etnologické ROZPRAVY

ročník XXII | 2015 | číslo 1

BELIANUM

Obsah

ročník XXII | 2015 | číslo 1

Editoriál

* s. 5

Štúdie a materiály

Alexandra Bitušíková: Nové prístupy k výskumu kultúrneho dedičstva

* s. 7

Daniel Luther: Nehmotné kultúrne dedičstvo z pohľadu etnológie

* s. 15

Ivan Murin: Kolektívna pamäť Generácie Y v európskom projektovaní výskumu

* s. 24

Daniel Drápala: Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900) – sofistikovaná výzkumná infrastruktura české etnologie

* s. 41

Margita Jágerová: Regionálna výchova a prvky tradičnej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese na Slovensku – história, súčasný stav, perspektívy

* s. 65

Jolana Darulová: Kultúrne dedičstvo v mestskom prostredí (identifikácia, ne/uchovávanie, prezentácia)

* s. 78

Katarína Koštialová: Mesto a kultúrne dedičstvo. Zachovávanie, ne/revitalizácia, nová tradícia?

* s. 88

Ladislav Lenovský: Problematika kultúrneho dedičstva na Katedre manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre

* s. 98

Silvia Letavajová: Lokálna endogamia a jej význam pri uzatváraní manželstiev v tradičnom ľudovom prostredí

* s. 114

Martina Bocánová: Morena, Morena za koho si umrela? Starobylá obyčaj v súčasnej spoločnosti

* s. 129

Miriam Stašková: Súčasný stav jazyka a identita Slovákov v Chorvátsku (na príklade lokality na území západného Sriemu a Slavónie)

* s. 141

Recenzie

Ivan Souček: Kultúrna dimenzia jaskýň na Slovensku I. – Základy etnológie podzemia

* s. 156

Správy

Martina Bocánová: Aplikovaná etnológia – výzva a dobrodružstvo

* s. 159

Ceny NSS pri SAV za obdobie 2011 – 2014

* s. 161

Content

volume XXII | 2015 | number 1

Editorial

* p. 5

Articles

Alexandra Bitušíková: Innovative approaches to the cultural heritage research

* p. 7

Daniel Luther: Intangible cultural heritage: Ethnological perspective

* p. 15

Ivan Murin: Collective memory of Generation Y in the European Scientific Research Area

* p. 24

Daniel Drápala: Geographic information system of traditional folk culture (1750–1900) – sophistic research infrastructure of Czech Ethnology

* p. 41

Margita Jágerová: Regional education and the elements of traditional culture in Education system of Slovakia – history, present, perspectives

* p. 65

Jolana Darulová: Cultural heritage in urban environment (identification, non/preservation, presentation)

* p. 78

Katarína Koštialová: City and cultural heritage. Preservation, non/revitalisation, new tradition?

* p. 88

Ladislav Lenovský: The issue of cultural heritage at the Department of cultural management and tourism FF UKF in Nitra

* p. 98

Silvia Letavajová: Local endogamy and its importance in marriages in traditional folk environment

* p. 114

Martina Bocánová: Morena, Morena for whom did you die? Ancient custom in contemporary society

* p. 129

Miriam Stašková: Contemporary language and identity of Slovaks in Croatia (the example of locality in Western Syrmia and Slavonia)

* p. 141

Reviews

Ivan Souček: Cultural dimension of caves in Slovakia I. – Ethnology of underworld

* p. 156

Reports

Martina Bocánová: Applied Ethnology – Challenge and Adventure

* p. 159

The Slovak Ethnological Society SAS prizes 2011 – 2014

* p. 161

Vážení čitatelia,

dostáva sa vám do rúk nové číslo Etnologických rozpráv – znovu v niečom iné a odlišné od predchádzajúcich. Vzniklo po XIX. Valnom zhromaždení Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV, ktoré sa konalo v októbrových dňoch v Čadci. Práve valné zhromaždenie je priestorom, kde sa etnológovia rôznych zameraní v pestrom spektre inštitúcií majú možnosť stretnúť osobne a nielen na stránkach odborných publikácií.

Tri dni na Kysuciach boli naplnené mnohými odbornými aktivitami. Konal sa tu zároveň 18. ročník medzinárodného filmového festivalu ETNOFILM Čadca, ktorého hlavnými organizátormi bolo mesto Čadca, Žilinský samosprávny kraj a Kysucké kultúrne stredisko v Čadci. Začlenenie ETNOFILMU do časového rámca týchto dní bolo nesmiernym prínosom – možnosť vidieť dokumenty tohto typu v takej kvalite i kvantite je ojedinelá príležitosť. Medzinárodná odborná porota bola zárukou kvality, ale i pestrosti pohľadu na jednotlivé témy. Môžeme len vyjadriť potešenie, že podujatie pritiahlo aj divákov, ktorí sa zastavili len na chvíľku a nakoniec strávili celé popoludnie naplnené kvalitným estetickým zážitkom. Pevne verím, že práve tieto krátke filmy v mladých ľuďoch zažali plamienok záujmu o etnológiu a v generácii starších ročníkov otvorili priestor príjemnej nostalgii.

V rámci valného zhromaždenia boli pre NSS dôležité voľby predsedu a členov nového výboru a následná vedecká konferencia. Na tomto mieste chcem vyjadriť poďakovanie doc. Hanke Hlôškovej, CSc., ktorá neúnavne a systematicky pracovala ako predsedníčka národopisnej spoločnosti dve volebné obdobia a spolu s výborom koncepčne pripravila spomínané podujatie. Novému výboru zvolenému v týchto dňoch úprimne prajeme mnoho nápadov, plánov a projektov a ich uvedenie do praxe (zloženie nového výboru NSS pri SAV si môžete pozrieť na stránke http://www.nss.sav.sk/).

V úvode editoriálu som predznamenala, že číslo, ktoré držíte v rukách je špecifické tým, že vzniklo po valnom zhromaždení. Toto číslo Etnologických rozpráv prináša časť príspevkov, ktoré odzneli na konferencii s názvom „Kultúrne dedičstvo z pohľadu etnológie (dokumentácia, ochrana, revitalizácia a prezentácia)." Prirodzene, na konferencii sme si vypočuli príspevkov viac. Výber z nich je náplňou čísla rozpráv, ktoré máte pred sebou. Okrem konferenčných tém pripájame v tomto čísle aj niekoľko rozširujúcich príspevkov k téme. Pre aktívnych účastníkov stretnutia však nebudú len obyčajnými textami. V spomienkach sa iste vrátia k dynamickým diskusiám na

konferencii, ale i tým, ktoré odzneli v neformálnej atmosfére spoločenského večera, kde boli ocenení naši kolegovia za neustávajúcu kvalitnú prácu.

Využívam tento priestor na poďakovanie milým spolupracovníkom i priateľom za ich cenné pripomienky k možnému smerovaniu Národopisnej spoločnosti a jej charakteru, ktoré odzneli v srdečnom duchu na záver prvého dňa stretnutia – Danielovi Lutherovi, Ivanovi Murínovi, Saške Bitušíkovej, Katke Koštialovej, Jolke Darulovej, Katke Slobodovej – Novákovej, Zdenke Kriškovej, ale i iným, ktorí neváhali a prejavili svoju snahu posúvať myšlienku neustáleho kreovania NSS dopredu.

V závere mi nedá nepoďakovať sa všetkým členom spoločnosti, ktorí jej vytvárajú dobré meno – pracovníkom múzeí, ktorí svojou neúnavnou prácou prispievajú nielen k zachovaniu kultúrneho dedičstva, ktorému je venované toto číslo Etnologických rozpráv, i pracovníkom SAV, či univerzít v Bratislave, Trnave, Nitre a Banskej Bystrici. Výsledky ich práce je možné vidieť na snahe formovať pozitívnym smerom novú generáciu mladých ľudí, ale aj na ich vedeckej činnosti, ktorá sa nezriedka podobá sizyfovskej práci. Veď na stretnutí mal každý možnosť vidieť a zahĺbiť sa do množstva publikácií, ktoré vychádzajú spod pera vedeckých pracovníkov z nášho odboru a tento výsledok hovorí za všetko.

Na záver prajem všetkým čitateľom tohto čísla, aby ho čítali v duchu akom bolo pripravované – s entuziazmom a radosťou, ktorú nám môže poskytnúť táto nádherná práca.

Martina Bocánová

etnol☀gické
ROZPRAVY
Štúdie a materiály ročník XXII | 2015 | číslo 1

Nové prístupy k výskumu kultúrneho dedičstva

Innovative approaches to the cultural heritage research

Alexandra Bitušíková

doc. PhDr. Alexandra Bitušíková, CSc.
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici
alexandra.bitusikova@umb.sk

Abstract: *The paper deals with the latest perspectives in cultural heritage research. It looks at reasons of an increasing interest in cultural heritage in the era of globalisation as well as at threats that turn heritage into a profitable commodity. It presents a number of cultural heritage definitions. All of them show cultural heritage as a bond between past, present and future generations that is preserved by transmission of knowledge of tangible and intangible cultural forms. The paper brings an overview of the latest theoretical approaches to the study of heritage and of most frequent themes and topics in the research of cultural heritage in Europe.*

Keywords: *cultural heritage, theoretical approaches to the study of heritage, cultural heritage research*

Kľúčové slová: *kultúrne dedičstvo, teoretické prístupy k štúdiu kultúrneho dedičstva, súčasný výskum kultúrneho dedičstva*

Kultúrne dedičstvo prežíva v posledných rokoch renesanciu záujmu vo vedeckých kruhoch, čoho prejavom je zvýšená frekvencia témy na významných svetových vedeckých konferenciách, ako aj podpora výskumu kultúrneho dedičstva v rôznych, predovšetkým európskych výskumných grantových programoch.

Dôvodom rastúceho záujmu o kultúrne dedičstvo je stúpajúce ohrozenie, ale zároveň aj neustále sa zvyšujúca propagácia svetového dedičstva v dôsledku globalizácie. Prienik nových technológií, informácií, tovarov, služieb a iných kultúrnych vzorov, ako aj výrazný a pretrvávajúci nárast legálnych i nelegálnych politických a ekonomických mobilít a migrácií – to

všetko vedie k výmene a miešaniu kultúrnych vzorov; zmene životných štýlov; nárastu turizmu; diktátu konzumu a nahrádzaniu lokálnych vzorov cudzími; nekontrolovateľnej urbanizácii a množiacim sa etnickým, náboženským, kultúrnym až civilizačným konfliktom (k najvýraznejším patria dôsledky vojnových konfliktov a teroristických útokov – zničené pamiatky v krajinách bývalej Juhoslávie, v posledných rokoch v Egypte, Iraku alebo Sýrii). Ohrozenie hmotných a nehmotných pamiatok kultúrneho dedičstva často vzniká a narastá aj v dôsledku všeobecného (lokálneho, národného alebo globálneho) nezáujmu o kultúrne dedičstvo a o jeho skutočné (nielen ekonomické) hodnoty. Kultúrne dedičstvo priťahuje stále viac pozornosti predovšetkým v súvislosti s jeho komerčným potenciálom, ktorý ponúka najmä turizmus zameraný na spoznávanie kultúrneho a prírodného dedičstva, tzv. *heritage tourism*[1], ako významný zdroj ekonomických príjmov do lokálnych, regionálnych i národných pokladníc. Tento proces sa označuje pojmom komodifikácia kultúrneho dedičstva, ktorý znamená, že kultúrne dedičstvo sa stále častejšie vníma ako tovar a degraduje sa len na úroveň komodity, čím je jeho autenticita spochybnená. V tejto súvislosti mnohí, najmä európski odborníci vyjadrujú znepokojenie, že história a pamäť sa stávajú obchodom a Európa sa mení na *Memoryland*, európsky tematický park kultúrneho dedičstva, kde sa história a dedičstvo manipulujú pre uspokojenie turistov a komerčné zisky. Európske populácie v tomto procese strácajú pocit vlastných identít a stávajú sa obeťou priemyslu, ktorý stavia na štandardizovanej identite, tzv. *identity industry* (Macdonald 2013: 109).

David Lowenthal nazýva súčasnú dobu érou kultu dedičstva. Podľa neho dedičstvo nemožno spochybňovať a nepatrí sa ho odmietať. (Lowenthal: 1998: 1 – 2) Označenie *heritage* dnes už nájdeme v marketingových stratégiách, materiáloch a brožúrach vo všetkých častiach sveta: máme *heritage* inštitúcie, *heritage* rezorty, *heritage* podujatia, *heritage* hotely, *heritage* kuchyňu aj *heritage* suveníry. Najnovším termínom je aj *heritagization*, ktorý možno voľne preložiť ako proces, v ktorom sa predmet hmotnej alebo nehmotnej kultúry stáva objektom kultúrneho dedičstva. Priveľa nálepiek tohto druhu môže mať kontraproduktívny dôsledok. Niekedy je ťažké rozpoznať, čo je skutočné, autentické kultúrne dedičstvo v tej ktorej lokalite/regióne/štáte. Môže to byť len *heritage marketing*, ktorého cieľom je prilákať čo najviac návštevníkov, pričom skutočné hodnoty konkrétneho objektu dedičstva sú potlačené a často aj zmenené a nerozpoznateľné (čím sa vraciame späť k problému autenticity a komodifikácie dedičstva). Ako príklad môžeme uviesť mexickú domorodú kuchyňu z Yucatanu, ktorá bola v roku 2010 akceptovaná UNESCO-m ako

[1] *Heritage* – anglický termín pre dedičstvo, ktorý preberajú a domestifikujú aj iné jazyky.

pamiatka evidovaná v Zozname nehmotného svetového dedičstva ľudstva. Po zápise tejto pamiatky nehmotného dedičstva na UNESCO zoznam vzrástol turistický záujem o lokality a domorodú kuchyňu v Yucatane. Pôvodné recepty mexickej kuchyne, vďaka ktorým došlo k zápisu, však neboli pre turistov chuťovo a vzhľadovo akceptovateľné, preto turistickí prevádzkovatelia a následne aj poskytovatelia lokálnych kulinárskych špecialít prispôsobili pôvodné recepty chuti turistov. Výsledkom je turisticky prijateľná (*tourist-friendly*) ponuka jedál, ktorá má ďaleko od pôvodných receptúr. Pôvodné jedlá Yucatanu je možné nájsť a ochutnať už len v destináciách mimo turistických trás alebo v mexických domácnostiach.

Aj na základe podobných skúseností viacerí bádatelia výrazne rozlišujú tzv. skutočné hodnoty dedičstva (*intrinsic values*) – t.j. tie, ktoré sa vzťahujú priamo na kolektívnu pamäť komunity či spoločnosti a sú skôr etickou a filozofickou kategóriou, a inštrumentálne hodnoty dedičstva (*instrumental values*) – t.j. tie, ktoré sa týkajú najmä využitia dedičstva pre ekonomický a sociálny rozvoj (Dűmcke – Gnedovsky 2013).

Dôkazy z rôznych výskumov naznačujú, že dosiahnuť udržateľný pomer medzi týmito hodnotami je veľmi náročné. Väčšina národných kultúrnych stratégií (vrátane slovenskej stratégie), ktoré sú súčasťou udržateľných stratégií, sa opiera o využitie kultúrneho a prírodného dedičstva ako významného zdroja ekonomického rozvoja v súvislosti s rozvojom cestovného ruchu, avšak zanedbáva ochranu a podporu skutočných hodnôt dedičstva. Dôležitosť udržateľného využívania a rozvíjania hodnôt kultúrneho dedičstva zdôrazňuje aj Dohovor Rady Európy z FARO (2005): „...pre trvalo udržateľnú ekonomickú aktivitu je potrebné správne pochopenie celého kultúrneho dedičstva regiónu zo strany všetkých aktérov jeho rozvoja, pretože len toto umožní plnú rozmanitosť zdrojov, s ktorými sa dá v súčasnosti rátať a ktoré zabezpečia čo najširšiu účasť na celom procese... Plné využitie kultúrneho dedičstva je základný faktor pri vytváraní príťažlivosti regiónu (pripútanosť obyvateľstva daného regiónu k vlastnej zemi a schopnosť zvýšiť záujem o turizmus a nové podnikanie). Ekonomické využitie však nesmie ohroziť hodnotu dedičstva samotného." (Dohovor FARO 2005, citované z Hoppál 2012: 51)

Z vedeckých prác, ktoré sa venujú teoretizácii a konceptualizácii kultúrneho dedičstva v poslednej dekáde, je jednoznačné len to, že vedci sú v definovaní kultúrneho dedičstva veľmi nejednotní. Poznať trendy vo vývoji názorov na kultúrne dedičstvo je dôležitým podnetom pre rozvoj tejto oblasti aj pre slovenskú etnológiu. Riaditeľ Nadácie britského národného dedičstva (*British National Heritage Memorial Fund*) Lord Martin Charteris sa vyjadril, že kultúrne dedičstvo znamená, čokoľvek chcete (Di Giovine 2009: 91). Aj keď

mnohí toto provokatívne konštatovanie kritizovali, odráža nejednotnosť názorov na kultúrne dedičstvo, ktoré pramení aj z toho, že kultúrne dedičstvo pokrýva mnohé oblasti a je objektom výskumu viacerých disciplín. Kultúrne dedičstvo sa podľa UNESCO dohovorov člení na:

1. hmotné (hnuteľné, nehnuteľné a podvodné);
2. nehmotné;
3. prírodné;
4. dedičstvo v ozbrojenom konflikte;
5. digitálne.

Do diskusie o ňom tak vstupujú početné disciplíny (antropológia, história, archeológia, geografia, architektúra, ekológia, chémia, informačné technológie a mnohé iné). Okrem toho, často sú jednotlivé kategórie úzko prepojené (napr. objekty hmotného dedičstva ako odev alebo jedlo sa spájajú s mnohými praktikami nehmotného dedičstva ako sú napr. rituály alebo folklórne prejavy).

Oficiálne definície dedičstva sa odvíjajú najmä od medzinárodných dokumentov. UNESCO definuje dedičstvo ako: „...odkaz minulosti, ktorý žijeme dnes a ktorý odovzdáme ďalším generáciám ako nenahraditeľný zdroj života a inšpirácie."[2] Ďalší UNESCO dokument zdôrazňuje, že kultúrne dedičstvo ako základný element potvrdzujúci a obohacujúci kultúrnu identitu umocňuje špecifické črty každej konkrétnej lokality a je zásobárňou ľudských skúseností. Práve preto je jeho ochrana a prezentácia základným pilierom kultúrnych politík.[3] Podľa slovenskej Koncepcie starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru, schválenej Vládou SR v roku 2007: „Kultúrne dedičstvo Slovenskej republiky je nenahraditeľným bohatstvom štátu a jeho občanov, je dokladom vývoja spoločnosti, filozofie, náboženstva, vedy, techniky, umenia, dokumentom vzdelanostnej a kultúrnej úrovne slovenského národa, iných národov, národnostných menšín, etnických skupín a jednotlivcov, ktorí žijú alebo v minulosti žili na území Slovenska." (Koncepcia 2007)

Vo vedeckej literatúre sa objavujú práce o ponímaní a definovaní kultúrneho dedičstva približne od sedemdesiatych rokov 20. storočia, čo úzko súvisí s rozvojom UNESCO dokumentov. Pozornosť sa venuje najmä teoretickej kontextualizácii a interpretácii kultúrneho dedičstva. Dodnes inšpirujúcou je vybraná konceptualizácia kultúrneho dedičstva podľa Jacinthe Bessière (1998), podľa ktorej je dedičstvo dôležitým zdrojom identity a tým, čo odlišuje jednu lokalitu alebo sociálnu skupinu od inej. Často má subjektívny charakter, lebo sa úzko spája s kolektívnou pamäťou, ktorá uchováva sociálnu

[2] UNESCO World Heritage, www.whc.unesco.org/eng/about; prístup 2. 10. 2013
[3] UNESCO Draft Medium Term Plan 1990 – 1995, 25 C/4, 1989, s. 57

a kultúrnu identitu danej skupiny cez rôzne ritualizované príležitosti. Spoločné dedičstvo je teda akýmsi rituálnym kódom. Nemožno ho oddeliť od tradície, ktorá zaručuje kontinuitu medzi minulosťou a prítomnosťou (Bessière 1998: 26). Kultúrne dedičstvo nie je zamrznuté v minulosti, ako sa mnohokrát reflektuje v populárnych médiách (romantizujúci a nostalgický pohľad na dedičstvo našich predkov, dedov, otcov, starých materí a mám). Kultúrne dedičstvo žije a rozvíja sa aj v prítomnosti a určite patrí tiež budúcnosti, lebo skúsenosti ľudstva prenášané tradíciou sú zdrojom nových riešení, inšpirácií a inovácií, ktoré zaručujú ďalší vývoj spoločnosti. Bessière preto označuje dedičstvo za rezervoár významov potrebných pre pochopenie sveta. Chápe ho ako sociálny konštrukt, ktorý sa vyvíja a neustále mení. Podľa jej hypotézy dynamika konštrukcie dedičstva spočíva v aktualizácii, adaptácii a reinterpretácii uchovaných vedomostí, zručností a hodnôt určitej skupiny, čiže spája uchovávanie a inováciu, stabilitu a dynamiku, reprodukciu a kreativitu, a tým vytvára nový sociálny význam, ktorý generuje identitu (Bessière 1998: 27).

Zjednocujúcim prvkom rôznych definícií je to, že kultúrne dedičstvo tvorí spojivo medzi minulými, súčasnými a budúcimi generáciami a prenáša sa uchovávaním a transmisiou vedomostí o hmotných i nehmotných kultúrnych formách. Kultúrne dedičstvo nie je vedomosť, ktorú sme automaticky a pasívne zdedili od našich predkov. Naša úloha v jeho pochopení aj v transmisii dedičstva a jeho hodnôt je aktívna: vyžaduje interakciu s príbuznými, záujem o svoje „korene", o to, ako žili naši priami predkovia. Kultúrne dedičstvo nie je niečo, čo je možné jednoducho sa naučiť. Je to aktívny proces skúmania, skúšania, vnímania, prežívania, pochopenia, prenášania. Pri identifikácii, čo je a čo nie je dedičstvom, hrá úlohu vedomosť, poznanie a uvedomenie si významu nejakého kultúrneho objektu alebo javu (*heritage awareness*).

Pri súčasných výskumoch kultúrneho dedičstva sú práve otázky procesu produkcie a reprodukcie dedičstva objektom vedeckého záujmu. Etapa výlučne etnografického výskumu – výskumu a deskripcie vybraných javov materiálnej, duchovnej či sociálnej kultúry a folklóru je už za nami, hoci stále má svoje miesto vo vybranom základnom výskume a muzeálnej praxi. Ak sa však chceme zapojiť do medzinárodného základného a aplikovaného vedeckého výskumu (a určite na to máme kapacity aj zdroje), musíme sa sústrediť na nové a širšie výskumné otázky a začať dialóg a spoluprácu aj s inými vednými disciplínami. Aké sú súčasné prostriedky pochopenia, uchovávania, produkcie a reprodukcie dedičstva? Kto sú aktéri rozhodujúci o tom, čo je a čo nie je dedičstvom a na základe akých kritérií? Majú nositelia dedičstva, lokálni aktéri, ten istý pohľad na svoje dedičstvo ako odborníci, ľudia

„zvonku"? Aký je potenciál kultúrneho dedičstva v súčasnom svete? Akú úlohu hrá kultúrne dedičstvo v uchovávaní alebo formovaní identít?

Kultúrne dedičstvo je významnou témou v novom grantovom programe Európskej únie Horizont 2020 na roky 2014 – 2020 v rámci tzv. Spoločenských výziev (Spoločenská výzva č. 6: Európa v meniacom sa svete – inkluzívne, inovatívne a reflexívne spoločnosti). Táto priorita sa okrem iných spoločenskovedných tém zameriava aj na výskum európskeho dedičstva, pamäti, identity, integrácie a premeny, a to v záujme lepšieho poznania a pochopenia súčasnosti prostredníctvom rozsiahlejšej interpretácie minulosti. Výzvy na podávanie projektov v rámci Horizontu 2020 – najväčšieho svetového programu na podporu výskumu (vyše 80 miliárd Eur na 7 rokov) sú orientované nielen na základný výskum, ale vyžadujú aj aplikácie a meranie dopadov a dôsledkov. V prípade výskumu kultúrneho dedičstva musí preto každý návrh projektu adresovať aj otázky, ako prispeje daný výskum k posilneniu európskej spolupatričnosti a európskej identity, regionálnemu a lokálnemu rozvoju, sociálnej kohézii, integrácii a kultúrnej tolerancii, eliminácii chudoby, rastu zamestnanosti či k vzniku nových inovácií. Okrem samotného Horizontu 2020 sa témy kultúrneho dedičstva objavujú aj v iných podporných programoch EÚ (*Central Europe Programme, JPI – Joint Programming Initiative* a v špecializovaných výzvach rôznych generálnych riaditeľstiev Európskej komisie, napr. *Directorate General Enterprise and Industry*).

Na základe analýzy niekoľkých desiatok európskych projektov v posledných výzvach rámcových programov a Horizontu 2020 najviac preferované témy výskumu kultúrneho dedičstva v súčasnosti sú:

- Hmotné a nehmotné kultúrne dedičstvo ako súčasť európskeho dedičstva (pamäť, identita, dôraz na spoločné dedičstvo s cieľom posilnenia európskej spolupatričnosti);
- Procesy identifikácie, produkcie a reprodukcie kultúrneho dedičstva (procesy a prostriedky uchovávania a prenosu foriem hmotného a nehmotného dedičstva vrátane digitalizácie a nových sociálnych médií);
- Indikátory určovania pamiatok kultúrneho dedičstva (patrimonializácia kultúrneho dedičstva – proces identifikácie, hodnotenia a označenia, ktorým je určitému objektu alebo javu pridelený status kultúrneho dedičstva);
- Hodnoty kultúrneho dedičstva (historické, kultúrne, sociálne, politické, ekonomické, estetické, symbolické, spirituálne, náboženské a iné);
- UNESCO lokality a UNESCO praktiky v lokálnom prostredí (kritické štúdium UNESCO praktík a ich dopadu na pamiatky kultúrneho dedičstva, otázky autenticity);
- Udržateľnosť kultúrneho dedičstva a heritage turizmu (harmonizácia ponuky a dopytu);

- Úloha a potenciál kultúrneho dedičstva v súčasnej spoločnosti (hodnoty, vedomosti, skúsenosti, zručnosti atď.) v udržateľnom lokálnom/regionálnom rozvoji a ekonomike (vznik nových pracovných príležitostí);
- Potenciál kultúrneho dedičstva pri riešení súčasných globálnych výziev (praktiky a inovácie – využitie tradičných vedomostí v riešení súčasných problémov);
- Aktéri pôsobiaci v procesoch ochrany, manažovania a propagácie kultúrneho dedičstva (siete a partnerstvá, úloha občianskych aktérov);
- Komodifikácia kultúrneho dedičstva (proces, v ktorom sa prvky kultúrneho dedičstva hodnotia prvotne podľa ceny – dedičstvo sa stáva komoditou – tovarom, ktorý sa dá predať/kúpiť a stáva sa zdrojom príjmov – najmä v kultúrnom turizme);
- Duševné vlastníctvo v kultúrnom dedičstve (predovšetkým práva duševného vlastníctva v nehmotnom dedičstve – folklóre);
- Špecifické druhy kultúrneho dedičstva (industriálne dedičstvo, urbánne dedičstvo, gastronomické dedičstvo – *food heritage*, digitálne dedičstvo);
- Digitalizácia kultúrneho dedičstva a jej využitie (nielen digitalizácia artefaktov a 3D modelovanie, ale aj využitie rôznych aplikácií a GPS v heritage turizme – napr. monitoring pohybu turistov cez GPS navigácie; vývoj aplikácií – napr. QR kódov, ktoré poskytnú užívateľovi všetky informácie o pamiatke cez smartfón alebo tablet);
- Využitie kultúrneho dedičstva v kreatívnom priemysle (tradičné prvky v súčasnom dizajne, móde, umení a architektúre – príkladom môže byť motív Vikingov v súčasnom dizajne a textilnom priemysle);
- Mapovanie a využitie tradičných hodnôt, vedomostí, zručností a techník v udržateľnom stavebníctve a rekonštrukcii pamiatok kultúrneho dedičstva (napr. zručnosti o zrubenej architektúre, hlinených omietkach, trstinových strechách, peciach, komínoch), v poľnohospodárstve (permakultúry, eko- a biofarmy, rodinné farmy), v sociálnom podnikaní (aktívne starnutie, inovatívne formy intergeneračného spolunažívania a odovzdávania tradície, integrácia etnických alebo náboženských skupín) a pod.

Široká ponuka vybraných tém, ktoré sa objavujú v rôznych výzvach a následne v projektových návrhoch, jasne ukazuje, že aj slovenskí etnológovia a antropológovia majú potenciál zapojiť sa do európskeho výskumu, ak sa nám podarí prepojiť vedomosti zo základného výskumu s možnosťou ich aplikácie pri riešení súčasných spoločenských problémov. Treba kriticky povedať, že doposiaľ Slovensko nefiguruje v žiadnych medzinárodných konzorciách európskych rámcových programov a Horizontu 2020 v téme kultúrne dedičstvo (s výnimkou projektu ETNOFOLK v rámci programu *Central Europe Programme* a účasti v štruktúrach JPI – *Joint Programming Initiative: Cultural Heritage and Global Change*).

V nadväznosti na Horizont 2020 sa téma kultúrneho dedičstva okrajovo objavuje aj v pôvodnej stratégii Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu z roku 2013 (RIS3 pre roky 2014 – 2020) v rámci priority Kvalita života, rodina a nerovnosti (podtéma Sociálna a kultúrna zmena, identita, pamäť), hoci v inovovanej verzii stratégie z roku 2014 sa už priority spoločenských a humanitných vied neobjavujú. Veľkou bariérou ostáva aj absolútny nedostatok spolupráce a koordinácie sektorov a ich ministerstiev v oblasti výskumu kultúrneho dedičstva (najmä sektorov vzdelávania, vedy, kultúry a regionálneho rozvoja), ktorý vedie k výraznej stagnácii výskumu a degradácii významu kultúrneho dedičstva.

Literatúra a pramene

BESSIERE, Jacinthe. (1998). Local Development and Heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas. *Sociologia Ruralis*, Vol. 38, No. 1, s. 21-34.

CHHABRA, Deepak. (2008). *Sustainable Marketing of Cultural and Heritage Tourism.* Routledge Critical Studies in Tourism, Business and Management. London and New York: Routledge.

Di GIOVINE, Michael A. (2009). *The Heritage-Scape (UNESCO, World Heritage, and Tourism).* Langham, MD – Plymouth, UK: Lexington Books.

DŮMCKE, Cornelia. – GNEDOVSKY, Mikhail. (2013). *The Social and Economic Value of Cultural Heritage: Literature Review.* EENC Paper. Brussels: European Expert Network on Culture (EENC).

Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society. FARO Convention and Explanatory Report. 2005. [cit. 11. 1. 2015] Prístupné na: http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/heritage/Identities/default_en.asp

HOPPÁL, Mihály. (2012). Trvalo udržateľné dedičstvo v spoločnosti založenej na tradícii. In: HAMAR, Juraj – KYSEĽ, Vladimír (eds.): *Ochrana kultúrneho dedičstva. Zborník zo sympózia*. Bratislava: Koordinačné centrum tradičnej ľudovej kultúry, s. 39 – 53.

Koncepcia starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru. (2007). [cit. 16. 1. 2015] Dostupné na: http://www.ludovakultura.sk/fileadmin/data/docs/pdf/2-1-4-Koncepcia-starostlivosti-o-TLK.pdf

LOWENTHAL, David. (1998). *The Heritage Crusade and the Spoils of History.* Cambridge: Cambridge University Press.

MACDONALD, Sharon. (2013). *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London and New York: Routledge.

Nehmotné kultúrne dedičstvo z pohľadu etnológie

Intangible cultural heritage: Ethnological perspective

Daniel Luther

Daniel Luther, CSc.
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici
Ústav etnológie SAV
daniel.luther@savba.sk

Abstract: *The paper deals with the category intangible cultural heritage in the UNESCO documents and its ethnological interpretation. The introduction of the term has opened a new area of research, education, access to information and intellectual property rights of traditional culture bearers. Theoretical starting point for research and preservation remains a challenge for ethnology. Ethnological research based on axiological perspective of culture does not lead to relevant understanding of intangible heritage. It is emic approach that should be applied in the study and interpretation of intangible heritage. The paper opens also the question of protection of intangible heritage, particularly traditional folk culture, in the Slovak legislation (Copyright Act). The present act does not protect property rights of bearers of tradition, but rights of authors and artists who use traditional folk culture as a source of inspiration in their creative work.*

Key words: *intangible cultural heritage, traditional folk culture, research of intangible cultural heritage, legal preservation of intangible cultural heritage*

Kľúčové slová: *nehmotné kultúrne dedičstvo, tradičná ľudová kultúra, výskum nehmotného kultúrneho dedičstva, legislatívna ochrana nehmotného kultúrneho dedičstva*

Najprv si položme otázku, či naša disciplína potrebuje kategóriu akou je kultúrne dedičstvo – hmotné či nehmotné. Postoje k tomuto pojmu sú rôzne. Christoph Brumann urobil analýzu antropologickej literatúry o kultúrnom dedičstve a dospel k záveru, že sa vyskytujú dva antagonistické extrémy: viera v dedičstvo (*heritage belief*), čo je pozícia usilujúca udržať dedičstvo a jeho konzervovanie ako skutočnú cennosť, a neviera v dedičstvo (*heritage atheism*) ako kritická pozícia usilujúca sa oslabiť hodnoty dedičstva. Pri „ateizácii"

kultúrne dedičstvo nie je považované za prirodzene pozitívnu silu, skôr naopak. Obvykle prispieva k štyrom sociálnym procesom – falzifikácii (zatemňuje alebo prikrášľuje menej reprezentatívnu časť histórie), petrifikácii (umelo zakrýva kultúrnu zmenu, potláča kreativitu a inováciu), desubstanciácii čiže strate podstaty (veci a praktiky strácajú svoj reálny obsah) a ako píše k „oploteniu" (*enclosure*), inak povedané privlastneniu kultúrneho dedičstva, čo vedie k povyšovaniu svojej národnej, etnickej, religióznej, statusovej či lokálnej skupiny, ktorá považuje konkrétnu položku dedičstva ako vlastnú, znevýhodňujúc iné také skupiny (Brumann 2014: 174 – 175).

Pojem dedičstvo sa v oblasti kultúry začal používať v súvislosti s ochranou historických budov, pamätníkov a lokalít, ktoré majú jedinečnú hodnotu presahujúcu národné hranice a univerzálnu hodnotu, dôležitú pre súčasné a budúce generácie celého ľudstva (UNESCO 1972). Je zrejmé, že tu ide o axiologické ponímanie kultúry, pri ktorom sa kultúra považuje za systém pozitívnych hodnôt vytvorených človekom bez ohľadu na priestor a čas vzniku. Sú zdedené a budú dedené, teda ich hodnota je dôležitá pre prítomnosť ľudskej spoločnosti (generácie). V antropologickom prístupe ku kultúre patrí kultúrne dedičstvo k novším pojmom, nepoužíva sa hodnotiaci prístup, kultúra sa chápe ako komplex nadbiologických artefaktov, sociokultúrnych regulatívov a ideí, odovzdávaných v čase a priestore (Soukup 2011: 45 – 46). „Odovzdávanie v čase" tu vyjadruje kontinuitu tradície. Prekrývanie pojmu kultúrne dedičstvo s tradičnou kultúrou je zrejmé pri historickom chápaní kultúry (napr. F. Boas). Predstavitelia psychologickej antropológie vnímali kultúru ako konfiguráciu naučeného chovania, ktoré je odovzdávané (tradované a modifikované) členmi spoločenstva (Soukup 2005: 397). Napr. R. Linton definuje kultúru ako spôsob života členov spoločenstva, komplex ideí a návykov prenášaných z generácie na generáciu (Linton 1945: 203). Ale novšie kognitívne či symbolické koncepcie považujú za hlavné elementy kultúry znalosti, symboly a významy. V tomto zmysle je pojem kultúrne dedičstvo ťažko uchopiteľnou kategóriou. Stručná odpoveď na vyššie položenú otázku by teda mohla znieť, že tento pojem nepotrebujeme, ale vzhľadom na súčasný spoločenský vývin sa ním musíme zaoberať. Vysvetlenie je náplňou tohto príspevku.[1]

[1] Niektoré časti príspevku boli publikované v článku LUTHER, D. 2013. Nehmotné kultúrne dedičstvo (identifikácia a ochrana). In: *Revitalizácia tradičnej kultúry a lokálna identita*. Ed. Z. Krišková, Krakov: Towarzystwo Słowaków w Polsce, s. 9 – 22.

Tradičná kultúra

Pojem „kultúrne dedičstvo" sa v našom odbore prekrýva s tradičnou ľudovou kultúrou. Vieme, že tradičné javy sú prirodzenou súčasťou kultúry každého spoločenstva, že existujú v latentnej alebo manifestnej forme, že latentná existencia sa môže ale nemusí pretaviť do reality. Je to ako so starým receptom – nikdy neviete, kedy vás napadne a ako ho použijete. Tradične, alebo inovatívne „po svojom"? Latentná forma existencie tak nie je časovo ohraničená a umožňuje mnohokrát návraty k formám, ktoré stratili ale znovu nadobudli hodnotu. Umožňuje aj variabilitu foriem tradičných javov. Hodnotu tradičného kultúrneho javu určuje alebo chápe jednotlivec, rodina, menšie či väčšie spoločenstvo, a podľa toho mu venuje patričnú úctu a starostlivosť. S kultúrnym dedičstvom je to inak. Je to politická kategória zavedená štátom, ktorý určuje, čo zdedené z minulosti je hodnotné a zasluhuje si potrebnú ochranu. Napr. zbúrané mestské štvrte i celé dediny, ktoré štát za kultúrne dedičstvo nepovažoval a určil ako nehodné ochrany, boli „zdola", z pohľadu rodín či lokálnych spoločenstiev, súčasťou rodinnej či lokálnej tradície a pre nich hodnotu mali. Vnímame tu aj spojitosť s dobou, v ktorej sa hodnota kultúrneho dedičstva posudzuje. Príkladom môžu byť rozpadnuté kaštiele, ktoré sa dnes obce snažia vrátiť do pôvodného stavu.

Na tradičnú materiálnu kultúru v teréne nazeráme ako na súčasť lokálnej kultúry, ale aj ako na predmety hodné ochrany, ktoré by bolo potrebné uchovať v múzeách, galériách či skanzenoch. V predmetoch užívaných či odložených na povale sme videli a z nich aj robili kultúrne dedičstvo (v múzeách či dokumentárnych filmoch). K hmotnému dedičstvu sa už dlhodobo vzťahujú osobitné zákony, ale o tom „nehmotnom", o ktorom sme sa učili v inom podaní a ktoré sme poznávali vlastnými výskumami v teréne, o tom zákony nehovorili až do posledného približne desaťročia nič. A vieme, že tá „latentná forma existencie" mnohých kultúrnych javov, prenášaných ústne, je základom uchovávania kultúry a identity lokálneho, regionálneho či národného spoločenstva.

Nehmotné dedičstvo

Na dôležitosť ústnej tradície poukázalo UNESCO v súvislosti s ochranou multikulturality a negatívnymi dopadmi globalizačných procesov – najmä kultúrnej nivelizácie. V roku 1989 vydalo Odporúčanie na ochranu tradičnej kultúry a folklóru. Pojem nehmotné kultúrne dedičstvo sa v ňom ešte nepoužíval ako strešný, bol ním folklór. V preambule sa píše, že účastníci si uvedomujú „výraznú zraniteľnosť tradičných foriem folklóru, so zvláštnym dôrazom na šírenie ústnym podaním, uvedomujúc si nebezpečenstvo, že to

všetko sa môže stratiť…" Folklór (tradičná a ľudová kultúra) bol definovaný ako „súhrn výtvorov založených na tradíciách daného kultúrneho spoločenstva, ktoré sa prejavujú prostredníctvom skupín a jednotlivcov a ktoré vyjadrujú očakávania kolektívu – pretože odzrkadľujú jeho kultúrnu a spoločenskú identitu, jeho modely a hodnoty sa prenášajú a rozširujú ústnym podaním, napodobňovaním alebo iným spôsobom. Medzi jeho formy patria medziiným jazyk, literatúra, hudba, tanec, hry, mytológia, rituály, zvyky, remeslá, staviteľstvo a iné druhy umenia" (TĽK 2007: 10).

Nás môže mýliť zaradenie staviteľstva, remesiel a literatúry do folklóru, ako aj vynechanie celej ľudovej slovesnosti. Stručné vysvetlenie môže spočívať v tom, že zámerom bolo chrániť nefixované vedomosti, informácie a zručnosti (umelecké i remeselné), ale nemali ešte vhodný strešný pojem. Pomáhali si napr. krkolomným výrazom „ústna pamäť". K tomu sa píše: „Aby sa obmedzilo vymieranie ústnej pamäti alebo sa mu úplne zabránilo, musí ústna pamäť nadobudnúť kontinuitu písanej literatúry." (TĽK 2007: 61)

Táto formulácia poukazuje na vzťah medzi nehmotným a hmotným KD, ktorý sa v diskusiách ukazuje ako sporný: „ústna pamäť má nadobudnúť kontinuitu písanej literatúry…" To znamená, že z nehmotného kultúrneho dedičstva sa stáva hmotné. V Deklarácii Národnej rady Slovenskej republiky o ochrane kultúrneho dedičstva, ktorá je súčasťou zbierky zákonov SR (č. 91/2001), sa v článku 2, ods. 3 okrem iného uvádza, že „hmotnou hodnotou kultúrneho dedičstva sú archívne dokumenty bez ohľadu na spôsob zaznamenania informácie". Takže „nehmotné" povesti či ľudové piesne, ktoré sa tradujú ústne, ak raz výskumník zapísal, nahral alebo akokoľvek publikoval, v archívnom či knižničnom fonde sú hmotným dedičstvom. Zdanlivý rozpor vo vnímaní vzťahu hmotné – nehmotné nachádzame v predchádzajúcom odseku zákona: „Nehmotnou hodnotou kultúrneho dedičstva sú najmä jazykové a literárne prejavy *šírené ústne alebo zvukovými nosičmi*, diela dramatického, hudobného a tanečného umenia, zvyky a tradície, historické udalosti, zemepisné, katastrálne a miestne názvy."[2] Znamená to, že *zvukové nosiče* folklóru, ktoré máme doma, sú (podľa ods. 3) šíriteľom nehmotného dedičstva, ale uložené v archíve (podľa ods. 2) sú hmotným kultúrnym dedičstvom.

Ale vráťme sa k vývinu pojmu nehmotné kultúrne dedičstvo v agende UNESCO. Koncom 20. storočia sa rozhodlo zriadiť obdobu Zoznamu svetového kultúrneho a prírodného dedičstva (1972), ktoré je zamerané na ochranu pamiatok, miest a krajinných lokalít. Pri vyhlasovaní prvých majstrovských diel sa označujú ako ústne a nehmotné dedičstvo ľudstva (2001) a enumeratívne sa uvádza, čo pod ten pojem patrí:

[2] http://old.culture.gov.sk/kulturne-dedicstvo/ochrana-pamiatok/vsledky/deklaracia-o-ochrane-pamiatok

- formy tradičných a ľudových prejavov – takých, ako jazyky, ústny prejav, hudba, tanec, hry, mytológia, rituály, kostýmy, remeslá, zručnosti, staviteľstvo;
- kultúrny priestor – miesto, kde sa sústreďujú tradičné a kultúrne aktivity (miesta, kde sa odohrávajú rozprávania príbehov, vykonávanie rituálov, jarmoky, oslavy atď.), a to regulovaným spôsobom (denné rituály, ročné procesie a pod.).

Dnes je tento výpočet zjednodušený nasledovne:

- ústne prejavy,
- interpretačné umenie,
- spoločenské praktiky, rituály a slávnostné udalosti,
- poznatky a obyčaje súvisiace s prírodou,
- tradičné remeselníctvo.

Z predchádzajúcich statí sa zdá, že medzinárodné expertné skupiny UNESCO mali problém explicitne definovať, čo to *nehmotné kultúrne dedičstvo* vlastne je. Podľa môjho názoru stále narábali s rovnakými kľúčovými termínmi, ale nedarilo sa im ich dať do koncepčne skĺbeného a pre svet zrozumiteľného celku. V roku 2002 sa finalizovali stretnutia expertov, ktorí mali určiť prijateľnú definíciu pre medzinárodný dohovor.[3] Definícia nehmotného kultúrneho dedičstva (už bez *ústneho*), ktorá zhŕňa všetky predchádzajúce koncepty, má aj politické posolstvo a znie takto: „praktiky a reprezentácie – vrátane poznatkov, zručností, nástrojov, objektov, artefaktov a miest nevyhnutných na ich existenciu – ktoré sú spoločnosťami a jednotlivcami uznávané ako také a sú v súlade s univerzálne prijatými princípmi ľudských práv, rovnosti, podpory a vzájomnej úcty medzi kultúrnymi spoločenstvami. Toto dedičstvo spoločenstvá neustále znovu vytvárajú v súlade s prostredím a historickými podmienkami ich existencie a ono im poskytuje pocit kontinuity a identity, podporujúc takto kultúrnu rozmanitosť a tvorivosť ľudstva." (TĽK 2007: 70)

Z definície je zrejmé, že základom nehmotného kultúrneho dedičstva je tradičná ľudová kultúra. Dohovory a odporúčania UNESCO prevzala aj Slovenská republika a začlenila ich medzi zákonné normy. Okrem vymedzenia pojmu sa v nich nachádzajú aj nástroje, akými má štát zabezpečiť uchovanie nehmotného kultúrneho dedičstva:

- konzervovanie (výskum, archivácia a sprístupnenie),

[3] Dohovor o ochrane nehmotného kultúrneho dedičstva ľudstva (Convention for the Safeguarding of Intengible Cultural Heritage) bol schválený v UNESCO v roku 2003 a pristúpilo k nemu vyše 130 členských krajín.

- zachovávanie (vzdelávanie, prístup k informáciám, morálna a materiálna podpora),
- šírenie (organizovanie podujatí rôzneho druhu, medializácia, podnecovanie verejnej politiky, vzdelávacie a informačné inštitúcie k podpore a lepšej informovanosti)
- ochrana (hlavne duševného majetku nositeľov a informátorov),
- nutnosť medzinárodnej spolupráce.

Ministerstvá školstva a kultúry SR, samosprávne orgány, ale aj neziskový sektor očakávajú, že väčšinu týchto úloh plnia už existujúce štátne inštitúcie (vedecké, vzdelávacie, muzeálne, osvetové), alebo sú v tom aspoň aktívne. Z rôznych rokovaní mi je jasné, že sme v tom „až po uši". Vieme tiež, že rôzne domáce i zahraničné grantové systémy podporujú aktivity v oblasti kultúrneho dedičstva. V týchto súvislostiach tkvie odpoveď, prečo sa kategóriou nehmotného kultúrneho dedičstva musíme zaoberať. Problematickými sa zdajú byť oblasti výskumu a ochrany.

Výskum

Kultúrne dedičstvo je nepochybne sociálne pripísaná a preto konštruovaná kategória. Etnologický výskum z pozície posudzovania hodnôt jednotlivých javov zrejme neprinesie prospešné poznatky. Východiskom môže byť emický prístup k štúdiu a interpretácii kultúrneho dedičstva. Ch. Brumann takýto prístup nazýva „agnostický" a má byť založený na skúsenostiach a presvedčení ľudí. Odmieta ideu, že hodnota dedičstva patrí objektom a praktikám tak označených, ale akceptuje, že niektoré z kvalít, slúžiacich k opísaniu hodnoty dedičstva, môžu byť založené na verifikovateľných faktoch, akými sú vek, pôvod alebo raritnosť, alebo môže spočívať na univerzálnych ľudských tendenciách (ako napr. zhoda vo vnímaní krásy). Takto koncipovaný „agnosticizmus dedičstva" je podľa neho lepšie ilustrovateľný etnografickou prácou antropológov v teréne (Brumann 2014: 180).

Ochrana

V zákonnej norme o ochrane kultúrneho dedičstva[4] sa uvádza, že ochrana sa má týkať hlavne duševného majetku nositeľov a informátorov. Ide o ochranu „duševného vlastníctva nehmotného statku", ako to definuje autorský zákon č. 618/2003 Zb.z. (ďalej len AZ). Ako sa to týka etnológie? V roku 2012 sa vo verejnosti diskutoval prípad obce Pohorelá, ktorá dostala od Slovenského ochranného zväzu autorského (SOZA) faktúru (62,40€) za dve

[4] Zákon o ochrane kultúrneho dedičstva č. 91/2001 Zb. z.

predstavenia miestneho detského folklórneho súboru. Išlo o vystúpenie detí pri príležitosti Dňa matiek a príchodu Mikuláša, ktorých návšteva bola bezplatná. Podobné faktúry dostali aj iné obce a odmietli zaplatiť. Prípad ma zaujal nielen pre jeho absurdnosť, ale aj z hľadiska právnej ochrany „vlastníkov nehmotného statku", ktorým folklór a jeho informátori nepochybne sú.

V autorskom zákone sa používa pojem „folklórne dielo", ale nie je vysvetlené, čo sa tým rozumie. Vedecké poznanie a spoločenská mienka zhodne považujú folklórne dielo za ústnou tradíciou prenášané folklórne dedičstvo, ktoré nemá autora. Podľa mojich informácií sa však naň vzťahuje §53 AZ „Voľné dielo", podľa ktorého autor nemá dedičov, čo je v rozpore s „nemá autora". Pod „folklórnym dielom" máme v zákone rozumieť dielo spracované v umeleckej tvorbe upravovateľov folklóru (hudobných, choreografických a pod.). To vyhovuje agentúre SOZA a dotknutým autorom, ktorí podľa ods. 2 o voľnom diele môžu takéto dielo použiť a nemusia nikomu nič uhradiť. Ak však niekto použije ich „folklórne dielo", naráža na ich autorské a majetkové práva.

Rovnako problematické sa javia autorské práva výkonných umelcov (§5 a 17 AZ) vo vzťahu k folklóru. Takými sa stávajú interpreti „umeleckého diela", ale vysvetlenie tohto pojmu chýba. Samotné „dielo" vzniká ako výsledok vlastnej tvorivej duševnej činnosti a kvalifikácia „výkonného umelca" tiež nie je v zákone bližšie určená. Je ním teda každý interpret folklóru, pretože o jeho tvorivej činnosti nemožno pochybovať a „umeleckosť" sa nedá merať. Podľa zákona má výkonný umelec právo rozhodnúť o zverejnení diela a právo na nedotknuteľnosť diela, teda ochranu pred akoukoľvek nedovolenou zmenou alebo iným nedovoleným zásahom do diela. Dôsledkom takejto nejasnosti by mohlo byť zmrazenie variability a vývinu tradície. A v etnologickej praxi by sme napr. nemohli bez súhlasu „umelca" zverejniť zápis ľudovej piesne, hoci pôvodne to bolo „voľné dielo".

Ďalší problém pri chápaní folklóru ako „voľné dielo" vzniká pri aplikácii §52 „Právo k predtým nezverejnenému dielu". V stručnosti ide o to, že ak niekto (súkromná osoba či inštitúcia) vydá zbierku dosiaľ nezverejnených záznamov, mal by podľa tohto paragrafu nadobudnúť k nim autorské majetkové práva. Prísnym dodržiavaním autorského zákona by sa vlastne obmedzilo ďalšie šírenie publikovaných zápisov folklóru, hoci ich varianty môžu byť naďalej živou súčasťou folklórneho repertoáru.

Chybou súčasného znenia autorského zákona teda je, že:

- nie je definované „folklórne dielo", čo ponúka voľnú interpretáciu zákonných ustanovení,
- folklór sa považuje za „voľné dielo",

- vlastníkom autorských práv na folklór sa môže stať „výkonný umelec",
- publikovaním dosiaľ nezverejneného folklórneho záznamu je možné nadobudnúť k nemu autorské právo.

Zákon tak nechráni folklór, ale autorov a výkonných umelcov, ktorí môžu voľne tradičnú kultúru využívať, oni sa stávajú chránenou entitou a nie nehmotné kultúrne dedičstvo a jeho nositelia. Autor „folklórneho diela" (upravovateľ, hudobný skladateľ, choreograf, aktívny umelec, interpret) používa pri tvorbe duševné vlastníctvo lokálnej komunity, regionálneho či etnického spoločenstva (napr. celonárodné piesne), dedinskej folklórnej skupiny či jednotlivcov bez obmedzenia. Nemá povinnosť citačnú, nemusí mať licenčnú zmluvu na použitie s majiteľom duševného vlastníctva, nemusí finančne kompenzovať autora informačného zdroja, z ktorého čerpal (napr. publikovanej zbierky alebo nahrávky folklóru, záznam či odpozorovanie živej interpretácie na verejnom vystúpení), nemá ohlasovaciu povinnosť na folklórny výtvor s autorstvom jeho interpretácie (napr. voči SOZA či LITA), ktoré pri tvorbe použil, hoci dielo, ktoré vytvorí, bude mať komerčný charakter (má autorské majetkové práva). Oproti tomu inšpirátori „folklórnych diel":

- majú ohlasovaciu povinnosť pri použití takéhoto diela a musia zaplatiť autorský poplatok (aj keď by to bola obec, z kultúry ktorej autor diela priamo čerpal);
- musia splniť ďalšie ustanovenia autorského zákona.

Ustanovenia súčasného znenia autorského zákona, týkajúce sa tradičnej ľudovej kultúry, tak odporujú zmyslu tohto zákona, ktorým je chrániť duševné vlastníctvo. Záujmom spoločnosti je chrániť nehmotné kultúrne dedičstvo a nie tých, ktorí z tohto dedičstva čerpajú.

Literatúra a pramene

BRUMANN, Ch. (2014). Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage. In: *Social Anthropology*, Vol. 22, No. 2, pp. 173 – 188.

LINTON, R. (1945). Present World Conditions in Cultural Perspective. In: LINTON, R. (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia Univ. Press, pp. 201 – 221. Prístupné na: www.jstor.org

SOUKUP, V. (2005). *Dejiny antropologie. Encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleontologie, sociální a kulturní antropologie.* Praha: Karolinum.

SOUKUP, V. (2011). Kultura. In: *Malý etnologický slovník.* Strážnice: NÚLK.

TĽK. (2007): *Tradičná a ľudová kultúra v dokumentoch UNESCO*. HAMAR, J. (ed.) Bratislava: Slovenské centrum pre tradičnú kultúru.

