

CULTUROLOGICA SLOVACA

2/2017

Hlavný redaktor: Peter Žeňuch

Výkonné redaktorky: Katarína Gabašová, Veronika Moravčíková

Redakčné kolégium:

Miroslav Ballay, Erika Brtáňová, Halina Czuba, Václav Čermák,
Milan Džupina, Július Fuják, Juraj Glovňa, Katarína Gabašová,
Vladislav Grešlík, Dalimír Hajko, Margita Jágerová, Elena Knopová,
Ewa Kocój, Viliam Komora, Ladislav Lenovský, Šimon Marinčák,
Veronika Moravčíková, Jozef Palitfeka, Zdenka Pašuthová,
Dagmar Podmaková, Vladimír Penchev, Martin Soukup, Václav Soukup,
Svetlana Vašíčková, Lubomíra Wilšínská, Peter Zubko, Viera Žemberová,
Peter Žeňuch, Katarína Žeňuchová

Technický redaktor: Juraj Molčányi

Editor čísla: Peter Žeňuch

Adresa vydavateľa a sídlo redakcie:

© Katedra kulturológie Filozofickej fakulty UKF, Hodžova 1, 949 01 Nitra,
e-mail: slovcult@gmail.com

OBSAH

Druhý ročník časopisu Culturologica Slovaca 5

ŠTÚDIE

P. ŽEŇUCH: Cyrilská a cirkevnoslovanská tradícia ako súčasť slovenskej duchovnej kultúry	6
E. KOCÓJ: <i>Ostatní pasterze Karpat? karpackí redek 2013</i> – fenomén medzinárodného projektu dotýčajúceho súčasnej kultúry pasterzy Włoskich w kontekście dziedzictwa kulturowego regionu	20
R. LETZ: Anton Augustín Baník a jeho Dialektická podstata slovenského konfesionalizmu	38
P. ZUBKO – P. ŽEŇUCH: Spiritualita východného Slovenska v 18. storočí. Ruženec a žalmy	45
V. ŽEMBEROVÁ: O prienikoch židovsko-kresťanských kultúrnych fenoménov. Pokus o interpretáciu literárnych súvislostí	56

ROZHLADY

Š. MARINČÁK: K systematickému výskumu cyrilských a latinských písomných pamiatok	66
P. IVANIČ: Sv. Kliment Ochridský – otázka jeho pôvodu v slovenskej historiografii	71
D. HAJKO: K začiatkom globalizácie kultúry	78
M. DŽUPINA – G. JANKOVÁ: Interkultúrne rozdiely v spoločenskej zodpovednosti podnikov	87
V. ŽEMBEROVÁ: Zo vzťahov kultúry a umeleckej literatúry	96

ZO ŠTUDENTSKÉJ VEDECKEJ ČINNOSTI

I. PETRIKOVIČ: Reflexia vybraných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre	106
K. FRIDRICHOVÁ: Zdravie ako trend v súčasnej spoločnosti a kultúre	131
E. SCHMIDTOVA: Inakosť ako sociokultúrny determinant – autizmus	141
D. SOLNICA: Postimpresionizmus – vyjadrenie individuality umelca či revolta proti oficiálnemu maliarstvu?	151

SPRÁVY A RECENZIE

S. VAŠIČKOVÁ: Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovenskú a európsku kultúru/ Климент Охридский и его вклад в славянскую и европейскую культуру	173
M. REISER: Katarína Gabašová – Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti	174
J. SKAČAN: Kolektív autorov: (De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze	177
L. VÁLKOVÁ: (De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia	179
J. MORAVČÍK: JAKUBOVSKÁ, Kristína: Od multikultúrnosti a internacionalizácie k revitalizácii tradícií	182
L. VÁLKOVÁ: Katedrová propagačná brožúra	183
K. GABAŠOVÁ: Katedrové kolo vedeckej sekcie SVOUC 2017. Platforma pre vedeckú prácu, rozšírenie obzorov, diskusiu a inšpiráciu pre ďalších	183
J. PUŠKÁR: Amateur Art Fest 2017	185
L. VÁLKOVÁ: Sympóziu doktorandov	187
M. REISER: Deň Milana Adamčiaka	187
K. GABAŠOVÁ: Májový Culturologos v znamení filozofie a literatúry. Prieniky inšpirácií. Ne/náhodné filozofické stretnutia	188
V. MORAVČIKOVÁ: Ceny Pavla Straussa za rok 2015 a 2016	190
A. OLEJÁROVÁ: Kultúrne potulky so Zuzanou Kronerovou	192
V. MORAVČIKOVÁ: Melange – výstava študentov Katedry kulturológie	193
P. ŽEŇUCH: Výstava k prameňom byzantskej tradície na Slovensku	193
M. BALLAY: ARTWALK v Banskej Bystrici a Dúbravici	195
J. PUŠKÁR: Psota na Slovensku, jednodňová odborná exkurzia	197
L. VÁLKOVÁ: Potulky Balkánom, viacdňová odborná exkurzia	197
L. KOLLÁRIK: ZVIZDAE: ZEM NIKOHO	198

CULTUROLOGICA SLOVACA

2/2017

Druhý ročník časopisu *Culturologica Slovaca*

Slovenský kultúrny priestor v súčasnosti reprezentuje úzky okruh systematicky napĺňaných vedeckých periodických publikácií (časopisov a ročníkov). Ponúkajú najmä reflexie globálnych kultúrnych fenoménov.

O komplexnom výskume slovenskej kultúry vo vzťahoch k slovanskému i neslovanskému európskemu kultúrnemu horizontu však treba uvažovať najmä tiež v kontexte aktívnej spoluúčasti širokého okruhu humanitných a spoločensko-vedných disciplín. Iba tak možno pochopiť, ako sa formovali štruktúrne zložky národnej kultúry. Aj preto ich nemožno vnímať oddelene ako nejaké izolované sloje či vrstvy. Výskum interkultúrnych procesov v slovenskej kultúre sa uskutočňuje z interdisciplinárneho hľadiska, pričom sa plne reflektuje slovenský kultúrny horizont, ktorý ovplyvňovali rozličné formanty kultúrneho a civilizačného vývinu v slovanských i širších európskych kultúrnych a historických súvislostiach. Od najstarších čias formovania etnických a kultúrnych identít tvorí Slovensko a Slováci kontinuálnu súčasť európskeho kultúrneho horizontu.

Strategickým zámerom je preto konfrontačný interdisciplinárny výskum fenoménov, ku ktorým patrí skúmanie jazykových a etnicko-konfesionálnych vzťahov, kulturologických, teologických, historických, muzikologických, teatrologických i spoločenských aspektov. Takýto výskum vzťahov slovenskej kultúry v jej najširšom ponímaní vo vzťahoch s inými slovanskými i neslovanskými kultúrami vyplýva z aktuálnej potreby poznať nielen procesy ako osamotené zložky, ale najmä ide o systematickú snahu pochopiť aktuálne kultúrno-spoločenské dianie. Jediným zdrojom pre komplexné poznanie vývinu i aktuálneho stavu slovenskej kultúry je synchronno-diachrónny prístup zameraný na výskum procesov spätých s udržateľnosťou európskych kultúrnych hodnôt. Tie prirodzene podmieňujú povedomie i potrebu uchovať jedinečnosť slovenskej kultúrnej identity v európskom kontexte, ktorá je založená na jednote v rozmanitosti.

Druhé číslo časopisu *Culturologica Slovaca* prináša štúdie venované procesom etnickej a konfesionálnej identity z hľadiska výskumov zameraných na cyrilské a latinské pramene pamiatok i na aktuálne terénne výskumy v karpatskom prostredí (P. Žeňuch, P. Zubko, E. Kocój). Osobitný okruh tvoria štúdie venované výskumu slovenského konfesionizmu a jeho obrazu vo historicko-kultúrnych a literárnych súvislostiach (R. Letz a V. Žemberová). Dokumentačno-historiografický okruh štúdií prezentuje výsledky doterajších výskumov v oblasti byzantsko-slovanskej tradície v slovenskom kultúrnom priestore (Š. Marinčák a P. Ivanič). Okrem vyššie uvedených okruhov sa v časopise publikuje vedecká reflexia počiatkov globalizácie kultúry (D. Hajko), reflexia vzťahu medzi literatúrou a kultúrou (V. Žemberová) a príspevok o aktuálnych procesoch výskumu rozdielov v spoločenskej zodpovednosti podnikov (M. Ďzupina a Gy. Janková). Toto číslo časopisu prináša aj vybrané časti z diplomových prác, ktoré boli obhájené na Katedre kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Časopis uzatvárajú správy a recenzie.

Peter Žeňuch,
hlavný redaktor časopisu a editor čísla

ŠTÚDIE

Cyrilská a cirkevnoslovanská tradícia ako súčasť slovenskej duchovnej kultúry

Peter Žeňuch

Abstrakt

Svedectvo o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície na Slovensku predstavujú cyrilské písomné pramene, ktoré z jazykového hľadiska i z hľadiska miesta svojho vzniku tvoria jej pevnú súčasť. Aj v týchto písomných pamiatkach sa odráža vklad slovenského kultúrneho prostredia a života obyvateľov Slovenska. Prostredníctvom cyrilských písomných pamiatok možno bližšie spoznať nadregionálny, interkultúrny a interetnický rozmer písomníctva spätého s byzantsko-slovanským obradom, ktorý podobne ako latinská písomná kultúra alebo písomnosti z okruhu protestantského prostredia, tvorí neoddeliteľnú súčasť jazykového i kultúrneho dedičstva Slovenska.

Kľúčové slová:

Cyrilské rukopisy, byzantsko-slovanský obrad a tradícia, kultúrna identita, jazyk, konfesionalita.

Cyrilská rukopisná tradícia na území Slovenska poskytuje široký priestor pre výskum interkultúrnych a interkonfesionálnych procesov, ktoré sa utvárali v kontexte v historických, etnicko-konfesionálnych a jazykových súvislosti a dotvárajú tak obraz o intenzívnom duchovnom a kultúrnom živote slovenskej spoločnosti. Tento kultúrny vývin sa plne realizoval aj v kontexte rozvoja konfesionálnej identity Slovákov, ktorí sa najmä na východnom Slovensku a pod Karpatmi naplno zapojili do rozvoja byzantsko-slovanského kultúrno-religózneho prostredia.

Zjednocujúcim znakom veriacich cirkví byzantsko-slovanského obradu bez ohľadu na etnickú či jazykovú príslušnosť jej nositeľov je liturgická tradícia a cirkevnoslovanský jazyk zapísaný cyrilským písmom. Toto platí aj pre slovenských veriacich, ktorí sa hlásia k cirkvi byzantského obradu. Podobne aj latinčina ako bohoslužobný jazyk je zjednocujúcim znakom slovenských veriacich latinskej cirkevnej a liturgickej tradície; rovnako to opatí aj o biblickej češtine v prostredí slovenských protestantov.

Hoci z formálnej stránky zachováva cirkevná slovančina na Slovensku znaky východoslovanskej redakcie, slovenskí veriaci si liturgický cirkevnoslovanský jazyk prispôbili potrebám svojho jazykového povedomia, hoci veriaci cirkvi byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku a pod Karpatmi (teda Slováci i Rusíni) vystupovali vo všetkých dôležitých historických momentoch spoločne. Neuskutočnil sa ani jeden spoločenský, konfesionálny či ekonomický pohyb, nevznikla ani jedna roľnícka vzbura, ani žiadne iné organizované či spontánne hnutie, aby sa na ňom spoločne nepodieľali Slováci a Rusíni. Osobitne treba podčiarknuť, že v spomínanom priestore obidve etnické spoločenstvá zblížovala práve konfesionalita, teda

príslušnosť k byzantsko-slovanskému obradu, cirkevná jurisdikcia, ekonomické a spoločenské zrovnoprávnenie duchovenstva východného rítu s obradovo latinským kňazstvom, vierovyznanie a orientácia na Rím a pápeža.¹

Osobitnú rolu v tomto procese zohrala tiež jezuitská Trnavská univerzita i viedenské Barbaerum, na ktorých študovali významné osobnosti kultúrneho a konfesijného života slovenskej i rusínskej spoločnosti. Práve táto skutočnosť prispela k upevneniu pozitívnych vzťahov byzantsko-slovanského konfesijného prostredia so západnou, najmä slovenskou kultúrou ovplyvnenou latinskou konfesijnou tradíciou práve v priestore späť s Mukačevskou eparchiou. Formovanie kultúrnej identity veriacich tejto eparchie sa tak dialo prostredníctvom latinskej i cirkevnoslovenskej vzdelanosti.

O spolupráci rusínskych predstaviteľov so slovenským národno-obrodenským hnutím svedčí aj neskoršia účasť exponentov rusínskeho obrodenia (napríklad Adolfa Dobrianskeho, Jozefa Šoltýsa, Alexandra Danyckého, Michala Visianyka) pri formulovaní Memoranda uhorských Rusínov (1849), ktoré vzniklo podľa Žiadostí slovenského národa (1848). Rusínski národovci vo svojom memorande podľa slovenského príkladu žiadali zavedenie materinského jazyka do škôl a do úradov v rusínskych oblastiach Uhorska, vydávanie rusínskych novín, primerané zastúpenie v úradoch a armáde. Miestny rusínsky básnik Michal Visianyk dokonca publikoval svoje básnické diela v slovenskom časopise Orol tatranský, iní rusínski dejatelia publikovali v slovenských literárnych almanachoch, takým bol napríklad Petro Jančovč, Danylo K. Najtman, A. Rubij, A. Labanc a i. Viacerí predstavitelia rusínskej inteligencie boli členmi Maticy slovenskej, alebo spolupracovali s ňou, patrili k nim biskup Jozef Gaganec, tiež Viktor Dobrianskyj, Kornel Dobrianskyj, Viktor Ladomerskyj, Peter Petrašovč a mnohí ďalší.

Aj neskorší predstavitelia slovenského národnoobrodenského života sa živo zaujímali o rusínske prostredie, napr. Viliam Paulíni-Tóth, Ján Francisci, Andrej Radlinský, František Vířazoslav Sasinek, Jonáš Záborský, Ľudovít Štúr a pred nimi aj Juraj Ribai, ale najmä Pavol Jozef Šafárik, ktorý vo svojom spise *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* nazval región východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi «terrou incognitou».² Toto pomenovanie bolo motivované predovšetkým nedostatočnými poznatkami z oblasti rozšírenosti rusínskej kultúry a jazyka.

Vzdelaneckú vrstvu v prostredí obyvateľstva byzantsko-slovanského obradu na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi (dnešná Zakarpatská oblasť Ukrajiny) tvorili najmä kňazi a učители, ktorí v prostredí Mukačevskej eparchie vplývali na formovanie kultúrnej identity jej veriacich. Podmienky, v ktorých títo miestni vzdelanci byzantsko-slovanskej tradície získali svoje vzdelanie, bolo ovplyvnené latinskou písomnou tradíciou i slovenskými písomnosťami, ktorí významne pôsobili na literárnu, edukačnú, umeleckú, administratívno-právnu spisbu. Aj preto už koncom 18. storočia vznikla potreba používať kultivovaný literárny jazyk, ktorý mohol slúžiť nielen jednoduchým ľuďom ako zrozumiteľný a vzdelancami byzantsko-slovanskej cirkvi pod Karpatmi kultivovaný jazyk, ktorý predstavoval akýsi symbol konfesijného identity. Zároveň mohol fun-

¹ Možno tu uviesť tiež napríklad vzbury roku 1614 v Krásnom Brode, povstanie východoslovenských stolíc roku 1631 pod vedením Petra Čásara, kurucké i rákociovské povstania koncom 17. a začiatkom 18. storočia či východoslovenské roľnícke povstanie roku 1831, v ktorých slovenskí i rusínski sedliaci bojovali spoločne. Porovnaj Haraksim, L.: *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku*. Martin : Osveta, 1957, s. 3-5 a tiež Sedlák, I.: *Východné Slovensko v letokruhoch národa*. Martin : Matica slovenská, 2012, s. 466.

² O tom Žeňuch, P.: Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 10-32.

govat' aj ako prostriedok pre systematickú edukáciu príslušníkov byzantsko-slovanskej tradície bez rozdielu etnickej príslušnosti v priestore bývalej Mukačevskej eparchie.³

Už z okružných listov a korešpondencie A. Bačinského sa ukazuje, že tento významný biskup miestnej cirkvi si dobre uvedomoval skutočnosť, že jej inštitucionálne fungovanie sa nedá koordinovať prostredníctvom administratívno-právnych alebo dogmaticko-religiózných princípov, a preto pri spravovaní eparchie vychádzal z jej potrieb i nárokov, ktoré súviseli s religióznou identitou byzantsko-slovanského obradu. Veriacich i klérus sa preto snažil nasmerovať na cestu posilnenia religiózne i konfesionalnej identity. A. Bačinský veľmi dobre vnímal zložité sociálne a kultúrne postavenie svojej cirkvi, preto prostredníctvom systematickej edukácie a osvety v duchu slovanskej liturgickej tradície forsíroval identitu a hrdosť veriacich na prihlásenie sa k jej tradícii. Trval najmä na zachovávaní obradu, liturgického jazyka i písma, lebo v nich videl prostriedok na upevnenie povedomia kultúrnej i religiózne identity. Biskup Bačinský dokázal nadchnúť vtedajších vzdelancov byzantského obradu, ku ktorým patrili napríklad liturgista a protoigumen mukačevského kláštora Juraj Joannikij Bazilovič, rodák z Hlivíšť neďaleko Sobraniec, jazykovedec a autor gramatiky Arsenij Kocak, gréckokatolícky vzdelanec a historik Michal Bradač, ktorý bol bratom mukačevského biskupa Jána, patrili k nim aj cirkevný cenzor päťzväzkovej Biblie a neskorší prešovský biskup Gregor Tarkovič či autor katechizmu Ján Kutka. Uvedení vzdelanci i mnohí ďalší im podobní kňazi a kantori (napr. Ján Juhasevič, Mikuláš Teodorovič a i.) boli v tom období skutočnými priekopníkmi vedeckej, historickej, liturgickej, edukačnej i jazykovednej spisby i jej praktického využitia v prostredí Mukačevskej eparchie. Bačinský sa rezervovane postavil napríklad k snahám niektorých maďarských kňazov používať maďarčinu v liturgickom procese. Maďarčinu ako liturgický jazyk A. Bačinský nepreferoval,⁴ lebo rovnako nepreferoval ani ukrajinčinu, rusinčinu či slovenčinu a pod. Keď sa vo svojich okružných listoch vyjadroval k nevyhnutnosti zachovať materinský jazyk pri liturgii, išlo mu v prvom rade o zachovanie liturgickej cirkevnej slovančiny, miestneho podkarpatsko-ruského variantu cirkevnej slovančiny, ktorý väčšina gréckokatolíckeho duchovenstva, kantori i veriaci pokladali za svätý a nedotknuteľný jazyk. Vychádzajúc z tejto skutočnosti sa vlastne aj A. Bačinský ocitol v pozícii blízkej celému radu vlastencov predobrodenského obdobia v Uhorsku. Tento stav v oblasti jazykovej otázky gréckokatolíckej cirkvi úzko súvisí

³ Takýmto jazykom sa postupne stal jazyk, ktorý vznikol zmiešaním cirkevnoslovanského liturgického jazyka a jednotlivých nářečových podob miestneho rusínskeho i slovenského nárečia, do ktorého prenikali polonizmy, germanizmy i maďarizmy; tie, pravda, boli súčasťou nářečového areálu. Za účelom formovania cirkevno-právnej, liturgickej i historiografickej terminológie sa prirodzenou súčasťou tohto literárneho jazyka stali cirkevnoslovanské flexie i slovotvornú štruktúru. Pri písaní litier prevažovala forma rýchlopisnej kurzívy, niekedy sa však používalo cyrilské písmo príznačné pre tlačené liturgické knihy. Osobitosťou miestnej podoby jazyčia bola zámena latinských a cyrilských litier m-m, n-n, 6-b, v-v a pod. Doposiaľ neexistuje jednotná terminológia na označenie, pozri k tomu napríklad Danylenko, A.: *Iazychie and Surzhyk: Mixing Languages and Identities in the Ukrainian Borderlands*. In Kamusella, T. – Nomachi, M. – Gibson, C. (eds.): *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, s. 81-100, Moser, M.: „Jazyčije“ – ein Pseudoterminus der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik. In: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2004, Vol. 49, č. 1-2, s. 121-147 a ďalšie.

⁴ Pozri o tom Удвари, И.: *Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. столітє. Изглядовання з історії культури и языка*. Ужгород : Удавательство В. Падыка, 2000, s. 78. Porovnaj tu tiež Végheő T.: Nikolaus Nilles és magyar görög katolikus liturgia ügye. In Végheő Tamás (ed.): *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ*. Nyiregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2010, s. 91-97. O tom tiež Kocsis, M.: Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacssinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások. In Végheő Tamás (ed.): *Bacssinszky András munkácsi püspök. A Bacssinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyiregyháza, 2009. november 12-14*. Collectanea Athanasiana, I. Studia 6. Nyiregyháza : 2014, s. 131-136.

aj s neskoršou rigorózne presadzovanou ideou o jednotnom maďarskom národe v Uhorsku, ktorá vplývala aj na život a organizačnú štruktúru gréckokatolíckej cirkvi.⁵

Aj v oblasti cirkevno-právnej možno v tomto priestore ešte aj pri zavedení cirkevnej únie 1646 vidieť snahu miestnej cirkvi deklarovať starodávnu cirkevnú prax, ktorá sa vo vzťahoch medzi východnou (byzantsko-slovanskou) a západnou konfesijnou tradíciou udržiavala od stredoveku. Ako súčasť tejto konfesijného komunikácie možno vnímať práve existenciu byzantsko-slovanskej obradovej tradície, ktorá sa na Slovensku počas celých storočí jej fungovania nevnímala ako cudzia. P. Zubko uvádza, že „*zdôrazňovanie udalosti z 24. apríla 1646 ako únie sa, pravda, utvrdzovalo skôr pod vplyvom domácich i zahraničných udalostí, najmä šíriacej sa kalvinizácie a Brestskej únie. Na jednej strane treba vidieť morálne zomknutie sa proti ničiteľom viery i jej vonkajších prejavov, na druhej strane treba za týmto aktom vnímať snahu o zdôraznenie vlastnej svojbytnosti.*“⁶

Byzantsko-slovanská tradícia spolu s cyrilskými písomnosťami pritom predstavuje jedinečnú súčasť slovenskej kultúry,⁷ v ktorej sa odráža starobylé dedičstvo veľkomoravskej cirkvi s byzantsko-slovanskou duchovnosťou. Táto duchovno-kultúrna a religiózna tradícia našla však svoje pokračovanie predovšetkým medzi južnými a východnými Slovanmi, kde sa naplno uplatnila a kde aj vznikla bohatá slovanská písomná kultúra. Neskoršie jej presahy a vplyvy prostredníctvom kontaktov s južnoslovanským a východoslovanským prostredím a tiež prostredníctvom kolonizácie na valašskom práve sa významne pričínili o jej revitalizáciu aj v slovenskom prostredí. O jej spätosti so slovenským kultúrnym horizontom svedčia reálie, ktoré sú evidentne zaznamenané v textoch cyrilských písomností. Predstavujú tým cenný doklad o prostredí, v ktorom konkrétne písomné pramene vznikali a uplatňovali sa a svedčí tak o ich pevnom spojení s kultúrnym horizontom a životom obyvateľov Slovenska.

Treba pripomenúť, že kolonizácia na valašskom práve sa v Uhorsku spája s byzantským konfesijným prostredím. Na osídľovacom procese, ktorý sa uskutočňoval na základe valašského práva, sa aktívne zúčastnil autochtónny slovenský živel.⁸ Slovenské obyvateľstvo aj

⁵ Pozri tu napríklad Coranič, J.: Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In Lichner SJ, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor štúdií*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 115-128. J. Coranič v súvislosti s maďarizačnými tendenciami v gréckokatolíckej cirkvi uvádza, že maďarské vládne kruhy so súhlasom uhorského primasa predkladali cisárskemu dvoru iba takých kandidátov na gréckokatolíckych biskupov, ktorí boli poplatní promaďarskej politike. Tak sa na biskupský stolec v Mukačeve a po zriadení Prešovskej eparchie aj v Prešove dostali takí kandidáti, ktorí úzko spolupracovali s maďarskými politickými kruhmi na odnárodňovaní vlastných (gréckokatolíckych) veriach. Dokonca v posledných desaťročiach 19. storočia sa v Uhorsku pre označenie katolíkov východného obradu začalo používať pomenovanie uhorskí gréckokatolíci, čo súviselo s vtedajším programom postupného utvárania jednotného uhorského (rozumieť maďarského) národa. Coranič, J.: Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867–1918. In Žeňuch, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 173-192.

⁶ Zubko, P.: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 6-7.

⁷ Žeňuch, P.: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda, 2002, s. 37 a tiež Žeňuch, P.: *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2015, s. 26-27.

⁸ Varsík, B.: *Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1977. 584 s.; Marek, M.: *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin : Matica slovenská, 2006. 520 s.; Uličný, F.: *Dejiny osídlenia Ušskej župy*. Prešov: Filozofická fakulta Univerzity P.J. Šafárika, 1995. 351.; Uličný, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Zemplínska spoločnosť, 2001. 760 s.; Rábik, V.: Osídlenie a národnostný ráz makovického panstva v stredoveku. In *Historický zborník 15*, 1/2005, s. 26-54; Rábik, V.: *Nemecké osídlenie na území východného Slovenska v stredoveku: Šarišská župa a slovenské časti žúp Abovskej, Zemplínskej a Ušskej*. „Acta Carpatho-Germanica“ Zväzok 19, Bratislava: SNM – Múzeum kultúry Karpatských Nemcov, 2006. 422 s.

prostredníctvom tohto kontaktu opätovne splynulo s byzantsko-slovanským religi6znym životom, revitalizovalo ho a podieľalo sa tak na uplatňovaní tejto kultúrnej a religi6znej tradície na Slovensku. Svedectvom o vývine a formovaní byzantsko-slovanskej kultúry a tradície v prostredí slovenského etnického spoločenstva sú práve písomné pramene zapísané cyrilikou, ktoré z jazykového hľadiska i na základe proveniencie a v nich opísaných reálií tvoria neoddeliteľnú súčasť slovenskej národnej kultúry.⁹

So zreteľom aj na liturgické texty počiatočného vývinu byzantsko-slovanského obradu, ktorých začiatky treba hľadať ešte v prvotnej fáze rodiacej sa slovanskej cirkvi vo veľkomoravskom priestore, možno konštatovať, že byzantsko-slovanskú liturgickú tradíciu tvoria nielen posvätné texty používané vo veľkomoravskom období. Tie práve utvorili základ pre vybudovanie slovanskej byzantskej cirkevnej tradície. Od nich sa odvíjajú aj neskoršie redakcie posvätných cirkevnoslovanských textov evanjelií, menologionov, oktoichov, služieb svätým cirkvi, preklady textov liturgií, večierne, utierne, hodinky i texty celého denného i ročného bohoslužobného cyklu a ďalšie písomné bohoslužobné pramene, ku ktorým patria prológy, synaxáre a písomnosti byzantsko-slovanskej tradície zapísané v slovanskom jazyku vychádzajúce z bohoslužobnej praxe. Vskutku ide o obsiahly súbor evanjeliových, liturgických a ďalších religi6znych textov, ktoré sa kontinuálne uplatňujú vo všetkých slovanských národných cirkvách, kde sa uplatňuje byzantský obrad, ktorý sa nepretržite slávi od čias byzantskej kresťanskej misie medzi Slovanmi. Svätí apoštolom rovní slovanskí vierozvestcovia Cyril a Metod tak položili základy rozsiahlej staroslovienskej a teda aj cirkevnoslovanskej písomnej tradície a kultúry, ktorej kontinuum sa uplatňuje v celom slovanskom kultúrno-religi6znom prostredí poznačenom byzantsko-slovanskou bohoslužobnou tradíciou, ku ktorému sa zaraďujú aj gréckokatolíci i pravoslávni na Slovensku.

