľa: Stanovy občianskeho združenia DROPIK, schválené Ministerstvom vnútra SR v júni 2013).

1091 Dobrovoľného združenia susediacich obcí, ktoré zároveň vytvárajú jedinečný a turisticky zaujímavý celek.

1092 V 13. – 14. storočí dodávajú urmínske (t. j. mojmirovské) víno Ostrihomskej kapitule.

1093 V roku 1814 sa na panstve Jozefa Huňadyho konali prvé verejné kónské dostihy v Uhorsku.

1094 Napríklad dnešný prezidentský palác v Bratislave, palác v Gödöllő, kaštiele v Komjatciach, Ivanke pri Dunaji, kostol v Máriabesnyó.

Je zrejme, že uvedené kultúrno-geografické charakteristiky determinujú kultúrnu osobitosť a svojráznosť celej lokality a zároveň inšpirujú genia loci Domu regionálnej ochrany i prírody (DROPIK), ktorého poslaním je hľadať → identifikovať → ochraňovať → obnovovať → uchovávať → rozvíjať → prezentovať kultúrne a duchovné špecifiká lokality a regiónu. Výsledkom doterajšieho snaženia je rozsiahly archív artefaktov z oblasti miestnej materiálnej i duchovnej kultúry,<sup>1095</sup> ktorý počas troch desaťročí postupne narástol do niekoľkých samostatných expozícií; a to kolekcie drevených hračiek, historického ľudového textilu, keramiky, remeselného náradia a pracovných predmetov, hudobných nástrojov, zapísaných piesní, spevníkov, skíc a kresieb, zapísaných obradov, poverových rozprávání. Súčasťou archívu DROPIK je bohatá fotodokumentácia nositeľov hudobnej kultúry, zvukové záznamy spevácok z mikroregiónu CEDRON a okolia Nitry (Veľké Zálužie, Veľký Lapáš, Maňa). V prípade fragmentárnych informácií boli zrekonštruované napríklad ľudové betlehemske hry z Čápora a Veľkej Doliny ako aj zvyky a piesne pastierov sviň – kanášov z Urmína, pričom jedna z nich bola naštudovaná detským folklórnym súborom zo ZŠ v Mojmírovciach. V priestoroch DROPIK sa tiež vykonáva konzervovanie a oprava zbierkových predmetov.

## Expozície

Našu pomyselnú exkurziu začíname pohľadom na artefakty reprezentujúce miestne hmotné kultúrne dedičstvo.

- *Zbierka drevených hračiek* predstavuje kolekciu tradičných hračiek z mikroregiónu CEDRON (napríklad pukál, husličky z kôrovia, vĺčik, šúpolové bábiky) a autorské ručne vytvorené prototypy drevených hlavolamov, skladačiek, kinetických, mechanických a zvukových objektov (klopačka, čertov uzol, zvieratká s mláďatkami, kinety – vtáci, návrhy darčekových a suvenírových predmetov, točkovkované hračky, zmenšené modely herných objektov pre deti).
- *Zbierku historického ľudového textilu* tvoria tradičné konopné a ľanové tkaniny (obrusy, plachty, utierky), súčasti odevu (košeľa, gate, spodnice, vizitky, sukne, zástery a i.).
- *Malá zbierka keramiky* predstavuje ukážky hlinených nádob, krčahov, tanierov.
- *Zbierku remeselného náradia a pracovných predmetov* používaných bežne v domácnosti tvorí náradie rôznych remesiel: tesárov, kováčov, obuvníkov, stolárov.
- *Zbierka hudobných nástrojov* zahŕňa pôvodné hudobné nástroje (niektoré sa našli na povaliach domov v okolí Nitry – citary, mandolíny, tamburica, husle, gombíková harmonika), funkčné rekonštrukcie historických nástrojov (fidula, rebek, lutny, šalmaje, gajdy, bubny, portatív, jouhikko, psaltérium, gudok, harfa, ninera), originály a rekonštrukcie ľudových či etnických hudobných nástrojov (gajdy, hrkálky, kalimby, udu, citary, balalajka, ud, tamburica, chalimeau, duduk, pastierske pišťaly, apačské husle, okaríny, zobcové flauty, fujara a ďalšie).