UNESCO. (1972). *Dohovor o ochrane svetového kultúrneho a prírodného dedičstva.* Prístupné na: http://www.pamiatky.sk/content/data/obrazky/File/pamiatkovy_urad/evidencia%20pamiatok/SKD/dohovor_skd.pdf.

Kolektívna pamäť Generácie Y v európskom projektovaní výskumu

Collective memory of Generation Y in the European Scientific Research Area

Ivan Murin

PhDr. Ivan Murin, PhD.
Katedra životného prostredia,
Fakulta prírodných vied, Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica
ivan.murin@umb.sk

Abstract: *The article explores a few aspects of generation collective memory in millenium generation that is named Generation Y (Gen Y). This topic is based on drivers included in Strategic Research Agenda of Joint Programm Initiative : Cultural Heritage and Global Change. Drivers leads attentions of researchers to generation transmission and collective memory and necessity realise empirical verifications. Autor applied expertise of Real-Time Delphy Study on the Future of Cultural Heritage Research to description changes in generation perception of folklorism. Globalisation impact is studied on different preference transmission of contens collective memory. Significant global generational changes are registered in technical and interpersonal contact communication, preference of memos vehicles and culture heritage functions.*

Key words: *collective memory, Generation Y, transmission of collective memory contens, folklorism*

Kľúčové slová: *kolektívna pamäť, Generácia Y, transmisia obsahov kolektívnej pamäte, folklorizmus*

Dobre žila tá generácia
ktorú poznačila nežná revolúcia
*aj keď milión krát oje**li nás*
*bez velikej námahy oj**ú nás zas*[1]

Stereotyp, že každá generácia realizuje unikátne a neporovnateľné vklady do kultúry je asi rovnako mylný ako skepsa tvrdiť, že všetko tu už raz bolo.

[1] Text piesne *Generácia revolúcie*: Miky Mora, prístupné na: http://www.supermusic.sk/skupina.php?idpiesne =682809

Generačný prenos a súvisiaca generačná obmena kultúrnych javov sú asi najmenej rozporuplné evolučné tézy v diskusiách etnológov a folkloristov. Že sa kultúra „deje" práve takto, teda generačným odovzdávaním, nakoniec potvrdzujú všetky tie úžasné etnografické zistenia počas pestovania etnologickej vedy. Modelovo môžeme takúto transmisiu sledovať vždy, pokiaľ sa kultúra deje v spoločne generačne spájaných kontextoch prostredia, času, sociálneho žitia, kultúry lokality. Virtuálne možnosti spoznávania sveta, pestovanie generačných alternatív voči žitej realite, prevažujúca technická interpersonálna komunikácia zaujímajú odbornú verejnosť so záujmom o výskum generačnej transmisie kultúrnych javov. Kolektívna pamäť je pojem, ktorý opisuje zoskupenie spomienok jednotlivcov, ktoré sú spoločné pre kolektív a ktoré sa považujú za oficiálne a spoločensky prijateľné pre skupinu, či už je to malá komunita alebo celý národ. Pamäť je vždy selektívna a subjektívna, takže ju nemožno pripodobniť histórii. Napriek tomu by sa nemala podceňovať hodnota pamäte i ako historického zdroja (Hlôšková 2008).

Z etnografického terénu, a to nielen slovenského, vyvstáva naliehavosť priniesť etnografické zistenia, do akej miery je empiricky zaznamenateľné vzájomné kultúrne odcudzenie generácií, alebo či ide len o komunikačný šum a zmeny v generačných preferenciách komunikačného prenosu, zmeny funkcií, spôsobov selekcie, uchovávania obsahov kultúrneho dedičstva, a podobne.

Naivné ideály generácií rodičov vychádzajúce z morálneho presvedčenia, že sa nová generácia má vzorne priúčať ich poznatkovej a hodnotovej báze, majú asi podobnú mieru naivity ako ideály ničím neporovnateľnej výnimočnosti generácie novej. Ak k tejto, veľmi zjednodušenej predstave priložíme predstavu generácie najstaršej ako arbitra nadčasových hodnôt, potom scenáre kontinuity vývoja kultúry – tradičnej, lokálnej, žánrovej, globálnej, môžeme vystavať od tých najmarginálnejších až po tie najfatálnejšie scenáre úpadku civilizácií v tých najglobálnejších predstavách.

Význam etnologickej koncepcie zhody troch generácií ako indikátora udržateľnosti kultúrneho javu, by sme museli prehodnotiť až vtedy, ak by sme k takýmto scenárom mali dostatok etnografických zistení synchrónne i diachrónne. Zatiaľ však často zisťujeme v teréne ako aj prostým osobným svedectvom, že s postupujúcou globalizáciou dochádza k významným zmenám pri generačnom vnímaní jednej časti kultúrnej transmisie a to v zmenách pri transmisii obsahov živého kultúrneho dedičstva. Že tieto indikujúce poznatky slovenských etnológov (Hlôšková 2000) nie sú v európskej odbornej verejnosti osamotené, potvrdzuje fakt, že sa výskum generácií stal

jednou z výskumných priorít Strategickej výskumnej agendy (SRA) iniciatívy *Joint Program Initiative: Cultural Heritage and Global Change* (JPI CH 2011).

Zámerom nasledujúceho textu je prezentovať prvé terénne zistenia v prieskumoch živej kultúry aktuálnej generácie – Generácie Y, základne vymedzenej narodením jej participientov v miléniovom období. Prieskumy obsahov generačnej pamäte sa realizujú priebežne dlhodobo aj v iných oblastiach európskeho výskumu, generačná transmisia obsahov kultúrneho dedičstva v etnických i cross-culture súvislostiach je práve prioritou výskumu globálnych zmien v kultúrnom dedičstve (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change. Futures Literacy Scenarios Workshop: The Future of Cultural Heritage Research. A workshop to suport the development of the Strategic Research Agenda* 2012c). Základnými vymedzeniami výskumu sú generačné preferencie, kolektívna generačná pamäť, sledovanie znakov zmien, v oblasti živej kultúry sú to zmeny pestovania tradičnej kultúry, medzietnické komparácie.[2]

Generácia Y a kultúrne dedičstvo

Demografické zmeny ukazujú nielen na zmeny badateľné vo veľkých celkoch spoločenstiev, ale rovnako aj v lokálnych spoločenstvách, kde sa často realizuje etnografický výskum. Podľa demografických analýz starnutie populácie zasahuje na Slovensku predovšetkým lokality do 2 000 obyvateľov (Mládek, Kusendová, Marenčáková, Podolák, Vaňo 2006: 97).[3] Tieto zmeny sú indikatívne aj pre regióny so zachovanými formami tradičnej kultúry, teda tam sa v minulosti upriamoval etnografický výskum tradovania. S takýmto populačným vývojom regiónov, ktorý sa neodlišuje od viacerých európskych regiónov, vyvstáva otázka, ako sa generačne prejavia spôsoby a formy uchovávania kultúrneho dedičstva, tradičnej kultúry v jej živých dochovaných podobách. Z hľadiska vitality jednotlivca, jeho invencie a preferencií komunikačného správania je to práve vek dvadsiatnikov a tridsiatnikov, kedy sa najviac získavajú, uchovávajú a následne replikujú obsahy kultúrneho dedičstva. Z hľadiska vnímania hodnôt je to práve najstaršia generácia, ktorá ich môže najviac rozpoznať. Z pohľadu nástrojov udržateľnosti je to zase generácia v produktívnom veku, ktorá ich môže zabezpečiť. Pre uchovávanie kultúrneho javu *in vivo* sa tento raster javí ako zásadný, je treba ale pripomenúť, že obsahy kultúrneho dedičstva tvoria len časť kultúrnej alebo

[2] Predbežné výsledky terénneho výskumu u rómskeho etnika sú publikované v periodiku Studia Ethnologica Pragensia roč. 2015

[3] Porovnaj najmä index starnutia v tabuľke 4.8 Vekové štruktúry obyvateľstva podľa veľkostných kategórií obcí v roku 2001.

historickej pamäte, ktorá sa priebežne vytvára. Rozdiely sú samozrejme na úrovni jednotlivcov a podmienené kontextami. Komunikačne sa transmituje cez symbolický jazyk kultúry, najprijateľnejšie cez vzory a akceptovateľné konfigurácie, tie sa prijímajú, stabilizujú a následne replikujú. V tomto článku sa generačná transmisia vníma z pohľadu komunikačne najvitálnejšej generácie.

Označenie Generácia Y sa postupne rozšíril od svojho prvého zverejnenia v roku 1993 v časopise Ad Age (Adversing Age 1993). Svoj pôvodný úmysel predikatívne pomenovať generáciu prichádzajúcu po Generácii X sa stabilizoval pre označenie generácie narodenej na rozhraní storočí. Tá je najviac ovplyvnená digitálnym vekom a takpovediac „on-line" vymedzovaním svojich charakteristík, takže sa môže skutočne nazývať globálnou generáciou. Svoj vzťah ku kultúre, prirodzene ako nakoniec pri každej nastupujúcej generácii, reprezentuje dynamizmus a flexibilita, no omnoho viac ako u ostatných predošlých, informačná dostupnosť zdrojov. Táto dostupnosť zdrojov a informácií vytvára často nadmieru informácií ,čo vytvára tzv. *big data afekt*, teda vysokú schopnosť či častejšie neschopnosť jednotlivca informácie zhodnocovať. Je potrebné zdôrazniť, že Generácia Y je z dôvodu rastu svetovej populácie historicky globálne najpočetnejšou generáciou[4] a vďaka komunikačným technológiám, rozšírenej kultúre cestovania a jej dostupnosti, generáciou pomerne vysoko kultúrne integrovanou.[5] V kultúre Slovenska sú na rozdiel od predchádzajúcej Generácie X u nej viac výrazné rozdiely sociálne, ekonomické, rezidenčné a tie, ktoré zvýrazňujú individualitu jednotlivca. Dostupné cestovanie, ľahké kontaktovanie virtuálne alebo fyzicky, zásadne vymedzujú oboznamovanie sa s kultúrnou diverzitou. To však zvýrazňuje potrebu identifikovať sa, kde často zlyháva ukotvenie svojej individuality o kolektívne, inštitucionalizované a centralizované rámce (Chorvát 2007: 36). Hoci virtuálna dostupnosť nových kultúrnych ideí a hodnôt je ohromujúca, predsa len odkomunikovanie a manifestácia identity vyžaduje aj reálne a kontaktné prostredia. Kontaktná transmisia kultúry je stále nevyhnutnosťou a taktiež ako v minulosti ju limitujú reálne prostredie, reálni komunikanti a reálne kontexty.

Generácia Y okrem prirodzenej snahy absorbovať čo najviac identifikujúcich znakov a kódov je teda v súčasnosti potenciálne ich najdynamickejším replikátorom. Kultúrny rámec tradičnej kultúry – kultúrneho dedičstva je v základe vymedzený už svojím prefixom – tradovaním, teda nejakou formou komunikácie a jej kontinuity. Generácia Y je prvou

[4] Podľa UNFPA 1,5 miliardy populácie v roku 2008.
[5] Pozri State of World Population 2008.

generáciou, ktorá si pri selekcii prvkov tradície môže pomerne rovnocenne vyberať z dvoch druhov pamäťových databáz – technických pamäťových databáz a kolektívnej pamäte spoločenstva. Staršie generácie takto strácajú svoju výlučnosť mediátora poznania, sú potom vo vzťahu k nej viac sprostredkovateľmi poznania než jeho zdrojmi. Naliehavosť vstupovať do kontaktu so staršou generáciou kvôli spoznávaniu tradičnej kultúry už nie je tak naliehavá ako pri predchádzajúcich generáciách, zasvätenie do ľudového umenia, tradičnej kultúry sa realizuje prostredníctvom viac či menej formalizovaného vzdelávania.

To, že kultúrne dedičstvo už nie je tak úzko späté s lokálnym poznaním, znamená, že lokálna či etnická príslušnosť nezohráva takmer žiadnu výnimočnú úlohu pri generačnom tradovaní. Dokonca idea virtuálneho sveta je na vylúčení kontextu miesta vystavaná. Reprezentuje to označenie virtuálneho sveta ako globálnej dediny v opozícii voči kultúrnemu dedičstvu reálnej lokality. Zároveň možnosti tejto generácie takmer masového cestovania umožňujú generačne utvrdzovať svoje poznatky v skupinovom spoznaní veci a následného spoločného generačného výkladu v neporovnateľne väčšej miere. Keď potom porovnáme schému kontaktného odovzdávania tradičnej kultúry ako ju na príklade folklóru uviedol Milan Leščák a Oldřich Sirovátka (Leščák, Sirovátka 1982: 260 – 261) a niektorých z mnohých schém mediálnej komunikácie[6], hlavný rozdiel môžeme rozpoznať v šírení kultúry v jej invariantných a variantných obsahov informácie. V prenesení na kolektívne obsahy generačnej pamäte Generácie Y to znamená, že ju viac tvoria invariantné poznatky z technických pamäťových dát na rozdiel od starších generácií, kde ich tvorili epizodické poznatky z autopsie alebo sprostredkovanej autopsie starších generácií. Generácia Y má takto vysokú dôveru v seba a dešpekt ku generáciám starším, vyvolaný vierou v ich poznatkovú pramennosť.

Generácia Y v strategickom výskume kultúrneho dedičstva

V strategickom plánovaní výskumu kultúrneho dedičstva v Európe[7] sa problematika generačnej transmisie skúma v dvoch indikujúcich kategóriách a to Staršia generácia a Generácia Y. K vymedzeniu týchto priorít došlo prieskumom medzinárodných expertov zo 17 krajín EÚ združených v Národných konzultačných paneloch (NCP). V oblasti výskumného rámca *Ochrana zdrojov kultúrneho dedičstva* sa za veľmi dôležité považuje výskum

[6] Pozri napríklad niektorý z modelov mediálnej komunikácie v Slovníku mediální komunikace (Reifová 2004: 147 – 156)
[7] Pozri http://www.jpi-culturalheritage.eu/wp-content/uploads/SRA-2014-06.pdf

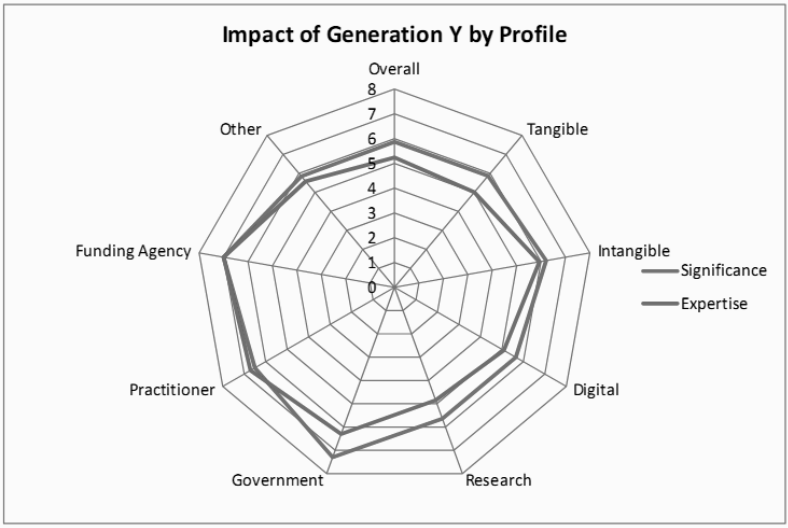
foriem ako sa zdroje a obsahy kultúrneho dedičstva transmitujú a to nielen kontaktne, ale taktiež digitálne a elektronicky. Výskum zmien v preferenciách im zodpovedajúcim komunikačným kanálom transmisie, teda kontaktnému a technickému, je spojený hlavne s ochranou a dostupnosťou obsahov kultúrneho dedičstva. V oblasti výskumu *Tvorenie znalostí* sa zameriava generačný výskum na výskum kontextov, ktoré vytvárajú porozumenie obsahov kultúrneho dedičstva. Okrem environmentálnych a ekologických zmien (Krišková 2013) sú to hlavne zmeny v demografii a vo výskume regionálnych disparít vplývajúcich na kultúrnu diverzitu. Ten sa považuje za jeden z najdôležitejších tém posudzovania hodnôt kultúrneho dedičstva. Téma výskumu, ktorá priamo vedie k problematike generačnej transmisie je *Zapájanie ľudí do dedičstva* s prioritami výskumu ochrany a foriem revitalizácie kultúrneho dedičstva, definovanie hodnôt – valuácia kultúrneho dedičstva. Ďalšou výskumnou témou je problém udržateľnosti, pre ktorú je výskum živých foriem tradičnej kultúry zaznamenaných u aktuálnych generácií rovnako vysoko indikujúci. Socio-behaviorálne témy zmien správania sa generácií kladú dôraz na výskum zmien v komunikačných medzigeneračných interakciách, v ktorých zmena kontaktného odovzdávania obsahov kolektívnej pamäte ustupuje a nahrádza ju sprostredkovaná informácia cez mediálne databázy, pamäťové inštitúcie, sociálne siete, a pod. S touto zmenou rovnako súvisí digitálna bezpečnosť, digitálna identita a ochrana osobných údajov.

Hoci obavy z ohrozenia dopadov globalizácie na generačnú transmisiu sú vysoko aktuálne, príklady z Európy a samozrejme aj zo Slovenska prezentujú aj prípadové štúdie modelov rozvíjania medzigeneračného diskurzu na základe hodnôt kultúrneho dedičstva. Mapovanie a výskum modelových lokalít, príkladov ako *case studies* sú veľmi inšpiratívne a to či reprezentujú vitalitu či regres transmisie. Výskum vedúci k aplikácii poznatkov v téme *Vývoj reflektívnej spoločnosti* kladie pri výskume Generácie Y hlavný dôraz na identitu a percepciu kultúrneho dedičstva vo vzťahu k miestu, lokalite, etniku. Vo výskume je potrebné ozrejmiť spojenie medzi utváraním identity práve prostredníctvom zdieľanej kolektívnej pamäte a ukázať, ako si rôzne skupiny (generácie) privlastňujú právo na generovanie týchto správnych vysvetlení (Hlôšková 2008: 38). Okrem príkladov akceptovania lokálnej, regionálnej a etnickej kultúry je Európa vystavená aj zásadnému odmietaniu mladej európskej generácie voči európskej kultúrno-civilizačnej tradícii. Samostatnou témou výskumu je *Hodnota kultúrnej pamäte* a výskum zmien v diverzite lokálnych kultúr. Otázky etiky výskumu smerujú predovšetkým k etickým interpretáciám a výskumu dôsledkov ideologickej interpretácie kultúrnej diverzity, vyváženosti historickej, kultúrnej pamäte a etiky, problému autenticity, historicity a evolúcie a rôznosti vedeckých prístupov.

Metóda stanovenia priorít európskeho výskumu

Základným metodickým postupom pre posúdenie naliehavosti výskumných tém boli prieskumy použitím metódy Delphi, ktorá sa používa na rozširovanie informácií o témach, pre ktoré sú k dispozícii len neurčité alebo neúplné znalosti (Helmer 1967). K dispozícii je niekoľko variantov metódy Delphi, pričom všetky sú založené na práci s najmenej dvoma prieskumnými kolami, z ktorých sa výsledky predchádzajúceho kola (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural Heritage Research* 2012a) vracajú späť na nové znovu prehodnotenie ďalšími odborníkmi (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change, Report on Drivers of Change and the Future of Cultural Heritage* 2012b). Pre prehodnotenie výsledkov v druhom kole sa použila metóda posudzovania možných scenárov budúcnosti (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change, Report on Drivers of Change and the Future of Cultural Heritage* 2012b). Spätná väzba zabezpečí, že odborníci zapojení do prieskumu sú si vedomí názorov ostatných odborníkov nezapojených do prieskumu a dáva im možnosť prehodnotiť ich prvé hodnotenie. Opakujúce prieskumné sondáže obmedzujú ich subjektívne postoje a kontexty, čo by viedlo ku skresleniu výsledkov. Tieto poznatky sa empiricky verifikujú jednotlivými výskumníkmi v teréne, ako je to napríklad v tomto prípade a iteratívne v opakujúcich výskumných procesoch sa interpretujú.

Pre identifikovanie participientov *Delphi Study* na úrovni jednotlivých štátov Európskej únie boli zostavené Národné konzultačné panely (NCPs). V Slovenskom NCP bol autor článku poverený zostavením databáz vedeckých odborníkov z hmotného, nehmotného a digitálneho dedičstva k čomu boli zrealizované dva okrúhle stoly v Banskej Bystrici. Odborníci boli v prieskumoch náhodne oslovovaní *per rolam* k vyplneniu dotazníkov. Návratnosť dotazníkov zo Slovenska bola 3% z celkového počtu 208 participantov. V druhom kole sa individuálne oslovilo 99 participantov a to nielen z prostredia výskumu kultúrneho dedičstva ako výberová vzorka pre doplňovací prieskum. Výskumnú vzorku tvorili okrem výskumníkov, zástupcovia štátnej správy, probandi praktizujúci v nejakej forme obsahy kultúrneho dedičstva, podporné agentúry a ostaní nezaradení probandi. Celá dotazníková akcia prebiehala v dňoch od 26. októbra 2102 do 3. decembra 2012.



Count: 76

Mean	Min	Max	Median	Std<
5.87	1	10	6	0.259

Obr. 1 Linkertova škála.

Legenda: Vyznačené sú preferencie expertov a expertíz pri vnímaní dopadu globálnych zmien na kultúrne dedičstvo Generácie Y, a taktiež signifikantný globálny vplyv pomenovaný v dotazníkoch. *Zverejnené s vyslovením súhlasu sumarizujúcej inštitúcie Delphi dotazníka a autora vizualizácie* (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural Heritage Research* 2012a: 49).

Podľa vyjadrenia probandov dotazníka (obr.1) má globalizácia práve dopad na nehmotné kultúrne dedičstvo, k čomu vedú vyjadrenia signifikancie ako aj znenia expertíz. Medzi nimi je zároveň pomerne malý sémantický rozdiel. Práve do tohto výskumu by mali smerovať prostriedky výskumných agentúr. Vysokú signifikantnosť problematiky vykazujú rovnako praktizujúci probandi výskumu, pokiaľ v radoch výskumníkov sa prejavuje predovšetkým evolučný diskurz, ktorý je bližšie analyzovaný v nasledujúcich dvoch kapitolách. Aj v kvantifikujúcom vyjadrení významnosti témy sa dopady globalizácie na Generáciu Y považujú za významný indikátor zmien, kde sú v strede tabuľky ukazovateľov indikujúcich významnosť (Rhisiart, *JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural*

Heritage Research 2012a: 11). Je potrebné uviesť, že tento ukazovateľ významne korešpondoval s ukazovateľom Starnutia spoločnosti, ktorý patrí medzi *top drivers* výskumu. V spojitosti s ním vyznieva výskum kolektívnej pamäte a generačnej transmisie ako logická priama aplikácia týchto poznatkov.

Generácia Y a problém kolektívnej pamäte

Na tomto mieste je k téme dôležité uviesť v čom najviac spočíva rozdielny prístup k vnímaniu tém v expertízach oslovených expertov. Problematika kolektívnej pamäte sa všeobecne považuje za známu, no dlhodobý záujem etnológie, folkloristiky, antropológie, biológie, sociológie a psychológie priniesol zistenia oprávňujúce vysloviť dve hypotézy, z ktorých expertné vyjadrenia vychádzali. Pri kľúčových termínoch generácia, globalizácia, tradovanie, kultúrne dedičstvo v podstate ide o zváženie Jungovej a Halbwachsovej línie teoretických koncepcií, či môžu byť obsahy kolektívnej pamäte *aj/buď vrodené* alebo *aj/buď získané.* Tento diskurz vedie naprieč vedeckými disciplínami a samozrejme aj v etnológii majú obe koncepcie svojich zástancov.

Hypotéza „musí mať": Obsahy kultúrneho dedičstva sú prítomné v kolektívnej pamäti každej generácie

Komparácie folklóru rozličných etník až príliš vypovedajú o tom, že existuje mnoho spoločnej folklórnej látky takmer identickej alebo minimálne variantnej podoby, bez rozhodujúcich vplyvov prostredia, etnicity či sociability nositeľov, teda hypoteticky obsahy kolektívnej pamäte musia byť prítomné v každej generácii. Hoci je sebaprezentáciou každej generácie vymedzenie voči predchádzajúcej, o určitej a nie bezvýznamnej psychofyzickej jednote s tou predchádzajúcou v každom čase a na každom mieste musíme počítať. Že vo folklóre sa jednotlivé nevedomé archetypálne obrazy vynárajú v nových, ale ešte častejšie v novovariantných podobách, je zrejmé. Propove jednajúce postavy rozprávky a ich príbehové okruhy (Propp 2008: 70 – 72) nájdeme tak ako *kedysi* v antike u Homéra v Illias a Odysei, *niekde* u Rowlingovej (Harry Potter) v Edinburgu či rovnako aj *dnes a v Klenovci* u rozprávkara pohrebných rozprávok – virastášov Vojtecha Oláha. Už len spoločná generačná skúsenosť môže vyvolať rovnaké predstavy a prejavy v generáciách napriek tomu, že v nejakom časovom úseku takéto predstavy vôbec neevidujeme a akoby stratili kontinuitu generačného odovzdávania. Folkloristi pritom hovoria aj o fenoméne obkročnej transmisie (Hlôšková 2000: 11), ktorý bude následne viackrát spomenutý. To znamená, že je empiricky bežne doložiteľné, že

bezprostredne nadväzujúce generácie sú voči sebe viac selektívne, dokonca vedome negujúce ako generácie s väčším generačným odstupom.

Obavy o „prežitie" jednej zložky kultúrneho dedičstva – folklóru – sú potom opodstatnené len vtedy, ak folklór zúžime na estetickú kategóriu nejakého konkrétneho historického obdobia a už menej pri posudzovaní jeho ekológie a biológie. Sentiment niektorej (-ích) generácie (-í) za slabnúcou vitalitou živého tradovania obsahov konkrétnej historickej pamäte a prejavov kultúry nemusí pre folklór znamenať vôbec nič. Vrodené schémy (Lorenz 1977) predstáv ako napríklad hrdinu, škodcu, darcu, pomocníka ich okruhy správania plné dobra, zla, agresie či submisie sa prejavujú v každej kultúre a jej folkóre. Tie najlepšie a dlhodobo generačne najobľúbenejšie príbehy sa vynoria v ich invariantej podobe a opäť sa nejako, na čo nám ešte málo slúži vedecky dokumentovaná historická pamäť, prevariujú cez kontexty histórie do prítomnosti. Podľa tejto hypotézy sa vlastne aktuálne s prenikajúcou globalizáciou a potenciálnym generačným skratom v podstate nič nedeje. Logiku opierať sa vo folklóre o archetypálne látky umocňuje rovnako kontext prostredia, kde sa folklór rodí a stabilizuje. Podobné prostredie tvorí podobné vnemy a to preto, že kultúra a teda i folklór a prostredie (kultúrna krajina, industriálna krajina, dedina) sú rovnako „zaštepené" na biologický a abiotický základ kultúry (Komárek 2008: 272).

Hypotéza „môže stratiť": Kontexty socializácie zásadne rozhodujú o obsahoch kolektívnej pamäte

Z etnologických syntéz je rovnako zrejmé, že špecifické faktory socializácie, v ktorých si človek postupne ne/osvojuje kultúru spoločenstva – enkulturalizuje sa a ne/vytvárajú obsahy kolektívnej pamäte, sú natoľko významné, že kultúry či subkultúry vznikajú alebo zanikajú. Fakt, že globalizácia môže priniesť aj takéto symptómy kultúrneho šoku (Oberg 1960: 177) nie sú dôsledkom fylogenetickej evolúcie človeka, ale evolúcie kultúry, a to asi príčinou krátkeho skúmania ešte nie celkom spoznanej. Ak je kolektívna pamäť tak zásadne podmienená socializáciou ako je v kontexte Halbwachsovho učenia (Halbwachs 1980), tak sa do kolektívnej pamäte súčasníka Generácie Y dostane len to, čo má vzťah ku všadeprítomnej globalizácii, lebo tá generačne reprezentuje prítomnosť. Globalizácia utvára virtuálny svet hodnôt, ktoré nie je nevyhnutné vnímať cez skúsenosť generácií, ale cez skúsenosť jednej generácie, akoby v priamom prenose cez selekcie informácií globálnych sietí. Prítomnosť sa už nevykladá medzigeneračným odkazovaním na prežitú minulosť, ale spoločným prežívaním jednej generácie

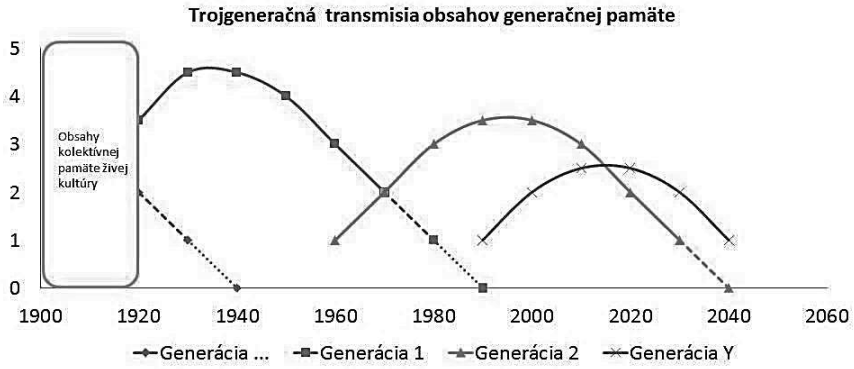
udalostí v aktuálnej či virtuálnej realite. Tá nie je sprostredkovávaná z hľadiska komunikácie v generačne participačnej podobe, ale vo vysoko interaktívnej forme s inšpirujúcou sumou informácií či iných vnemov virtuálneho sveta. V kvalite získaných informácií si kontaktné spôsoby odovzdávania obsahov kolektívnej pamäte a technické spôsoby nemôžu konkurovať. Virtuálny svet sa stáva oveľa komplexnejším „úložiskom dát kultúry". Pôsobí ako miesto vytvárania spoločných imaginárnych predstáv. Takáto komplexnosť média môže vplývať na diverzifikáciu kultúry a to hlavne v jej živých, teda prirodzene nedokonalých formách môže zaznamenať dramatický regres, ba až zánik. To je základná obava z dopadov konzumnej spoločnosti.

Príklad generačného rozkolu pri vnímaní folklorizmu

Folklór pestovaný vo svojich následných existenciách v podobách dobových folklorizmov môže byť dobrou ilustráciou zmien dopadu globalizácie na Generáciu Y. To môžeme posúdiť zo slovenských reálií, kde aktuálne môžeme sledovať doznievajúce tradovanie obsahov a reliktov historicky príznačnej kultúry Slovenska z obdobia druhej polovice 19. a polovice 20. storočia. Tradovanie tejto historickej vrstvy kultúry spôsobili predovšetkým vlny záujmu o ňu a to vo všetkých generáciách minulého storočia. Generácia, ktorá ešte mnohé z týchto obsahov mohla získať kontaktne v období ich životnosti, dožívala v prvej polovici 20. storočia, pomenujme ju Generácia 1. Tá je vo vzťahu ku Generácii Y veľmi významná[8], jej obsahy kolektívnej pamäte – folklór boli síce vo vzťahu k folklórnej tradícii už viac epizodické, no je to generácia, ktorá bola ako prvá významne dokumentovaná. Táto dokumentácia tvorí najstaršie a najžiadanejšie záznamy vo virtuálnych databázach. Vo virtuálnom svete priamych odkazov na folklórnu tradíciu ich Generácia Y chápe ako pramene a ich zobrazenie za invarianty.

Generácia 2, teda generácia rodičov má znalosti folklóru získané formálnym učením v školách a v spolkoch, teda už sprostredkované formálnym vzdelávaním alebo vedomým pestovaním prevažne mimo dobového kontextu. Epizodické a kontextuálne stránky folklóru z tohto obdobia pozná síce priamo, no sprostredkovane od starších generácií, ale sčasti už aj z pamäťových technických databáz. Takéto poznanie je síce torzovité, no vzhľadom k znalostiam kontextov bližšej minulosti, má väčší význam pre historickú korektnosť poznania. Pozná folklór vo variačných obmenách, s ktorými sa už stretávala pri jeho učení od Generácie 1. Folklorizmus následne vedome aktualizovala – štylizovala do generačne prijateľných spôsobov a to vo viacerých vlnách záujmu.

[8] Pozri koncepcie transmisie, obkročné transmisie.



Obr. 2 Model generačnej transmisie obsahov kolektívnej pamäte na príklade tradovania folklóru na Slovensku.

Legenda: x – časová os, y – škála obsahov kolektívnej pamäte: 1 – jednotlivé evidencie tradičnej kultúry, 2 – folklórne obsahy komunikačnej pamäte, 3 – kontaktné transmitovanie obsahov, 4 – epizodická kolektívna pamäť, 5 – *in vivo* stabilizácia obsahov historickej pamäte

Generácia Y má oproti starším generáciám samozrejme nevýhodu historického odstupu. Je zrejmé, že jej folklorizmus neovplyvňuje kontinuita epizodického rozpamätavávania sa na folklór vo svojom historickom kontexte. Vedome sa stráni ponášky na tradíciu folklorizmu, voči tomuto je vystavaná viac-menej negatívne. Vlny folklorizmu totiž preferovali rôzne stupne štylizácie folklóru, ktoré nie sú aktuálne esteticky preferované, či jeho ideologizácia. Často potom vedome či nevedome nekorešpondovali s pramenným materiálom získaným virtuálne, ktorého empirickú vernosť už kvôli odstupu táto generácia nevie posúdiť. Dôvera Generácie Y v globálne šírené poznatky je veľká a možností pre vyskladanie redukovanej virtuálnej generačnej predstavy historického sveta folklóru je v elektronických databázach dostatok.

Hlavnou výhodou je možnosť podeliť sa o obsahy kultúrneho dedičstva s pamäťou technického média a vytvárať generačnú kolektívnu pamäť biologicky i virtuálne. S takouto databázou poznatkov globálne šírenou a lokálne a regionálne príznačnou nepracovali v takej miere žiadne predchádzajúce generácie. Fakt, že dochádza ku generačnému stretu

vnímania folklorizmu má preto logické predpoklady (Blaho 2015)[9], transmisia s nedokonalou kontaktnou formou podmieňuje improvizovanie a transmisia s dokonalým technickým šírením rezíduí podmieňuje citovanie.

Výsledok ústiaci z tohto generačného stretu je v podstate rovnaký, lebo ako pramenné generačné spoznávanie, tak aj spoznávanie cez databázy je vysoko fragmentačné. Takto vznikajú rozpory v pamäti oboch generácií. Rozkol je potom nie v obsahoch kolektívnej, ale komunikačnej pamäte (Assman a iní 1995: 126 – 129). Generácie vyberajú zo získaných obsahov tie, ktoré sú aktuálne alebo za aktuálne považované (Horváthová 1982: 46).

Výpovede Generácie Y

Na podporu hypotézy, že obsahy kultúrneho dedičstva sú vždy prítomné v kolektívnej pamäti každej generácie, máme zo slovenského prostredia dostatok výpovedí, že predispozícia v sebe generovať kultúrnu pamäť minulých čias je aj pre Generáciu Y aktuálna. Nie je však nevyhnutné, tak ako u predchádzajúcich generácií, uchovávať kontextuálne informácie, ktoré priamo minulosť reprezentovali. Aktuálnejším sa javí verne odkomunikovať podobu minulých časov zdokumentovanú v databázach. Filter sprostredkujúcich diskrepantných rolí starších generácií nahrádza virtuálny svet a jeho diskurz. Hoci má kontaktné odovzdávanie tradície slabnúci význam, fenomén obkročného tradovania, teda spájanie spoločných hodnôt cez jednu generáciu, stále pôsobí.

> *Folklór je vzťah, ktorý mám k tradícii, lebo cítim, že som (aj) jej produktom a ňou ovplyvnená. Je to ten pocit, keď sme sedeli v kuchyni môjho starého oca vo Važci, kde sa kúrilo drevom, ktoré pukalo a dotváralo atmosféru momentov, keď som v kruhu rodiny. Asi dva mesiace už nemám žiadneho starého rodiča a nie som nikoho vnúča, no príbehy, ktoré poznám ma robia vnúčaťom a dokonca i pravnúčaťom.*[10]

Identita a jej hľadanie je jeden z rozhodujúcich činiteľov záujmu o tradičnú kultúru. Individuálne sa získavajú do svojej pamäte identifikujúce obsahy so staršími generáciami priamych predkov.

> *Folklór je, keď mi oco povie, že som celá stará mama.*

---

[9] ...amatérska scénická tvorba skĺzla len do polohy umelých imitácií falošnej, vykonštruovanej autenticity. Aj to je však istý spôsob tzv. druhej existencie folklóru a má ako ostatné prístupy nárok na svoju existenciu viac na https://docs.google.com/document/d/1mo_CCwZn6_ReB6RCLV3dNTrD6pZtTtnu8piukiNJGy4/mobilebasic?pli=1

[10] V kurzíve sú uvedené výpovede z viacerých diskusných portálov venovaných pestovaniu folklóru v znení autentických textov a pravopisu.

Pre Generáciu Y nie je podstatné cielene dopĺňať pamäť o komplexnosť informácií k tradičnej kultúre. Jej kontexty sú natoľko vzdialené, že torzovitosť, ktorá ju reprezentuje, sa považuje za samozrejmú. Generačne vyjadrené – generácie, ktoré tradičný život autenticky nežili, ju nemôžu zhodnocovať. Keďže zástupcov takýchto generácií je už málo, spôsoby užitia a interpretovania obsahov kolektívnej pamäte Generácie Y sú vyslovene záležitosťou jej samej.

...som starkin najmilsi vnucik a urobi pre mna cokolvek...aj ja si rad pustim ludovky...stare este na kazetach...stari spevaci vedeli o com spievali a vedeli piesen lepsie precitit..mam rad folklor aj ked myslim ze to uz nieje to co byvalo...nastastie mam kroj ktory mi vzdy pripomenie moju starku a to odkial som...

Kultúrna a historická pamäť stráca vzájomné presahy pri tejto generácii. Kontinuita tradície nevykazuje takú jednotu ako v minulých generáciách. Epizódy historickej pamäte starších generácií sú často radené mimo rámec reálnej historicity, čo podporuje jednu z hypotéz, že kolektívna pamäť je v podstate ahistorická. V obrovskej presile digitálnych dát sa stráca význam rozoznávania historicity folklóru. Globálne prostredie kladie vyššie nároky na synchronizovanie postojov a vkusu, početnosť generačných interakcií oproti minulým generáciám je neporovnateľná. Diskusné fóra o hodnotách tradícií sú hlavnou platformou vytvárania generačných hodnôt.

Mám rád hudbu disko, house, techno, pop, rap, folklór a ľudovky, alternatíva, tomu folkloru sa aj sam cudujem – ale fakt ten folklor milujem...

Okruh zasväcujúcich osôb do sprostredkovania hodnôt tradičnej kultúry je omnoho užší, uplatňuje sa generačný princíp. Tým, že medzigeneračný diskurz upadá, zanikajú príležitosti generačného stretávania sa. Vzájomným nekontaktovaním sa rozširuje neporozumenie medzi generáciami.

...videla som nejaké podujatie s ľudovečkami a mám dosť na celý život, nech mi babka skúsi povedať, že metal je hurhaj a nie hudba -.-

Závery

Pri generačnom preferovaní funkcií, ktoré zohráva kultúrne dedičstvo, je tak pre Generáciu Y príznačná okrem identifikačnej aj funkcia zábavová. Tá je omnoho menej reprezentujúca než pri generáciách ostatných. Tu omnoho viac vystupuje fenomén hry, čo podporuje indikátory získané dotazníkmi. Fenomén gamifikácie spoločnosti má vysoko indikujúci dopad a to nielen v tejto generácii. Hrové správanie má podporu nielen vo vzdelávacích motivačných metódach, ale predovšetkým vo virtuálnom priestore. Ako podľa dotazníkovej

akcie, tak i podľa prieskumu v oblasti folklorizmu, hlavné vymedzenie Generácie Y voči kultúrnemu dedičstvu spočíva v tom, že je omnoho viac technicko-komunikatívne vyspelejšia, teda kontaktný spôsob odovzdávania obsahov kultúrneho dedičstva je voči technickým formám len doplňujúci. Nepociťuje tak potrebu uchovávať kontexty kultúrneho dedičstva vo svojej pamäti. Tomuto podľa nej slúžia technické databázy a pamäťové inštitúcie. Funkciu kultúrneho dedičstva vidí hlavne ako prostriedok hľadania svojej identity alebo ako príležitosť špecifického uvoľnenia a zábavy.[11] Tým, že stráca kontakt s epizodickou pamäťou živých odkazov na kultúrne dedičstvo, je zbavená sentimentu za ním. Ten nahrádza sentiment za generáciami, ktoré ešte obsahy epizodickej pamäte mali. Keďže poznatky a vnemy o kultúre z prostredia globálnej siete (dediny) sú často unikátne a veľmi bohaté, je možné pozorovať generačné negovanie všetkého čo vykazuje črty lacných a nenáročných prejavov kultúrneho dedičstva. Svoju rolu v transmitovaní kultúrneho dedičstva vidí práve tu. Príklad folklorizmu je príkladom, že práve takéto spôsoby prezentácie folklóru sú hlavným kritériom generačnej selekcie, ktorú Generácia Y ponúka. Zameranie sa na posudzovanie kritérií pramennosti, skutočnosti, špecifickosti cez nesprostredkujúce selekcie bezprostrednej generácie sa javí ako zásadná generačná stratégia.

Z uvedeného prieskumu vyplýva že výskum v stratégii Kultúrne dedičstvo a globálna zmena v priorite Generácia Y v oblasti živej kultúry na Slovensku by mal smerovať práve k realizovaniu dlhodobých výskumov digitálneho dedičstva a to hlavne obsahov digitálnych úložísk pramenných dát, ktorými sa táto generácia inšpiruje. Výskum kontaktného spôsobu odovzdávania obsahov kolektívnej pamäte by sa mal sústrediť na ekológiu folklóru, teda výskum diskrepantných rolí sprostredkujúcich komunikantov (špecialisti a nešpecialisti[12]) a komparatívny výskum transmisie obsahov ako vo virtuálnom, tak aj v reálnom prostredí.

Obavy, či vplyvom globalizácie môžu niektoré formy kultúry akou je napríklad tradičná kultúra niekde zaniknúť, sú namieste. Obavy, že človek stratí vplyvom pamäťových technológií kolektívnu pamäť asi nie. Vždy nájdeme u jednotlivcov, ktorých spája miesto, spoločne prežitý čas a kontinuita veľa spoločného v symbolickej reči kultúry.

[11] V dotazníkoch sa doslovne uvádza termín *heritage entertaiment,* chápaný ako *bavenie sa dedičstvom*.

[12] Tento termín je synonymický k iným pomenovaniam prostredníkov odovzdávania obsahov kolektívnej pamäte. Folkloristika používa termín nositeľ, memetika vehicles, komunikačná teória transmiter.

Literatúra a pramene

Adversing Age. (1993). *Adversing Age. (Ad Age's parent company)* [cit. 27. január 2015] Prístupné na: http://adage.com/

ASSMAN, J. – CZAPLICKA, J. (1995). Memory and Cultural Identity. Spring.

BITUŠÍKOVÁ, A. – LUTHER, D. (2010). *Slovenské mesto v etape globalizácie: antropologická identifikácia.* Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.

BLAHO, J. (2015). *K súčasným problémom scénickej tvorby v amatérskych folklórnych súboroch na Slovensku*. [cit. 5. február 2015] Prístupné na: https://docs.google.com/document/d/1mo_CCwZn6_ReB6RCLV3dNTrD6pZtTtnu8piukiNJGy4/mobilebasic?pli=1

HALBWACHS, M. (1980). *The collective memory*. Harper & Row.

HELMER, O. (1967). *Analysis of Future: The Delphi Methods*. [cit. 6. jún 2014] Prístupné na: http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/papers/2008/P3558.pdf

HLÔŠKOVÁ, H. (2000). Problematika medzigeneračnej transmisie z pohľadu etnológie. (K výsledkom štúdia problematiky v slovenskej etnológii). In HLÔŠKOVÁ, H. *Tradičná kultúra a generácie*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 7 – 17.

HORVÁTHOVÁ, E. (1982). K teoretickým aspektom problematiky tradície. In: *Slovenský národopis*, 31 (3 – 4), s. 45 – 59.

CHORVÁT, I. (2007). Diverzita, modernita, identita, multikulturalita... In: BITUŠÍKOVÁ, A. Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB, s. 30 – 43.

JPI CH. (2011). *JPI on Cultural Heritage and global change : A new challenge for Europe*. [cit. 15. december 2014] Prístupné na: http://www.jpi-culturalheritage.eu/

KOMÁREK, S. (2008). Folklór jako fenomén. In: KOMÁREK, S. *Příroda a kultura. Svět jevu a svět interpretací*. Praha: Academia, s. 270 – 273.

KRIŠKOVÁ, Z. (2013). Ekologicko-kultúrne aspekty tradičnej výroby a identita. In: *Etnologické rozpravy*, 20 (1 – 2), s. 155 – 165.

LEŠČÁK, M., SIROVÁTKA, O. (1982). *Folklór a folkloristika*. Bratislava: Smena.

LORENZ, K. (1977). *Behind the Mirror. A search for a natural history of human knowledge*. London: Metheuen and Co. Ltd.

MLÁDEK, J. et al. (2006). *Demografická anlýza Slovenska*. Bratislava: Univerzita Komenského.

MURIN, I. (2013). Intangible cultural heritage embraces in Strategic Research Area (SRA). In: *Slovak ethnology*, 61(5), s. 513 – 522.

OBERG, K. (1960). Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. In: *Practical Anthropology* (7).

PROPP, V. J. (2008). *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H.

REIFOVÁ, I. (2004). *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál.

RHISIART, M. (2012a). *JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural Heritage Research. Paris: Centre for Research in Futures and Innovation*. University of Glamorgan, UK with CM International University.

RHISIART, M. (2012b). *JPI Cultural Heritage and Global Change, Report on Drivers of Change and the Future of Cultural Heritage. Paris: Centre for Research in Futures and Innovation*. University of Glamorgan, UK with CM International University.

RHISIART, M. (2012c). *JPI Cultural Heritage and Global Change. Futures Literacy Scenarios Workshop: The Future of Cultural Heritage Research. A workshop to suport the development of the Strategic Research Agenda. Paris: Centre for Research in Futures and Innovation*. University of Glamorgan, UK with CM International University.

State of World Population 2008. (2009). Generation of Change:Young People and Culture. New York: UNFPA – United Nation Population Fund.

Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750 – 1900) – sofistikovaná výzkumná infrastruktura české etnologie

Geographic information system of traditional folk culture (1750 – 1900) – sophistic research infrastructure of Czech Ethnology

Daniel Drápala

PhDr. Daniel Drápala, Ph.D.
Ústav evropské etnologie
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity Brno
drapala@phil.muni.cz

Abstract: *Ethnocartography has been one of well-established ethnology methods, because it enables to know the territorial spreading of particular cultural elements and large sets thereof on one or more time levels. Through maps, it helps identify dependences, genesis, differentiation and geographic variability in phenomena of the traditional folk culture. Some of the "Ethnography" limits can be solved by application of modern technologies – e.g. through the Geographic Information System (GIS). The GIS of traditional folk culture 1750–1900 (Gistralik), developed by Masaryk University, interconnects the maps with the information from the field of traditional folk culture. The information is defined by place (historic land of Moravia) and time (1750–1900). The Gistralik represents a sophisticated GIS in the form of a database in the 3D form, that makes accessible the knowledge about documented phenomena from the field of tangible and intangible folk culture as well as about the stage of their hitherto processing. The Gistralik allows the scientists as well as others interested in the theme of cultural heritage to use a large volume of professional data that the users will explore by means of different degrees of preconditions, which enables to generate various groups of information as to their content and form.*

Key words: *Ethnocartography, written and picture sources, printed materials, databases, maps*

Klíčová slova: *etnokartografie, písemné a obrazové zdroje, tištěné materiály, databáze, mapy*

Snaha odkrýt (a následně i pochopit) principy prostorového zastoupení dokumentovaných jevů tradiční lidové kultury náleží k výzkumným otázkám, které poutají pozornost již několik generací českých etnologů. Etnokartografie tak náleží mezi standardní metody směřující nejen k poznání územního rozšíření dílčích elementů i jejich obsáhlejších souborů v jedné nebo více časových rovinách, ale také k identifikaci vztahových souvislostí osvětlujících genezi, diferenciaci i geografickou proměnnost, případně konstantnost jevů tradiční lidové kultury (Benža 2001; Vařeka 2007; Woitsch 2012). Ostatně již ve 30. letech 20. století nabádala doc. Drahomíra Stránská v Příručce vlastivědného pracovníka regionální znalce k tvorbě map s bodovým vyznačením existence jednotlivých jevů i vytýčením okrsků územního výskytu (Stránská 1936: 17).

Formování české etnokartografie

Širší uplatnění vědecky koncipované etnokartogafické metody se dařilo prosazovat v průběhu první poloviny 20. století jen pozvolna (Niederle 1903). Konkrétní podněty přicházely především z německého prostředí, kde se etnokartografování rozvíjelo díky metodě Wörter und Sachen, aktivitám Wilhelma Pesslera a posléze i projektu německého národopisného atlasu (Harmjanz – Röhr 1937–1939). W. Pessler dokonce o práci na německém atlasovém díle referoval v roce 1928 na kongresu lidového umění v Praze. Vzhledem k jeho etnickému pojetí se mapování jevů tradiční kultury u příslušníků německého etnika dotklo i tehdejšího Československa, oprávněně můžeme proto tento přesah považovat za první systematicky utvářený etnokartografický výzkum na území českých zemí.

Sledujeme-li formování české vědecky koncipované etnokartografie, nemůže opomenout ani inspirace přicházející z prostředí polské etnologie (Moszyński – Klimaszewska 1934–1936), nebo vliv Jovana Cvijiće (Jeřábek 2013: 48 – 49), zakladatele moderní antropogeografie. Ve 20. letech u něj studovala Drahomíra Stránská, která po celý svůj profesní život vyvíjela nemalé úsilí k etablování etnokartografické metody jako regulérního vědecko-výzkumného nástroje české etnologie.

Přesto ještě po celou první polovinu 20. století sloužila mapová díla s etnografickým obsahem v českém prostředí převážně jen jako obrazový doplněk textu a vizualizace některých postulovaných závěrů. Teprve od 50. let 20. století zaznamenáváme širší uplatňování nejen etnokartografické metody ze strany jednotlivých badatelů (ať již v rovině mikro-etnokartografie nebo makro-etnokartografie) (např. Kšír 1956; Hank 1958; Burian 1958; Burian 1960; Šrámek 1961; Štika 1961; Kramařík 1962), ale i první konkrétní kroky

k naplnění ambiciózního projektu národopisného atlasu coby specifického výstupu etnografického výzkumu a zároveň jako vrcholného díla domácí makroetnokartografie. V době sílící profesionalizace oboru a budování nových institucionálních opor měla k zdárné realizaci díla přispět i poněkud upozaďovaná Národopisná společnost československá a jí organizovaná dopisovatelská síť (Smrčka 2011). Předpokládalo se, že její aktivity budou směřovány především k organizování tematických dotazníkových akcí, které by měly charakter inventarizačního výzkumu a postihovaly by kvantitativní zastoupení vybraných jevů (Drápala 2014a). Již od počátku celé akce si tehdejší hlavní koordinátorka přípravy etnografického atlasu Drahomíra Stránská uvědomovala nejen výhody spočívající ve velkém geografickém záběru výzkumu s možností zisku značného množství dat, ale i úskalí vycházející jak z nerovnoměrného pokrytí území, individuálního přístupu dopisovatelů ke zpracování a delší časové periodě návratu zpracovaných dotazníků (Stránská 1956).

Ve druhé polovině 60. let získala atlasová práce rozvíjená ve fázi příprav a sběru dat ryze na národní úrovni také mezinárodní dimenzi, když se dopisovatelská síť Národopisné společnosti československé uplatnila pro potřeby geograficky šířeji komponovaného národopisného atlasu Evropy. Rozhodnutím organizačního komitétu v Záhřebu v roce 1966 byla pro tento účel vybrána první dvě témata plošného výzkumu na evropském území: 1. výmlat obilí; 2. výroční ohně. Na základě analýzy došlých odpovědí zpracoval autor dotazníku Jaroslav Kramařík mapy mlatebního nářadí a výročních ohňů, které byly posléze předány administrativě národopisného atlasu Evropy (Kramařík 1968a). Výsledky evropského mapování byly v následujícím deceniu publikovány pod redakcí Matthiase Zendra ve formě mapy výročních ohňů s komentářem (Zender 1980).

Zatímco v řadě evropských zemí se podařilo již během 20. století zdárně uzavřít projekt národních etnografických atlasů (Německo, Švýcarsko, Rakousko, Maďarsko, Slovensko) (Zender 1958 – 1982; Geiger – Weiss 1950 – 1973; Burgstaller – Helbok – Wolfram 1959 – 1981; Barabás 1987 – 1992; Etnografický atlas… 1990), pro české země zůstává toto dílo stále neukončené. Po prvotním nadšení a intenzivní práci prvních let došlo v 70. letech v české etnologii (na rozdíl od Slovenska) k postupnému zvolnění aktivit směřujících k realizaci atlasu. Původní myšlenka uceleného etnokartografického díla, jejíž naplnění se již plně ujal Ústav pro etnografii a folkloristku ČSAV, byla nahrazena novou koncepcí sestávající z řady samostatně publikovaných monotematicky zaměřených svazků. Projektová vize zahrnovala celou škálu témat (především z oblasti sídel a lidového stavitelství, ale i domácké výroby, stravy, keramiky, rodinných a výročních

obyčejů atd.) (Vařeka – Laudová – Šmelhaus – Robek 1978: 17–18). Skutečné realizace se ovšem dočkaly pouze dva díly zahrnující orebné nářadí (Vařeka – Laudová – Šmelhaus – Robek 1978) a domáckou výrobu (Scheufler 1991),

Jak dokládají nejnovější svazky, k dalším posunům v obsahové náplni a metodologickému přístupu při realizaci Etnografického atlasu Čech, Moravy a Slezska došlo i na počátku nového milénia. Trvale byl již potvrzen odklon od klasického pojetí národních etnografických atlasů. Český atlasový projekt se tak víc než půlstoletí od započetí prvních systematických výzkumů časově, tematicky, pramenně i metodologicky rozvolnil a transformoval se do volné série mapových souborů reflektujících úzce vymezené výzkumné otázky (židovské obyvatelstvo v Čechách v letech 1792 – 1794; okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu) (Ebelová – Řezníček – Woitschová – Woitsch 2007; Holubová 2009), které vzájemně spojuje pouze uplatnění etnokartografické metody (Woitsch 2012). Směřování nových svazků českého etnografického atlasu tak nestaví na zpracování živých dokladů v terénu, s nimiž pracovala původní idea mapového díla a které bylo aplikováno i v případě jiných národních etnografických atlasů. Primárně dnes směřuje spíše k vytěžení archivních zdrojů a etnokartografickému zpracování jejich informačního potenciálu. Cíleně opomíjí sbírkové celky muzejních institucí (Woitsch 2012: 74). Při uplatnění propracované koncepce identifikace a následné systematizace hmotných artefaktů však i tento zdroj vykazuje pro etnokartografické zpracování značný informační potenciál (Šimša 2014).