Vzhľadom na uvedené súvislosti liturgické obrady spolu s cirkevnoslovanským jazykom sa v byzantskej cirkvi na Slovensku vnímajú ako prejav pôvodne inštitucionalizovanej kresťanskej tradície.¹⁰ Prevzatia z cirkevnoslovanskej liturgicko-obradovej sféry, ktoré sú živé už v najstaršej vrstve slovenčiny,¹¹ možno doložiť napríklad aj v nárečových oblastiach v prostredí, kde sa podnes slávi byzantská liturgia.¹² Do skupiny takýchto slov prevzatých z okruhu cirkevnoslovanskej bohoslužobnej tradície patria predovšetkým všeobecne známe výrazy a termíny na označenie bohoslužobných obrazov, liturgických textov, odevov kňaza i miništrantov. Sú to prevzatia z gréčtiny, ktoré sa však prostredníctvom cirkevnej slovančiny uplatnili v komunikácii a textoch náboženského charakteru a ktoré používajú veriaci byzantsko-slovanskej cirkvi podnes, napríklad: *ikona, tropár, kondák, antifóna, polyjelej, felón, epitrachil, stichar, myro, lítia, ikonostas,*

⁹ Žeňuch, P.: *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV. Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013, s. 29.

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

¹¹ Krajčovič, R.: *Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1974. Stanislav, J.: *Starosloviensky jazyk 1. a 2.* Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987.

¹² Žeňuch, P.: Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In *Slavica Slovaca*, 2011, roč. 46, č. 1, s. 51-62; Žeňuch, P.: Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuoobjavený rukopis. In *Slavica Slovaca*, 2012, roč. 47, č. 2, s. 118-144; Lichner SJ, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P.: Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva I. Monografia. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013. 92 s

katechumen, prosfora, panychida, yzop, solea, ambón, iliton alebo *antimenzion, proskomidia* a ďalšie. Iné cirkevnoslovanské prevzatia sa udomácnili v jazyku miestnych slovenských veriacich byzantskej cirkvi tak, že sa nimi označujú presné súčasti obradovej, liturgickej či konfesionálnej praxe, napr.: *bohorodičen* (spis. bohorodičnik, ‚spev Bohorodičke‘), *trojičen* (spis. trojičnik, ‚spev Svätej Trojici‘), *mučeničen* (spis. mučeničnik, ‚spev mučeníkovi‘), *pričasten* (‚spev na prijímanie‘), *stich, stichira* (‚verš, veršová sloha‘), *vozduch* (gr. aer, ‚prikryvka obetných darov‘), *narukvica* (spis. rukávnik, ‚obopína rukáv stichára, košeľa, ktorú si kňaz oblieka pod ostatné liturgické rúcho‘), *čtec* (podľa tradície cirkvi to boli chrámoví pomocníci, ktorí na liturgii čítali predpísané listy apoštolov), *cárske* (alebo aj *kráľovské*) dvere (ide o dvojkrídlové dvere uprostred ikonostasu) a pod.

Iné lexémy prenikli do jazyka slovenských používateľov (máme na mysli predovšetkým východoslovenskú nárečovú oblasť) tak, že popri pôvodnom význame získali aj nový význam, napríklad slovo *križma* (s významom ‚biela košeľa, resp. súkno, do ktorého sa pri krste zavinie novopokrstený‘) sa v miestnom prostredí používa vo význame ‚dar, podarúnok, ktorý krstný rodič venuje svojmu krstňaťu pri krste, alebo po dovŕšení určitého veku.‘ V niektorých regiónoch sa prevzaté *križmy* od krstných rodičov spája s prvou svätou spoveďou krstného dieťaťa, inde sa *križma* ako dar krstných rodičov odovzdáva na hostine po samom akte pokrstenia a pod. Označením *Boža mira* sa napríklad v miestnom jazykovom úze pomenúva *myrha* (vonná živica), ktorá sa pri slávení bohoslužobných obradov vkladá do kadidelnice pri okiadaní chrámu, ikon i veriacich. Do miestneho jazykového úzu z cirkevnej slovančiny prenikla aj lexéma *proskurka*, ktorá označuje posvätený a rozdrobený chlieb na večerni v rámci litie v predvečer sviatku. *Proskurki* potom po liturgii sviatku rozdáva ministrant alebo kňazom určený veriaci počas myrovania (*mirovaňe*). Pojmom *mirovaňe* sa označuje pomazávanie veriacich svätým olejom. Pomenovanie *mirovaňe* je odvodené od svätého voňavého oleja, ktorý sa nazýva *myro*.

Najstarším prevzatím z liturgického jazyka byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície je pravdepodobne termín *služba*, ktorý je zaznamenaný aj v rozličných veľkomoravských pamiatkach. Podnes v miestnom prostredí sa všetky slávenia liturgii a bohoslužieb (*večureň, utredňa/utridňa, liturgia*) označujú termínom *služba*. V nárečových slovných spojeniach typu *idzem do službi, vracilam še zos službi, bula mi na službe* sa termínom *služba* označuje aktívna účasť na slávení obradov cirkvi. Slová ako *utredňa, večureň, panachida, strasti* (ide o utiereň Veľkého piatku), *kazaňe* (kážeň), *pravoverni, riza, rizi* (liturgický odev kňaza), *cerkev* (označenie chrámu), *otrust* (titulárny sviatok chrámu), *prитор* (nartex), *čudotvorec* (robiaci zázraky), *myrotočec* (púšťajúci vonný olej), *žertva* (obeta), *žertveňik* (miesto, kde sa pripravujú obetné dary na liturgiu), *poprazdentsvo* (obdobie po sviatku), *vладыka* (označenie biskupa), *služitel* (služiaci pri oltári), *strašni súd* (posledný súd), *čaša* (kalich) patria do okruhu prevzatí z liturgického prostredia byzantsko-slovanskej tradície. K prevzatiam z cirkevnej slovančiny patria aj označenia sviatkov, napríklad: *Blahovišče* či *Blahoviščeňe* (Zvestovanie Presvätej Bohorodičky), *Preobražeňe* (Premenenie Pána), *Uspeňe* (Usnutie alebo Nanebovzatie Presvätej Bohorodičky), *Vozdvižeňe* (Povýšenie svätého Kríža), *Pokrovi* (Ochrana Presvätej Bohorodičky), *Usiknoveňe* (Sťatie hlavy sv. Jána Krstiteľa) a tiež lexémy označujúce rozličné liturgické predmety *plaščenica, prestol, čaša, ikona, obrus* (vrchné prikryvadlo, plachta na oltár) a ďalšie. K prevzatiam z okruhu cirkevnoslovanskej terminológie patrí aj lexéma *paska*. Treba však uviesť, že týmto slovom sa označuje nielen veľkonočné obdobie, ale aj tradičný biely koláč, ktorý sa v domácnostiach pripravuje práve na sviatok Kristovho zmŕtvychvstania. Aj lexéma *evanhel'ija* používaná aj v skomolenej podobe *vanhel'ija* označuje liturgickú knihu evanjeliár i evanjelióvu perikopu, ktorú kňaz číta pri bohoslužobných obradoch. Z cirkevnej slovančiny je prevzaté aj slovo *prepodobni*, ktoré je utvorené prefixáciou

pomocou predpony *pre-*. Základom je lexéma *podobni* s významom ‚majúci podobu, výzor, vlastnosti približne zhodné s iným.‘ Lexémou *prepodobni* sa označuje stav osoby, ktorá sa svojím konaním a životom podoba istému vzoru, v našom prípade Bohu. Predpona *pre-* pritom vyjadruje najvyššiu mieru podobnosti nositeľa tohto označenia so svojím prvoobrazom.¹³ V miestnom nárečovom úze sa však slovo *prepodobni* používa v ustálených spojeniach vyjadrujúcich prehnanú až falošnú úctu (*ta to taki prepodobni, že aňi ruku na ňoho ňepoložic*). Do miestnej frazeológie prenikli aj niektoré ďalšie cirkevnoslovanské výrazy, napr.: *co stojiš jak pred prestolom* (s významom ‚prísť s prosbou, ponížene‘), *špiva jak kantor z krilosa* (s významom ‚pekne spievať‘), *prispata, bo u ňedzelu až na Viruju (Sjať, Sjať) prišla do cerkvi* (s významom ‚byť lenivý‘), *Čekaj, šak ce tak poblahoslovim, že ci budze pametlivo* (s významom ‚niekoho pokarhať‘), *tel'o l'udzi jak na pasku* (s významom ‚tlačénica, veľké množstvo ľudí ako na sviatok Paschy‘), *chodza za ňim, jak za popom* (s významom ‚žiadať od niekoho niečo dôležité‘), *chodza kolo ňoho jako kolo popa; chodza kolo ňoho jak kolo pisaniki* (s významom ‚mať niekoho v úcte, ‚pokladať niekoho za významného‘), *boji še jak žid kresta* (s významom ‚báť sa niečoho ako žid kríža, alebo aj krstu‘) a iné. Ako vidno, výpožičky z cirkevnej slovančiny sú priamym svedectvom o vplyve religiózneho prostredia na slovnú zásobu miestneho ľudového jazyka. Pravda, veriacich byzantsko-slovanského obradu bez ohľadu na etnickú i jazykovú príslušnosť spája cirkevná tradícia ukotvená v obrade a v liturgickom jazyku zapísanom cyrilským písmom.

O existencii obradovo byzantskej cirkevnej tradície na našom území svedčia cyrilské texty. Patria k nim rukopisné i neskoršie tlačené knihy a zborníky, ktoré mali rozličný obsah i charakter. Veľký počet kníh predstavujú najmä liturgické texty (liturgikony, triodiony, miney, trebníky, žaltáre, apoštoláre, evanjeliáre a ďalšie), ktoré obsahujú predpísané bohoslužobné modlitby a piesne určené na použitie počas i mimo liturgického slávenia. Používanie cirkevnoslovanských textov zapísaných v týchto knihách podlieha prísnyim pravidlám. Okrem nich vznikali aj cyrilské rukopisné knihy kázni, ďalej zborníky obsahujúce rozličné zápisy historického charakteru, pravidlá cirkevného života, výklady a ponaučenia, apokryfy, legendy, povesti i súbory príbehov o živote svätých i o pôvode sviatkov. Takéto žánrovo a tematicky pestré zborníky obsahujú množstvo príbehov, ktorých subjekty vychádzajú z cirkevného i svetského prostredia. Zvyčajne ide o odpisy zo starších predlôh, alebo sú to texty inšpirované alebo preložené z latinských originálov. Mnohé cyrilské texty sa prepisovali, odpisovali alebo vznikali ako kompiláty z viacerých zdrojov, ktoré ponúkali nielen poučné a didaktické texty, ale utvárali obraz o tradičnej miestnej kultúre a vzdelanosti. Najrozsiahlejšiu zbierku textov s naračným obsahom tvoria preklady či preroprávania liturgických evanjelioých čítaní (perikop) na neделе a sviatky liturgického roka do ľudového jazyka. Za týmito miestnymi prekladmi perikop zvyčajne nasledujú obsiahle výklady a ponaučenia, ktoré slúžili kňazom na prípravu kázne, resp. sú to texty, ktoré predstavujú kázňovú tvorbu. Kázne okrem toho, že obsahovali výklad príslušnej liturgickej perikopy sviatku či neделе, zahrnovali aj rozličné príbehy zo životov svätých Starého i Nového zákona, ktorých pôvod môžeme hľadať napríklad v prológoch. Prológ je zbierka životov svätých. Svojím obsahom sa ponáša na synaxár, používaný v byzantskej liturgickej tradícii. Jednotlivé životy svätých sú v prológoch podobne ako aj v synaxároch usporiadané podľa liturgického kalendárového cyklu byzantskej cirkvi. Špecifikom tzv. prologových životov je ich úspornosť a naračná (dejová) strohosť. Prológy sú teda zborníky textov (životov svätých) používané pri liturgických úkonoch. Na utierni sa príslušný prológový (krátky) život svätého číta po 6. piesni kánona. Prológové ži-

¹³ Predponou *pre-* sa v spisovnej slovenčine i nárečiach vyjadruje najvyššia miera niečoho, napríklad *prekrasni, prežumni, predobri, prešikovni, prevešeli* a pod.

voty tvoria súčasť tradície každej miestnej cirkvi, odráža sa v nich miestna liturgicko-obradová tradícia. Na pozadí prológových životov možno usudzovať aj o slávení sviatkov, uctievaní a šírení kultu svätých v miestnej cirkvi byzantsko-slovanskej cirkevnej tradície. K takýmto zbierkam životov svätých patrí napríklad *Terebliansky prológ* zo 16. storočia. K písomnostiam byzantskej tradície patrí aj v roku 2000 na Slovensku objavený cyrilský *Baškovský evanjeliár* z 15. storočia, *Nížnotvarožský evanjeliár* zo 16. storočia, *Humenský rukopisný zborník výkladov k evanjeliovým perikopám* zo 17. storočia, *Ladomirovské výklady k perikopám* i *Rukopisný zborník výkladov k perikopám zo Strážskeho, Nagovské ponaučenia a výklady* a mnoho ďalších rukopisov, o ktorých sa zmienime nižšie. Všetky pritom obsahujú jazykové prvky miestnych karpatských nárečí, vrátane prevzatí zo slovenského nárečového prostredia. Byzantská liturgická tradícia je tak na našom území neoddeliteľnou súčasťou slovenskej národnej kultúry.

V našom priestore neexistovala tlačiareň vybavená pre tlač cyrilských liturgických kníh. Tlačené liturgické knihy sa preto získavali spoza Karpát, najmä z Krakova, Počajeja, Lvova, Kyjeva a Moskvy. Mnohí veriaci darovaním knihy prejavovali podporu farnosti alebo chrámu. Svedčia o tom donačné zápisy na margináliách tlači používaných v našich chrámoch. Snahy mukačevských vladkov presadiť cyrilskú tlač v Uhorsku vyvrcholili vydaním prvého tlačeného šlabikára Jozefa De Camillisa. Vydala ho v roku 1699 trnavská tlačiareň.¹⁴ Podnes sa zachovali dva exempláre tejto vzácnjej tlače. Nedostatok učebných textov podnecoval predstaviteľov gréckokatolíckeho duchovenstva vydávať učebnice na osvetu a vzdelávanie kléru i veriacich. Napríklad už v roku 1698 vyšiel v Trnave tlačou De Camillisov katechizmus. V roku 1746 v Kluži vydal svoj latinsko-cirkevno-slovanský spis o písmenách Michal M. Olšavský. Významným je aj vydanie šlabikára Jána Bradača z roku 1770, ktorý je tretím v sérii šlabikárov pre gréckokatolíkov Mukačevskej eparchie, no zo strany úradov habsburskej monarchie sa dostal do nemilosti kvôli križevackému biskupovi Bazilovi Božičkovičovi, ktorý našiel v šlabikári niekoľko údajných dogmatických omylov a obvinil biskupa Bradača zo schizmy a pravoslavicizácie. Bradačov šlabikár vyšiel vo Viedni krátko po tom, ako Jozef Kurzbeck získal od Márie Terézie právo tlačiť cyrilské knihy pre všetkých veriacich byzantsko-slovanskej tradície v rakúskej monarchii. V jeho tlačiarňi však vyšli iba tri knihy pre gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii, väčšinu cyrilských kníh Kurzbeck vytlačil pre Srbov, Rumunov a Rusov žijúcich v habsburskej monarchii. Širokej obľube sa tešili najmä novšie tlače vydávané v Budapešti a neskôr predovšetkým v Užhorode. Patrí sem napríklad šlabikár a katechizmus, ktorý vypracoval mukačevský kapitulárny vikár Ján Kutka. Neskôršie pre potreby ľudového chrámového spevu vznikali zborníky bohoslužobných textov, ktoré okrem liturgie Jána Zlatoústeho, Bazila Veľkého a vopredposvätených darov, obsahovali aj výbery z mineje, osmohlasníka i pôstneho a kvetného triodiona. Zborníky pre ľud obsahovali aj molebeny, akatisty a rozličné pobožnosti. Osobitnú skupinu tlači tvoria knihy paraliturgických piesní a príležitostné tlače (napr. na sviatok sv. Cyrila a Metoda).

Do rozvoja kníhtlače rozliční mnísi-eremiti venovali prepisovaniu bohoslužobných kníh za úplatu, resp. za ubytovanie a stravu najmä počas zimného obdobia u bohatých gazdov, sedliakov či v kňazských príbytkoch. Neskôr vznikali rozličné písárske dielne pod vedením školených pisárov. Prepisovali sa najmä evanjeliá, apoštoláre a rozličné liturgické knihy; patrí k nim napríklad rukopis apoštolára z Kružíova, ktorý podľa dedikačného zápisu na poslednom liste rukopisu

¹⁴ Žeňuch, P.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameňe k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV. Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013, s. 131-144 a 418.

odpísal kantor Andrej Mil'anič. Rukopis vznikol v rokoch 1609 – 1612 na objednávku v dedine Brunary neďaleko Grybowa v Poľsku. V roku 1652 ho do kružľovského chrámu kúpil miestny kňaz Ján Kružľovský. Aj rukopis apoštolára zo Štefurova vznikol začiatkom 17. stor. pravdepodobne pod vplyvom przemyslianskej písárskej tradície, no na rozdiel od rukopisu z Kružľova sa na marginálii zachoval iba signifikantný zápis pisára Lukáša. Ešte aj na začiatku 20. stor. vznikali rukopisné výbery čítaní z knihy Apoštol, ktoré si pre vlastnú potrebu zostavovali kantori sami.

Ponaučenia inšpirované evanjeliovými perikopami slúžili pri vykladaní Biblie, pri štúdiu cirkevných dejín i pri príprave kázni. Boli vhodným prostriedkom pri vzdelávaní jednoduchých veriacich najmä vo vzdelávacích krúžkoch a nedeľných školách. Rukopisné zborníky popri výkladoch evanjelií a ponaučeniach na nedele a sviatky Pána, Bohorodičky a svätých obsahovali aj texty životov svätých, poučenia od otcov cirkvi i rozličné legendické, historické i ľudové rozprávania. Existencia takejto tvorby svedčí o intenzívnom kultúrnom i spoločenskom rozvoji miestneho kléru i veriacich. Odpisy takýchto poučiteľných evanjelií spravidla aktualizovali sami písári, lebo do obsahu týchto textov zvyčajne aj celkom zámerne zaradili príklady opisujúce miestne kultúrno-spoločenské reálie. Hoci takéto zborníky textov vznikali ako kompiláty z viacerých predlôh, neraz však poskytujú obraz o kvalite i rozsahu miestnej písomnej kultúry, tradície a praxe. Všetky obsahujú jazykové prvky miestnych karpatských nárečí, vrátane prevzatí zo slovenského nárečového prostredia.

Mnoho pamiatky späť so Slovenskom však čakajú na svoje systematické spracovanie. Za všetky uvedieme aspoň Sokyrnický zborník (17. storočie), Rakošínsky zborník (prelom 16. a 17. storočia), Baškovské evanjelium (15. storočie), Nižnotvarožské evanjelium (z konca 15. a začiatku 16. storočia), ďalej sú to dva uglianske rukopisy (17. storočie),¹⁵ patria sem aj dva rukopisné liečiteľské texty michalovského kňaza Mikuláša Teodoroviča z rokov 1790 a 1791, ktoré sa podarilo vydať v rámci série supplement časopisu *Slavica Slovaca* v roku 2014 a ďalšie pramene, ktoré tak utvárajú celkový obraz o používanom jazyku v sledovanom regióne. K cenným rukopisným pamiatkam patrí aj kniha ponaučení z Pakostova z rokov 1702–1704 a cyrilské matriky vedené od polovice 18. storočia v Belži (v okrese Košice) a v Dobrej (v okrese Trebišov). V Baškovciach a Pakostove sa podnes zachovali aj dva cyrilské rukopisné hramotáre z 18. storočia. Za zmienku stojí napríklad aj nález obecnej a školskej kroniky v Ihľanoch, latinský spis o histórii miestneho cirkevného spoločenstva v Helcamnovciach od Bazila Čuloviča, v ktorom sa nachádzajú aj dejiny miestneho cirkevného spoločenstva od polovice 17. storočia. Aj v Olšavici sa našiel spis o histórii miestneho cirkevného spoločenstva v latinskom jazyku s opisom dejín miestneho spoločenstva siahajúcim až do začiatku 18. storočia. Vo Veľkom Lipníku sa našli dva cirkevnoslovanské tlačené liturgikony z rokov 1676 a 1692 a rukopisný spevník Jurka Kuzmiaka-Semanojanka. V Toryskách a Nižných Repašoch sa našiel tlačený trebník z roku 1682 a cyrilský tlačený irmologion a trefologion z 18. storočia. Osobitne treba upozorniť na liturgikon z roku 1691, ktorý je zapísaný do zoznamu štátom chránených pamiatok; dnes je uložený na fare v Humennom. Za zmienku stoja aj ďalšie cyrilikou vytlačené liturgické knihy zo 17. a 18. storočia s rukopisnými marginálnymi zápismi, uložené na farách v Koromli, Zemplínskej Širokej, Beňatíne, Nižnom Žipove, Repejove, Jasenove, Belži, Banskom, Sedliskách, vo Vyšnom Kazimíre, v Zemplínskej Teplici a mnohé ďalšie pramene a pamiatky, ktoré sú v digitalizovanej podobe uložené v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV.

¹⁵ Vedeckú edíciu rukopisov pripravuje S. Vašíčková. Bližšie o tom Vašíčková, S.: О лексических заимствованиях западнославянского происхождения в Углицком сборнике „Ключ“. In *Křižovatky Slovanů*. Červený Kostelec/Praha : 2015, s. 81-93.

Osobitne významný výskumný materiál tvoria rukopisné pamiatky digitalizované v priestore dolnozemskej gréckokatolíkov, ktorí od prvej polovice 18. storočia sú v diaspóre, no podnes si v prostredí Vojvodiny zachovali svoj jazyk, tradície i obrady. V tomto priestore sa podarilo nájsť a digitalizovať 4 rukopisné pamiatky zapísané cyrilikou s mnohými znakmi slovenského zemplínskeho nárečia zo začiatku 19. storočia. Rukopisné pamiatky sa našli na fare v Djurdjove. Podarilo sa vyhotoviť aj nahrávky liturgií v cirkevno-slovanskom jazyku v Ruskom Keresture, Kocure, Djurdjove a v Novom Sade i záznamy spontánnych nárečových prehovorov.

V súvislosti s napĺňaním týchto zámerov vznikla medzinárodná vedecká séria *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*, v ktorej sa prezentujú výskumy byzantsko-slovanskej kultúry a tradície. Pramenná edícia *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* vychádza vďaka spolupráci Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV, Pontificio Istituto Orientale v Ríme a Centra spirituality Východ–Západ Michala Lacka Trnavskej univerzity v Košiciach.

V rámci medzinárodnej vedeckej série *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* sa podarilo vydať už štyri zväzky pramenného materiálu k problematike zameranej na výskum cyrilskej i latinskej písomnej kultúry späté s byzantsko-slovanským prostredím na Slovensku.

Ako prvý zväzok edície vyšla v anglickom a slovenskom jazyku v roku 2003 knižná práca *Cyrilské rukopisy z východného Slovenska – Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Podáva sa v nej výberový prehľad cyrilských pamiatok z okruhu písomnosti byzantsko-slovanskej obradu na Slovensku a objasňuje sa historicko-spoločenské a jazykové súvislosti vzniku týchto pamiatok.¹⁶ Na pozadí predloženého dejinného prehľadu o spoločenskom a duchovnom kontexte gréckokatolíckej cirkvi sa v tejto práci zverejňujú čiastkové výsledky výskumu viacerých doteraz nepreskúmaných cyrilských rukopisných pamiatok z oblasti východného Slovenska.

V rámci edície sa podarilo vydať aj takmer 1000-stranovú knižnú publikáciu venovanú výskumu cyrilskej paraliturgickej piesňovej tradícii. Publikácia vyšla v koedícii s renomovanou medzinárodnou vedeckou sériou Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte v nemeckom vydavateľstve Böhlau Verlag. Prácu sa podarilo vydať vďaka podpore Nadácie Alexandra von Humboldta v Nemecku, Patristische Kommission der Akademie der Wissenschaften von NRW v Bonne a Pontificio Istituto Orientale v Ríme. Prezentuje piesňový repertoár doteraz málo známych 21 cyrilských rukopisných spevníkov zo Spišskej, Šarišskej, Zemplínskej a Užskej stolice. Obsahuje varianty textov v ďalších 51 ruských, ukrajinských a srbských rukopisoch. Osobitnú skupinu tvoria paraliturgické texty zo spevníkov z Báčky a Sriemu. Monografia obsahuje kritické vydanie a komentáre k jednotlivým textom paraliturgických piesní. Odkrýva nové skutočnosti o jazykových a kultúrnych vzťahoch i etnicko-konfesionálnej diverzite a mobilite a predstavuje prvý ucelený obraz o repertoári paraliturgickej piesňovej kultúry v byzantskom prostredí v 18.–19. storočí v multikultúrnom, multietnickom a multijazykovom prostredí strednej Európy.¹⁷

Tretím zväzkom medzinárodnej vedeckej edície *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* je vydanie vyše 700-stranové rukopisného liturgického diela Joannikija Baziloviča

¹⁶ Žeňuch, P. – Vasiľ, C.: *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003. 448 s. + 10 strán farebných obrazových príloh.

¹⁷ Žeňuch, P.: *Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2006. 982 s.*

Толкованіе Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / Explicatio Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii, ktoré predstavuje významný dokument o symbióze cyrilskej a latinskej kultúry v karpatskom priestore. Tento cenný rukopis je napísaný dvojazyčne v dvoch paralelných stĺpcoch v cirkevnej slovančine a latinčine. Podoba liturgických textov, ktoré J. Bazilovič v diele uvádza, je dokladom miestnej liturgickej tradície. Vydanie tohto liturgického spisu obsahuje úvodnú štúdiu editorov v taliančine a slovenčine a stručný aparát k latinskej časti diela, ktorý umožňuje identifikáciu pramenných textov použitých Bazilovičom pri zostavovaní jednotlivých častí výkladu Božskej liturgie, ako aj ukazovateľ editorských zásahov do latinského textu.¹⁸

V poradí štvrtým zväzkom edície je monografická práca s názvom *Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*,¹⁹ ktorú tvorí obsiahly pramenný materiál. Práce je výsledkom viac ako desaťročného systematického výskumu pramennej bázy písomností 15.-19. storočia. Okrem úvodnej štúdie monografického charakteru v ruskom jazyku publikácia obsahuje komentované vydanie vybraných cyrilských i latinou zapísaných textov evanjelií, poučiteľné a výkladové texty, historiografické a katechetické diela, kázňovú a administratívno-právnu spisbu, rozličné cestopisné práce, liečiteľské príručky i cyrilikou zapísanú ľudovú divadelnú hru a ďalšie. Jednotlivé pamiatky predstavujú písomnú kultúru späť s byzantským obradom na Slovensku a dokladujú tak stáročiami pestovanú tradíciu opierajúcu sa o konfesiónálnu, liturgickú, piesňovú, edukačnú, kázňovú i administratívno-právnu prax, ktorá spolu s liturgickým cirkevno-slovanským jazykom tvorí jedinečnú a trvalú hodnotu duchovnej kultúry Slovenska. Byzantsko-slovanská i latinská kresťanská a kultúrna tradícia podnes tvoria rovnocenné zložky duchovného a kultúrneho odkazu, ktorý sa odvíja od cyrilo-metodského dedičstva. Publikované texty prameňov sú dokladom o prostredí a historických podmienkach vývinu duchovnej i materiálnej kultúry tradície cirkvi byzantského obradu na Slovensku, ktorá sa odráža v písomnostiach, jazyku i v zachovanej tradícii, teda v tých zložkách spoločnosti na Slovensku, ktoré ju od samého začiatku kultivovali.