Dôležitou súčasťou DROPIK je aj rezbársky ateliér, v ktorom vznikajú umelecké autorské drevorezby, no môžu sa v ňom realizovať aj záujemci z radov širokej verejnosti (jednotlivo i kolektívne).<sup>1096</sup> Ateliér zároveň dáva priestor na rekonštrukciu a stavbu funkčných replík hudobných nástrojov. Takto vznikli repliky rebeku, fiduly a malej stredovekej lutny podľa vyobrazení nástrojov na stredovekých freskách ako aj rekonštrukcie ľudových či etnických hudobných nástrojov. Hudobné nástroje sú funkčné a hrávajú na nich hudobníci zo združenia MUSICANTICA SLOVACA na koncertoch a vzdelávacích programoch pre verejnosť i školy. Súbor nahral v rokoch 2010 – 2014 i niekoľko zvukových CD (*Po stopách dávnej hudby, Keť husári verbuvali, Od Adventu do Troch Kráľov, Fašangi v Ujlaku*; posledné dve v spolupráci so speváckymi súbormi Drienka a Drienocka z Veľkého Zálužia) a hudobný DVD film *Duch stredoveku* (2010). V súčasnosti pripravuje zvukové CD pozostávajúce z hudobných tradícií mikroregiónu CEDRON aj so spevníkom, pre potreby regionálnej kultúry a škôl.

<sup>1095</sup> V kontexte pojmov miestna – regionálna – národná kultúra predstavuje miestna kultúra z geograficko-teritoriálneho hľadiska síce najmenšiu zložku kultúry, no súčasne“ „... neoddeliteľný aspekt, podstatnú črtu kultúry... fenomén sebvýjadrenia miestneho obyvateľstva, jeho príspevok do regionálnej a národnej kultúry.“ (Pozi: ČORNANIČOVÁ, R. – CHOMOVÁ, S. – STRELKOVÁ, J. – TAZBERÍK, J. *Revitalizácia kultúrneho života v miestnych a regionálnych podmienkach*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2005, s. 50.

<sup>1096</sup> Ako príklad uveďme rezbársky kurz (v roku 2008) v rámci rekvalifikácie nezamestnaných z vybraných obcí mikroregiónu Širočina-Požitavie.

## Aktivity

Neoddeliteľnou súčasťou konceptu DROPIK je kultúrno-edukačná činnosť. Záujmové vzdelávanie prebieha formou tvorivých interaktívnych činností. Typologicky ho možno rozčleniť do troch okruhov: hudobno-pohybové, výtvarno-remeselné a environmentálne.

Spočiatku sporadicky, v rámci kalendárnych obyčajových sviatkov, dnes už pravidelne sa tu stretávajú rôzne záujmové skupiny: najmä deti s rodičmi, školská mládež i „pocestní“ – domáci i zahraniční návštevníci Mojmiroviec.

*Hudobno-pohybové činnosti* integrujú a v intenciaciach elementárnej hudobno-pohybovej výchovy dávajú priestor na tvorivé „manipulovanie“ s rečou (staré slová, riekanky, piesne), hudbou (pestrý inštrumentár ľudových hudobných nástrojov) a pohybom (jednoduché choreografie súvisiace s preberanými piesňami). Tvorivé dielne prebiehajú formou tematických stretnutí detí, mládeže a rodičov. Každé stretnutie určuje téma (napr. „*Varila som varila*“, „*Morena, Morena*“, „*Pas sa, húska, pas sa*“), ktorá vychádza z kalendárneho roka mikroregiónu Cedron. Účastníci sa v rámci senzibilizácie zoznajú so „starými slovami“ a prísloviacmi, rozhybu myseľ i jazyk na riekankách a postupne prejdú k piesňam, ktoré nielen spievajú, ale aj sprievádzajú na hudobných nástrojoch. Používané hudobné nástroje sú ľahkoovládateľné a vhodné pre individuálnu i ensemblovú hru. Je to najmä píšťalkový konsort (sólová, kontrová-sprievodná a basová píšťala), gitarový konsort (skupina citár od sopránu až po tenorovú), sláčiková muzička (sólo, kontrový sprievod a basička), tamburášska kapela (tamburice, mandolína, gitara, koboz, bubon). Atraktívne sú aj zoskupenia hudobných nástrojov, ktoré majú svoj pôvod mimo Európy (africké kalimby a udu, bubny a iné perkusie, zo strunových napr. ázijské citory a harfy či americká pentatonická píšťala a perkusie). Stretnutia dopĺňajú poverové rozprávania a rozprávky; v blízkej budúcnosti sa pripravuje ich hudobno-dramatické spracovanie.