Přestože i klasické pojetí etnografických mapových děl umožňovalo např. zobrazovat na několika samostatných mapách proměnlivost v čase, případě se tak dělo v rámci jedné mapy za pomoci grafického odlišení jednotlivých časových vrstev, intenzita vědeckého zužitkování etnokartografické metody byla vždy limitována jistou mírou statičnosti zobrazovaných dat bez možnosti jejich operativního uzpůsobení dle požadavků uživatele. Již v 60. letech 20. století si tyto slabiny uvědomoval i nástupce Drahomíry Stránské v pozici ústředního koordinátora atlasových prací v českých zemích Jaroslav Kramařík (Kramařík 1968b). S rozvojem IT technologií je ovšem možné tyto přirozené nedostatky za užití moderního odborného instrumentáře zčásti eliminovat. Pro rozšíření funkčních stránek atlasového díla v rámci etnologických výzkumů má z tohoto hlediska klíčový význam aplikování geografického informačního systému.

Potenciál geografických informačních systémů

Česká asociace pro geoinformace definuje geografický informační systém (zkráceně gis) jako „funkční celek, kterým se s využitím geoinformačních

technologií získávají, uchovávají, zpracovávají a zpřístupňují geodata a geoinformace." (Rapant 2005: 1–2). Geografický informační systém lze tak využít pro sběr, ukládání, správu a analýzu i prezentaci geodat s mapovým výstupem. Jeho využití se postupně od 80. let 20. století ujímali vedle geografů spíše reprezentanti přírodních věd. Své uplatnění brzy nalezl ale i v aplikované sféře (povodňový management, modelace lavinového nebezpečí, sesuvů apod.), vč. státní správy a municipalit (např. trasování sítí a produktovodů, efektivizace fungování záchranných služeb, dopravní a navigační systémy apod.) (Strobl – Blaschke – Griesebner 2003).

Aplikování geografických informačních systémů ve společenských vědách se uplatňovalo s jistým zpožděním a zpočátku si je osvojovala především archeologie (Conolly – Lake 2006; Šmejda 2009) a památková péče. Ostatní vědecké disciplíny (vč. etnologie a antropologie) (Aldenderfer – Maschner 1996) hledaly cestu k zapojení gis jen pozvolna. Především díky interdisciplinární spolupráci a některým projektům aplikovaného výzkumu se na vybraných českých etnologických pracovištích zařadil v posledních letech gis mezi přínosný výzkumný nástroj, který disponuje několika stupni využitelnosti.

Škála pro uplatnění gis v etnologii je poměrně široká:

1. základní funkce geografického informačního systému napomáhá k přesné lokalizaci jevů v prostoru; tato forma může nabývat podobu statickou (např. okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu v pojetí Etnografickém atlasu Čech, Moravy a Slezska VI. (Holubová 2009), mapy spádovosti apod.) i dynamickou, která umožňuje různé úrovně zobrazení teritoriálního pokrytí a generování několika variant mapového výstupu podle zadávacích podmínek uživatele;
2. pokročilý stupeň vyžití gis ve vazbě na atlasové práce představuje propojení mapového zobrazení s databázemi, které upřesňují či rozšiřují základní informační rovinu prostorového zobrazení v mapě (v současnosti např. utvářené krojové mapy Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici (Šimša 2014) nebo mentální mapy zpracované na půdě Západočeské univerzity (Zíková – Fatková 2014), díky databázi a v ní obsažených poznatků tak získává prostorové zobrazování výrazný informační přesah;
3. geografické informační systémy však mohou sloužit i jako účinný operativní analytický nástroj, jehož pomocí lze při aplikování různých datových modelů (vč. propojení mapového zobrazení a údajů z databáze) zpracovat dle aktuální potřeby uživatele informace získané např. terénním výzkumem a prostorově zobrazit výsledky této analýzy. Při dostupnosti adekvátního množství dat lze tímto způsobem v maximální možné míře rozvinout přednosti geografických informačních systémů spočívajících v interaktivitě a možnosti prolínání různých datových vrstev dle vlastního zadání.

Vzhledem k tomu, že technologie geografických informačních systémů primárně vznikala na bázi technických a přírodovědných oborů, skýtá jejich aplikování v etnologii nejen četné výhody a badatelské výzvy, nýbrž v sobě nese i některé limity vycházející ze specifického charakteru sběru dat etnografické povahy. Všechny tyto aspekty je proto zapotřebí brát při koncipování výzkumných záměrů, a užitých vědeckých metod a nástrojů v potaz.

Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750 – 1900)

Za příklad pokročilé úrovně využití technologie gis spočívající v propojení databázového modulu a map s možností analytického nástroje můžeme považovat sloužit Geografický informačním systému tradiční lidové kultury (1750 – 1900) (zkráceně gistralik), který je hlavním výstupem projektu aplikovaného výzkumu Národní a kulturní identity řešeného společně dvojicí pracovišť Masarykovy univerzity v Brně – Ústavem evropské etnologie Filozofické fakulty a Ústavem výpočetní techniky.

Gistralik představuje on-line přístupný geografický informační portál tematicky cíleně profilovaný na problematiku tradiční lidové kultury. Propojuje mapové podklady s informacemi z oblasti tradiční lidové kultury definovanými místně (historická země Morava) a časově (rozpětí let 1750 – 1900). Gistralik nemá tedy povahu etnografického atlasu převedeného do elektronické podoby se statickým prostorovou vizualizací doložených jevů. Reprezentuje sofistikovaný gis v podobě prostorově zobrazované databáze zpřístupňující poznatky o dokumentovaných jevech z oblasti materiální i nemateriální lidové kultury a o míře jejich dosavadního zpracování. Pracuje tedy nejen s informací samotnou, ale i s odkazem na její původ s možností dalšího vytěžení zdroje uživatelem dle jeho individuálních potřeb.

Nosná myšlenka gistraliku spočívá v soustředění poznatků z rozmanitých zdrojových dokumentů (metadata) s odlišnou mírou dostupnosti do jednoho uživatelsky přátelského informačního „pointu", který napomáhá k lepší informovanosti o rozmanitostech, bohatství a významu historických forem tradiční kultury jako jednoho z důležitých faktorů přispívajících k formování lokální, regionální a národní identity a z nich vycházejících kulturních specifik.

Cílová uživatelská skupina vykazuje pestrou skladbu, neboť se předpokládá aktivní využití ze strany odborné veřejnosti (etnologové a příbuzné společenskovědní disciplíny), studentů i laických zájemců v regionech. Geografický informační systém tradiční lidové kultury nemá z hlediska objemu dat limitní úroveň, vykazuje tedy trvalý potenciál růstu,

který je a bude odvislý od množství a kvality zpracovaných a do systému zadaných dat.

Každá informace je v rámci systému vázána na konkrétní sídelní lokalitu či různě definované správní a geografické celky (obec, soudní okres, farnost, panství, region) konkrétně časově a územně ukotvené. Aplikované technologie umožňují nejen prostorovou identifikaci dokumentovaných jevů z etnologie a dalších sfér kulturního dědictví, ale především konstruování prostorových modelů dle zadání jednotlivých uživatelů a jejich výzkumných záměrů. Vzhledem k schopnosti gistralik analyzovat a zobrazovat lokality s požadovanou kombinací jevů a propojením geografických a demografických charakteristik lokalit ve vymezeném období, disponuje tento systém potenciálem pro uplatnění dosud nerealizovaných analytických přístupů k tradiční lidové kultuře z hlediska etnologie, geografie, IT, historie, muzeologie, dějin umění, dialektologie aj.

Nezbytným předpokladem k tomu, aby gistralik fungoval jako účinný prostředník pro prezentaci informací i analytický nástroj, je vybudování funkční databáze se standardizovanými položkami a její provázání s mapovými podklady.

Východiskem pro konstruování databázového souboru je výběr vhodných typů zdrojových dokumentů, které by zajistily proporčnost v teritoriálním pokrytí i obsahové profilaci informace. Pestrá typová škála zdrojů i jejich formální a obsahová rozrůzněnost si v zájmu jednotného postupu při zpracování vyžadují závaznou metodiku, která standardizuje postup při identifikaci a pasportizaci zdroje i následné kroky uskutečňované při zadávání informací do databázového systému (Drápala – Virágová 2013). Pro potřeby projektu jsou proto definovány dva základní typy zdrojů: a) publikované, b) nepublikované.

Za publikované zdroje jsou považovány texty, obrazový materiál či jejich kombinace veřejně zpřístupněné buď tiskem v nákladu větším než jeden kus, nebo v elektronické podobě; u tohoto typu zdroje se předpokládá větší dostupnost ve veřejně přístupných knižních a sbírkových fondech či v digitalizované podobě (knihy, kapitola v knize, článek v časopise, edice, tištěná mapa, historický tisk, internetový zdroj, CD ROM, DVD, ikonografický dokument zhotovený různou technologií zpřístupněný veřejnosti v tištěné nebo elektronické podobě).

Nepublikované zdroje jsou charakterizovány jako text, obrazový materiál či jejich kombinace, příp. trojrozměrný předmět ve správě veřejnoprávní či soukromé instituce nebo jednotlivce (rukopis, ikonografický pramen, trojrozměrný předmět).

Každý zdrojový dokument musí být při zpracování indexován pomocí nezbytných pasportizačních údajů. Pro jednotlivé typy zdrojů jsou systémem automaticky generovány základní identifikační položky odpovídající jeho specifickým rysům (autor, název, vydavatel, ročník, místo a rok vydání, vydavatel, rozsah stran, u nepublikovaných zdrojů název a sídlo instituce, identifikátory institucionální evidence).

Na pasportizaci zdroje navazuje zpracování vlastního záznamu coby nositele informace. Do systému je možno vkládat data pouze ze zdrojů, které jsou zavedeny do databáze gistralik. Z jednoho zdrojového dokumentu je možno zpracovat jeden i více samostatných záznamů. Každý záznam by měl vykazovat formální sevřenost, může být i multitematický. Může jím být tedy věta, odstavec, ikonografický materiál, kapitola v knize, je-li tematicky sevřená (např. Kroj, Zaměstnání obyvatel apod.). Kompaktní text krátkého rozsahu lze zpracovat jako jeden záznam, rozsáhlejší text je doporučeno rozdělit na více tematicky kompaktnějších záznamů. Je-li informace vázána na více lokalit či definovaných geografických celků zároveň, bude pro každou lokalitu (geografický celek) zpracován samostatný záznam; tuto skutečnost lze následně uvést do pole Poznámka. Zpracovatelé mohou využívat různých pomocných nástrojů (check box, průběžné uložení, prohlížení a úprava dat apod.).

Efektivní využití informačního potenciálu do databáze zanášeného záznamu je závislé na vhodné identifikaci tří atributů: a) obsah, b) časové zařazení, c) územní příslušnost.

Každý záznam je proto nejprve dekódován po obsahové stránce prostřednictvím standardizovaného systému klíčových slov/hesel. K tomuto účelu slouží Heslář Geografického informačního systému tradiční lidové kultury (1750 – 1900) (Doušek – Drápala – Křížová – Pavlicová – Válka 2013). Tezaurus byl vytvořen ryze pro potřeby gistralik a odpovídá jeho svébytným funkcím, obsahu i časovému vymezení (nezahrnuje tedy jevy vzniklé po roce 1900). Na základě analýzy oborové systematiky a jiných existujících souborů klíčových slov (generovaných např. databázovými systémy bibliografických záznamů etnologické povahy) byly definovány základní funkce hesláře a vytvořena jeho struktura, která primárně reflektuje časová a obsahová specifika zdrojů jako informačního východiska pro gistralik. Heslář tudíž není svou strukturou odrazem oborové systematiky v celé její šíři a hloubce, nýbrž specifickým datovým souborem vytvořeným cíleně pro potřeby tvůrců a uživatelů gis.

Tezaurus je konstruován dvoustupňově. První kategorii reprezentují tzv. systematická hesla (celkový počet 28) – pokrývají celou oblast tradiční kultury a svým obsahem zůstávají na úrovni relativně vysoké obecnosti: *Stavitelství* –

Zemědělství – Textil a oděv/kroj – Kultura výtvarná – Strava – Získávání surovin a výroba – Služby a veřejná povoláni – Obchod – Míry a váhy – Transport – Norma právní – Slovesnost – Hudba – Tanec – Divadlo – Folklor dětí – Obřad, obyčej, zvyk – Religiozita – Magie – Vědění – Vztahy sociální formální – Vztahy sociální neformální – Systém příbuzenský – Hygiena a léčitelství – Vztahy etnické – Jazyk – Událost – Jiné.

Systematická hesla od počátku zařazují každý doložený jev (záznam) do základní „informační sítě", ke každému záznamu převzatému ze zdrojového dokumentu a zadaného do gistralik proto vždy slouží alespoň jedno systematické heslo, na nějž se dle charakteru informace může navázat jedno nebo více hesel analytických.

Druhou kategorii představují tzv. analytická hesla, která jsou řazena do dvou tříd. Reprezentují vybrané pojmy konkrétních, jedinečných jevů, jejichž užitím se rozšiřuje a upřesňuje zasazení doloženého kulturního elementu do informační sítě. Jednotlivá analytická hesla jsou ve své kategorii řazena vždy abecedně, analytická hesla druhé třídy zpravidla rozvíjejí vybrané pojmy hesel první třídy. Počet analytických hesel první třídy je 543, počet analytických hesel druhé třídy je 690. Celkový počet analytických hesel dosahuje úhrnného počtu 1233.

Analytické heslo první třídy	**Analytické heslo druhé třídy**
materiál stavební	cihla
	cihla nepálená
	dřevo
	hlína
	kámen
	proutí
	válek

Analytické heslo první třídy	**Analytické heslo druhé třídy**
narození dítěte	babictví
	kmotr
	kmotrovství
	kout
	křest
	křtiny
	šestinedělí
	těhotenství

Každý záznam musí být opatřen nejméně jedním heslem, počet dalších přiřazovaných hesel je neomezený. V hesláři je možné se orientovat prostřednictvím vyhledávacího formuláře zadáním libovolného slova, je-li zastoupeno v hesláři, nabídne systém tento pojem – jako samostatné heslo i v podobě zařazení hesla do tzv. vláken (tj. vyšších kategorií hesláře). V optimálním případě je praktikováno zadávání hesel ve vláknech (tj. s nadřazenými hesly), pouze za situace, kdy není jasně identifikovatelná vazba (např. pokud u košile není možno určit, je-li mužská či ženská); jedno heslo může být zastoupeno ve více vláknech (např. vejce jako surovina v kategorii *Strava*, ale také v kategorii *Kultura výtvarná* coby kraslice, případně v kategorii *Obřad, obyčej, zvyk* jako součást koledy); k vyhledávání hesel a jejich zařazení do systému tzv. systematických a analytických hesel přímo v hesláři slouží elektronická forma této pomůcky, kterou lze otevřít kliknutím na symbol vedle zadávacího pole.

Zatímco hesla identifikují základní informační rámec excerpovaného pramene či tiskoviny, pro podrobnější obsahové stránky záznamu slouží anotace. Svou funkcí nedubluje roli hesláře, ale má spíše rozvíjet a upřesňovat informace obsažené v záznamu (bližší charakteristika zdroje a jeho obsahu, autorství či okolností vzniku, u cizojazyčného názvu či textu možno uvést překlad). V případě rozsáhlejšího zdroje sem náleží např. názvy kapitol a subkapitol apod.

Na pasportizaci obsahové roviny záznamu navazuje jeho časové určení. Dle povahy záznamu může být informace vztahováno pouze k jednomu roku, rozmezí konkrétních let, případně jednomu nebo více desetiletím. Je-li výchozí informace neurčitá („*dříve*", „*před lety*"), jsou vztaženy tyto záznamy k celému časovému rozmezí gistralik – tedy mezi léta let 1750 – 1900.

U informací, u nichž je problematická přesnější datace, je horní hranice dána rokem vydání zdroje (např. studie v časopise Český lid) či pořízením terénní dokumentace. Při určování spodní hranice je nutno vycházet z povahy informačního zdroje. Není-li v textu, z něhož se čerpá, uveden konkrétní rok či jiné časové upřesnění a je patrné, že autor vycházel z živé (kolektivní, individuální) paměti, doporučuje se vázat tuto informaci na posledních 50 (případně 100) let. Informace publikované na konci 19. století v Českém lidu tak jsou dle tohoto postupu vztaženy ke druhé polovině 19. století. Tento přístup se tak snaží brát v potaz nejen dobu vzniku poznatků o existenci konkrétních jevů lidové kultury, ale i jejich potenciální časovou platnost.

Aby bylo možné aplikovat prostorové zobrazování obsahově a časově definovaných záznamů, musí být zpracovaná informace svázána s konkrétním územím. Za základní a nejmenší teritoriální jednotku gistralik byla stanovena

obec. Při jejím vymezení se vychází z rozsahu katastrálních obcí dle stavu zaznamenaného na indikačních skicách z první poloviny 19. století. V čase se mohou měnit některé vlastnosti takto vytyčené plochy (počet obyvatel, náboženské složení apod.), její rozsah je však pro potřeby gistralik fixován konkrétní časovou periodou odpovídající mapovým pracím na Stabilním katastru (Malach 2014). Pro každou obec je zpracován soubor základních statistických a demografických dat z druhé poloviny 19. století. Tuto statickou složku doplňují jednotlivé záznamy ze zdrojových dokumentů, jejich počet není limitován a jejich skladba je pro každou lokalitu jedinečná.

Vyšší územní jednotky jsou zastoupeny v podobě panství (dle stavu zaznamenaného tereziánským katastrem v 50. letech 18. století), farnosti (hranice jsou definovány podle situace z 60. let 19. století) a soudního okresu (vztaženo k 60. letům 19. století). Tyto typy teritoriálních jednotek a jejich územní rozsah byly administrativně konstruovány správním aparátem za účelem zjednodušení a zpřehlednění územní organizace společnosti. Přestože do života lokálních společenství vstupovaly jako externí prvek, při jejich výběru pro potřeby gistralik bylo přihlíženo i k prolínání těchto prostorových jednotek s tradiční kulturou.

Etnologické výzkumy s takto vymezenými plochami v minulosti již nejednou s různou mírou úspěšnosti pracovaly. Prostřednictvím příslušnosti k vrchnostenským dominiím bylo identifikováno obyvatelstvo v pracích topografů i publicistů 19. století (Jeřábek 1997). Rozloha vrchnostenských dominií je např. připomínána v první polovině 20. století v monografii o Plzeňsku (Lábek 1934) a v posledních letech poukázal na svázanost mezi příslušností k panství a konkrétními projevy stavební tradice na moravsko-slovenském pomezí i Jiří Langer (Langer 1997; Langer 2014). Obdobně bylo přihlíženo na farnost jako svébytný sociální prostor vykazující díky intenzivní komunikaci mezi jejími obyvateli některé společné znaky. Na příkladu krojové tradice Slovácka se to již před sto lety snažil doložit i Josef Klvaňa. Soudní okres je relativně novodobým typem územní jednotky vzniklé teprve v polovině 19. století v souvislosti s budováním moderního systému správy. Při jejich utváření přihlížela rakouská administrativa nejen k adekvátní rozloze, ale také k přirozené spádovosti center mikroregionální povahy. Územní rozsah soudního okresu slouží i pro pevnější teritoriální ukotvení obecnější lokalizace v podobě *„na Tišnovsku"*, *„v okolí Přerova"* apod.

Uživatelská cesta k práci s Geografickým informačním systémem tradiční kultury (1750–1900) nabízí dvě možnosti – prostřednictvím mapového zobrazení, nebo databáze. První alternativa umožňuje volit mezi jednotlivými typy územních jednotek (obec, panství, farnost, soudní okres) a při využití časové osy souběžně pracovat s časovým vymezením. Pro snadnější orientaci

v prostoru vykazují vyšší územní jednotky skrytou informaci s výčtem příslušejících katastrálních obcí. Každá obec a soudní okres přitom disponuje sumou základních statistických dat (u obcí např. nadmořská výška, počet obyvatelstva dle sčítání lidu v druhé polovině 19. století; u soudních okresů počet obyvatel a etnická skladba). Při volbě konkrétního typu území jednotky se zobrazí údaj o počtu s ním spojených záznamů, které je možno následně zobrazit v samostatném okně.

Druhá možnost je pracovat s gistralik prostřednictvím databáze, z níž je možno filtrovat menší soubory záznamů – a to dle jejich příslušnosti k územní jednotce, časové příslušnosti, prostřednictvím klíčových slov, případně i přes fulltextové vyhledávání. Jednotlivá zadávací kritéria je přirozeně možné také různě kombinovat. Databáze disponuje i funkcí zobrazení v mapě.

Přednosti a nástrahy geografických informačních systémů

Využitelnost gis a efektivnost práce s ním jsou bezprostředně podmíněny množstvím a kvalitou zpracovaných a do systému zanesených dat. Dle uživatelových záměrů a konkrétních badatelských cílů je možno propojovat různé způsoby vyhledávání i zobrazování. Jak již před lety konstatoval Josef Vařeka, etnokartogramy nejsou cílem, ale jen prostředkem pro rozvíjení dalšího poznávání, nástroj pro odkrytí nových souvislostí (Vařeka 2007: 196). Tato teze neztratila s odstupem let na platnosti ani v případě geografických informačních systémů. Vykazují jedinečný potenciál fungovat jako interaktivní etnografická mapa i jako účinná analytická pomůcka, což přirozeně klade ještě větší nároky pro fázi výběru či utváření zdrojů a zpracování datových souborů.

Geografický informační systém ovšem neskýtá jen badatelské přednosti, ale ve vztahu k výsledkům etnologických výzkumů může být i poněkud limitující. Jako každý exaktně budovaný systém pracuje také gistralik s geodaty, které jsou definovány souborem přesně identifikovaných atributů (prostorová a časová příslušnost, obsahová analýza). Etnologie má ale nejednou k dispozici informace, které nemívají vždy exaktní povahu a vykazují různou míru konkrétnosti. V případě, že poznatek nedisponuje všemi požadovanými atributy, nebo charakter některého z nich se jeví jako neúplný, není možné jej do gis zcela nebo plnohodnotně zařadit a tím jej i efektivně využít v rámci celého systému. Eliminovány jsou tak informace s nejasným časovým určením či nedostatečnou nebo příliš obecnou mírou lokalizace.

Patrné je to zvláště u dat vázaných na širší území etnografického regionu. Na první pohled bezproblémová svázanost s tímto typem teritoria může nabývat při potřebě propojení s časovým ukotvením problematických dimenzí.

V průběhu sto padesáti let, které gistralik pokrývá, se stav etnografické diferenciace Moravy výrazně proměnil (Jeřábek 2000). Na počátku zvolené periody máme doloženy konkrétní zmínky jen o Hané či Zálesí v okolí východomoravského Brumova (Válka 2013). Zatímco písemné prameny hovořily v této době opakovaně o Valaších, pojem Valašsko se začínal šířeji uplatňovat až ve století devatenáctém (Štika 2007). Ani autoři následujících desetiletí nebyli vždy jednotní ve vymezování dílčích částí Moravy vykazujících výraznější kulturní specifika. Nejednou volili pro přesnější geografickou lokalizaci spíše vazbu na obec či panství (Jeřábek 1997). V průběhu vymezeného jednoho a půl století se ovšem mapa etnografické diferenciace Moravy výrazně proměnila, patrné je zahušťování nově se formujícími regiony i parcelace větších celků. Vzájemně se ovšem lišily také názory jednotlivých badatelů a lokálních autorit na územní rozsah některých etnografických oblastí. Ke konci 19. století se např. zcela vytratilo povědomí o Zálesí, které vyznačil na své mapě Moravy již Jan Amos Komenský a máme ho doloženo ještě na sklonku 18. století. Název byl posléze s odstupem několika let v novém kontextu využit pro okolí Luhačovic v podobě luhačovského/luhačoviského Zálesí. Vágnost vymezení jeho teritoriálního dosahu vycházející z individuálního náhledu jednotlivých badatelů však dokládá např. negativní stanovisko Josefa Válka při vytyčování hranic moravského Valašska, když se velmi negativně vyslovil k zařazení Zádveřic do luhačovského Zálesí ze strany Antonína Václavíka (Volčík 2014, s. 44).

Obdobný proces je patrný i v případě tzv. Zábečáků zmiňovaných autory 18. a první poloviny následujícího století. Zmínky o nich se však již v druhé polovině 19. století zcela vytrácejí (Drápala 2014b). Nově se naopak se vyhranilo Lašsko, moravské/hostýnské/lipenské Záhoří apod. (Válka 2013; Drápala – Pavlicová 2014). Tato proměnlivost a nejednou i vágnost územního rozsahu tudíž vyvolává četné komplikace pro převedení do logiky geografického informačního systému. Gis sice umožňuje i méně konkrétní rastrové zobrazení formou jádra a okrajových oblastí, v celé šíři Moravy a v určeném časovém pásmu je však i tato forma vzhledem k nejasnostem starších vývojových fází etnografických regionů problematická a nepřinesla by uživatelům kýžený výsledek. Gistralik proto v případě záznamů, které nedisponují jiným konkrétnějším územním určením, zobrazí jen databázový záznam (záznamy) s odkazem na ilustrační obecněji koncipovanou mapu etnografické diferenciace ve složce uživatelských manuálů.

Obdobně je možné definovat i několik dalších sporných bodů a oblastí, které staví překážky maximalizace zapojení gis pro sféru etnologických výzkumů a jejich prezentaci a poněkud omezují potenciál podobně koncipovaného gis.

Smysluplnost fungování gistralik je dána nejen svázaností s prostorem a časem, ale i kvantitou a kvalitou shromážděných a pasportizovaných dat. Standardizovaný systém zpracování by měl garantovat maximální možné informační vytěžení zdroje, neméně důležitá pro funkčnost systému je vhodná strukturace zdrojového portfolia. K dispozici máme jen omezené množství výsledků etnografických výzkumů, které by splňovaly časové pokrytí a pokrývaly by rovnoměrně území celé Moravy. Ani Národopisné společnosti československé se i přes hojné zastoupení lokálních expertů z Moravy (ve srovnání s některými regiony Čech) nepodařilo vytvořit rovnoměrnou síť vlastních dopisovatelů, mezi nimiž převládali spolupracovníci z jižní, především jihovýchodní Moravy, zatímco severní, severozápadní či jihozápadní teritoria, včetně novosídleneckých obcí byla pokryta slaběji (Drápala 2014a: 34 – 35). Pro celé území Moravy tak máme jen omezený soubor reprezentativních dat, které by po začlenění do gistralik napomohly při analytickém zobrazení odkrýt existenci specifických kulturních areálů nebo naopak vedly k poznání rovnoměrnost plošného pokrytí.

Relevantní informace mohou proto poskytnout některé archivní materiály statistické a evidenční povahy. V minulosti vznikaly většinou z popudu státní správy a informace etnografické povahy jsou v nich obsaženy druhotně, přesto jsou i pro dobu vzniku v mnoha ohledech nenahraditelné. Pro gistralik byly proto jako vzorový zdroj vybrány Vceňovací operáty Stabilního katastru ze 40. let 19. století. Jejich přednost spočívá v dochovanosti téměř pro všechny obce na území Moravy, obsah byl navíc komponován v sídlech krajské správy dle jednotné metodiky. Vceňovací operáty tak zahrnují primárně informace k rolnickému hospodaření, jednotlivé paragrafy rukopisných přehledů však přibližují i jevy sociální povahy, dílčí poznatky k obchodním vazbám, doplňkové rukodělné výrobě nebo ke stavebnímu materiálu apod. (Drápala 2014c).

Druhý sondážní průzkum archivního materiálu pro potřeby gistralik byl proveden u školních kronik. V první fázi bylo vybráno šest okresů a v jejich rámci zpracovány nejstarší dochované školní kroniky. Čeští etnologové se sice již v minulosti snažili zužitkovat výpovědní hodnotu tohoto typu pramene (Kuthanová – Machová – Šipöczová 2014), v podobném množství a teritoriálním pokrytí byly školní kroniky Moravy excerpovány ovšem až nyní. Přestože se autoři školních kronik měli řídit totožnými pravidly, zpracovaný materiál ukázal výrazné disproporce co do zastoupených témat i způsobů jejich zpracování. Na rozdíl od Vceňovacích operátů se zde projevil výrazný individuální vnos jednotlivých autorů a tím i různá míra vytěžitelnosti. Pro studium lokálních či regionálních forem tradiční kultury sice školní kroniky zůstávají velmi cenným zdrojem poznání, jejich plošná excerpce nám však

nepřináší celozemsky srovnatelná data, dle nichž by bylo možné generovat některé obecněji (celomoravsky) profilované datové modely.

Podobné výsledky přineslo systematické zpracování edice Vlastivěda moravská z první poloviny 20. století. Její řada místopisných vlastivěd sice vychází z totožné koncepce základního vlastivědného popisu území vymezených soudními okresy, i v tomto případě se však rozsah i kvalita informací obsažených v návaznosti na odborný potenciál autora v jednotlivých svazcích diametrálně liší.

Škála zdrojových dokumentů vytěžovaných pro potřeby gistralik proto zahrnuje typově rozmanitě strukturovanou kolekci, v níž se prolínají archivní materiály se sbírkovými fondy paměťových institucí i tištěnou produkcí. Excerpční činnost přináší zároveň cenné podněty k reflexi míry zpracovanosti problematiky tradiční kultury po stránce teritoriální i obsahové a vést tak k identifikaci pomyslných bílých míst v dokumentaci.

Závěr

Přes některé nastolené limity Geografického informačního systému tradiční lidové kultury (1750 – 1900) jej můžeme považovat za důležitou výzkumnou infrastrukturu vycházející z oborové jedinečnosti tohoto badatelského nástroje na území ČR i Evropy (ve vazbě na informace etnologické povahy), interdisciplinárního využití a propojení odborných poznatků z oblasti etnologie a kulturního dědictví, geografie a IT technologií. Budování a provoz gistralik v jeho české (a v budoucnu také anglické verzi) zpřístupňuje domácímu i zahraničnímu prostředí prostřednictvím rozsáhlé databáze anotovaných bibliografických záznamů výsledky dosavadních mnohaletých výzkumných a dokumentačních aktivit několika generací badatelů. Prostorové zobrazování dat vytváří předpoklady pro generování modelů využitelných jako východisko a opora k novým výzkumným projektům a záměrům ve sféře studia kulturního dědictví, jeho ochrany a prezentace.

Gistralik nabízí vědecky kvalifikovaným silám i dalším zájemcům o problematiku kulturního dědictví zpřístupnění velkého objemu odborně pasportizovaných dat, které budou uživatelé vytěžovat prostřednictvím různých stupňů zadávacích podmínek, což umožňuje generování rozmanitých okruhů informací co do obsahu i formy. Vzhledem k univerzitnímu prostředí, na jehož půdě tato výzkumná infrastruktura vzniká, je přirozenou součástí poslání gistralik působit i jako edukační nástroj primárně pro středoškolské a vysokoškolské studenty, kteří jej mohou využívat jednak jako běžnou databázi dle definovaných kritérií prostorových, časových či tematických, jednak jako východisko pro generování pokročilejších analýz o prostorové a časové

provázanosti materiální a nemateriální lidové kultury využitelných při vlastním vzdělávání, průběžných studentských úkolech a projektech i závěrečných pracích (bakalářské, magisterské, doktorské).

Gistralik tak vykazuje potenciál fungovat díky širokému spektru a druhové pestrosti zdrojového portfolia jako významná odborově profilovaná virtuální informační a analytická platforma, která díky nastaveným aplikacím nabízí pokročilejší generování datových modelů. Umožňuje tím budování jedinečného znalostního východiska pro další výzkumné záměry. Svojí otevřeností nabízí výsledky etnologického výzkumu v uživatelsky přívětivé podobě jiným oborům, čímž se stává sám o sobě inspirátorem a akcelerátorem interdisciplinárních výzkumů.

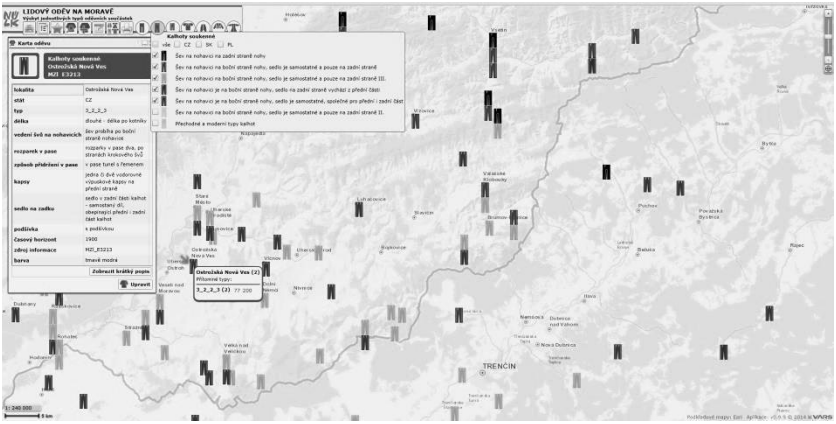
Příspěvek vznikl v rámci řešení Programu aplikovaného výzkumu a vývoje národní a kulturní identity (NAKI), projekt DF12P01OVV015 s názvem Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900) řešený Masarykovou univerzitou v Brně.

Obrazové přílohy

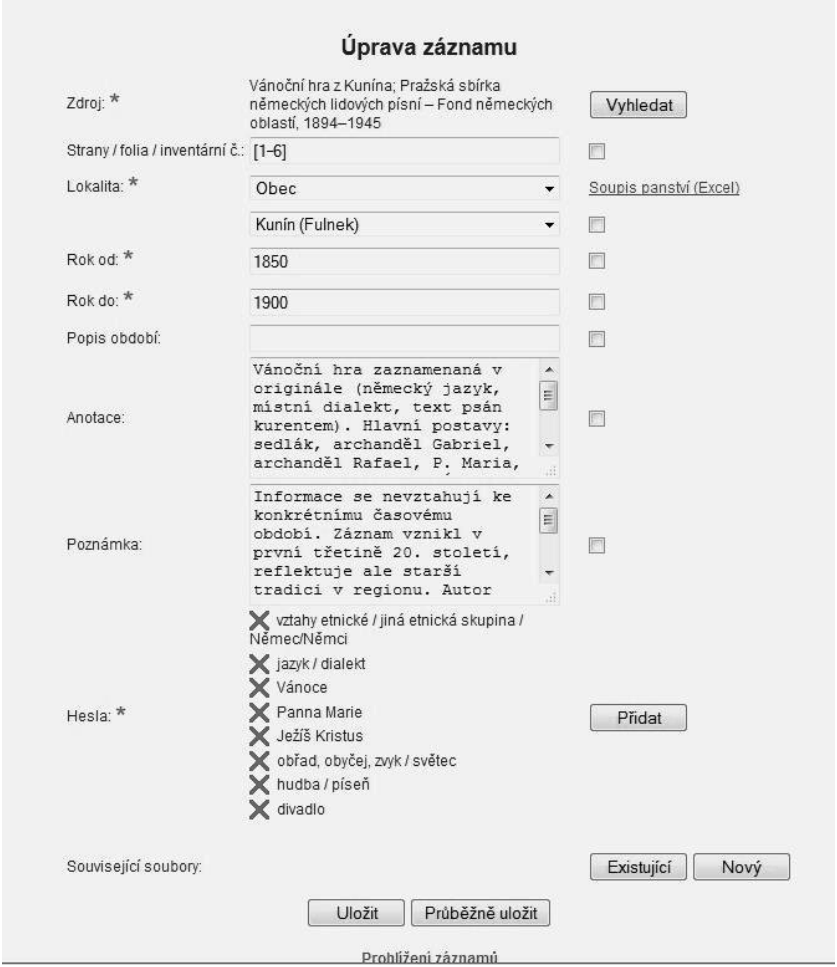
Síť dopisovatelů Národopisné společnosti československé v dubnu 1961. Archiv České národopisné společnosti, Praha.

Mapa 3. *Masopustní taneční zábava s pochováváním basy – české země:* 1. před 1. světovou válkou; 2. po 1. světové válce; 3. po roce 1945; 4. v posledních letech. *Sestavil Václav Frolec.*

Kartografické zpracování výsledků dotazníku o životnosti výročních obyčejů – prostorové zastoupení masopustní zábavy s pochováváním basy na území dnešní České republiky. Autor Václav Frolec. Publikováno v sborníku *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny.* Brno 1982, s. 34.



Geografický informační systém *Lidový oděv na Moravě* Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici – analytická karta s mapovým zobrazením. Národní ústav lidové kultury ve Strážnici.



Úprava záznamu

Zdroj: * Vánoční hra z Kunína; Pražská sbírka německých lidových písní – Fond německých oblastí, 1894–1945 Vyhledat

Strany / folia / inventární č.: [1-6]

Lokalita: * Obec Soupis panství (Excel)

Kunín (Fulnek)

Rok od: * 1850

Rok do: * 1900

Popis období:

Anotace: Vánoční hra zaznamenaná v originále (německý jazyk, místní dialekt, text psán kurentem). Hlavní postavy: sedlák, archanděl Gabriel, archanděl Rafael, P. Maria,

Poznámka: Informace se nevztahují ke konkrétnímu časovému období. Záznam vznikl v první třetině 20. století, reflektuje ale starší tradici v regionu. Autor

Hesla: * vztahy etnické / jiná etnická skupina / Němec/Němci; jazyk / dialekt; Vánoce; Panna Marie; Ježíš Kristus; obřad, obyčej, zvyk / světec; hudba / píseň; divadlo Přidat

Související soubory: Existující Nový

Uložit Průběžně uložit

Prohlížení záznamů

Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900) **– karta pro formální a obsahovou pasportizaci záznamu z nepublikovaného zdroje. Masarykova univerzita, Brno.**

***Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900)* – zobrazení záznamů vážících se k obcím v mapě. Masarykova univerzita, Brno.**

***Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900)* – zobrazení záznamů vážících se ke konkrétní obci v databázi. Masarykova univerzita, Brno.**

Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900) **– zobrazení záznamu s pasportizovanými daty z publikovaného zdroje (časopisecký příspěvek). Masarykova univerzita, Brno.**

Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900) **– zobrazení záznamu s pasportizovanými daty z nepublikovaného zdroje (archiválie). Masarykova univerzita, Brno.**

Literatura a prameny

20. konference GIS ESRI. Sborník příspěvků (2011). Praha: ARCDATA.

ALDENDERFER, M. S. – MASCHNER, H. D. G. (1996). *Anthropology, space, and geographic information systems*. New York: Oxford University Press.

BARABÁS, J. (1987 – 1992). *Magyar néprajzi atlasz I–IX*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BENŽA, M. (2001). *Kartografická metóda a slovenská etnológia.* Bratislava: vlastným nákladom.

BILL, R. (1999). *Grundlage der Geo-Informationssysteme. Bd. 1–2*. Heidelberg: Wichmann.

BURGSTALLER, E. – HELBOK, A. – WOLFRAM,R. (Hrsg.) (1959 – 1981). *Österreichischer Volkskundeatlas I–VIII.* Graz, Wien, Köln: Böhlau.

CONOLLY, J. – LAKE, M. (2006). *Geographical information systems in archaeology.* New York: Cambridge University Press.

BURIAN, V. (1958). Větrné mlýny v Olomouckém kraji. In: *Československá etnografie.* 1958, roč. 6, 1958, č. 1, s. 77–99.

BURIAN, V. (1960). Staré zemědělské výrobní nástroje na jižním okraji Hané. In: *Český lid*. 1960, roč. 47, 1891, č. 4, s. 151 – 158.

DOUŠEK, R. – DRÁPALA, D. – KŘÍŽOVÁ, A. – PAVLICOVÁ, M. – VÁLKA, M. (2013). *Heslář Geografického informačního systému tradiční lidové kultury (1750–1900).* Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie.

DRÁPALA, D. (2014a). *Dotazníky České národopisné společnosti.* Praha: Česká národopisná společnost.

DRÁPALA, D. (2014b). Moravské Záhoří. Praha: Česká národopisná společnost.

DRÁPALA, D. (2014c). Vceňovací operáty stabilního katastru. In: DOUŠEK, R. a kol.: *Archivní prameny v etnologickém výzkumu I.* Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie, s. 177 – 198.

DRÁPALA, D. – PAVLICOVÁ, M. (2014). Etnografická rajonizace: úvahy nad jejím historickým vývojem a smyslem současné existence. In: *Národopisná revue.* 2014, roč. 24, č. 3, s. 171 – 188.

DRÁPALA, D. – VIRÁGOVÁ, J. (2013). *Metodika pasportizace zdrojů a zpracování záznamů Geografického informačního systému tradiční lidové kultury (1750 – 1900)*. Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie.

EBELOVÁ, I. – ŘEZNÍČEK, M. – WOITSCHOVÁ, K. – WOITSCH, J. (2007). *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska V. Židovské obyvatelstvo v Čechách v letech 1792 – 1794.* Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. (1990). Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

FROLEC, V. (1966). Kulturní rozhraní v povodí Moravy a Dyje ve světle studia vinařských nástrojů. In: *Vědecké práce Československého zemědělského muzea*. Praha: Československé zemědělské muzeum. 1966, s. 191–198.

FROLEC, V. (1973). Stavební materiál a střecha lidového domu na Moravě a ve Slezsku ve světle etnokartografického studia. In: *Slovenský národopis*. 1973, roč. 21, s. 627–633.

GEIGER, P. – WEISS, R. (Hrsg.) (1950 – 1973). *Atlas der schweizerischen Volkskunde I–II. I. Lieferungen 1–8. II. Lieferungen 1–8.* Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.

HANK, V. (1958). Kartografické podklady k výzkumu tradičního lidového domu na Moravě. In: FUKAL, R., KOPECKÝ, M. (eds.). *Rodné zemi. Sborník k 70. výročí trvání Musejního spolku v Brně a k 70. narozeninám jeho předsedy doc. Dr. Aloise Gregora.* Brno: Musejní spolek, s. 220 – 224 + 5 map.

HARMJANZ, H. – RÖHR, E. (Hrsg.) (1937 – 1939). *Atlas der deutschen Volkskunde.* Leipzig: Notgemeinschaft der Dt. Wissenschaft.

HENNERMANN, K. (2006). *Kartographie und GIS. Eine Einführung.* Darmstadt: WBG.

HOLUBOVÁ, M. (2009). *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska VI. Okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu.* Praha: Etnologický ústav Akademie věd, v. v. i.

IRA, V. (1994). Možnosti využitia niektorých humánno-geografických prístupov v etnológii. In. *Slovenský národopis*, 1994, roč. 42, č. 2, s. 202–206.

JEŘÁBEK, R. (1997). Počátky národopisu na Moravě. Antologie prací z let 1786–1884. Strážnice. Ústav lidové kultury ve Strážnici.

JEŘÁBEK, R. (2000). Etnické a etnografické skupiny a oblasti. In: JANČÁŘ, J. a kol. *Lidová kultura na Moravě. Strážnice – Brno.* Ústav lidové kultury ve Strážnici – Muzejní a vlastivědná společnost, s. 9– 29.

JEŘÁBEK, R. (2013). *Biografický slovník evropské etnologie.* Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie.

Jv [VAŘEKA, J.] (2007). Etnokartografie. In: BROUČEK, S. – JEŘÁBEK, R. (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska.* Svazek 2. Praha: Mladá fronta, s. 196 – 197.

KRAMAŘÍK, J. (1963). Dva typy starého zemědělského nářadí a jejich severní hranice v Pošumaví. In: *Agrikultúra*. 1963, roč. 2, s. 41 – 54.

KRAMAŘÍK, J. (1968a). Materiály k národopisnému atlasu. Výsledky dopisovatelské akce NSČ na druhém zasedání Organizačního komitétu pro

Národopisný atlas Evropy. In: *Věstník Národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV*, č. 1 – 2, s. 40 – 46.

KRAMAŘÍK, J. (1968b). O některých problémech etnokartografického studia a jejich významu pro národopisnou práci. In: *Český lid*, roč. 55, s. 6 – 24.

KŠÍR, J. (1956). Lidové stavebnictví na Hané. In: *Československá ethnografie 4*, s. 325 – 366.

KUTHANOVÁ, V. – MACHOVÁ, B. – ŠIPÖCZOVÁ, E. (2014). Školní kroniky. In: DOUŠEK, R. a kol. *Archivní prameny v etnologickém výzkumu I.* Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie, s. 199 – 208

LÁBEK, L. (red.) (1934). *Plzeňsko*. Praha: Národopisná společnost československá.

LANGER, J. (1997). *Co mohou prozradit lidové stavby*. Rožnov pod Radhoštěm: Ready. 1997.

LANGER, J. (2014). *Za prahem roubených chalup.* [Karolinka]: Sdružení pro rozvoj Soláně.

MALACH, R. (2014). Mapy stabilního katastru. In: DOUŠEK, R. a ko. *Archivní prameny v etnologickém výzkumu I.* Brno: Masarykova univerzita Filozofická fakulta Ústav evropské etnologie, s. 167 – 176.

MARTÍNEK, Z. (2000). *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska III*. Řemeslná, domácká a manufakturní výroba a obchod v Čechách v letech 1752 – 1756. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.

MOSZYŃSKI, K. – KLIMASZEWSKA, J. (red.) (1934 – 1936). *Atlas Kultury Ludowej w Polsce I–III*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności. Komisja Etnograficzna.

NIEDERLE, L. (1903). Národopisná mapa uherských Slováků na základě sčítání lidu z roku 1900. Praha: Národopisná společnost československá – Česká akademie pro vědy, slovesnost a umění.

PESSLER, W. (1906). *Das altsächsische Bauernhaus in seiner geographischen Verbreitung.* Braunschweig: F. Vieweg und Sohn.

PEUPENIK, J. F. V. (2009). *Das Problem der Diskrepanz zwischen datenbedingt erreichbaren kartographische Aussage und tatsächlicher Raumstruktur*. Dissertation. Wien. Wiener Uniwersität, 2009.

RAPANT, P. (2005). Obecné aspekty aplikace GIS v ČR. In: *Geografické informační systémy*. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita, s. 1 – 18.

SCHEUFLER, V. (1991). *Etnografický atlas 2*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku. 1991.

SCHEUFLER, V. (1991). Několik poznámek k národopisným atlasům. In: *Český lid*, roč. 78, č. 2, s. 129 – 130.

SMRČKA, V. (2011). *Dějiny psané národopisem.* Praha: Česká národopisná společnost, 2011.

STRÁNSKÁ, D. (1936). *Příručka lidopisného pracovníka.* Praha: Národopisná společnost československá.

STRÁNSKÁ, D. (1956). Historicko-národopisný atlas Československa. In: *Národopisný věstník československý*, roč. 33, s. 300 – 321.

STROBL, J. – BLASCHKE, T. – GRIESEBNER, G. (Hrg.) (2003). *Angewandte Geographische Informations-Verarbeitung XV*. Beiträge zum AGIT-SYMPOSIUM Salzburg 2003. Heidelberg: Wichmann.

ŠIMŠA, M. (2014). Mapová aplikace lidový oděv na Moravě a etnokartografická prezentace kabátového oděvu. In: *Národopisná revue*, roč. 24, č. 3, s. 217 – 231.

ŠMEJDA, L. (2009). Analýza prostorových modelů pravěkého pohřebiště u Holešova. In: *18. konference GIS ESRI.* Praha: Arcdata, s. 64 – 67.

ŠRÁMEK, R. (1961). Názvosloví pluhu v lašských nářečích. In: *Radostná země*, roč. 11, č. 1, s. 8 – 15,

ŠTIKA, J. (1961). Rozšíření karpatské salašnické kultury na Moravě. In: *Český lid*, roč. 48, č. 3, s. 97 – 105.

ŠTIKA, J. (2007). *Valaši a Valašsko*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm.

VÁLKA, M. (2013). Etnografická rajonizace a diferenciace Moravy a Slezska. Staronový problém české etnologie. In: *Folia ethnographica*. 2013, roč. 47, č. 2, s. 115 – 137.

VAŘEKA, J. (1996). Etnokartografická východiska k začlenění české lidové kultury do středoevropského prostoru. In: *Český lid*, roč. 83, č. 4, s. 265 – 274.

VAŘEKA, J. – LAUDOVÁ, H. – ŠMELHAUS, V. – ROBEK, A. (1978). *Etnografický atlas I*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

VOLČÍK, O. (2014). *Osobnost a dílo Josefa Válka.* Bakalářská diplomová práce. Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Ústav evropské etnologie. 2014, 103s.

WOITSCH, J. (2012). Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska. Stav a perspektivy výzkumu. In *Český lid*, roč. 99, s. 67 – 83.

ZENDER, M. (red.) (1980). *Ethnologischer Atlas Europas und seiner Nachbarländer. Die Termine der Jahresfeuer in Europa. Kommentarband: Erläuterungen zur Verbreitungskarte.* Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co.

ZENDER, M. (red.) (1958 – 1982). *Atlas der deutschen Volkskunde (II). Neue Folge.* Lieferungen 1 – 7. Marburg: Elwert.

ZÍKOVÁ, T. – FATKOVÁ, G. (2014). Lokální identita a paměť krajiny. Významné krajinné komponenty v perspektivě aktérů. In: *Národopisná revue*, roč. 24, č. 3, s. 203 – 216.

Regionálna výchova a prvky tradičnej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese na Slovensku – história, súčasný stav, perspektívy

Regional education and the elements of traditional culture in Education system of Slovakia – history, present, perspectives

Margita Jágerová

doc. PhDr. Margita Jágerová, PhD.
Katedra etnológie a folkloristiky
Filozofická fakulta UKF v Nitre
m.jagerova@ukf.sk

Abstract: *The application of elements of traditional folk culture and „regional education" is a hot topic already the third decade in the Slovak school system. Although the initial beginnings of this phenomenon occurred more than a hundred years ago (this period is named „hnutie svojrázu"), we can reflect intensive concrete steps and results of this process on a larger scale only after 1989. This has been done mainly in the context of the changed social-political situation, the effort to upgrade and to change the content or form of education, to change the school system. The situation after 1989 allows the introduction of an alternative educational program in our school system. This paper focuses on clarifying the history and genesis of this area in our country, also outlines certain ethnological aspects and possibilities for further research on this topic. These are, first, the contribution to the history of ethnology, but also the aim of this paper is to find and show some other research perspectives, such a s the impact of this specific form of education for the functioning of a such type of schools in the wider socio-cultural contexts of localities, the impact of this school to socio-cultural capital of students, the way of life of the individual sites.*

Key words: *traditional culture, regional education, educational process, the history of ethnology*

Kľúčové slová*: tradičná kultúra, regionálna výchova, výchovno-vzdelávací proces, dejiny etnológie*

25. generálna konferencia UNESCO, konaná v roku 1989 v Paríži, priniesla aj k nám dôležité impulzy, nové náhľady na oblasť tradičnej kultúry a folklóru. Následne prijatý dokument ***Odporúčanie na ochranu tradičnej kultúry a folklóru***[1] sformuloval určité závery a usmernenia pre členské štáty, ktoré sa dotýkali potreby identifikovania, archivovania, zachovávania, šírenia, ochrany ľudovej kultúry a folklóru[2] ako významného zdroja kultúrnych osobitostí, jedinečností, a ich následného uplatňovania v živote súčasnej modernej spoločnosti. Išlo o závažný dokument, ktorý v prostredí zmenených spoločensko-politických podmienok po roku 1989 následne aj u nás inicioval určité zmeny, nové postupy a náhľady na túto oblasť, ale i zmeny v školskom prostredí a postavenie fenoménu tradičnej kultúry v ňom.

Cieľom príspevku je poukázať na problematiku uplatňovania prvkov tradičnej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese, priblížiť jej genézu v slovenskom školstve v kontexte spoločensko-politických podmienok. Načrtávam stručnú históriu, súčasný stav, ale i perspektívy a etnologické aspekty sledovanej témy, špecifiká a osobitosti takéhoto zamerania školskej inštitúcie v socio-kultúrnom prostredí jednotlivých lokalít. Z etnologického hľadiska ide jednak o prezentovanie uplatnenia etnologických poznatkov v konkrétnej sfére praktického života spoločnosti, zároveň je táto téma súčasťou dejín tohto odboru. Ide o problematiku, ktorá nebola doposiaľ patrične sumarizovaná a zhodnotená, napriek tomu, že je aktuálna v podmienkach nášho školského systému už tretie desaťročie.

Hoci sa sústreďujem hlavne na obdobie konca 20. storočia a prvé dve desaťročia 21. storočia, hneď v úvode je potrebné poznamenať, že myšlienka uplatňovania vybraných prvkov tradičnej kultúry je v dejinách etnológie známou viac ako storočie. Výraznejšie sa tieto aktivity začali objavovať najmä na konci 19. a začiatku 20. storočia v období presadzovania tzv. „hnutia svojrázu", ktoré zdôrazňovalo ideu jedinečnosti kultúry národného spoločenstva, pričom inšpiráciu hľadalo práve v ľudovej kultúre, najmä v ľudovom umení. Hnutie si vytýčilo za cieľ nielen prezentovať, propagovať tieto prvky, ale ich aj uplatňovať v rôznych oblastiach života vtedajšej spoločnosti (odev, staviteľstvo, bývanie, oblasť školstva...). Aktívnymi v tomto

[1] Pozri bližšie na http://www.ludovakultura.sk/fileadmin/data/docs/pdf/2-1-1-Odporucanie-na-ochranu.pdf.