Zložky národnej kultúry (jazyk, dejiny, územie, religiozita, tradícia) tvoria súčasť kultúrnej identity spoločnosti a v rámci neho sú základným pilierom dynamiky i udržateľnosti jeho rozvoja. Príklon k jednotlivostiam, ani purifikácia tradície spoločnosti na základe iba jednej vybranej zložky nespôsobí zmenu podstaty samej národnej kultúry, lebo je s ňou pevne spojená. Práve pre túto jedinečnosť byzantsko-slovanská tradícia je trvalou súčasťou kultúrnej identity Slovenska a jeho kultúrneho dedičstva.²⁰

Literatúra

CORANIČ, J.: Sonda do národnostnej problematiky v gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia. In: Lichner SJ, M. – Marinčák, Š. – Žeňuch, P. (zost.): *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva II. Súbor*

¹⁸ Zavarský, S. – Žeňuch, P. (eds.): Иоанникій Базилловичъ: ТОЛКОВАНІЕ Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. III. Bratislava – Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale – Slovenský komitét slavistov – Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2009. LXI + 548 s.

¹⁹ Žeňuch, P.: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV., c. d.

²⁰ Žeňuch, P.: Источники византийско-славянской традиции..., c. d., s. 105-106.

- štúdií. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013, s. 115-128.
- CORANIČ, J.: Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867–1918. In: Žeňuch, P. (ed.): *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 173-192.
- DANYLENKO, A.: Iazychie and Surzhyk: Mixing Languages and Identities in the Ukrainian Borderlands. In: Kamusella, T. – Nomachi, M. – Gibson, C. (eds.): *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, s. 81-100.
- HARAKSIM, Ľ.: *Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku*. Martin : Osveta, 1957. 31 s.
- KOC SIS, M.: Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások. In: Végheő Tamás (ed.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2009. november 12-14*. Collectanea Athanasiana, I. Studia 6. Nyíregyháza : 2014, s. 131-136.
- KRAJČOVIČ, R.: *Slovenčina a slovanské jazyky. Praslovanská genéza slovenčiny*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1974. 324 s.
- LICHNER SJ, M. – MARINČÁK, Š. – ŽEŇUCH, P.: *Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilometodského dedičstva I. Monografia*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Gréckokatolícka bratislavská eparchia, 2013. 92 s.
- MAREK, M.: *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku*. Martin : Matica slovenská, 2006. 520 s.
- MARINČÁK, Š.: Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (10.-14. storočie). In: *Slavica Slovaca*, 2010, roč. 45, č. 1, s. 3-19.
- MARINČÁK, Š.: Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia? In: *Slavica Slovaca*, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34-62.
- MOSER, M.: „Jazyčije“ – ein Pseudeterminus der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik. In: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2004, Vol. 49, č. 1-2, s. 121-147.
- RÁBIK, V.: *Nemecké osídlenie na území východného Slovenska v stredoveku: Šarišská župa a slovenské časti žúp Abovskej, Zemplínskej a Užskej*. „Acta Carpatho-Germanica“ Zväzok 19, Bratislava: SNM – Múzeum kultúry Karpatských Nemcov, 2006. 422 s.
- RÁBIK, V.: Osídlenie a národnostný ráz makovického panstva v stredoveku. In: *Historický zborník 15*, 1/2005, s. 26-54.
- SEDLÁK, I.: *Východné Slovensko v letokruhoch národa*. Martin : Matica slovenská, 2012. 870 s.
- STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I. a 2*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1978 a 1987. 372 a 320 s.
- УДВАРИ, И.: *Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. столітє. Изглядовання з історії культури и языка*. Ужгород : Удавательство В. Падыка, 2000.
- ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Užskej župy*. Prešov: Filozofická fakulta Univerzity P.J. Šafárika, 1995. 351 s.
- ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Zemplínska spoločnosť, 2001. 760 s.
- VARSÍK, B.: *Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie*. Bratislava : Slovenská akadémia vied, 1977. 584 s.

- V AŠÍČKOVÁ, S.: O лексических заимствованиях западнославянского происхождения в Углянском сборнике „Ключ“. In *Křižovatky Slovanů*. Červený Kostelec/Praha : 2015, s. 81-93.
- VÉGHSEŐ, T.: Nikolaus Nilles és magyar görög katolikus liturgia ügye. In Végheő Tamás (ed.): *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2010, s. 91-97.
- ZAVARSKÝ, S. – ŽEŇUCH, P. (eds.): Иоанникій Базиловичъ: ТОЛКОВАНІЕ Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. III. Bratislava – Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale – Slovenský komitét slavistov – Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2009. LXI + 548 s.
- ZUBKO, P.: O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In: *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 3-9.
- ŽEŇUCH, P.: Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava : Veda, 2002. 288 s.
- ŽEŇUCH, P. – VASIL, C.: *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003. 448 s. + 10 strán farebných obrazových príloh.
- ŽEŇUCH, P.: Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia. In: *Slavica Slovaca*, 2016, roč. 51, č. 1, s. 10-32.
- ŽEŇUCH, P.: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2006. 982 s.
- ŽEŇUCH, P.: Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis. In: *Slavica Slovaca*, 2012, roč. 47, č. 2, s. 118-144.
- ŽEŇUCH, P.: Z výskumu pomedzného užského nárečového areálu (na príklade nárečia obce Kaluža). In: *Slavica Slovaca*, 2011, roč. 46, č. 1, s. 51-62.
- ŽEŇUCH, P.: *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Премене к бызантино-слованской традиції а культурі на Словенску*. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae IV. Roma – Bratislava – Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale Roma – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka, 2013. 482 s.
- ŽEŇUCH, P.: K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2015. 176 s.

Кириллическая и церковнославянская традиция как часть словацкой духовной культуры

Свидетельством о развитии и формировании византийско-славянской культуры и традиции в Словакии являются кириллические письменные памятники, которые с точки зрения языка и места своего происхождения представляют собой ее неотъемлемую часть. В этих памятниках письменности отражается влияние словацкой культурной среды и жизни населения Словакии. Посредством кириллических письменных памятников можно ближе познать надрегиональный, интеркультурный и интерэтнический характер письменности, связанной с византийско-славянским обрядом, которая подобно латинской письменной культуре или памятникам письменности из протестантской среды представляет собой неотъемлемую часть языкового и культурного наследия Словакии.

CYRILLIC AND CHURCH-SLAVIC TRADITION AS A PART OF SLOVAK SPIRITUAL CULTURE

Cyrillic written sources provide evidence of the development and formation of the Byzantine-Slavic culture and tradition in Slovakia and represent its stable part, both from a linguistic point of view and the place of its origin. Contribution of the Slovak cultural environment as well as the lives of the Slovak population are also reflected in these written monuments. Supra-regional, intercultural, and interethnic dimension of the literature connected to the Byzantine-Slavic rite can be better understood through the Cyrillic written monuments, which are an integral part of language and cultural heritage, similar to Latin written culture or Protestant literature.

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.
Katedra kulturológie FF UKF
Hodžova 1
949 01 Nitra
pzenuch@ukf.sk

***Ostatni pasterze Karpat? karpacki redyk 2013 –
fenomen międzynarodowego projektu dotyczącego
współczesnej kultury pasterzy Wołoskich
w kontekście dziedzictwa kulturowego regionu***

Ewa Kocój

Abstrakt

W ostatnich latach wzrasta zainteresowanie badaczy kulturą pasterską w regionie Karpat. Realizowane w różnych krajach nowe projekty nawiązują swoimi ideami do tradycyjnego pasterstwa transhumancyjnego; proponują również nowe rozwiązania mogące przyczynić się do ożywienia tej sfery dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej oraz na Bałkanach. Celem tego artykułu jest kulturowa analiza projektu Redyk Karpacki 2013, który symbolicznie przeszedł przez 5 krajów karpackich, aby przypomnieć czym były tradycyjne profesje szalaśnictwa i pasterstwa oraz zintegrować lokalną społeczność. Artykuł prezentuje główne idee projektu, czas i przestrzeń jego realizacji, a także najważniejsze wątki i motywy związane z pamięcią mieszkańców Karpat o wydarzeniu. W artykule wykorzystano jakościowe metody badań prowadzone z organizatorami i mieszkańcami regionu (wywiady, obserwacja uczestnicząca, analiza tekstów kultury oraz źródeł dokumentalnych i przekazów audiowizualnych). Badania pokazały, że antropologia kulturowa może przynieść wiele danych do analiz projektowych, ukazując je z perspektywy *emic* – wewnątrzgrupowej, co przyczynia się do lepszego zrozumienia różnic kulturowych, a w rezultacie do bardziej efektywnego zarządzania projektami kulturowymi.

Słowa kluczowe

dziedzictwo kulturowe – projekt międzynarodowy – komunikacja międzykulturowa - pasterstwo – Karpaty – Redyk Karpacki 2013 – tradycyjne profesje – szlak wołoski – metodologia *emic*.

„Trzeba czasem zostawić wszystko i iść...
do ludzi, do świata, ale też i do źródła”¹.

Wprowadzenie

W ostatnich latach wzrasta zainteresowanie kulturą pasterską w regionie Karpat. Realizowane w różnych krajach nowe projekty nawiązują swoimi ideami do tradycyjnego pasterstwa transhumancyjnego; proponują również nowe rozwiązania mogące przyczynić się do ożywienia tej sfery dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej oraz na Bałkanach. W wielu z nich odkrywamy nawiązanie do idei wielokulturowości, tolerancji, świata bez sztucznych granic czy też dialogu międzykulturowego, jako wartości budujących formy współpracy inspirujące się dziedzictwem kulturowym. Jednym z takich projektów był Redyk Karpacki 2013

¹Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=119&j=POL> [cit. 2017-05-07].

zorganizowany przez Fundację Pasterstwo Transhumancyjne z Koniakowa w Polsce i Fundacja Transhumanța z Rotbav w Rumunii oraz przez pasjonatów. W 2013 roku redyk ten przeszedł przez 5 krajów karpaccich, wyznaczając częściowo trasę przyszłego wołoskiego szlaku kulturowego. Dzięki projektowi realizowanemu od maja do września 2013 roku „ludzie gór” i ich miłośnicy spełnili własne marzenia i uczcili pamięć pasterskich społeczności przemierzających od wieków Karpaty. Redyk trwał ponad 4 miesiące – od maja do września 2013 roku 6 osób wraz z 300 owcami 3 osłami wiozącymi dobytek i kilkunastoma psami miało przejść w różnych etapach wędrówki w deszczu, błocie, śniegu i spiekocie ponad 1350 km. W tym czasie każdy z pasterzy niósł swój dobytek ze sobą – niewielka torba mieściła trochę jedzenia i podstawowe rzeczy osobiste². Towarzyszył im samochód marki Volkswagen Amarok wypożyczony przez firmę Autoremo z Bukowiny Tatrzańskiej, który organizatorzy redyku pozyskali na czas redyku³. Kierował nim Józef Michalek, jeden z organizatorów redyku, bez którego projekt nie miałby szansy zostać zrealizowany.

Projekt, o którym mowa, nazywany nieprzypadkowo przez społeczności lokalne „Historyczną wędrówką pasterzy łukiem Karpat”, stawia już dziś przed badaczami różnych dyscyplin naukowych wiele pytań. W niniejszym artykule postanowiłam przyjrzeć się redykowi jako antropolożka kulturowa, której celem było poznanie działań organizacyjnych leżących u podstaw współczesnych projektów o charakterze międzynarodowym. Chciałam przyjrzeć się społeczności – projektem i wydarzeniom dotyczącym dziedzictwa kulturowego i znaleźć odpowiedź na pytanie co takiego dzieje się z tradycyjną profesją pasterstwa obecnie. Wielu badaczy skazało już obszar badań, jakim jest pasterstwo na „wymarcie”; tymczasem współczesne nowe ruchy regionalne doprowadzają do ożywienia wielu elementów dziedzictwa kulturowego i tradycyjnych profesji, w tym pasterstwa oraz odbudowania dawnych kontaktów międzykulturowych ponadregionalnych. Trwają też prace nad przygotowaniem szłaśnictwa i związanego z nim pasterstwa do wpisu na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO, ewentualny sukces tego projektu przyczyni się do zmiany perspektywy patrzenia na ów fenomen.

Przystępując do pracy, zadałam sobie kilka pytań badawczych. Interesowało mnie czy możliwe jest, aby we współczesnej Europie podzielonej granicami, stawiającej na szybki zysk i preferującej nowe technologie, odrodziło się pasterstwo transhumancyjne z całą istotą tej profesji opierającą się na silnych związkach ze światem natury oraz wędrówce starymi, a nawet starożytnymi traktami i szlakami? Co chcieli uświadomić nam pasterze wędrujący szlakami pasterskimi – niewytyczanymi przez znaki, istniejącymi często już tylko w głowach ludzi starszych, w ich pamięci, w ich wyobrażeniach – do jakich wartości, ideałów i fenomenów kulturowych się odwoływali? Drugim celem, jaki sobie postawiłam przystępując do badań, było przyjrzenie się organizacji i zarządzaniu niestandardowym i „alternatywnym” projektem prowadzącym do powstania szlaków kulturowych, czyli temu, jak przygotować i zrealizować projekt kończący się sukcesem w rozumieniu jego twórców. Celowo eksponuję tu perspektywę twórców redyku, bowiem sukces w ich rozumieniu nie musi być tym samym co sukces dla zarządzających rozumujących w kategoriach akademickich.

Wybierając temat redyku karpacciego miałam wrażenie, że skoro niedawno ów projekt uległ zakończeniu, będę mogła go łatwo opisać. Skoro żyją jego twórcy, to w dobie powszechnej cyfryzacji i medialności świata, powszechnego zasięgu netu, hegemonii obrazu, wydawało mi się, że opisanie fenomenu tego typu wydarzenia, nie jest niczym trudnym. Tymczasem praca nad

²*Transhumanța Rotbav*, zob. http://www.dailymotion.com/video/xzucuj_transhumanata-rotbav_news [cit. 2016-12-01].

³Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=75&j=POL> [cit. 2017-03-04].

tematem redyku przekroczyła moje oczekiwania. Po pierwsze, redyk uzmysłowił mi, jak wiele rzeczy umyka nam w badaniach naukowych współcześnie. Mimo tego, że redyk wydarzył się w 2013 roku, nie został opisany i szczegółowo zarchiwizowany, a jego opisy są fragmentaryczne. To, co jest w nich zawarte to tylko znikoma część tego, co naprawdę się wydarzyło, gdzie przedstawiciele społeczności pasterskiej byli, co podczas redyku myśleli i z kim się spotkali⁴. Podczas badań zauważyłam też, że już po 3-4 latach od zakończenia projektu zaczyna się zacierać historia redyku nawet wśród samych jego twórców. Redyk przechodzi już stopniowo w sferę pamięci i mitu, jaki się wokół niego tworzy. W pamięci organizatorów i tych, którzy mieli szansę stanąć na jego drodze, zacierają się szczegóły i następuje budowa mitu, jaki spaja i będzie prawdopodobnie – choć wciąż nie wiemy tego na pewno - coraz silniej spajał społeczność pasterzy. Po drugie – badania uzmysłowiły mi, że projekt Redyk Karpacki 2013, mimo faktycznego przejścia pasterzy wraz ze zwierzętami różnymi regionami Karpat między majem a wrześniem 2013 roku, tak naprawdę się nie uległ zakończeniu – w zamyśle części twórców tamto wydarzenie było w rzeczywistości jednym z przejawów idei życia kulturą pasterską, czy może lepiej powiedzieć już teraz – sposobem życia, który trwa nadal. Redyk Karpacki 2013 stał się jakby symbolicznym przejawem „redyku życia”, jaki niektórzy z jego organizatorów wciąż prowadzą⁵.

Jako antropolożka kulturowa, której bliska jest perspektywa studiów nad „wyobrażeniami niespecjalistów”, postanowiłam wykorzystać metodologię jakościową, czyli przyjąć tzw. perspektywę *emic* (wewnątrzgrupową). Jest ona charakterystyczna dla dyscyplin naukowych, które zwracają się w stronę człowieka, jego wyobrażeń i sensów, jakie nadaje on otaczającej go rzeczywistości. W tym konkretnym przypadku chodzić będzie o wyobrażenia i sensy przypisywane poszczególnym etapom realizacji projektu, ale rozumianym z punktu widzenia organizatorów owego projektu. W badaniach nad redykiem posługuję się różnymi technikami badawczymi. Przede wszystkim są to wywiady standaryzowane i swobodne z organizatorami projektu, jak również z przedstawicielami społeczności lokalnych, które prowadzę w różnych częściach Karpat od 2015 roku; sięgam również po obserwacje uczestniczące jawne i ukryte, analizę tekstów naukowych innych badaczy oraz dokumentów prawnych i archiwalnych. Wykorzystuję ponadto źródła w nowych mediach, w których znaleźć można zarówno częściowe relacje z redyku, jak ilustrującą go ikonografię. W tym wypadku pozostaję w ramach perspektywy obserwatora zewnętrznego – śledząc portale społecznościowe, lokalne i ponadlokalne czasopisma i strony internetowe, wydobywam z nich jakościowe dane dotyczące redyku. Ważne miejsce w moich badaniach zajmuje także audiowizualność, w tym przede wszystkim fotografie i filmy dokumentalne dotyczące pasterstwa.

Inspiracje: ludzie i instytucje - integracja projektu

Nie ulega wątpliwości, że w tworzeniu projektów liczą się przede wszystkim ludzie. Gdy nie brak im wyobraźni i odwagi by marzyć, są w stanie przyciągnąć do swoich pomysłów innych, tworząc organizacje, które ułatwiają ich realizację. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku Redyku Karpackiego 2013, który początkowo był marzeniem kilku osób, a z czasem znalazł swoje urzeczywistnienie w formule organizacyjnej jako projekt Fundacji Pasterstwo Transhumacyjne i Fundacja Transhumanta – organizacji pozarządowych założonych w marcu 2012 roku w Polsce

⁴Badania prowadzone wśród społeczności Karpat uzmysłowiły mi, że problematyki i znaczenia Redyku Karpackiego 2013 nie da się ująć w ramach jednego artykułu. Dlatego tekst ten traktuję jako przyczynek do poznania tematu, który kontynuowany będzie w kolejnych publikacjach.

⁵Badania terenowe, wywiad z Józefem Michałkiem, Koniaków, maj 2017.

i w Rumunii. U podstaw tego projektu i przemarszu szlakiem karpackim leży przede wszystkim spotkanie ludzi, którzy mimo różnicy języków i pochodzenia z różnych krajów potrafili porozumieć się w kwestii przywrócenia do życia starej tradycji pasterskiej Europy. W 2011 roku podczas targów produktów regionalnych w Turynie przypadkowo trafili na siebie dwaj bacowie: Piotr Kohut z Koniakowa w Polsce oraz Silviu Căţean z Rotbav w Siedmiogrodzie. Spotkanie to stało się początkiem przyjaźni i współpracy, dzięki którym możliwe stało się zorganizowanie redyku karpackiego:

„Sylwiu poznałem w Turynie, na targach zdrowej żywności. Chodziłem tam ubrany w strój góralski, wtedy ktoś woła: baci, baci, no czyli baca, no nie, i to był Sylwiu, takśmy się poznali. Ja mu mówię o redyku, a on: nie ma sprawy, załatwione, idziemy. No i redyk poszedł”⁶.

„Mój brat Sylwiu spotkał się z Piotrkim w 2012 roku na Slow Food Terra Madre – Torino/Italia. Piotrek był zainteresowany poznaniem pasterzy z Rumunii. Pomysł redyku karpackiego należał do Piotra. Odkąd poznaliśmy rodzinę Kohut, cały czas się odwiedzamy. Odwiedziły nas też inne osoby z Polski. Jesteśmy bardzo otwarci na współpracę ze strony Polaków. Istnieje wiele podobieństw między tymi dwoma krajami, szczególnie w sferze górskiej” [tłum. - EK]⁷.

Warto zwrócić uwagę na, by tak rzec, źródłowy fenomen omawianego projektu – spotkanie dwóch baców z dwóch różnych krajów, którzy nie znali nawzajem swoich języków: ani Piotr Kohut nie znał wówczas rumuńskiego, ani Sylviu Căţean nie znał polskiego. W dyskursie językoznawczym takie spotkanie, gdy brak wspólnego (w sensie filologicznym) języka, w którym dałoby się porozumieć, może prowadzić jedynie do pomyłek, a projekt bez tłumaczy i środków finansowych z zasady musi skończyć się fiaskiem, a nawet często nie może powstać. W jaki zatem sposób Piotr i Sylviu porozumieć się i potrafili zorganizować tak wielki projekt? Do czego się odwołali, spotykając się w obcym kraju i nie znając nawzajem swoich języków? Wyjaśnienie niestandardowych działań podejmowanych od samego początku w ramach tego projektu przychodzi ponownie ze strony organizatorów redyku:

„nie znałem rumuńskiego. Ale mówiliśmy różne słowa, jak to jest u was, jak to jest u nas, jak się mówi na to, jak się mówi na tamto, jak jest baca, pasterz, bundz, bryndza. Porozumieliśmy się w starym języku europejskim – w języku pasterzy”⁸.

W 2012 roku, by zrealizować pomysł redyku, powstały dwie wspomniane wcześniej organizacje. Pierwsza z nich, Fundacja Pasterstwo Transhumancyjne, została założona w Polsce przez góralskie małżeństwo: Piotra Kohuta, bacę z Koniakowa, oraz Marię Kohut z domu Gąsienica z Zakopanego. Wsparło ich liczne grono ludzi związanych z Karpatami, wśród nich Józef Michałek, góral z Istebnej, oraz Zbigniew Kopeć, sołtys wsi Rajcza. Siedzibą fundacji stał się Koników, wieś sołecka położona w Beskidzie Śląskim (powiat cieszyński, gmina Istebna), z bogatymi tradycjami pasterskimi, na terenie której osadnictwo pasterskie sięga co najmniej XVI wieku (tzw. Sałasz Rzewka z 1577)⁹. Fundacja miała początkowo służyć organizacji Redyku

⁶Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Rumunia, Rotbav, luty 2015.

⁷Badania terenowe, wywiad z Silviu Căţean, Rumunia, Rotbav, luty 2015.

⁸Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Rumunia, Rotbav, luty 2015.

⁹Informację tę zawdzięczam dr Małgorzacie Kiereś z Muzeum Beskidzkiego im. A. Podzorskiego w Wiśle oraz Józefowi Michałkowi z Istebnej, za co im w tym miejscu bardzo dziękuję. Na temat pasterstwa w Beskidzie Śląskim zob. SZCZOTKA, S.: Studia z dziejów prawa wołoskiego w Polsce. In: *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 1949, t. 2, s. 356–418; KOPCZYŃSKA-JAWOROWSKA, B.: Wędrowki pasterskie w Beskidzie Śląskim. In: *Prace i Materiały Etnograficzne*, 1950-1951, t. 8–9, s. 227-231; *Owce w Beskidach, czyli Owca Plus po góralsku*, red. MICHAŁEK, J., Istebna, 2010.

Karpackiego, zapewniając mu bezpośrednie wsparcie¹⁰, jednak jej twórcy podjęli decyzję, by kontynuować działania w tej formule organizacyjnej po zakończeniu projektu: „postanowiliśmy założyć fundację, żeby nam było łatwiej”¹¹.

Podstawy prawne działania fundacji opierają się na polskim prawodawstwie, w tym przede wszystkim Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku (rozdz. II: Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela, art. 58, oraz zasada pomocniczości/subsydiarności), Ustawie z dnia 6 kwietnia 1984 roku o fundacjach, Ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie z dnia 24 kwietnia 2003 roku¹². Organizacja działa w oparciu o statut zarejestrowany 16 marca 2012 roku; ostatnie zmiany dokonane w nim zostały 10 stycznia 2015 roku. Dokument ten umieszczony został na stronie internetowej fundacji pod adresem www.transhumance.pl¹³. W tym samym czasie, w marcu 2012 roku w Rumunii powstała Fundacja Transhumanța, założona przez dwóch braci – weterynarza Georghe Cățeanu i bacę Silviu Cățeanu; obaj zamieszkiwali w Rotbav, miejscowości zasiedlonej już w XIII wieku przez mniejszość niemiecką Sasów¹⁴, w okolicach której rozciągają się stare tereny pasterskie. Fundacja działa w oparciu o analogiczny statut, choć – jak twierdzą jej założyciele – program jej działań jest znacznie mniejszy niż instytucji polskiej¹⁵.

Zamiarem obu fundacji było od samego początku prowadzenie działań na rzecz zachowania w Karpatach pasterska transhumacyjnego, którego tradycja na tym regionie liczy sobie kilka wieków. Bezpośrednim celem ich powołania było „wspieranie wszelkich form działalności związanych z tradycyjnym gospodarowaniem na terenach Karpat i Bałkanów, głównie tradycyjnego pasterswa”¹⁶. Fundacje obejmują swoją aktywnością kilka obszarów tematycznych, jednak praktyczne działania prowadzi przede wszystkim fundacja polska.

Pierwszym z nich to prowadzenie działań na rzecz zachowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego Karpat oraz Bałkanów. Zadanie to jest realizowane poprzez organizowanie i wspieranie szeregu imprez oraz promocję dziedzictwa, a także poprzez konsolidację społeczności nim zainteresowanych. Chodzi tu zwłaszcza o organizację konferencji naukowych i popularnonaukowych, warsztatów, szkoleń i seminariów tematycznych. Fundacja służy też szczególnym wsparciem dziedzictwu niematerialnemu – ludowym profesjom i sztuce (rzemiosłu i twórczości artystycznej); dąży m.in. do upowszechniania muzyki ludowej poprzez promowanie zespołów i indywidualnych muzyków oraz rzemieślników wytwarzających tradycyjne instrumenty, a także instytucji kultury prezentujących dziedzictwo niematerialne w różnych jego

¹⁰Postanowienie Sądu Rejonowego w Bielsku Białej, VIII Wydział Gospodarczy Krajowego Rejestru Sądowego z dnia 16.03.2012 r. sprawie wpisu Fundacji do Krajowego Rejestru Gospodarczego pod nr KRS 0000414829, dokumenty w archiwum fundacji Transhumanța w Koniakowie.

¹¹Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Ochotnica, sierpień 2016.

¹²Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483>; Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach, Dz.U. 1984, nr 21, poz. 97, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19840210097> [cit. 2016-07-12]; Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, Dz.U. 2003, nr 96, poz. 873, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU-20030960873> [cit. 2016-07-12].

¹³Statut fundacji – tekst jednolity, zob. <http://www.redykkarpacki.pl/index.php?menu=sprawozdania&pid=13&j=POL> [cit. 2016-07-12].

¹⁴THIESS, G. VON.: Rothbach. In: *Siebenbürgischen Zeitung*, 1997, 15 XI.