*Výtvarno-remeselné činnosti* dopĺňajú hudobno-pohybové činnosti, keďže sú zamerané na tvorbu jednoduchých zvukových hračiek, alebo elementárnych hudobných nástrojov. Doteraz tu boli vytvorené korytkové dlabané strunové nástroje, píšťalky a rôzne typy rytmických nástrojov. Poskytujú priestor na zoznámenie sa s prírodným materiálom, so základnými akustickými princípmi, s konštrukciou nástrojov a s výtvarným zdobením hudobných nástrojov. V niekoľkých prípadoch sa takéto dielne realizovali aj mimo priestorov DROPIK – v Ekosade Lívia v Koliňanoch pri Nitre, v Rusovciach pri Bratislave (v sídle SLUK) či počas Medzinárodného kurzu elementárnej hudobno-pohybovej výchovy v Nitre.<sup>1097</sup>

*Environmentálne činnosti* sú zamerané na pozorovanie a tvorbu dizajnu permakultúrnej záhrady<sup>1098</sup>. V jarnom a letnom období už tradične ide o pletenie agrokošov, zhotovovanie treláží na spôsob stredovekých záhrad či vytváranie bylinkových špirál. V jesennom a zimnom období prevažujú aktivity týkajúce sa napr. prípravy jedál (pečenie chleba a placiek v tradičnej peci, varenie lekváru, lisovanie oleja, mletie múky, mútenie masla, varenie tradičných jedál).

## Škola „pre budúcnosť“

Jedinečnosť projektu DROPIK vidíme predovšetkým v koncepcnej i realizačnej celostnosti chápania tohto „rodinného nezávislého centra“ ako miesta poznania i zážitku. Ako jedinečná vidiecka usadlosť „in situ“ (so záhradou a sadom) predsta-

1097 V spolupráci s Katedrou hudby Pedagogickej fakulty UKF v Nitre, Slovenskou Orffovou spoločnosťou a Univerzitou Mozarteum v Salzburgu.

1098 Tvorcom pojmu *permakultúra* (ako spojenia anglických slov „permanent agriculture“, t. j. trvalé poľnohospodárstvo, ako aj „trvalá kultúra“) je Austráľčan Bill Mollison, ktorý v 70. rokoch 20. storočia (Spolu s Davidom Holmgrenom) po prvýkrát definoval permakultúru ako uvedomelú premenu krajiny napodobňujúcu prirodzené vzťahy a vzorce, ktorá poskytuje dostatok potravy, rastlinného materiálu a energie na uspokojenie miestnych potrieb. Súčasná – rozšírená definícia – charakterizuje permakultúru ako myšlienkový koncept a zároveň súhrn praktických návodov na postupnú premenu (post)industriálnej krajiny smerom k vytváraniu a realizácii *trvalo udržateľného* dizajnu; t. j. ľudských obydľí, záhrad, poľnohospodárskych systémov, miest, regiónov s dôrazom na ich vzájomné vzťahy. Permakultúra vychádza zo základnej vlastnosti prírody: samoobnoviteľnosti a jej trvalej udržateľnosti; odporozúva a uplatňuje princípy prírodných ekosystémov s cieľom vytvárať a realizovať stabilné a produktívne systémy, ktoré: a) zabezpečia potravinovú a energetickú sebestačnosť, b) budú harmonicky začlenené do kontextu krajiny a prírody. Toto napojenie sa na prírodný kolobeh možno chápať ako začlenenie sa do energetických tokov krajiny a prírody s cieľom systematicky vytvárať podmienky pre vzájomné užitočné vzťahy (ŽILIKOVÁ-MANDÁKOVÁ, M. Permakultúra – utópia alebo nevyhnutná realita? In: MORAVČÍKOVÁ, Erika (ed.). *Kultúra v premenách globalizácie*. Zborník/kolektívna monografia. Nitra: Katedra kulturológie FF UKF, Studia Culturologica, Nr. 12; 2012, s. 418, 420.

vuje živé interaktívne miesto vhodné na stretávanie sa záujemcov nielen o históriu a súčasnosť regiónu ale aj ochranu a tvorbu životného prostredia. Domnievame sa, že svojou filozofiou, koncepciou i praktickou realizáciou ašpiruje na prívlastok „škola budúcnosti“. Svedčia o tom početné aktivity: *tvorivé dielne, kurzy, pracovné stretnutia, exkurzie, odborná prax, realizácia audio a video nahrávok*.<sup>1099</sup>

Najnovším projektom o. z. DROPIK je realizácia odbornej praxe študentov 2. ročníka Katedry kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre (v novembri 2013). Zámerom tohto „kultúrno-osvetového“ projektu bolo v konkrétnom regióne:

- a) zorientovať študentov v problematike reflektovania pojmu *historická, spoločenská a kultúrna kontinuita* (v nadväznosti na pojmy kultúrne dedičstvo a udržateľný rozvoj),
- b) oboznámiť s metodológiou poznávania a hodnotenia historických, spoločenských a kultúrnych zdrojov územia (fakty, javy, veci a udalosti),
- c) oboznámiť s možnosťami a spôsobmi aplikácie (uplatnenia, zhodnotenia a využívania) historických, spoločenských a kultúrnych zdrojov územia (podpora a revitalizácia miestnej a regionálnej kultúry vo všetkých jej aktuálnych aspektoch).<sup>1100</sup>

Z didakticko-metodického hľadiska boli jednotlivé vyučovacie témy koncipované komplementárne t. j. ako vzájomné prepájanie teoretických poznatkov (z oblasti kulturológie, sociológie, etnológie, histórie, psychológie, ekonomiky, umenia) s praktickými činnosťami (senzoriálne cvičenia).

Študenti sa počas piatich dní zoznámili s priestormi DROPIK, jeho zbierkovým fondom, nahliadli do obrazovej a textovej dokumentácie týkajúcej sa tradičnej kultúry mikroregiónu CEDRON, absolvovali tvorivé umelecko-remeselné dielne (práca s prírodným materiálom), hudobné dielne (muzicírovanie a výroba elementárnych hudobných nástrojov), navštívili pamätihodnosti obce, miestnu samosprávu, turisticko-informačnú kanceláriu CESYS, stretli sa so srbskými maliarmi, ktorí boli v tom čase na tvorivom pobyte v Kaštieli Mojmiróvce, spoznávali regionálnu slovesnosť v tvorbe spisovateľa Jozefa Trubíniho, s ktorým sa osobne stretli na besede, oboznámili sa s osobitým pohľadom na zdravý životný štýl na besede so staršinom kmeňa Hopi (Arizona, USA) Royom Littlesunom, súčasťou ktorej bolo aj varenie na ohni, pečenie v tradičnej peci a degustácia ekopotravy; pozreli si filmy s tematikou tradícií v regióne, permakultúry a ochrany prírody, oboznámili sa s problematikou tvorby projektov zameraných na revitalizáciu regionálnej kultúry. Vyústením odbornej praxe študentov bolo vypracovanie vlastného projektu, v ktorom nadviazali na poznatky a skúsenosti získané počas predošlých dní.

Celostným pohľadom na problematiku regionálnej kultúry si študenti zvýšili svoje kompetencie v oblasti prepájania praktických i teoretických znalostí o kultúre na úrovni miestnej a regionálnej územnej samosprávy. V neposlednom rade odborná prax prispela k aktivizácii, formovaniu a zvyšovaniu historického a kultúrneho povedomia študentov nielen ako teoretikov a aplikátorov kultúry ale aj ako občanov – lokálpatriotov.

1099 V priestoroch DROPIK sa uskutočnilo i niekoľko desiatok stretnutí s osobnosťami kultúrneho života na Slovensku a v zahraničí: o. i. s hudobnými skladateľmi Ivanom Paríkom, Jurajom Hatríkom, Tomášom Borošom, spisovateľmi Drahomírou Pechočiakovou, Jozefom Trubíniom, archeológom Karolom Pietom, architektmi Tiborom a Patríciov Zelenickými, staršinom kmeňa Hopi Royom Littlesunom, škótskym gajdošom a rozprávačom príbehov Jamesom Donaldom McReidom, organistom a odborníkom na dávnu hudbu Vladimírom Rusó a ďalšími (Pozri: Kronika DROPIK).

1100 V reflexii tematického plánu odbornej praxe sa opierame o obsahovú štruktúru učebnice dištančného vzdelávania vydané v roku 2012 Národným osvetovým centrom (KOVÁČ, M. – CHOMOVÁ, S. – STRELKOVÁ, J. *Historické, spoločenské a kultúrne dedičstvo sídiel a rozvoj miestnej a regionálnej kultúry*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2012, s. 3 – 4.).

## Zoznam použitej literatúry

ČORNANIČOVÁ, R. – CHOMOVÁ, S. – STRELKOVÁ, J. – TAZBERÍK, J. *Revitalizácia kultúrneho života v miestnych a regionálnych podmienkach*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2005. ISBN 80-7121-255-5.

KERESTEŠ, P. *Medzi starým a novým*. Mojmirovce: Obecný úrad, 2006, 271 s. ISBN 80-969518-5-8.

KERESTEŠ, P. *Najstaršie dejiny Mojmiroviec*. Mojmirovce: Obecný úrad, 2008, 159 s. ISBN 978-80-969999-5-8.