[2] *„Folklór (alebo tradičná a ľudová kultúra) je súhrnom výtvorov založených na tradíciách daného kultúrneho spoločenstva, ktoré sa prejavujú prostredníctvom skupín alebo jednotlivcov a vyjadrujú očakávania kolektívu – pretože odzrkadľujú jeho kultúrnu a spoločenskú identitu; jeho modely a hodnoty sa prenášajú a rozširujú ústnym podaním, napodobňovaním alebo iným spôsobom. Medzi jeho formy patria medziiným jazyk, literatúra, hudba, tanec, hry, mytológia, rituály, zvyky, remeslá, staviteľstvo a iné druhy umenia."* Citované podľa http://www.ludovakultura.sk/fileadmin/data/docs/pdf/2-1-1-Odporucanie-na-ochranu.pdf.

smere boli najmä P. Socháň (1862 – 1941), ktorý pomáhal R. Tyršovej[3] v českých dievčenských školách zavádzať „vzory ľudového vyšívania" (Kaľavský 1999). U nás v tomto smere intenzívne pôsobil v oblasti výtvarného umenia a staviteľstva D. Jurkovič (1868 – 1947), v medzivojnovom období J. Vydra (1884 – 1959) v oblasti stredného školstva so zameraním na výtvarníctvo, ktorý založil a viedol Školu umeleckých remesiel v Bratislave v r. 1928.[4] Aj A. Melicherčík (1917 – 1966) sa vo svojom priekopníckom diele Slovenský folklór – Chrestomatia ako jeden z mála národopiscov, folkloristov, vyjadruje k problematike uplatnenia ústnej slovesnosti v edukačných aktivitách.[5]

V druhej polovici 20. storočia táto problematika v slovenskom školstve v novej politicko-spoločenskej situácii nebola aktuálna, možno vysloviť konštatovanie, že ani veľmi žiaduca. Bolo to najmä z dôvodu tesného prepojenia našej tradičnej kultúry s religiozitou, náboženskými prejavmi, ale i skutočnosti, že vo vtedajšej spoločnosti vládne orgány presadzovali predovšetkým progresívne napredovanie spoločnosti, nové smerovanie, nie ohliadanie sa na minulosť. Vtedajšia spoločnosť, a teda aj umenie, literatúra, vzdelávanie a iné odbory, mali byť budované na nových základoch – ideových, svetonázorových. Pripúšťam, že ojedinelé využívanie etnokultúrnych prvkov vo výchovno-vzdelávacom procese sa mohlo v jednotlivých školách vyskytovať. Išlo ale skôr o individuálnu iniciatívu samotného učiteľa, jeho daností a individuálneho prístupu[6] a bolo viac-menej raritné. Tento trend vo vzdelávaní vo forme jasne deklarovaného alternatívneho zamerania a celostného smerovania jednotlivých škôl sa však objavil až na začiatku 90. rokov 20. storočia, teda až po zmene režimu.

Po roku 1989 bol vytvorený priestor na zmenu obsahovej náplne výučby, organizácie a foriem vyučovania. Dané zmeny v školskom systéme boli v súlade s vtedajšími celkovými tendenciami v spoločnosti (liberalizácia, humanizácia, demokratizácia školstva, inovácia učebných osnov, možnosť špecializácie v zameraní škôl...). K intenzívnejšiemu presadzovaniu tejto myšlienky výraznou mierou prispeli aj niektoré domáce dobové kontexty,

[3] R. Tyršová (1854 – 1937) patrila k hlavným predstaviteľom „svojrázového" hnutia v Čechách. Spoločne s P. Socháňom sa jej podarilo presadiť prvky ľudovej výtvarnej kultúry (vzory vyšívania, ornamenty, výtvarné textilné motívy...) do výučby na dievčenských pražských školách.

[4] Škola vo svojom smerovaní akcentovala myšlienku syntézy modernej umeleckej produkcie a remeselných a výtvarných techník ľudového výtvarného umenia.

[5] Už v roku 1959 upozornil, že výučba slovesného folklóru vo vtedajšom školstve je ešte len v začiatkoch a pozornosť, ktorá sa jej venuje, je neuspokojivá. Zmieňuje sa taktiež o absencii prípravy učiteľov v tomto smere, čo pripisuje aj skutočnosti, že základné poznatky o tejto oblasti našej kultúry neboli dosiaľ zhrnuté v uspokojivý celok. Preto aj svoje dielo chápe, okrem iného, ako učebnú pomôcku pre orientáciu v materiáli a v základných otázkach štúdia ľudovej slovesnosti. Pozri bližšie v úvode publikácie Slovenský folklór – Chrestomatia (Melicherčík 1959).

[6] Takéto zistenie sa potvrdilo napr. aj v rámci terénneho výskumu v L. Tepličke.

akými bolo vytvorenie samostatnej Slovenskej republiky v r. 1993. Vládne orgány, rezortné ministerstvo si v tom čase vytýčili ako jeden zo svojich cieľov formovanie novodobého národného povedomia, budovanie vzťahu k novému štátnemu útvaru. Z toho dôvodu mal školský systém obrátiť pozornosť na výchovu národne orientovanej mládeže.[7]

V tomto období začali niektorí učitelia, neskôr i odborníci z oblasti školstva, pedagogiky a ďalších odborov, upozorňovať na potrebu vzdelávania detí v spoznávaní prírodných, etnografických, kultúrnych, historicko-sociálnych, folklórnych a iných prejavov súvisiacich s lokalitou, s bezprostredným okolím, regiónom, v ktorom dané školské zariadenie pôsobí. Išlo o myšlienku, v rámci ktorej sa škola mala prepojiť s kultúrou, históriou a dianím v lokalite, pričom pozornosť sa sústreďovala v 90. rokoch predovšetkým na spoznávanie miestnej tradičnej kultúry a folklórnych prejavov (ústna slovesnosť, hudobný, tanečný folklór, výtvarné prejavy, materiálna kultúra), kultúrne dedičstvo a prírodné bohatstvo. Cieľom bolo zapojiť školu čo najintenzívnejšie s dianím v lokalite, naučiť žiakov orientovať sa vo vlastnej kultúre, vybaviť ich kompetenciami, ktoré by im boli nápomocné pri ďalšom prípadnom pôsobení v lokalite, regióne, pri ich rozvoji a napredovaní v rôznych oblastiach.

Jednotlivé školské zariadenia implementovali zmieňované prvky do edukačnej činnosti neraz osobitými, originálnymi formami. Tie vyplývali zo špecifických podmienok spoločensko-historického vývinu, dispozícií a možností samotných lokalít a obcí. Lídrom medzi základnými školami sa v tomto smere stala ZŠ v Liptovských Sliačoch (okr. Ružomberok), ktorá ako prvá začala na Slovensku systematicky pracovať s danou problematikou a začala ju predstavovať nielen odbornej, ale i laickej verejnosti. Myšlienka prezentácie školy v „duchu miestnych tradícií" sa tu zrodila v roku 1991, prvé konkrétne výsledky prezentovala v septembri 1992.[8] Zakrátko sa stretla s pozitívnymi odozvami aj zo strany iných škôl, ale i kultúrnych, múzejných a vysokoškolských inštitúcií. Škola prostredníctvom rôznych príspevkov vo vtedajších učiteľských periodikách informovala o svojom smerovaní a prvých pokrokoch v tejto oblasti. Viacerí sa ich výsledkami inšpirovali a začali ho podobne presadzovať, pričom práve táto škola poskytovala na dlhé obdobie

[7] Pozri bližšie Véghová (1995: 6).

[8] Konkrétne výsledky tejto idey sa objavili na začiatku nového školského roka v septembri 1992 pri príprave Prvého svetového festivalu detského folklóru v Slovenskej republike, konaného práve v tejto obci. Hosťovanie zahraničného súboru spustilo počiatočné snahy o prezentáciu školy týmto spôsobom. Výsledkom bolo zriadenie malého „múzea" spôsobu života a tradičnej kultúry obce priamo v priestoroch školy, na steny boli taktiež umiestnené maľby s ľudovými motívmi. Táto skutočnosť dala podnet na ďalšiu systematickú prácu v tomto smere nielen pre učiteľov, žiakov, ale aj rodičov a ostatných obyvateľov obce.

metodickú pomoc a inšpiráciu. Spolupracovala aj so ZŠ v Malatinej (okr. D. Kubín), pričom spoločne začali obe školy overovať projekt regionálnej výchovy už v roku 1992. K jeho spracovaniu došlo v r. 1995, a po predložení na rezortné ministerstvo bol následne schválený *Projekt základných škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry*. Následne ho aplikovali aj ďalšie školy, najmä na Liptove, dolnej Orave, strednom a juhozápadnom Slovensku.[9]

Postupom času vzrástla potreba verejnej prezentácie výsledkov jednotlivých pedagogických zborov a vytvorenia platformy na vzájomnú diskusiu, nadviazanie kontaktov s inými školami či inštitúciami, ktoré by boli v tomto smere nápomocné. Súčasťou pôsobenia jednotlivých škôl bola aj prezentácia ich práce smerom navonok, najmä pre pedagógov ostatných škôl. Išlo o dni „otvorených dverí" s možnosťou zúčastňovať sa priamo na vyučovaní, metodických stretnutí, rôznych seminárov a diskusií. Prostredníctvom nich prezentovali čo najširšiemu okruhu ďalších škôl spôsob práce v oblasti regionálnej výchovy.

Jedným z odborných vysokoškolských pracovísk, s ktorým škola v L. Sliačoch nadviazala kontakty, bola Katedra folkloristiky a regionalistiky vtedajšej Vysokej školy pedagogickej (dnes Katedra etnológie a folkloristiky Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre). Takmer od svojho založenia toto pracovisko reflektovalo danú problematiku a zohralo určitú úlohu v jej formovaní v samotných počiatkoch. Už v apríli 1993 zorganizovalo vôbec prvé odborné podujatie zamerané na možnosti presadzovania a aplikácie prvkov tradičnej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese pod názvom *Postavenie ľudovej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese*.[10] Položili sa tak základy interdisciplinárnej, odbornej, ale i na praktické otázky zameranej diskusie k danej problematike. Toto pracovisko poskytlo platformu na vzájomnú kooperáciu etnológov, etnomuzikológov, etnochoreológov, folkloristov a iných odborníkov s pedagógmi základných škôl, na výmenu skúseností v tejto oblasti a ich rozvoj. Stalo sa garantom a posudzovateľom rozbehnutých projektov[11] zavádzania prvkov regionálnej výchovy na ZŠ. Už

[9] Ako uvádza Gašparová (2009: 58), Klenovec rozbehol realizáciu projektu v školskom roku 1997/98, Maňa a Očová v roku 1995/96, pričom do tohto procesu sa zaradili aj niektoré materské školy, napr. MŠ v Necpaloch, Sládkovičove a i., resp. materské školy v lokalitách, kde s touto problematikou začali pracovať základné školy. Okrem Liptova, Oravy a stredného Slovenska (okolie B. Bystrice, Detvy, Zvolena, niektoré školy na Horehroní...), to boli školy v požitavskej oblasti (ZŠ v Mani, Semerove, Dolnom Ohaji, Bešeňove...). Už v tomto období išlo o vzrastajúci počet ZŠ, ktoré uplatňovali tento osobitý model edukácie. Pozri bližšie Čellárová (2002).

[10] Z konferencie vyšiel rovnomenný zborník (v r. 1993). Pozri v závere uvádzaný zoznam literatúry.

[11] Prof. J. Čukan, CSc., vtedajší vedúci katedry, sa stal garantom a posudzovateľom pokusného overovania projektu práve na priekopníckej škole v Liptovských Sliačoch.

účastníci tohto prvého stretnutia jasne deklarovali a zdôvodnili potrebu aplikácie prvkov tradičnej kultúry a regionálnej výchovy na všetkých stupňoch škôl a priniesli aj konkrétne návrhy a postupy.[12]

V máji 1993 škola v L. Sliačoch usporiadala celoslovenský seminár pre učiteľov na tému – *Vzájomný vzťah regionálnej kultúry a školstva*.[13] Išlo o prvé podujatie škôl s takýmto zameraním, ktoré prinieslo informácie o podmienkach, možnostiach, inšpiráciách, ale i konkrétnych krokoch a počiatočných výsledkoch školy, ktorá začala presadzovať a komplexne realizovať myšlienku aplikácie prvkov tradičnej kultúry vlastnej lokality a regiónu vo vyučovacom procese.[14]

Vzrastajúci počet škôl zameraných na predmetnú problematiku si vyžiadal založenie združenia, prostredníctvom ktorého by mohli spoločne prezentovať a presadzovať svoje požiadavky, zároveň im poskytovalo priestor na vzájomné kontakty, komunikáciu. V roku 1997 bolo vytvorené *Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry* (sídlo v L. Sliačoch). Z celkového počtu 21 kolektívnych členov bolo 14 základných a 7 materských škôl. Poslaním bolo spájať pedagógov, ktorí majú záujem o aktívnu činnosť v oblasti regionálnej výchovy, a napomáhať zavádzaniu týchto javov do edukačného procesu.

Postupne školy zapojené do tohto procesu v rôznej miere doviedli svoje snaženia do konkrétnych výstupov, množstva etnografického výskumného materiálu, seminárnych prác, metodických listov a učebných textov. Treba v tejto súvislosti poznamenať, že učitelia si iniciatívne sami, často na úkor vlastného času, v mimopracovnom čase zháňali vlastný materiál, vykonali množstvo terénnych výskumov, zbierali potrebné poznatky aj prostredníctvom svojich žiakov, ich rodinných príslušníkov a realizovali

[12] V tomto smere katedra pokračovala aj v rámci konferencie organizovanej pri medzinárodnom podujatí Akademická Nitra v r. 1994 – *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe* (rovnomenný zborník vyšiel v r. 1995). Zatiaľ poslednú aktivitu v tomto smere katedra realizovala v spolupráci s Národopisnou spoločnosťou Slovenska v r. 2001, kedy zorganizovala medzinárodné podujatie *Kultúrne dedičstvo a región v systéme výučby* (zborník z podujatia nevyšiel). Seminár bol, okrem iného, aj jedným z príspevkov etnologickej odbornej verejnosti k procesu napĺňania odporúčaní UNESCO na ochranu tradičnej ľudovej kultúry z r. 1989. Odzneli na ňom referáty samotných pedagógov z rôznych škôl, ale i etnológov zo Slovenska a z Českej republiky. Boli taktiež prijaté určité závery určené kompetentným orgánom Ministerstva školstva SR na podporu tohto smerovania v pedagogickej praxi.

[13] Pozri bližšie zborník *Vzájomný vzťah regionálnej kultúry a školstva* (bez vročenia, pričom ide o zborník z podujatia, ktoré sa konalo v r. 1993).

[14] Zo seminára vyšiel rovnomenný zborník a podľa jeho zostavovateľov toto stretnutie pomohlo osvetliť a položiť základy nových efektívnych kooperatívnych vzťahov medzi subjektmi škola – obec – matičné hnutie – regionálne kultúrne stredisko – regionálne múzeá – metodické oddelenie školskej správy – mestský úrad – základné umelecké školy – vysoké pedagogické školy – Katedra folkloristiky a regionalistiky vtedajšej VŠPg (dnešná UKF v Nitre). Aktuálny názov pracoviska od r. 2013 je Katedra etnológie a folkloristiky FF UKF v Nitre.

v jednotlivých lokalitách hodnotnú a záslužnú etnografickú prácu. Školy si zostavovali vlastné učebnice, ako napr. spevníky, čítanky, metodické listy, učebné materiály, zbierali trojrozmerné predmety pre tzv. regionálne, „národopisné kútiky" či dokonca „národopisné učebne"[15], využívané priamo na výučbu jednotlivých tém v rámci niektorých predmetov.

V roku 1999 sa združeniu podarilo zorganizovať prvý celoslovenský seminár a výstavu v spolupráci s Liptovským múzeom v Ružomberku pod názvom *Regionálna výchova a ľudová kultúra v slovenskom školstve*.[16] V máji roku 2003 zrealizovalo konferenciu pod názvom *Regionálna výchova a ľudová kultúra v MŠ a ZŠ* (v Slovenskej Ľupči). Po tomto roku sa jeho činnosť utlmila, napriek tomu niektoré školy pokračovali v realizovaní výučby regionálnej výchovy bez zastrešujúcej celoštátnej organizácie. Vytýčili si svoju vlastnú cestu a spôsob ako v praxi zrealizovať toto špecifické smerovanie a zameranie. Po roku 2000 sa pozornosť odborníkov, pedagógov o túto tému preniesla aj do prostredia pedagogických fakúlt univerzít, ktoré zorganizovali viaceré odborné podujatia na danú tému.[17]

Proces etablovania regionálnej výchovy v našom školstve začal tretiu dekádu existencie. V tomto období sa celá predmetná problematika ocitla v nových zmenených podmienkach. Cestu presadzovania vlastnej špecifikácie v mnohom uľahčila školám novela školského zákona č. 245/2008 Z.z. a možnosť zavedenia výučby prierezovej témy Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra.[18] Kompetentné orgány tak reagovali na výzvy UNESCO a predchádzajúce opatrenia, ktoré táto inštitúcia navrhovala.[19] Vytvoril sa

[15] Takáto fungovala veľmi úspešne v ZŠ v Mani. Bola pritom vybavená značným množstvom trojrozmerných predmetov prezentujúcich spôsob života v lokalite v predchádzajúcich desaťročiach – od zariadenia tradičnej izby, cez hospodársky voz, náradie, až po veľmi bohatú zbierku miestneho tradičného ľudového odevu, odevných doplnkov, textílií a i.

[16] Pozri rovnomenný zborník príspevkov (1999).

[17] Za všetky uvádzam aspoň niektoré zborníky z odborných konferencií a seminárov zameraných na danú problematiku, pričom nie všetky sa stali zdrojovým materiálom pre zostavenie tejto štúdie, preto ani neuvádzam kompletné bibliografické údaje všetkých zborníkov v záverečnom zozname literatúry: *Regionálna výchova a škola* (B. Bystrica: PF UMB, 2002), *Odkaz kultúrneho dedičstva v primárnej edukácii* (B. Bystrica: PF UMB, 2009), *Vybrané teoretické a metodické aspekty regionálnej výchovy* (Nitra: PF UKF, 2008), *Etnopedagogické a muzikoterapeutické paradigmy v hudobnej pedagogike: medzinárodné sympózium k Európskemu roku kreativity a inovácií* (Ružomberok: PF KU, 2009), *Aktuálne hodnoty ľudovej kultúry a umenia vo vzdelávaní* (Ružomberok: PF KU, 2010).

[18] Pozri detailnejšie jednotlivé vzdelávacie oblasti a možnosti výberu prierezových tém. Prístupné na: http://www.statpedu.sk/files/documents/svp/1stzs/isced1/isced1_spu_uprava.pdf platných pre 1. stupeň ZŠ. Pre druhý stupeň ZŠ je možnosť výberu prierezovej témy Multikultúrna výchova.

[19] Pozri bližšie *Odporúčanie na ochranu tradičnej kultúry a folklóru*, *Dohovor o ochrane nehmotného kultúrneho dedičstva, Dohovor o ochrane a podpore rozmanitosti kultúrnych prejavov dedičstva*. Prístupné na: http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=4. Tam aj ďalšie potrebné dokumenty k danej problematike. V r. 2007 Vláda SR vypracovala *Koncepciu starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru*, výsledkom ktorej bolo, okrem iného, aj zavedenie predmetu regionálna výchova.

priestor pre tvorbu vlastných obsahových náplní viacerých predmetov a posilnila sa možnosť špecifického zamerania škôl. V 90. rokoch bola úspešnosť práce v tejto oblasti založená predovšetkým na entuziazme a osobnej zainteresovanosti samotných pedagógov s odobrením vedenia školy, pričom dané aktivity neboli nijak finančne či materiálne podporované zo strany kompetentných orgánov. V ďalšom období, najmä však po vstupe do Európskej únie, sa pre školy otvorili nové možnosti cieľavedomého plánovania projektov a využívania finančnej podpory z prostriedkov EÚ či grantových agentúr a súkromných firiem, zacielených na vzdelávacie aktivity.

Súčasný stav

Hoci nemáme k dispozícii celoslovenské relevantné prieskumy, nielen vlastné zistenia, ale i viacerí ďalší autori uvádzajú narastajúci počet škôl, ktoré realizujú regionálnu výchovu. Samotné školy v súvislosti s tým iniciovali od r. 2012 obnovenie činnosti združenia škôl s touto problematikou, ale už pod novým názvom – *Združenie pedagógov škôl s regionálnou výchovou* (so sídlom v ZŠ Sama Cambela v Slovenskej Ľupči). Školy sa opätovne rozhodli vytvoriť zastrešujúcu inštitucionálnu bázu, ktorá by poskytovala platformu nielen na výmenu skúseností, zdieľanie a poskytovanie materiálov, ale i vytvorenie centrálnej poradensko-metodickej bázy, inštitucionálne zastrešenú skupinu škôl, ktorá by spoločne a jednotne presadzovala určité ciele.

Súčasnosť je charakterizovaná nejednotnosťou vo výučbe regionálnej výchovy, školy využívajú osobité modely čo sa týka jej obsahovej náplne, ale i rozsahu výučby, konkrétnej realizácie. Danú problematiku aktuálne riešia najmä podľa stavu pedagogického zboru, kompetentnosti pedagógov[20], otvorenosti samotného vedenia školy voči takémuto smerovaniu. V roku 2012 bola vytvorená nová koncepcia združenia, ktorá disponuje modelom akreditácie a vzdelávania učiteľov v praxi v problematike regionálnej výchovy, pričom navrhli určité obsahovo-tematické okruhy v rámci výučby regionálnej výchovy.[21]

Aktuálny štátny vzdelávací program Slovenskej republiky poskytuje základným školám možnosť vytvoriť si vlastnú orientáciu, zaviesť nové predmety, pričom viaceré školy na Slovensku sú v procese vytvárania vlastných syláb nielen pre konkrétne predmety, ale i pre vzdelávanie učiteľov v praxi, taktiež tvorbu nových učebných plánov súvisiacich s realizáciou

[20] Problematika metodiky a spôsobov realizácie regionálnej výchovy nie je doposiaľ zaradená do vysokoškolskej prípravy budúcich pedagógov. Vzdelávanie v tejto oblasti je možné len v rámci akreditovaných školení, ktoré poskytujú metodické centrá a niektoré vysokoškolské pracoviská.

[21] Ide o tieto tematické okruhy: významné osobnosti v regióne, historické budovy a pamiatky, technické pamiatky a diela, prírodné zvláštnosti regiónu, folklór a zvykoslovie, ústna slovesnosť, tradičné remeslá.

regionálnej výchovy. Správy z posledného zasadnutia združenia regionálnych škôl z konca marca 2014[22] hovoria o tom, že prioritou je nadviazať priamu spoluprácu s Ministerstvom školstva, vedy, výskumu a športu SR. Riaditeľ združenia podal návrh na zaradenie regionálnej výchovy ako povinného predmetu na ZŠ (1 hodinu na 1. stupni a 1hodinu na 2. stupni ZŠ).

Záver – Etnologické aspekty a perspektívy sledovanej témy

V závere prezentujem perspektívy v danej oblasti, čím nemyslím len opodstatnenosť a zmysluplnosť takto nasmerovanej výučby v podmienkach súčasného školstva u nás, ale predovšetkým ide o podnety do ďalšieho etnologického bádania. Načrtnuté tézy a nastolené otázky sú zároveň aj určitými zisteniami a závermi, ktoré sú výsledkom dlhodobejšieho pozorovania a výskumov tejto témy:

Etnografická zberateľská činnosť škôl, zhromaždenie množstva údajov dotýkajúcich sa tradičnej lokálnej kultúry. Školy počas prezentovaného procesu zozbierali značné množstvo etnografických dát popisujúcich rôzne prejavy miestnej kultúry. Potrebnou, ale i zaujímavou témou, je zhodnotenie, sumarizácia prínosu tohto hnutia pre etnologické bádanie. Výskumné materiály boli spracované do formy metodických listov, pracovných listov, učebných materiálov, učebníc pre žiakov, ale i rôznych seminárnych prác, materiálových výskumov, publikačných výstupov učiteľov a i.

Zbierkotvorná a „muzeálna" činnosť škôl. Podobne ako v predchádzajúcom bode, aktuálnou je otázka, do akej miery tieto školy prispeli k rozvoju zberu predmetov trojrozmerného, materiálneho charakteru, za účelom vytvárania školských „národopisných" expozícií, budovania interiéru a exteriéru škôl, špecializovaných učební, ale zároveň aj využívanie týchto predmetov v edukačných aktivitách či v rámci prezentácie školy samotnej.

Regionálna výchova ako prostriedok prezentácie nielen školy, ale i obce. Súvisí priamo s vyššie uvedenými informáciami. Spomínané výstavné priestory boli nielen miestom na utvrdenie si poznatkov (realizácia konkrétnych edukačných, prezentačných aktivít), ale i motiváciou na získavanie ďalších údajov z terénu, uvedomovanie si hodnôt a špecifík vlastnej lokality. Na druhej strane aj predstavitelia obce neraz využívali takéto miesta na svoju prezentáciu pri príležitosti rôznych návštev, nakoľko išlo v nejednom prípade o jediné miesto takéhoto charakteru v celej obci.

Rozvoj folklórneho hnutia v súvislosti s touto problematikou. Intenzívnou zberateľskou prácou sa dostávali jednotliví pedagógovia

[22] Príspevok spracováva situáciu v danej oblasti do konca septembra 2014, nereflektuje ďalšie aktuálne zmeny a prípadné inovácie v tomto proces, ktoré sa udiali neskôr.

k rôznorodému materiálu, ktorý sa snažili upraviť pre potreby scénickej prezentácie, rozvíjali sa mimoškolské aktivity zamerané na pôsobenie detí vo folklórnych súboroch. Niektoré folklórne telesá vznikli pod vplyvom tohto špecifického zamerania škôl, ale v mnohých prípadoch už existujúce detské folklórne súbory zaznamenávali značný rozvoj, resp. boli založené niektoré nové. Tieto detské folklórne súbory sa stali reprezentatívnymi subjektmi nielen škôl, ale i obcí samotných.

Budovanie vzťahu k lokalite, regiónu, otázka lokálnej a regionálnej identity. Zaujímavou je otázka, či a do akej miery možno z pohľadu samotných žiakov, ale i ostatných obyvateľov, považovať miestnu tradičnú kultúru za zdroj lokálnej identity, lokálpatriotizmu, ale i cestu k spoznávaniu kultúrnej rozmanitosti, pestovaniu vzťahu k lokalite, kultúrnemu dedičstvu, faktor vplývajúci na hodnotové orientácie žiakov. Otázne je, akú rolu zohráva takto zamerané vzdelávanie v tomto procese, taktiež v otázke budovania väzby na rodisko, lokalitu, región.

Regionálna výchova ako impulz k aktívnemu občianstvu, participácii na spoločenskom a komunitnom živote, podnet na kooperáciu rôznych sociálnych, vekových, profesijných či neformálnych skupín. Pri takomto zameraní školy bola nevyhnutná spolupráca detí, ich rodičov, rodinných príslušníkov, ale i ostatných obyvateľov obce, rôznych subjektov, spolkov, združení... Potvrdila sa totiž nutnosť „otvorenia" sa školy smerom k obyvateľom lokality, aj napr. v súvislosti so zberom a vyhľadávaním materiálov, aktivizácii obyvateľov, ktorí disponovali potrebnými znalosťami, zručnosťami a pod. Z tohto zistenia vyplýva otázka, do akej miery, akým spôsobom prispelo zameranie školy na regionálnu výchovu v tomto procese.

Potenciál regionálnej výchovy a jej vplyv na rozvoj rôznych oblastí života konkrétnej lokality (napr. revitalizácia prejavov z oblasti materiálnej kultúry, výtvarného umenia, obyčají...), využívanie nadobudnutých poznatkov na riešenie konkrétnych problematických oblastí a rozvojových programov napomáhajúcich prosperovaniu lokalít, na propagáciu a prezentáciu samotnej lokality (napr. oblasť turizmu) a i. Ako teda využívajú žiaci, ktorí absolvovali tento spôsob vzdelávania, konkrétne poznatky v praxi, aký dopad mala (má) takto zameraná edukácia na rozvoj konkrétnych oblastí života lokality.

Vyššie načrtnuté zistenia a otázky sú len niektoré z mnohých, ktoré sa v tejto súvislosti ponúkajú. Pre etnológov sa tak otvára priestor nielen na sledovanie tohto procesu a výskum v oblasti dopadu takto smerovanej výchovy na vyššie načrtnuté témy, ale aktuálnou je naďalej i potreba vzdelávania pedagógov v základnej príprave na učiteľské povolanie v oblasti znalostí o tradičnej kultúre. Okrem prezentovaných zámerov príspevok sleduje aj ďalší cieľ – upozorniť etnologickú obec na tému, ktorá nie je v tomto odbore

dostatočne reflektovaná. Bez ohľadu na danú skutočnosť má miesto v dejinách nášho vedného odboru a patrí k špecifickým obdobiam aktívnej zberateľskej a pedagogickej práce, výsledky ktorej majú svoje konkrétne uplatnenie v súčasnej spoločnosti.

Literatúra a pramene

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

BARDYOVÁ, B. (1996). *Koncepcia výučby so zavádzaním regionálnych prvkov a jej uplatnenie v škole*. Záverečná práca I. kvalifikačnej skúšky. Metodické centrum v Prešove, 1996, s. 33.

BARDYOVÁ, B. (2000). Naše kroky po regionálnom chodníčku. In: LOMENČÍK, J. (ed.) *Regionálna výchova a ľudová kultúra v slovenskom školstve* (Zborník príspevkov z odborného seminára v L. Mikuláši 4. – 5. júna 1999, Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry so sídlom v ZŠ Sliače), 2000, s. 33 – 35. ISBN 80-968357-3-4.

CABANOVÁ, V. (2005). *Tvorba obsahu vzdelania v regionalisticky orientovaných školách.* Praha: Nakladatelství Epocha, 2005, s. 70. ISBN 80-86328-69-4.

ČELLÁROVÁ, L. (2002). Postavenie regionálnej výchovy v edukačnom procese. In: *Regionálna výchova a škola* (zborník príspevkov). Banská Bystrica: UMB, 2002, s. 12 – 19. ISBN 80-8055-753-5.

FEGLOVÁ, V. (1995). *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe*. Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV, VŠPg, 1995, s. 313.

GAŠPAROVÁ, M. (2009). Projekt základných škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry ako fragmentu kultúrneho dedičstva – skúsenosti a perspektívy. In: LIGAŠ, Š. – GAŠPAROVÁ, M. (eds.) *Odraz kultúrneho dedičstva v primárnej edukácii* (zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie). B. Bystrica: PF UMB, 2009, s. 57 – 61. ISBN 978-80-8083-703-7.

JASENÁK, Ľ. – ŽUFFA, C. (1995). *Pozdvihnutie národného povedomia vo výchovno-vyučovacom procese*. Martin: Matica slovenská, 1995. ISBN 80-7090-372-4.

KAĽAVSKÝ, M. (1999). Dejiny slovenskej etnológie. I. Osobnosti. Bratislava, 1999.

KOVÁČIK, R. (2012). Regionálna výchova a Združenie pedagógov zo škôl s regionálnou výchovou. In: MALOVESKÁ, R. – KRAMCOVÁ, M. (eds.) *Regionálna výchova ako súčasť školského vzdelávacieho programu*: zborník príspevkov z konferencie konanej 30. 11. 2012 v Slovenskej Ľupči, Slovenská

Ľupča: Združenie pedagógov zo škôl s regionálnou výchovou, 2012, s. 79. ISBN 978-80-971316-9-2.

KRAMCOVÁ, M. (2012). Regionálna výchova ako súčasť školského vzdelávacieho programu. In: MALOVESKÁ, R. – KRAMCOVÁ, M. (eds.) *Regionálna výchova ako súčasť školského vzdelávacieho programu*: zborník príspevkov z konferencie konanej 30. 11. 2012 v Slovenskej Ľupči, Slovenská Ľupča: Združenie pedagógov zo škôl s regionálnou výchovou, 2012, s. 79. ISBN 978-80-971316-9-2.

LEŠČÁK, M. (1988). Folklór vo výchovno-vzdelávacom procese na základných a stredných školách. In *Postavenie ľudovej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese*. Nitra: UKF.

LIGAŠ, Š. – GAŠPAROVÁ, M. (eds.). (2009). *Odraz kultúrneho dedičstva v primárnej edukácii* (zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie). B. Bystrica: PF UMB, 2009. ISBN 978-80-8083-703-7.

Regionálna výchova a ľudová kultúra v slovenskom školstve (Zborník príspevkov z odborného seminára v L. Mikuláši 4. – 5. júna 1999, Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry so sídlom v ZŠ Sliače), 2000, s. 33 – 35. ISBN 80-968357-3-4.

MALOVESKÁ, R. – KRAMCOVÁ, M. (2012). *Regionálna výchova ako súčasť školského vzdelávacieho programu*: zborník príspevkov z konferencie konanej 30. 11. 2012 v Slovenskej Ľupči. Slovenská Ľupča: Združenie pedagógov zo škôl s regionálnou výchovou, 2012, s. 79. ISBN 978-80-971316-9-2.

REVAJOVÁ, Ľ – STRUHÁR, Ľ. Výchovné zameranie školy s využitím regionálnych prvkov. In: *Vzájomný vzťah regionálnej kultúry a školstva* (Zborník príspevkov a prác z odborného seminára pracovníkov celonárodných a regionálnych kultúrnych inštitúcií, múzeí, vedeckých a výskumných ústavov, vysokých škôl a učiteľov základných škôl. L. Sliače 19. – 20. 5. 1993. L. Mikuláš, s. 16 – 18.

REVAJOVÁ, Ľ – STRUHÁR, Ľ. *Vzájomný vzťah regionálnej kultúry a školstva* (Zborník príspevkov a prác z odborného seminára pracovníkov celonárodných a regionálnych kultúrnych inštitúcií, múzeí, vedeckých a výskumných ústavov, vysokých škôl a učiteľov základných škôl. L. Sliače 19. – 20. 5. 1993, L. Mikuláš.

REVAJOVÁ, Ľ. Pozdvihnutie miestneho a národného povedomia vo výchovno-vyučovacom procese. In: JASENÁK, L. – ŽUFFA, C. (eds.). *Pozdvihnutie národného povedomia vo výchovno-vyučovacom procese.* Martin: Matica slovenská, s. 15 – 18. ISBN 80-7090-372-4.

REVAJOVÁ, Ľ. (2000). Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry. In: KYSEĽ, V. (ed.) *Folklorizmus na prelome storočí.* Zborník príspevkov z medzinárodného sympózia. Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň, 2000, s. 180 – 184. ISBN 80-88926-11-4.

STRUHÁR, V. (2003). Vývin problematiky regionálnej výchovy po roku 1989. In: *Ružomberský hlas* 2003/22, 14. novembra.

TRUBÍNIOVÁ, V. a kol. 2007. *Predškolská pedagogika. Terminologický a výkladový slovník*. Ružomberok: PF KU. ISBN 978-80-8084-162.

Internetové zdroje

Zavádzanie prvkov regionálnej výchovy do vyučovacieho procesu využitím informačno- komunikačných technológií [on line], [cit. 18. 8. 2013] Prístupné na: <http://www.zsliptovteplicka.edu.sk/zavadzanie_prvkov_regionalnej_vychovy/zavadzanie_prvkov_regionalnej_vychovy.html/>

Štátny vzdelávací program. Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra. Prierezová téma [on line.], [cit. 1. 10. 2013] Prístupné na: <http://www.statpedu.sk/files/documents/svp/prierezove_temy/regionalna_vychova.pdf/>

Súčasnosť regionálnej výchovy. [on line], [cit. 10. 3. 2014] Prístupné na: http://www.regioskola.sk/historia-rv/

Odporúčanie na ochranu tradičnej kultúry a folklóru. [on line], [cit. 10. 3. 2014] Prístupné na: http://www.ludovakultura.sk/fileadmin/data/docs/pdf/2-1-1-Odporucanie-na-ochranu.pdf.

Kultúrne dedičstvo v mestskom prostredí (identifikácia, ne/uchovávanie, prezentácia)

Cultural heritage in urban environment (identification, non/preservation, presentation)

Jolana Darulová

doc. PhDr. Jolana Darulová, CSc.
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici
jolana.darulova@umb.sk

Abstract: *The study deals with the issue of cultural heritage in urban environment in the post-socialist period. It results from the theoretical concept of deindustrialization. The study indicates that the end of the industrialization era left in cities dysfunctional industrial and warehouse buildings (brownfields) – in the periphery and central parts, too. Those are in the center of attention of developers. However, some examples from abroad signify that it is possible to recover those objects and use in tourism as the cultural heritage. The study shows the negative example of Medený Hámor in Banská Bystrica one of the most important technical heritages of Europe and world as well.*

Key words: *cultural heritage, deindustrialization, urban environment, Medený Hámor*

Kľúčové slová: *kultúrne dedičstvo, deindustrializácia, urbánne prostredie, Medený Hámor*

Urbanizácia je najčastejšie označovaná ako rozsiahly súbor zmien sociálno-priestorových väzieb v spoločnosti, pričom zmeny prebiehajúce pri procese urbanizácie sa netýkajú len hmotných a priestorových dimenzií mesta (zmena priestorovej štruktúry mesta – rast mesta do šírky, ale aj do výšky), ale i ekonomickej, inštitucionálnej, sociálnej štruktúry, spôsobu života, hodnôt, myslenia a celej kultúry (Horská, Maur, Musil 2002). V štatistickom a demografickom slova zmysle ide o nárast počtu alebo podielu ľudí žijúcich v mestách. V literatúre objavuje v 30. rokoch 20. storočia a to v anglickej verzii ako „urbanization", francúzskej „urbanisation", nemeckej „Verstädterung".

Urbanizácia je teda najčastejšie interpretovaná ako proces, v ktorého dôsledku sa zväčšuje podiel mestského obyvateľstva na celkovom úhrne obyvateľstva daného územia (inak miera urbanizácie), ako koncentrácia obyvateľstva do mestských sídel. (Horská, Maur, Musil 2002). Frekventované je i slovné spojenie pochádzajúce z angl. „becoming urban", čiže ide o proces stávania sa mestským (Johnston a kol. 2000) . Na Slovensku z hľadiska sídelného rozloženia má prevahu obyvateľstvo žijúce v mestách (v 90. rokoch takmer 57%, v súčasnosti 56%), súčasne narastá podiel obyvateľov vidieka, čo súvisí so suburbanizačnými procesmi v zázemí väčších slovenských miest (Gajdoš 2013: 140).

V príspevku však chcem pracovať najmä s druhou časťou definície súvisiacej s hodnotami, myslením a kultúrou ako špecifickými črtami mesta. Výskum som realizovala v priebehu riešenia projektu VEGA 10738/13 *Kultúrna a sociálna diverzita mesta v kontexte udržateľného rozvoja* a za východisko považujem teoretický koncept **deindustrializácie**.

Podľa René Matloviča je „deindustrializácia proces prejavujúci sa na úrovni funkčnej intraurbánnej štruktúry. Ide o znižovanie podielu plôch priemyslu, skladového hospodárstva a technickej infraštruktúry (napr. nefunkčných prístavov) v prospech iných funkcií, resp. v prospech nevyužitých plôch. Tento proces je podmienený transformáciou priemyselnej výroby, s jej prechodom na postfordovský model a so zmenami lokalizačných faktorov priemyslu. Môže byť taktiež výsledkom rešpektovania environmentálnych faktorov s cieľom eliminovať negatívny vplyv nevhodne lokalizovaného priemyslu na kvalitu životného prostredia. Deindustrializácia zasahuje predovšetkým priemyselné areály situované vo vnútornom meste." (Matlovič 2004: 145)

Uvedomila som si, že analýzou a opisom premien bývalých priemyselných priestorov slovenských miest – konkrétne som pokračovala vo výskumoch banských miest Banská Bystrica a Banská Štiavnica – sa problematika končí iba zdanlivo. Na mieste bývalých priemyselných, výrobných či skladových objektov vznikajú nové, spravidla moderné a funkčné súčasti mesta, slúžiace súčasným potrebám a záujmom obyvateľov v kontexte s konzumným spôsobom života. Ide najmä o multifunkčné sklobetónové komplexy budov s obchodmi, rôznymi službami a priestorom na menšie spoločenské aktivity. Bežný obyvateľ mesta, ktorého život sa s priemyselnými objektmi nespájal, konštatuje skrášľovanie. Ten v závode prežil produktívne roky profesijného života, zväčša s nostalgiou spomína a nesie si zaniknuté obrazy iba v svojich predstavách.

Počula som, ako si na autobusovej zastávke pred priečelím likvidovaného areálu Slovenky v centre Banskej Bystrici bývalý zamestnanec sťažoval:

„a to búrajú aj budovu farbiarne, ktorá bola historicky a esteticky veľmi zaujímavá – aspoň tú nemuseli zbúrať – rád som do nej chodil, mala zvláštnu atmosféru starých zašlých čias." (2013)

Obrázok 1.: Priečelie Slovenky, r. 2014, foto J. Darulová

Obrázok 2.: Areál Slovenky, r. 2014, foto J. Darulová

Hoci sa deindustrializácia týka celého priestoru mesta, najstaršie priemyselné objekty/areály boli najmä v historických mestách situované v centrách – v historickom jadre, vnútornom meste. V procese deindustrializácie tvoria spravidla lukratívne priestory a prirodzene sa dostávajú do centra pozornosti developerov. Na jednej strane ide o tzv. brownfields, ktoré predstavujú zdevastované, často i kontaminované bývalé priemyselné areály, pričom ich zhodnotenie, likvidácia či revitalizácia je nevyhnutná, na druhej strane ide o technické priemyselné pamiatky (i potenciálne), ktoré si vyžadujú väčšiu pozornosť a zainteresovanosť viacerých inštitúcií. Zahŕňajú v sebe i hrozbu ďalšieho rozpadu (rozkladu). Viacerí autori tvrdia, že ak sa zachovajú ako kultúrne pamiatky, **posilnia turistickú funkciu dotknutého priestoru** (Hoffman a Musil 1999, 2009). Preto by mali na to myslieť najmä zástupcovia mestských úradov, ktorí majú v pláne hospodárskeho a sociálneho rozvoja definovanú prioritu – rozvoj mestského cestovného ruchu determinovaného bohatou históriou, príp. pamiatkovými zónami mesta, o ktorom rozhodujú.

Dagmar Petríková uvádza, že „popri ekonomických a environmentálnych aspektoch hrajú dôležitú úlohu pri úspešnosti projektov revitalizácie brownfieldových území aj sociálne a kultúrne aspekty. Závažným problémom revitalizácie brownfieldov je otázka udržania miestneho kultúrneho dedičstva a pamäti miesta. Je to spoločná skúsenosť v Európe, napríklad pri obnove rozvoja priemyselných lokalít, ako sú bane, doky a ostatné oblasti s ťažkým priemyslom, ktoré pristupujú k regenerácii týchto lokalít tak, aby zanechali stopy histórie v urbánnom aj rurálnom prostredí, a využívajú zachované artefakty v spojení s modernými projektmi regenerácie. Vidíme to na početných príkladoch z Rakúska (Gazometre a starý bitúnok vo Viedni), z Anglicka (rekonštrukcia elektrárne Bankside Power Station na galériu Tate Modern v Londýne), zo Španielska (rekonštrukcia tepelnej elektrárne na administratívne centrum elektrárenskej spoločnosti Endesa v Barcelone), ktoré predstavujú veľmi úspešné projekty z hľadiska zvýšenia imidžu lokality pre obyvateľov a turistov, aj z hľadiska nových funkcií územia v priestore mesta a jeho rozvoja. (Urbanita 23 2011: 13) Aj na Slovensku môžeme uviesť niekoľko málo úspešných projektov, v odbornej literatúre sa uvádza najmä galéria v bezprostrednej blízkosti centra Popradu, ktorá vznikla z elektrárne.

Táto téma tvorí i jadro mojej štúdie. Hoci sa na prvý pohľad zdá, že je zo strany odborníkov venovaná dostatočná pozornosť tak kultúrnemu dedičstvu ako aj transformácii miest, hlbšie štúdium literatúry (najmä na Slovensku) ukazuje diverzifikovaný prístup, i napriek tomu, že sa viaceré problémy označujú ako interdisciplinárne.

V štúdii sa zameriavam na prezentáciu jedeného príkladu deindustrializácie v Banskej Bystrici – miesta, ktoré súviselo so staršou históriou mesta – ide o Medený hámor. Medený hámor v Banskej Bystrici považujú historici umenia a pracovníci pamiatkových úradov vo všeobecnosti za významnú priemyselnú pamiatku turzovsko–fuggerovského mediarskeho podniku v Banskej Bystrici (1495 – 1525).[1]

Obrázok 3.: Medený hámor, r. 2014, foto J. Darulová

Napr. Vladimír Husák uvádza, že ide o prvý podnik na svete, ktorý v rozsiahlej miere využíval priemyselné spôsoby veľkovýroby v kovohutníctve[2] v dobe, v ktorej sa meď stala na európskych trhoch najžiadanejšou komoditou. Najmä preto podporuje zápis zachovaných pozostatkov mediarskeho podniku do zoznamu UNESCO. Bystrický hámor bol vekom druhý najstarší priemyselný závod na Slovensku. V roku 2011 bol zapísaný do zoznamu národných kultúrnych pamiatok. Medený hámor bol situovaný pri potoku Bystrica, pri vstupe do Laskomerskej doliny na mieste predchádzajúcej rafinačnej pece.

Po zániku Thurzovsko-fuggerovskej spoločnosti, ktorej bol pôvodne jednou z významných súčastí, zostal v prevádzke ešte viac ako štyri storočia.

[1] O mimoriadnom význame informuje aj svetová Kronika techniky v kapitole Prototyp mediarskeho podniku (Fortuna print 1993).

[2] Spolu s hutníckym závodom v Tajove. Známe sú aj jeho výroky o nezmyselnom zrušení Cvernovky a „brutálnom zbúraní" takmer celého areálu historického pivovaru Stein v Bratislave. Cit. 11. X. 2014 zo zdroja: http://style.hnonline.sk/vikend-140/s-otcom-nas-spaja-laska-k-umeniu-tvrdi-vladimir-husak-63175

Hámor dodával upravenú meď Kremnici na legovanie, t.j. upravovanie rýdzosti strieborných i zlatých mincí, už krátko po svojom vzniku koncom 15. storočia. Z medzerovito zachovaných záznamov vyplýva, že len v rokoch 1705 a 1707 banskobystrická komora dodala Kremnici 248 ton spracovanej medenej suroviny. V roku 1891 sa tu vybudoval najväčší závod elektrolytickej rafinácie medi v Uhorsku. Od začiatku svojej činnosti do jej definitívneho ukončenia v roku 1991 bol nepretržite aktívny takmer päťsto rokov.

Kultúrno-historický a architektonický popis z roku 2007: Po ľavej strane vstupu do Laskomerskej doliny, kde bol situovaný, upúta napríklad **renesančná podniková budova** správy hámra s nárožným rizalitom, na ktorej bolo ešte donedávna čitateľné sgrafitové renesančné kvádrovanie nároží. Na prízemí bola miestnosť kancelárie šafára – správcu Medeného hámra, na prvom poschodí bol situovaný jeho erárny byt. Tu sa tiež dodnes nachádza aj jedinečný zaklenutý renesančný priestor s lunetami s vytiahnutými hrebienkami – dosiaľ už iba jediná zachovaná **pôvodná poradná sieň Banskej komory** v Banskej Bystrici, vybudovaná ešte v časoch thurzovsko-fuggerovskej spoločnosti. Všetky ostatné miestnosti na prízemí sú zaklenuté renesančnými klenbami a využívali sa ako sklady vyrobeného medeného tovaru. Istotne z nich upúta pozornosť najväčšia, kvadratická sieň, zaklenutá na centrálny stĺp či pilier.

Susedný objekt, na ktorom sa kedysi týčila vežička (**pravdepodobne s klopačkou**), býval ubytovňou tovarišov a strážcu hámra. K budovám hámra patril aj dom (bývalá veterinárna stanica – dnes už zbúraná pozn. autorky) s renesančnými lunetovými klenbami a susedný obytný dom s vežou a pôsobivými barokovými klenbovými konštrukciami (dnes už zbúraný pozn. autorky).

Oproti, pri vstupe do Medeného hámra stával podnikový **železný hámor s tromi vodou poháňanými kladivami** a mäsiarsky výsek, typické sprievodné vybavenie každého turzovsko-fuggerovského závodu (výsek, obchod, krčma). Povyše výrobnej časti hámra stáli tri obytné domy, určené pre majstrov jednotlivých dielní. Z nich ešte stále je topograficky zaujímavý, donedávna zachovaný vo svojej pôvodnej podobe, dvojdom s podnikovými bytmi pre kováčskeho a minciarskeho majstra. Nepochybným unikátom vo výrobnej časti Medeného hámra je renesančná hutnícka hala s dvomi hutníckymi pecami – ohniskami, s reliktom – monolitickým kamenným stĺpom, zachovaným z pôvodného riešenia dispozície pred požiarom (1761). Tu sa meď odlievala do foriem, a potom vyvážala do celej Európy. Nová veľká valcovňa v areáli hámra bola vybudovaná v roku 1761 a vyrážali sa v nej mincové platničky, a to nielen pre Kremnickú mincovňu, ale aj pre mnohé západoeurópske a juhoeurópske štáty. Historická hutnícka dielňa nemá

obdoby vo svojej zachovalosti a autenticite. K historicky najvýznamnejším patrí aj zachovalý objekt dielní, ktorý vznikol v priebehu druhej polovice 18. storočia pravdepodobne z potreby rozšírenia výrobnej kapacity valcovne mincovne. Výrobná a obytná osada hámra tvorili nesporne jedno z najstarších priemyselných miest (predmestie) Banskej Bystrice.

Celý objekt medeného hámra bol niekoľko krát poškodený – požiarom, zubom času, ale aj rozhodnutím o zrušení niektorých častí. Napr. v roku 1997 boli zbúrané veľmi dôležité časti medeného hámra – hámornícka dielňa.

Aký bol záujem odborníkov a inštitúcií o medený hámor v dobe jeho aktívnej činnosti a po skončení prác? Zo zoznamu kultúrnych pamiatok Pamiatkového úradu v Banskej Bystrici vyplýva, že ide o medený hámor, hiatry, zlieváreň, valcovňu, sklady, laboratóriá, elektrolýzu, vodný mlyn – väčšinou sú hodnotené ako v dezolátnom stave a ich vlastníkom je štát, resp. hospodárska organizácia – Rudné bane (podľa neovereného zdroja ich už odpredala súkromnému vlastníkovi, ktorý nemá záujem o ich zachovanie, resp. revitalizáciu, ale plánuje priestor komerčne využiť). Zostala zachovaná iba historická dokumentácia, o ktorej písal Kamenický v roku 1995 a devastácia areálu pokračovala aj v nasledujúcich rokoch.

Obrázok 4.: Medený hámor, r. 2014, foto J. Darulová

O celom areáli je dochovaný plán Medeného hámra s úplným pôdorysným zobrazením všetkých jeho výrobných aj nevýrobných objektov okolo roku 1764, z ktorého vyplýva, že „dielne" vznikli zo starého, solitérneho,

veľmi dômyselného a obdivuhodne dokonalého, celomurovaného hutníckeho objektu, vybudovaného pri vodnom náhone, severne od objektu hámra. V ňom stála centrálne situovaná taviaca pec v krytej hutníckej hale, skonštruovanej z troch strán pilierovým ambitom, zaklenutým krížovými klenbami, ohraničená predsunutým murovaným obvodovým plášťom. Svedectvo o práci v hámri dokladá aj viac ako 50 olejomalieb Dominika Skuteckého.

Hoci pamiatkový úrad v Banskej Bystrici eviduje medený hámor ako kultúrnu pamiatku pozostávajúcu zo štyroch objektov**, do súčasnej doby nie je na ňom tabuľa s upozornením a opisom – tak ako je to na všetkých budovách banskobystrického námestia.** Význam zmieneného miesta a samozrejme aj samotné objekty zakrývajú nové výškové budovy s administratívnou i rezidenčnou funkciou, ktoré boli postavené v bezprostrednej blízkosti medeného hámra v poslednom desaťročí.

Iba dva objekty tejto pamiatky sú obnovené – súkromnou osobou. Z autopsie a z prieskumov medzi študentmi UMB vyplýva, že medený hámor veľká väčšina študentov vôbec nepozná a nie je ani súčasťou turistických obhliadok mesta.

Neidentifikáciu uvedenej kultúrnej pamiatky podporujú aj informácie na web stránkach mesta, napr.: „Na území terajšieho mesta sa nenachádzajú žiadne pôvodné technické pamiatky pripomínajúce slávne obdobie ťažby a výroby medi. Zachovaná budova Medeného hámra neposkytuje obraz o jeho pôvodnom zameraní."[3]

Podľa Ulfa Hanerza a jeho konceptu „miest významu", sú v meste vzhľadom k histórii, ale aj v tom istom čase, rôzne skupiny ľudí, ktoré tým istým miestam pripisujú rôzne obsahy, súvisiace s ich prežívaním, resp. príbehov, ktoré ich s miestom spájajú. V podstate ide o „flexibilné chápanie miesta" Z. Baumana (1922: 190 – 191). Ulf Hannerz píše, že miesta sa môžu rozširovať a zužovať, nemusia nevyhnutne byť nijako mimoriadne autonómne alebo jasne vymedzené a identifikujú sa buď podľa jednotlivcov, alebo určitých kolektívov. Ako „miesta významov" ich nemusia všetci ich obyvatelia nevyhnutne chápať rovnako ako fyzický priestor, ktorý obývajú, ale vďaka kultúrnym procesom sú cesty ich vnímania rôzne a prelínajú sa v nich rozličné interpretácie a praktické vnemy (Hannerz 1996: 22 – 23).

Ak sa v prípade medeného hámra – unikátnej svetovej pamiatky – vďaka nezáujmu potenciálnych aktérov (MÚ, pamiatkari, občania, investori) naplní vyznačená cesta, medený hámor zanikne.

Priemyselné, technické kultúrne pamiatky majú viaceré viditeľné i ukryté významy. Sociálne hodnoty priemyselných pamiatok spočívajú v spôsobe

[3] www.slovenskabanskacesta.sk

života socio-profesijnej skupiny obyvateľov, ktorá mohla mať rozhodujúci podiel na obraze mesta v minulosti. V kolektívnej pamäti je uchovaných mnoho spomienok na rytmus pracovného a rodinného života, zvláštnu terminológiu spojenú s vykonávaním špecifických pracovných aktivít, pracovné zvyky i ritualizované oslavy. Pre bývalých zamestnancov (možno i ich rodinných príslušníkov) dnes už nefunkčných priemyselných areálov, majú teda špecifický význam. Pre záujemcov o techniku, históriu alebo iné oblasti ľudskej činnosti či vývoja civilizácie majú potenciál hľadania a odkrývania nielen lokálnych hodnôt, ale aj nadobúdania vlastnej identity. Nehovoriac o tom, že všetky tieto i ďalšie skryté významy prispievajú k tomu, že pamiatka má aj svoju charakteristickú atmosféru – genius loci.