¹⁵Zob. <http://www.redykkarpacki.pl/index.php?menu=wspolpraca&j=POL&tyt=RUMUNIA%20%20ROMANIA> [cit. 2016-07-10]. Badania terenowe – wywiad z Silviu Cățean, Rumunia, Rotbav, luty 2015.

¹⁶Statut fundacji...

przejawach (muzea, skanseny, kolekcje lokalne, itp.)¹⁷. Dba ponadto o zachowanie całego zróżnicowanego bogactwa gwar i strojów górali zamieszkujących rozmaite regiony Karpat. Takie działania wynikają ze świadomości górali, że wiele elementów kultury pasterskiej ulega zanikowi:

„to, co mamy w sercach i to, co mamy we krwi, to my musimy se z tym dać radę. I my tak uznali, że te owce, powrót do tego szałasnictwa, jaki by nie był, będzie najlepszym rozwiązaniem na to, żeby zachować umiejętność, bo największą wartość mają umiejętności, ginie język, giną umiejętności, coraz mniej ludzi umie doić owce, coraz mniej ludzi umie kłagać, coraz mniej ludzi w ogóle się zna na gazdówce, już nie powiem siekierą porumbać, jak to się u nas mówi, to są te umiejętności i to robimy, nie jakieś tam maszyny, choć my są współcześni, chodzi o maksymalne zachowanie umiejętności i tą wiedzę. Tego nas właśnie ci nosi szlachetni przodkowie, co to ich dziś wspominamy, nauczyli, Teofil Wałach i Jasiu Fudała, jako poeci i regionaliści, działacze”¹⁸.

Drugim obszarem aktywności fundacji jest troska o ochronę i zrównoważony rozwój Karpat – w tym zakresie organizacje dążą do upowszechniania Konwencji Karpackiej z 2013 roku, uznawanej za drugie w skali światowej porozumienie międzynarodowe dotyczące regionu górskiego, które działa na zasadach traktatu prawa międzynarodowego¹⁹. Ten kierunek działań przejawia się w dbałości o ekologię gór oraz o społeczeństwo i gospodarkę tego obszaru. Dostrzegając wartość tradycyjnych zajęć i kultury mieszkańców Karpat, członkowie fundacji działają też na rzecz tradycyjnego pasterstwa poprzez wspieranie baców, juhasów i gazdów w ich pracy. Dążą m.in. do odbudowy infrastruktury pasterskiej, w tym szałasów, koszarów i poideł na halach, na których prowadzi się wypas górski. Promują ponadto wszelkiego rodzaju produkty regionalne i ekologiczne, w tym wyroby mleczne i mięsne (sery oscypek i bundz, redykołki, sery gazdowskie, korbacze, gołki, sery wołoskie, baranina i jagnięcina)²⁰.

Trzeci ważny obszar prac fundacji stanowi edukacja w zakresie tematyki regionalnej. Działacze fundacji wspierają tworzenie przestrzeni edukacyjnych, które m.in. prezentują kulturę pasterską w różnych kontekstach. Dobrym przykładem tego rodzaju działalności jest otwarcie w grudniu 2015 roku Centrum Pasterskiego w Koniakowie – pierwszego z planowanych – a w jego ramach bacówki edukacyjnej nazywanej Bacówką (kolybą) Piotra Kohuta lub Bacówką na Szańcach²¹, oraz zagrody edukacyjnej służącej prezentacji żywych zwierząt pasterskich (owce, kozy), a także profesji i zwyczajów związanych z przetwórstwem wełny; placówka udostępnia ponadto stałą wystawę o tematyce pasterskiej²².

W związku z trzecim obszarem swojej działalności fundacje wsparły utworzenie szlaku turystyki kulturowej prezentującego dziedzictwo osadników wołoskich, którzy wnieśli znaczący

¹⁷Zob. m.in. projekty, zwyczaje i rytuały: *Lato spotkań z kulturą i tradycją Górali Śląskich na pograniczu polsko-czeskim – LATO 2012*, <http://www.redykkarpacki.pl/index.php?menu=projekty&j=POL> [cit. 2016-07-12]; *Święto Bacowskie w Ludźmierzu*, realizowany w latach 2012-2016, www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&j=POL [cit. 2016-07-12]; *Miyszanie Owiec w Koniakowie*, 2012–2016, <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=423&wpis=Miyszanie%20Owiec%20w%20Koniakowie%20-%20202%20maja%202016r.&j=POL> [cit. 2016-07-12].

¹⁸Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Ochotnica 2016.

¹⁹Pierwszą tego typu umową jest Konwencja Alpejska z roku 1991, która została zawarta między Unią Europejską a ośmioma państwami Europy Zachodniej (Austria, Niemcy, Włochy, Liechtenstein, Monako, Słowenia i Szwajcaria), zob. The Alpine Convention, <http://www.alpconv.org/en/convention/default.html> [cit. 2016-07-12].

²⁰Zob. m.in. *Program aktywizacji gospodarczej oraz zachowania dziedzictwa kulturowego Beskidów i Jury Krakowsko-Częstochowskiej – Owca plus*, <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=projekty&j=POL&tyt=OWCA%20PLUS> [cit. 2016-07-12].

²¹*Bacówka – informacje*, <http://seroscypek.pl/bacowka/bacowka> [cit. 2016-07-12].

²²Badania terenowe, obserwacja uczestnicząca, Koniaków, maj–czerwiec 2015, grudzień 2015, lipiec 2016.

wkład w zagospodarowanie Bałkanów i Karpat²³. Koncepcja tego szlaku, zwanego Szlakiem Kultury Wołoskiej, rozwija się i jest propagowana od początku XXI wieku, zyskując coraz silniejsze poparcie wśród górali karpaccich. Pierwszy etap szlaku został wytyczony w maju 2015 roku w Ochotnicy przez Jadwigę i Wojciecha Wielgusów, przy znaczącym wsparciu członków Fundacji Pasterstwo Transhumancyjne, którzy – poprzez spotkania, rozmowy i pomysły - wnieśli ogromny wkład ideowy w jego realizację²⁴.

Warto raz jeszcze podkreślić, że dwaj pasterze, o których wspominałam: Piotr Kohut i Sylviu Cățean, wspierani w tym przez rodziny i przyjaciół, by zrealizować swój projekt przywrócenia pamięci współczesnych tradycyjnego pasterstwa karpacciego, założyli fundację. To drugi swoisty fenomen tego projektu, nieczęsto bowiem zdarzają się bacowie, którzy dla realizacji swoich celów zakładają organizację. Na ten aspekt sprawy trzeba spojrzeć poprzez wypowiedzi twórców redyku, ujawniające głębokie motywacje ich działań. W projekcie nie chodzi bynajmniej o wskrzeszenie tego, co było i co raczej nie może już odżyć w swej pierwotnej postaci – o przebranie pasterzy w siermiężne koszule, portki i kierpce, o zaopatrzenie ich w laski i stada owiec oraz o nakłonienie ich do ruszenia na hale. Rzecz w tym, by odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie wartości współczesny Europejczyk może czerpać z zanikającej tradycyjnej profesji? Ważne jest też pytanie o to, co musi odtworzyć, ale i przepracować w swoim myśleniu pasterz, aby poprzez działanie stać się – mówiąc językiem zarządzania – atrakcyjny na rynku? Do jakich idei i do jakich środków używanych w pasterstwie się odwołać, aby zachować tradycję i stać się jednocześnie nowoczesnym? Ów aspekt nieustająco podkreśla w swoich wypowiedziach Piotr Kohut:

„nam nie chodzi o wskrzeszenie tego, co było, nie chodzi o przebranie się, to wszystko musi być dostosowane do współczesności, mamy komórki, mamy samochody, ale w tym wszystkich łączy się tradycja i współczesność”²⁵.

Pasterstwo, Wołosi i szlaki kulturowe – identyfikacja problemów i cele projektu

Analizując fenomen Redyku Karpacciego 2013 warto zadać sobie pytanie o motywacje, jakie towarzyszyły jego twórcom. Badania etnograficzne pokazują, że rodzący się kilka lat w myślach organizatorów projektu pomysł redyku wiązał się z wieloma przemyśleniami na temat roli i funkcji pasterstwa, a także obserwacjami, jakie poczynili oni na jego temat w społecznościach lokalnych zamieszkujących Karpaty i Bałkany. Można powiedzieć, że w przypadku Redyku Karpacciego diagnoza problemów i potrzeb dotyczyła przede wszystkim pasterstwa transhumancyjnego jako zanikającego dziedzictwa kulturowego współczesnej Europy. Diagnoza ta dokonywała się wieloetapowo. Początek dał jej naturalny, wieloletni, nielączący się tylko i wyłącznie z potrzebami projektu proces diagnozowania sytuacji pasterstwa – wiązał się on z tym, że twórcy projektu sami są od lat pasterzami, że wyrosli w określonej tradycji żywej w ich rodzinach od pokoleń, że jako praktycy znają doskonale codzienne problemy pasterstwa. Wiele elementów tych obserwacji dyskutowanych było następnie w szerszym gronie przyjaciół, osób zainteresowanych tematem oraz przedstawicieli środowisk działających w ramach organizacji pozarządowych. W ten sposób zrodziło się środowisko interesariuszy bezpośrednio zaintereso-

²³Statut fundacji...

²⁴FEDAS, M. - FIDYK, K.: *Koncepcja rozwoju Szlaku Kultury Wołoskiej*. Kraków: KARPATY NASZYM DOMEM, 2013; ŚRODULSKA-WIELGUS, J. - MACIAŚ, M.: *Szlak kultury wołoskiej. Ochotnica – początek drogi*, [w:] *Rozwój turystyki kulturowej i przyrodniczej na pograniczu polsko-słowackim PPWSZ*, Nowy Targ: PPWSZ 2012, s. 153–162.

²⁵Badania terenowe, wywiad swobodny focusowy prowadzony na trasie przejazdu Nowy Targ – Bukareszt, luty 2016, Piotr Kohut, Józef Michałek; badania terenowe, Ochotnica, sierpień 2016, wywiad ustrukturyzowany prowadzony z Piotrem Kohutem.

wanych tematyką pasterstwa i możliwością jego realizacji w czasach współczesnych. Refleksje nad sytuacją pasterstwa karpackiego doprowadziły do podjęcia wspólnych działań nad wskrzeszeniem szalaśnictwa w gminie Istebna w Beskidzie Śląskim. W 2003 roku grupa mieszkańców Beskidu Śląskiego, w tym m.in. Piotr Kohut, Józef Michałek, Zbigniew Wałach, Henryk Kukuczka zakupili pierwsze owce i zorganizowali wypas szalaśniczy w tym regionie. W 2004 roku zorganizowano pierwsze po prawie stu latach *mieszanie owiec* na Stecówce w Koniakowie:

„w 2003 roku po takim spotkaniu lipcowym spotkaniu muzykantów, gajdoszy, mieliśmy takie spotkanie gajdoszy na Stecówce postanowiliśmy, żeby tę kulturę bardziej ożywić, jednak te owce sprowadzić, bo wtedy już ich tu nie było..., skończyły się najwyraźniej może w 1993 roku, kiedy spółdzielnia w Istebnej zlikwidowała, no wybiła stado 400 owiec, już ich wtedy nie było, zero owiec, wydawało się, że już nie wrócą, że minął ich czas. I wtedy w 2003 roku postanowiliśmy, Piotr Kohut, Zbyszek Wałach, ja, Heniu Kukuczka, gazda tu, żeby te owce jednak symbolicznie były na tych naszych imprezach, może się uda podoić, może się uda się zrobić ser, bundz, może żentycę, wrócić do tych smaków, które były kiedyś, bez nich my jesteśmy niczym, my tego nie umieliśmy robić, ale pamiętaliśmy smak, tradycje wszystkie, mało tego, wydawało się, że jest takie przyzwojenie, bo coraz więcej ludzi już wydawało się, że jest czas, wielu ludzi odchodziło już do orki przede wszystkim, wydawało się, że jest coraz więcej pastwisk i będzie gdzie paść. I w 2003 roku Piotr tam przez teścia załatwił w Murzasichlu czy w Żębie kilkanaście owiec, ja kupiłem osiem, Zbyszek dziesięć, Piotr dziesięć, kłopot był, bo nie mieliśmy ich zimą gdzie przetrzymać, ale udało się przetrzymać, niektóre się wykociły, wiosną 2004 roku odbyło się pierwsze po 100 latach czy iluś tam latach, pierwsze tradycyjne mieszanie owiec tu na Stecówce. To było absolutnie przełomowe wydarzenie, myśmy na to spojrzeli jako wierność tradycjom, zwyczajnie były żywe, ale trzeba było wspominać je, wspominali je starzy ludzie, ten dialog międzypokoleniowy się ożywił, Piotr jeździł do Kawuloka, Jana, taki w Istebnej był, już nie żyje, taki gazda typowy, miał owce, chodził na szalas, tam się uczyli kłagać mleko, doić, to było wszystko takie, trzeba było odświeżyć tę pamięć pokoleń. To się udało w ostatnim momencie, no bo jeszcze ostatnie osoby, które mogły coś więcej powiedzieć, które pracowały przy owcach, które doiły, które robiły bundz tą metodą naszą, beskidzką”.²⁶

W tym miejscu warto przypomnieć, że pasterstwo transhumancyjne i związane z nim szalaśnictwo, stanowi starą profesję znaną na terenie Europy od czasów starożytnych. Polega na sezonowym przepędzaniu owiec i bydła na pastwiska stałymi szlakami, nieoznaczonymi w sposób widoczny dla turysty i innych osób z zewnątrz, utrwalonymi często tylko w pamięci pasterzy, którzy prowadzą stada, wyruszając z nimi co roku ze stałych siedzib mieszkalnych. Pasterze poruszający się po szlakach mają swoje własne oznaczenia przestrzeni, często nieznane otoczeniu i ludziom spoza ich środowiska, rzadko też dostrzegane przez naukowców prowadzących badania z perspektywy *etic*. Do XX wieku pasterstwo transhumancyjne było zwyczajowym, przekazywanym, jak już wspomniałam, z pokolenia na pokolenie zajęciem ludności terenów górskich Europy Środkowo-Wschodniej i Południowej. Do jego zaniku przyczyniły się wojny prowadzone na Bałkanach w XIX i XX wieku, a po II wojnie światowej – rządy komunistów wprowadzających przymusową kolektywizację i niszczących całe mityczno-religijne zaplecze tradycyjnego

²⁶Badania terenowe, wywiad, Józef Michałek, maj 2017, Stecówka.

pasterstwa. Tu warto podkreślić, że pasterstwo wiązało się z przebogą wizją świata, w której zasadnicze znaczenie miały związek z przyrodą i umiejętność specyficznego oglądu rzeczywistości. Wymagało też przestrzegania niepisanych, ale ściśle określonych praw oraz wymogów z zakresu etyki i moralności²⁷. Takie znaczenia słowa sięgają kultur starożytnych położonych na terenie Europy - w starożytnej grece pasterz to *poimén* – słowo to oznacza też władcę, rządzącego, przewodnika, żywiciela²⁸. W innych kontekstach oznaczał też ojca, mistrza, kapłana, opiekuna stada, trzody. Głębsze znaczenie interesującego nas tu słowa wskazuje na kogoś, kto bierze odpowiedzialność za grupę, staje się jej przewodnikiem, wychowawcą, jest kimś nieodzownym dla grupy – od niego zależy jej egzystencja, dobrobyt i właściwy rozwój. Taki sposób rozumienia pasterstwa potwierdzają współcześnie prowadzone badania i obserwacja zachowań oraz relacji dokonujących się wśród tradycyjnych społeczności pasterskich w Karpatach.

Trzeci zatem cel Redyku Karpackiego polegał na potrzebie przywołania zagubionych gdzieś w biegu historii znaczeń tradycyjnego pasterstwa, które odwoływało się do sakralnego wymiaru. Odkrywanie starych dróg pasterskich w Karpatach, dziś już znanych tylko nielicznym, w większości zarośniętych i pozbawionych specjalnych oznaczeń, stawało się jakby symbolicznym odnowieniem „złego czasu”, który nadciągnął wraz ze zmianami historyczno-politycznymi nad ową starą profesję, zniszczoną przez „wkroczenie historii” w świat karpacki:

„Redyk Karpacki jest apelem, aby wyjść z fałszu i przebierania się, aby powalczyć o świat nadprzyrodzony, o duchowość góralszczyzny, o nasze tradycje i kulturę, o to by zanurzyć się choć na chwilę w głębię świadomości, by zadumać się nad sensem życia w górach w zgodzie z przyrodą i Panem Bogiem. Nadszedł czas odpowiedzi na liczne zarzuty „sztuczności” górali w Karpatach. My – pasterze – bacowie, juhasi, owczorze, pastuchowie i czabani – w czasie swojej corocznej pracy podejmujemy wędrowkę z owcami – wędrowkę przez życie. Owce od zawsze towarzyszyły człowiekowi – żywiły i ubierały. Górale w Karpatach mają wielowiekową tradycję pasterską. Każdy prawdziwy góral powinien choć raz w roku iść w góry, zacerpnąć wody ze źródła, by przetrwać w swej swobodzie, poznać pracę owczarską, zapachnieć owcami”²⁹.

Twórcy projektu Redyk Karpacki 2013 postawili sobie trzy cele, których ostateczne doprecyzowywanie odbywało się w toku długich rozmów i dyskusji organizatorów nad współczesną sytuacją pasterstwa karpackiego. Głównym i zarazem najważniejszym celem redyku było przywrócenie pamięci Europejczyków (i wszystkich zainteresowanych Europą) w zakresie wołoskiej kultury pasterskiej charakterystycznej dla górskich regionów Karpat. Jak czytamy w statucie fundacji, projekt został zrealizowany przez międzynarodową społeczność pasterzy karpackich dla upamiętnienia dziedzictwa kulturowego Wołochów – ludu pasterskiego zamieszkującego obszary od Albanii aż do północnych Karpat, podzielonego na różne odłamy i trudniącego się w przeszłości przede wszystkim pasterstwem transhumancyjnym, na bazie którego rozwinęły się dalsze profesje i rzemiosła charakterystyczne dla tego etnosu (m.in. ochrona granic, prowa-

²⁷*Pasterstwo w Karpatach: tradycja a współczesność: szkice*. red. M. Kiereś, teksty J. Buczek, Warszawa: CENTRUM UNED/GRIG-GRAFIKON 2013; PODOLÁK, J.: *Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1967; HOŁUB-PACEWICZOWA, Z.: *Osadnictwo pasterskie i wędrowki w Tatrach i na Podtatrzu*. Kraków, 1931; JOSTWOWA, W.: *Pasterstwo na polskiej Orawie*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1972.

²⁸ ŚWIDER, M.: *Pasterz dobry*. zob. http://www.ssb24.pl/warto_przeczytac,47 [cit. 2017-02-26].

²⁹ KOHUT, P.: *List otwarty na rozpoczęcie wędrowki przez Karpaty*. zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=83&j=POL> [cit. 2017-03-05].

dzenie i ochrona karawan, kupiectwo, drzewiarstwo, maziarstwo, płóciennictwo, farbiarstwo)³⁰. Aby zrealizować ten cel, w 2013 roku planowano zorganizować wędrowkę w Karpatach po trasie wiodącej przez pięć krajów - Rumunię, Ukrainę, Polskę, Słowację i Czechy, w znacznej części przez tereny, które od późnego średniowiecza zasiedlone były przez etnos wołoski i które do dziś pozostają związane z pasterstwem – pokonanie tak pomyślanej trasy miało w założeniu integrować społeczność pasterską różnych rejonów karpackich:

„tu nie chodzi o przegon owiec taki kawał drogi, Wołosi szli przecież latami. Chodzi o spotkanie ludzi Karpat – pasterzy, rolników, rzemieślników, artystów. Owce są tylko pretekstem, by zagłębić się w istotę ludzkiej wędrowki przez życie. I najważniejsze nie dać się oderwać od ziemi przodków, nie dać się głupiej współczesnej modzie na sukces za wszelką cenę”³¹.

Drugim celem projektu było wstępnie oznakowanie trasy starych szlaków pasterskich Karpat. Wędrowka ta miała stanowić próbę wytyczenia – na razie w perspektywie planów – szlaku turystyki kulturowej biegnącego od Albanii do Północnych Karpat. Organizatorzy chcieli odnaleźć szlaki, którymi wędrowali w Karpatach niegdyś pasterze wołoscy, aby w przyszłości można było połączyć kraje karpackie i bałkańskie jednym szlakiem turystyki kulturowej.

Trzecim celem redyku była promocja kultury i tradycji karpackich. Poprzez zwrócenie uwagi Europejczyków na wartości przyrodnicze i kulturowe Karpat, redyk miał promować produkty regionalne – w szczególności chodziło tu o pasterskie produkty spożywcze, a ponadto wełnę, stroje ludowe, instrumenty muzyczne, wreszcie wydawnictwa górskie³².

Istniały też cele prywatne niektórych z pomysłodawców i twórców redyku; być może część z nich była ważniejsza niż cele oficjalne, omówione powyżej:

„wtedy, w tamtym roku zmarł mój brat, musiałem poukładać sobie pewne sprawy, takie życiowe, przemyśleć kilka rzeczy. Gdybym miał określić jednym słowem redyk, powiedziałbym, że to była pielgrzymka”³³.

Redyk w pamięci mieszkańców Karpat

Badania etnograficzne prowadzone wśród lokalnych społeczności, a także przedstawiciele instytucji kultury i urzędów różnych regionów Karpat pokazują, jak ważnym wydarzeniem było zorganizowanie Redyku Karpackiego w 2013 roku. Projekt ten przypominał czym było tradycyjne pasterstwo w Karpatach. Pokazał na czym polegał etos tej profesji, a także sposób praktykowania transhumancji sięgającej do dawnych tradycji wypracowanych przez pasterzy

³⁰Statut fundacji... *Szerzej na temat Wołochów/Aromanów*: CZAMAŃSKA, I.: Wołosi i Słowianie w średniowieczu i epoce nowożytnej. In: *Res Historica*, 2016, nr. 41; CZAMAŃSKA, I.: The Vlachs – several research problems. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, v. 22, nr 1, s. 7-16; GRZESIK, R.: The Valachian way of life in stories about domestic origins in the Hungarian medieval chronicles. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, 2015, v. 23, p. 167-174; GUDOWSKI, J.: *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka – kultura – obyczaj*. Warszawa, 2001; KOCÓJ, E.: Artefakty przeszłości jako ślady pamięci. Dziedzictwo kulturowe Aromanów (Wołochów) Na Bałkanach. In: *Prace Etnograficzne*, 2015, z. 4; KOCÓJ, E.: Heritage without Heirs? Tangible and religious cultural heritage of the Vlachs minority in Europe in the context of interdisciplinary research project (contribution to the subject). In: *Balcanica Posnaniensia*, 2015, s. 137-147; KAHL, T.: *Ethnizität und räumliche Verbreitung der Aromunen in Südosteuropa*, Münster, 1999; BALAMACI, N.S.: *The Vlachs in Albania. A travel Memoir and Oral History*. zob. http://www.farsarotul.org/n114_1.htm [cit. 2015-10-31].

³¹KITKOWSKI, A.: „*Ciobani są nadal szanowani...*” – relacja z pierwszych dni wędrowki, www.twojejaslo.pl/wydarzenia/item/.../8_b1e58b9c88adf00057f2e5cc9360d93f [cit. 2016-11-03].

³²Statut fundacji...; zob. też: *Redyk Karpacki 2013*, <http://www.twojebieszczady.net/2013/reduk2013.php> [cit. 2016-12-24].

³³Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Ochotnica Wielka, sierpień 2016.

wołoskich i przekazywanych sobie przez pokolenia w świecie, który nie był podzielony sztucznymi granicami i totalitaryzmami. Obserwując skutki redyku można powiedzieć, że projekt w symboliczny sposób odczynił „zły czas”, który wraz z powstaniem państw narodowych i ich granic nadciągnął nad karpackie i szerzej – europejskie pasterstwo. Po Redyku Karpackim 2013 można zaobserwować duży powrót górali karpackich krajów do tradycyjnego pasterstwa, konsolidację społeczności, uświadomienie społecznościom lokalnym, że Karpaty Łączą się poprzez tradycyjne pasterstwo, a ludzie w nich żyjący mają wspólną tradycję, podobne wartości, zwyczaje i elementy „prastarego kulturowego języka”, który – choć filologicznie na co dzień posługują się językiem odmiennym - nie musi dzielić.

Jak powiadają też sami obserwatorzy redyku, wydarzenie to, choć nikt się na nim specjalnie ekonomicznie nie wzbogacił, było dla współczesnych mieszkańców Karpat czymś niezwykłym, wyjątkowym, trudnym do wyobrażenia, czyli mówiąc językiem zarządzania – s u k c e s e m:

„to, co zrobili Wołosi, Piotr, Silviu, to było coś wyjątkowego, to był projekt wyjątkowy, wyjątkowy!”³⁴;

„to ci powim, to ci powim, że czegoś takiego, czegoś takiego to jesse nie było!”³⁵;

„pamiętam redyk, był super, coś takiego zrobić, tyle kilometrów przejść, sam pasłem owce wiele lat, teraz jeszcze czasem pomagam, ale tyle to nikt chyba nie przeszedł”³⁶.

„jak Piotr rzucił to hasło, ja, Józek Michałek, myśmy się bardzo napalili na to, ale co niektórzy pewnie pomyśleli „no wariaci”, i dziś tak wspominam, że bardzo wiele kosztowało nas przygotowanie tego, części rumuńskiej, ukraińskiej..., części polskiej... Było to bardzo potrzebne, na pewno dało to komuś do myślenia [...] potężne wyzwanie, Piotrek zrobił coś, czego już chyba nie powtórzy nigdy w życiu, nigdy nie powtórzy tego, co było, bo było pierwsze, takie dziewicze, a następny, jeśli mu żona pozwoli, Marysia, bo nie wiadomo czy mu pozwoli, to już będzie drugie, Piotrek miał to do siebie, że jak wyszedł, to on był non stop z tymi ludźmi, dzieci do niego dojeżdżały, żona do niego dojeżdżała, teściowie do niego dojeżdżali, a Piotrek non stop szedł i szedł”³⁷.

„to, co się stało przy redyku karpackim to do dziś nie mieści mi się w głowie. Dalczego? Dlatego, że ja bardzo twardo stąkam po ziemi, może to tak jest, bo mój mąż, on do wielu rzeczy bardzo ideologicznie podchodzi, wiele rzeczy jest dla niego tak symboliczne, wiele spraw, ja tak krok po kroku, wszystko się musi zgadzać, dać ułożyć w jakiś plan konkretny, jakiś schemat, wszystko musi być związane na ostatni guzik, by to miało w ogóle jakiś sens, musi być przygotowane i tak dalej. Redyk to było coś takiego: „jak zorganizować niemożliwe”? Dla mnie w ogóle od samego początku, nie że negatywnie byłam nastawiona, była taka sytuacja, że nie do końca dowiedziałam się od niego, że idzie na ten redyk, tylko od jednego z przyjaciół naszych „czy Ty wiesz, że on idzie” [...], w momencie jak się dowiedziałam jako żona, jako matka, tu też praca i to wszystko, takie trochę,

³⁴Badania terenowe, Bukareszt (Rumunia), luty 2016, wywiad swobodny z Dragoșem Lupmanem, rumuńskim reżyserem kręcącym film o starych szlakach pasterskich Europy.

³⁵Badania terenowe, Ochotnica (Polska), sierpień 2016, wywiad swobodny z Józefem Straką, nauczycielem tradycyjnych rzemiosł i bacą z Jablonkova w Czechach.

³⁶Badania terenowe, wywiad swobodny, Ludźmierz, kwiecień 2017, wywiad swobodny, mężczyzna, mieszkaniec Nowego Targu, pasterz.