KOVÁČ, M. – CHOMOVÁ, S. – STRELKOVÁ, J. *Historické, apoločenské a kultúrne dedičstvo sídiel a rozvoj miestnej a regionálnej kultúry*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2012, 98 s. ISBN 978-80-7121-339-0.

ŽILÍKOVÁ-MANDÁKOVÁ, M. Permakultúra – utópia alebo nevyhnutná realita? In: MORAVČÍKOVÁ, E. (ed.). *Kultúra v premenách globalizácie*. Zborník/kolektívna monografia (Studia Culturologica, Nr. 12). Nitra: Katedra kulturológie FF UKF, 2012, s. 417 – 428. ISBN 978-80-558-0093-6.

## Kontakt

Mgr. Mária Žilíková-Mandáková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturológie

Hodžova 1, 949 74 Nitra

E-mail: mzmandakova@ukf.sk









## OFF PROGRAM KONFERENCIE

24. 10. 2013 | Univerzitný tvorivý ateliér FF UKF v Nitre

### **Panelová diskusia: „Podoby a premeny nezávislej kultúry na Slovensku“**

Moderátor: Julo Fujak – estetik a organizátor nekonvenčných umeleckých podujatí

Hostia: Bohdan Smieška – riaditeľ programového oddelenia nadácie Intenda, Bratislava, Marek Hattas – vedúci projektu kultúrneho centra Hidepark, Nitra, a Dano Dida – iniciátor a organizátor projektu Bunka pre súčasnú kultúru, Nitra

### **Vernisáž fotografií Petra Duchoňa a Kataríny Fridrichovej**

### **Divadelné predstavenie „Z východu na západ“**

Autorská inscenácia študentského divadla VYDI pri UKF v Nitre v réžii Martiny Doričovej o stereotypoch, vžitých predsudkoch, regionálnych rozdieloch, komplexoch, ilúziách, snoch a jednej šialenej jazde vlakom z východu na západ, počas ktorej sa všetcičo môže prihodiť, udiat' a v konečnom dôsledku sa každý môže stretnúť s každým, spoznať seba i iných. Trajektória, sonda do mysle unavenej duše vysokoškolačka...

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
filozofická fakulta  
Katedra kulturológie

minority > sub  
medzinárodná vedecká konferencia  
pod záštitou fakulty  
prof. Pa

ŠTVRTOK 24. 10. 2013

**Sieň Konštantína Filozofa UKF v Nitre**  
Trieda A. Hlinku 1, 3. poschodie  
08.00–8.30 Registrácia účastníkov  
8.30 Príhovory prof. PaedDr. Bernarda C.  
fakulty Univerzity Konštantína Filozofa  
Ballay, PhD., vedúceho Katedry kultúr  
Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

**09.00–10.15 SEKCIA „ROZMERY KULTÚRY“**  
Moderátor: Mgr. Katarína Gabasová, PhD.

**Hľadanie identity v živote a diele H. D.**  
Moderátor: doc. PhDr. Peter Zelnuch, DiSc.

**Kultúrna diverzita v cyrilských písmenách**  
Moderátor: doc. PhDr. Peter Zelnuch, DiSc. / Katedra kultúr

**Podoby, funkcie a postavenie minoritnej kultúry (k niektorým vybraným aspektom)**  
Moderátor: Mgr. Miroslav Ballay, PhD. / Katedra kultúr

**Komunikácia kultúr a kultúrna identita**  
Moderátor: prof. PhDr. Viera Gazová, CSc. / Katedra kulturológie

**Kam sa skrýva kultúra?**  
Moderátor: doc. PhDr. Martin Soukup, PhD. / Ústav etnológie FF UKF v Prahe

**10.15–10.30 Diskusia**  
10.30–10.45 Prestávka na kávu

**10.45–12.00 SEKCIA „MINORITY, SUBKULTÚRY, ETNICITA I“**  
Moderátor: doc. PhDr. Peter Zelnuch, DiSc.

**The German minority in Poland. The evolution of ethnic identification**  
Moderátor: doc. PhDr. Ivan Dubačička, PhD. / Katedra patológie FF UKF v Nitre

**K metodike a praktickým otázkam výskumu tradičnej kultúry Slovákov v Slavonii**  
Moderátor: PhDr. Roman Zima, PhD. / Katedra manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre

**Sociokultúrne a sociobiologické determinanty utvárania subkultúr**  
Moderátor: doc. PhDr. Ivan Dubačička, PhD. / Katedra patológie FF UKF v Nitre

**Minority a subkultúry v perspektíve kyberantropológie**  
Moderátor: PhDr. Vladav Soukup, CSc. / Ústav etnológie FF UKF v Prahe