Namiesto záveru by som sa vám chcela ospravedlniť za to, že som nenaplnila svoj výskumný zámer – opísať nielen negatíva, ale aj pozitíva deindustrializácie – žiaľ v Banskej Bystrici som pozitívny príklad premeny priemyselného miesta nenašla a na základe prezentovaných príkladov by som v názve príspevku Kultúrne dedičstvo v mestskom prostredí (identifikácia, ne/uchovávanie, prezentácia) mala doplniť v podtitule i ďalšie dva zápory.

Ostáva iba zdôrazniť, že napriek nespornému významu práve pamiatky priemyselného dedičstva miznú z našich miest ako dôsledok deindustrializácie dokonca bez ohľadu na to, či sú nechránené alebo zákonom chránené. A k negatívom patrí aj tá skutočnosť, že sa neberie do úvahy ani mimoriadna pamiatková hodnota a ako príbeh medeného hámra v Banskej Bystrici nasvedčuje – ani unikátne priemyselné pamiatky svetového významu nezabránia devastácii.

Literatúra a pramene

DARULOVÁ, J. 2006. *Banská Bystrica, mesto podnikateľov, remeselníkov a obchodníkov*. Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB, 2006, 198s.

DARULOVÁ, J.2008. Industrial and Commercial Districts of a Town – History and Present. In: *Urban People*, 10, 2008, 2, s. 55 – 66.

DARULOVÁ, J. 2010. Obsahové a funkčné zmeny mesta. In: *Slovenský národopis* 2, 58/2010, s. 159 – 174.

GAJDOŠ, P. Mestá – vidiek – regióny. In: *Ako sa mení slovenská spoločnosť.* Vladimír Krivý (ed.). Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2013, s. 128 – 180.

HANNERZ, U. Svet a mesto po páde železnej opony: meniace sa „miesta významov". In: BITUŠÍKOVÁ, A., LUTHER, D. (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií FHV UMB 2010, s. 8 – 16.

HORSKÁ, P., MAUR, E., MUSIL, J. *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa.* Praha-Litomyšl: Paseka, 2002. 352s.

HOFFMAN, L., MUSIL, J. Culture meets commerce: Tourism in Post-communist Prague. In: *The Tourist City*. Judd & Fainstein (eds.) Yale U Press, 1999.

HUSÁK, V. Medený hámor v Banskej Bystrici – unikát priemyselného dedičstva. In: *Permón č. 1/2007, s. 12. a č. 2/2007, s. 5-6,* druhá časť v č.2/2007.

Johnston RJ Gregory, D. Pratt, G., WATTS, M. (eds.). *The Dictionary of Human Geography, fourth edition*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, s. 883.

KAMENICKÝ, M. Hutnícke spracovanie banskobystrických medeno-strieborných rúd a výroba striebra z nich v rokoch 1495 – 1546. In: *Zborník: Päťsté výročie thurzovsko–fuggerovského mediarskeho podniku v Banskej Bystrici*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela 1995, s.91 – 99.

MATLOVIČ, R. Tranzitívna podoba mesta a jeho intraurbánnych štruktúr v ére postkomunistickej transformácie a globalizácie. In. Sociológia 36, 2004, č. 2,s. 137 – 148.

MUSIL, J. Vývoj a plánování měst ve střední Evropě v období komunistických režimů. In: *Sociologický časopis, XXXVII*, č. 3, s. 275 – 296.

PETRÍKOVÁ, D. Klasifikácia a hodnotenie možností regenerácie brownfieldov. In: *Urbanita*, r. 23, 2011, s.10 – 13.

Mesto a kultúrne dedičstvo. Zachovávanie, ne/revitalizácia, nová tradícia?

City and cultural heritage. Preservation, non/revitalisation, new tradition?

Katarína Koštialová

PhDr. Katarína Koštialová, PhD.
Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií
Filozofická fakulta UMB Banská Bystrica
katarina.kostialova@umb.sk

Abstract: *The study deals with the cultural heritage of Zvolen applying the issue: ensuring a balance between tradition and modernity. The examples of Deserted castle, Jewish synagogue and others draw attention to non/preservation, non/revitalization of cultural heritage of town and create new traditions that residents consider to be significant for their town. It also deals with the connection of tradition and modernity, new forms of promotion and popularization of selected elements of cultural heritage.*

Key words: *cultural heritage of town, tradition, modernity, non/revitalization, Zvolen*

Kľúčové slová: *kultúrne dedičstvo mesta, tradícia, modernosť, ne/revitalizácia, Zvolen*

„Tangible and intangible heritage are sources of social cohesion, factors of diversity and drivers of creativity, innovation and urban regeneration – we must do more to harness this power.'

„Hmotné a nehmotné kultúrne dedičstvo je zdrojom sociálnej kohézie, faktorom diverzity a hnacím motorom kreativity, inovácií a mestskej obnovy. My musíme urobiť viac, aby sme túto silu využili."[1]

Úvod

Kultúrne dedičstvo mesta je tvorené komplexom hmotných a nehmotných prvkov vzniknutých postupným vývojom vyplývajúcim z charakteru mesta a na

[1] Irina Boková, generálna riaditeľka UNESCO na svetovom Urban Forum (Neapol, 2012).

mesto viazaných. Odráža históriu mesta, jeho život (politické alebo sociálne turbulencie), bohatstvo múzeí, galérií, archívov, budov či objektov, ktoré majú dôležitú historickú alebo architektonickú hodnotu, prípadne prispievajú k charakteru oblasti. Kultúrne dedičstvo mesta zahŕňa aj symbolické miesta (miesta spojené s významnými osobnosťami alebo udalosťami), mestskú zeleň i parky vybudované predchádzajúcimi generáciami. Rovnako obsahuje nemateriálne aspekty, ktoré sú zahrnuté do spoločenskej praxe, mestského života, hodnôt, názorov a výrazových foriem (kreatívne umenie, folk dizajn, hudba a tanec), i tradíciou ustálené mestské rituály (Loulanski 2006). Ide o hodnotu, ktorá sa vyvíja a dopĺňa novými prvkami ako dôsledok meniacej sa spoločnosti, postojov, potrieb a požiadaviek ľudí vyjadriť sa ku kultúrnemu dedičstvu i dobe samej. Súbor kultúrneho dedičstva mesta a jeho živých prejavov spoluvytvára jedinečný, neopakovateľný, nenahraditeľný obraz mesta, s ktorým sa jeho obyvatelia identifikujú, a ktorý je pre dané mesto špecifický. Je nositeľom tradícií a zdrojom inšpirácie súčasnej i budúcej generácie (Vojtová 2006).

Existuje veľké množstvo problémov, ktorým čelia súčasné mestá vo vzťahu ku kultúrnemu dedičstvu. Inšpirujúc sa tímom anglických vedcov za východiskové považujem nasledujúce tri podnetné témy:

- prvou z nich je zabezpečenie rovnováhy medzi tradíciou a modernosťou;
- druhou je úloha ako udržať zmysel lokality, lokálnej identity, lokálnej kultúry a jej špecifík v rýchlo sa globalizujúcom svete;
- treťou je úloha, ako vybudovať kvalitnú kultúrnu infraštruktúru, hodnotne a intenzívne využívať kultúrne budovy (Owen – Gibbbon – Chouguley – Prin – Nayolr 2012: 29).

Prvé teoretické hľadisko aplikujem na konkrétne príklady v meste Zvolen, pričom niektoré vzory oscilujú medzi viacerými témami. Poukazujem na príklady, ktoré pozitívne i negatívne napĺňajú uvedenú paradigmu. Predmetom štúdie je upriamiť pozornosť na ne/zachovávanie, ne/revitalizáciu kultúrneho dedičstva a na vznik nových tradícií, ktoré obyvatelia považujú za signifikantné pre mesto. Venovať sa budem najmä prepojeniu tradície s modernosťou, novým formám propagovania a popularizovania vybraných prvkov kultúrneho dedičstva vo Zvolene, s cieľom zaznamenať posun a premeny funkcií a foriem kultúrnych hodnôt.

Mesto Zvolen má vyše 43 100 obyvateľov a v roku 2013 oslávilo 770. výročie obnovenia mestských výsad.[2] Podstatná časť zachovaných pamiatkových objektov sa nachádza na území

[2] V roku 1243 panovník Belo IV. obnovil mestu Zvolen mestské výsady, a tak sa mesto zaradilo medzi päť najstarších slobodných kráľovských miest na Slovensku.

pamiatkovej zóny mesta.[3] Hranica pamiatkovej zóny je približne totožná s priebehom stredovekého fortifikačného systému mesta. Predmetom ochrany pamiatkovej zóny je predovšetkým jej historicky vyvinutá urbanistická štruktúra so zachovaným námestím, charakteristická silueta s dominantami zámku a dvoch kostolov, umelecko-historické a architektonické hodnoty objektov vyhlásených kultúrnych pamiatok a objektov pamiatkového záujmu. Panorámu mesta najvýraznejšie ovplyvňujú národné kultúrne pamiatky: komplex Zvolenského zámku[4] a opevnenia, Kostol sv. Alžbety, Kostol sv. Trojice a Pustý hrad (Kašša 2013: 339).

Rovnováha medzi tradíciou a modernosťou

Významnou národnou kultúrnou pamiatkou situovanou na vyvýšenine nad mestom Zvolen je Pustý hrad (Starý Zvolen – Vetero Zolium).[5] Hoci ide o extrémne výšinnú polohu, jeho vznik historické pramene datujú do 2. polovice 12. storočia (Beliak – Šimkovič 2013). Poloha mesta a tiež kráľovského komitátu, neskôr župného hradu, nebola predmetom náhody, ale cieľavedomého výberu. Dôležitú úlohu v tomto zohrávala kontinuita staršieho slovanského osídlenia a výhodná strategicko-geografická poloha. Tieto okolnosti predurčovali Zvolen na budúce hospodársko-správne i vojenské centrum v rozvíjajúcom sa kolonizačnom procese (Hanuliak 1998). Starý Zvolen bol dôležitým administratívnym centrom rozsiahleho Zvolenského komitátu, ktorého súčasťou bolo územie totožné takmer s celým dnešným stredným Slovenskom. Pretože svojím kultúrno-spoločenským významom prekračuje regionálny a národný rámec, v strategických dokumentoch mesta sa konštatuje, že má predpoklady stať sa súčasťou svetového kultúrneho dedičstva.[6] Zachované zvyšky zrúcanín dokazujú, že sa skladá z dvoch častí: Horného a Dolného hradu. Obdobie 15. storočia sa nieslo v znamení začínajúceho úpadku hradu. Stavebné aktivity na Starom Zvolene končia výstavbou modernejšieho gotického Zvolenského zámku, ktorý sa stal novou rezidenciou kráľov Uhorska. Postupne Starý Zvolen začína pustnúť, stáva sa „len" Pustým hradom. Prvé výkopové práce boli uskutočnené v rokoch 1886 – 1889. Etapa novodobých archeologických výskumov spojených s prezentáciou odkrytej architektúry bola zahájená v roku 1992 a systematicky pretrváva až

[3] Pamiatková zóna bola vyhlásená záväzným nariadením Okresného úradu vo Zvolene č. 1991/04/30 z 30. apríla 1991, ktoré nadobudlo účinnosť 1. mája 1991.
[4] Na Zvolenskom zámku sídli od 60. rokov 20. storočia Slovenská národná galéria.
[5] Rozloha celého hradného komplexu je 4,7 ha.
[6] Územný plán mesta, prijatý MsZ: uznesením č. 144/2004 zo dňa 3. 12. 2004.

do súčasnosti.[7] V súvislosti s Pustým hradom je potrebné vyzdvihnúť participáciu občanov na dobrovoľníckych brigádach v rámci areálu hradu i aktivity občianskeho združenia Priaznivci Pustého hradu.[8] K popularizácii Pustého hradu prispievajú viaceré športovo-turistické, kultúrno-spoločenské aktivity (koncerty, ekumenické pobožnosti, ukážky šermiarskeho umenia, rôzne firemné interaktívne stretnutia, podujatia pre deti, dôchodcov i stretnutia priateľov pri gitare). K najnavštevovanejším podujatiam patrí Výstup na Pustý hrad, ktorého sa zúčastňuje vyše 500 ľudí. Koná sa každoročne v prvý septembrový víkend od roku 1992 a je spojený s ukončením archeologickej sezóny. V súvislosti s týmto podujatím sa konajú aj sprievodné akcie, napríklad Cyklojazda histórie Via Magna. Cieľom Cyklojazdy histórie Via Magna je propagovať Pustý hrad medzi verejnosťou na Slovensku a v strednej Európe. Tímy cyklistov štartujú zo Spišského hradu a z rôznych štátov Európy (Česká republika, Poľsko, Maďarsko, Rakúsko, Slovinsko, Francúzsko) so symbolickým posolstvom o Pustom hrade, aby sa deň pred konaním Výstupu na Pustý hrad za účasti širokej verejnosti stretli na zvolenskom námestí. *„Pusťák sa neuveriteľne zmenil za posledných dvadsať rokov. Kedysi tu bol iba zarastený kopec. Dnes je tam stále živo, prichádzajú celé rodiny a ľudia sem vodia svoje návštevy aj zo zahraničia a keď je pekné počasie, tak vidno doďaleka, až do Bystrice.*" (m., 1964) Mesto Zvolen vybudovalo pre turistov aj náučný chodník s informačnými tabuľami, ktoré poskytujú návštevníkom informácie nielen o historických zaujímavostiach a archeologických nálezoch, ale aj o rozmanitosti fauny a flóry tohto miesta. Vďaka systematickému archeologickému výskumu i súčasným popularizačným aktivitám sa percipuje historická kontinuita a v rovnováhe tradície so súčasnosťou Pustý hrad spoluvytvára špecifický, nenahraditeľný obraz mesta, s ktorým sa jeho obyvatelia identifikujú. *„Som starý Zvolenčan a Pustý hrad je veľký kus histórie nášho mesta.*" (m., 1930)

Popri pozitívnych kultúrnotvorných dopadoch v rámci vymedzovania lokálnej/regionálnej identity môže tiež dochádzať k vytváraniu skresleného a falošného obrazu minulosti a to zjednodušením, ktoré pôvodnú tradíciu nezachováva, ale nivelizuje (Darulová 2014: 196). Celospoločenskými

[7] K najvýznamnejším archeológom, ktorý v rokoch 1992 – 2008 viedol archeologický výskum na Pustom hrade patril Václav Hanuliak (1947 – 2009). Bol zakladateľom a štatutárom občianskeho združenia Priaznivci Pustého hradu. Za jeho dlhoročnú činnosť pri archeologickom výskume Zvolena a okolia mu mesto Zvolen udelilo Cenu mesta, Cenu primátora a v roku 2005 aj Čestné občianstvo mesta Zvolen. Na vstupnej bráne Pustého hradu bola Václavovi Hanuliakovi dňa 1. mája 2010 odhalená aj pamätná tabuľa s textom: *Novodobému rytierovi z vďaky mesto Zvolen a Priaznivci pustého hradu* (Matisková 2013: 110 – 111). V súčasnosti archeologický výskum vedie Ján Beljak.

[8] Základným cieľom OZ Priaznivci Pustého hradu je pomoc pri záchrane a propagácii tejto historickej pamiatky medzi verejnosťou (bližšie: Koštialová 2007).

zmenami, zmenami životného štýlu sa funkcie niektorých javov pozmenili, prípadne úplne stratili svoj pôvodný význam a poslanie. Príkladom stopercentnej zmeny funkcie a nenaplnenia rovnováhy medzi tradíciou a modernosťou je budova zvolenskej židovskej synagógy. V meste Zvolen, ktoré sa nachádza v blízkosti banských miest, kde sa Židia do určitého obdobia nesmeli usadzovať, sa usádzajú až v 19. storočí.[9] Ich počet sa v druhej polovici 19. storočia zvýšil natoľko, že v roku 1868 založili neologickú náboženskú obec Ješrun (Nižňanský 2008: 80). Keďže každá náboženská obec musela mať vybavenú inštitucionálnu infraštruktúru, ktorá by napĺňala náboženské, ale aj sociálne, vzdelanostné, kultúrne a iné požiadavky svojich členov, bol 15. októbra 1895 položený základný kameň synagógy. Jej slávnostné vysvätenie sa konalo 31. augusta 1896. Architektonicky sa odlišovala od ostatnej zástavby v meste a svojmu pôvodnému účelu slúžila až do roku 1950 (Sotáková 2013: 241). Synagóga bola v spomínanom roku predaná, následne prestavaná na sklad liečiv a v súčasnosti je využívaná na obchodné a reštauračné účely. V jej priestoroch sa nachádza obchod s nábytkom, fitnes a čínska reštaurácia Panda.

Obrázok 1.: Bývalá židovská synagóga, r. 2015, foto. K. Koštialová

[9] Prítomnosť Židov vo Zvolene neovplyvňovala len etnickú skladbu mesta a jeho kultúru, ale prostredníctvom povolaní, ktoré vykonávali (veľkoobchodníci, živnostníci, advokáti, lekári, lekárnici), mala priaznivý vplyv aj na jeho hospodársko-ekonomický rozvoj. Spomedzi viacerých významných obchodníkov a továrnikov sa legendárnou stala továreň na syr a bryndzu s názvom „I. Wittmann & syn", ktorá bola založená v roku 1891. V rokoch 1930 – 1940 bola továreň najväčším mliekárenským podnikom svojho druhu v Československu a svojimi kvalitnými výrobkami sa presadila aj v zahraničí.

Prelínanie rôznorodých nevhodných symbolov na budove potláča pamätnú tabuľu umiestnenú na jej priečelí.[10] I napriek tomu, že sa bývalá synagóga nachádza v širšom jadre mesta, mladí ľudia nemajú vedomosti o jej pôvodnej funkcii a kultúrno-historickej hodnote (Koštialová 2014).

Počet členov náboženskej obce v roku 1910 presahoval 600 duší. Na základe sčítania obyvateľstva mesta Zvolen v roku 2011 sa prihlásilo k Židovskej náboženskej obci 17 obyvateľov (Hofreiter 2013: 272). I napriek skromnej početnosti zostáva židovská tradícia vo Zvolene naďalej prítomná vďaka osobným aktivitám jej členov. V tomto kontexte je možné prejsť k pozitívnemu modelu rovnováhy medzi tradíciou a modernosťou, revitalizáciou a novou tradíciou. Vo väzbe na židovskú komunitu sa na Židovskom cintoríne nachádza národná kultúrna pamiatka – náhrobný pomník pri spoločnom hrobe židovských občanov mesta Zvolen, zavraždených v 2. svetovej vojne.[11] Vstupný priestor cintorína dostal novú podobu v roku 2009, a to realizáciou unikátneho projektu celosvetového významu – Parku ušľachtilých duší.[12]

Obrázok 2.: Park ušľachtilých duší a Cesta pokory, r. 2014, foto K. Koštialová

[10] Tabuľa obsahuje text: *Židovská náboženská obec vo Zvolene túto budovu užívala v rokoch 1896 až 1950 ako synagógu.* Jej osadenie v 90. rokoch 20. storočia inicioval Jozef Klement.

[11] Židovský cintorín bol obnovený v roku 1998.

[12] Projekt bol realizovaný v rokoch 2007 – 2010 a na jeho vzniku má výrazný podiel Izraelská obchodná komora, jej predseda Miloš Žiak a jeho poradca Ladislav Snopko. Okrem členov Izraelskej obchodnej komory na Slovensku realizáciu tohto nadnárodného projektu podporili aj mesto Zvolen, Technická univerzita vo Zvolene, Židovská náboženská obec v Banskej Bystrici, Rotary club Zvolen a mnohí darcovia a filantropi.

Park vyjadruje pietnu vďaku všetkým slovenským občanom, ktorí zachraňovali Židov počas 2. svetovej vojny. Jeho dominantou je vyše päť metrov vysoká sklenená dominanta Obelisk nádeje, ktorý bol slávnostne odhalený 8. septembra 2009. O rok neskôr sa súčasťou parku stala aj Cesta pokory. Tento pamätník pripomína dlhý hrob, ktorý symbolizuje skúsenosť smrti a znovuzrodenia. Prikrýva ho sklenený sarkofág s kameňmi omotanými drôtom. Sarkofág je položený medzi železničné koľajnice, ktoré symbolizujú židovské transporty do koncentračných táborov a kamene predstavujú obete holokaustu na Slovensku. Pod sarkofágom sa nachádza symbolická hrobka, do ktorej sa jednou stranou vstupuje a druhou vystupuje. Pri vkročení do hrobky začne hrať pohrebná pieseň, Kel mole rachamim (Bože milosrdný buď). Park ušľachtilých duší je od roku 2009 zaradený do projektu Slovenská cesta židovského kultúrneho dedičstva, v rámci Európskej cesty židovského kultúrneho dedičstva. V roku 2012 sa uskutočnila rekonštrukcia Tehelnej ulice vo Zvolene, v rámci ktorej sa vybudoval „Park stratených susedov". Na začiatku parku je osadený pylón vysvetľujúci symboliku parku, v ktorom je nainštalovaná Plačúca fontána.[13] Fontána má tvar vyvalených dverí ako symbol domova, ktorý prestal byť miestom bezpečia a istoty. Tečúca voda zároveň vyjadruje očistnú funkciu, dávajúcu nový život (Matisková 2013: 62). Park má pripomínať Zvolenčanov, ktorí museli násilne odísť alebo boli deportovaní v rokoch fašistického Nemecka a Slovenského štátu. I napriek tomu, že park sa nachádza v zóne panelákovej zástavby, školy a škôlky, plní aj funkciu oddychovú i kultúrno spoločenskú.[14] V jeho areáli sa konajú koncerty, výstavy, literárne večery, diskusie na rôzne spoločenské témy[15], tvorivé dielne Tradícia netradične[16] i Natur trh – šikovné ruky nášho regiónu. Možno predpokladať, že domáca societa vníma celý komplex aktivít ako nový kultúrny prvok, ktorý nenarúša, naopak, obohacuje lokálne aktivity (Krišková 2010: 103).

[13] Iniciátorom projektu bol Rotary club Zvolen, ktorý finančne garantoval výstavbu fontány.

[14] V jeho areáli sa konajú koncerty, výstavy, tvorivé dielne i jarmoky.

[15] napríklad Staviame mosty medzi rómskou a nerómskou komunitou, Verejný záujem a záujem verejnosti

[16] Zámerom tvorivých dielní, ktoré sa konajú v kaviarni Džezva je šírenie ľudového umenia prostredníctvom moderných materiálov, techník a prevedenia, a tiež odovzdávanie vedomostí, zručností a skúseností mladým ľuďom. Primárnym cieľom je motivovať mladých ľudí k zachovaniu kultúrneho dedičstva a rozvíjať záujem o tradície.

Obrázok 3.: Natur Trh – šikovné ruky z regiónu, r. 2014, foto K. Koštialová

Namiesto záveru

Kultúrne dedičstvo mesta nie je len zdedeným javom, ale i kreatívnym podnetom pre súčasné mestské komunity. Okrem verejného sektora mestské kultúrne dedičstvo vo Zvolene intenzívne podporujú, prezentujú aj občianske združenia, mimovládne organizácie, spolky a združenia na základe záujmovej, konfesie i etnicity.[17] Nové formy spoločenských neformálnych stretnutí začali v meste pôsobiť aj na miestach, akými sú napríklad reštaurácie a kaviarne, čím sa vytvoril priestor na bezprostredný kontakt medzi neformálnou umeleckou scénou a bežným životom mladých Zvolenčanov. Takéto podujatia sprostredkúva napríklad kaviareň Džezva na spomínanej Tehelnej ulici či Charisma Café s antológiami ľudovej hudby pod názvom Folklórna Charisma. K mestu patria aj kolektívne i individuálne spomienky slúžiace na pochopenie toho, kto a čo sme (Liliequist 2010: 7). V tejto súvislosti je vhodné upriamiť pozornosť na knihu spomienok *Zvolen 1918 – 1989 v príbehoch a spomienkach obyvateľov* [18], ktorá bola uvedená do života v júli v roku 2014 na Starej radnici mesta a pokrstená bola vodou z troch zvolenských medokýšov – minerálnych

[17] Smerom ku kultúrnemu dedičstvu mesta, jeho propagovaniu, podpore, k najaktívnejším patrí napríklad OZ Priaznivci Pustého hradu, Rotary club, OZ Český spolok Zvolen, OZ KULT-TUR i Občianske spoločenstvo Štúrov Zvolen.

[18] Podnet na vznik knihy vzišiel od zvolenského aktivistu, predsedu občianskeho združenia KUL-TUR Jozefa Poliaka. Knihy podobného charakteru vydali aj susedné mestá, napríklad Banská Štiavnica, Banská Bystrica, Brezno.

prameňov, na ktoré je Zvolenská kotlina bohatá. V knihe Zvolenčania predstavujú svoje mini svety, zvyky, miesta, kde chodili korzovať, aký žargón používali, akú hudbu počúvali. Spomínajú na časy, keď boli v centre mesta tri parky, keď mal Zvolen svoju Tabačku, škandálplac či chýrny hotel pod zámkom.[19] Dekódovanie vrstvy času mesta, pochopenie zmyslu lokálnej kultúry, toho, ako ľudia v minulosti žili, organizovali svoj bežný i sviatočný čas, je základom pre udržateľnú budúcnosť, pričom jednou z najdôležitejších úloh je zachovanie rovnováhy tradície s modernosťou.

Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/0738/13 Kultúrna a sociálna diverzita mesta v kontexte udržateľného rozvoja.

Literatúra a pramene

BELIAK, J. – ŠIMKOVIČ, M. (2013). Pustý hrad. In: BEBEJ, J. – MALINIAK, P. – ČATAYOVÁ, S. (eds.) *Monografia Zvolen.* Zvolen: Mesto Zvolen, s. 111 – 116.

DARULOVÁ, J. (2014). Kultúrne dedičstvo v kontexte zaniknutého baníctva v meste Banská Štiavnica. In: *Studia etnologiczne i antropologiczne. Globalizacja jako wyzwanie dla zachowania i upowszechniania dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Poľsko, 2014, Tom 14, s.187 – 196.

HANULIAK, V. (1998). Pustý hrad nad Zvolenom. In: *Pamiatky a Múzeá* 1998, roč. 47, č. 1, roč. 47, s. 14 – 18.

HOFREITER, R. (2013). Demografia. In: BEBEJ, J. – MALINIAK, P. – ČATAYOVÁ, S. (eds.) *Monografia Zvolen.* Zvolen: Mesto Zvolen, s. 268 – 275.

KAŠŠA, P. (2013). Urbanizmus, architektúra, pamiatky. In: BEBEJ, J. – MALINIAK, P. – ČATAYOVÁ, S. (eds.) *Monografia Zvolen.* Zvolen: Mesto Zvolen, s. 341.

KOŠTIALOVÁ, K. (2014). Kultúrne dedičstvo a globálne/lokálne prejavy v súčasnom malom meste. In: *Studia etnologiczne i antropologiczne. Globalizacja jako wyzwanie dla zachowania i upowszechniania dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Poľsko, 2014, Tom 14, s.197 – 209.

KOŠTIALOVÁ, K. (2007). Spoluvytváranie historického vedomia a obrazu mesta prostredníctvom záujmovej skupiny. In: SOUKUPOVÁ, B. – NOVOTNÁ, H. – JURKOVÁ, Z. – STAWARZ, A. (eds.): *Město, Identita, Paměť.* Praha: Karlova univerzita, Fakulta humanitních studií, 2007, s. 210 – 220. ISBN 978-80-88997-40-5

[19] Kniha *Zvolen 1918 – 1989 v príbehoch a spomienkach obyvateľov* vyšla v náklade 1000 kusov, v priebehu troch mesiacov sa vypredala a pre veľký záujem Mesto Zvolen zrealizovalo jej dotlač a v súčasnosti sa /pripravuje jej ďalší diel.

KRIŠKOVÁ, Z. (2010). Turizmus ako impulz rozvoja mesta: Poprad – brána do Tatier. In: BITUŠÍKOVÁ, A. – LUTHER, D. (eds.) *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku*: *globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica, Bratislava: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, Fakulta humanitných vied, Univerzita Mateja Bela, Ústav etnológie SAV, 2010. s. 103. ISBN 978-80-557-0008-3.

LILIEQUIST (2010). Urban News (Conclusion). In: HULUSJÖ, N. (ed.) *Urban News*, Stockholm: Swedisch National Heritage Board, 2010, s. 56.

LOULANSKI, T. (2006). Cultural Heritage in Socio-Economic Development: Local and Global Perspectives. In: *Environments Journal Volume* 2006, roč. 34 (2), s. 51 – 69.

MATISKOVÁ, E. (2013). *Pamätníky a pamätné tabule mesta Zvolen*. Zvolen: Krajská knižnica Ľ. Štúra.

NIŽŇANSKÝ, E. (2008). Z dejín Židov vo Zvolene. In: ŽIAK, M. – SNOPKO, L. – NIŽŇANSKÝ, E. (eds.) *Park ušľachtilých duší.* Bratislava: Izraelská obchodná komora na Slovensku, s. 80 – 108.

POLIAK, J. (ed.). (2014). *ZVOLEN 1918 – 1989. V príbehoch a spomienkach obyvateľov.* Zvolen: Mesto Zvolen.

SOTÁKOVÁ, L. (2013). Židovská komunita vo Zvolene. In: BEBEJ, J. – MALINIAK, P. – ČATAYOVÁ, S. (eds.) *Monografia Zvolen.* Zvolen: Mesto Zvolen, s. 241 – 243.

VOJTOVÁ, L. (2006). *Ochrana a regenerace kulturních hodnot v území: distanční studijní opora*. Brno: Masarykova univerzita, Ekonomicko-správní fakulta, 206s.

OWENS,P. – GIBBON, Ch. – CHOUGULEY, U. – PRIN, M. – NAYLOR, R (2012). *World Cities Culture.* London: Mayor of London, Prístupné na: http://www.london.gov.uk/sites/default/files/WorldCitiesCultureReport.pdf

Problematika kultúrneho dedičstva na Katedre manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre

The issue of cultural heritage at the Department of Cultural Management and Tourism FF UKF in Nitra

Ladislav Lenovský

doc. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.
Katedra manažmentu kultúry a turizmu
Filozofická fakulta UKF v Nitre
llenovsky@ukf.sk

Abstract: *One of the scientific and educational institutions, where cultural heritage is one of the fundamental issues in research and education, is the Department of Culture and Tourism Management at the Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra. Within the study field of Cultural studies, the department manages specialized study program Cultural studies – Management of Culture and Tourism. The program includes several disciplines focusing on various contexts of cultural heritage. Cultural heritage or some parts are the primary or secondary subject matter in most of the theses at all three levels of study (bachelor, master, PhD.). Assessment model of cultural potential is a methodology which responds to the need of the department, but also a society-wide demand, for creating a relevant image/ map of the cultural potential in Slovakia. The results form a proper knowledge base and primary methodological basis for efficient planning of local and regional cultural policies, codes of practice, development projects, schemes and criteria for the efficient financing of culture.*

Key words: *applied cultural studies, cultural heritage, cultural mapping, evaluation, education, assessment model of cultural potential*

Kľúčové slová: *aplikovaná kulturológia, kultúrne dedičstvo, cultural mapping, evalvácia, edukácia, hodnotiaci model kultúrneho potenciálu*

Úvod

Problematika výskumu a výučby kultúrneho dedičstva už ani na Slovensku nie je záležitosťou jednej alebo niekoľkých vedných disciplín/pracovísk, ale viacerých. Možno je to prekvapujúce, najmä vzhľadom

na vnímanie súčasného celospoločenského spôsobu života a myslenia ako globalizovanej konzumnej kultúry. Tá je založená na komercializácii, povrchnosti, premenlivosti a ekonomickom profite ako primárnom motíve existencie. Paradoxne však, súčasne s týmto trendom narastá aj záujem o kultúrne dedičstvo, jeho štúdium a využívanie. V neustále sa meniacom svete hľadáme oporné body, o ktoré by sme mohli zachytiť seba, nás, aj „tých druhých". V dynamike každodennosti hľadáme chvíle stability. Súčasný človek potrebuje aktuálne a neustále sa aktualizujúce trendy, myšlienky a výrobky vyvažovať niečím dlhodobým, zaužívaným, tradičným. Navyše zisťuje, že ak dokáže vytvoriť produkt, revitalizovať, nájsť novú funkciu a spôsob využitia, komercionalizovať alebo akokoľvek sa pričiniť o to, že vec z minulosti ešte nejaký čas bude existovať, môže profitovať finančne, emocionálne i spoločensky.

Decentralizácia štátnej správy preniesla na mestá a obce kompetencie a povinnosti aj ohľadom správy a rozvoja kultúry. Inštitúcie a organizácie na komunálnej a krajskej úrovni získali iné štatúty, vznikli mnohé nové inštitúcie, organizácie, aj zoskupenia nového typu (občianske združenia, spolky priateľov..., virtuálne komunity, nadšenci a pod.). Následná diverzifikácia sa prejavila nielen rozmanitosťou a slobodou v kultúrnom sektore, ale aj nekompatibilitou, regionálnymi rozdielmi, rôznymi formami, obsahmi a rozdielnou dostupnosťou kultúry. Snahu opätovne vniesť do manažmentu kultúry na Slovensku isté pravidlá, kooperačné a efektivizačné vízie, súlad s aktuálnymi trendmi, predstavuje vznik koncepcií a stratégií rozvoja kultúry na všetkých úrovniach administratívnej správy. K tomu je nevyhnutný nielen diskurz na najvyšších úrovniach štátnej správy, ale i vstup relevantných vedecko-výskumných a výchovno-vzdelávacích pracovísk.

Jedným zo slovenských vedecko-pedagogických pracovísk je Katedra manažmentu kultúry a turizmu na FF UKF v Nitre. V rámci študijného odboru kulturológia 3. 1. 2 ponúka štúdium v špecializovanom študijnom programe kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Súčasťou programu sú disciplíny, v rôznej miere zamerané na kultúrne dedičstvo. Dôležitým je i fakt, že kultúrne dedičstvo, resp. jeho prvky, sú primárnym alebo sekundárnym predmetom záujmu prevažnej časti záverečných prác študentov katedry na všetkých troch stupňoch štúdia.

1 Kultúrne dedičstvo v kontexte študijného odboru kulturológia 3. 1. 2 v špecializovanom študijnom programe kulturológia – riadenie kultúry a turizmu

Kultúrne dedičstvo je dôležitou súčasťou kultúry v akomkoľvek jej chápaní (atributatívnom, distributívnom, univerzalistickom, konceptuálnom, antropologickom, axiologickom, či redukcionistickom). Často sa označuje ako jadro kultúry, ktoré je relatívne statické. Do procesu tradovania sa vkladá pomerne veľa úsilia, energie, aj finančných prostriedkov. Pripisujeme mu rádovo najvyššie hodnoty. Samotná enkulturácia je z veľkej miery postavená priamo na ňom. Hľadanie všeobecných, aj konkrétnych pilierov kultúry a (nielen) kultúrnej identity, definovanie obsahu reprezentácie kultúry a spoločnosti (smerom von), aj autodentifikácie, takmer vždy končia pri tom, čo nazývame kultúrne dedičstvo. Jeho obsah je rozmanitý presne tak, ako rozmanitá je kultúra samotná, len sa zdá, že sa mení menej/pomalšie. Zmena kultúry v oblasti kultúrneho dedičstva je vo všeobecnosti najmenej žiaduca a nositelia kultúry chcú/sú vychovávaní k tomu, aby kultúrne dedičstvo odovzdávali, konzervovali, dokumentovali, využívali. Kultúra je dynamická, lebo existuje v dynamicky sa meniacom socio-kultúrnom aj prírodnom prostredí. I napriek tomu, že optimálna forma existencie kultúrneho dedičstva je statická, resp. podmienená zachovaním autenticity a kultúrnej stability, v realite je nie vždy možné požadovaný status quo dosiahnuť. Ak sa aj kultúrne dedičstvo zachová a zastabilizuje, zastaviť zmeny prostredia, v ktorom existuje, nie je možné. Jediným spôsobom, ako vonkajšie tlaky na kultúrnu zmenu minimalizovať, je využiť ju v prospech kultúrneho dedičstva prostredníctvom manažmentu kultúry a sofistikovane ho integrovať do obklopujúceho dynamického systému. Hľadať optimálne možnosti tohto procesu je jednou z výziev, aj povinností aplikovanej kulturológie a aplikovanej etnológie. Bez ohľadu na to, či ide o vytváranie teoreticko-metodologických nástrojov jeho výskumu, osvetovú činnosť, diseminácia poznatkov, marketingové aktivity, manažment alebo folklorizmus či iné scénické umenie. Jedno nemôže byť preferované pred druhým, lebo všetky oblasti sú rovnako dôležité a ponúkajú špecifické a jedinečné riešenia.

Nie je ľahké kompatibilizovať kulturologické, etnologické, folkloristické, pamiatkarské, manažérske, právnické, ekonomické, architektonické, umelecké, literárnovedné, kultúrno-geografické a mnohé iné „videnia", prístupy ku kultúrnemu dedičstvu. Už len pri samotnom pojme kultúrne dedičstvo si iné predstaví etnológ, folklorista, teatrológ, estetik, ekonóm či právnik. Všetci môžu mať pravdu, ale nikto z nich nemôže kultúrne dedičstvo vidieť v celej jeho komplexnosti, ako integrovaný systém. Konfigurácia

pohľadov na kultúrne dedičstvo prostredníctvom niektorých disciplín študijného programu kulturológia – riadenie kultúry a turizmu vytvára pomerne efektívny metodický rámec, informačnú bázu aj výskumnú platformu. Aplikovaná kulturológia tu, prostredníctvom manažmentu kultúry a turizmu, ponúka svoje služby.

2 Kultúrne dedičstvo v kontexte disciplín študijného programu kulturológia – riadenie kultúry a turizmu

Disciplíny predmetného študijného programu, relevantné v kontexte kultúrneho dedičstva, možno rozdeliť na 3 skupiny:

a) Kultúrno-teoretické predstavujú: Úvod do kulturológie, Kultúrna a sociálna antropológia, Kulturologické koncepcie, Aktuálne otázky kultúry v SR a Vybrané problémy z kultúry. Ich cieľom je priniesť študentom informácie o terminológii, teóriách a metódach výskumu a interpretácie problematiky kultúry (a v rámci nej aj kultúrneho dedičstva). Najmä posledné dve akcentujúce súčasnosť a aktuálne trendy sú priestorom k zameraniu sa na vybrané témy, podľa potreby pracoviska.

b) Disciplíny o kultúrnom dedičstve sú: Kultúrne dedičstvo, blok troch predmetov Etnokultúrne tradície – obyčajová kultúra, materiálno-technologická kultúra, sociálna kultúra, ďalej Kultúrne regióny Slovenska, Dejiny umenia, Dejiny národnej kultúry, Všeobecné dejiny a Umenie. Študentom sa ich absolvovaním postupne vypĺňa mozaika kultúrneho dedičstva Slovenska v jeho najrozmanitejších prvkoch a časopriestorových súvislostiach.

c) Disciplíny s účasťou kultúrneho dedičstva sú najmä: Manažment kultúry, Ekonomika a marketing v kultúre, Projektový manažment, Vybrané problémy z cestovného ruchu, Regionálny rozvoj, Základy marketingu, Spolupráca a partnerstvá, Metodika činnosti sprievodcu, Náuka o krajine, blok 3 predmetov – Kultúrna geografia Európa, Ázia, Amerika, ďalej Kultúra minorít v integrovanej Európe, Kultúra etnických minorít, Kultúra Slovákov v zahraničí. Okrem toho je kultúrne dedičstvo súčasťou 3. stupňa štúdia v odbore 3. 1. 2 kulturológia ako predmet Kultúrna identita a dedičstvo.[1]

Dôležitým aspektom štúdia kultúrneho dedičstva a jeho prezentácie je i výučba cudzieho jazyka, zameraná na odbornú terminológiu a prácu s ňou. Zatiaľ čo na 1. stupni je povinnou súčasťou úspešného ukončenia štúdia vykonanie všeobecnej štátnej jazykovej skúšky, na 2. stupni je to štátna skúška z odborného cudzieho jazyka. Výučba cudzieho jazyka sa realizuje aj prostredníctvom slovenských reálií. Okrem učebníc *Slovakia – Life and Culture* (2005), *Slovakia in Close up* (2012), *Landeskunde der Slowakei* (2012) sú k dispozícii aj učebné texty o kultúrnom

[1] Študijný program kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Bakalársky I. st. Prístupné na: http://kmkt.sk/files/files/58487-Rktab.pdf
Študijný program kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Magisterský II. st. Prístupné na: http://kmkt.sk/files/files/4639d-Rktam.pdf

dedičstve Slovenska v ruskom jazyku *Slovakija – kuľturnoe nasledie i turizm* (2014), pripravuje sa ich talianska a anglická verzia (2015).

3 Kultúrne dedičstvo v kontexte záverečných prác na KMKaT FF UKF v Nitre

Témy záverečných prác na katedre sú orientované na kultúru a cestovný ruch, najčastejšie však na ich kombináciu. Cieľom bakalárskych prác je:

a) deskripcia potenciálu cestovného ruchu v skúmanej lokalite (obec, mikroregión, okres, kraj), podľa metodiky Gúčika (mapovanie prírodného a kultúrno-historického potenciálu územia prostredníctvom primárnej a sekundárnej ponuky cestovného ruchu) alebo Mariota (mapovanie lokalizačných, selektívnych a realizačných predpokladov rozvoja cestovného ruchu v skúmanej lokalite);

b) analýza vybranej časti cestovného ruchu (zariadenia, druhy a formy cestovného ruchu v skúmanej lokalite). Ak je hlavným predmetom práce kultúra, deskripcia sa realizuje podľa vybranej témy (lokality alebo typ kultúrneho dedičstva, podujatia, organizácie či inštitúcie kultúry), v kontexte zamerania študijného programu.[2] Napríklad ak sú predmetom práce hrady v Trenčianskom samosprávnom kraji, pozornosť sa venuje ich súčasnému stavu, využívaniu, podujatiam, inštitucionálnemu zabezpečeniu, angažovaniu v turizme. Ak je predmetom práce hrnčiarstvo v Pozdišovciach, akcent sa kladie na jeho súčasný stav, realizáciu, aktérov, adresátov, využívanie v kontexte kultúrneho, spoločenského a ekonomického života obce. Pri parciálnom/tematickom výskume nie je žiadny problém, no pri snahe o komplexnosť deskripcie kultúry v skúmanom území absentuje metodický ekvivalent, podľa ktorého postupovať v takom kultúrnom mapovaní, aby sa v skúmanej lokalite na nič nezabudlo, a aby získané a interpretované informácie boli relevantné vzhľadom na zameranie študijného programu. (Ako a čo písať o hrade, kultúrnom podujatí, kalendárnych obyčajach v obci?)

Témy diplomových prác posúvajú deskripciu, čiastkové závery, alebo SWOT analýzy z bakalárskych prác do roviny evalvácie a aplikovania. Návrhy rozvoja, revitalizácie, využitia, optimalizácie a efektivizácie kultúry a tvorba kultúrnych produktov tvoria jadro diplomových prác.[3] K tomu je potrebné dobre poznať

[2] Napríklad: Cezhraničná spolupráca na Orave a priľahlom území Poľska; Divadelné festivaly na Slovensku ako fenomén kultúrneho cestovného ruchu s akcentom na festival Dotyky a spojenia; Kultúrno-geografický potenciál Hornej Nitry ako faktor rozvoja cestovného ruchu; Prezentovanie hmotného kultúrneho dedičstva žiakom základných škôl na príklade Považského múzea v Žiline; Hody v Opatovskej Novej Vsi – súčasné podoby najvýznamnejšej spoločenskej udalosti v obci; Obyčajové tradície v Bodonoši a i.

[3] Napríklad: Využitie osobnosti Tomáša Garriqua Masaryka pre rozvoj cestovného ruchu v mikroregióne Tribečsko; Propagácia tokajskej vínnej cesty; Propagácia hodových slávností v Pohronskej Polhore ako nástroj prezentácie obce; Projekt turistickej encyklopédie Kultúrne dedičstvo Mikroregiónu Terchovská dolina; Oravský Podzámok – integrovaný balík služieb s akcentom na incentívny cestovný ruch; Možnosti využitia tradičnej gastronómie regiónu Hont v službách pohostinských zariadení a i.

skutočný súčasný kultúrny potenciál v skúmanej lokalite. Ten je determinovaný mnohými faktormi, ktoré sa navyše menia v čase. Študent ich musí brať do úvahy, lebo rozhodujú nielen o efektívnosti jeho návrhu, ale aj o jeho relevantnosti. Ak je obec známa napríklad divadelným súborom, je dôležité poznať jeho súčasný stav a fungovanie, lebo len tradícia niekedy na optimálne využívanie nestačí. Ak navrhnúť poznávaciu cestu/cyklotrasu po miestnych kultúrnych a prírodných pamiatkach, je dôležité zohľadniť ich prístupnosť, otváracie hodiny, kondíciu, vlastnícke vzťahy a súčasný stav a využívanie.[4]

Témy dizertačných prác, ak sa dotýkajú kultúrneho dedičstva, tak:

a) v súvislosti s marketingovými stratégiami, rozmanitosťou využívania, kreativitou, organizovanými podujatiami v najvšeobecnejšom chápaní (napríklad Využívanie kultúrneho dedičstva, Kreativita a kultúrne dedičstvo, Organizované podujatia a kultúrne dedičstvo), alebo

b) s vybranými oblasťami kultúrneho dedičstva a ich postavením v súčasnosti (napríklad Transformácia ľudovej architektúry pod vplyvom turizmu, alebo Genéza a stratifikácia lazového osídlenia a jeho využívanie v súčasnosti).

Práce ŠVUOČ a mimoškolská vedecko-výskumná činnosť sú často zamerané na výskum kultúrneho potenciálu a potenciálu rozvoja cestovného ruchu v konkrétnych mikroregiónoch. Okrem deskripcie sú súčasťou aj návrhy produktov, stratégií a koncepcií rozvoja. Príkladom sú mikroregióny Biely kameň, Tribečsko a Radošinka, kde študenti koordinovaní pedagógmi katedry realizovali terénny výskum, identifikovali a analyzovali potenciál rozvoja, vypracovali produkty (zábavný zošit pre študentov miestnych ZŠ, cyklotrasu, náučný chodník, tradičný receptár, logo podujatia, kalendárium podujatí, expozíciu, výstavu a pod.), navrhli konkrétne opatrenia, koncepcie a strategické návrhy rozvoja.[5]

4 Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu

Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu je aktuálna metodika, ktorá vznikla na pôde Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre v rámci plnenia grantovej úlohy KEGA: Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu, č. 037UKF-4/2013. Okrem interných potrieb katedry boli dôležitým stimulom jej vytvorenia a používania aj celospoločenská požiadavka. Relevantné subjekty (napríklad obce, mestá, mikroregióny, regionálne združenia cestovného ruchu, klastre, ale aj podnikatelia v cestovnom ruchu) doteraz nemali praktický

[4] Kompletná databáza tém bakalárskych a diplomových prác ukončených na KMKaT FF UKF v Nitre v posledných 5 rokoch je prístupná na http://kis.ukf.sk/opacXE?fn=resultform a http://kis.ukf.sk/opacXE?fn=resultform&prequelF=

[5] O rozvojových aktivitách v mikroregiónoch bližšie Dubská – Žabenský 2013.

nástroj, systematiku, ako postupovať pri deskripcii a identifikácii reálneho kultúrneho potenciálu, aj pri porovnávaní sa so susednými obcami, regiónmi, konkurenčnými zariadeniami, podujatiami. Mapovanie a hodnotenie vytvára relevantný obraz/mapu kultúrneho potenciálu v skúmanej lokalite.[6] Výsledky vytvárajú primárne metodologické východisko na efektívne plánovanie konkrétnych lokálnych a regionálnych stratégií, metodických pokynov, rozvojových projektov, schém a kritérií efektívneho financovania kultúry.[7] Model hodnotenia kultúrneho potenciálu nadväzuje na Koncepciu rozvoja miestnej a regionálnej kultúry, ktorá sa zameriava na zvýšenie dostupnosti kultúry a kultúrnych služieb, na lepšie uplatnenie kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese, pri územnom plánovaní aj v rámci miestneho a regionálneho rozvoja. Metodika je v súlade so Stratégiou rozvoja kultúry na Slovensku v rokoch 2014 – 2020, ktorá definuje 7 strategických oblastí a konkrétne strategické opatrenia.[8] Hodnotenie kultúrneho potenciálu sa prierezovo dotýka najrôznejších oblastí kultúry (osvetová, múzejná, galerijná a divadelná činnosť, činnosť v oblasti audiovízie, ochrany pamiatkového fondu a pod.), aj iných oblastí so zastúpením kultúry (komunálna politika a ekonomika, strategická prezentácia lokalít a regiónov, spoločenský život, rekreácia, turizmus a pod.).

Rozmanitosť v kultúre zainteresovaných (jednotlivcov, organizácie, inštitúcie, územnú samosprávu, štát, relevantné inštitúcie EÚ) je potrebné čiastočne kompatibilizovať.[9] Pritom je nevyhnutné uvažovať v kontexte existujúcich legislatívno-inštitucionálnych noriem platných v SR a EÚ[10], koncepčných a strategických materiálov inštitúcií zodpovedných v oblasti šírenia kultúry[11], aj publikovaných prác v oblasti kultúrneho dedičstva, inštitúcií

[6] O kultúrnom mapovaní, klasifikácii a evalvácii v kontexte využitia kultúry bližšie Dubská – Michalík 2012.

[7] K problematike významu strategických a koncepčných dokumentov v rozvoji kultúry a turizmu bližšie Dubská – Kurpaš – Žabenský 2013.

[8] Zo 7 strategických oblastí Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu úzko korešponduje s piatimi z nich.

[9] Napríklad len odborné vzdelávanie a metodické pôsobenie v oblasti kultúry na Slovensku realizuje sieť osvetových pracovísk na celoštátnej (Národné osvetové centrum), regionálnej (regionálne osvetové strediská) a miestnej úrovni (miestne osvetové strediská, centrá voľného času a pod.). Tvoria ju inštitúcie v pôsobnosti: MK SR (Národné osvetové centrum a Slovenská ústredná hvezdáreň v Hurbanove); samosprávnych krajov 49 kultúrno-osvetových zariadení; miest a obcí 2 254 zariadení; iných právnických osôb 798 zariadení; zriadených fyzickou osobou je 107 zariadení. Okrem toho kultúrno-osvetovú činnosť vykonáva aj 405 ostatných subjektov kultúrno-osvetovej činnosti. (Lenovský a kol. 2014 a Lenovský – Čukan – Dubská – Michalík 2014)

[10] K základným legislatívnym rámcom bližšie Lenovský a kol. 2014 a Lenovský – Čukan – Dubská – Michalík 2014.

[11] Napríklad Stratégia rozvoja kultúry Slovenskej republiky na roky 2014 – 2020, Stratégia rozvoja osvetovej činnosti, Stratégia rozvoja miestnej a regionálnej kultúry, Koncepcia rozvoja miestnej a regionálnej kultúry, Koncepcia starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru, Koncepcia zabezpečenia prezentácie slovenského umenia a kultúry v zahraničí. K primárnym relevantným strategickým a koncepčným dokumentom bližšie Lenovský – Čukan – Dubská – Michalík 2014.

a podujatí. Tvoria nielen inšpiračnú bázu, ale najmä realizačný rámec, v ktorom je nevyhnutné pohybovať sa. Následne musia byť zohľadnené aj pri formulovaní záverov a hodnotení konkrétneho sociokultúrneho priestoru, lebo možnosti samotnej realizácie projektov sú z veľkej miery týmito rámcami determinované.[12]

Kultúrny potenciál predstavuje istý súbor využiteľných kultúrnych hodnôt, ktoré sú nevyužívané, využívané čiastočne alebo nevhodným spôsobom. Prebieha i diskusia, čo všetko je možné považovať za kultúrne hodnoty. K ich odhaľovaniu a dokumentácii sa dnes využíva metodika kultúrneho mapovania (*cultural mapping*). V zahraničnej praxi sa vo význame pojmu kultúrne hodnoty používa termín kultúrne zdroje (*cultural resources*). V tomto kontexte preto možno chápať termíny kultúrne hodnoty, kultúrne zdroje a kultúrny potenciál ako synonymá. Pri adekvátnom využívaní a zhodnocovaní sa kultúrny potenciál mení na kultúrny kapitál (*cultural assets*). Cieľom kultúrneho mapovania, ktoré je základným pilierom transformácie potenciálu na kapitál, je tieto zdroje identifikovať (rozpoznať, určiť a popísať), klasifikovať (rozdeliť do kategórií a tried) a následne kvantitatívne a kvalitatívne hodnotiť. V prenesenom význame ide o tzv. taxonómiu kultúrnych zdrojov (*taxonomy of cultural resources*).

Kultúrny potenciál				
A. Kultúrne dedičstvo	**B.** Kultúrne organizácie a inštitúcie	**C.** Kultúrne podujatia a kultúrne produkty	**D.** Kultúrne zázemie (kultúrna infraštruktúra)	**E.** Individuálne profesie a kultúrny/kreatívny sektor

Každá kategória (A-E) má vlastné kritériá hodnotenia, vyplývajúce z rozdielnej podstaty identifikovaného prvku. Pri evalvácii je potrebné získať o každom prvku špecifické informácie. Obdobím hodnotenia stavu je súčasnosť. Každé historické obdobie zanechalo na území hmotné i nehmotné kultúrne stopy. V systéme mapovania kultúrnych zdrojov sú častejšie reflektované hmotné (hmatateľné) prvky. Pre takýto proces sa ujalo pomenovanie *resource mapping*, ktoré je zamerané na identifikáciu a dokumentáciu hmotných kultúrnych zdrojov. Existuje však aj množstvo ťažšie merateľných aspektov nehmotnej povahy, napríklad genius loci, kolektívne hodnoty, identita a postoje, ľudské zdroje, symboly, znaky, životná úroveň, lokálne väzby či susedské vzťahy. Hoci prvky nehmotného charakteru

[12] Napríklad Luther (2013) v kontexte oblasti ochrany nehmotného kultúrneho dedičstva odkazuje na legislatívu a kľúčové dokumenty, pričom poukazuje na problémy s aplikovaním noriem UNESCO na národnej úrovni.

výrazne sťažujú proces mapovania, ich prítomnosť je často oveľa významnejšia ako existencia hmotných prvkov. Mapovanie, identifikácia a odhaľovanie nehmotných kultúrnych zdrojov predstavuje oveľa sofistikovanejší systém, označovaný ako *community identity mapping*.