³⁷Badania terenowe, wywiad, Zbigniew Kopeć, Rajcza, sołtys wsi, maj 2017.

taka we mnie złość powstała, że nawet się nie zapyta, dlaczego nawet mnie nie poinformowałeś, a on z takim spokojem: a to dziwne? Wiecie w ogóle, w taki sposób i musiałam mu prznać rację, że mnie to w ogóle nie dziwi. Na ile się znamy, wiedziałam zawsze, że dla niego to poszukiwanie tych korzenie swoich, całe Karpaty, ta konieczność odbudowania tego wizerunku pasterza w takim pozytywnym wymiarze, wiem, że jest to dla niego, dla mnie też osobiście bardzo ważne i nad tym pracujemy cały czas w swoim codziennym życiu, dlatego mnie nie zdziwiło to, no przerażona byłam od samego początku, bo wiedziałam, że tego się nie da zorganizować w żaden sposób, to tylko zależy od ludzi, od dobrej woli, już nie mówiąc o przepisach prawnych, które w ogóle czegoś takiego nie dopuszczają... ja wierzyłam w mojego męża, ja mam do niego ogromne zaufanie i wiem, że on potrafi wzbudzić zaufanie, ludzie jemu ufają, dziś to ogromnie ważne, to, że pozyskuje się czyjeś zaufanie, to ogromna jest odpowiedzialność³⁸.

Dla niektórych mieszkańców Karpat było to wydarzenie na które czekali wiele lat, tracąc nadzieję, że zdołają zobaczyć jeszcze pasterzy z owcami w Karpatach przed swoją śmiercią:

„Górale przekazywali sobie wiadomość o redyku sami. Jedni drugim. Czekali na nas po drodze, wymieniali się informacjami. Ale najbardziej utkwili mi w pamięci jeden baca, to było w Czechach, na Valasku [czeskie Morawy-przy.EK], taki 90-letni. Dowiedział się o redyku od innych i cały dzień od rana czekał na nas, z rodziny ostatnich valaskich baców spod Czarnej Góry, spod Radogoszcza, żeby zobaczyć owce, wypas. Przyszliśmy dopiero wieczorem do tej miejscowości, szliśmy z gór i widzieliśmy jak on czekał na dole. A jak doszliśmy to on nas powitał ze łzami w oczach i powiedział: «teraz to ja już mogę umierać, bo wiem, że pasterstwo nie zaginie»³⁹.

W wypowiedziach mieszkańców polskich Karpat pojawia się też przekonanie o niezwykłości wydarzenia, które przypominało dawne czasy i skierowało uwagę na źródła karpackiego pasterstwa związane z osadnictwem wołoskim. Zaczęto odkrywać i przypominać sobie wielokulturowe korzenie Karpat, których pamięć zacierana była przez cały okres komunizmu i związana z nim ideologię asymilacjonizmu, politycznego dzielenia i rozłączania etnosów w granicach państwa narodowych, nie uwzględniających dawnych historycznie ukształtowanych regionów kulturowych. Redyk nobilitował... pasterzy, określanych dawniej Wołochami, o czym wielu z nich pod wpływem degradacji, jakiej doznali w komunizmie, wolało zapomnieć:

„kie pomyślmy rok 2013 to myślmy Redyk...:) jo tym zyła ... no jo, syn i dziywka, uni sie tyz tym interesujo ... prawie cały rok, kto ino kcioł słuchać a casym nie kcioł :) to wiedziol co to jes, co sie teros dzieje w sprawie, ka som, co robio... bo plakat wisioł w Łorowce jaze wybladnął, ale go mom do dziś... scyrze my podziwiali ze ci ludzi ido tele dole na nogak, ciepło, zimno, leje, grzeje a tu łowce, z mieszcza na mieszcze trza dójś, podziwiom ...no to jedno, po drugie, jak kto łorganizowol impreze to wiy co to jes, a miyndzynarodowo to dopiyo wyzwanie, podziwiom ... zalozynie bylo proste, „kup łowce, bedzie promocja” pomysł naprowde dobry, ale casym ciynsko z ludziami dojs do ładu, podziwiom ze Wom sie udalo, i to kciołak im pedzieć w Jabłonce w łocy... skoda, ze malo ludzi tak Redyk tu widziolo... ale tu ciynsko ludziom choćktore rzeczy przegodać, jakby musie-

³⁸Badania terenowe, wywiad, Maria Kohut, Koniaków, maj 2017.

³⁹Badania terenowe, Istebna (Polska), maj 2015, wywiad swobodny z Józefem Michalkiem.

li cosik dodatkowo zrobić... przez Redyk dużo ludzi się zwiedziało o Wołochak, o wspólnej historii pasterzy w Karpatach, o życiu pasterzy, o łowcach i korzyściak z nich, nody „kto mo łowce tyń mo co kce” nale sie furt widzi ino Podhale, a rešta z boku poziyro, zwiedziałak sie ze moźno a nawet trza paś łowce na Łorawie... no i co z tego ostało? zacyna sie wyroba syra, wyncy z krowiego mlyka bo łowiec tak ni ma, nale widzimy ze jak głośno w mediak o zdrowotności syra to sie go wyncy sprzedaje, widno go w sklepak i na straganak, ludzie po domak tys wyncy robio i przedajo, myślmy ze zacno hować łowce, wiyń tys ło takiym co mo kozy ale nimo zbytu na mlyko, pomału be... przedaj w domak jes prawnie moźliwo, to tys duzo worce, bo sie ludzie piyrwi boli ze kore zapłaco... Redyk? zapach owcy, powiew historii i przemysłenia Piotra Kohuta z samotnej wędrowki, bezcenne!!!⁴⁰

„to było bardzo ważne wydarzenie, zaczęliśmy wracać w tym momencie do swoich korzeni, do swojej kultury, która czy to się podoba czy nie, zanika, do kultury wołosko-pasterskiej, Wołosi to podstawa, a potem pasterstwo, myśmy zawsze chcieli, żeby owce wróciły do nas, owcy już nie ma, u nas się nie gospodarzy, sa rolnicy, jesteśmy wiocha, siano nam wystaje, ale nie ma pasterzy, Rajcza była rolnicza wioska, pasterze zawsze byli w okolicach,. Wszystkie te wioski są lokowane na prawie wołoskim, ale to apsterstwo zaginęło, dobra zmian w cudzysłowiu spowodowała, że zaginęło u nas rolnictwo i dzisiaj na 3600 mieszkańców, nie mamy rolników, mamy 1 rolnika, który ma chyba 20 krów, jedne rolnik na całą wieś... Przez redyk coś drgnęło, mielibyśmy pasterza, jeden chłopak wtedy już miał stado 50 owiec, zaangażował się, przed redykiem już miał owce, ale na redyk dołączył kilkanaście, prze chwilę, pokazał je, pochwalił sie nimi, wszedł w ten temat, jego to bardzo fascynowało, ale w tym roku, w drugi dzień świąt odszedł do Pana, strzygł owce, poraził go prąd, Paweł. Na pewno owce będą w Rajczy, bo ten młodszy syn ma to gospodarstwo, ale on tym żył, stało się to, co się stało i już się nie odstanie⁴¹.

Analizując wypowiedzi mieszkańców Karpat można też wskazać, kto był *swoim* a kto *obcym* w trakcie przemarszu redyku. *Swoi*:

„Ludzie na dole, wiele razy to powtarzałem, spotkaliśmy ludzi takich normalnych, jak się zwiedzieli, że owce idą, to pomagali wszyscy, na dole nie było żadnych problemów, że cię ktoś przegonił, powiedział, że nie puści, tylko władza robiła problemy⁴².

Obcy:

„oni ich nie chcieli przepuścić, na Ukrainie redyk zatrzymali na granicy, musieli poddać owce kwarantannie, na granicy powiedzieli, że nie przepuszczą. W Polsce, w Bieszczadach problemy też robił im weterynarz, Piotrek Kohut musiał przepisać owce na mieszkańca Łupkowa, dali radę, szybko to załatwili i redyk poszedł dalej⁴³.

⁴⁰Badania terenowe, wywiad internetowy, Lucyna Borchuch, przewodnik-strażnik świątyni w Orawce.

⁴¹Badania terenowe, wywiad, maj 2017, Zbigniew Kopeć, Rajcza, softys wsi.

⁴²Badania terenowe, Ochotnica (Polska), sierpień 2016, wywiad swobodny z Piotrem Kohutem.

⁴³Badania terenowe, Sanok, sierpień 2016, wywiad,

„mieliśmy też problemy z ekologami, przepraszam, ludźmi, którzy nie pokazywali się, ale non stop nas prześladowali, gnębili, a to, że owce idą, owce nigdy nie idą na siłę, jak nie chce iść, to stoi”⁴⁴.

„tak samo nie powstały też te realizacje filmowe, media były zainteresowane tylko jak wszystko będzie nagrywane i reżyserowane, oni mówią: „co my będziemy pokazywać, jak wy pójdziecie, zrobimy jakiś napad zbójników, jakiś napad zwierząt dzikich”, ja im mówię: „może to byłby i dobry pomysł, ale nie o to chodzi”. I też były takie telefony od dziennikarzy po drodze: „a co się stało?”. Ja mówię: „Nic się nie stało”. „Jak to nic się nie stało?”. „No nic się nie stało, my idziemy, owce się pasą i tyle”. „No to panie po co my tam pojedziemy, może chociaż owca se nogę złamała albo coś?”⁴⁵.

Podsumowanie

Analiza projektu Redyk Karpacki 2013 pokazuje, że był on rzeczywistym wydarzeniem historycznym – po raz pierwszy w historii pasterstwa „ludzie gór”, nawiązując do pradawnych tradycji pasterskich w Europie, wpadli na pomysł wędrowki starymi szlakami pasterskimi prowadzącymi przez kilka krajów. Dawniej był to zwyczaj naturalny; dziś można szlaki te już tylko odczytać ze starych map, z pamięci starszego pokolenia i specyficznych znaków pozostałych w terenie, dostępnych jedynie tym, którzy umieją odczytywać w specyficzny sposób rzeczywistość kulturową oraz podążać śladem ostatnich pasterzy Europy. Twórcy redyku pokazali także, jak ze szlaków istniejących w wyobrażeniach pasterskich mogą tworzyć się przyszłe rzeczywiste, oznaczone i zarządzane szlaki kulturowe. Po jego przemarszu w 2016 roku wyznaczony został pierwszy etap pętlowego szlaku wołoskiego, który w zamyśle organizatorów będzie się prawdopodobnie kiedyś ciągnął od północnych Karpat aż do Albanii. Szlak ten prowadzi obecnie z centrum miejscowości (w Wiejskim Ośrodku Kultury) Ochotnicy Górnej w Polsce, obejmuje osiedle Ustrzyki, Tylmanową w gminie Ochotnica Dolna oraz w Gminie Krościenko - sołectwo Krościenko⁴⁶. W zamyśle górali w Polsce zrodził się też już w roku 2003? projekt *Szlaku Oscypkowego*, czyli tradycyjnego słonego sera wyrabianego przez baców podczas wędrowek w sezonie pasterskim z mleka owczego lub mieszanego – owczo-krowiego, chronionego przez prawo unijne; redyk wzmocnił ten szlak i część społeczności przy nim mieszkających. Szlak ten prowadzi przez powiaty: tatrzański, nowotarski oraz wyszczególnione obszary powiatów limanowskiego, nowosądeckiego oraz kilka gmin Żywiecczyny i Istebnej⁴⁷.

W perspektywie kulturowej redyk stał się też impulsem do powstania nowych tekstów kultury: pieśni, filmów, wydawnictw, opowieści, zwyczajów i obrzędów. Są tacy, którzy o redyku piszą książki, kręcą filmy, tworzą nowe redyki w skali mikro, zakładają bacówki, kupują owce i wyrabiają sery⁴⁸.

⁴⁴Badania terenowe, wywiad, Mężczyzna X, maj 2017.

⁴⁵Badania terenowe, Ochotnica (Polska), sierpień 2016 oraz Ludźmierz (Polska), kwiecień 2017, wywiad swobodny z Piotrem Kohutem.

⁴⁶WIELGUS, J. - WIELGUS, K. – BŁACHUT, Z. – KOHUT, P. – MICHĄLEK, J.: *Szlak wołoski krok po kroku*. zob. <http://wokgorna.ochotnica.pl/index.php/16-szlak-kultury-woloskiej/87-szlak-woloski-krok-po-kroku> [cit. 2017-02-03].

⁴⁷*Szlak oscypkowy*, www.produktloklany.pl [cit. 2017-04-23]. Ze względu jednak na to, że nie wszyscy górale zdecydowali się na przystąpienie do szlaku i wykupienie certyfikatu, podczas badań zauważalny jest podział górali na dwie grupy (tzw. Legalnych i nielegalnych). Szerzej na ten temat w kolejnych publikacjach.

⁴⁸Szerzej na ten temat: *Redyk Karpacki*, reż. JACHYMIAK, W. zob. <https://www.youtube.com/watch?v=qAI3-ZHuCYI> [cit. 2016-06-01]; *Pasterstwo w Karpatach: tradycja a współczesność: szkice*, red. KIEREŚ, M., teksty BUCZEK, J., Warszawa 2013.

Redyk Karpacki 2013 analizowany z użyciem metodologii *emic* odsłania też głębokie warstwy kulturowe związane z jego organizacją - wewnętrzną motywacją podjęcia projektu przez jego twórców, wielowarstwową diagnozę potrzeb, które przyczyniły się do jego realizacji, jak również wszystkie niestandardowe działania, które przedsięwzięli organizatorzy. Dzięki tej metodologii odsłaniają się też grupowe i indywidualne wewnętrzne motywacje podejmowanych działań oraz to wszystko, co kryje się „za kulisami” projektów. Pokazuje ona także nieznaną, nieujęte w sprawozdaniach aspekty projektu ważne w kontekście różnic międzykulturowych i komunikacji międzykulturowej – odmienne podejście do czasu i przestrzeni projektu, co może przyczynić się do lepszego poznania i w konsekwencji – bardziej rzeczywistego opisanego obszaru w nauce, dostępnego dla wielu dyscyplin naukowych. Z perspektywy wielokulturowej oraz zarządzania projektem kulturowym można też dzięki metodologii *emic* pokazać istotę Redyku Karpackiego, która tkwi w przypomnieniu, że transhumancyjne pasterstwo z całą swoją wizją świata oraz zapleczem magiczno-etyczno-kulturowym było - w stosunku do panującej obecnie pogoni za efektywnością i zyskiem mierzalnym w projektach – przede wszystkim spotkaniem ludzi z ludźmi i budowaniem mostów dialogu ponad granicami:

„no bo wiesz, teraz to jest tak: masz pieniądze, masz projekt, nie masz pieniędzy, nie ma projektu. Redyk pokazał co innego: nie masz pieniędzy, a masz projekt. I to jaki! Jakoś się tak wszystko to dzięki ludziom udało!”⁴⁹.

Bibliografia

- ANGROSINO, M.: *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warszawa, 2010. ss. 186.
- BALAMACI, N.S.: *The Vlachs in Albania. A travel Memoir and Oral History*. Zob. http://www.farsarotul.org/nl14_1.htm [cit. 2016-12-31].
- CONNERTON, P.: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Warszawa, 2012. ss. 202.
- CZAMAŃSKA, I.: *Wołosi – strażnicy gór [w:] Kalendarz Pasterski 2014*. Zob. <http://www.goraleslascy.pl/aktualnosci/pierwsze-wydanie-kalendarza-pasterskiego-na-2014r/> [cit. 2017-03-02].
- CZAMAŃSKA, I.: Wołosi i Słowianie w średniowieczu i epoce nowożytnej. In: *Res Historica*, 2016, n. 41, 42, ISSN: 2082-6060, ss. 11-23.
- CZAMAŃSKA, I.: The Vlachs – several research problems. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, v. 22, n. 1, s. 7-16.
- DOBROWOLSKI, K.: Studia nad kulturą pasterską w Karpatach północnych. Typologia wędrówek pasterskich od XIV–XX wieku. In: *Wierchy*, 1960, vol. 29, s. 7-51.
- FEDAS, M. - FIDYK, K. *Koncepcja rozwoju Szlaku Kultury Wołoskiej*. Kraków, 2013.
- GEERTZ, C.: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Warszawa, 2000.
- GEERTZ, C.: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków, 2005.
- GRZESIK, R.: Blachowie i pastores Romanorum w Gesta Hungarorum Anonimowego Notariusza. In: *Res Historica*, 2016, n. 41, s. 25-34.
- GRZESIK, R.: The Valachian way of life in stories about domestic origins in the Hungarian medieval chronicles. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, 2015, v. 23, s. 167-174.
- GUDOWSKI, J.: *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka – kultura – obyczaj*. Warszawa, 2001.

⁴⁹Badania terenowe, wywiad z Piotrem Kohutem, Ochotnica Wielka, sierpień 2016.

- GUTA, A.: From Ius Valachicum to the vlach folkloric influences within central Europe. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, v. 22, n. 1, s. 71-81.
- HOARE, K. J. - BUETOW, S. – MILLS, J. - FRANCIS, K.: Using an emic and etic ethnographic technique in a grounded theory study of information use by practice nurses in New Zealand. In: *Journal of Research in Nursing*, 2012, 18/8, s. 720-731.
- HOFSTEDE, G.: *Kultura i organizacje: zaprogramowanie umysłu*. Warszawa, 2011.
- HOLUB-PACEWICZOWA, Z.: *Osadnictwo pasterskie i wędrówki w Tatrach i na Podtatrzu*. Kraków, 1931.
- JAWOR, G.: *Osady prawa wołoskiego i ich mieszkańcy na Rusi Czerwonej w późnym średniowieczu*. wydanie II uzupełnione, Lublin, 2004.
- JAWOR, G.: Seasonal pastoral exploitation of forests in the area of Subcarpathia in the 15th and 16th century. In: *Balcanica Posnaniensia Acta et studia*, 2015, v. 23, s. 175-181.
- JAWOR, G.: *Włosi i ich dziedzictwo*. Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=96&j=POL> [cit. 2017-03-04].
- JOSTOWA, W.: *Pasterstwo na polskiej Orawie*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1972.
- KAHL, T.: *Ethnizität und räumliche Verbreitung der Aromunen in Südosteuropa*. Münster, 1999.
- KITKOWSKI, A.: „Ciobani są nadal szanowani...” – relacja z pierwszych dni wędrówki. Zob. www.twojejaslo.pl/wydarzenia/item/.../8_b1e58b9c88adf00057f2e5cc9360d93f [cit. 2016-11-03].
- KITKOWSKI, A.: *Dla dawnych ludzi sto lat to nie tak znów dużo było, a dwieście także nie takiego*. Nie tylko dlatego, że żyli długo, także dlatego, że długo żyła pamięć żywa.... Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=111&j=POL> [cit. 2017-02-04].
- KOCÓJ, E.: Artefakty przeszłości jako ślady pamięci. Dziedzictwo kulturowe Aromanów (Wołochów) Na Bałkanach. In: *Prace Etnograficzne*, 2015, z. 4, s. 271-305.
- KOCÓJ, E.: Heritage without Heirs? Tangible and religious cultural heritage of the Vlachs minority in Europe in the context of interdisciplinary research project (contribution to the subject). In: *Balcanica Posnaniensia*, Poznań, 2015, s. 137-147.
- Konferencja Karpacka – Bukareszt, maj 2013*, Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=78&j=POL> [cit. 2017-02-04].
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA, B.: Wędrówki pasterskie w Beskidzie Śląskim. In: *Prace i Materiały Etnograficzne*, 1950-51, vol. 8-9, s. 227-231.
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA, B.: Gospodarka pasterska w Beskidzie Śląskim. In: *Prace i Materiały Etnograficzne*, 1951, vol. 8-9, s. 155-322.
- KOPCZYŃSKA-JAWORSKA, B.: Badania nad pasterstwem w Rumunii. In: *Lud*, 1960, vol. 16, 508-515.
- KUBIJOWICZ, W.: *Życie pasterskie w Beskidach Wschodnich*. Kraków, 1926.
- Lato spotkań z kulturą i tradycją Górali Śląskich na pograniczu polsko-czeskim – LATO 2012, Zob. <http://www.redykkarpacki.pl/index.php?menu=projekty&j=POL> [cit. 2016-07-12].
- MICHAŁEK, J.: *Górale dziedzicami pasterskich tradycji Wołochów*. Zob. http://archiwum.zwiazekg.type.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=249:woosi-w-karpatach-jozef-michaek&catid=80:spoleczestwo&Itemid=92 [cit. 2016-04-01].
- Miyszanie Owiec w Koniakowie*, 2012-2016, Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&show=423&wpis=Miyszanie%20Owiec%20w%20Koniakowie%20-%2020maja%202016r.&j=POL> [cit. 2016-07-12].
- Międzynarodowy Projekt Kulturowy Redyk Karpacki 2013-Transhumanțe*. Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=redyk-opis-redyku&j=POL> [cit. 2016-12-01].

- NOVAK, J. – PODOLÁK, J. – ZUSKONOVA, I. – MARGETIN, M.: *Po stopách valachov v Karpatoch*. Tribun EU, Brno, 2013.
- OCZKO, A.: Ślady migracji wołoskich w toponimii polskiego Podtatrza. In: *Res Historica*, n. 41, s. 151-158.
- Owce w Beskidach, czyli Owca Plus po góralsku*, red. J. Michałek, Istebna, 2010.
- Pasterstwo w Karpatach: tradycja a współczesność: szkice*, red. M. Kiereś, teksty Jarosław Buczek, Warszawa, 2013.
- PODOLÁK, J.: *Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier*. Bratislava, 1967.
- Program aktywizacji gospodarczej oraz zachowania dziedzictwa kulturowego Beskidów i Jury Krakowsko-Częstochowskiej – Owca plus. Zob. <http://www.transhumance.pl/index.php?menu=projekty&j=POL&tyt=OWCA%20PLUS> [cit. 2016-07-12].
- SORESCU-MARINKOVIĆ, A.: Măran M., The Meglen Vlachs (Megleno-Romanians) of Serbia: a Community of the Verge of Extinction. In: *Res Historica*, 2016, 41, s. 197-211.
- SZCZOTKA, S.: Studia z dziejów prawa wołoskiego w Polsce. In: *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 1949, t. 2, s. 356-418.
- ŚRODULSKA-WIELGUS, J. - MACIAŚ, M.: *Szlak kultury wołoskiej. Ochotnica – początek drogi*, [w:] *Rozwój turystyki kulturowej i przyrodniczej na pograniczu polsko-słowackim PPWSZ*, Nowy Targ, 2012, s. 153–162.
- ŚWIDER, M.: *Pasterz dobry*. Zob. http://www.ssb24.pl/warto_przeczytac,47 [cit. 2017-02-26].
- Święto Bacowskie w Ludźmierzu*, realizowany w latach 2012-2016, Zob. www.transhumance.pl/index.php?menu=aktualnosci&j=POL [cit. 2016-07-12].
- The Alpine Convention, Zob. <http://www.alpconv.org/en/convention/default.html> [cit. 2016-07-12].
- THIESS, G.: Rothbach. In: *Siebenbürgischen Zeitung*, 1997, 15 XI.
- Transhumanța Rotbav*. Zob. http://www.dailymotion.com/video/xzucuj_transhumanta-rotbav_news [cit. 2016-12-01].
- WIELGUS, J. – WIELGUS, K. – BŁACHUT, Z. – KOHUT, P. – MICHAŁEK, J.: *Szlak wołoski krok po kroku*. Zob. <http://wokgorna.ochotnica.pl/index.php/16-szlak-kultury-wołoskiej/87-szlak-wołoski-krok-po-kroku> [cit. 2017-02-03].
- Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala*, oprac. ANTONIEWICZ W., Wrocław 1967.

Źródła audiowizualne

- KOHUT, P.: wykład na Uniwersytecie Śląskim, Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=kLN-GI5k2yHo> [cit. 2016-06-01].
- Náš venkov. Velké ovčí putování. Po stopách Valachů z Rumunška do Beskyd*, Zob. <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1097944695-nas-venkov/413235100041006-velke-ovci-putovani/> [cit. 2017-03-13].
- Ostatni redyk*, Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=PuPdeYREhQe> [cit. 2017-03-01].
- Redyk Karpacki*, reż. W. Jachymiak, Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Ex8ACqmDGYk> [cit. 2017-02-03].
- Redyk Karpacki*, Zob. <https://vimeo.com/84896674> [cit. 2017-01-23].
- Redyk Karpacki w Chochołowie*, Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=zqg5uYOjjmk> [cit. 2017-01-23].
- Szlak oscypkowy*, Zob. www.produktloklany.pl [cit. 2017-04-23].

The last shepherds of the Carpathians?
Carpathian Sheep Transhumance 2013 – a phenomenon of the international project
on contemporary Vlach pastoral culture⁵⁰

In recent years, more and more researchers have been interested in the pastoral culture of the Carpathian region. The central ideas of projects implemented in different countries relate to the traditional transhumant pastoralism, and they also propose new solutions that can contribute to the revival of this specific sphere of cultural heritage in Central and Eastern Europe and the Balkans. The article presents the phenomenon of one of the most famous cultural projects—Redyk Karpacki (Carpathian Sheep Transhumance). Based on the field research, the article discusses the main idea behind the sheep transhumance along with its course, time, and scale, as well as the reception of this event in the memory of the Carpathia. The paper uses qualitative research methodology applied from the *emic* (intra-group) perspective. The following research techniques were used in the ethnographic studies conducted among the project organizers and in selected villages/towns along the grazing route (standardized and free interviews, undisguised participant observation, analysis of texts and legal and archival documents, and visual methods). The research has shown that anthropology can bring new qualitative data to project analysis which unveil a different face of ongoing cultural undertakings. The results indicate the need to take into account the intercultural differences in the approaches to studied phenomena; otherwise project analysis cannot be entirely reliable.

Dr hab. Ewa Kocój
Instytut Kultury
Uniwersytet Jagielloński
Ul. Łojasiewicza 4
30-348 Kraków, Polska
ekocoj@poczta.onet.pl
ewa.kocoj@uj.edu.pl

⁵⁰Artykuł powstał w ramach grantu NPRH „Włosi w europejskiej i polskiej przestrzeni kulturowej. Migracje - osadnictwo - dziedzictwo kulturowe, nr 12H 13 0604 82 (2015-2019), kierownik: prof. dr hab. Ilona Czamańska i stanowi fragment większej całości.

Anton Augustín Baník a jeho Dialektická podstata slovenského konfesionalizmu

Róbert Letz

Abstrakt

Problematika slovenského konfesionalizmu patrí k mimoriadne dôležitým, no dodnes nedostatočne spracovaným témam. Túto tému na vedeckej úrovni otvoril a prezentoval v rozsahom nevelkej, no obsahom mimoriadne závažnej štúdií *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu* Anton A. Baník (* 26. február 1900, Valaská – † 29. december 1978, Martin). Baník v nej dôkladnejšie vymedzil predmet skúmania i metodologické prístupy k problematike konfesionalizmu. V istom zmysle bolo šťastným riešením, že tejto citlivej témy sa chopil práve Baník, ktorý patril k rozvážnym a rozhladeným osobnostiam slovenskej historickej vedy. Pre Baníka totiž problematika slovenského konfesionalizmu neznamenal novú tému. Bola výsledkom jeho dlhoročných výskumov. Baník sa vo svojej rozsiahlej vedeckej tvorbe venoval najmä problematike slovenského národného obrodzenia, dejinám slovenského jazyka a otázkam miesta Slovákov v širších historicko-kultúrnych súvislostiach. Pri spracúvaní tohto okruhu tém sa často stretával s otázkou konfesionalizmu. Vo svojom diele popísal dialektický princíp, na základe ktorého je podľa neho možné porozumieť nielen slovenský konfesionalizmus ako historický a kultúrny fenomén, ale aj ako dynamický princíp slovenských dejín.