**Učiť sa tančiť ve městě běžca: Etnická a identita versus současnost v pohybi Atlas**  
Moderátor: Mgr. Michaela Konopkovičová / Ústav etnológie FF UKF v Prahe

12.00–13.00 Prestávka na obed

minority > subsystémy kultúry  
medzinárodná vedecká konferencia  
24.–25. 10. 2013  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

PhDr. Miroslava Čerešníková, PhD. / Ústav romologických štúdií FSvAZ UKF v Nitre  
15.45–16.00 Diskusia

**Uniklub, UKF v Nitre**

**10.45–12.00 SEKCIA „MEDIÁ, IDENTITA, DISKURZ“**  
Moderátor: Mgr. Erika Kosařčíková, PhD.

**„Zrkadlo mi vraví, že som iná...“ K vybraným aspektom diskurzívnej**

**konštrukcie LGBTIQ/queer identít**  
Moderátor: Mgr. Michal Boča, PhD. / Inštitút slovenských, mediálnych a knižničných štúdií FF

**Prešovská univerzita v Prešove**

**Queer literatúra pre deti a mládež. Súčasné tendencie v španielskej**

**literatúre.**  
Moderátor: PhDr. Petra Páppová, PhD. / Katedra romanistiky FF UKF v Nitre

**Rizzles – fenomén femflash v svete niekoľkých podobnosti**

**Mgr. Iveta Janšová / Katedra obecné lingvistiky FF UP v Olomouci**

**Současná fikční seriálová tvorba amerických kabelových televízií**

**v kontextu zobrazovania alternatívnych sexuálnych orientácií**  
Moderátor: Mgr. Jana Jedličková / Katedra divadelných, filmových a mediálnych štúdií FF PU

**Olomouc**

**Kyberkultúra, virtuálna identita a duálny životný štýl**  
Moderátor: PhDr. Branislav Paňák, PhD. / Katedra antrpologických štúdií FF PU v Prešove

**KULTÚRY, ETNICITA II“**

**U Slovákov na Dolnej zemi**

**ku kultúry a turizmu FF UKF v Nitre**

**dia „tých druhých“**

**Wartoscią cywilizacji XXI wieku**

**Economics**

**prawnego turysty**

**Wrocławiu w Katowicach, Poland**

**Wzrost i zdrowia człowieka**

**rodowej na Litwie**

**Wrocławiu w Katowicach, Poland**

**KULTÚRY, ETNICITA III“**

**iných etnických (sub)kultúr**

**FF UKF v Bratislave**

**v prostredí sociálnej exklúzie**

**FF UKF v Bratislave**

**romologických štúdií FSvAZ UKF v Nitre**

**FF UKF v Nitre**

**marginalizovaných rómskych**

**FF UKF v Nitre**

**FF UKF v Nitre**

**Minoritné identity v mainstreamových hudobných videoklipe**  
Moderátor: Mgr. Peter Oborník, PhD. / Inštitút slovenských, mediálnych a knižničných štúdií FF PU v Prešove