A. Kultúrne dedičstvo je signifikantnou zložkou kultúrneho potenciálu. Identifikácia podľa druhovej klasifikácie (Deklarácia NR SR o ochrane kultúrneho dedičstva, Z.z. SR č. 91/2001) umožňuje všetky jeho prvky charakterizovať a klasifikovať. Pri kultúrnom dedičstve je dôležité zistiť:

STAV ZACHOVANIA/FUNKČNOSŤ – plne funkčné (existuje komplexné)/čiastočne funkčné (existuje v redukovanej podobe)/nefunkčné;

DOSTUPNOSŤ/PRÍSTUP – verejný neobmedzený (každému kedykoľvek, resp. v rámci otváracích hodín)/verejný obmedzený (len po dohovore vopred, na objednávku)/neverejný (len pre vedecké, výskumné, úradné účely)/neprístupný;

SPÔSOB SPRÍSTUPNENIA – nespracované (v autentickej podobe, prostredí)/spracované (databáza, bibliografia, filmotéka, zoznam, kronika)/digitalizované (web, CD, DVD nosiče, portál);

VYUŽÍVANIE – pravidelne/nepravidelne (príležitostne)/nevyužívané;

POUŽÍVATELIA/ADRESÁTI – seniori/dospelí/mládež/deti;

VÝZNAM/DOSAH – lokálny/regionálny/krajský/celoštátny/ medzinárodný.

B. Kultúrne organizácie a inštitúcie predstavujú rôzne subjekty, ktoré dokumentujú, zachovávajú, reprodukujú, sprístupňujú a sprostredkúvajú kultúrne hodnoty. Inštitúcie sú chápané ako subjekty s vyšším stupňom formalizovanosti, s jasne definovanými úlohami, kompetenciami, dlhodobo stálymi činnosťami a výrazným podielom profesionálnych pracovníkov. Organizácie predstavujú menej formálne organizované skupiny ľudí a zdrojov, ktorých spájajú spoločné záujmy a ciele. Je dôležité zistiť nasledovné:

VŠEOBECNÉ INFORMÁCIE – rok založenia, kontinuita pôsobenia (prerušené/neprerušené), forma organizácie/inštitúcie (príspevková, rozpočtová organizácia/občianske združenie/iné), systém riadenia (amatérsky/poloprofesionálny/profesionálny), sektorová príslušnosť (verejný/súkromný, štátna správa, územná samospráva, tretí sektor, podnikateľský sektor);

ČLENSKÁ ZÁKLADŇA – vek (seniori/dospelí/mládež/deti), počet v reálnych číslach (optimálny/reálny, stáli/sezónni, interní/externí), kvalifikácia (vzdelanie/celoživotné vzdelávanie), organizačná štruktúra (personálne zabezpečenie);

MATERIÁLNE, ADMINISTRATÍVNE A FINANČNÉ ZÁZEMIE – materiálne vybavenie (dostatočné/nedostatočné), prevádzkové náklady (dostatočné/nedostatočné), systém financovania (členské/dotácie/samostatná podnikateľská aktivita), priestory (vlastné/prenajaté/poskytnuté bezplatne);

ADRESÁTI/SPOTREBITELIA – veková kategória (deti/mládež/dospelí/seniori), odbornosť (laická/odborná verejnosť), počet a vývoj počtu (reálny/optimálny, tendencia);

PÔSOBNOSŤ A AKTIVITY – dosah a význam pôsobenia (lokálny/regionálny/krajský/celoštátny/medzinárodný), primárne aktivity/predmet činnosti (pravidelné/nepravidelné), sekundárne aktivity (pravidelné, nepravidelné), kvantitatívne kritériá (počet predstavení/eventov/scén/výpožičiek/expozícií/programov), úroveň manažmentu (logo, webstránka, kontaktné údaje, marketingové aktivity, spolupráca, plánovanie).

C. Kultúrne podujatia a kultúrne produkty sú udalosti formálneho i neformálneho typu, pravidelné aj nepravidelné, v rámci ktorých sa ochraňujú, rozvíjajú, sprístupňujú, prezentujú a v najširšom chápaní využívajú kultúrne hodnoty. Sú to predovšetkým rôzne slávnosti, výročia, súťaže, výstavy, predstavenia, púte či festivaly (hudobné, tanečné, filmové, spevácke, divadelné, profesionálne i amatérske). Podujatia je potrebné vnímať ako podstatnú súčasť kultúrnych zdrojov, pretože majú schopnosť priťahovať pozornosť verejnosti a môžu dosahovať výnimočný ekonomický potenciál. Ich dokumentovanie je pomerne zložité, keďže súčasťou väčších podujatí je často niekoľko menších sprievodných a tie je potrebné identifikovať ako samostatné jednotky. Segment kultúrnych produktov tvoria tematické cesty (napríklad Matúšovo kráľovstvo), sprevádzané kultúrno-poznávacie okruhy či systém kvality lokálnych produktov (napríklad Produkt Ponitrie). O každom podujatí a produkte je potrebné získať nasledovné informácie:

VŠEOBECNÁ CHARAKTERISTIKA – organizátor, typ, ciele, význam (lokálny/regionálny/krajský/celoštátny/medzinárodný);

KONANIE – termín a miesto, frekvencia (jednorazové/sporadické/pravidelné/nepravidelné), priestory (stále/premenlivé, adekvátne/neadekvátne);

MATERIÁLNE, FINANČNÉ, ADMINISTRATÍVNE PODMIENKY – financovanie (pôvod, zdrojové rozdelenie, sponzoring, pravidelnosť), partnerstvo a kooperácia, riadenie a marketing;

ÚČINKUJÚCI/PARTICIPANTI – veková kategória (seniori/dospelí/mládež/deti), proveniencia (lokalita/región/kraj/štát/medzinárodný), počet (vývoj, štatistické údaje, pomer ideálny/reálny);

NÁVŠTEVNÍK/RECIPIENT – veková kategória (seniori/dospelí/mládež/deti), proveniencia (lokalita/región/kraj/štát/medzinárodný), počet (ideálny/reálny).

D. Kultúrne zázemie (kultúrna infraštruktúra) je jednou z nevyhnutných podmienok pre rozvoj kultúry a zachovanie kultúrnych hodnôt. Túto zložku tvoria a) Kultúrne priestory a zariadenia; b) Organizačné a informačné zázemie

a ostatné podmienky a predpoklady. Kategória a) sú prevádzky, priestory a zariadenia, umožňujúce prípravu, realizáciu a prezentáciu kultúrnych aktivít. Kvalita, rozsah, úroveň, vybavenie, vlastníctvo a stav týchto zariadení môže výrazne ovplyvňovať (stimulovať i obmedzovať) kultúrne dianie a ovplyvňovať tak pasívnu i aktívnu participáciu obyvateľov na rozvoji kultúry. Kategória b) sú nástroje, mechanizmy a prvky zvyšujúce dostupnosť kultúry v najširšom význame. Pri mapovaní kultúrneho potenciálu sú napríklad dve odlišné sály kultúrneho domu zaznamenané ako rovnaká jednotka, no pri posudzovaní ich kvality je potrebné analyzovať súčasný stavebno-technický stav, technické zázemie, bezpečnosť, reprezentatívnosť priestoru, dostupnosť, kapacitu či vlastnícke a prevádzkové vzťahy. Každý priestor môže byť svojím charakterom jedinečný a vhodný pre odlišné typy aktivít, preto je efektívne zachovávať jeho čo najväčšiu variabilitu.

Pri kultúrnom zázemí nás zaujímajú tieto informácie:

VŠEOBECNÁ CHARAKTERISTIKA – typ priestoru, primárna funkcia priestoru, kapacita a lokalizácia priestoru (interiér/exteriér), konkurenčná výhoda/jedinečnosť priestoru;

VLASTNÍK/SPRÁVCA OBJEKTU – obec a jej inštitúcie/VÚC a jeho inštitúcie/štát/organizácia tretieho sektoru/súkromný vlastník (fyzická/právnická osoba);

DOSTUPNOSŤ/PRÍSTUP – verejný/neverejný/obmedzený, podmienka návštevy/účasti (zdarma/členstvo/spoplatnený), fyzická dostupnosť (bezbariérový prístup/parkovacie plochy/dopravná dostupnosť);

STAV VYUŽÍVANIA – využívanie (využívané/nevyužívané), frekvencia (pravidelné/nepravidelné), funkčnosť (plne funkčné/čiastočne funkčné/nefunkčné), stav (pôvodné/revitalizované/adaptované/nové);

PODMIENKY VYUŽÍVANIA – personálne zabezpečenie, materiálno-technologické zabezpečenie, finančné zabezpečenie, iné podmienky;

RECIPIENTI/VYUŽÍVATELIA/SPOTREBITELIA – kategórie podľa veku (seniori/dospelí/mládež/deti), statusu (dôchodcovia, študenti a pod.), motívu (poučenie, zábava), proveniencie (obec/región/kraj/štát/medzinárodní), počet (ideálny/reálny).

E. Individuálne profesie a kultúrny/kreatívny sektor je špecifická kategória fyzických osôb, ktoré pôsobia profesionálne (najmä ako tzv. freelanceri) alebo na amatérskej báze v kultúrnom odvetví. Vzhľadom na reálny obraz kultúry v slovenskom vidieckom prostredí v súčasnosti a miesto tradičnej ľudovej kultúry v existujúcich kultúrnych podujatiach sú významným prvkom tradiční remeselníci a umelci. Okrem nich aj všetky ostatné kreatívne a kultúrne činnosti a zamestnania – individuálni tvorcovia a pracovníci, ktorých činnosť (amatérska či profesionálna) je zameraná na tvorbu, šírenie, rozvoj

a ochranu kultúrnych hodnôt. Do tejto kategórie patria aj významní dejatelia a rodáci z obce. Môže ísť o tvorcov, ktorí sú rozpoznaní a nerozpoznaní, aktívni a pasívni, spoločensky uznávaní, ale aj zatiaľ neregistrovaní. Napríklad ak v obci v súčasnosti pôsobí košikár a obec je známa dlhoročnou košikárskou tradíciou, je potrebné tieto dva aspekty chápať ako dva kultúrne zdroje, lebo potenciál využitia sa tak výrazne zvyšuje. V inej lokalite totiž môže nastať situácia, že je prítomný remeselník bez lokálnej tradície alebo naopak, ostala len tradícia, bez súčasných aktívnych nositeľov, čo významne determinuje reálny potenciál ich využitia. V kontexte hodnotiaceho modelu je nevyhnutné získať informácie:

VŠEOBECNÁ CHARAKTERISTIKA – meno, aktivita, vek, trvanie aktivity, cieľ aktivity;

REALIZÁCIA AKTIVITY – súčasný stav (aktívne realizuje/sporadicky/nerealizuje), charakter realizácie (záujmová/doplnková, činnosť/zamestnanie), ziskovosť (žiadny/doplnkový/hlavný zdroj príjmov), nefinančný profit (morálny, sebarealizácia), organizovanosť (individuálne/kolektívne – spolok, združenie);

PODMIENKY NA PREVÁDZKOVANIE AKTIVÍT – priestorové (vlastné/prenajaté), technické a materiálne (dostatočné/nedostatočné), finančné zabezpečenie (dostatočné/nedostatočné);

VYUŽITIE PRODUKTOV A SLUŽIEB – pravidelnosť (pravidelné/nepravidelné), komerčnosť (komerčné/nekomerčné), forma a spôsob (web, workshop, eventy);

ŽIACI/POKRAČOVANIE AKTIVÍT – kontinuita, perspektívy.

Pri vytváraní databáz o kultúrnom potenciáli je potrebné každý existujúci prvok zaznamenávať jednotlivo. Medzi jednotlivými zložkami kultúrneho potenciálu často existujú intenzívne, pulzujúce a podmieňujúce väzby a súvislosti, vytvárajúce tzv. kultúrnu sieť (*cultural network*). Tieto väzby môžu existovať prirodzene, ale je možné ich do určitej miery aj vytvárať. Čím sofistikovanejšie a prepracovanejšie sú vzťahy, tým väčší priestor sa otvára pre využívanie potenciálu. Intenzívne vzťahy medzi jednotlivými zložkami podporujú vytváranie jedného z najmodernejších nástrojov kultúrneho rozvoja – kultúrnych klastrov a sietí.

Identifikácia a hodnotenie kultúrneho potenciálu závisí od toho, kto ho posudzuje, s akými cieľmi a očakávaniami. Napríklad zachované kamenné opevnenie inak vidí archeológ, inak potenciálny investor, marketér alebo geograf. Potenciál nie je statický a trvalý, jeho existencia a využiteľnosť sa menia v čase a priestore. Existencia kultúrneho potenciálu sama o sebe

nezaručuje jeho rozvoj. Ten musí byť podmienený a podporený adekvátnymi podmienkami, vzťahmi a aktivitami.[13]

Výstupom mapovania je vytvorenie znalostnej/informačnej bázy (databázy). V zahraničnej praxi sa osvedčilo sprístupnenie údajov na jednotnom komunikačnom portáli, využitie open-source, GPS, vytvorenie webových máp, aplikácií a pod. Vytváranie priestorových máp kultúrneho obsahu (*spatial cultural mapping*) umožňuje rozpoznať aj to, ako sú jednotlivé zdroje rozmiestnené, kde sú koncentrované (*clustered*), a kde sa nachádzajú tzv. kultúrne medzery (*gaps*). Kultúrne mapovanie je východiskovým nástrojom pre kultúrnu politiku, efektivizáciu miestneho kultúrneho plánovania (*municipal cultural planning*). Napomáha pri vytváraní a posilňovaní vedomostnej spoločnosti, ale najmä budúcej spoločnosti kreatívneho veku (*creative age*) a kreatívnej ekonomiky. Mapovanie kultúrneho potenciálu priamo i nepriamo zvyšuje (fyzickú, emocionálnu a intelektuálnu) dostupnosť kultúry a prístup ku kultúrnemu obsahu (*access to cultural content*), a to nielen v zmysle tieto informácie prijímať, ale ich aj vytvárať a spolupodieľať sa na vytváraní kultúrneho obsahu. Stimuluje revitalizáciu kultúrneho života na miestnej a regionálnej úrovni, podporuje občiansku angažovanosť, komunitný rozvoj a posilňuje lokálnu identitu. Súčasne je nástrojom socioekonomického rozvoja, napríklad pri tvorbe ponuky pre kultúrny cestovný ruch a nástrojom skutočného (nielen formálneho) zachovávania kultúrnych špecifík. Jeho výstupy sú využiteľné v rôznych podobách a pre viaceré záujmové skupiny, napríklad miestnu komunitu, miestnu samosprávu, návštevníkov či podnikateľský sektor, aj v nadväzujúcich sférach, ako je využitie krajiny, územné plánovanie, revitalizácia sídel, rozvoj komunity či turizmus.

Cieľom tvorby a aktualizácie systematického modelu kultúrneho potenciálu je aj archivácia dostupných poznatkov a informácií pre budúce obdobie, čím čiastočne kompenzuje alebo dopĺňa napríklad obecnú kroniku, archív. Súčasnosť poskytuje mnohé inovatívne technologické nástroje (3D vizualizácie, virtuálne prehliadky, digitalizáciu, elektronickú prezentáciu a sprístupnenie), ktoré výrazne zjednodušujú proces dokumentácie, spracovania a prezentácie kultúrnych hodnôt. V dôsledku technologického pokroku sa preto hodnoty kultúrneho dedičstva dostávajú do novej vývojovej fázy, tzv. digitálneho dedičstva.[14] Kultúrne mapovanie predstavuje kontinuálny proces, ktorý nebude nikdy v plnom rozsahu ukončený a uzavretý, pretože je dynamický. Z tohto dôvodu je možné zostaviť rámec kultúrnych zdrojov iba v

[13] O kontextoch využívania kultúrneho dedičstva v rurálnom prostredí ako príklade aplikovania, adaptácie a funkčnej využiteľnosti kultúrneho potenciálu v turizme bližšie napríklad Kurpaš 2013.

[14] Marketingová komunikácia kultúrnych pamiatok je nevyhnutnou súčasťou využívania a zhodnocovania kultúrneho potenciálu, a jeho premeny na kultúrny kapitál. K problematike bližšie Zima – Pavlíková 2013.

určitom vymedzenom období, vo vzťahu ku konkrétnemu času. Vždy tak zostane priestor pre jeho aktualizáciu, úpravu či zmenu postupov.

Do procesu identifikácie, dokumentácie, skúmania, sprístupňovania a využívania kultúrneho dedičstva by mal každý prispieť tým, čím môže, urobiť to, čo dokáže a tak, ako vie. Spolupracovať a podporovať druhých, aj napriek tomu, že to riešia inak, po svojom. Nemá zmysel postupovať unifikovane. Bolo by chybou privilegovať si právo na výskum a výučbu kultúrneho dedičstva. Práve naopak, špecializáciu jednotlivých pracovísk je potrebné vnímať ako pozitívny výsledok vývoja a formovania vedeckovýskumnej platformy na Slovensku. Vedecko-edukačný proces nikde neprebieha ideálne. Mnohé univerzitné pracoviská bojujú so študentmi a o študentov, s peniazmi a o peniaze, s kolegami a o kolegov. Všetci vieme, aký má byť ideálny stav, ale reálna je len snaha čo najviac sa mu priblížiť.

Záver

Problematika výskumu a výučby kultúrneho dedičstva už ani na Slovensku nie je záležitosťou jednej alebo niekoľkých vedných disciplín, ale viacerých. Jedným zo slovenských vedecko-pedagogických pracovísk je Katedra manažmentu kultúry a turizmu na FF UKF v Nitre. V rámci študijného odboru kulturológia 3. 1. 2 ponúka štúdium v špecializovanom študijnom programe kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Súčasťou programu sú disciplíny, v rôznej miere zamerané na kultúrne dedičstvo. Kultúrne dedičstvo, resp. jeho prvky, sú primárnym alebo sekundárnym predmetom záujmu prevažnej časti záverečných prác študentov katedry na všetkých troch stupňoch štúdia. Dôležitým aspektom štúdia kultúrneho dedičstva a jeho prezentácie je i výučba cudzieho jazyka, zameraná na odbornú terminológiu a prácu s ňou. Práce ŠVUOČ a mimoškolská vedecko-výskumná činnosť sú často zamerané na výskum kultúrneho potenciálu a potenciálu rozvoja cestovného ruchu v konkrétnych mikroregiónoch.

Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu je aktuálna metodika, ktorá vznikla na pôde Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre. Okrem interných potrieb katedry je dôležitým stimulom jej vytvorenia a používania aj celospoločenská požiadavka. Mapovanie a hodnotenie vytvára relevantný obraz/mapu kultúrneho potenciálu v skúmanej lokalite. Výsledky vytvárajú primárne metodologické východisko na efektívne plánovanie konkrétnych lokálnych a regionálnych stratégií, metodických pokynov, rozvojových projektov, schém a kritérií efektívneho financovania kultúry. Kultúrny potenciál predstavuje istý súbor využiteľných kultúrnych hodnôt, ktoré sú nevyužívané, využívané čiastočne alebo nevhodným spôsobom. Tvoria ho:

kultúrne dedičstvo, kultúrne organizácie a inštitúcie, kultúrne podujatia a kultúrne produkty, kultúrne zázemie (kultúrna infraštruktúra), individuálne profesie a kultúrny/kreatívny sektor. Každá kategória má vlastné kritériá hodnotenia, vyplývajúce z rozdielnej podstaty identifikovaného prvku. Obdobím hodnotenia stavu je súčasnosť.

Výstupom mapovania je vytvorenie znalostnej/informačnej bázy (databázy). Je východiskom pre kultúrnu politiku, miestne kultúrne plánovanie, napomáha pri vytváraní vedomostnej spoločnosti a kreatívnej ekonomiky. Zvyšuje fyzickú, emocionálnu a intelektuálnu dostupnosť kultúry. Stimuluje revitalizáciu kultúrneho života na miestnej a regionálnej úrovni, podporuje občiansku angažovanosť, komunitný rozvoj a posilňuje lokálnu identitu. Súčasne je nástrojom socioekonomického rozvoja, napríklad pri tvorbe ponuky pre kultúrny cestovný ruch a nástrojom skutočného zachovávania kultúrnych špecifík.

Literatúra a pramene

DUBSKÁ, M. – KURPAŠ, M. – ŽABENSKÝ, M. (2013). Význam strategických a koncepčných dokumentov v rozvoji cestovného ruchu. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou.* Nitra: UKF. s. 27 – 40.

DUBSKÁ M. – MICHALÍK, B. (2012). Klasifikácia a evalvácia kultúrneho dedičstva ako predpoklad jeho využitia: Mapovanie a využiteľnosť kultúrnych hodnôt a aktivít. In: *Národná osveta: mesačník pre rozvoj miestnej kultúry a záujmovej tvorivosti.* 2012, roč. 22, č. 11 – 12, s. 33 – 36.

DUBSKÁ, M. – ŽABENSKÝ, M. (2013). Rozvojové aktivity v Mikroregióne Tribečsko v kontexte cestovného ruchu. In: *Regionální rozvoj cestovního ruchu, hotelnictví a gastronomie/sborník příspěvků z šesté mezinárodní konference.* Brno: Vysoká škola obchodní a hotelová. s. 51 – 61.

KURPAŠ, M. (2013). Kontexty využívania kultúrneho dedičstva v rurálnom prostredí. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra: UKF. s. 65 – 77.

LENOVSKÝ, L. – ČUKAN, J. – DUBSKÁ, M. – MICHALÍK, B. (2014). *Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu*. Nitra: UKF v Nitre.

LENOVSKÝ, L. a kol. (2014). *Kontexty kultúrneho dedičstva a turizmu na Slovensku: učebné texty k vybraným problémom*. Nitra: UKF.

LUTHER, D. (2013). Nehmotné kultúrne dedičstvo (identifikácia a ochrana). In: *Revitalizácia tradičnej kultúry a lokálna identita. Revitalisation of Traditional Culture and Local Identity.* Krakow: Towarzystwo Slowaków w Polsce, s. 9 – 22.

Študijný program kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Bakalársky I. st. Prístupné na: http://kmkt.sk/files/files/58487-Rktab.pdf

Študijný program kulturológia – riadenie kultúry a turizmu. Magisterský II. st. Prístupné na: http://kmkt.sk/files/files/4639d-Rktam.pdf

ZIMA, R. – PAVLÍKOVÁ, B. (2013). Marketingová komunikácia kultúrnych pamiatok v Banskej Štiavnici. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou.* Nitra: UKF. s. 147 – 159.

Lokálna endogamia a jej význam pri uzatváraní manželstiev v tradičnom ľudovom prostredí

Local endogamy and its importance in marriages in traditional folk environment

Silvia Letavajová

Mgr. Silvia Letavajová, PhD.
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
letavajova@gmail.com

Abstract: *The article focuses on endogamy marriages in traditional culture. Attention is given to particular local and spatial aspects of this phenomenon. The aim is to find out what types of group identification were in choosing a partner considered essential, how was perceived marriage with "foreign", and what forms and means was used by the local community to ensure the desired behaviour. The results point to the fact that the identification of local, spatially defined and bounded group is considered significant. The perception, however, is dependent primarily on the opportunities and the ability to move in space and cross group boundaries. In terms of historical development is seen constantly enlarging and expanding the space, which is attributed to a group referred as "our". The spatial dimension of group membership is not an end in itself, is intertwined with cultural and social diversity groups. The choice of partners from local, religiously, ethnically and socially equal groups is generally perceived as a model, conditioned by local or situational requirements. Compliance with this mode is provides by a wide range of means. His expression is also found in folk customs and is stored by intergenerational transmitting.*

Key words: *local endogamy, mixed marriage, migration, social control, ethnical and religious group*

Kľúčové slová: *lokálna endogamia, zmiešané manželstvo, migrácia, sociálna kontrola, etnická a náboženská skupina*

Vedecká spisba pracuje s pojmom „zmiešané manželstvo" bežne a objasňuje ho z hľadiska viacerých kontextov. Najčastejšie ho identifikuje v prípadoch partnerov, ktorí pochádzajú z lokálne, etnicky, nábožensky,

rasovo, jazykovo, sociálne, kultúrne, geograficky alebo politicko-ekonomicky odlišného prostredia.

Predmetom záujmu predkladanej štúdie je reflexia endogamie a naopak, zmiešaných manželstiev v slovenskej ľudovej tradícii. Zaujímať nás budú predovšetkým geografické, priestorové aspekty tohto fenoménu – vnímanie priestoru, vzdialenosti, lokálnej odlišnosti ako determinantov formujúcich výber partnera. Našim cieľom bude zistiť, aké typy skupinovej identifikácie s lokálnou skupinou boli pri uzatváraní manželstiev v ľudovom prostredí považované za podstatné, kto bol považovaný za cudzieho, ako bolo vnímané manželstvo s cudzím, s cudzincom a aké formy a prostriedky lokálne spoločenstvo využívalo, aby zabezpečilo želané správanie pri výbere manželských partnerov.

Skupinová identifikácia, vnímanie cudzieho a vzdialeného

Manželstvo priamo podmieňuje reprodukciu a zachovanie potomstva, ktoré je z hľadiska prežitia skupiny rozhodujúce. Výber manželského partnera je preto vo všetkých kultúrach primárnou a verejnou otázkou. V ľudovom prostredí sa popri súkromnom rozhodnutí zohľadňovalo aj alebo predovšetkým záujem rodiny a širokého príbuzenstva jedinca, ako i celého spoločenstva. Každá rodina a spoločenstvo dbá tiež na to, aby jej členovia uzatvárali len spojenia, ktoré by nepoškodzovali vnútornú súdržnosť a homogenitu skupiny, ale naopak, uchovávala štruktúru väzieb skupinového systému, zveľaďovali a pestovali vlastné kultúrne hodnoty a vzory.

Všetko to, čo je človeku dôverne známe a tvorí nenahraditeľný základ jeho existencie, považuje za samozrejmé, prirodzené a „dobré". Vzťahy medzi skupinami sú preto ovplyvňované prirodzenou koncentráciou na svoju vlastnú skupinu, ktorú zvýrazňuje a uprednostňuje a naopak, vytvára si odstup, zaznáva alebo má bázeň voči cudzej skupine. Špecifická pozornosť je preto venovaná vymedzeniu a prestupovaniu hraníc (reálnych, priestorových alebo symbolických) medzi alebo vo vnútri jednotlivých skupín. Ich prechod je podmienený normami, ktorých úlohou je usporiadať životný priestor, určiť jeho limity a očakávané spôsoby správania sa.

Väčšina kritérií, ktoré sa v tradičnej kultúre vzťahovali na výber potencionálneho manžela či manželku, vychádzala z princípu rovnocennosti partnerov. Znamenali výber z rovnakých alebo podobných prostredí alebo skupín, ktoré označujeme ako „svoje", „naše", a ktoré považujeme za dobré v zmysle etickom aj normatívnom. Najväčšia koncentrácia podobných znakov a prvkov, ako aj osôb, ktoré sú nositeľmi týchto znakov, sa nachádza v našej tesnej blízkosti. Atribút „náš", „rovnaký" a „podobný" sa preto v konkrétnych

spoločenstvách prirodzene spájal s priestorovým označením: „blízky", „doma", „u nás", „vo vnútri". Tieto charakteristiky boli následne vnímané ako „poznané", bezpečné", „konvenčné" a „zvyčajné". Opakom tejto dispozície bolo chápanie priestoru ako „iného", „vzdialeného", „cudzieho", „priestoru mimo", „vonkajšieho" alebo „zahraničného", čomu prislúchalo aj jeho hodnotenie ako „nepoznaného", „nebezpečného" a v kontexte skupinových vzťahov aj ako „výnimočného" a „nekonvenčného". Osoby, ktoré z týchto priestorov pochádzali, boli v tradičnej terminológii označovaní ako: „domáci", „náš", „našinec" a na druhej strane „cudzí", „cudziar", cudzozemec".

Jednotlivci, patriaci do odlišných lokálnych skupín, boli spoločenstvom veľmi rýchlo rozoznávaní. Ich identifikácia bola podmienená predovšetkým mierou, akou boli odlišnosti zjavné. Okom viditeľné odlišnosti umožňujú rozdiely postrehnúť rýchlejšie a jednotlivca jednoduchšie zatriediť do príslušnej skupiny. K najviditeľnejším znameniam odlišnosti jednotlivca a skupiny sú preto najmä prvky, ktoré naše zmysly upútajú najskôr – farba kože, gestikulácia, výraz tváre, reč, oblečenie, náboženské praktiky, stravovacie návyky, pozdrav, meno alebo insígnie. Ich odlišnosť bola zreteľná na prvý dojem a značne uľahčovala orientáciu jednotlivca a jeho rodiny aj na sobášnom trhu.

Lokálna endogamia v tradičnej spoločnosti úzko korelovala a bola podmienená príslušnosťou partnerov do skupín, odlišných z hľadiska majetkových pomerov, sociálneho statusu, náboženského vyznania alebo etnickej príslušnosti. Pre zmiešané manželstvá, ktoré sú dokladom prieniku hraníc medzi týmito skupinami, sa v ľudovom prostredí najčastejšie používali termíny: „miešané", „pomiešané", „krížne", „krížené", „krížové". V Nižnej Slanej použitie týchto pojmov vysvetľovali nasledovne: „Aj tak bolo, že to volali krížové manželstvo, nielen za to, že boli do kríža podľa náboženstva, ale i preto, lebo život mali ako na krížovej ceste. Nežili dobre." (Michálek 2011: 289)

Je zrejmé, že lokálne exogamné partnerstvo neoznačuje len priestorovú, ale i sociálnu a kultúrnu vzdialenosť. Vznik zmiešaného manželstva je preto možné vnímať aj cez rozdielnosť v existujúcich sociálnych poriadkoch alebo pravidlách skupín, z ktorých partneri pochádzajú. Tieto zväzky stoja v opozícii voči párom nezmiešaným – bežným, tradičným, rozšíreným, konvenčným, dominantným, odporúčaným. Sú zmiešanými preto, že výber partnera v nich sa odlišuje od všeobecných noriem výberu manželského partnera a v danej sociéte prevažujúcich skupinových zväzkov. Sú inými, pretože vyvoláva reakciu vo svojom sociálnom prostredí. (Bensimon – Lautman 1974: 30, podľa Collet 2012: 70 – 71)

Mobilita ako determinant lokálnej endogamie

Protipóly „cudzí" a „náš" sú reflexiou poznatkov o okolitom svete, rozsahu poznaného sveta, ako aj možnosti pohybovať sa v rámci neho a prekračovať hranice. Kontakt s jednotlivcami a skupinami, pochádzajúcimi z oblastí mimo „náš" priestor ovplyvňovali predovšetkým migračné procesy. Mobilitu pospolitého ľudu v našom kultúrnom prostredí ovplyvnilo dlhodobé pretrvávanie inštitúcie poddanstva a nevoľníctva (samotná inštitúcia poddanstva zanikla až v roku 1848). Nízka mobilita, izolovanosť mnohých lokálnych spoločenstiev ako aj ďalšie faktory mali za následok, že tradičné chápanie pojmov „cudzí" a „vzdialený" sa s porovnaním so súčasným vnímaním zemepisných vzdialeností prirodzene vzťahoval aj na lokality pomerne blízke, napr. iná časť obce, susedná obec, iný kataster, župa, okres. Postupné otváranie spoločnosti, súvisiace so vznikom nových spôsobov obživy, nárastom mobility obyvateľstva mimo obec, lokalitu, kraj alebo štát, kde nachádzali nové zamestnania ako i čoraz silnejšieho začleňovanie žien do práce, a teda aj vznik nových možností na zoznámenie sa, postupne zvyšovali možnosti medziskupinových kontaktov a tým aj exogamných sobášov.

Silné tendencie k lokálnej endogamii v našom prostredí sú zrejmé z mnohých etnologických výskumov, sledujúcich kvantitatívne aj kvalitatívne aspekty tohto fenoménu na príklade konkrétnych lokalít. Vplyvu sociálnej komunity na voľbu partnerov sa venoval napríklad P. Popelka (1980: 94 – 96), P. Salner (1978: 5), V. Káľavská a P. Káľavský (1993: 125) alebo M. Priečko (2007: 217). Manželstvá v nimi sledovaných lokalitách sa najčastejšie uzatvárali v rámci obce alebo len v rámci presne vymedzeného okruhu susedných obcí. Všeobecne platilo, že intenzita partnerských preferencií odrážala geografickú situáciu ale i cirkevno-správnu prepojenosť obcí. K interlokálnym sobášom teda prispievala príslušnosť k rovnakej farnosti, notariátu alebo katastrálnemu územiu. Užšie vymedzenie priestoru v súvislosti s výskumom manželských preferencií zaznamenáva P. Salner pri výskume v obci Riečnica. Pojem, ktorý v tejto súvislosti používa: „endogamia koncov", odrážal nielen rozdelenie obce na dve časti – horný a dolný koniec, ale i vzťahy medzi jej obyvateľmi, ktoré pri výbere partnera charakterizoval ako nepriateľské (prejavovalo sa napríklad bitkami mládencov pri stavaní májov). (Salner 1978: 5) Z týchto štúdií je tiež zrejmé, že od prvej polovice 20. storočia ale predovšetkým po 2. svetovej vojne dochádza k výraznému oslabeniu endolokálnych preferencií. Ďalším zo zistení je tiež fakt, že ženy vstupujú do exogamných manželstiev častejšie ako domáci muži (Popelka 1980: 94 – 96).

Jednou zo skúseností, ktorá mohla zvýšiť potenciál nachádzania partnera pochádzajúceho zo zahraničia, bola mobilita nášho obyvateľstva mimo územia

Slovenska. Do tohto okruhu spadali napríklad migrácie potulných remeselníkov – drotárov, olejkárov, sklenárov alebo šafranníkov. Najšikovnejší z nich ponúkali svoj tovar a služby v Poľsku, Rusku, na Balkáne, Maďarsku, Rumunsku, Juhoslávii, Rakúsku, Nemecku, Švajčiarsku, Francúzsku ale i v Malej Ázii či USA. Z hľadiska vekovo-rodovej stratifikácie išlo predovšetkým o dospelých mužov, ktorých doma čakali manželky. Väčšina z potulných remeselníkov sa snažila nájsť si partnera z radov domáceho obyvateľstva, priviesť si manželku z cudzej krajiny sa vzhľadom na zaužívané pravidlá väčšinou báli. Početnejšie boli skôr prípady, kedy sa vandrovníci oženili v cudzine a do svojej vlasti sa už nevrátili. Prípadne si užívali dvojaký život a ich nevera alebo dokonca tajný sobáš so ženou v cudzine vyšli najavo neskôr alebo až po ich smrti. Na jeden z takýchto zriedkavých prípadov nás vo svojej populárno-faktografickej knihe Láska na Slovensku odkazuje V. Ferko (1988: 384). Podľa neho boli slovenskí drotári v cudzine veľmi atraktívni a mohli si vyberať partnerky hlavne na Ukrajine, Rusku alebo Gruzii. Jeden z nich si priviedol do rodiska ženu až spoza Chabarovska – dcéru Mongolky a donského kozáka, ktorá sa potom už do svojej vlasti nevrátila.

Silná lokálna endogamia je príznačná aj v prípade tzv. sociálneho vysťahovalectva, ktorú zaznamenávame od konca 19. storočia do medzivojnového obdobia. Vo väčšine prípadov sa vysťahovalci snažili obmedziť okruh výberu partnerov takisto na krajanov, či dokonca obyvateľov vlastného regiónu. Faktorom, ktorý túto tendenciu ovplyvňoval, bol bezpochybne silný motív návratu do rodnej krajiny. V prípade zmiešaného manželstva, kedy si za vysťahovalci partnera zvolili muža alebo ženu z hostiteľskej krajiny alebo z radov emigrantov z iných krajín, sa najčastejšie do svojej domoviny už natrvalo nevrátili. Preferencie vo výbere manželských partnerov slovenských vysťahovalcov dokladujú mnohé matričné údaje konkrétnych vysťahovaleckých krajín. Jednými z nich sú sobášne záznamy kostola sv. Michaela v Lansforde v Pensylvánii, kde slovenskí vysťahovalci v prvých desaťročiach 20. storočia vytvorili veľkú komunitu. Ich endogamné preferencie dokazuje fakt, že v rokoch 1903 až 1933 uzavreli Slováci z celkového počtu 686 sobášov manželstvo s osobou narodenou inde ako na Slovensku len v 144 prípadoch (21%). Slovenské ženy pritom uzatvárali takýto sobáš dvakrát častejšie ako muži. Aj v týchto prípadoch je podľa mien sobášiacich sa možné predpokladať, že ide predovšetkým o manželstvo s osobou, ktorá sa v USA narodila, avšak slovenským rodičom.[1]

[1] Spracované podľa: St. Michael Roman Catholic Church, Lansford, PA: Recorded Slovak Marriages. Indexed by year of marriage 1903 – 1933.

Sociálna podmienenosť

Ďalším z faktorov, ktoré manželské preferencie na našom území ovplyvňovali, bola existencia patriarchálnych veľkorodín a prevládajúci patrilokálny typ rezidencie, čiže odchod mladej nevesty po svadbe do domu ženícha, kde žila spolu s manželovou rodinou. Odchod nevesty prinášal rodine ekonomickú stratu v podobe pracovnej sily, stratu kontroly nad majetkom a ťažkosti s jeho delením. Mužova rodina, naopak, nadobudla príchodom nevesty značné ekonomické výhody v podobe novej pracovnej sily, vena alebo výbavy. (Michálek 2011: 291). Úlohou rodičov bolo preto nájsť takého partnera pre svoje dieťa, ktorý by im pomohol rozšíriť a zveľadiť majetok spojením s jeho vlastnými. Z tohto dôvodu bol najvýhodnejší sobáš s osobou, ktorá obývala alebo vlastnila blízke alebo dokonca susedné majetky, role – čiže s partnerom z vlastnej obce alebo dokonca susedom.

Nevôľu voči sobášom mimo obec v tejto súvislosti vysvetľujú nasledovný výrok z Muráňa: „Polia sa nedali prevážať z dediny do dediny." (Michálek 2011: 295) alebo výrok zo Žakaroviec „Poznajú od malička a potom aj lepšie žijú, nebíjajú sa." „Len tí, ktorí nič nemajú, berú si ženy z druhých dedín." (Mjartan 1956: 37)

Zo sociálneho hľadiska bol v ľudovom prostredí vnímaný aj vydaj alebo ženba partnerov v rámci priestorových celkov: mesto – dedina, dolniaky – horniaky alebo kopanice – údolná obec. Tieto vzťahy boli podmienené geografickou polohou obce a jej hospodárskou situáciou ale i kultúrnym alebo hospodárskym napredovaním. Mestské obyvateľstvo bolo posudzované ako menej pracovité, správajúce sa nadradene, ale na druhej strane aj ako kultúrne vyspelejšie a ekonomicky zámožnejšie. Odchod za manželským partnerom do mesta preto nebol chápaný jednoznačne. V niektorých prejavoch sa objavuje ako pozitívum, zvláštnosť, exotičnosť, výnimočnosť a prestíž, inokedy ako nechcený jav. Dokladom ambivalentného vnímania vydaja či ženby do mesta sú nasledovné výroky z obce Nesluša. „Boľi raďi, že som sa vidala do mesta, ľebo to bolo blíšje k svetu". „Pre mešťana, to sme boľi ľen takí pudlár!" (Priečko 2007: 218)

Príkladom tohto stavu je aj etnografický materiál z obce Buková, podľa ktorého bola obec z hľadiska sídelnej, ekonomickej aj spoločenskej hierarchie skôr podceňovaná a považovaná za chudobnejšiu a izolovanú. „Dolná zem bola volačo vácej jako Buková a aj je. A Záhorie, Plaveckí Peter, to bolo na našej úrovňi. Dole nás poceňovali. Málokerá sa vidala dole, to uš muselo bit. Boleráz, Šelpice, k Trnave to uš bol bohačí kraj. Tu bol vrch kameňa a koňec chleba. Tu je koniec chleba a začiatok skál." (Letavajová 2010: 309)

Lokálna, etnická a náboženská príslušnosť

Ako už bolo spomenuté, kritérium lokálnej dištancie môže byť zároveň výrazom kultúrnej (etnickej alebo náboženskej) odlišnosti. Najväčšiu intenzitu kontaktov medzi takto odlišnými skupinami zaznamenávame predovšetkým v zmiešaných prostrediach alebo prípadoch bezprostredného susedstva odlišných skupín, na ich hraniciach – v tzv. kontaktných zónach (pohraničie). Prelínaním skupinových identít v rámci jednotlivých regiónov, obcí ale i samotných rodín dochádzalo k vzniku odlišných stratégií a modelov manželského a rodinného spolužitia. Napríklad zemianska rodina, ktorá nebola schopná nájsť v rámci obce majetkovo rovnocenného partnera pre svoje dieťa, tolerovala pri jeho výbere aj lokálnu exogamiu. Ďalším príkladom sú konfesne zmiešané manželstvá, ktoré boli cirkvou aj lokálnym spoločenstvom vnímané ako priestupok a porušenie zákazu. Početnosť zmiešaných manželstiev v niektorých regiónoch, ako napríklad Zemplín, Spiš, Šariš ale i Gemer a Malohont, čiže v lokalitách s pestrou náboženskou skladbou, však dokazujú, že tento jav bol nielen akceptovaný, ale považovaný dokonca za akúsi demografickú nevyhnutnosť a celkom prirodzený spôsob výberu partnera. (Šoltés 2009: 123 – 127, Beňušková 1997, 2004).

Lokálna endogamia sa v mnohých prípadoch objavuje ako prostriedok k udržaniu etnickej a náboženskej identity minoritného spoločenstva. Typickým príkladom tohto javu sú Židia, ale nachádzame ich aj u ďalších skupín, napríklad Habánov. Tieto skupiny anabaptistov, ktoré na naše územie prichádzali hlavne v 16. storočí, udržiavali veľmi prísne pravidlá rodinného a spoločenského fungovania. Výrazom ich uzavretého života, ktorý bol akousi stratégiou prežitia, bolo aj uzatváranie lokálne, etnicky a nábožensky endogamných manželstiev v rámci tzv. habánskych dvorov. Napríklad veľkolevárski habánski mládenci sa mohli oženiť len s dievkami z vlastného dvora alebo z dvorov v Moravskom Jáne a v Sobotišti, s ktorými držiavali najužšie kontakty. Na výber partnera prísne dohliadali starší, ktorí záujemcovi o sobáš obyčajne ponúkli na výber tri vhodné adeptky. Zmiešané manželstvá sa v týchto spoločenstvách spočiatku vôbec nepovoľovali a to pod trestom vylúčenia z obce. (Irša 1987: 19)

Z pohľadu etnickej diferenciácie a uzatvárania zmiešaných manželstiev je v tomto ohľade špecifické napríklad rómske etnikum. Jednou zo základných charakteristík Rómov alebo rómskej rodiny je prísna skupinovo-lokálna endogamia. Vysoká miera endogamie je vyjadrením vnútroskupinovej ale i extraskupinovej sociálnej komunikácie. Kultúrno-sociálny dištanc je pritom zrejmý nielen zo strany ne-rómov ale je silne pociťovaný aj v medziskupinových vzťahoch Rómov. (Dubayová 2001: 82) Výber

manželského partnera je v rómskom prostredí úzko spätý s rodinnou a skupinovou identitou. Tendencie k lokálnej endogamii dokazujú mnohé údaje (napríklad Mann 199: 278 – 283), podľa ktorých je za najlepšieho manžela alebo manželku považovaný najmä partner z rovnakej dediny alebo osady. Manželstvá v rámci iného okresu alebo kraja sú omnoho zriedkavejšie. Aj podľa súčasných výskumov vníma väčšinové obyvateľstvo toto etnikum ako kultúrne a sociálne odlišné a manželstvá s nimi sú menej časté. Rómovia sú v ich očiach dlhodobo najodmietanejšou skupinou a vo vyjadreniach sa o nich dokonca zmieňujú ako o cudzincoch a to aj napriek vedomosti, že sú slovenskí štátni občania. (Vašečka 2009: 37)

Identifikácia nábožensky odlišných skupín bola v tradičnom prostredí zreteľná skrz odlišnosť ich členov v náboženskom a každodennom živote (sviatkovanie, zvyky, odev), ale i prítomnosťou výraznej kontrolnej inštitúcie – cirkvi, ktorá na prestup týchto hraníc dohliadala, stanovovala a zvýrazňovala jasne definované prekážky prestupu, ako aj sankcie. Prienik etnických hraníc, realizovaný vznikom zmiešaných manželstiev bol v porovnaní s priestupnosťou náboženských hraníc jednoduchší (Paríková 1993: 28). Hlavným dôvodom tohto javu sú ťažkosti s presným určením hraníc medzi len etnicky odlišnými skupinami a akási neuchopiteľnosť etnicity, ktorá sa v lokálnych prostrediach takmer automaticky vzťahovala aj k iným identitám – jazykovej, lokálnej, sociálnej alebo náboženskej.

Spoločenská kontrola

Vznik zmiešaného manželstva znamenal nielen ohrozenie vnútornej homogenity a stability, ale tiež risk straty jednotlivca, jeho odchodu do cudzieho prostredia a následne nutnosť prispôsobiť sa a prijať cudzie normy. Ak sa jednotlivci rozhodli pre partnera, ktorý nevyhovoval všeobecne uznávaným kritériám, snažila sa ich rodina a celé lokálne spoločenstvo usmerniť tým, že vzťahu a manželstvu *bránili*, *odtrhali ich*, *rostrhli* alebo ich naopak, k lepšiemu partnerovi *nahnali*, *pošikovali, prisilili*.

V ľudovom prostredí existovali viaceré formy kontroly sobášov s neželanými partnermi, ktoré sa využívali v celej šírke od zákazu, diskriminácie nevhodných a neprijateľných partnerov alebo odporúčania, až po preskripciu vhodných partnerov. Inštitúciami, ktoré ovplyvňovali a kontrolovali manželské preferencie, boli najmä rodičia, široké rodinné príbuzenstvo a celé lokálne spoločenstvo.

Ak sa deti nechceli vôli rodičov podrobiť, boli potrestané ignorovaním svadby, neudelením požehnania, odmietnutím pomoci alebo nevyplatením vena či vydedením. Túto tendenciu dokazuje výpoveď respondentky z obce

Brehy: „Prvýkrát ma rodičia nútili vydať sa za jedného chlapca v dedine, on bol kalvín aj ja som kalvínka. Hoci som mala iného nápadníka, ale on bol katolík. Muž potom narukoval a už sa z frontu nevrátil. Šesť rokov som bola vdova. Matka toho chlapca, čo mi dvoril, ma prišla pýtať od rodičov, pýtala sa otca čo na to povie. On povedal, že nemôže nič povedať, lebo som už žena, tak už mi nemôže rozkazovať. Ale že keď sa vydám za jeho syna, že musím odísť z domu v tom, čo mám na sebe, nič mi nedá. Tak aj bolo. Moji rodičia ani na svadbu neprišli. (Salner 1978: 130)

V ľudovom prostredí bolo všeobecne rozšírené, že neradi vydávali svoje dcéry mimo svoju obec a naopak, vo svojej obci neradi videli nevesty z iných obcí. Tento fakt do značnej miery ovplyvňoval aj celkové postavenie neviest v rodine. Verejná mienka tento stav odsudzovala a nevesty aj ich mužov znevažovala. Spoločenskú degradáciu jednotlivca, ktorý sa do lokality priženil, vyjadrovalo aj pomenovanie miestnymi či ďalšie zo sankcií, napríklad posmešky, ignorácia, kritika. Vo Vlachove nazývali cudzie nevesty aj zaťov „zbehľač", v Pači „svjituvnici", v Ratkovej volali muža, ktorý sa oženil s dievkou z inej obce „za s pekla zbežniho". V Brodne ženy, ktoré sa sem privydali z iných obcí farnosti, nenazývali menom manžela, ale dievockým menom, ku ktorému pridávali menom obce, v ktorej sa narodili (napr. Zádubanka, Vranka, Snežničanka) a to aj vtedy, ak išlo o ženy staré, ktoré už v danej dedine prežili veľa rokov. Ich pomenovanie a tón hlasu pri vyslovení ich pomenovania vyplývali zo snahy vyjadriť postoj cudzoty alebo spoločenského podceňovania. Tie isté princípy sa uplatňovali voči ženám, ktoré sa z Brodna vydali preč. (Pranda 1976: 552, Beňušková 1998: 295) O dievčati, ktoré sa nevydalo za domáceho sa v obciach Slovenské Pravno, Sučany a Turany hovorilo ako o nešikovnej, nesúcej a neporiadnej.

Sobáš s cudzím partnerom znamenal tiež stratu spoločenských kontaktov s rodičmi, príbuznými, susedmi a širším lokálnym spoločenstvom. Tieto kontakty sa prejavovali napríklad pracovnou výpomocou, emocionálnou podporou či účasťou na obradoch. Autorita rodičov a príbuzenstva pri výbere manželského partnera vyplývala aj z ich hospodárskej moci. Ak sa mladý pár nepodriadil rozhodnutiu rodičov, mohol byť vystavený hnevu v podobe prerušenia kontaktov, vydedenia z majetku, vyhnania z domu. V obci Pača sa k tejto situácii zachovala nasledovná výpoveď: „...a tak šiel bývať k príbuzným, alebo do podnájmu k cudzím ľuďom. Hovorilo sa tomu ísť do žeľarstva." (Michálek 2011: 296)

Keďže z domu odchádzali hlavne ženy, očakávalo prispôsobenie sa novej rodine a lokálnemu spoločenstvu predovšetkým z jej strany. Osobitne kontrolovaná bola najmä zmena jej správania a návykov v oblastiach, ktoré sú vnímané ako typicky ženské práce a povinností, napríklad odievanie, výchova

detí, príprava jedál. Ak situáciu nezvládla, lokálne spoločenstvo ju mohlo zosmiešňovať. V Ladiciach bolo v tejto súvislosti napríklad bežné, aby si chlapci z maďarských rodín vyberali za manželky zo slovenského prostredia z blízkych Kostolian pod Tríbečom. Od žien sa však očakávalo, že sa prispôsobí rodine muža a naučí sa maďarský jazyk. Žena sa mala najskôr zaúčať domácim prácam a zvykom novej rodiny a to bez rušivých vplyvov svojej rodiny. Až po roku ju ako prvý prišiel navštíviť otec. Návšteva otca mala redukovať jej možné ponosy na novú rodinu. Prirodzene, narodenie potomka medzirodinné kontakty zintenzívnili. „Čo mala robiť? Naučili sa maďarsky. Ona v kúte sedela a plakala, lebo nerozumela ani trošičku. Musela sa prispôsobiť, naučiť sa. A tak u nás nie sú slovenské rodiny a maďarské. Tak, že veľmi pomiešané." (Bocánová – Nováková)

Zmiešané manželstvá vo zvykoch a folklóre

Z perspektívy materiálnej, duchovnej aj sociálnej kultúry dokazuje tendenciu k lokálnej, kultúrnej a sociálnej endogamii celý rad prvkov. Preferencie partnera z rovnakej skupiny dokumentujú aj viaceré paremiologické útvary. Niekoľko z nich nachádzame v zbierke prísloví, porekadiel, úsloví a hádaniek A. Zátureckého:

Žeň sa zblízka, kradni zďaleka.

Lítal po celom háji, uťal na samom kraji.

Nerovný záprah zle ide, nerovný záprah zle ťahá.

Ber sebe roveň!

Nerovní – nezhodní.

Nechoď do cudzieho maku!

Vrana k vrane sadá.

Svojho sa drž! (Záturecký 2005)

Ľan s ľanom, konope s konopiami a rovní s rovními. (Mjartan 1974: 253)

Manželské stratégie ozrejmujú aj texty ľudových piesní. Jedna z nich nás odkazuje na výber partnera, pochádzajúceho z blízkeho okolia, zo susedstva (Dobšínský 2008):

„Nieto na tom svete takého sokola, jaký vyletúva z susedove dvora; nieto na tom svete takej sokolice, jaká susedove obýva svetlice."

Naopak, nespokojnosť s manželkou, patriacou k lokálne, etnicky a jazykovo odlišnej skupine vyjadruje pieseň: Ženu mám, ženu mám, (Kollár 2009):

> *„Ženu mám, ženu mám nie po mojej vuoli, keď len pozrem na ňu, srdce ma zabolí. Ženu mám, ženu mám, nevraví slovensky, nechce v horách bývať, má kroj dolnozemský. Ženu mám, ženu mám zpoza Debrecína, pýta si každý deň slaniny a vína. Ženu mám, ženu mám, ale je Maďarka, teremtetuje mi sťa niaka husárka. Keď puojdu ta dolu čipkári, drotári, poviem im, aby ju odkiaľ prišla vzali.*"

Praktiky, ktoré majú ovplyvniť výber budúceho partnera objavujeme aj v oblasti ľúbostnej a erotickej mágie. Väčšina z nich sa vzťahuje k zabezpečeniu, ovplyvneniu a prilákaniu partnera, pochádzajúceho z rovnakej dediny, susedných obcí alebo rovnakej lokality. V magických formuláciách, vyslovovaných za týmto účelom, sa často objavujú motívy, ktoré evokujú priestorovú blízkosť želaného partnera v podobne odkazov na: dolný alebo horný koniec dediny, susedstvo, jednu alebo druhú stranu lávky alebo mosta pred domom. (Nádaská 2014: 165) Motívy vzdialenejších lokalít sa viažu predovšetkým na nenaplnenú lásku, privolávanie milého, s ktorým sa dievčiny stretli na robotách, na pútiach, trhoch, jarmokoch, prípadoch alebo prípady nedostatku záujmu od partnerov z okolia.

V rámci rodinného zvykoslovia sa preferencia partnera z rovnakého spoločenstva objavuje priamo alebo nepriamo vo viacerých tradíciách. Spomenieme z nich napríklad všeobecne rozšírenú predstavu o tom, že dievča z dediny patrí predovšetkým mládencom z rovnakej dediny. Nárok na dievčatá si mládenci uplatňovali chodením na „vohľadi" hlavne vo svojej obci. Cezpoľní mládenci boli domácimi zastrašovaní bitkou napríklad na zábavách („muzikách", „čurbesoch"), ktoré patrili k najvýznamnejším spoločenským príležitostiam zoznamovania sa mládeže.