Kľúčové slová

Slovenské dejiny, kultúra, konfesionalizmus, osobnosti, Anton A. Baník

Anton Augustín Baník v medzivojnovom období pracoval ako archivár, knihovník a historik v dvoch významných slovenských spolkoch – Spolku sv. Vojtecha a Matici slovenskej. Bol priamym svedkom ostrých konfesionálnych sporov a polemík. Na zložité problémy sa dokázal pozrieť vecne, s nadhľadom, a bez toho, aby sa svojimi názormi apriórne usiloval dokázať výlučnosť a prioritu pozícií svojej rímskokatolíckej konfesie v dejinách a kultúre Slovákov. Nedal sa strhnúť do planých polemík. Jeho prácu charakterizovala dialogická otvorenosť. Baník ako občan a človek myslel a konal nadstranícky, o čom svedčí skutočnosť, že nebol organizovaný v žiadnej politickej strane. Výsledkami svojej práce postupne vyrástol na autoritu, rešpektovanú katolíckymi i evanjelikmi. Svoj osobný život neuzatváral do konfesijného okruhu katolíkov. K jeho najlepším priateľom patril známy slovenský prozaik a dramatik evanjelik Július Barč-Ivan, ktorý pracoval v knižnici Maticy slovenskej. Obidvoch priateľov bolo často spoločne vídať aj mimo zamestnania, preto im hovoril dvojčatá. Baníkova autorita sa udržala aj v období prvej Slovenskej republiky, keď sa politicky neexponoval, hoci mal na to veľa príležitostí. Vzhľadom na jeho angažovanie v povstaní v roku 1944 a následný konflikt s režimom prvej Slovenskej republiky, sa stal prijateľný pre Maticu slovenskú po roku 1945. Pretože exilová vlna roku 1945 citeľne zasiahla Maticu a priniesla exodus veľkého počtu jej zamestnancov na čele so správcom Jozefom Cígerom Hronským, patril Baník k tým pracovníkom, ktorí ostali ďalej pracovať v Matici slovenskej.

Roky 1938 – 1945 vniesli medzi slovenských katolíkov a evanjelikov viac sporov a prispeli k ich odcudzeniu. Nový politický režim po roku 1945 často nerozlišoval medzi politickou angažovanosťou v rokoch 1938 – 1945 a slovenským katolicizmom. Konfesiónálne napätie rástlo. V politickom živote sa rozjatrená konfesiónalna otázka stala predmetom internej dohody vedenia Demokratickej strany známou Aprílovou dohodou z roku 1946, ktorá nadviazala na program slovenskej katolícko-evanjelickej spolupráce. Za prekonanie konfesiónálnych rozdielov agitovala v predvolebnej kampani 1946 aj Komunistická strana Slovenska, ale aj dve menšie strany Strana slobody a Strana práce. V každom prípade to bol záujem vnútrostranícky i celoslovenský. Konfesionalizmus teda patril na povojnovom Slovensku k politicky diskutovaným témam, pričom sa všeobecne zdôrazňovala jeho škodlivosť ako javu, ktorý rozdeľuje Slovákov.

Na návrh interných vedeckých pracovníkov Matice slovenskej zo 16. septembra 1947 Správa Matice slovenskej 25. septembra 1947 Baníka poverila, aby vypracoval „*kultúrnohistorický náčrt o vzájomnom pomere dvoch konfesii v našom národe, ako aj námet o slovenskom konfesionalizme*.“ A. A. Baník svoje poverenie splnil a pripravil si prednášku pre plenárne zasadnutie vedeckých a umeleckých odborov Matice slovenskej. Toto plenárne zasadnutie malo pracovný a súčasne slávnostný priebeh. Konalo sa dňa 18. októbra 1947 v Martine sa nieslo v znamení prebiehajúcich Moysesovských slávností. Baníkova prednáška vyvolala veľký ohlas a denná tlač avizovala, že bude publikovaná.

Baníkov záujem o problematiku slovenského konfesionalizmu neskončil prednáškou. Tak ako si predsavzal, prednášku spracoval a publikoval pod názvom *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*.¹ Tým sa s jeho názormi na citlivú slovenskú tému konfesionalizmu mohol oboznámiť širší okruh záujemcov. Nešlo však o publikovanie celej prednášky, ale len jej všeobecnejších častí.

Je zaujímavé a podnetné, že Baník svoj text začína kritikou reflexiou slovenského vedeckého života. Pritom vychádza zo skutočností, že slovenský národný život v celej šírke historického a súčasného trvania nebol vedecky podchytený, že chýbajú základné organizačné predpoklady, koordinácia pracovných úloh a dokumentácia vykonaných prác. K tomu sa pridružujú kompetenčné spory, presadzovanie osobných záujmov, náhodilosť, nesystematickosť. Krátko ale výstižne tak charakterizoval stále neuspokojivú úroveň slovenskej vedy. Potom osobitne poukázal na jednostrannosť pri výskume slovenskej minulosti. Vidí ju v prevládajúcom politicko-historickom, literárnohistorickom a jazykovednom prístupe, pričom sa zanedbávajú „civilizačné dejiny“ (hospodárske, technické, zdravotné). Popri tomto jednostrannom zameraní slovenskej historickej vedy upozorňuje aj na nesystematickosť vo výskume jednotlivých historických epoch. Nerovnomerný záujem prináša nevyvážený a nesúvislý pohľad na dejiny. Takýto pohľad potom nemôže byť dostatočne pravdivý a presvedčivý. Navyše sa stretávame s javom, keď sú do historickej interpretácie slovenských dejín nasilu vkladané osobné, často veľmi vyhrotené názory vychádzajúce zo súčasných stranícko-politických, cirkevných alebo národných záujmov. V slovenskej spoločnosti teda chýba hlbšia historická reflexia, ktorá by dokázala vysvetliť súčasný slovenský život.

Baník chápe ako prirodzené poslanie a povinnosť historickej vedy „rozjasniť“ vyše štyristoročný konfesiónalny rozpor medzi Slovákami. Vedecké spracovanie problematiky slovenského konfesionalizmu podľa neho povedie k objektivizácii a k pretvoreniu najhlbšieho ideového rozporu medzi Slovákami na konštruktívne hnutie slovenského duchovného pokroku.

¹ BANÍK, A. A.: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. In: *Slovenské pohľady*, 1947, roč. 63, č. 11-12, s. 653-666.

Baník vidí v slovenských dejinách tri historické fázy a tri podoby vo vývoji konfesionalizmu. 1. Čisto cirkevný konfesionalizmus (od roku 1517), 2. Konfesionalný nacionalizmus (od roku 1787) a 3. Politicko-mocenský konfesionalizmus (od roku 1918). Baník správne vystihol skutočnosť, že obidve konfesie žili nielen vedľa seba bez toho, aby sa vzájomne ovplyvňovali a „strážili“, ale žili aj spolu, boli súčasťou jedného národa. Pri striedaní generácií slovenských katolíkov a evanjelikov postrehol „*pravidelnosť, ktorá katolíkom i evanjelikom ukladá v každej dobe im osobitne príznačnú zvláštnu funkciu v utváraní slovenskonárodných dejín.*“² Práve na tomto mieste prichádza Baník s pojmom „funkčná dialektika konfesií“. Chápe ju ako zložitý mechanizmus, ktorý umožňoval zachovať si vedomie vlastnej konfesionalnej identity a pritom pracovať v prospech kultúry a národného celku. V závere svojho článku v *Slovenských pohľadoch* citoval Baník pomerne rozsiahly úryvok zo svojej staršej štúdie Pohľad na ideové základy Spolku sv. Vojtecha, uverejnenej v roku 1937 v časopise *Kultúra*.³ Poukazuje tým jasne na kontinuitu svojho myslenia a názorov. Baník tu cituje kľúčovú pasáž, kde tvrdí, že „*Iniciatívnosť, ktorú prejavili katolícki Slováci v organizovaní svojho národa na konci 18. storočia, neprestala uplatňovať sa v rozhodných, osudných chvíľach slovenského človeka ani v 19. a 20. veku. Ale ako je historicky nesporná táto slovenskonárodná iniciatívnosť na katolíckej strane, rovnako je zjavná v dejinách i tá prednosť, ktorá v uchovaní, pestovaní a zveľadení národného života u Slovákov prislúcha ich pospolitosti evanjelického vierovyznania.*“⁴ Obidve historické vlastnosti katolíckej a evanjelickej konfesie považuje za nenahraditeľné. Nie je teda rozhodujúce, či je dôležitejšia iniciatívnosť, alebo úsilie o pestovanie a zveľadenie, „ihličnatá hora alebo listnatý les“. Tým vlastne vylučuje všetky spory o prvenstvo tej alebo onej konfesie v národe ako bezpredmetné a malicherné.

Pôvodný text Baníkovej celej, neskrátenej štúdie bol vydaný prvý raz až v roku 2000.⁵ Táto publikácia vyšla zásluhou Augustína Maťovčíka, vtedajšieho riaditeľa Národného biografického ústavu Slovenskej národnej knižnice v Martine. Obsahuje veľa nových a podnetných myšlienok. Podľa Baníka sú Slováci národom početne malým, s menšími možnosťami. Majú však vlastné dejiny a prejavujú sa ako kultúrny činiteľ v strednej Európe. Táto charakteristika pomáha Baníkovi vysvetliť najväčšie prekážky, „dedičné hriechy“, ktoré sa Slovákom stavajú do cesty v ich ďalšom raste a napredovaní. Na prvom mieste uvádza konfesionalizmus, ktorý definuje ako obojstrannú evanjelicko-katolícku cirkevnú nedôveru, spoločenskú uzavretosť a kultúrnohistorickú žiarlivosť na národné zásluhy. Konfesionalizmus podľa Baníka zasahuje verejný i súkromný život Slovákov, vyvoláva nedôveru a pocit stiesnenosti vo vzájomnom styku. Na druhom mieste uvádza čechoslovakizmus ako prílišnú ústupčivosť a devótnosť Slovákov pred českonacionálnymi názormi a nárokmi. Na treťom mieste uvádza politicizmus, ktorý charakterizuje ako politickomocenskú zaangażovanosť v záujme osobných výhod aj za cenu porušenia morálnych zásad a charakteru. Takýto kritický pohľad na vlastný národný život predpokladá na jednej strane schopnosť nadhľadu a na druhej strane dobrú znalosť národnej minulosti a prítomnosti. Tieto tri Baníkove charakteristiky by sa určite dali ďalej dopĺňať, no v danej dobe boli výstižné a nosné. Baník sa vo svojom diele náročky zamerával užšie na evanjelickú a v. cirkev a rímskokatolícku cirkev. Baník postrehol zaujímavú skutočnosť. Podľa neho sa k Lutherovej reformácii v 16. storočí pridala väčšina Slovákov. Maďari sa však väčšinou pridali ku kalvínskemu

² Tamže, s. 656.

³ BANÍK, A. A.: Pohľad na ideové základy Spolku sv. Vojtecha. In: *Kultúra*, 1937, roč. 9, č. 11-12, s. 255-260

⁴ Tamže, s. 258.

⁵ BANÍK, A. A.: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin : Matica slovenská, 2000, 79 s.

typu reformácie. Tieto konfesijné hranice teda nadobúdali národnostné dôsledky. Príslušnosť Slovákov k evanjelickej konfesii umožnila lepšie prenikať do dovtedy uzavretej spoločnosti nemeckého evanjelického meštianstva. Ak sa teda podľa Baníka od konca 18. storočia zrodil národný konfesionalizmus, neplatí to iba o vzájomnom vzťahu rímskokatolíckej a evanjelickej a. v. konfesie. Tento problém je širší, zachytáva všetky konfesie s ich zložitými vzťahmi navonok i vo vnútri. K spomenutým trom „dedičným hriechom“ pridáva Baník aj ich negatívne dôsledky: demoralizáciu, pauperizáciu a depopuláciu a denacionalizáciu.

Vo svojom vedeckom úsilí o vysvetlenie konfesionalizmu považuje Baník za nevyhnutné filozoficky a sociologicky postaviť a interpretovať základné pojmy. V každom národnom spoločenstve, teda i u Slovákov sa podľa neho uplatňujú tri základné navzájom odlišné a v napätí existujúce záujmové sféry: religijná (náboženská), kultúrna a civilizačná. Tieto tri sféry vznikajú z funkčnej opozície – dialektických protikladov troch bytostných a existenčných zložiek individuálneho človeka. Religijnej zodpovedá protiklad nesmrteľná ľudská duša – metafyzický, supranaturálny svet. Jej organizačným princípom je cirkev. Kultúrnej zodpovedá protiklad funkčne chápaný ľudský duch (vznikajúci telesno-duševným spojením) – univerzálna ľudská spoločnosť. Jej organizačným princípom je národ. Civilizačnej zodpovedá protiklad ľudské telo, telesnosť – univerzálna materiálna príroda jestvujúca mimo človeka (kozmos). Jej organizačným princípom je štát. Baník však vníma organizačné princípy jednotlivých sfér evolučne, v ich vývoji a smerovaní k väčšej univerzálnosti. Cirkevne organizovaný život smeruje k nadcirkevnej kresťanskej solidarite (christianizmu) a ďalej k univerzálnej jednote náboženských ideálov – k divinite (božskosti). Národne organizovaný život smeruje k supranacionálnej solidarite (supranacionalizmu, v slovenských podmienkach k slovanstvu) a odtiaľ ďalej k univerzálnej duchovnej jednote kultúrnych ideálov – k humanite. Štátne organizovaný život smeruje k nadštátnej solidarite a pomocou socializmu smeruje k univerzálnej jednote civilizačných ideálov – k materialite. Baník sa potom pokúša aplikovať svoj triadický princíp na evolučne chápané dejiny ľudstva a v nich i slovenského národa, pričom tvrdí, že najsilnejšou, prevládajúcou ideou bola religijná idea, ktorá dominovala do konca 18. storočia. Potom sa stáva dominantnou idea národnej kultúry, ktorá sa podľa Baníka vyčerpala v krvavých svetových vojnách. Nastupuje tretia fáza, kde sa dominantnou stáva idea sociálnej civilizácie, alebo „idey víťazného socializmu“. Nástupom novej fázy predchádzajúca nezaniká, ale smeruje pod tlakom tejto novej fázy k väčšej integrácii. Posledná, tretia idea a jej naplnenie je zároveň poslednou epochou ľudských dejín. Tu sa ešte Baník vyjadruje opatrnejšie a hovorí o konfliktoch idey sociálnej civilizácie s predchádzajúcimi ideami, o „ťažkých skúškach“ a „totálnych krížových zápasoch“, „zúfalých utrpeniach“, pričom jedine uspokojenie môže priniesť kresťanská orientácia ľudského ducha.

Baníkovu dielo predsa len do určitej miery poznačila jeho súčasnosť. Podľa neho s presadzovaním sociálnej idey v jej socialistickej podobe dochádza k riešeniu spomínaných hlavných hriechov Slovákov. Podľa neho racionalizácia poľnohospodárstva a industrializácia výrazne zvýši životnú úroveň slovenského obyvateľstva. Vyrovnaním životného štandardu občanov postupne stratí oporu národný konfesionalizmus aj denacionalizácia. Tento názor silne korešpondoval so socialisticko-marxistickou predstavou o určujúcom vzťahu spoločenského bytia voči spoločenskému vedomiu, o uvedomelom zásahu, ktorý od základu zmení podmienky a tým sa následne vyriešia aj ideovo-spoločenské problémy a protirečenia predchádzajúcej doby. Navyše so vzrastom životnej úrovne obyvateľstva a orientáciou na materiálnu stránku života postupuje sekularizácia, ktorá sa prejavuje ako strata zmyslu pre posvätno a odpad od tradičnej cirkevnej štruktúry a cirkevného života. Zvyšovanie životného štandardu automaticky nevedie k prekonnaniu konfesionalizmu, ale cez sekularizáciu súčasne prináša aj zánik tradičných cirkevných organizačných štruktúr a náboženského života vôbec.

Baníkova triadická štruktúra je originálnym pohľadom na problematiku na otázku filozofie dejín – svetových i slovenských, ale aj na otázku konfesionalizmu. Hoci neuvádza filozofické zdroje, ktorými sa inšpiroval pri písaní svojho diela, je zrejme, že čerpal z Georga Friedricha Hegela, Johanna Gottfrieda von Herdera, Augusta Comta a Tomáša Garrigue Masaryka.

A. A. Baník rozoznáva v slovenskom konfesionalizme tri navzájom sa podmieňujúce a prelinajúce zložky: 1. cirkevnú, ktorá vychádza z presvedčenia o vyššej náboženskej hodnote vlastnej konfesie v porovnaní s protivnou konfesiou. Zodpovedá tomu aj typ aprioriálneho myslenia, ktoré selektívne vyberá fakty z dejín a súčasnosti a takto dokazuje vyššiu hodnotu, pravosť a pravovernosť vlastnej konfesie; 2. národnú, ktorá sa usiluje najmä historickými argumentmi dokázať väčšie zásluhy a dôležitosť svojej konfesie pre slovenskú národnú pospolitosť. I táto zložka konfesionalizmu v konečnom dôsledku za cieľ poukázať na nižšiu hodnotu protivnej konfesie; 3. materiálno-sociálnu, ktorá zahŕňa snahy, dosiahnuť materiálne výhody a uplatnenie prostredníctvom cirkevnej štruktúry, a to aj v spoločenskom a politickom živote. V praxi sa teda vedome uprednostňuje príslušník jednej konfesie, hoci by jeho pracovné miesto mohla zastávať osoba, ktorá patrí k inej konfesii.⁶ Všetky tri zložky slovenského konfesionalizmu potom Baník aplikoval na slovenské dejiny. Prvá, cirkevná sa uplatnila od začiatku reformácie v 16. storočí po Bernolákovu kodifikáciu slovenčiny v roku 1787. Druhá, národná sa uplatnila po roku 1787 a tretia, sociálna po roku 1918.

A. A. Baník najprv argumentuje historicky. Uvádza konkrétne historické fakty a až potom vyjadruje v zhutnenej podobe podstatu svojej myšlienky o dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu: „*V minulosti slovenského národa uplatňuje sa očividne istá dialektika konfesionalnej funkcie, ktorá spôsobuje, že po jednorázovom alebo opakovanom katolícko-nacionálnom, kolektivistickom ideovom impulze nasleduje spravidla vždy zodpovedajúci jednorázový alebo opakovaný evanjelicko-nacionálny, individualistický, kultúrny elán, a toto periodické, vlnité pulzovanie dvoch základných duchovných síl splyva zakaždým do syntézy slovenského národného pokroku. Zmysel tejto poučky je ten, že katolícky impulz a evanjelický elán v duchovnom živote Slovákov tvoria organickú jednotu národovotvorných síl, ktoré sa vzájomne prenikajú i dopĺňajú v nerozlučnom spoločnom účinkovaní... slovenskí katolíci prejavujú v priebehu slovenských dejín viac iniciatívnosti v tvorení a uplatňovaní slovenskonacionálnej ideológie, kým slovenskí evanjelici majú prevahu v pracovnej vytrvalosti, ktorou slovenskonacionálnu ideológiu podchyťávajú a kultúrne ďalej rozvíjajú.*“⁷ Baník svoju tézu podporuje aj argumentom o striedaní vynikajúcich osobností z obidvoch konfesií. Osobnostný princíp vyzdvihuje u Slovákov aj preto, že vyplynul z ich ťažkého sociálneho a kultúrneho postavenia. Vodcovská osobnosť bola v zložitých podmienkach formovania moderného slovenského národa dôležitým viditeľným jednotiacim princípom. Túto súvislú reťaz „predstaviteľských, vodcovských osobností“ podľa Baníka tvorili: Anton Bernolák, Ján Hollý, Ľudovít Štúr, Andrej Radlinský, Štefan Moyses, Svetozár Hurban-Vajanský a Milan Rastislav Štefánik. Baník presne neuviedol kritériá výberu týchto osobností. Pritom sa vedome obmedzil iba na národnú etapu slovenského konfesionalizmu, teda na obdobie od konca 18. storočia do roku 1918. Toto obdobie totiž Baník vnímal ako etapu, keď sa obidve konfesie usilovali o „syntetické vytváranie slovenského života“, naplňajúc spoločný program národného obrodzenia. Do reťaze osobností sa nepokúsil zaradiť osobnosti z etapy predchádzajúcej cirkevnej ani nasledujúcej sociálnej etapy konfesionalizmu. Medzi osobnosťami neuviedol Jána Kollára, ale aj ďalšie slovenské osobnosti, ktoré síce mali veľký význam, ale nepresadzovali myšlienku sloven-

⁶ Tamže, s. 27.

⁷ Tamže, s. 44.

skej národnej svojbytnosti a spisovnej reči. Z tohto hľadiska by ale bolo diskutabilné aj zaradenie M. R. Štefánika, ktorý bol stúpencom Masarykových ideálov. Slovenské osobnosti po roku 1918 nezaradil pravdepodobne s ohľadom na dobovú politickú situáciu.

V závere svojej práce Baník kladie vedľa seba organizačné a vieroučné rozdiely medzi slovenskými katolíkmi a evanjelikmi. Oni umožňujú lepšie pochopiť rozdielne reakcie a postoje aj v slovenskom národnom a kultúrnom živote, ale aj princíp dialektickej súvislosti a súvzťažnosti oboch konfesií. Baník ponúka riešenie negatívnych podôb slovenského konfesionalizmu. Malo by sa realizovať v troch smeroch, ktoré zodpovedajú trom oblastiam konfesionalizmu. V cirkevnej oblasti stárou morálnou obrodou a zvrúcnením náboženského života. Jej základom musí byť odstraňovanie nacionálno-konfesionalnej pýchy etickou cestou v medziľudských vzťahoch. Baník tu jasne predvída ako východisko ekumenizmus – vedomé úsilie o zblížovanie oboch konfesií v hľadaní a napĺňaní kresťanských ideálov. V národnej oblasti ráta Baník s humanizáciou slovenského nacionalizmu. Výchova v slovenskom národnom duchu by mala byť podľa neho súčasne slovanská a humánna. Zabráni sa denacionalizácii Slovákov a súčasne sa zvýši mravná hodnota ich národného povedomia, v dôsledku čoho sa otupí negatívny konfesionalizmus, prejavujúci sa v zmysle poukazovania na vyššie národné zásluhy. V sociálnej oblasti predpokladá Baník odstránenie materiálno-sociálnej zaostalosti slovenského človeka, ktoré by sa malo uskutočniť v duchu najvyššieho kresťanského príkázania lásky k bližnému. Súčasnne je to aj úloha novej „sociálnej epochy“ ľudstva. Realizácia Baníkom načrtnutého programu sa týka každého Slováka, no pri jej realizácii má určujúca úloha tu patriť slovenskej vede a slovenskej inteligencii.

Dielo A. A. Baníka *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu* môžeme označiť za prvý celistvý a syntetizujúci vedecký pokus definovať otázku konfesionalizmu, zakotviť ju historicky a filozoficko-dejinnne, urobiť z nej vecný predmet historického a sociologického bádania a súčasne načrtnúť východiská jej riešenia. Žiaľ, pre nežičlivosť politických pomerov po februári 1948 sa otázka konfesionalizmu a vôbec náboženstva v ČSR, a teda i na Slovensku, stala tabu. Nebolo možné sa jej objektívne venovať a tvorivo rozvinúť a nadviazať na Baníkovu dielo, ktoré ostalo vo svojej úplnosti prakticky neznáme. Jeho nové vydanie v roku 2000 možno vnímať jednak ako splatenie dlhu Baníkovej osobnosti, ale aj ako akútnu výzvu k potrebe vecnosti v historickom výskume a vôbec v skúmaní neuralgických tém slovenskej minulosti.

Literatúra

- BANÍK, A. A.: Pohľad na ideové základy Spolku sv. Vojtecha. In: *Kultúra*, 1937, roč. 9, č. 11-12, s. 255-260.
- BANÍK, A. A.: O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu. In: *Slovenské pohľady*, 1947, roč. 63, č. 11-12, s. 653-666.
- BANÍK, A. A.: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin : Matica slovenská, 2000, 79 s. ISBN: 80-7090-566-2.
- LETZ, R.: Baníková Dialektická podstata slovenského konfesionalizmu. In: *Biografické štúdie* 35. Martin : Slovenská národná knižnica, Národný biografický ústav, 2010, s. 130-146. ISSN: 1338-0354.
- MAŤOVČÍK, A.: *Anton Augustín Baník. Kapitoly zo života a diela*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2010, 176 s. ISBN: 978-80-89301-49-2.
- MULÍK, P.: Baník, A. Anton: O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu. In: *Historický zborník*, 2001, roč. 11, č. 2, s. 135-137. ISSN: 1335-8723.

Anton Augustín Baník and his The dialectical principle of the Slovak confessionalism

Anton Augustín Baník (* 26 February 1900 Valašská Belá - † 29 December 1978 Martin), worked as an archivist, librarian and historian. He devoted to fundamental questions of the Slovak cultural and political history. The highlight of his work is the work *The dialectical principle of the Slovak confessionalism*, which was published in abbreviated form in 1947 in the journal *Slovenské pohľady* and completely in 2000. A. A. Baník reveals in the Slovak confessionalism dialectical element that greatly affects the Slovak history. He presents it in the two strongest confessions – Roman Catholic and Lutheran ones. According Baník after Catholic-national impulse comes Lutheran national cultural enthusiasm. Periodic pulsing of two basic spiritual forces runs into synthesis of the Slovak national progress. In the spiritual life of the Slovaks, the Catholic impulse and Lutheran enthusiasm in the spiritual life of Slovaks form an organic unity of the nation-forces that penetrate each other as well as complement themselves. In the history, the Slovak Catholics show more initiative in the creation and implementation of the Slovak national ideology, while the Slovak Lutherans predominate in the working endurance, which underpins this ideology and develops culturally further.

Prof. PhDr. Róbert Letz, CSc.

Katedra histórie
Pedagogická fakulta Univerzity Komenského
Račianska 59
813 34 Bratislava
letz@fedu.uniba.sk

Spiritualita východného Slovenska v 18. storočí Ruženec a žalmy*

Peter Zubko – Peter Žeňuch

Abstrakt

Na východnom Slovensku v polovici 18. storočia vznikol slovenský preklad knihy Žalmov a ďalších štyroch bohoslužobných kníh pre potreby kalvínskej cirkvi. Vyžadoval si to veľký počet slovensky hovoriacich zborov, ale aj skutočná duchovná potreba a odliv kalvínskych veriacich do katolíckej cirkvi. Katolíci na prelome 17. a 18. storočia začali šíriť modlitbu posvätného ruženca a zakladať ružencové bratrstvá. Ruženec bol oficiálne považovaný za laický a mariánsky žaltár, ktorý sa skladal zo 150 Zdravasov. Reakciou kalvínskej cirkvi bolo rovnako šírenie modlitby žalmov, ale biblických, pretože mariánska úcta bola reformáciou zavrhnutá. Navyše miesta, kde sa začínajú ujímať ružencové bratrstvá (Zborov) a kde sa šíril slovenský Žaltár (južný Zemplín a okolie) patrili z väčšej časti tomu istému rodu Rákociovcov, lenže v dvoch konfesiách; paradoxne tak príslušníci toho istého rodu prispeli k upevneniu katolicizmu i kalvinizmu, tiež k šíreniu slovenskej kultúry.

Kľúčové slová

ruženec, žalmy, Rákociovci, rekatolizácia, východné Slovensko.