12.00–13.00 Prestávka na obed

**13.00–14.30 SEKCIA „UMELECKÉ SUBKULTÚRY I“**  
Moderátor: doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

**Kultúra umenia „zdola“ (význam snáh nezávislých umeleckých**

**a kultúrnych komunit v Nitre)**  
Moderátor: doc. PhDr. Jozef Fajek, PhD. / Katedra kulturológie FF UKF v Nitre

**Výrazová a typologická charakteristika väzenského sociálne**

**na Slovensku po roku 1989**  
Moderátor: doc. PhDr. Juraj Hladký, PhD. / Katedra slovenského jazyka a literatúry FF TU

**Zobrazovanie rómskej menšiny v autorskom dokumentárnom**

**filmovom dokumente**  
Moderátor: Mgr. Martin Paluch, PhD. / Ústav divadelnej a filmovej vedy SAV v Bratislave

**Čítanie v kontexte kultúry konzumnosti: „ženské“ popk**

**artefakty a aktivity**  
Moderátor: PhDr. Zuzana Sluňáková, PhD. / Katedra kulturológie FF UKF v Bratislave

**Príenky populatúry do bábkového divadla**

**FF UKF v Bratislave**

14.15–14.30 Diskusia

14.30–14.45 Prestávka na kávu

**14.45–15.45 SEKCIA „SUBKULTÚRY, INAKOSŤ, ŽIVOT“**  
Moderátor: doc. PhDr. Martin Soukup, PhD.

**Inakosť predmetom intolerancie v kontexte mimické**

**FF UKF v Nitre**

**Freeganizmus a kontexty „off-moderného“ Svetlana**

**významu strategii jedného alternatívneho životného**

**FF UKF v Bratislave**

**Hypersexualizácia detí v mediálnom priemysle**

**Mgr. Erika Kosařčíková, PhD. / Katedra kulturológie FF UKF v**

**Separácia ritúdu v školskom prostredí ako špecifická**

**FF UKF v Bratislave**

**Špecifická subkultúra depeškov**

**PhDr. Alexandra Dvorová, PhD.**

15.45–16.00 Diskusia

**Univerzitný tvorivý ateliér FF**

**FF UKF v Nitre, B. Slančíkovec**

**OFF PROGRAM KONFERENCIA**

**17.00 Panelová diskusia: „Podoby a prejavy**

**na Slovensku“**  
Moderátor: Julo Fuják – esteík a organizátor nekor

**Horňa: Bohdan Šmeška – riaditeľ programového**

**a Marek Hartas – vedúci projektu kultúrneho cen**

**18.00 Vernisáž fotografií Petra Duchovného**

**19.00 Divadelné predstavenie „Z vých**

**Autonka inšcenácia študentského divadla VPD**

**o stereotypoch, výživných predchodkoch, regionáln**

**snach a jednej šialenej jazde vlakom v výškových**

**prírodnej, úlohu a v konečnom dôsledku sa ka**

**iných. Teatrolonia, sonda do mysle unaveného**





Mária Žilíková-Mandáková

# HUDBA V KATECHÉZE – KATECHÉZA V HUDBE

## Novinky z našej dielne...

Mária Žilíková-Mandáková

### HUDBA V KATECHÉZE – KATECHÉZA V HUDBE

*Otázku medzipredmetových vzťahov, aké vytvára katechéza s hudobnou výchovou, si na Slovensku doposiaľ nik nepoložil. Je preto viac než záslužné, že si M. Žilíková-Mandáková pre svoju monografiu zvolila práve túto problematiku. Mnohí totiž pociťujeme deficit vo využívaní hudobných činností počas katechizácie a rovnako nedostatočné využitie pôsobiacej sily hudby pri formovaní integrálnej ľudskej bytosti. Publikácia pre svoj charakter môže mať široké uplatnenie. Aj keď má vedecký charakter, prístupný, ale nie populárno-vedecký jazyk; prehľadnosť a logickosť v usporiadaní materiálu jej dávajú možnosť stať sa doplňujúcim študijným materiálom na vysokých školách, zameraných na náboženskú i hudobnú edukáciu.*

Doc. ThDr. Lic. Rastislav Adamko, PhD.  
Katedra hudby KU v Ružomberku

*Autorka sa usilovala uchopiť problematiku zo všetkých aspektov. V teoretickej časti práce podáva obsažný sumár dostupných prameňov k danej téme, v rámci ktorej úspešne zintegrovala (doteraz) len parciálne publikované poznatky. Vysoko hodnotím výskumnú časť práce, jej premyslenú metodológiu i vynaložené úsilie o získanie čo najväčšieho množstva relevantných údajov. Interpretácia výsledkov analýzy nezostáva na povrchu, ale s veľkou dávkou znalosti problematiky je hĺbkovou sondou do medzipredmetových vzťahov hudobná výchova – náboženská výchova v cirkevných školách. Autorka hľadá a nachádza kauzality v týchto vzťahoch, zamýšľa sa nad príčinami daného stavu a čo je na publikácii cenné – navrhuje riešenia v záujme jeho zlepšenia.*

Prof. PhDr. Eva Szórádová, CSc.  
Katedra hudby PF UKF v Nitre



## Novinky z našej dielne...

Erika Moravčíková

### VYBRANÉ MEGATRENDY V SÚČASNEJ MEDIÁLNEJ ZÁBAVE

*Kniha E. Moravčíkovej je zaujímavým a zároveň aktuálnym čítaním, potrebným pre ozdravenie dnešnej morálnej i spoločenskej klímy, pretože dnešné médiá sa sústreďujú iba na informácie a zábavu. Presne pomenúva príčiny daného stavu i jeho možné následky. Zároveň z jej slov cítiť bezmocnosť voči prebiehajúcim procesom, kde zisk diktuje obsah i formu vysielaných formátov. Publikácia je pôsobivá aj preto, že si vybrala iba negatívne mediálne programy a ich kumulácia vytvára až „strašidelný“ obraz mediálnych útokov na nepripraveného príjemcu. Má to svoju pozitívnu stránku, lebo daný stav si nutne vyžaduje výchovu mediálneho príjemcu, aby dokázal vzdorovať ponuke.*

Prof. PhDr. Marta Žilková, PhD.