Ďalším je zvyk zastavovania svadobného sprievodu po ceste do kostola, najčastejšie nazývaný „mýto" alebo „brána". Sprievod svadobčanov, kde mládenec pochádza odinakiaľ (z inej ulice, časti alebo konca obce, obce, lokality) zastavujú najčastejšie maskovaní mládenci z obce, inde obyvatelia časti dediny, z ktorej nevesta pochádza alebo dedinčania všeobecne. Ženích spolu s nevestou musí prekonávať prekážku – prekračovať rebrík, prestríhať stužku, píliť brvno, odstraňovať reťaz, a dievčinu symbolicky od domácich mládencov vykúpiť zaplatením peňazí, pálenky, zákuskami). V hornonitrianskej obci Kanianka sa tento zvyk vyskytuje dodnes. Je znakom toho, že dievčinu si v dedine vážia, a preto je jeho organizácia podnecovaná aj samotnými rodičmi

nevesty. Mýtnici, maskovaní najmä za Cigáňov, žiadajú výkupné za nevestu nasledovnými veršami:

> *„Moji milí vzácni páni, tu je môstok murovaní. Pusťíme vás bisťu bohu, ak nám dáte do zálohu. Túto švárnu mladuchu, šlajer, veńiec, fertuchu. Ag nám ju vi ňedáťe, tag nám za ňu zaplaťe.*"

V Popudinských Močidľanoch sa pri tejto príležitosti hovorilo, že „išli obdŕžat. Svadební průvod išel po ďedine. Došli chlapci a zastavili ho v půl ďeďiňe. Prepásali pantlu pres cestu a že: „Marán, zebrals nám rúžičku z ďeďiny." Tak mosel zaplaťiť. A večer došli fšéci ešte na muziku a tam potom mosel dať ešťe oldomáš, jako víkupné za tú nevjestu." (Letavajová 2010: 216)

Reflexiu náboženskej odlišnosti partnerov nachádzame aj v textoch ľudových piesní, ktoré sa venujú otázke nesúladu a odhovárania predovšetkým od nábožensky zmiešaných sobášov. Ich hlavným motívom je bránenie, ľútosť, plač a nariekanie. Dokumentuje ju napríklad ľudová pieseň Plače diovča...

> *„Plače diovča, plače, plače nevoľníčka, že je on luterán, ona katolíčka. Šuhajko luterán, za teba vuoľu mám, ale ma moja mať za teba nechce dať. Keď príde katolík, sadnem si za stolík, keď príde luterán, zaraz mu rúčku dám.*" *(Kollár 2009)*

Významnou historickou skúsenosťou kontaktu s cudzincami, pochádzajúcimi z priestorovo a zároveň etnicky a nábožensky diametrálne odlišných spoločenstiev, je kontakt s Turkami. Ľudová tradícia reflektuje tureckú prítomnosť na našom území najmä cez odkazy na rabovanie, plienenie, lúpeže, únosy, zabíjanie, ženské háremy alebo náboženské symboly. Obyvateľstvo vnímalo Turkov ako cudzí element, pričom za najvýraznejší prvok ich inakosti považovalo konfesiu – islamskú vieru, ktorú vzhľadom na kresťanskú náboženskú tradíciu hodnotilo ako neverstvo a pohanstvo. Vzťahy medzi Turkami a domácim ženami či dievčatami je popisovaný najmä cez averziu, odpor, strach z odvlečenia, násilné zmocnenie sa, nútený sobáš, náboženskú konverziu a nútený odchod do vzdialenej tureckej krajiny. Dokladom tejto tendencie je balada o krásnej Kataríne:

> *„Ten prešporský mýtný povázaný sedí 'tej tureckej zemy. A keď prišol domóv, sadol na stoličku, položev hlavičku. Cérka sa ho pýta: Co vám je tatíčko? Či vás hlávka bolí? Či vám život bili? Hlávka ma nebolí, život mi nebili, lež som ťa zapredal Turkom, pohanovi. Keď to hovorila, Katarínka mŕtva hlavičku podzvihla, toto povedala: Lepší je ten Dunaj, nad hárem turecký; lepšia smrť kresťanská, než život pohanský.*" *(Medvecky 2011)*

V slovenskej tradícii však popri negatívnych konotáciách spojených s Turkami a manželstve s nimi, nájdeme aj niekoľko zmienok s náznakom

akceptácie, neutrálneho alebo dokonca pozitívneho hodnotenia. Predmetom skúmania a kritiky fungovania týchto vzťahov zo strany lokálneho spoločenstva bolo najmä vierovyznanie partnerov. Jeden z príkladov poskytujú ľudové rozprávania o Turkovi Arnautovi, ktorý sa zaľúbil do dievčaťa z Očovej. Arnaut nielen, že z lásky prestúpil na kresťanskú vieru, ale i vstúpil do služieb zvolenského župana, bol vzorným manželom, občanom a kresťanom. Spomienky na jeho činy a úmrtie v roku 1599 zaznamenáva aj nápis na náhrobnom kameni na severnej strane kostola v Očovej. (Sliacky 2010, Filová 2012: 11) Odhliadnuc od historickej pravdivosti udalostí, v ľudovom prostredí sa tieto rozprávania uchovali ako pozitívny príklad, pričom zdôrazňované je predovšetkým prijatie kresťanskej viery Turkom, jeho prechod do rodiny a spoločnosti kresťanskej manželky.

Záver

Ľudové prostredie disponuje v oblasti manželských preferencií a konkrétne vo vnímaní a posudzovaní vzťahu s príslušníkom inej, cudzej skupiny špecifickými normatívnymi princípmi. Identifikácia s lokálne, priestorovo vymedzenou a ohraničenou skupinou bola považovaná za významnú, pričom jej vnímanie bolo závislé predovšetkým od možnosti a schopnosti pohybovať sa v priestore a prekračovať skupinové hranice. Z hľadiska historického vývoja je zrejmé neustále zväčšovanie a rozširovanie priestoru, ktoré je pripisované skupine, označovanej ako „naša", „svoja". Priestorová dimenzia lokálnej skupinovej príslušnosti však nie je samoúčelná a vystupuje, zároveň predznamenáva a prelína sa s kultúrnou a sociálnou rôznorodosťou skupín. Výber partnerov z lokálne, nábožensky, etnicky a sociálne rovnakých skupín je vo všeobecnosti vnímaný ako vzor. Jeho dodržiavanie je zabezpečované širokou škálou prostriedkov. V prípade kultúrne alebo sociálne heterogénnych prostredí však môže zmiešané manželstvo vnímané ako bežná forma a nevyhnutnosť, podmienená rodinnými a lokálnymi stratégiami výberu partnera. Od jednotlivca (najčastejšie je ňou žena), ktorý na základe sobáša prichádza do novej skupiny, lokality alebo rodiny sa vo väčšine prípadov očakáva, že bude akceptovať, prijme a prispôsobí sa kultúrnym vzorom svojho partnera.

Literatúra a pramene

BEŇUŠKOVÁ, Z. (1997). Vplyv konfesie na formovanie regionálnych osobitostí Slovenska. In: TARCALOVÁ, Ľ (zost.) *Magie a náboženství.* Slovácke muzeum v Uherském Hradišti, s. 41 – 48.

BEŇUŠKOVÁ, Z. (2004). Religiozita a medzikonfesionálne vzťahy v lokálnom spoločenstve. In: *Etnologické štúdie* 11. Bratislava: SAV.

BOCÁNOVÁ, M. – NOVÁKOVÁ, K. (2015). *Etnografia Kostolianskej doliny*. Trnava: FF UCM, 2015. (rukopis v tlači)

COLLET, B. (2012). Mixed couples in France. Statistical facts, definitions, and social reality. In: *Papers* 2012, 97/1, s. 61 – 77.

DOBŠINSKÝ, P. (2008). *Prostonárodné obyčaje, zvyky a povery*. III. Ženba a vydaj. Svadba. Vydavateľ digitálneho vyhotovenia: Zlatý fond denníka SME, Prístupné na: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/158/Dobsinsky_Prostonarodnie-obycaje-zvyky-a-povery/4.

DUBAYOVÁ, M. (2001). *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*. Prešov: FF Prešovskej univerzity.

FERKO, V. (1988). *Láska na Slovensku*. Bratislava: Smena.

KÁĽAVSKÁ, V., KÁĽAVSKÝ, M. (1993). K otázke zmiešaných manželstiev. In: KÁĽAVSKÝ, M. (ed.) *Južný Zemplín. Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti.* Bratislava, 124 – 144.

KOLLÁR, J. (2009). *Národnie spievanky 2*. Vydavateľ digitálneho vyhotovenia: Zlatý fond denníka SME, Prístupné na: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1093/Kollar_Narodnie-spievanky-2-Narod-rec-vlast-cudzinci/2.

LETAVAJOVÁ, S. a kolektív (2010). *Buková. Vlastivedná monografia obce*. Buková: Timeprint.

LETAVAJOVÁ, S. (2010). *Popudinské Močidľany: z minulosti obce*. Popudinské Močidľany: Obec Popudinské Močidľany.

MEDVECKÝ, A., K. (2011). *Sto slovenských ľudových balád*. Vydavateľ digitálneho vyhotovenia: Zlatý fond denníka SME, Prístupné na: (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1554/Medvecky_Sto-slovenskych-ludovych-balad-Historicke/5).

MICHÁLEK, J. (2011). *Gemer-Malohont*. Martin: Matica slovenská.

MJARTAN, J. (1956). *Banícka dedina Žakarovce.* Bratislava: SAV.

MJARTAN, J. (1974). *Horehronie: Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava: Veda.

NÁDASKÁ, K. (2014). *Čary a veštby. Mágia v slovenskej ľudovej kultúre.* Bratislava: Fortuna libry.

PARÍKOVÁ, M. (1993). *Etnokultúrny vývin na južnom Slovensku v kontexte procesu repatriácie.* Národopisné informácie 2/1993, s. 21 – 30.

POPELKA, P. (1980). Vliv sociální komunity na volbu partneru v prostředí moravských kopanic a vesnice Strání. In: *Slovenský národopis*, č. 28, s. 93 – 97.

PRANDA, A. (1976). Jedinečné, zvláštne a všeobecné v súčasnej kultúre na Kysuciach. In: *Slovenský národopis*. roč. 24, č. 4, s. 541 – 570.

PRIEČKO, M. a kolektív (2007). *Nesluša 1367 – 2007*. Nesluša: Timeprint.

SALNER, P. (1978). Kritériá výberu manželského partnera na Kysuciach. In: *Národopisné aktuality*. č. 15, s. 1 – 11.

St. Michael Roman Catholic Church, Lansford, PA. Recorded Slovak Marriages. Indexed by year of marriage 1903 – 1933, Prístupné na: http://www.tccweb.org/Site/pdffiles/MARRIAGE19031933.pdf

ŠOLTÉS, P. (2009). *Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spišia v Šariši*. Bratislava: Pro historia.

VAŠEČKA, M. (2009). *Postoje verejnosti k cudzincom a zahraničnej migrácii v Slovenskej republike.* Bratislava: IOM.

ZÁTURECKÝ, A. P. (2005). *Slovenské, príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky*. Bratislava: Tatran.

SLIACKY, J. (2010). *Pozoruhodnotsi očovských kostolov*. 27. 9. 2010, Prístupné na: http://zvolen.dnes24.sk/pozoruhodnosti-ocovskych-kostolov-67665.

FILOVÁ, Z. (2012). Očová v časoch tureckého nebezpečenstva, In: *Očovská hučava, Občasník obecného úradu Očová*, 1/2012, s. 11.

Morena, Morena, za koho si umrela? Starobylá obyčaj v súčasnej spoločnosti

Morena, Morena for whom did you die? Ancient custom in contemporary society

Martina Bocánová

PhDr. Martina Bocánová, PhD.
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
martina.bocanova@ucm.sk

Abstract: *The study deals with the recovery of the ritual plotting of Morena, which in our country collapsed in the mid-20th century. The introduction refers to this phenomenon as being an archaic element of culture, being recorded via the statements of the Church in its prohibitions directed against it, later via description made by scientists. In addition to the pre-Christian basis of this phenomenon the study points towards a possibility to be of Byzantine – Slavic contexts. Further the stimulating elements that helped revive the defunct phenomenon traditions are discussed. The conclusions deal with the state of society, the nature of the change of the current thinking in relation to each element of tradition. In conclusion, we point out new models of cultural and social lives within which archaic form of habits are perceived as more valuable.*

Key words: *Morena, custom, ceremony, tradition, heritage, innovation, dynamism of culture*

Kľúčové slová: *Morena, obyčaj, obrad, tradícia, kultúrne dedičstvo, inovácia, dynamika kultúry*

Vynášanie Moreny patrí k obradovo – divadelným prejavom jarných slávností. Jej termín je pohyblivý, keďže sa viaže na čas pohyblivého náboženského sviatku (Slivka 1992: 116 – 117). Obyčaj sa realizuje v predveľkonočnom období, kedy sa okrem pálenia a topenia figuríny zostrojenej z jednoduchej drevenej konštrukcie a slamy odetej v ženskom odeve, prináša aj letečko – rozkonárená halúzka ozdobená farebnými stužkami, retiazkami zo slamy a výduškami vajíčok. Zatiaľ čo vynášanie

Moreny sa realizuje ako sprievod cez dedinu smerom k vodnému toku, prinášanie letečka je obchôdzkou po domoch, kde charakteristickým prvkom je vinšovanie a obdarúvanie, pričom významnú úlohu zohráva vajce – symbol nového života. Obyčaj sa viaže ku Kvetnej alebo Smrtnej nedeli. Na základe mágie podobnosti boli ľudia presvedčení, že spolu s figurínou Moreny vynesú za hranicu dediny zimu a smrť, ktorú Morena zosobňovala. Prinesenie *letečka* – symbolu jari, malo nastoliť letnú polovicu roka. Obchôdzku realizovali dievčatá za spevu piesní, ktoré sprevádzali túto aktivitu.[1] (Elscheková, Klepáčová 1995: 372 – 373) Vynášanie Moreny nie je špecifickým javom dokladovaným len na našom území, rôzne varianty nachádzame v celej Európe, i keď jeho vysvetlenia sa líšia. Kým na Slovensku, Morave a v Poľsku symbolizovala figurína zimu, chorobu a smrť, v Čechách a v Nemecku sa spájala s morovou epidémiou[2], v Taliansku, Španielsku a Francúzku bola symbolom pôstneho obdobia, ktoré sa chýlilo ku koncu. (Feglová 2000: 205).

I keď poukazujeme na tieto kontaktné zóny, je dôležité zdôrazniť, že na Slovensku prešiel obrad vynášania Moreny a prinášania letečka svojím špecifickým vývinom. Oba javy evidujeme v pôstnom období a v jednotlivých lokalitách Slovenska boli realizované spoločne v jednom termíne alebo rozdelené na dva termíny, prípadne sa realizoval iba jeden z nich. Tento spôsob vyháňania zimy a smrti sa ustálil na Kvetnú alebo Smrtnú nedeľu.[3] (Horváthová 1986: 159)

O vynášaní Moreny ako o zaujímavom a výraznom fenoméne píšu, alebo sa aspoň zmieňujú viacerí autori. J. Čaplovič v Etnografii Slovákov v Uhorsku poznamenáva, že na Kvetnú nedeľu si mládenci a dievčatá oblečú kus dreva do ženských šiat a to potom nesú za spevu k blízkemu potoku, kde z nej strhnú šaty a hodia ju do vody. Podľa jeho slov ju v trenčianskej stolici označovali termínom Morena, čiže morová žena.[4] (Čaplovič 1997: 272) J. Čaplovič poukazuje na to, že tento jav má súvis so starými pohanskými obyčajami. Na predkresťanský základ tohto javu upozorňuje aj Ľ. Niederle, ktorý si všíma

[1] SLIVKA, M. (1992) *Slovenské ľudové divadlo*. Bratislava: Divadelný ústav, s. 116 – 117.

[2] Vynášanie Moreny sa považovalo za prostriedok na zaháňanie epidémií... Vykonávateľmi boli, podľa správ zo 14. storočia zo susedných slovanských krajín, dospelí obyvatelia. Neskôr ich vystriedala mládež, najmä dievčatá.

[3] Pre západné Slovensko bolo dominantné prinášanie letečka, severné a východné Slovensko sa orientovalo na vynášanie Moreny, kým na strednom Slovensku sa stretávame s tradíciou vynášania Moreny aj prinášania letečka, ktoré sa realizovali v jeden deň alebo sa rozložila na Kvetnú (letečko) a Smrtnú nedeľu (Morena).

[4] Čaplovič v záverečnej poznámke píše, že na súvis so smrťou (mors) a morením upozornil už Bohuslav Tablic v diele *Poezie – Paměti 1,* Vacov 1806. Stručnú poznámku z Tablicovho textu vyberá Č. Zíbrt, kedy píše, že Tablic upozornil na svoju skúsenosť z trenčianskej stolice v obci Slatina a v nitrianskej stolici v obci Myjava, kde mládež nosila Morenu – bábku na žrdi, ktorú za spevu v sprievode priniesli k potoku, kam ju hodili.

rozšírenie vynášania Moreny (Mařeny, Smrtnice, Smrtholky, Smjerći, baby…) u Slovanov, odkazuje aj na slávnosti Jarila, Kostrubonka, Kosromy… (Niederle 1924: 249). Č. Zíbrt v štúdii „Vynášení smrti a jeho výklady, starší i novější", na ktorú upozorňuje Ľ. Niederle, vníma tento jav v celoeurópskom kontexte. Hovorí o figurínach z dreva a zo slamy, ale pripomína i významovo podobné zvyky v Taliansku a v Španielsku, kde mládež vedie starú ženu k vode, kde ju symbolicky topí, taktiež hovorí o alpských oblastiach, kde deti podobnú figurínu pálili alebo hádzali do vody. To, že bol tento úkon vnímaný ako pohanský, podľa neho potvrdzovali aj početné cirkevné zákazy, ktoré sa naň vzťahovali.[5] (Zíbrt 1893: 456 – 457). V odbornej literatúre je poukazované na súvislosť Moreny so smrťou a zimou. Podľa R. Bednárika je možné viesť analógiu s jarnou obeťou vodám a odchádzajúcej zime (Bednárik 1943: 88).

A. Habovštiak v polovici 20. storočia zaznamenáva rozprávanie o tomto jave v obci Párnica, kde postava Moreny (v lokalite známa ako Marmariena) dala označenie celému dňu – Kvetná nedeľa sa v Párnici označovala aj termínom Marmarienová nedeľa. Chodenie mládeže s bábkou oblečenou do ženských šiat sa nazývalo „správaniuo". Odmenou za návštevu boli naturálie. Figurínu topili v rieke Orava s pokrikom „Dolu zima, hore leto!" Zaujímavú informáciu A. Habovštiak zaznamenal v obci Valaská Dubová, kde informátorka poznamenala, že Marmuriena bola dopoludnia dievka a popoludní žena, čo reprezentoval čepiec, ktorý jej založili v druhej časti dňa na hlavu (Habovštiak 2006: 188 – 191). Podobné informácie nachádzame roztratené v monografiách obcí, kronikách a výnimočne v regionálnej tlači.

Ako čítame v odborných textoch, súčasná etnológia sa takmer bezvýhradne prikláňa k vysvetleniu tohto javu ako pôvodnej pohanskej obyčaje. V konečnom dôsledku by sa dalo povedať, že pokusy o jej systematickú analýzu v našom vedeckom priestore ustali. Preto je vhodné na tomto mieste zmieniť sa o najnovších prácach M. Golemu, v textoch ktorého zaznamenávame viacero zaujímavých postrehov a kde aj naznačuje nové kontexty a horizonty možných výskumov a analýz (Golema 2012: 137 – 156). Pre úplnosť krátkej informácie dodajme, že sa bezvýhradne nepridŕža

[5] Synoda v Prahe v roku 1366 uvažovala o tejto ľudovej obyčaji – vynášanie postavy symbolizujúcej smrť na jar v období pôstu z obcí, čo sprevádzal nielen spev a hry, ale aj poverové úkony. Zákaz pol priamo a ostro namierený proti tomuto javu, ktorý sa podľa všetkého tešil všeobecnej obľube a to nielen medzi obyčajnými ľuďmi, ale svetskou a duchovnou vrchnosťou. Zíbrt poznamenáva, že tento zvyk bol v texte popísaný nečakane podrobne a je charakterizovaný ako povera. Hriešnikom, ktorý sa zúčastnili vynášania Moreny malo byť zabránené účasti na službách Božích dovtedy, kým im arcibiskup nestanoví vhodnú pokutu. O zakorenenosti tohto javu v ľudových vrstvách svedčí opakovane vydané nariadenie v tejto veci z roku 1384.

identifikácie tohto javu v intenciách pohanskej slovanskosti, ale poukazuje na možné byzantsko – slovanské zázemie.[6] (Golema 2012: 141)

„Úzke spojenie ženských a vodných elementov, príznačné pre určité segmenty byzantskej veľkopôstnej liturgie, a tiež rovnako aj pre skúmané jarné (veľkopôstne) folklórne západoslovanské (i maďarské) texty oslavujúce centrálnu ženskú hrdinku, oprávňuje predpoklad, že máme dočinenia s hybridným textovým materiálom." (Golema 2012: 137 – 156) V prípade potvrdení týchto hypotéz sa budú javiť v texte už spomínané synodiálne zákazy viažuce sa k tomuto javu a pranierujúce i duchovných, ktorí sa zúčastňovali vynášania Moreny v inom svetle.

Vynášanie Moreny na našom území evidujeme ako zánikovú formu už v prvej polovici 20. storočia. V konečnom dôsledku môžeme tvrdiť, že aktívna účasť na tejto zložke tradície nie je známa v povojnových rokoch.[7] (Mjartan 1958: 98)

Nemalou mierou sa na tom podpísala aj zmena politického systému v súvislosti s kolektivizáciou, kedy ľudia postupne stratili vzťah k pôde a tradície spojené s agrárnym cyklom sa ukazovali čoraz viac ako neaktuálne.[8] Smrtná alebo Kvetná nedeľa[9] (Botík 2014: 132) sa tak prestala spájať s vynášaním Moreny aj v lokalitách, kde sa tradícia udržala pomerne dlho – až do 50. rokov ako napríklad v Rovňanskom Bystrom, Poráči, Pozdišovciach či Veľkom Záluží (Leščák 2005: 181 – 185).

Faktory, ktoré vplývali na rýchlosť upadania tejto zložky tradície boli natoľko silné, že jej udržanie vo formách, aké boli známe na konci 19. a začiatku 20. storočia, boli nereálne. V polovici 20. storočia už nezaznamenávame tento jav ako živý.

---

[6] Analýzou anomálií v textoch piesní, ktoré sa spievajú pri vynášaní Moreny sa snaží poukázať na viaceré zaujímavé momenty – prečo sa figurína označuje menami odvoditeľnými od mena Mária, realizovanie obyčaje v pôstnom období, vzťahu k vode, rieke, umývaniu a podobne.

[7] V diele *Schematizmus cirkvi evanjelického okolia preddunajského* od Jána Čaploviča vydaného v Pešti v roku 1882 čítame: „Medzi obyčajmi Kálničanov a daktorých okolitých dedín zaslúži pre zriedkavosť svoju spomenutia, že v nedeľu Kvetnú pred dopoludním mládenci a panny kus dreva do ženského rúcha obliekajú. Keď ho slávnostne vyzlečú rúcha, hodia do vody a potom s veselým spevom víťazoslávne domov navracajú, čo keď sa stane, bývajú obecným richtárom uhostení. Túto figúru menujú Morena, t.j. akoby smrť a mor prinášala. Toto však konať nikdy nezanedbávajú, ináč že by mor, nákazlivé choroby a pád dobytka v tom roku panovali. ...Morenu na žrď napichnutú do blízkeho potôčka „v Turništi" pod spevom vynášali, tam do hlbočiny hodili... Význam tohto obradu nemôže byť iný, ako že keď je smrť zatopená, teda mŕtva."

[8] Pod tieto zmeny sa podpísal aj dynamický charakter 20-teho storočia vôbec s množstvom kultúrnych, spoločenských a politických zmien akými boli napríklad dve svetové vojny a revolúcie.

[9] V regiónoch južného Slovenska i v obciach s prevažne maďarským obyvateľstvom sa presúva vynášanie Moreny zo Smrtnej na Kvetnú nedeľu. Regionálne odlišnosti sú výsledkom nielen vývojových, ale aj obsahových zmien tohto javu.

Obnova vynášania Moreny v súčasnosti

Napriek tendencii zaniknutia tohto javu ľudovej kultúry sa obyčaj vynášania Moreny začala obnovovať v polovici 90. rokov, dokonca aj tam, kde nebola predtým známa. Obdobie jeho reaktivovania bolo obdobím, ktoré bolo vo viacerých oblastiach pre Slovensko špecifické. Po revolúcii v roku 1989 nastalo uvoľnenie spoločenskej a politickej situácie, ale priestor kultúry a tradícií bol už silne pozmenený. Mnohé obyčaje, ktoré sa viazali k pôde ako ku zdroju obživy stratili v povojnových rokoch svoje opodstatnenie. Združstevňovanie zanechalo svoje stopy aj v duchovnej kultúre Slovenska. Je síce pravda, že počas obdobia socializmu sa venovala folklóru a ľudovej tvorbe vo všetkých smeroch značná pozornosť, avšak i tieto aktivity mali svoje špeciálne limity a smerovania kopírujúc líniu naznačenú ideologickými parametrami. Kontinuita odovzdávania a žitia tradície ako imanentnej súčasti života jednotlivca a celých rodín sa narušila. Začiatkom 90. rokov 20. storočia sa však obnovil záujem vo viacerých smeroch.

Expanzia možností, multikulturalizmus, globalizácia prinášali, okrem iného, aj intenzívnejší záujem o ľudovú kultúru a „folklór" postupne strácal svoj ideologický náboj výtvoru pracujúcich revoltujúcich más a tradícia vo svojej mnohorakosti začala vzbudzovať aj medzi mladými ľuďmi záujem. Jedným z prúdov v rámci nového priestoru slobody a možností bol aj ten, v rámci ktorého jednotlivci začali odvodzovať svoju identitu práve od tradícií, ktoré sa zachovali v aktívnej forme, ale i tých, ktoré medzičasom zanikli. Asi najvýraznejší radikalizmus v súčasnej spoločnosti predstavujú (novo)pohanské hnutia (Bocánová, Turiničová 2014: 104 – 135) manifestujúce príslušnosť ku slovenskému prípadne slovanskému kultúrnemu dedičstvu, „dedičstvu otcov", „pôvodným" formám tradícií atď. Tieto spoločenstvá najvýraznejšie inklinujú k oživovaniu archaických foriem zložiek tradície, či už tých, ktoré sú ešte aktuálne a živé alebo tých, ktoré v aktívnej forme neevidujeme. Skúmanie minulosti a predovšetkým archaických foriem jednotlivých javov sú pre (novo)pohanské spoločenstvá veľmi dôležité, keďže vychádzajú z predpokladu, že napriek oficiálne prijatému kresťanstvu sa pohanský spôsob života a myslenia naďalej aktívne prejavoval práve cez obrady, zvyky, tance, spev.[10] Táto skupina ľudí inklinuje predovšetkým k archaickým formám obradu, ktorých hodnotu vnímajú predovšetkým cez ich čo najužší vzťah

[10] Členovia (novo)pohanských skupín poukazujú na to, že prvky tradície, ktoré sa spájajú s predkresťanskými názormi na svet a spiritualitu pretrvávali v bežnom živote človeka i naďalej paralelne s oficiálne prijatou vierou. Tí, ktorí ich realizovali – vynášanie Moreny, prežívanie Vianoc a podobne si tento ich základ neuvedomovali. Viaceré prvky tradície sú vnímané ako prejavy predkresťanského náboženského systému a sú takto vnímané ako trvalá hodnota, ktorú je nutné aktualizovať a voviesť náležitým spôsobom do praxe.

k predkresťanským formám. Je preto možné sledovať formovanie sa tohto javu v priebehu rokov podľa toho, ako jednotliví členovia spoločenstiev získavajú nové informácie. Na tomto mieste je dôležité podotknúť, že v takýchto prípadoch nie je sledovaný jav vnímaný ako zábava, kultúrna aktivita, prezentácia prvku kultúrneho dedičstva a podobne, ale výsostne ako rituál. Na vynášaní Moreny sa zúčastňujú členovia týchto spoločenstiev s plnou vážnosťou a prežívajú tento akt v intenciách mágie podobnosti a poukazujú na spirituálny rozmer tejto obyčaje.

Na vovádzaní sledovaného javu, vynášania Moreny, do aktívneho života sa nemalou mierou podieľali a podieľajú aj miestne folklórne súbory, aktívni jednotlivci, materské a základné školy.

Úloha predovšetkým materských škôl v tomto procese bola a je nezanedbateľná.[11] V tomto type školských zariadení sa stretávame s nemalou mierou aktivizmu vo vyhľadávaní nových atraktívnych foriem vyučovania, alternatívnych prístupov a hľadania možností oživiť jednotlivé fázy roka, počas ktorého v tomto type zariadenia deti trávia čas. Vychovávateľky vnímali ako prirodzené predstaviť deťom hravou a aktívnou formou zvyky a tradície regiónu v ktorom sa narodili a vyrastali. Je pravda, že práve oni sa nemalou mierou podieľali na zbieraní materiálu od informátorov a tak vo viacerých lokalitách vytvárali prvé malé archívy. Databázy informácií samozrejme podliehali a dodnes podliehajú, účelu, na ktoré sú nasmerované a samozrejme aj reálnym podmienkam.[12] (Leščák 2005: 181 – 182)

Vynášanie Moreny stratilo svoj rituálny rozmer a býva vnímané aj ako len jarný zvyk, ktorý sa nemusí presne viazať na určitý termín.[13] (Leščák 2005: 181 – 182) Informácie sú základné, orientované na spev, prednes krátkych veršíkov a zjednodušené, okolnostiam prispôsobené formy prežívania jednotlivých sviatkov. V rámci vytvárania vzťahu k tradíciám sa pracovníčky materských škôl upriamovali nielen na danú lokalitu, ale pomáhali si pri tvorbe aktivít aj inšpiráciou z často úplne vzdialených lokalít. Tento prístup mal za následok okrem iného i to, že napríklad v lokalitách, v ktorých sa ani najstarší pamätníci nepamätali na vynášanie Moreny, bol tento zvyk zaradený do vzdelávacieho

[11] Materské školy, ale aj školy základné využívali a využívajú vo svojom výchovnom a vzdelávacom procese rôzne prvky z oblasti detského folklóru, či už ide o spev, tanec, rečňovanky, vyčítanky, hádanky, hry, jazykolamy alebo anekdoty. Ich prínos pre vzťah a vôbec budovanie tohto vzťahu k tradíciám je nezanedbateľný.

[12] Zvyk nosenia Moreny v obci Horná Súča v prvej polovici 20-teho storočia zanikol, ale bol obnovený v roku 1996 práve deťmi z MŠ, ktoré začali vynášať Morenu so spevom po dedine. Potom hodili bábku do vody, ale pre nedostatok vody ju spália, aby sa zima nevrátila. Podobne v Nedožeroch – Brezanoch, kde zvyk obnovili pani učiteľky a vychovávateľky MŠ a začali vynášať Morenu a hádzať ju do rieky Nitra.

[13] V Rimavských Lužanoch sa Morena vynášala na začiatku 21. storočia v prvý jarný deň deťmi zo základnej a materskej školy.

a výchovného programu materských a neskôr základných škôl.[14] V kontexte aktivizovania tejto obyčaje sa stretávame aj s prepájaním v obciach tradičných foriem vítania jari prepojených s novými obohacujúcimi prvkami.[15] (Leščák 2005: 181 – 182)

Typickým príkladom je súčasný stav v lokalite Biely Kostol, kde v tomto období býva praktikované vynášanie Moreny, ale aj prinášanie letečka. Vynášanie Moreny – slamenej bábky oblečenej v kroji v sprievode detí zaviedli učiteľky materskej školy ako spestrenie vyučovacieho procesu pre deti v predškolskom veku. Bielokostolčania si však Smrtnú alebo Kvetnú nedeľu spájajú viac s návštevou kostola a tento úkon vnímajú ako novodobý. Za tradičnú súčasť svojho cyklu obyčají považujú chodenie s letečkom.[16] (Bocánová 2014: 186 – 190)

Významný aktivizačný prvok v aktualizácii vynášania Moreny predstavujú aj folklórne súbory. Podobne ako v prípade materských a základných škôl ich aktivita sa viaže na potreby vlastnej prezentácie a prezentácie obce. Folklórne súbory pristupujú k tejto obyčaji v kompaktnejšej podobe, ich snaha vychádza z ambície čo najvernejšie prezentovať stav z minulosti, ale stretávame sa aj s tým, že zaradia tento prvok do svojho repertoáru ako nový, pričom čerpajú z informácií z iných lokalít. V prípade, že zvyk v lokalite existoval v minulosti, realizujú jeho členovia terénne výskumy, prípadne aj výskumy v archívoch a kronikách[17] so snahou verne sprostredkovať priebeh vynášania Moreny svojim súčasníkom.[18] Folklórne súbory si vytvárajú „pásma", ktoré potom prezentujú ostatným obyvateľom a návštevníkom obcí a miest. Tento čas využívajú ako dobrú príležitosť sebaprezentácie, a preto spájajú vynášanie Moreny aj s kultúrnym programom, kde predstavujú zvyky spojené s príchodom jari a odchodom zimy, prípadne prepájajú aktivitu aj s tvorivými

[14] Uplatnením takéhoto prístupu sa stávalo, že aj tam, kde vynášanie Moreny nebolo nikdy preukázané, sa zvyk etabloval aj na inej úrovni – začali ho realizovať folklórne súbory, prípadne miestni aktivisti a postupne ho začali považovať za svoj, za súčasť svojho zvykoslovného cyklu.

[15] Ako presne poznamenáva Milan Leščák jednotlivé prvky prezentované dnes ako autentická súčasť tradície nežijú už z autentického zážitku, ale sú oživované z konzervovaných foriem.

[16] Deti a mládež pripravili letečko z konárikov agátu alebo vŕby, ktoré ozdobili farebnými stužkami, ozdobami z farebného papiera, retiazkami zo slamy a vajíčkami, ktoré napichli na konce halúzok. Dievčatá prechádzali celou dedinou a spievali pieseň *Kvetná nedeľa, kdes´ kľúče dala…* Osobný archív Ing. Stanislava Ošusta, kópia magnetofónového záznamu sa nachádza v archíve Matice Slovenskej.

[17] Za tradičné formy sviatkovania sa považujú tie, ktoré boli známe na začiatku 20-teho storočia. Pravidelne sa pri terénnom výskume stretávame s názorom, že je nutné nájsť a aktivizovať tie najarchaickejšie prvky ľudovej tvorby, ktoré majú pre súčasníkov podľa ich slov najväčšiu hodnotu. (To sa potvrdilo počas terénnych výskumov napríklad v lokalitách Zámutov, Snina a okolie, Voderady, Biely Kostol…)

[18] Napríklad v Žaškove, Jelenci, Kojšove, ale i v mestách ako napríklad Vráble či Trnava.

dielňami, kde majú návštevníci možnosť si pozrieť a vyskúšať farbenie veľkonočných kraslíc, pletenie korbáčov a podobne.[19]

Na začleňovanie jednotlivých prvkov tradície do života ľudí, i keď často viac vo forme prezentácie ako živých foriem prijatých jednotlivcami v osobnej sfére, majú vplyv nepochybne rôzne inštitúcie. Ich vplyv začal byť výrazný počas obdobia socializmu, kedy bola táto sféra aktivít výrazne podporovaná.[20]

Posledným evidovaným činiteľom v tomto procese sú aktívni jednotlivci, ktorí vďaka svojmu osobnému záujmu mnohokrát výraznou mierou formujú vzťah k tradíciám v lokalitách, v ktorých pôsobia. Ako príklad môžeme uviesť situáciu v obci Boleráz v okrese Trnava. Na konci 20. storočia v tejto lokalite nielenže nebolo známe vynášanie Moreny či prinášanie letečka, ale obyčaje, ktoré by sa viazali na významné dni v ľudovom kalendári, boli zabudnuté.[21] Správy o týchto obyčajach boli sporé, čo súviselo aj s tým, že obce nevydávali svoje monografie a nerealizoval sa v nich systematickejší výskum, čo malo za prirodzený následok fakt, že množstvo informácií sa stratilo so svojimi poslednými pamätníkmi.[22] Tendencia mladých rodín sťahovať sa do blízkych miest v 60. – 70. rokoch 20. storočia taktiež narušila kontinuitu odovzdávania tradície. V obciach susediacich s Trnavou je potrebné brať do úvahy aj silnú kresťanskú autoritu mesta Trnava, i keď vo väčšej miere vnímame ako rozhodujúci tlak spoločensko-politického povojnového zriadenia na Slovensku. Obchôdzky s Morenou sa začali obnovovať vďaka pôsobeniu folklórnych súborov v Trnave od roku 1996. Od tohto roku sa začalo realizovať vynášanie Moreny ako kultúrna aktivita v meste za účasti folklórnych súborov, ktoré v meste a jeho okolí boli aktívne. Základ figuríny sa vyrábal v Bolerázi, dokončenie – obliekanie už ako súčasť vystúpenia pred divákmi. V počiatkoch tejto aktivity sa organizovala v centre mesta na Hlavnom námestí na upravenom pódiu, dnes sa prvá časť predstavenia realizuje v uzatvorených budovách kultúrnych zariadení. Súvisí to s praktickými potrebami folklórnych

[19] Rituálny rozmer sa vytratil. Folklórne súbory vnímajú vynášanie Moreny ako priestor na prezentáciu svojho úsilia, takže napríklad, napriek pôstnemu obdobiu spojeného so zákazom tanca a hlučných zábav, tento prvok tu nechýba a tanečné a hudobné čísla, prípadne prepojenie s divadelným predstavením pre deti sa javí ako prirodzené. Ako príklad uvádzame Kvetnú nedeľu v Trnave 29. 03. 2015, kedy sa spojili viaceré folklórne súbory a vytvorili zábavný program pre deti a dospelých, ale so sprievodným slovom, kde boli vysvetľované zvyky charakteristické pre túto lokalitu a obdobie roka.

[20] Dnes môžeme sledovať bipolárnu situáciu, kde na jednej strane sú aktívne prezentované prvky ľudovej kultúry, na druhej však badáme aj ich nivelizáciu. Jej príčiny sú iste zaujímavým námetom na odborné spracovanie.

[21] Udržiavali sa len tradície spojené so sviatkom svätého Mikuláša a Vianocami.

[22] Drobné zmienky nachádzame v miestnej tlači o obciach Boleráz, Kátlovce a Ružindol.

súborov, ktoré túto obyčaj vnímajú ako dobrý priestor na prezentáciu aj iných svojich aktivít.[23] (Danišová 2003)

Pri vyhodnocovaní tejto situácie je dôležité vnímanie kontextu a aj nových významov, ktoré môže starobylý jav v súčasnej spoločnosti pre ľudí predstavovať. Zmena kontextuálnych faktorov v čase aj v priestore tak tvorí dôležitý rámec pri vyhodnocovaní silných inovácií a ich dopadu na súčasného človeka a spoločnosť. Aktualizácia archaických javov zvýznamňuje rovinu vytvárania komunity, ktorá je, ako sa zdá, dôležitejšia ako relevantnosť, zmysluplnosť, plnohodnotnosť, rituálny rozmer určitého javu tradície. Zmenené spoločenské podmienky umožňujú v súčasnosti aj dynamické kreovanie jednotlivých prvkov tradície, kde evidujeme ako výrazný prvok zameranie sa na vizuálny efekt. Miera akceptácie noviniek je pomerne vysoká. Možnosti variovania nie sú dané len vonkajšími vplyvmi, ale aj možnosťami, ktoré ponúka samotný jav. Významový potenciál určitej obyčaje sa tak môže výrazne rozšíriť.

Kalendárna obyčajová tradícia má aj v živote súčasného človeka svoje významné miesto. Nie je síce pociťovaná tak intenzívne v náväznosti napríklad na zachovanie a nemennosť v realizácii určitého javu tradície s prihliadnutím na magický dopad na ďalšie konanie človeka, ale prijíma nové aktuálne hodnoty. Ako sme načrtli, zaznamenávame i dnes kontinuitné formy tradícií ako aj tie reaktivované, oživené a kontextuálne nové pre určité lokality. Na príklade obyčaje vynášania Moreny môžeme vidieť dynamiku vzťahu tradície a inovácie, prepájania jednotlivých prvkov, ktoré sa k spomínanému javu viažu v rôznych oblastiach Slovenska. Je prirodzené, že v súčasnosti, ktorej jednou z charakteristík je nepochybne možnosť získať informácie z rôznych oblastí života pomerne jednoduchým spôsobom a závažnosť presnosti vykonávania prevyšuje atraktívnosť a vizuálna zložka, je možné modifikovať tento jav i niekedy nečakaným spôsobom. Zavedenie obyčaje v lokalitách, kde bol neznámy, presunutie ho na iný dátum, prepojenie s prinášaním letečka, vytváranie hravých a kreatívnych pásiem pre deti i dospelých, v ktorých obyčaj je vnesená ako jedna zložka programu, premiestnenie tohto javu z exteriéru

[23] Tento príklad vyberáme preto, že je možné na lokalite Boleráz sledovať možnosti aktualizovania tradičného spôsobu prežívania viacerých sviatkov v rámci výročného cyklu. Koncom 90-tych rokov 20-teho storočia tieto nemali v živote Bolerázanov miesto. Intenzívnym výskumom a vplyvom PhDr. Lenky Danišovej sa v priebehu niekoľkých rokov podarilo obnoviť mnohé významné tradičné prvky v živote obce. Vďaka snahe PhDr. Lenky Danišovej, ktorá realizovala terénny i archívny výskum a mala možnosti prostredníctvom folklórneho súboru ich aj voviesť do praxe sa obnovil celý cyklus tradícií. V súčasnosti sú tieto aktivity v obci natoľko populárne, že obchôdzky, ktoré deti konajú je nutné realizovať dvojfázovo počas dvoch rokov. Dôvodom je tak veľký záujem napríklad o návštevu koledníkov, takže nie je fyzicky možné zrealizovať návštevu vo všetkých rodinách. Preto bol prijatý kompromis, vďaka ktorému prídu deti do domov aspoň raz za dva roky. Treba podotknúť, že zvyk vynášania Moreny bol na začiatku 21. storočia realizovaný ako posledný, keďže o ňom nebolo zhromaždených dostatok informácií.

do interiéru kultúrnych ustanovizní, ale i snaha zaradiť obyčaj do alternatívneho náboženského systému, sa vnímajú ako prirodzené.

Už takmer viac ako pred tridsiatimi rokmi V. Feglová v štúdii venovanej premene tradícií vyprofilovala päť dôležitých prvkov, ktoré bolo možné pri riešení danej témy pozorovať v 80. rokoch minulého storočia (Feglová 1982: 59). V oblasti priamej či nepriamej náväznosti na archaické formy reflektujeme minimálne dva postoje. Prvý je charakterizovaný priamym kontinuálnym prenosom z generácie na generáciu, druhý je snahou o rekonštrukciu určitého javu, ktorý sa v lokalite v minulosti nachádzal. Dnes, v širšom kontexte, nadväzujú ľudia na tradície, ktoré sa už nemusia viazať alebo vychádzať z danej lokality a vnímajú jednotlivé formy a javy tradície ako spoločné slovanské či slovenské kultúrne dedičstvo. Na základe tohto predpokladu je možné sa stretnúť v teréne s rôznymi novotvarmi a výpožičkami z často geograficky vzdialených regiónov. Prirodzene, stretávame sa aj so snahou o uchovávanie regionálnych zvláštností obyčajovej štruktúry (Drápala, D. a kol. 2014: 80 – 82). Pri hodnotení významovej variability vnímame jej zvyšujúcu sa mieru priberaných významov viažucich sa na jeden zvyk, obrad, obyčaj. Vysvetlenia takýchto postojov poukazujú na viacero faktorov, ktoré je nutné brať do úvahy – prenesenie obyčaje z dedinského do mestského prostredia, zmiešané manželstvá, kde sú ľudia nútení aj v oblasti tradície a svojich postojov k nej svoje názory a presvedčenia revidovať.[24] (Jakubíková 2002:124)

V tejto súvislosti vnímame ako výrazný fenomén narastanie vplyvu umelo udržiavaných foriem vychádzajúcich zo záujmovej činnosti rôznych združení a organizácií, v ktorých nemalou mierou participujú aj médiá, predovšetkým v snahe prezentovať atraktivitu jednotlivých regiónov s prihliadnutím na špecifiká, ktoré vykazujú. Kreujú sa tak nové modely kultúrneho a spoločenského života, v ktorých, ako sa ukazuje, pocitovo sú vnímané archaické formy jednotlivých obyčají a zvykov ako kultúrne javy s vyššou hodnotou. V snahe o zatraktívnenie kultúrneho života sa stretávame aj s vnesením javov tradície, ktorej formy sú síce preukázateľné v iných oblastiach Slovenska, ale nie sú vlastné lokalite v ktorej sú inováciou. Práve takým je aj obyčaj vynášania Moreny.

Literatúra a pramene

BEDNÁRIK, R. (1943). Duchovná kultúra slovenského ľudu. In: *Slovenská vlastiveda II.* Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení. 1943, s. 88.

[24] Realizácia obyčaje sa stáva vecou osobnej/rodinnej voľby, želania, dohody. … zmenšila sa spoločenská sankcionovateľnosť obyčají (obradov).

BOCÁNOVÁ, M., TURINIČOVÁ, Z. (2014). (Novo)pohanstvo na Slovensku. In: LETAVAJOVÁ, S.: *Súčasná alternatívna religiozita na Slovensku*. Trnava: Filozofická fakulta Univerzity Cyrila a Metoda, 2014, s. 104 – 135.

BOCÁNOVÁ, M. (2014). Výročné zyvky. In: SLOBODOVÁ – NOVÁKOVÁ, K. (zost.): *Biely Kostol. Vlastivedná monografia obce*. Bratislava: Dajama. 2014, s. 186 – 190.

BOTÍK, J. (2014). *Hrušov a Hrušovčania. Sídelný a sociokultúrny profil tradičnej lazníckej komunity.* Hrušov 2014, s. 132.

ČAPLOVIČ, J. (1997). *Etnografia Slovákov v Uhorsku*. Bratislava: Media Trade, 1997, s. 272.

DANIŠOVÁ, L. (2003). *K problematike medzigeneračného prenosu obyčajovej tradície a hodnotiacich postojov (na príklade kalendárneho obyčajového cyklu v obci Boleráz)* Rigorózna práca. Nitra: Katedra etnológie a etnomuzikológie, Filozofická fakulta UKF, 2003.

DRÁPALA, D. a kol. (2014) *Výroční obyčeje, zvyky a slavnosti*. Praha: Česká národopisní společnost. 2014, s. 80 – 82.

ELSCHEKOVÁ, A. – KLEPÁČOVÁ, E. (1995). Morena. In: Kol.: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I.* Bratislava: Veda, 1995, s. 372 – 373.

FEGLOVÁ,V. (1982). Súčasné podoby obyčají v kultúrnom systéme Slovenska. In: FROLEC, V. (ed.): *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok, 1982 s. 205.

FROLEC,V. (ed.): *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok, 1982.

GOLEMA, M. (2012). Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďunďa. Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovanov. In: *Studia mythologica Slavica, XV.,* 2012, s.137 – 156.

HABOVŠTIAK, A. (2006). *Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu*. Martin: Matica slovenská. 2006, s. 188 – 191.

HORVÁTHOVÁ, E. (1986). *Rok vo zvykoch nášho ľudu.* Bratislava: Tatran, 1986, s. 159.

JAKUBÍKOVÁ, K. (2002). Analýza a interpretácia zmien obyčajových tradícií. In: ŠKOVIEROVÁ, Z. (ed.): *Tradícia a spoločensko-politické zmeny na Slovensku po 2. svetovej vojne*. Bratislava: FF UK, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie, 2002, s. 124.

LEŠČÁK, M. (2005). *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia. Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska.* Bratislava 2005, str. 181 – 185.

LETAVAJOVÁ, S. (2014). *Súčasná alternatívna religiozita na Slovensku*. Trnava: FF UCM, 2014.

MJARTAN, J. (ed.) (1958). *J. Ľ . Holuby: Národopisné práce.* Bratislava: Slovenská akadémia vied. 1958, s. 98.

NIEDERLE, Ľ. (1924). *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů II.* Praha, 1924, s. 249.

SLIVKA, M. (1992). *Slovenské ľudové divadlo*. Bratislava: Divadelný ústav, 1992, s. 116 – 117.

SLOBODOVÁ – NOVÁKOVÁ, K. (zost.): *Biely Kostol. Vlastivedná monografia obce.* Bratislava: Dajama, 2014.

ŠKOVIEROVÁ, Z. (ed.) (2002). *Tradícia a spoločensko – politické zmeny na Slovensku po 2. svetovej vojne.* Bratislava: FF UK, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie, 2002.

ZÍBRT, Č. Vynášení „smrti" a jeho výklady starší i novější. In: *Český lid II*, Praha: Česká akademie věd, 1893, s. 456 – 457.

Súčasný stav jazyka a identita Slovákov v Chorvátsku (na príklade lokality na území západného Sriemu a Slavónie)

Contemporary language and identity of Slovaks in Croatia (the example of locality in Western Syrmia and Slavonia)

Miriam Stašková

Mgr. Miriam Stašková
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
miriam.staskova@seznam.cz

Abstract: *The phenomenon of Slovaks, who retained for more than two centuries their language and identity in different areas of the Balkans, refers also to the five-thousand compatriot minority in Croatia. Despite the progressive assimilation, the minority group has been trying to maintain their national consciousness, ethnic identity and to cultivate Slovak culture. This effort was carried out against the background of profound geopolitical changes, as well as changes concerning ethnic awareness, that are characteristic for the Balkans in the 19th and 20th centuries and which had large effect on ethnic identity. It also affected Slovak ethnicity, language and its culture, which represent essential attributes of ethnicity. However, it is a means of integration within Croatian majority. Our attention is focused on the Western Srem in the Croatian territory where we have examined language and ethnic identity of Slovaks, particularly in the town of Ilok. Ilok lies on the on the crossing of the borders, cultures and confessions, where Slovaks have a rich cultural past and present.*

Key words: *language, identity, ethnicity, confession, Slovak ethnic minority in Croatia, Ilok*

Kľúčové slová: j*azyk, identita, etnicita, konfesia, Slováci v Chorvátsku, Ilok*

Úvod

Oblasti západného Sriemu a Slavónie sú v súčasnosti súčasťou Chorvátskej republiky. Slováci, ktorí žili na tomto území v priebehu dejín boli súčasťou jedného štátu – najprv rakúskej monarchie, po rakúsko-maďarskom

vyrovnaní v roku 1867 Rakúsko – Uhorska, po roku 1918 Kráľovstva Srbov, Chorvátov a Slovincov (od 1929 oficiálne Juhoslávie). Po rozpade Juhoslávie sa Slováci práve v oblasti západného Sriemu stali občanmi dvoch štátnych celkov Srbskej republiky a Chorvátskej republiky.

Pôvodne stabilná a kompaktne vymedzená oblasť obývaná slovenskými kolonistami sa rozdelila. Významné slovenské obce ako Bačka Palanka, Bački Petrovac, Stará Pazova zostali v srbskom prostredí, naopak Ilok ako najzápadnejšie osídlené mesto slovenských evanjelikov sa stalo súčasťou Chorvátska. Ilok možno nazvať malým slovenským etnickým laboratóriom, keďže v priebehu dejín sa tu miešala slovenská katolícka a evanjelická kolonizácia Slovákov spolu s ďalšími národnosťami, ktoré prichádzali na tieto územia.

Hlavnou témou je jazyk ako jeden zo základných etnoidentifikačných determinantov vývoja ilockých Slovákov. Naším výskumným cieľom bolo zistiť, akú úlohu slovenský jazyk v súčasnosti zohráva, akým spôsobom sa uplatňuje, používa a presadzuje ako jeden zo základných prvkov etnickej identifikácie sa Slovákov v tomto inonárodnom prostredí.

Teoretické východiská

Identita sa v súčasnosti zaraďuje medzi pojmy, ktoré sú vo vedeckej spisbe veľmi frekventované, ale taktiež nejednotne definované. Táto nejednotnosť vyplýva z prístupu jednotlivých vedných disciplín k problému identity. Prvý, kto priniesol analýzu identity, ale aj krízu identity do povedomia sociálnych vied, respektíve všeobecného vedeckého diskurzu bol Erik Homburger Erikson. Za významné považujeme vnímanie identity ako „sociálnej interakcie, pretože umiestňuje človeka do súradníc sociálneho vzťahu, pozícií a kultúrnych reprezentácií, dáva jednaniu jednotlivca a osobnosti zmysel, ktorý je pre neho zrozumiteľný ako pre sociálnu bytosť. Človek sa stáva čitateľným pred druhými aj pred sebou samým, cez identifikáciu s predstavou, ktorú zdieľa s inými." (Marada 2003: 159)

K definícii identity sa pridružuje aj množstvo adjektív, ktoré ju rozdeľujú na ďalšie podskupiny. Ladislav Lenovský v štúdii *Kontexty identity* vymedzuje identitu druhovú, pohlavnú, rodovú, národnú (etnickú), kultúrnu a náboženskú (konfesionálnu). Z hľadiska nášho výskumu je pre nás relevantné zadefinovanie etnickej identity a konfesionálnej identity.

Národná (etnická) identita, ako uvádza Lenovský, bola často stotožňovaná s pojmom štát (napr. Francúzsko, Nemecko, o ktorých sa hovorí ako o národných štátoch). Štátne občianstvo a etnicita sa v súčasnosti nespájajú. Jej posúvanie na inú úroveň ju prepája s perspektívou, keď bude

reprezentovaná (ľudovou, tradičnou a národnou) kultúrou v multietnickej spoločnosti (Lenovský 2006: 16).