V Barkóciho kánonickej vizitácii Šariša z roku 1749 nachádzame mimoriadne vzácne nemateriálne svedectvo o barokovej zbožnosti, ktorá sa v 18. storočí na východnom Slovensku začala naplno ujímať aj medzi Slovákami. V kontexte výpovedí spomenutého prameňa totiž možno pochopiť a interpretovať oveľa širšie príčiny duchovnosti východného Slovenska, a to nielen katolíckej cirkvi, ale aj kalvínskych zborov, špeciálne slovensky hovoriacich zborov. Výraznú stopu v severovýchodných stoliciach Uhorska zohral rod Rákociovcov, ktorý vlastnil významné panstvá v Šarišskej, Zemplínskej, Užskej či Berežskej stolici. Tento rod významne zasiahol cez patronátne právo aj do náboženského života svojich poddaných, ovplyvnil nielen kalvínov, ale aj katolíkov, obidve konfesie odlišnými spôsobmi, no so spoločným menovateľom, ktorým bola modlitba žalmov. Od objavenia kníhtlače Rákociovci podporovali náboženskú spisbu v latinskom, maďarskom i cirkevnoslovanskom jazyku. Jednou z kníh bola aj biblická kniha žalmov, ktorá výrazne zasiahla najmä kalvínske prostredie. Slovenský preklad tejto knihy, ktorý bol navyše prebásnený, bol vydaný tlačou v roku 1752 a je prvou biblickou knihou vydanou tlačou v slovenskom jazyku. Používali ju slovenské kalvínske zbory v rámci svojich bohoslužieb. Viaceré štúdie sa touto problematikou už zaoberali,¹ ale nikto doposiaľ nevysvetlil, prečo vznikol maďarský i slovenský preklad a prečo boli také úspešné. Práve Barkóciho vizitácia ponúka vysvetlenie.

* Štúdia je súčasťou riešenia projektu VEGA 2/0011/2017-2020 – Vydanie cyrilského rukopisu z 18. storočia s komentármi a poznámkovým aparátom VEGA 1/0264/14 – Administratívno-právne písomnosti latinských biskupov o cirkvi byzantského obradu na východnom Slovensku.

¹ Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis a literárnu históriu. Zväzok 4. Nákladom Matice slovenskej, 1926, s. 20; Sbirka pramenův ku poznání literárního života, vydává III. třída České akademie věd a umění. Skupina 2. Kor-

Po Tridentskom koncile, na ktorom bol kanonizovaný latinský preklad Biblie (Vulgata), v snahe priblížiť sa ľudovému jazyku, začali Slováci používať pri bohoslužbách český preklad Biblie, ktorej Nový zákon vyšiel v roku 1475 a celé Sväté písmo v roku 1488. Úplné poľské katolícke a protestantské preklady sú známe až zo 16. storočia (1556 vyšiel katolícky preklad Nového zákona a kompletná Biblia v roku 1561; poľský kalvínsky preklad Svätého písma pochádza z roku 1563).² Na Slovensku úsilie prekladať biblické texty do slovenčiny dlho stagnovalo. Reformácia a s ňou jedna zo základných požiadaviek – priblížiť sa veriacemu prostredníctvom Božieho slova v zrozumiteľnom jazyku – posilnila potrebu slovenského prekladu Biblie. Prvé aktivity preložiť celé Sväté písmo do slovenského jazyka vychádza od katolíckeho kléru; vznikol preklad známy ako Kamaldulská Biblia. Slovenskí evanjelici v tom čase používali biblickú češtinu,³ ktorú pokladali oproti „nekanonizovej“ ľudovej reči za vyššiu formu jazyka.

Situácia v protestantských cirkvách nebola rovnaká. V polovici 18. storočia na východnom Slovensku badať aktivity spojené s prekladaním biblických textov do ľudového jazyka. Východoslovenskí kalvíni neboli napojení na centrá v Čechách, ani na Slovensku, ako ostatní slovenskí protestanti, ale obracali sa na mesto Debrecín, ktoré bolo centrom maďarsky hovoriacich kalvínov; tam bolo vydaných päť kníh v zemplínskom nárečí pre východoslovenských kalvínov.⁴ Druhým dôvodom je to, že slovakizovaná čeština, ako ju používali protestanti v ostatných častiach Slovenska, bola pre tamojšie obyvateľstvo málo zrozumiteľná a nehodnotila sa ako nadštandardný jazyk východoslovenských protestantov. Možno povedať, že biblická čeština nezodpovedala potrebám obradového jazyka zemplínskych protestantov, lebo podľa vyššie spomenutej zásady kultovým jazykom služieb božích mal byť materinský jazyk veriacich. V období pred vydaním Tolerančného patentu Jozefa II. (1781) sa maďarská kalvínska cirkev v časoch silnejúcej rekatolizácie zomkla v záujme obrany svojej viery; v roku 1731 miškovecký superintendent Márton Čáji (Csáji) „nariaďuje vydať pre slovenské kalvínske zbory predtiského dištriktu slovenské cirkevné knihy.“⁵ Jednou z kníh, ktoré vyšli po tomto nariadení, je aj Žaltár z roku 1752.⁶ Vydanie tlačí pre potreby východoslovenských kalvínov v zemplínskom nárečí s maďarským pravopisom netreba v tomto období spájať s maďarizačnými tendenciami, ktoré nastupujú až neskoršie. Týmto činom sa iba splnila základná požiadavka reformovaných cirkví hlásať evanjelium ľudu

respondence a prameny cizojazyčné. Vol. 18-19. V Praze : Nákladem Akademie, 1913, s. 245; HOROV, P.: Slovenskí kalvíni. In: *Slovenské kalvínske hlasy*, roč. IX., č. 7-8, 10-11, Bratislava 1938, s. 2-4, 5-7; BRTÁŇ, R.: Z minulosti slovenských kalvínov. In: *Slovenské kalvínske hlasy*, 15 (1944), č. 6-8, Bratislava, s. 9-18; KIRÁLY, P.: *A keletszlovák nyelvjárárs nyomatott emlékei*. Akadémiai kiadó, 1953, s. 40; Slovenská reč. Časopis pre výskum a kultúru slovenského jazyka. Zväzok 61, 1996, s. 346; Szenci Molnár Albert és a magyar késő-renaissance. Magyar Tudományos Akadémia, 1978, s. 227; ŠVAGROVSKÝ, Š.: Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch. In: *Jazykovedné štúdie*, 18 (1983). Z dejín slovenského jazyka. Vydavateľstvo SAV, Bratislava, s. 21-37.

² JANKOVIČ, V.: Prvý slovenský preklad celého Písma svätého. In: *Verbum*, Vydáva nakl. družstvo Verbum v Košiciach I (1946 – 1947), s. 23-24.

³ Pri interpretácii pojmu biblickej češtiny sa opierame o názor J. Doruľu (DORUĽA, J.: *Tri kapitoly zo života slov*. Bratislava : Veda, 1993, s. 60), ktorý uvádza, že termín bibličina/biblická čeština sa viaže k používaniu slovakizovanej češtiny ovplyvnenej predovšetkým „jazykom evanjelickej biblie alebo liturgie“. Tento termín sa nevzťahuje na „pokralické obdobie, keď sa slovenskí evanjelickí vzdelanci usilovali vo svojej tvorbe prídŕžať sankcionovanej archaickej češtiny podľa vzoru Kralickej biblie.“ Biblickú češtinu teda chápeme ako bohoslužobný jazyk slovenských evanjelikov „od čias udomácnenia sa luterskej reformácie na Slovensku“ (DORUĽA, J.: *Tri kapitoly zo života slov*, s. 60).

⁴ BRTÁŇ, R.: Z minulosti slovenských kalvínov. In: *Slovenské kalvínske hlasy*, 15 (1944), č. 6-8, Bratislava, s. 13-15.

⁵ ŠVAGROVSKÝ, Š.: Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch. In: *Jazykovedné štúdie*, 18 (1983). Z dejín slovenského jazyka. Vydavateľstvo SAV, Bratislava, s. 34.

⁶ Fotokópia Žaltára sa nachádza vo fototéke JÚĽŠ SAV pod signatúrou 3.166.

zrozumiteľnou rečou.⁷ Jazykom kalvínských tlačí na východnom Slovensku je zemplínske nárečie, nie sotácke nárečie, ako na to správne poukázali E. Paulíny a Š. Švagrovský,⁸ avšak obsahujú množstvo poľských, ruských (resp. rusínskych, ukrajinských) i maďarských lexikálnych prvkov, ktoré sa do týchto textov dostali z nárečového úzu pisára, prekladateľa. Problémom pri skúmaní jazyka kalvínskeho žaltára je kvantita, ktorá by mohla poukazovať na vtedajší stav v nárečí, alebo na vplyv českého jazyka.⁹ Možno predpokladať, že do východoslovenského kalvínskeho prostredia sa dostali protestantské texty v českom jazyku¹⁰ alebo slovenské protestantské knihy v biblickej češtine. Zaujímavosťou je to, že prvé tlačené kalvínske slovenské knihy vyšli bez prípravných jazykových, kodifikačných prác, čo svedčí o tom, že tu nešlo o kodifikačný pokus, ako to bolo pri Kamaldulskej Biblii a pri tzv. *Hadbavného slovníku*.

Na tomto základe možno uvažovať o dvoch súbežných snaženiach, ktoré viedli k vytvoreniu nadštandardnej formy slovenského jazyka pre potreby slovenských veriacich a cirkví. Prvým snažením sú tlačou vydané preklady bohoslužobných, modlitbových a žalmových textov východoslovenských kalvínov (v rokoch 1750 – 1758) spolu s krátkym gramatickým úvodom, ktorý vyložil autor práce *Radosztz sertza pobosnoho* (1758),¹¹ druhým snažením je rukopisný preklad Kamaldulskej Biblie z rokov 1756 – 1759 a tzv. *Hadbavného slovník* so stručným gramatickým návodom z roku 1763, ktorý má svoj pôvod v kultúrnom prostredí Trnavskej univerzity. Ide teda o preklady konfesionálne rozlíšenej medzi kalvínov a katolíkov.

Modlitba žalmov a osobitná úcta k žaltáru sa viaže na modlitbu liturgie hodín čiže breviára alebo posvätného officia, slúžila na posväcovanie času. Je to verejná, oficiálna bohoslužba, ktorá je vlastná primárne zasväteným osobám (klerikom a rehoľníkom), ale obľúbili si ju aj mnohí laici. Žalmy sú starobyťou židovskou modlitbou, sprevádzanou hudobnými nástrojmi,¹² ktorá bola v 18. storočí autorsky ako celok tradične pripisovaná izraelskému kráľovi Dávidovi; biblická kritika žalmov ešte nebola rozvinutá.¹³ Obľúbenosť žalmov nevyplývala len zo starozákonnej

⁷ Maďarizačné tendencie nastupujú na prelome 18. a hlavne v 19. storočí, ako o tom hovorí Samuel Czambel vo svojom diele (CZAMBEL, S.: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin 1906); „až v tomto období v Užskej a Zemplínskej župe odbavovali popri slovenských liturgiách aj maďarské, a to aj tam, kde Slováci od vekov slúžili služby božie a modlili sa po slovensky“ (pozri BRTÁŇ, R.: *Z minulosti slovenských kalvínov*, s. 16).

⁸ PAULÍNÝ, E.: *Dejiny spisovnej slovenčiny I. Od začiatkov až po L. Štúra*. Bratislava 1966, s. 83-86; ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch*, s. 29.

⁹ LIPTÁK, Š.: Príspevok k sotáckej problematike vo východoslovenských nárečiach. In: *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae Prešovensis. Jazykovedný zborník 2* (1969), s. 17.

¹⁰ Z našich výskumov máme doloženú prítomnosť českých utrakvistov (katolíckym biskupom Františkom Barkóciom označených ako českých kalvínov) v obciach Hernádkak, Újsiska (Arcibiskupský archív, Košice, fond Kánonické vizitácie, Dolný Zemplín, 1749, s. 12-13). Ich vplyv však bude skôr zanedbateľný, pretože biskup ich registroval ako osobitnú entitu, výrazne odlišnú a separovanú od uhorských kalvínov.

¹¹ Zaujímavosťou kalvínských tlačí nie je len vyznačovanie kvantity, ale aj maďarský zložkový pravopis. Popis pravopisu vysvetľuje R. Brtáň (*Z minulosti slovenských kalvínov*, s. 12), ale podrobnejšie sa ním zaoberá P. Király v práci *A keletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei* (Budapest, Akademiai Kiadó 1953). V práci sa uvádza, že používanie maďarského pravopisu nie je ničím neobvyklým, lebo ho používali „nielen zemplínski Slováci, ale aj Chorváti a sedmohradskí Rumuni, že maďarským pravopisom vydali v Trnave bibliu pre Chorvátoch a že aj prvá kniha pre uhorských Slovincov bola vytlačená maďarským pravopisom“ (citované podľa: ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Zemplínske kalvínske tlače*, s. 31).

¹² LEXMANN, J.: *Teória liturgickej hudby*. Bratislava : Vlastným nákladom autora, 2015, s. 521.

¹³ Kniha žalmov, skladajúcej sa zo 150 rytmických náboženských piesní, patrí v Starom zákone osobitné postavenie. Sú to hebrejské básne zložené podľa osobitných formálnych a metrických pravidiel; ich spev bol sprevádzaný hrou na strunový nástroj. Biblická kniha Žalmov vznikala systematicky a dlho, jej dnešná podoba (200 – 150 pred Kr.) sa člení na päť Dávidových kníh (tzv. Dávidova Tóra), podobne ako je päť Mojžišových kníh (tzv. Mojžišova Tóra). Pri 73 žalmoch sa výslovné uvádza, že pochádzajú od Dávida (1010 – 970 pr. Kr.), preto mu tradícia pripisovala autorstvo celého Žaltára, ale išlo o morálny autorský vplyv, podobne ako je autorstvo Pentateuchu pripisované Mojžišovi alebo sapienciálna literatúra Šalamúnovi. Obsah žalmov

tradície, ale i z novozákonnej, pretože sám Kristus sa modlil žalmy, citoval z nich pri poslednej večeri a na kríži. Liturgia hodín prešla dlhým vývojom, ale jej podstatou boli vždy žalmy a literárne boli dôležité (latinské) žaltáre, ktoré existovali v niekoľkých regionálnych obmenách, dokonca oficiálny preklad latinskej cirkvi Vulgáta obsahoval dve verzie, jednou bol preklad z hebrejčiny, druhou preklad z gréckej Septuaginty. V stredoveku i v novoveku bol všeobecne rozšírený zvyk pomodliť sa všetkých 150 žalmov za jeden týždeň. Existovali viaceré mníšske tradície, ktoré mali vlastný výber žalmov na jednotlivé hodiny dňa, ustálilo sa officium feriálne, nedeľné, sviatočné a veľkonočné, na začiatku novoveku sa zjednodušilo na sanktorálny a temporálny cyklus.¹⁴

Modlenie žalmov bolo obľúbené aj počas reformácie u Martina Luthera a v protestantských cirkvách. Luther si žalmy obľúbil po lektúre Augustínových výkladov žalmov; žalmy boli súčasťou bohoslužieb.¹⁵ Luther preložil Bibliu do hovorovej nemčiny, čím urobil národný nemecký preklad žalmov. To sa stalo príkladom aj pre iné národné preklady. V strednej Európe vznikli

vyjadruje najzákladnejšie postoje človeka k Bohu, tematicky pokrývajú všetky otázky starozákonnej teológie (zmluva, Sion, dejiny, zákon, kraľovanie, bojovanie, polemika) a vtedajších liturgických potrieb. Možno ich rozdeliť do týchto základných žánrov: chválospevy, kolektívne a individuálne žalospevy, vďakyvdania, kráľovské, blahoslavenstvá, sapienciálne (múdroslavné), preklinacie, memoárové (historické), kultové. Čas vzniku žalmov je nemožné presne identifikovať, avšak podľa vnútornej kritiky a komparáciou s náboženskými piesňami starovekého Blízkeho východu a Egypta možno predpokladať, že vznikli od kráľovskej doby až do neskoršieho starozákonného obdobia (10. – 2. storočie pr. Kr.). Pre kresťanov sa žalmy stali zaujímavými nielen literárnou formou, širokým záberom tém (chvála, vďaka, prosba, dôvera, plač, kajunosť atď.), ale najmä mesiasťskými alebo kristologickými motívmi (dôležitým miestom je citát zmŕtvychvstalého Krista u Lk 24,44: „Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch.“) a častým citovaním v Novom zákone. Dôležitý je vzťah kráľa Dávida ku Kristovi, ktorý je jeho potomkom. Kresťanská tradícia vždy čítala žalmy z kristologického hľadiska (Lk 20,41-44; Sk 1,20; Sk 13,33-35) ako Ježišovu modlitbu i modlitbu k Ježišovi, svoje miesto mali vždy pri modlitbách (Ef 5,18; Kol 3,16; Jak 5,13).

Počítanie žalmov	
Hebrejský text a Nová Vulgáta	Grécky text a Vulgáta
1 – 8	1 – 8
9 – 10	9
11 – 113	10 – 112
114 – 115	113
116	114 – 115
117 – 146	116 – 145
147	146 – 147
148 – 150	148 – 150

DILLARD, R.B. – LONGMAN III., T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha : Návrat domů, 2003, s. 201-223; DOUGLAS, J. D. (ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 1168-1171; HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 864, 1086-1093; NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1956, s. 1335-1342; Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995; Kolektív: *Žalmy 51 – 75. Komentáre k Starému zákonu 5*. Hroboň, Bohdan (ed.). Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 41-42.

V kresťanskom svete prispeli k chápaniu žalmov ako modlitby cirkvi mnísi, medzi ktorými v západnom svete dominovali benediktíni. Ich zakladateľ sv. Benedikt (480 – 547) vo svojej Regule prikázal rehoľníkom čas, spôsob a podrobný rozpis modlenia žalmov (kap. 8 – 19). Podstatou modlitby bol bdely duch upriamený na Boha, aby s ním splynul: „Stojme tak pri prednese žalmov, aby sa naša myseľ zhodovala s našim hlasom“ (*Regula* 19,7).

Regula Benedicti. Řehole Benediktova. Praha : Benediktinské arcidiakonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. 52-71; Regula sv. Benedikta. Sampor : Mníši z rehole svätého Benedikta, 2010, s. 34-43; HERWEGEN, I.: *Smysl a duch Benediktovy Řehole*. Vyšší Brod – Libice nad Cidlinou : Cisterciácké opatství Vyšší Brod – Gloriet, 2008, s. 135-136.

¹⁴ MALINA, B.: *Dějiny římského breviáře I – II*. Praha : Vyšehrad, 1939, 415 s. (druhý diel v číslovani strán plynule nadväzuje na prvý zväzok).

¹⁵ VOKOUN, J.: *Luther – finále středověké zbožnosti*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 26, 40-41.

preklady žalmov u Poliakov¹⁶ i u Maďarov. Aj viacerí slovenskí spisovatelia evanjelickej konfesie v 17. storočí venovali vo svojej literárnej tvorbe osobitnú pozornosť žalmom: Ján Silván (1493 – 1573) vydal *Písne nové na sedm žalmů kajících a jiné žalmy* (Praha 1571; Praha 21578), v ktorých parafrázoval žalmy 6, 31, 37, 51, 101, 129, 142 a pridal aj žalmy 90 a 78. Vavrinec Benedikt Nedožerský (1555 – 1615) vydal *Žalмовé někteří v písne české na způsob veršů latiných v nově uvedeni a vydáni* (1606), v ktorých parafrázoval desať žalmov.¹⁷

Maďarské vydanie žalmov súvisí so vznikom maďarskej tlačenej kultúry. Prvý maďarský preklad Biblie¹⁸ bol vytlačený v abovskej obci Vizsoly od 18. februára 1589 do 20. júla 1590; ďalšie vydanie Svätého písma v maďarčine vyšlo v Hanoveri v roku 1608.¹⁹ V tom istom roku boli v maďarčine vydané ako samostatná tlač aj žalmy,²⁰ ich ďalšie vydanie vyšlo v roku 1612.²¹ Existoval tzv. francúzsky spôsob spievania žalmov,²² ktorý ovplyvnil Maďarov, aj keď s istými odlišnosťami.²³ Značky tohto nápevu sa neskôr dostali aj do slovenského vydania. Je známych päť kníh, ktoré boli v prostredí slovensky rozprávajúcich kalvínov stredného Zemplína preložené do slovenčiny, a to v tomto poradí: malý katechizmus (1750),²⁴ žaltár (1752),²⁵ spevník (1752),²⁶ modlitebník (1758),²⁷ agenda (1758).²⁸

¹⁶ Psalterz Dawidow. Przekładania Jana Kochanowskiego. W Krakowie w Drukarni Lázárzowey, 1579.

¹⁷ KOLEKTÍV.: *Slovník slovenských spisovateľov*. Bratislava : Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2005, s. 80, 487-488; Antológia staršej slovenskej literatúry. Mišianik, Ján (ed.). Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1964, s. 254-298.

¹⁸ Szent Biblia az az: Istenec ô eswy Testamentvmanac prophétác es apostoloc által megiratott szent könyuei. Magyar nyelvre fordítottatott egészen es wijonnan, Az Istenec Magyarországbán való Anya szent Egyházánac epülésére. Visolban. Nyomtatattott Mantskovitt Balint által. MDXC. Bódog aszszony hauánac 10. napián.

¹⁹ Szent Biblia az az: Istenec ó esuy Testamentomanac prophetac es apastoloc által megiratott szent könyvei. Magyar nyelvre fordítottatott egészen, az Istenec Magyarországbán valo anya szent, Egyházánac epülésére. Caroli Caspar Elöljáróbeszédével. Ez masodic kinyomtatata igazgattanébol megis jobbitotta Szenci Molnar Albert. Hanoviában. Nyomtatattott Halbejus janos által, Levinus Hulszius örökösmecc költséggével. MDCVIII esztendőben.

²⁰ Szent Davidnac soltari, az Franciai notaknac es verseknc módgyokra Magiar versekre fordítattac es rendelttetec. Az Szenci Molnar Albert áldat. Hanoviában. Nyomtatattott 1608 esztendőbe; SZENCI MOLNÁR ALBERT: Psalterium Ungaricum. SZENT DAVID KIRALYNAC ES PROPHETANAC SZAZ ótven SOLTARI az FRANCIAI notáknac es verseknc módgyokra most úyonnan Magyar versekre fordítattac es rendelttetec, AZ SZENCI MOLNAR ALBERT által. MDCVII. HERBORNABAN Nyomtatattot Hollos Christof által. On-line: Dostupné na: < <http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/eloszo/12/12.html> > (2017-10-01). [cit. 2017-10-01].

²¹ Psalmi Davidis metrorhythmicí ad Ambrosij Lobwafferi melodias con, cmmatr. Apvd P(s)altenivm N Francofvrtó ve-nales MDCXII.

²² Psalmorevm Davidis Paraphrasis poetica Georgii Bvchanani Scoti: Argumentis ac melodiis explicata atque illustrata. Operá & studio Nathanis Chytraei. Herbornae Nassoviorum. 1619.

²³ MONOK, I. – HAPÁK, J.: *A Bibliás Rákócziak*. [Budapest] : Kossuth kiadó, 2006, s. 43.

²⁴ MALI CATECHISMUS. Tojesz: Véri KRESTZÁNSZKEJ GRUNTÓVNICH TSELENKÓV zaloseni FUNDAMENT. Chtori: Z Velyikoho CATECHISMUSA pervéráz u jeziku BELGYITZKÉM kráduťskim szlovom víbráni i vidáni: Potom z toho na uharszki preprovadzeni: A z nyoho na nas jezík Szlovenszki obrátzeni, k podobnomu tsvitsenu u vére szlabích a Maljutskich prave priróvnáni i accomodováni. V DEBRETZENYE, Druk: MARGITAI JÁNOS, V Roku 1750, 24 s.

²⁵ Svetoho Dávida Králya a Proroka szto i pedzesatz 3oltári. Chtoré: Vedlya Nót Frantzúzkich z Uharszkoho na SZLOVENSZKI jazik szú prelošené, a vernim BOSIM szlusebnyikom k duchovnomu usitku zhotovené. A teraz; pervi ráz vidané. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752, 2 + 356 + 13 s.

²⁶ HLAS POBOSNOHO SPÉVÁNYA. To jesz: PÉS NYE KRESZTÁNSZKE na Rotsné SVJÁTKI, i k jinsím Svetim Prile-sitosztem szporádane. Chtore: Z UHARSZKHO Jaziku na SZLOVENSZKI prelosil S. A. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752, 2 + 135 + 5 s.

²⁷ RADOSZTZ SERTZA POBOSNOHO. To Jesz: MODLITBI RANNÉ a VETSERNE, a jeden TIDZENY, i jinsích málo, v chtorích pobosni Tslovek z duchovnú radoszttu szlúsi BOHU vetsnomu. Chtoré: Jeden z Reformátzkich Kazatelov, z UHARSZKHO na SZLOVENSZKI jazik prelosil, a tés i od inud zebrał, a sz pomotzu verních Uhrov a Szlovákov, k szláve Boszkej vitlatsitz dal. V DEBRETZÉNYE, Vitlatsil KÁLLAI GERGELY. V Roku 1758, 98 + 3 s.

²⁸ AGENDA ECCLESJARUM REFORMATARUM. To Jesz: SZPRAVA JAKBI SE MALO V EKLEZIICH REFORMATKICH Krisztitz, Kristusovu Vetsruviszluhovatz, Novich Manselov prisahatz, Tich chtori prepituju Eccleziu Rozhresovatz. Chto-

Preklady kalvínskeho Žaltára z roku 1752 sú prebásnené, čo si doteraz nevšimol ani jeden z bádateľov, ktorí sa zaoberali prekladom kalvínskeho žaltára, vychádzajú z dôsledného dodržiavania metriky a rýmu. Na margo kalvínskeho žaltára treba tiež povedať, že má pôvodné židovské poradie a číslovanie jednotlivých žalmov. Prebásnené preklady žalmov pozostávajú z niekoľkých strof, ktoré zvyčajne obsahujú 5 až 6 veršov. Takéto prebásnené strofy zahŕňajú jeden, dva alebo tri, málokedy viac veršov sémanticky porovnateľných s Vulgátou, cirkevnoslovanským prekladom Biblie, alebo s ostatnými kanonizovanými prekladmi. Rýmovanie jednotlivých strof vychádza zo štruktúry striedavého, obkročného, najčastejšie však združeného rýmu. Vo verši je vo väčšine prípadov presný počet slabík. Časté sú významové veršové presahy, čo svedčí o podriadení sémantiky veršov ich poetickej štruktúre. Takto preložený text si vyžiadal veľa námahy, no tá bola určená pre bohoslužbu. Ako evokuje aj pôvodný názov Žaltára, žalmy sa spievali pri bohoslužbe.

Národnouvedomovací vývin prebiehal aj na východnom Slovensku, hoci nešlo o priamo organizovaný pohyb. Možno však konštatovať, že v čase, keď sa autori kamaldulského prekladu snažili uviesť do jazykového povedomia prvý slovenský preklad Pisma, a tak povýšiť slovenčinu na úroveň kultivovaného kultúrneho jazyka, na východnom Slovensku už existoval Žaltár v zemplínskom nárečí a v rokoch 1752 – 1758 vyšlo dovedna päť slovenských prekladov pre zemplínskych kalvínskych veriacich. Na tomto základe možno uvažovať o snahách vytvoriť jazykovú normu kultivovaného slovenského jazyka už v polovici 18. storočia. Slovenské kalvínske zbory dominantne existovali v Zemplínskej stolici, ale k nim treba pripočítať aj niekoľko zborov v susednej Abovskej stolici, kde sa Žaltár a ostatné bohoslužobné knihy rovnako používali. Zemplín sa tak ukazuje v 18. storočí, a zrejme to možno povedať aj o 17. storočí, ako dominantný región.