Ústav literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF v Nitre

*Predkladaná vedecká monografia prináša sumarizovanie a systemizáciu doterajšej teoretickej reflexie mediálnej zábavy. Z tohto aspektu autorka vymedzuje relevantné pojmy, ich definičné rámce a logicky usporadúva predmetnú problematiku v rámci výstavby obsahovej štruktúry, ako aj v rámci analyzovaných tematických okruhov v jednotlivých kapitolách práce. Na strane druhej vymedzuje dominantné tendencie a formáty určujúce diskurz bádania súčasnej mediálnej kultúry so zreteľom na televíznu zábavu – reality show, hypersexualitu detskej populácie a smrť v kontexte trendov súdobého, konzumným životom poznamenaného životného štýlu.*

Doc. PhDr. Hana Pravdová, PhD.

Fakulta masmediálnej komunikácie UCM v Trnave



Miroslav Ballay – Katarína Gabašová – Veronika Kudlačáková

## **Minority v subsysteme kultúry. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie**

### **Editori**

doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Mgr. Veronika Kudlačáková, PhD.

### **Recenzenti**

prof. PhDr. Peter Liba, DrSc.

prof. PhDr. Erich Mistrík, CSc.

### **Jazykový redaktor**

PhDr. Marcel Oľšiak, PhD.

### **Grafický dizajn**

©  G.W.O.T.

### **Fotografie**

© Mária Boháčová (str. 15, 51, 61, 95, 135, 223, 235, 249, 261, 269, 287, 297, 309, 319, 329, 351, 359, 367, 377, 391, 399, 407, 413, 423, 433, 443, 451, 459, 467, 477, 487, 494), Peter Duchoň (str. 11, 13, 25, 31, 67, 69, 79, 87, 107, 115, 121, 123, 143, 153, 161, 171, 177, 179, 189, 199, 211, 221, 241, 279, 281, 317, 341, 389, 441, 495), Dušan Nevin (str. 39), Juraj Novák (str. 7, 496, 497, 498, 499, 500)

### **Vydala**

Kulturologická spoločnosť v spolupráci s Katedrou kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, 2014

Náklad: 200 ks. Vydanie: prvé. Rozsah: 500 strán. Rok vydania: 2014. Tlač: Equilibria, s. r. o., Košice.

### **Editorská poznámka**

Príspevky v českom, poľskom a anglickom jazyku neprešli jazykovou korektúrou a je v nich zachovaná pôvodná citačná norma, za ich obsah a formálnu úroveň zodpovedajú autori.



*Minoritná subkultúra nikdy nie je izolovaný jav, preto sa autori jednotlivých príspevkov „zbavujú“ subjektívnych prístupov a tendujú vždy k zovšeobecňovaniu a k hľadaniu príčin či východísk, pravda, východisko či záver (zámer) vychádza a smeruje z konkrétneho poznania reality, ktorú otvorene opisujú, analyzujú, komentujú... Niektorí autori zotrávajú pri opisno-historickej metóde, iní využívajú výsledky sociologicko-psychologické i vývinovo-historické, skoro všetci sa „držia“ reality známej, opisanej alebo autenticky poznanej. Ako celok zborník prináša mnoho nových poznatkov, metodologických prístupov a inštrukcií, ktoré obohatia nielen študentov – vysokoškolákov, ale aj tých, ktorí skúmajú tie isté alebo podobné kultúrno-sociálne javy nielen v našej domácej spoločnosti.*

Prof. PhDr. Peter Liba, DrSc.

*Autori príspevkov cielavedome zachytávajú nové javy a cielavedome vnímajú minoritné či alternatívne kultúry v pohybe a premenách. Práve to im umožnilo ponúknuť nielen nové pohľady, ale ponúknuť aj pohľady na nové fenomény. (...) Zborník je preplnený dátami, faktami, myšlienkami, metódami... Nie je to bežný konferenčný zborník, do ktorého každý účastník prispeje tým, čo má v zásuvke. Je to mnohostranný (skutočne mnoho-stranný) obraz o našom svete. Ukazuje, že náš svet nie je taký homogénny, ako sa nám v bežnej rutine zdá. Trúfam si tvrdiť, že zborník ukazuje, že náš svet vôbec nie je homogénny. Že je to veľmi heterogénny svet a že je to zdravé.*

Prof. PhDr. Erich Mistrík, CSC.

ISBN 978-80-558-0516-0