Na začiatku 20. storočia líder sociológov Max Weber prehlásil, že „primordiálne elementy, ako etnicita a nacionalizmus postupne stratia význam a dokonca vymiznú v dôsledku procesu modernizácie, industrializácie a individualizácie. Tento jeho názor prevzalo mnoho sociálnych vedcov. Nakoniec sa ukázalo, že sa mýlil. V skutočnosti význam etnicity, nacionalizmu a iných foriem politických identít vo svete po 2. sv. vojne až po súčasnosť rastie." (Eriksen 2012: 18)

Juraj Jonáš v texte Kognitívny prístup pri skúmaní etnickej identity poukazuje na úlohu výchovy a jazyka: „Model etnickej identity získava jedinec už počas primárnej socializácie, teda výchovy. Toto etnické vedomie sa ešte zosilňuje, ak okrem „najdôležitejších druhých" (teda rodičov, resp. blízkych príbuzných), ktorí tento model jedincovi vštepujú, je tento model šírený aj v škole teda oficiálnej inštitúcii, ktorú absolvuje prevažná časť tohto etnika. Nevyhnutným prostriedkom k distribúcii modelov je jazyk. Jazyk je považovaný za kľúčový determinant etnicity." (Jonáš 2013: 84)

Jazyk je teda chápaný ako jeden zo základných etnoidentifikačných determinantov. Mnoho autorov (Giles 1979; Giles & Johnson 1987; Edwards 1984, 1988; Carbaugh 1990) zdôrazňuje, že samotný jazyk menšín nie je len prostriedkom ich komunikácie, ale slúži aj ako nástroj vyjadrenia kultúrneho dedičstva a etnickej identity. Etnolingvisti vo svojich prácach zdôrazňujú fakt, že na možnosť udržania sa jazyka a jeho vitalitu má veľmi silný vplyv fakt, či samotní užívatelia vnímajú a reflektujú jazyk ako hodnotu a aký vzťah k tejto hodnote majú. „V procese etnického/jazykového pretrvania hrajú samozrejme hlavnú rolu samotní aktéri – záujem členov danej pospolitosti, zostať naďalej svojbytným celkom s osobitou kultúrou/jazykom." (Šatava 2005)

V prípade Slovákov v bývalej Juhoslávii je prítomnosť vlastného slovenského národnostného školstva, pôsobenie slovenských farárov u evanjelikov vnímaný ako predpoklad, ktorý napomohol udržať Slovákov v takom hojnom počte na území Vojvodiny a zároveň umožnil pretrvať slovenskému jazyku v jeho svojbytnej podobe. „Náboženská identita je výsledkom prijatia obsahu konkrétneho náboženstva a začlenenia sa do náboženskej obce. Človek ju môže získať bez vlastného pričinenia (bez možnosti výberu) narodením sa do rodiny a prijatím do náboženskej obce následnými iniciačnými obradmi (napríklad krst), vedomým úmyselným prijatím náboženstva alebo konvertovaním na inú vieru (Lenovský 2006: 17). Nás zaujímala aj skutočnosť, či sa tieto dve identity etnická a náboženská, môžu vzájomne ovplyvňovať alebo dopĺňať.

Metodológické aspekty výskumu

Výskum, ktorý sme k téme uskutočnili prebiehal v mestách a obciach západného Sriemu a východnej Slavónie. V rámci výskumu sme sa snažili overiť nasledovné hypotézy:

1. Slováci v Chorvátsku sa postupne čoraz viac asimilujú s domácim majoritným obyvateľstvom, najmä v dôsledku toho, že upúšťajú od používania svojho materinského jazyka.

2. Evanjelická línia Slovákov v Chorvátsku je vzhľadom na význam a používanie slovenského jazyka v tomto prostredí etnicky uvedomelejšia ako katolícka línia.

Tento jav je zrejmý aj v súčasnosti a to aj u mladších generácií. Z tohto dôvodu sme sa zamerali na obce a mestá, v ktorých majú Slováci najvyššie percentuálne zastúpenie – konkrétne na Ilok (Sriem), Josipovac, Jelisavac, Našice (Slavónia), ale aj mestské prostredie Osijeku (Slavónia). Z hľadiska konfesijnej charakteristiky majú slovenskí evanjelici najpočetnejšie zastúpenie práve v Iloku v západnom Srieme. Katolícka reprezentácia Slovákov je najvýraznejšie usídlená v obciach Josipovac a Jelisavac, ktoré sú súčasťou východnej Slavónie.

Mesto Ilok leží na hranici so Srbskom, na pravej strane Dunaja na úpätí Fruškej Gory, jeho strategická poloha je jedinečná, tento atribút jej vtláča typológia krajiny a prírodné danosti. Geografická izolovanosť od západnej časti Slavónie spolu s konfesionálnou odlišnosťou ilockých Slovákov prispela ku kultúrnej špecifičnosti tejto lokality. Mestá a obce Našice, Osijek, Jelisavac, Josipovac, ležia na území rovinatej a rozľahlej východnej Slavónie.

Keďže naším cieľom bolo skúmať význam jazyka v súčasnosti, v teréne sme sa zamerali na tri generácie Slovákov, žijúcich v uvedených lokalitách. Najmladšiu generáciu tvorili mladí ľudia vo veku od 15 do 25 rokov, strednú od 25 do 50 rokov a najstaršiu osoby staršie ako 50 rokov. Výskumu prostredníctvom pološtandardizovaného dotazníka sa zúčastnilo celkovo 94 respondentov. Respondenti sa vyjadrovali najskôr k svojim znalostiam slovenského jazyka, miery a príležitosti jeho používania. Tieto zistenia sme dávali do korelácie s ich výpoveďami ohľadne stupňa ich identifikácie so slovenskou minoritou a chorvátskou majoritou, či všeobecne slovenskou alebo chorvátskou národnosťou. Pri výskume sme využili formy zúčastneného pozorovania a pološtruktúrovaného interview, ktorých cieľom bolo zistiť a overiť deklarované príležitosti a situácie používania slovenského jazyka, a taktiež spisovnosť používaného jazyka.

História Slovákov západného Sriemu

Historickú situáciu Slovákov na území Sriemu a Slavónie dôkladne zmapoval Vít Ušák (1978). Posledná súhrnná práca k tejto téme pochádza z pera autorky Kvetoslavy Kučerovej, ktorá prezentuje výsledky svojich výskumov v práci *Slováci v Chorvátsku* (2000). Jazykovej situácii v bývalej Juhoslávii sa venoval Jozef Štolc (1968), ktorý si všímal predovšetkým špecifiká vývinu jednotlivých nárečových podôb slovenčiny, ako sa transformovali, spájali a vyvíjali v špecifických podmienkach jazykovej a etnickej majority.

Slováci sa na územia dnešného Chorvátska, kde ležia obce obývané slovenskou menšinou, dostali v rámci kolonizácie, ktorá prebiehala v niekoľkých vlnách. Prichádzali priamo zo slovenských stolíc alebo v následných vlnách kolonizácie z územia Vojvodiny. Na základe Karlovackého mieru (1699) pripadlo územie západného Sriemu a Slavónie Habsburgovcom.

V nasledujúcich rokoch a desaťročiach sa v dôsledku odchodu moslimského obyvateľstva z týchto oblastí vytvoril priestor aj na kolonizáciu týchto oblastí Slovákmi, Čechmi, Maďarmi, Poliakmi a samozrejme Chorvátmi. V novej vlasti ich čakali mnohokrát vyľudnené a agrárne neobrábané oblasti, ktoré dostávali do držby šľachtici a cirkevné inštitúcie ako odmenu za služby v bojoch proti Turkom. Prví slovenskí kolonisti osídľovali spomínaný priestor už v 18. storočí, najväčšia vlna však prichádzala o 100 – 150 rokov neskôr, v priebehu 2. polovice 19. storočia, a to hlavne z preľudnených severných krajov Uhorska, z Kysúc a Oravy, ale aj z Nitrianskej a Trenčianskej župy. Slováci sa koncentrovanejšie usadili v piatich župách: Vukovarsko-sriemskej, Osijecko-baranskej, Požegsko-slavónskej, Sisacko-moslavskej a Viroviticko-podravskej. Slovenskí kolonisti si so sebou prinášali vedomosti o príprave pôdy, pestovaní poľnohospodárskych plodín, chove hospodárskych zvierat, navyše, v náročných podmienkach preukázali tradičnú húževnatosť. Spoločenské pomery v Chorvátsku – konfesionálna príslušnosť a relatívna jazyková blízkosť – zas Slovákom umožňovala praktické včlenenie, ktoré však na druhej strane vplývalo aj na úroveň nimi používanej slovenčiny, ako i samotného etnického cítenia. Slovenská kolonizácia v Srieme, vo vukovarsko-sriemskej župe, mala svoje špecifiká, v rámci nej mal tradične najpočetnejšiu slovenskú lokalizáciu Ilok.[1] Prvými prisťahovalcami doň boli

[1] Je možné, že ďalší výskum historikov posunie počiatky prítomnosti Slovákov ešte ďalej, ako sa momentálne všeobecne uznáva. Historička Kvetoslava Kučerová uvádza existenciu matriky vo františkánskom kláštore v Iloku, ktorá je vedená od roku 1713 a prvé záznamy o krstených deťoch Slovákov pochádzajú z 30. rokov 18. storočia. V roku 1730 bolo v Iloku pokrstené dieťa s priezviskom Blatniak, v roku 1732 zas dieťa s menom Antonko Blatniak, v roku 1734 sa v nej nachádza zápis o narodení syna Antona Siaka. (viac KUČEROVÁ 2000: 18)

v 30. rokoch 18. storočia vojaci, obchodníci a roľníci, ktorí podľa záznamov pochádzali z Gemerskej, Nitrianskej a Zvolenskej stolice.

Prvá vlna Slovákov, ktorá prišla na pozvanie kniežaťa Odescalchiho, mala katolícke vyznanie, čo prispelo k jej veľmi rýchlej asimilácii. V 19. storočí už boli potomkovia prvej kolonizačnej vlny Slovákov v Iloku chorvátskym prostredím asimilovaní a väzbu k slovenskému pôvodu už prezrádzali len priezviská ako Bačík, Balaško, Dublík, Ďurička, Ďuriš, Fojtík, Jelinek, Horniak, Gajda, Gajdoš, Gombár, Habán, Jarábek, Jurička, Kolarčík, Krajčovič, Krištek, Mrak, Michálek, Ružička, Valúšek, Zelenák. (Kučerová 2000: 18).

Druhá vlna mala charakter sekundárnej kolonizácie a prichádzala od polovice 19. storočia z oblasti Bačky a Vojvodiny. Šenoa uvádza aj konkrétny rok príchodu takejto skupiny – *„još godine 1795 dodoše mnogi bački Slovaci... podrijetlom iz županije Nytra... pa naseliše Ilok, Bingulu a Erdevik.*" [...ešte v roku 1795 prišli mnohí Slováci z Bačky... ...pôvodne pochádzajúci zo župy Nitra... ...a usadili sa v Iloku, Binguli a Erdeviku]. (Šenoa 1914: 13). Vít Ušák uvádza, že „prví Slováci prišli do Iloku v rokoch 1840 – 1850 a usadili sa v hornej časti mesta. Boli to katolíci." (Ušák 1978: 22). Jeho vývod je podľa všetkého odvodený od Adama Vereša, ktorý uvádza: „Pred 80 – 90 rokmi odsťahovali sa sem aj slovenskí katolíci, ktorí bývali v ulici paralelnej s hlavnou ulicou na hornom varoši, ktorá sa až podnes volá Totski šor." (Vereš 1930: 201).

Impulzom pre väčšie kolonizačné vlny Slovákov z Vojvodiny bolo vydanie tzv. Protestantského patentu v roku 1859, ktoré umožňovalo osídľovanie pravého brehu Dunaja zakupovať si tu majetky aj protestantom. (Batorovič 2000: 88) V ich rámci prichádzali celé rodiny, už adaptované v reáliách tejto oblasti, agrárne orientované a s evanjelickým vierovyznaním.

Na rozdiel od prvých vĺn si evanjelická societa udržiavala dobrý kontakt s jazykom bohoslužbami v slovenčine a snahou o existenciu slovenských ustanovizní. V roku 1864, ako uvádza Adam Vereš, dokonca v Iloku vznikla slovenská škola, čo je isto pozoruhodný fakt, najmä keď ho porovnáme s datovaním vzniku škôl na Slovensku v rámci vtedajšieho Uhorska. „Po roku 1860 do Iloku prišli väčšie skupiny Slovákov evanjelikov z Báčky, ktorí si už v roku 1864 za pomoci Báčsko-sriemskeho seniorátu zakúpili starý, trstinou pokrytý dom, ktorý im slúžil ako modlitebňa, škola i učiteľský byt. V tom istom roku slovenské deti začali chodiť do slovenskej evanjelickej školy." (Vereš 1930: 202).

Pozoruhodné je, že keď v tomto období prišli do obcí Bapska a Lipovac Slováci katolíckeho vierovyznania z katolíckej časti obce Selenča vo Vojvodine, opäť sa rýchlo asimilovali s chorvátskou majoritou, hoci v bezprostrednej blízkosti fungovala národne vyspelá komunita krajanov s evanjelickým vierovyznaním.

Slováci v Iloku tvoria dnes najpočetnejšiu menšinu v meste. V ňom sa podľa sčítania obyvateľstva z roku 2011 k slovenskej národnosti hlási 935 obyvateľov, čo je 13,82% z celkového počtu obyvateľov. K slovenčine ako materinskému jazyku sa hlási 831 Slovákov, čo je 12,28%. K evanjelickej viere sa prihlásilo 801 obyvateľov, čo je 11,84%. Celkový počet obyvateľov je 6 767. Z toho je 5 317 katolíkov, čo tvorí 78,57% z celkového počtu obyvateľov Iloku. „Zápisy matrík svedčia o pestrom etnickom zložení mesta Ilok a jeho okolia. Žijú tu Chorváti, Nemci, Maďari, Česi, Moraváci (ex Bohemia, ex Moravia oriundi), Slováci, Rusíni gréckokatolíckej a pravoslávnej viery, ale aj Poliaci." (Kučerová 2006: 176)

Svoje špecifikum si Ilok udržiava dodnes, spočíva aj v tom, že slovenská menšina v Chorvátsku mala len jedenkrát vo svojej histórii dlhodobo základnú 4-triednu plne slovenskú školu práve tu (Kučerová 2000: 14).

Jazyk slovenského etnika na území Chorvátska

Sledovať líniu vývoja slovenského jazyka, resp. línie nárečí slovenského jazyka, môžeme z hľadiska rôznych pohľadov a vplyvov na danú problematiku. Musíme si uvedomiť, že na územia „Dolnej zeme"[2] prichádzali Slováci z rôznych oblastí.[3]

Je potrebné zdôrazniť, že na jazyk Slovákov mal vplyv nielen pôvod nárečia, ktoré si so sebou prinášali z oblastí, odkiaľ Slováci prichádzali, ale predovšetkým konfesia (evanjelici, katolíci) a samozrejme vplyv jazyka majoritného obyvateľstva.

I keď si predovšetkým všímame situáciu v západnom Srieme, zaujímavý príklad vzťahu odlišného vývoja jazyka v prostredí katolíckej a evanjelickej konfesie prináša prostredie, ktoré opísal Jozef Štolc v obci Selenča. V Selenči od 18. storočia bývali evanjelickí Slováci, ktorých jazykom bolo stredoslovenské nárečie a katolícki Slováci, ktorí hovorili západoslovenským nárečím. Obidve society fyzicky v obci vzájomne oddeľovala len ulica. Aj napriek tejto vzájomnej zemepisnej a medziľudskej blízkosti nedošlo u nich k prieniku a nárečovému vyrovnaniu ako to prebiehalo v iných obciach. „To je

[2] Vzhľadom na historické členenie, z týchto stolíc Uhorska: Bratislavská, Nitrianska, Trenčianska, Komárňanská, Vesprémska, Stolnobelehradská, Turčianska, Oravská, Liptovská, Zvolenská, Hontianska, Novohradská, Peštianska, Hevešská, Békešská, Čongrádska, Torontálska, Aradská (Štolc 1968: 229)

[3] Ako uvádza Rudolf Bednárik ,,pod pojmom Dolná zem v užšom zmysle slova sa myslela rovina Veľkej uhorskej nížiny medzi Dunajom a Tisou, na juhu ohraničená Dunajom, teda dnešná Vojvodina. V širšom zmysle slova k tejto Dolnej zemi musíme pripočítať Zátisie, Sedmohradské podhorie v Rumunsku, Zadunajsko, na juhu Sriem a prípadne samostatnú skupinu v Slavónii, v Chorvátsku." (Bednárik 1975: 184) Práve tento širší pohľad je pre nás nosný, pretože budeme hovoriť o kolonizačných pohyboch, ktoré sa uskutočňovali v 18. a 19. storočí na území západného Sriemu a území Slavónie, teda území, ktoré sú súčasťou dnešného Chorvátska.

zaujímavý a z hľadiska jazykového zemepisu závažný úkaz. Svedčí totiž o tom, že zemepisný činiteľ sám o sebe nerozhoduje o vzájomnom zbližovaní dvoch nárečí, i keď tento činiteľ nie je bezvýznamný. Nemožno povedať, že by sa katolícki a evanjelickí Slováci navzájom neboli stýkali. To, že boli oddelení ulicou, nemohlo byť nijakou prekážkou vzájomného poznania, obchodovania, výmeny produktov a pod. Ale tento styk bol akýsi vonkajší, nezasahoval hlbšie. Veľmi silnou zábranou intenzívneho styku však bola príslušnosť k dvom vierovyznaniam. Táto okolnosť t.j. živé a vystupňované vedomie odlišnosti vierovyznania, nesúce na sebe pečať starej reformačnej a protireformačnej nevraživosti, držala obidve skupiny vo vzájomnej odlúčenosti a bola prekážkou vzájomného priblíženia vôbec." (Štolc 1968: 228 – 229)

Ako uviedol, proces jazykového zbližovania vyvolávajú sociologické a psychologické činitele, ktoré otvárajú cestu cez vzájomný medziľudský kontakt a priestor pre prelínanie sa dvoch jazykových a nárečových spoločenstiev. „Styky sa realizujú v uzatváraní manželstiev a príbuzenských zväzkov, v ktorých sa neutralizujú rozmanité napätia. Keďže v Selenči si takmer 200 rokov udržali evanjelici a katolíci povedomie spoločenskej osobitosti, udržali si svoje pôvodné nárečia." (Štolc 1968: 229)

Jazyk ako jeden zo základných atribútov v nazeraní na problematiku etnickej identity je považovaný za popredný, v tomto prípade sa nestal zjednocujúcim atribútom vnímania etnickej identity Slovákov, ale nedošlo ani k zjednoteniu v rámci jednej dediny, pretože dôležitejší atribút sebaidentifikácie sa stal konfesionálny element. Na tomto príklade malej obce Selenče, môžeme nazerať na situáciu diferenciácie katolíckej a evanjelickej komunity v Chorvátsku jednak v priebehu vývoja jazyka v jednej aj druhej vetve, ale aj identity, ktorú pociťujú v súčasnosti.

Slovenský jazyk a identita Slovákov v súčasnosti

Slováci žijúci na území Chorvátska používajú dnes v každodennej komunikácii dva jazyky: jazyk slovenský, ktorý väčšina uvádza ako svoj materinský jazyk a chorvátsky jazyk, jazyk majoritnej väčšiny. Považujeme ich za bilingvistov. Našou úlohou bolo zistiť, ako oni vnímajú používanie týchto dvoch jazykov, v akých situáciách preferujú jeden z týchto dvoch jazykov a aký vzťah k týmto jazykom majú a aký význam zohráva slovenský jazyk pri vytváraní slovenskej identity.

Z výskumov je zrejmé, že najčastejšou príležitosťou a prostredím používania slovenského jazyka je predovšetkým domáce, rodinné prostredie. Na druhom mieste bolo uvádzané prostredie kostola. Tu je však potrebné vnímať respondentov ako dve skupiny: evanjelikov, ktorí používajú slovenčinu

ako bohoslužobný jazyk a katolíkov, ktorí používajú ako bohoslužobný jazyk chorvátčinu.

Slováci v katolíckych obciach slovenčinu ako jazyk, ktorý používajú v kostole neuvádzali. Uvádzali tak len v prípadoch, že ho používali na komunikáciu po bohoslužbách alebo na akciách, ktoré už boli mimo kostola. Naopak ilockí Slováci, ktorí sú evanjelici, ako druhé najfrekventovanejšie miesto, kde používajú slovenčinu uvádzali práve kostol. Chorvátčina je u nich dominantným jazykom aj v súvislosti s komunikáciou na úradoch, u lekára a v práci, kde ho uvádzajú v 90 – 100% prípadoch. Ako bilingvisti ovládajú Iločania dva jazyky, za svoj materinský jazyk označujú slovenčinu.

„My sa rozprávame po slovensky, teraz už možno tieto generácie, mladšie, sa už stáva, že deti, keré so mnou rozprávajú slovensky, medzi sebou rozprávajú chorvátsky."(muž, Ilok, 45 rokov)

„Deti sa málo medzi sebou rozprávajú slovensky, keď s nima my rozprávame, tak odpovedajú slovensky, ale medzi sebou už nie, medzi sebou už budu rozprávať po horvatsky. Spytujú sa ma ako sa niektoré slová hovoria po slovensky, lebo ma počujú, že ja rozprávam po slovensky aj so svojim synom.(žena Ilok, 45 rokov)

„Ja rozprávam so všetkýma slovensky, nekerí rozprávaju chorvátsky, čo by ich druhí rozumeli."(žena, Ilok, 18 rokov)

„Vždy sme my žili s Chorvátmi aj Srbmi, aj so všetkýma národami tu dobre. My sa prve slovensky naučíme. Moja dcéra osem rokov má. Ona sa samozrejme prvo naučila po slovensky. A tieto deti, čo sme mali susedov Chorvátov, a keď ona nevedela inak komunikovať, tak sa tie deti museli naučiť komunikovať po slovensky. Samozrejme, ona časom ovládala aj chorvátčinu. Ale naše deti sa prvo učia po slovensky. To je samozrejme materinský jazyk. Nie je žiadny problém dva jazyky sa naučiť." (muž, Ilok, 45 rokov)

Z výskumu je zreteľný aj pomalý ústup slovenčiny, najmä zo strany mladej generácie. Tento stav citlivo vnímajú najmä starší respondenti.

„Ale už sa tratí materinská reč, už sa tratí slovenčina." (muž, Ilok, 70 rokov)

Za dôvod pomalého ústupu slovenčiny označili respondenti nekvalitnú výučbu slovenského jazyka v škole v súčasnosti a taktiež tlak, ktorý je vyvíjaný najmä na rodičov, ktorí chcú zapísať svoje dieťa do slovenskej triedy. Tá sa pre malý záujem rodičov neotvorila. V súčasnosti sa objavujú snahy vytvoriť slovenskú škôlku v Iloku, ktorá by fungovala v rámci fary. Čo sa týka výučby slovenčiny na strednej škole, žiakom je poskytnutá táto možnosť len v rámci fakultatívneho predmetu.

V súvislosti s meraním znalostí slovenského jazyka u našich respondentov sme využili Krausovo rozdelenie jazykov na určenie vitality slovenského jazyka Slovákov v Chorvátsku. Michael E. Kraus vypracoval škálu životaschopnosti jazykov, ktorá vychádza z veku najmladších užívateľov, uvádza ju vo svojej štúdii Leoš Šatava. Jazyky rozdelil do štyroch skupín a tie do ďalších až deviatich podskupín. Za najživotaschopnejší jazyk považuje jazyk označený skupinou a) v ňom hovoria jazykom všetky generácie a ovládajú ho prakticky všetky deti. Za najnevitálnejší jazyk potom označuje jazyk v skupine d) týmto jazykom hovoria osoby od sedemdesiat rokov a staršie, celkový počet je menej ako 10 osôb. (Šatava 2013: 39)

Na základe deklarácie, ktorú urobili naši respondenti, ale aj na základe pološtruktúrovaného interview sme zaradili slovenčinu do skupiny a) v tejto skupine ovládajú jazyk všetky generácie a takmer všetky deti alebo ich väčšina.

„Vydržia Slováci, to iste je, že vydržia, tá asimilácia pomaly sa stáva, ako aj všade, viete, kde je národnostná menšina, dúfame, že aj model C vyučovania, aj hodiny náboženstva na škole, spolok, ktorý funguje v rôznych sekciách, divadlo, folklór, zbierame sa tu rozprávame po slovensky, spievame, tančíme, znamená to, že iste nás to udrží.“ (muž, Ilok, 45 rokov)

„Chceme sa hlásiť k svojej národnosti, pretože si myslím, že si tradíciu treba brať vážne a dodržiavať si svoje obyčaje, aj keď sme ďaleko od Slovenska.“ (žena, Ilok, 21 rokov)

Respondent z najmladšej generácie uvádza, že jeho materinský jazyk je slovenský jazyk, ale radšej rozpráva po chorvátsky, pretože:

„po slovensky neviem veľmi dobre rozprávať.“ (muž, Ilok, 17 rokov)

„Rovnako rozprávam aj po slovensky aj po chorvátsky, pretože s rodičmi aj s príbuznými rozprávam po slovensky a s priateľmi po chorvátsky.“(žena, Ilok, 21 rokov)

Najmladšia generácia hodnotí vyššie svoje porozumenie, ale nižšie svoje rozprávanie po slovensky, aj spisovné aj v dialektickej forme. Kým porozumenie aj rozprávanie v chorvátčine hodnotili respondenti najvyšším stupňom 1, porozumenie v slovenčine sa pohybovalo na úrovni 2 až 4, hovorený prejav na úrovni 3 až 6 (opäť mali respondenti číselnú škálu od 1 do 7, číslo 1 znamenalo najvyšší stupeň hodnotenia znalosti jazyka a 7 najnižší stupeň hodnotenia).

Táto číselná škála spôsobovala niektorým respondentom, práve pri označení svojho hodnotenia znalosti slovenského jazyka problémy (preškrtávanie, prehodnocovanie), pri chorvátskom jazyku to bolo vždy jednoznačné, obe úrovne hodnotené stupňom 1. Takéto kolísavé hodnotenie

znalosti slovenského jazyka nie je takmer vôbec prítomné u najstaršej generácie. Až 80% respondentov tejto generácie hodnotí svoju znalosť oboch jazykov rovnakým stupňom. Škála hodnotenie sa vo väčšine pohybovala od stupňa 1 do 3. Jedna respondentka tejto generácie na otázku: Ktorým jazykom najradšej rozprávate?, odpovedala:

„oboma, lebo naše miesto tak funguje." (žena, Ilok, 67 rokov)

Stredná generácia hodnotí znalosť chorvátskeho jazyka jednoznačne a najvyšším stupňom 1. Pri slovenskom jazyku sú tieto hodnoty rozkolísané u niektorých, pričom horšie hodnotia hovorený jazyk ako porozumenie v jazyku.

„Rozprávam po slovensky, lebo som hrdý Slovák a rozprávam preto, aby sa zachovala tu slovenská kultúra a reč." (muž, Ilok, 38 rokov).

Najčastejším miestom používania materinského jazyka je rodina – domov, ale aj obchod, ulica, kostol. Iločania rozprávajú po slovensky aj na úrade (označovaný často stupeň 3) a taktiež v práci, ak pracujú so Slovákmi.

Pociťovanie identity u slovenských evanjelikov v Iloku ovplyvňuje predovšetkým to, že sa nachádzajú v prostredí majoritného obyvateľstva chorvátskej národnosti a z hľadiska konfesie v prostredí katolíckej majority.

Slovenskí evanjelici reprezentovaní práve ilockými Slovákmi sú v Chorvátsku pomerne uzavretá komunita, spolupracujú, komunikujú a spájajú sa s tými, ktorí sú pre nich blízki konfesionálne a nie národnostne, teda nie so Slovákmi v Chorvátsku, ale so Slovákmi v susednom Srbsku. Toto odlúčenie má v posledných desaťročiach svoje korene aj v občianskej vojne v Juhoslávii. „Vojna v Chorvátsku narušila život, ba od základu sa zmenil nielen život, ale aj počet Slovákov v Slávónii a v Iloku zvlášť. Koncom vojny aj určitý čas po jej skončení sa kontakty Sriemu, Iloka, Osijeka s ostatnou Slavóniou, tobôž s Chorvátskom uskutočňovali iba ťažko a zložito." (Kučerová 2006: 178)

Etnický charakter občianskej vojny spôsobil, že mnohí Slováci sa počas nej a po jej skončení nehlásili k slovenskej národnosti. Za tých, ktorí sa odnárodnili, boli označovaní najmä Slováci zo Slavónie, teda tí, ktorí sú katolíci.

„Slovákov v Chorvátsku je určite viac, tá nešťastná vojna zapríčinila, že dobrá časť Slovákov si nechcela priznať, že sú Slováci. Hanbia sa svojich." (muž, Ilok, 65 rokov)

Najbližšie kultúrne styky majú ilockí Slováci s obcami, v ktorých žijú vojvodinskí Slováci evanjelického vyznania. Spája ich najmä bohatá literárna tradícia, ktorá súvisí s literárnou, jazykovou, literárnovednou činnosťou

súvisiacou najmä s prácami a činnosťou inteligencie spomedzi vojvodinských Slovákov, ktorí žijú na území dnešného Srbska. Bohatá literárna činnosť sa spája práve s evanjelickou societou Slovákov, ktorá na strane katolíkov má pomerne veľmi malé zastúpenie. Samotní slovenskí katolíci neprítomnosť inteligencie počas celého historického vývoja považujú za príčinu asimilácie Slovákov v Chorvátsku.

„U nás nebolo inteligencie. Aj farár bol Chorvát." (žena, Našice, 46 rokov)

Zaujímavý je aj rozdiel v použití jazyka v divadelnej činnosti. Evanjelici sa môžu prezentovať storočnou tradíciou ilockého divadla. Bolo zaujímavé zistiť, že Iločania, chodia hosťovať so slovenskými hrami do českých obcí, ale do slovenských katolíckych obcí na území Slavónie nie, pretože tam Slováci nemajú záujem o slovenské divadlo. „Pre niekoho znamená byť príslušníkom toho ktorého etnika predovšetkým používanie jazyka, pre niekoho iného to môže byť krajina, pre ďalšieho zvyky, folklór, história, športové podujatia alebo to môžu byť národné symboly (národné farby, vlajka, hymna, a podobne)." (Jonáš 2013: 86)

Na otázku: Cítite sa byť Slovákom? a Cítite sa byť Chorvátom? odpovedali z 95% všetky generácie, že sa cítia byť Slovákmi. Odchýlky boli pri najmladšej generácii do 25 rokov, kde však označenie „cítim sa byť Slovák" vyjadrovali stupňom 2 (zo škály, ktorú mali respondenti k dispozícii od 1 do 7, kde číslo 1 označovalo možnosť najviac a číslo 7 možnosť vôbec alebo najmenej).

O svojej etnickej identite Slováci v Iloku hovoria ako o dvojitej identite:

„My sme Chorváti, slovenského rodu, nesmieme zabúdať. My sme Chorváti, ale slovenského pôvodu. My sme sa tu narodili v Chorvátsku." (muž, Ilok, 56 rokov)

Na druhej strane sú Slováci, ktorí túto dvojitú identitu nepociťujú:

„Cítim sa v prvom rade Slovenka, ale chorvátska občianka." (žena, Ilok, 52 rokov)

„ Ja sa vôbec necítim Chorvátkou, ja sa čudujem, že to ľudia tak povedia, ja som to, čo som, to zmeniť nemôžem, tak som narodená, aj keď to nebola ľahká úloha, cez tieto roky, že Ty si niekto iný, aj keď žiješ tu, že nie si tá prvá, ktorú príjmu do roboty, že nie si tá prvá, ktorú príjmu na štúdium, že to ma niečo, že ty si naveky niekto iný a že si to ešte držíš, keby som ja zaprela a povedela ja som nie to, tak by som k niečomu ľahšie prišla. Ja učím na základnej škole a sú aj teraz kolegovia, ktorí povedia, že ty sa nemôžeš rozprávať po slovensky, ale kto mne v tom zabráni? Ja keď viem, že to dieťa sú Slováci a sa rozprávajú doma po slovensky, ja s nima na prestávke rozprávam po slovensky." (žena, Ilok, 45 rokov)

Slovenský jazyk, pretrváva v súčasnosti ako vitálny determinant etnickej identity Slovákov, ktorí žijú v Iloku. I keď sa vymedzujú nielen ako Slováci, *„pretože slovenčina je môj materinský jazyk*", *„pretože môj otec aj starý otec bol Slovák*", ale aj Chorváti *„my sme sa tu narodili, tu je náš domov*." Prežívajú a vnímajú vlastnú identifikáciu seba ako potomkov Slovákov, ktorí našli novú vlasť, ale naďalej si uvedomujú svoju odlišnosť a jedinečnosť v rámci majoritného obyvateľstva Chorvátskej republiky.

I keď najmä stredná generácia pôsobila v otázke budúcnosti jazyka a Slovákov v Chorvátsku rozhodne v snahe udržať tento stav, pripúšťala možnosť narastania asimilácie a strácania sa jazyka v budúcnosti vzhľadom na mladšie generácie, ktoré už nerozprávajú po slovensky v takej miere ako je to pri strednej a najstaršej generácii.

> *„Všetko sa odvracia na nejaké iné strany, neviem chodia viac do sveta, hýbu sa a chodia po iných veciach, už čo majú, to je iba doma, odídu do sveta porozprávajú sa po anglicky, naučia sa to a bude im možno viacej treba ako po slovensky, ale všetko záleží od človeka, koľko si to drží v sebe, či to chce mať alebo nechce."* (žena, Ilok, 45 rokov)

Upozornili, ale aj na tlak spoločnosti majoritného etnika, ktorý dostáva Slovákov do situácií, keď si neprihlasujú rodičia deti do slovenskej triedy resp. školy.

> *„Čím ďalej tým menej deti si zapisujú slovenský jazyk, no ne čo deti, rodičia ich nezapisujú, to oni nevedia, to rodičia, jednoducho si nežiadajú, oni si myslia, že budú zostávať viac v škole ako tí ostatní."* (žena Ilok,45 rokov)

Následne, pre nezáujem rodičov, potom nie je možné otvoriť slovenskú školu, ktorá mala v Iloku dlhodobú tradíciu, ale v súčasnosti už nefunguje. V školskom systéme existuje v Iloku, tak ako v celom Chorvátsku, len model výučby jazyka ako model C, ktorý ponúka vyučovanie slovenčiny ako doplnkového predmetu, ktorý však je zameraný skôr na kultúru ako na jazyk.

Historický vývoj evanjelickej línie Slovákov na tomto území, ktorý prepojil vzťah identita – konfesia – jazyk, bol úspešný a vytvoril podmienky na udržanie etnickej identity a jazyka v tomto priestore. Práve stratu slovenskej školy označovali naši respondenti za problém, ktorý mladej generácii neumožní taký prístup najmä ku kvalitnému vzdelávaniu v slovenčine, aký mali predchádzajúce generácie. Naša hypotéza o výraznej asimilácii slovenského etnika sa v evanjelickom prostredí mesta Ilok nepotvrdila. Napriek tomu tlak ekonomických, spoločenských, politických a globalizačných determinantov sa postupne prejavuje aj na skúmanej societe Slovákov v Iloku. Vyhodnotili sme zatiaľ, zámerne, iba jednu z vetiev Slovákov v Chorvátsku, ktorá z hľadiska konfesie reprezentovala evanjelickú komunitu. I keď sme už naznačili isté

rozdiely medzi katolíkmi (v Slavónii) a evanjelikmi (v Srieme), naša výskumná práca bude pokračovať v hlbšej analýze katolíckej línie Slovákov v Chorvátsku a ich vzájomnej komparácie.

Literatúra a pramene

BATOROVIČ, Mato. (2000). Doseljavanje Slovaka katolika u Ilok. In: *Slováci v Chorvátsku – minulosť a prítomnosť.* Zborník materiálov z odborného seminára, konaného v Bratislave 3. decembra 1999. Dom zahraničných Slovákov. Bratislava. 2000. ISBN 80-88841-12-7.

BEDNÁRIK, Rudolf. (1975). Vymedzenie slovenských enkláv a diaspor na Dolnej zemi. In: *Slovenský národopis.* 2/23, Bratislava: Veda.

CARBAUGH, Donal. (1996). *Situating selves: The communication of social identities in American scenes. (Human communication processes).* New York: State University of New York.

EDWARDS, John. (1984). *Linguistic minorities: policies and pluralism*. London: Academic Press.

EDWARDS, John. (1988). *Bilingualism, education and identity.Journal of Multilingual and Multicultural Development.*

ERIKSEN, Thomas Hylland. (2012). *Etnicita a nacionalismus*. Praha: Slon. ISBN 978-80-7419-053-7.

GILES, Howard. (1979). Ethnicity markers in speech. In: SCHERER, K.R. – GILES, H. (eds.) *Social marker in speech*. Cambridge: Cambridge University Press.

GILES, Howard – JOHNSON, Patricia. (1987). Ethnolinguistic theory: a social psychological approach to language maintenance. In: *International Journal of the Sociology of Language.*

JONÁŠ, Juraj. (2013). Kognitívny prístup pri skúmaní etnickej identity. In: S*tudia Ethnologica Pragensia*. Praha. ISSN 1803-9812.

KUČEROVÁ, Kvetoslava. (2000). Počiatky Slovákov v Chorvátsku. In: *Slováci v Chorvátsku – minulosť a prítomnosť.* Bratislava: Dom zahraničných Slovákov. ISBN 80-88841-12-7.

KUČEROVÁ, Kvetoslava. (2006). *Slováci v Chorvátsku*. Bratislava: Vydavateľstvo Matice

Slovenskej. ISBN 80-7090-794-0.

LENOVSKÝ, Ladislav. (2006/6). Kontexty identity. In *Ethnologica Actualis Slovaca*. Trnava. ISSN 1336-569.

MARADA, Radim. (2003). Občanský sektor a organizační identita. Utváření občanských identit po roce 1989. In: SZALÓ, Csaba – NOSÁL, Igor. *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné Střední Evropě.* Brno: Mezinárodní politologický ústav Masarykovy univerzity, svazek č. 17. ISBN 80-210-3306-1.

SIRÁCKY, Ján. (1966). *Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. – 19. storočí*. Bratislava: SAV.

ŠATAVA, Leoš. (1994). *Národnostní menšiny v Evropě*. Praha: Ivo Železný. ISBN 80-7116-375-9.

ŠATAVA, Leoš. (2001). *Jazyk a identta etnických menšin: možnosti zachování a revitalizace.* Praha: Cargo. ISBN 80-902952-1-5.

ŠATAVA, Leoš. (2005). Jazyk a identita etnických menšin – možnosti zachování a revitalizace. In: *Svět literatury*, roč. XV, č. 31. Prístupné na: http://sl.ff.cuni.cz/svet-literatury-2005-rocnik-xv-cislo-31

ŠATAVA, Leoš. (2013). *Etnicita a jazyk*. Brno. ISBN 978-80-263-0517-0.

ŠENOA, Milan. (1914). *Doseljivanje tudinaca u Srijem. Rad Jugoslovenske akademije znanosti aumjetnosti*. Knjiga. Záhreb.

ŠTOLC, Jozef. (1968). *Reč Slovákov v Juhoslávii*. Bratislava: Slovenská akadémia vied.

UŠÁK, Vít. (1978). *Slováci v Chorvátsku. Historický náčrt*. Cleveland – Rím: Slovenský ústav, Matica Slovenská v Iloku.

VEREŠ, Adam. (1930). *Slovensko – kresťanská evanjelická cirkev a. v. v Kráľovstve Juhoslovanskom*. Petrovec.

Kultúrna dimenzia jaskýň na Slovensku I. – Základy etnológie podzemia (Peter Laučík)

Ivan Souček

LAUČÍK, P. (2015). Kultúrna dimenzia jaskýň na Slovensku I. – Základy etnológie podzemia. Vyšná Boca: OZ SALVÁTOR – Vyšná Boca. 183 s.

Publikácia Petra Laučíka s hlavným názvom „Kultúrna dimenzia jaskýň na Slovensku I.", a doplňujúcim podnázvom „Základy etnológie podzemia", predstavuje v našich podmienkach skutočne ojedinelý a priekopnícky príspevok v rámci etnologického, ale i široko koncipovaného interdisciplinárneho bádania. Text knihy vychádza čiastočne z autorovej dizertačnej práce, ktorú úspešné obhájil v roku 2012 na Katedre etnológie a etnomuzikológie v Nitre, a je vyústením dlhodobého samostatného bádania autora vo vzťahu človeka a jaskýň na Slovensku.

Táto publikácia je už na prvý pohľad dôstojným výsledkom bádania v problematike podzemných priestorov. Výskum zameraný na jaskyne predstavuje mimoriadne náročnú úlohu, keďže toto prostredie v sebe zahŕňa množstvo extrémov. P. Laučík postupoval pri koncipovaní práce rozvážnym a premysleným spôsobom, o čom svedčí aj rozdelenie textu do niekoľkých tematických oblastí. Prepojenie etnologického, religionistického a v neposlednom rade i filozofické skúmania vzťahu človeka a jaskyne, vyústilo v predmetnom texte k poodkrytiu doposiaľ neznámeho kultúrneho fenoménu u nás. Pre potenciálneho čitateľa sa tak podarilo, slovami samotného autora, sprostredkovať *„svet symbolov nezvyčajnej čitateľnosti"*, ktorý sa ukrýva pod povrchom zeme. Autorovou ambíciou pri písaní publikácie, bolo rozšíriť prevažne faktograficky orientovanú antropospeleológiu o symbolicko-kultúrne rozmery. Za základný objekt výskumu etnológie podzemia (novej subdisciplíny etnológie), si autor vo svojej práci zvolil výhradne endogénne podzemie, vo forme prírodných výtvorov – jaskýň. Svoje rozhodnutie zdôvodňuje tým, že jaskyne predstavujú genericky najstarší typ podzemia, aký má človek k dispozícii. Rozsah významov exogénnych foriem podzemia (človekom umelo vytvorených), je totiž spravidla obmedzený len na dôvody, kvôli ktorým tieto priestory vznikli, prípadne im boli neskôr pripísané. Jaskyne

akoby tvorili akési kompendium ľudskej skúsenosti s podzemím (s. 25). Osobne veľmi oceňujem, že predložený text je napísaný jasným a predovšetkým nadšeným štýlom, ktorý ocení čitateľ už pri prvom kontakte s ním. Text je prehľadný, zrozumiteľný a logicky členený.

Hlavný prínos práce pre etnológiu leží v rovine teoretickej (etnologickej, historickej a filozofickej), kde sa, podľa mojej mienky, P. Laučíkovi podarilo ako prvému na Slovensku ukázať bohatstvo významového univerza jaskynného priestoru vo vzťahu k človeku a jeho kultúre v takomto rozsahu a komplexnosti. Autor sa rozhodol k skúmaniu danej problematiky pristupovať diachrónnym spôsobom. Prvý diel jeho predpokladanej viaczväzkovej štúdie sa rozhodol zasvätiť deskripcii, analýze, komparácii a interpretácii najmä archaických a preinštitucionálnych kultúrnych fenoménov viazaných k priestoru jaskýň na území Slovenska. Ako autor sám píše, etnologická analýza súčasného jaskyniarstva by mala byť obsahom druhého dielu.

Silné stránky práce spočívajú v Laučíkovom hlbokom prieniku do problematiky (získaného aj prostredníctvom osobnej angažovanosti), čo dokazuje na niekoľkých miestach. Osobne za ťažiskový komponent a významovo najhutnejšiu súčasť práce pokladám „zasvätenie" do problematiky archaického trojúrovňového modelu kozmu (od s. 30 do s. 67), v ktorej sa autor podujal na neľahkú úlohu, a to predostrieť niektoré základné koncepty vzťahujúce sa k symbolike podzemného priestorového extrému. Interpretácia kultúrnej percepcie jaskýň skrze archaický trichotomický model nebo-svet-podzemie, je po teoretickej stránke mimoriadne vhodným a metodologicky plodným nástrojom poznávania. Využiteľnosť takéhoto prístupu zreteľne vystupuje na povrch i v prácach známeho rumunského bádateľa M. Eliadeho, na ktorého koncepty autor nadväzuje. Laučík vychádzajúc z emickej perspektívy, sa snaží o zachytenie spôsobu akým archaický človek pristupoval k priestoru, ktorý ho obklopoval a to na horizontálnej i vertikálnej úrovni. Najnižšia úroveň vo vertikálnej hierarchii je vyplnená *podzemím* s príslušnými symbolickým kvalitami ako „tmavosť" a „pasívnosť". *Podzemie* v Laučíkovom modeli predstavuje „chaotickú" symbolickú opozíciu k *nebesiam,* ktoré reprezentujú „organizáciu" a „poriadok". Uprostred trojúrovňového modelu stojí *zem*, ako priestor, ktorý v sebe symbolicky prepája spomínané „nebesia" a „podzemie". Celé významové univerzum tohto modelu autor detailne popisuje v obrazovej prílohe, kde definuje aj grafické vyjadrenie základného teoretického nástroja etnológie podzemia ako podkladu pre výskum mýtickej topografie a priestorových extrémov.

Náročnosť spracovania riešenej problematiky práce je veľmi vysoká. Ide o problematiku interdisciplinárnu a interkultúrnozonálnu, pri ktorej nestačí len

mechanicky komparovať vybrané údaje, ale je potrebné ich aj podoprieť rozsiahlym spektrom vedomostí a predovšetkým vlastných analýz a interpretácií z oblasti etnológie, religionistiky, filozofie, archeológie i histórie. Autorovu zorientovanosť v početnej domácej literatúre možno považovať za vynikajúcu. V druhej časti knihy, rozsahovo objemnejšej, sa autor venuje aplikácii vypracovanej teórie na konkrétny výskumný materiál a to v priebehu histórie od praveku až do polovice 20. storočia. Autor sa v tejto časti pokúša okrem faktografických a historických údajov zasvätiť čitateľa aj do problematiky premien vzťahu človeka k jaskyniam, s cieľom prispieť k hlbšiemu pochopeniu univerzálnosti či prípadnej arbitrárnosti ľudskej skúsenosti s jaskynným podzemím. Treba povedať, že autor na mnohých miestach práce provokuje čitateľa k zamysleniu a to aj za cenu určitej kontroverzie, ktorá jediná môže posunúť vedecké poznanie dopredu. Bohatá obrazová časť publikácie predstavuje vysoko, nadštandardne koncipovanú prílohu, spĺňajúcu medzinárodné vedecké požiadavky.

Predložený text si z hľadiska svojich záverov vôbec nenárokuje na absolútnu komplexnosť skúmaného problému a samotný autor si je plne vedomý skutočnosti, že v tejto oblasti sú nepochybne ešte veľmi veľké rezervy, nielen v historickom, ale i komparatívnom či hermeneutickom skúmaní. Existuje tak ešte celé spektrum problémov, ktoré by sa dali do autorovho textu zakomponovať, napriek tomu si však myslím, že predostreté informácie o symbolike jaskýň a celkovo podzemného priestoru na území Slovenska, ale i mimo neho, predstavujú kvalitatívne uspokojivý a kvantitatívne rozsiahly materiál.

Som hlboko presvedčený, že uvedená knižná publikácia sa stane prínosom nielen pre odbornú, ale i laickú verejnosť na Slovensku. Určite takáto práca osloví okrem 800-člennej jaskyniarskej základne Slovenskej speleologickej spoločnosti aj iného čitateľa. Ako samotný autor píše, na Slovensku zatiaľ absentuje komplexná práca venovaná vyššie načrtnutým témam. Predmetná publikácia má tak za potenciál vyplniť biele miesto na mape historického a kultúrneho štúdia nášho územia.

Aplikovaná etnológia – výzva a dobrodružstvo

Martina Bocánová

Na pôde Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave sa 04. 12. 2014 konalo podujatie, ktoré zarezonovalo nielen na akademickej pôde, ale i v širšom okruhu profesionálov, nadšencov a dobrovoľníkov, ktorí preverujú možnosti riešenia rôznych problémov, ktoré charakterizujú súčasnú spoločnosť. Podujatie bolo vyústením dlhodobejšej aktivity v tomto smere, ktorá sa rozvíja na KETNO v dynamickej spolupráci pedagógov, študentov a neziskovou organizáciou Centrum Koburgovo, ktoré poskytuje verejnoprospešné služby.

Sľubne sa rozvíjajúca aktivita má svoje počiatky ešte v zimnom semestri 2011/2012, kedy v rámci prednáškového cyklu Etnická história Slovenska zvolila PhDr. Martina Bocánová, PhD. rozširujúci prístup k skúmanej problematike. Ten spočíval v intenzívnejšom a aktívnejšom zapojení poslucháčov tretieho ročníka do vyučovacieho programu tým, že zorganizovala terénny výskum v meste Trnava, ktorý bol prioritne zameraný na mapovanie situácie v oblasti vymedzenej rozsahom prednáškového cyklu. Terénny výskum študentov priniesol zaujímavé výsledky – okrem pochopenia špecifík jeho vedenia v urbánnom prostredí – zhromaždili poslucháči množstvo materiálu, ktorý sa viazal k životu maďarskej, nemeckej, židovskej, bulharskej a českej menšiny v meste. Na základe materiálov bola pripravená publikácia *Kapitoly z etnickej histórie Trnavy* (Bocánová,M. a kol., Brno 2012, 189s., ISBN 978-80-263-0349-7) Táto prvá systematická výskumná sonda, ktorá sa realizovala v mesiacoch október až február uvedených rokov však odhalila aj viaceré rezervy. Ako najzávažnejší problém sa ukázala vôbec možnosť realizovať terénny výskum v sociálne a ekonomicky vylúčenej lokalite mesta Trnava obývanej prevažne rómskym obyvateľstvom.

V roku 2014 sa začal riešiť na KETNO UCM projekt VEGA s názvom *Stratégie prežitia a možnosti rozvoja sociálne a ekonomicky marginalizovaného priestoru.* V súčinnosti s prácami na projekte sa opätovne otvorila téma adekvátneho terénneho výskumu v meste. Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií začala na jar v roku 2014 spoluprácu s centrom Koburgovo, ktoré pracuje s Rómami v sociálne vylúčenom prostredí. Centrum

pod vedením absolventa KETNO UCM v Trnave Mgr. Juraja Štofeja, PhD. vykonáva opatrenia sociálno-právnej ochrany detí a sociálnej kurately, pripravuje preventívne programy a rôzne aktivity zamerané na predchádzanie rozvíjania sa sociálnej vylúčenosti rodín v spádovej oblasti centra žijúcich v Trnave. Po vzájomných dohovoroch predstaviteľov KETNO a Koburgova sa začali prípravné práce na realizovanie terénnej praxe so začiatkom v ZS 2014/2015. Projekt sa aktívne realizoval počas celého zimného semestra za účasti poslucháčov tretieho ročníka bakalárskeho študijného programu spomínanej katedry pod vedením PhDr. Martiny Bocánovej, PhD. a Mgr. Juraja Štofeja, PhD. Počas tohto obdobia bolo v rámci centra zriadené *Praxové centrum*, ktoré má za úlohu pripravovať študentov na prax a prácu v teréne. Vyústením aktivít – výskumu, práci v centre Kocúrkovo, zapojenia sa do verejných aktivít centra v meste a podobne bol záverečný verejný workshop, na ktorom sa zúčastnili nielen tí, ktorí kurz absolvovali, ale aj študenti z iných katedier, do živej diskusie sa zapojili aj predstavitelia novozvoleného mestského zastupiteľstva, ktorí prejavili ochotu k riešeniu problémov v danej oblasti a odbornej spolupráci, sociálni pracovníci a dobrovoľníci. Záznam z podujatia priniesla aj Mestská televízia Trnava. Súčasťou záverečného zhodnotenia prezentácie prác študentov, predstavenia ich projektov, ktoré by mohli pomôcť konsolidovať situáciu v danej oblasti bola aj vernisáž fotografií a vystúpenie rómskeho detského speváckeho zboru.

Toto podujatie, ktoré sa konalo v závere roka 2014, nielenže pomohlo osvetliť viaceré problémy v danej oblasti a zhromaždiť zaujímavý materiál, ale umožnilo študentom zažiť etnologický výskum špeciálneho charakteru priamo v praxi. V rámci neformálnych rozhovorov počas vernisáže bol viackrát ocenený tento spôsob prístupu k vyučovaciemu procesu úzko prepojenému s praxou. Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií na UCM v Trnave plánuje pokračovať v týchto sľubne sa rozvíjajúcich aktivitách v spolupráci s centrom Koburgovo a mestom Trnava. Najbližšie bude realizovať zbierku školských potrieb pre deti zo sociálne a ekonomicky vylúčeného prostredia v jarných mesiacoch roku 2015.

Ceny Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV za obdobie 2011 – 2014

Súčasťou Valného zhromaždenia NSS dňa 15. októbra 2014 v Čadci bolo už tradične odovzdávanie cien Národopisnej spoločnosti Slovenska za obdobie 2011 – 2014. Ocenenie získali:

V kategórii *Publikácia*:

- **prof. PhDr. Ján Michálek, DrSc. a kolektív autorov**: ***Gemer – Malohont***. Vydavateľstvo Matice slovenskej 2011;
- **PhDr. Juraj Zajonc, CSc.**: ***Premeny vlákna***. Pusté Úľany: Edition Ryba 2012;
- **prof. PhDr. Ján Botík, DrSc.**: ***Dolnozemskí Slováci. Tri storočia vysťahovaleckých osudov, spôsobu života a identity Slovákov v Maďarsku, Rumunsku, Srbsku a Bulharsku.*** Nadlak: Vydavateľstvo Ivan Krasko 2011;
- **prof. PhDr. Rastislava Stoličná-Mikolajová, DrSc. a doc. Mgr. Katarína Nováková, PhD.**: ***Kulinárna kultúra regiónov Slovenska***. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV 2012;
- **Mgr. Zuzana Profantová, CSc. a kolektív autorov**: ***Žili sme v socializme I. Kapitoly z etnológie každodennosti***. Bratislava: Ústav etnológie SAV 2012.

V kategórii *Expozícia/výstava*:

- **Mgr. Bohuslava Konušová** za dlhodobú výstavu ***Pôvab kameninových záhrad – Kremnická továreň 1815 – 1956***;
- **Mgr. Želmíra Šípková** a **Ing. Mária Rošková** za výstavu ***Drevo vždy živé – tradičné remeslá pre dnešok***;
- **PhDr. Iveta Zuskinová** za expozíciu ***Paličkovaná čipka v Liptove***;
- **PhDr. Hana Zelinová a kolektív** za výstavu ***Ohýbaj ma mamko: Narodenie, detstvo, mladosť v ľudovej kultúre Slovenska*** (projekt Múzeá a etniká);
- **PhDr. Viera Drahošová** a **Mgr. Róbert Svíb** za výstavu ***Vinohrady, vinohrady. Z histórie vinohradníctva v oblasti Pomoravia***;

- **Mgr. Katarína Hallonová** za výstavu ***Kohútik jarabý***;
- **Mgr. Pavol Habáň** a **Mgr. Ján Kautman** za výstavu ***Krehká krása – Slovenské sklárne a ich výrobky zo zbierok Jána Kautmana***.

Cenu Adama Prandu:

- autorskému kolektívu **Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM** za ***systematické organizovanie kolektívnych výskumov v regiónoch Slovenska a publikovanie vedeckých a vlastivedných monografií***.

Cenu NSS pri SAV „Etnológ za kamerou" na festivale Etnofilm 2014:

- **Giovanni Kezich** a **Michele Trentini,** Taliansko – *Fašiangové obchôdzky v Európe* (za etnologický prínos a komparatívny prístup k štúdiu európskych tradícií).

Oceneným úprimne blahoželáme a prajeme veľa pracovných úspechov.

redakcia ER