Na druhej strane katolíci zavádzali modlitbu ruženca, ktorý bol tzv. žaltárom pre laikov. Vo farnosti Zborov vtedajší farár Tomáš Stragovič s veľkým nadšením a optimizmom napísal do konceptu vizitácie pre jágerského biskupa Františka Barkóciho správu o fungujúcom miestnom ružencovom bratstve; v tomto období to bolo jediné takého bratstvo na východe Slovenska. Vizitácia hovorí, že Bratstvo najsvätejšieho ruženca Preblahoslavenej Panny Márie („Confraternitas SS. Rosarii B. M. V.“) založila grófká Alžbeta Rákociová (1655 – 1707), dcéra Ladislava Rákociho (1633 – 1664).²⁹ Okrem toho vyšla pre chrám niekoľko kazúl.³⁰ Bratstvo schválil dominikánsky generálny magister Anton Cloche v Ríme 6. mája 1691 a potvrdil ho jágerský biskup Juraj Feneší 30. júla 1691, keď mu bola predložená bula od rímskeho predstaveného dominikánov. Bratstvo sa malo modliť ruženec, a to týždenne 15 anjelských pozdravení (Zdravasov) a 15 modlitieb Pána (Otčenášov) ako náhradu za 15 Dávidových žalmov, a to kolektívne alebo súkromne, a túto modlitbu mohli sa modliť muži i ženy.³¹ Mimoriadne štedré a plnomocné odpustky pre ružencové

rú: V UHARSZKEM Jaziku zhotovil Dvojej sztzi hodni Pán ZOVÁNYI GYŐRGY, Superintendent. Z cthoroho na SZLOVENSZKO prelosil, jeden Kazatel Szlovenszki HELVETSKŮ CONFESSIU viznavajúti. [V DEBRETZÉNYE. V Roku 1758], 2 + 34 s.

²⁹ Porov. MONOK, I. – HAPÁK, J.: *A Bibliás Rákócziak*. s. 16.

³⁰ Zborov. Dejiny obce a makovického panstva. Lukáč, Gabriel – Adam, Ján (eds.). Zborov : Obecny úrad Zborov, 2005, s. 78.

³¹ Dnes je modlitba ruženca všeobecne známa a samozrejmalá. Podrobný popis praxe ružencového bratstva v koncepte od farára svedčí nielen o tom, že modlitba bola novinkou, ktorá nebola všeobecne rozšírená, farár zrejme predpokladal, že ani biskupskí úradníci ju nemusia dobre poznať. Princíp modlitby bol súčasne teologicky dôkladne zdôvodnený aj veriacim ako náhrada za žalmy. Bohu zasvätené osoby sa modlili breviár (liturgiu hodín na posvätenie času), čiže sa pomodlili všetkými 15 žalmov za jeden týždeň. Veriaci laici modlitbou ruženca analogicky konali to isté modlitbou ruženca. Rákociovia na svojich panstvách zakladali ružencové bratstvá a rozširovali žaltáre, dokonca vydali aj publikácie o Dávidových žalmoch. V tomto kontexte možno rozumieť iniciatíve kalvínskej cirkvi na konci 17. a v 18. storočí, keď rozširovala Dávidove žalmy v maďarskom a slovenskom jazyku, ktoré boli preložené tak, aby mali poetickú hodnotu (princíp prekladu zodpovedal dobovým požiadavkám, aby sa podobali antickej poézii, aby boli dodržané prízvukné a neprízvukné slabiky) dali sa spievať (spev si vyžaduje pamätať si všetky slabiky, a preto sa text nedeformuje zabudnutím, ale zachová si integritu). V tomto kontexte sa kalvíni snažili vyväžiť silný rekatolizačný vplyv šíriacej sa modlitby ruženca a ružencových bratstiev.

bratrstvá ustanovili niekoľkí pápeži, ako ich vymenoval zborovský farár: Pius V. (1566 – 1572), Inocent VIII. (1484 – 1492), Klement VII. (1523 – 1534) a Gregor XIII. (1572 – 1585).

Modlitba ruženca vznikala postupne a svoju súčasnú podobu nadobudla v 16. storočí, no predchádzal jej dlhodobý vývin. V 7. storočí sa u írsko-škótskych mníchov objavila prax vytvorenia žaltárového pendanta pre veriacich laikov. Mnisi sa denne modlili 150 žalmov a tento princíp chceli preniesť i na laikov, no nie odriekaním všetkých žalmov, ale 150 opakujúcich sa krátkych modlitieb, najčastejšie Otčenášov („Qui non potest psallere, debet patere“ = Kto nemôže odriekať žalmy, nech sa modlí Otčenáše³²). Od 8. storočia bola táto náhrada záväzná pre negramotných mníchov. Už od čias otcov púšte existovali modlitebné pomôcky na uľahčenie počítania (koráliky, kamienky alebo uzlíky v potrebnom počte na šnúrke), ktoré sa začalo využívať aj v Írsku. Tu sa vyvinul zvyk rozdeliť modlitbu na tri časti po 50 modlitbách. V tom istom storočí v západnej Európe sa na rovnakom princípe objavuje prax modlenia Zdravasov, ale všeobecne známym sa stal až v 11. storočí. V Nizozemsku a Nemecku sa v 13. storočí rozšírili mariánske žaltáre: odriekalo sa 50 až 150 Zdravasov, ktoré boli prelínané citátni z Biblie alebo žalmami, ktoré sa vzťahovali na život Márie a Krista. Texty boli štylizované tak, aby ich bolo možné spievať, čo bola podstata mníšskej liturgie. Ak sa odriekali len Zdravas, pri modlitbe sa zvykli mariánske sochy ozdobiť venčekom z kvetov. Ak sa modlilo 150-krát Ave Maria, nazývala sa takáto modlitba korunkou, ak to bolo 50-krát, ujal sa názov malý venček („petit chapeau“); nizozemské begyne vedené dominikánmi používali názvy: ružová záhrada a ružový vienok/veniec (nem. *Rosenkrantz*), ale ešte nie ruženec (až k roku 1328 je doložený názov *Rosarius*). Mariánske žaltáre sa tak stali rozjímavou biblickou modlitbou. Cisterciiti vytvorili 15 častí meditácie, ktoré vytvárali tri skupiny tajomstiev ruženca po piatich tajomstvách. Najvýraznejší podiel na rozšírení ruženca mal podľa dominikánskej tradície sv. Dominik Guzman (1172 – 1221). Pozorovateľný vzrast mariánskeho kultu nastal neskôr vďaka mystičke sv. Brigite Švédskej (1303 – 1373), ktorá sa ho modlila podobne, ako je to zvykom dnes, ale vývoj modlitby ešte nebol ukončený. Ružencové bratrstvá sa rozšírili pôsobením dominikánov. V roku 1464 bretónsky dominikán Alan de Rupe († 1475) reformoval niektoré bratrstvá a vznik modlitby ruženca pripisoval priamo Božej Matke. Podnetom mu bolo zjavenie Panny Márie v Douai v roku 1461/2, v ktorom dostal vnuknutie, aby bratrstvá neboli len lokálnym bratstvom, ale univerzálnym. Členovia mali každodenne odriekať 150-krát Ave Maria, čo mala byť náhrada stopäťdesiatich Dávidových žalmov. Takýto mariánsky žaltár bol pre laikov priveľmi náročný, preto Alan de Rupe pridal rozjímania o tajomstvách zo života Krista a Panny Márie. Okolo roku 1400 vznikol kamenný reliéf Posledného súdu nad severným portálom košického chrámu sv. Alžbety, na ktorom jedna zo spasených duší drží v rukách ruženec, čo dokazuje, že táto modlitba bola na východe Slovenska známa už na konci 14. storočia.³³ V roku 1470 bolo mariánske bratstvo v Douai prevzaté holandskou kongregáciou dominikánov, aby malo účasť na jej duchovných dobrodeniach. Po Alanovej smrti širil bratrstvá dominikánsky prior J. Sprenger OP (1436/8 – 1495) v Kolíne nad Rýnom. Zaviedol týždňovú recitáciu mariánskeho žaltára. Toto bratstvo dostalo od pápeža Sixta IV. (1471 – 1484) schválenie bulou *Pastoris aeterni* 30. októbra 1478 a 18. mája 1479 odporučil modlitbu mariánskeho žaltára.³⁴

³² Encyklopedia Katolicka XVII. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2012, stĺp. 478.

³³ Porov. ZUBKO, P.: *Kult Svätej krvi v Košiciach. Rozprávanie o stratených stredovekých relikviách*. Košice : Viliam Ščavnický, 2013.

³⁴ LASZCZAK, M.: *Historia różańca*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2006, s. 44-48, 60-62, 78-80, 87-94, 99-100, 126-131; PATÁKOVÁ, H.: *Bratrstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha : KLP, 2000, s. 24-25.

V 11. a 12. storočí sa formulovala náuka o očistci a modlitba ruženca sa stala silnou duchovnou zbraňou na vyslobodzovanie tpiacich duší. Išlo o súčasť obnovy cirkvi, ktorá spočívala predovšetkým v novej duchovnej atmosfére. Od druhej polovice 12. storočia výrazný podiel na spiritualite kanonizovaných svätých má mariánska zbožnosť a jej významným propagátorom bol sv. Bernard z Clairvaux (1090 – 1153).³⁵

Prvý známy sviatok svätého ruženca sa slávil v Španielsku v roku 1547 na tretiu aprílovú nedeľu. Sviatok bol spočiatku slávený ako sviatok jednoty cirkvi rozdelenej dvoj pápežstvom; už v 13. storočí sa na počesť Panny Márie v tento deň modlil ruženec. Modlitbu ruženca ako ju poznáme dnes, potvrdil v roku 1568 pápež Pius V. (1566 – 1572) v breve *Consueverunt Romani Pontifices* (prvý oficiálny pápežský dokument o ruženci). Tento sviatok splynul za pápeža Pia V. a vydaní buly *Salvatoris Domini* v roku 1572 na pamiatku víťazstva kresťanských vojsk nad mohamedánskou tureckou flotilou pri Lepante (7. 10. 1571) so sviatkom Víťaznej Panny Márie, pretože víťazstvo kresťanov bolo pripisované vyslyšanej modlitbe ruženca, čo pápež chápal ako Božie znamenie o mimoriadnej duchovnej sile a účinnosti modlitby, ktorú sám reformoval. Tento sviatok pápež Gregor XIII. (1572 – 1585) premenoval na sviatok Svätého ruženca a dovolil ho sláviť v tých kostoloch, kde mali kaplnku alebo oltár Ružencovej Panny Márie. Po ďalšom víťazstve nad Turkami pri Belehrade (Petrovaradíne) pápež Klement XI. (1700 – 1721) v roku 1716 sviatok preložil z 5. augusta na prvú októbrovú nedeľu a rozšíril ho na celú cirkev; sviatok sa slávil v prvú nedeľu októbra.³⁶ Od polovice 18. storočia sa modlitba ruženca stala všeobecne obľúbenou.³⁷ Pápež Pius X. (1903 – 1914) v roku 1913 preniesol slávenie sviatku na 7. októbra. Pápež Ján XXIII. (1958 – 1963) v roku 1960 názov sviatku zmenil na sviatok Ružencovej Panny Márie.³⁸ Neskôr do vývin modlitby ruženca zasiahli až pápeži Lev XIII. (1878 – 1903) a sv. Ján Pavol II. (1978 – 2005).³⁹

Ruženec bol v 18. storočí modlitbou tvorenou 150 Zdravsmi. Mariánska antifóna Ave Maria (Zdravas Mária) má dve časti, biblickú modlitbu chvály a prosbu cirkvi. Prvý diel sa skladá z dvoch citátov z Evanjelia podľa Lukáša, ktorými Máriu pozdravil archanjel Gabriel pri zvestovaní v Nazarete (Lk 1,28: „Ave [Maria], gratia plena, Dominus tecum“) a Alžbeta pri návšteve v Ain Karim (Lk 1,42: „benedicta tu inter mulieribus et benedictus fructus ventris tui“). V tejto forme sa antifóna modlievala v 9. storočí v liturgii a v 11. storočí zľudovela. V 13. storočí pribudlo do modlitby meno „Jesus Christus“, ktoré bolo v 14. storočí skrátené na „Christus“. Druhý diel modlitby sa objavuje v 15. storočí, jej prvá časť sa zrejme inšpirovala litániami („Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus“) a druhá pochádza asi z kázní mendikantov („nunc et in hora mortis nostrae. Amen.“).⁴⁰

Ruženec ako laický žaltár bol mimoriadnou duchovnou zbraňou, ktorá sa postupne rozširovala po celej Jágerskej diecéze. Prirodzene sa šírila medzi katolíkmi. Jej protiváhou na kalvínskej strane mohol byť iba biblický žaltár. Aby sa zabránilo reálnym konverziám od kalvínov ku katolíkom, jedným zo spôsobov bolo prehĺbenie a sprístupnenie kalvínskej liturgie do reči Slovákov, ktorí tieto knihy v slovenčine nemali, používali sa len maďarské texty.

³⁵ LASZCZAK, M.: *Historia róžańca*, s. 59-60, 67, 69.

³⁶ Nábožné Výlevy. Kniha modlitebná, poučná, obradná a spevácka pre katolíckeho kresťana duchovného tak jako svet-ského, každého stavu, veku a obojeho pohlavia, k upotrebovaniu v kostole i doma. Spisal † Andrej Radlinský, farár kútsky, doktor filozofie, cenzor diecesánsky, a arkas rímský. Dvanáste opravené vydanie. Trnava: Spolok sv. Adalberta (Vojtecha), 1906, s. 722-723.

³⁷ MEDEK, V.: *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolícká charita, 1982, s. 231.

³⁸ MALÝ, V. a kol.: *Nábožné Výlevy*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009, s. 1346.

³⁹ Encyklopédia Katolícka XVII, stĺp. 479-480.

⁴⁰ MALINA, B.: *Dějiny římského breviáře II*, s. 187-188; PACOMIO, L. – VANETTI, P.: *Malý biblický atlas. Historie, geografie a archeologie bible*. Praha: Portál, 1992, s. 51.

Publikované pramene a pramenná literatúra

- AGENDA ECCLESIIARUM REFORMATARUM. To Jeszt: SZPRAVA JAKBI SE MALO V EKLEZIJIICH REFORMATZKICH Krisztitz, Kristusovu Vetseru visluhovatz, Novich Manselov prisahatz, Tich chtori prepituju Eccleziu Rozhresovatz. Chtorú: V UHARSZKEM Jaziku zhotovil Dvojej sztzi hodní Pán ZOVÁNYI GYÖRGY, Superintendent. Z chtorocho na SZLOVENSZKO prelosil, jeden Kazatel Szlovenszki HELVETSZKÚ CONFESSIU viznavajútz. [V DEBRETZÉNYE. V Roku 1758].
- Antológia staršej slovenskej literatúry. Mišianik, Ján (ed.). Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1964.
- HLAS POBOSNOHO SPÉVÁNYA. To jeszt: PÉSNYE KRESZTZANSZKE na Rotsné SVJÁTKI, i k jinsim Svetim Prilesitosztem szporádane. Chtore: Z UHARSZKOHO Jaziku na SZLOVENSZKI prelosil S. A. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752.
- MALI CATECHISMUS. Tojesz: VÉRI KRESZTZANSZKEJ GRUNTÓVNICH TSLENKÓV zaloseni FUNDAMENT. Chtori: Z Velyikoho CATECHISMUSA pervéráz u jeziku BELGYITZKÉM kráduťskim szlovom víbráni i vidáni: Potom z toho na uharszki preprovadzeni: A z nyoho na nas jezík Szlovenszki obrátzeni, k podobnomu tsvitsenu u vére szlabích a Malyutských prave priróvnáni i accomodováni. V DEBRETZENYE, Druk: MARGITAI JÁNOS, V Roku 1750.
- Malý, Vincent a kol. (zost.): MALÝ, V. a kol.: *Nábožné Výlevy*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2009.
- NÁBOŽNÉ VÝLEVVY. KNIHA MODLITEBNÁ, POUČNÁ, OBRADNÁ A SPEVÁCKA PRE KATOLÍCKEHO KREŠŤANA DUCHOVNÉHO TAK JAKO SVETSKÉHO, KAŽDÉHO STAVU, VEKU A OBOJEHO POHLAVIA, K UPOTREBOVANIU V KOSTOLE I DOMA. Spísal † Andrej Radlinský, farár kútsky, doktor filozofie, cenzor diecesánsky, a arkas rimský. Dvanáste opravené vydanie. Trnava: Spolok sv. Adalberta (Vojtecha), 1906.
- Psalmi Davidis metrorythmici ad Ambrosij Lobwafferi melodias con, cmnatr. Apvd P(s)alternivm N Francofvrtu venales MDCXII.
- Psalmorvm Davidis Paraphrasis počtica Georgii Bvchanani Scoti: Argumentis ac melodiis explicata atque illustrata. Operâ & studio Nathanis Chytraei. Herbornae Nassoviorum. 1619.
- Psalterz Dawidow. Przekladania Jana Kochanowskiego. W Krakowie w Drukarni Lázárwowey, 1579.
- RADOSZTZ SERTZA POBOSNOHO. To Jeszt: MODLITBI RANNÉ a VETSERNE, a jeden TÍDZENY, i jinsích málo, v chtorích pobosni Tslovek z duchovnú radosztzu szlúsi BOHU vetsnomu. Chtoré: Jeden z Reformáťzkich Kazatelov, z UHARSZKOHO na SZLOVENSZKI jazík prelosil, a tés i od inud zebrał, a sz pomotzu verních Uhrov a Szlovákov, k szláve Boszkej vitlatsitz dal. V DEBRETZÉNYE, Vitlatsil KÁLLAI GERGELY. V Roku 1758.
- Regula Benedicti. Řehole Benediktova. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998.
- Regula sv. Benedikta. Sampor : Mnísi z rehole svätého Benedikta, 2010.
- Sbirka pramenův ku poznání literárního života, vydává III. třída České akademie věd a umění. Skupina 2. Korrespondence a prameny cizojazyčné. Vol. 18-19. V Praze : Nákladem Akademie, 1913.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona. Řím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
- Svetoho Dávída Králya a Proroka szto i pedzesatz 'soltári. Chtoré: Vedlyia Nót Frantzúzkých z Uharszkoho na SZLOVENSZKI jazík szú prelosené, a vernim BOSIM szlusebnyikom k duchovnomu usitku zhotovené. A teraz; pervi ráz vidané. V DEBRETZINYE, Vitlatsil MARGITAI JÁNOS. V Roku 1752.

Szent Biblia az az: Istenec ó esuy Testamentomanac prophetac es apastaloc által megíratott szent könyvei. Magyar nyelvre fordítatott egészszen, az Istenec Magyarorszagban valo anya szent, Egyházánac epülésére. Caroli Caspar Elöljarobeszédével. Ez masodic kinyomtatast igazgattanébol megis jobbitotta Szenci Molnar Albert. Hanoviaban. Nyomtatott Halbejus janos által, Levinus Hulszius örökösmec költségével. MDCVIII esztendőben.

Szent Biblia az az: Istenec ô eswy Testamentvmanac prophétac es apostoloc által megíratott szent könyuei. Magyar nyelwre fordítatott egészlen és wijonnan, Az Istenec Magyarorszagban való Anya szent Egyházánac epülésére. Visolban. Nyomtatott Mantskovitt Balint által. MDXC. Bódog aszszony hauánac 10. napián.

Szent Davidnac soltari, az Franciaí notaknac es verseknc módgyokra Magiar versekre forditattac és rendeltettec. Az Szenci Molnar Albert áldat. Hanoviaban. Nyomtatott 1608 esztendőbe.

Literatúra

- Brtáň BRTÁŇ, R.: Z minulosti slovenských kalvínov. In: *Slovenské kalvínske hlasy* 15 (1944), č. 6-8, Bratislava, s. 9-18.
- Czambel, Samuel: CZAMBEL, S.: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin 1906.
- Dejiny obce a makovického panstva. Lukáč, Gabriel – Adam, Ján (eds.). Zborov : Obecný úrad Zborov, 2005.
- Dillard, Raymond Bryan – Longman III., Tremper: DILLARD, R. B. – LONGMAN III, T.: *Úvod do Starého zákona*. Praha : Návrat domů, 2003.
- Doruľa, Ján: DORUĽA, J.: *Tri kapitoly zo života slov*. Bratislava : Veda, 1993.
- Douglas, James Dixon (ed.): DOUGLAS, J.D. (ed.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 1996.
- Encyklopedia Katolicka XVII*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2012.
- Encyklopedia Katolicka XX*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2014.
- Heriban, Jozef: HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992.
- Herwegen, Idelfons: HERWEGEN, I.: *Smysl a duch Benediktovy Řehole*. Vyšší Brod – Libice nad Cidlinou : Cisterciácké opatství Vyšší Brod – Gloriet, 2008.
- Horov, Pavol: HOROV, P.: Slovenski kalvíni. In: *Slovenské kalvínske hlasy*, roč. IX., č. 7-8, 10-11, Bratislava 1938, s. 2-4, 5-7.
- Jankovič, Vendelín: JANKOVIČ, V.: Prvý slovenský preklad celého Písma svätého. In: *Verbum*, Vydáva nakl. družstvo Verbum v Košiciach I (1946 – 1947), s. 22-33.
- Király, Péter: KIRÁLY, P.: *A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Akadémiai kiadó, 1953.
- KOLEKTÍV.: : *Slovník slovenských spisovateľov*. Bratislava : Kalligram – Ústav slovenskej literatúry SAV, 2005.
- Kolektív: KOLEKTÍV.: *Žalmy 51 – 75. Komentáre k Starému zákonu 5*. Hroboň, Bohdan (ed.). Trnava : Dobrá kniha, 2017.
- Laszczak, Mirosław: LASZCZAK, M.: *Historia różańca*. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2006.
- Lexmann, Juraj: LEXMANN, J.: *Teória liturgickej hudby*. Bratislava : Vlastným nákladom autora, 2015.
- Lipták, Štefan: LIPTÁK, Š.: Príspevok k sotáckej problematike vo východoslovenských nárečiach. In: *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae Prešovensis. Jazykovedný zborník 2* (1969), s. 13-23.
- Malina, Bedřich: MALINA, B.: *Dějiny římského breviáře I – II*. Praha : Vyšehrad, 1939.
- Medek, Václav: MEDEK, V.: *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982.

- Monok, István – Hapák, József: MONOK, I. – HAPÁK, J.: *A Bibliás Rákócziak*. [Budapest] : Kossuth kiadó, 2006.
- Nadolski, Bogusław: NADOLSKI, B.: *Leksikon liturgii*. Poznań : Pallotinum, 2006.
- Novotný, Adolf: NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1956.
- Pacomio, Luciano – Vanetti, Pietro: PACOMIO, L. – VANETTI, P.: *Malý biblický atlas. Historie, geografie a archeologie bible*. Praha : Portál, 1992.
- Patáková, Hana: PATÁKOVÁ, H.: *Braterstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha : KLP, 2000.
- Paulíny, Eugen: PAULÍNÝ, E.: *Dejiny spisovnej slovenčiny I. Od začiatkov až po L. Štúra*. Bratislava 1966.
- Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis a literárnu históriu. Zväzok 4. Nákladom Matice slovenskej, 1926.
- Slovenská reč. Časopis pre výskum a kultúru slovenského jazyka. Zväzok 61, 1996.
- Szenci Molnár Albert és a magyar késő-renaisszansz. Magyar Tudományos Akadémia, 1978.
- Švagrovský, Štefan: ŠVAGROVSKÝ, Š.: Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch. In: *Jazykovedné štúdie 18 (1983). Z dejín slovenského jazyka*. Vydavateľstvo SAV, Bratislava, s. 21-37.
- Vokoun, Jaroslav: VOKOUN, J.: *Luther – finále stredoveké zbožnosti*. Praha : Karmelitánské nakladatelství, 2017.
- Zubko, Peter: ZUBKO, P.: *Kult Svätej krvi v Košiciach. Rozprávanie o stratených stredovekých relikviách*. Košice : Viliam Ščavnický, 2013.

Elektronické pramene

- SZENCI MOLNÁR Albert: Psalterium Ungaricum. SZENT DAVID KIRALYNAC ES PROPHETANAC SZAZ ótven SOLTARI az FRANCIAI notáknac és verseknek módgyokra most úyonnan Magyar versekre fordítattac es rendeltettec, AZ SZENCI MOLNAR ALBERT által. MDCVII. HERBORNABAN Nyomtatattot Hollos Christof által. On-line: Dostupné na: < <http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/eloszo/12/12.html> > (2017-10-01) [cit. 2017-10-01].

The Spirituality of Eastern Slovakia in the 18th Century. Rosary and Psalms

In the East Slovakia in the 18th century was translated the book of Psalms and four other church books in to Slovak language for the needs of the Calvinist Church. It demanded a large number of Slovak-speaking believers, but also the real spiritual need and outflow of Calvinists in the Catholic Church. The Catholics at the turn of the 17th and 18th centuries began to spread the prayer of a holy rosary and establish rosary fraternities. The rosary was officially considered a layman and Marian psalter, which consisted of 150 Hail-Maries. The reaction of the Calvinist Church was also the distribution of the prayer of psalms, but biblical, because the veneration of the Holy Mother was rejected by the reformation. In addition, the places where the Rosary fraternity (in Zborov) begin to take place and where the Slovak Psalms (southern Zemplin and the surrounding area) spread, belonged mostly to the same family of Rakoczi, but in two confessions; paradoxically, the members of the same family contributed to the consolidation of both Catholicism and Calvinism, also to the spread of Slovak culture.

Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
peter.zubko@savba.sk

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
peter.zenuch@savba.sk

O prienikoch židovsko-kresťanských kultúrnych fenoménov Pokus o interpretáciu literárnych súvislostí

Viera Žemberová

Abstrakt

Dejiny Židov možno v literárnej vede a v spoločenskom vedomí objašňovať aj ako v dejinách neskončenú cestu hľadania a nachádzania príležitostí na pokojný život, na čas pre svoju vieru a na humanizovanie svojho vzťahu k európskemu priestoru za náročných politických a sociálnych okolností. Kultúra, umenie a umelecká literatúra vznikajú aj reagujú na spoločenské, politické a dejinné udalosti, v ktorých sa osudy židovského obyvateľstva v Európe utvárali a vyvíjajú sa po tragických skúsenostiach z polovice minulého storočia po súčasnosť. Židovskí autori, ktorým sa Zuzana Vargová vo svojej publikácii venuje, sú vzájomne prepojení holokaustom.

Hľadanie geografickej mapy a etnickej identifikácie Židov, ich jazyka, náboženstva, kultúry, spoločenskej identity v histórii Európy siaha od latinského kresťanstva, zvlášť od stredoveku, patrí medzi piliere grécko-židovsko-kresťanskej tradície na kontinente. V moderných spoločenských vedách takmer všetko, čo súvisí s jedinečnosťou etnika, podmieňuje akceptovanie výkladu pojmu stredná Európa. Stredná Európa sa pritom chápe ako priestor, ako súhrn malých a veľkých národných, kultúrnych a náboženských spoločenstiev, ako jazykovo multietnický a multikultúrny priestor, ako súbor osudových príležitostí pre ľudské spoločenstvo.

Vargovej výklad židovského fenoménu na európskom kontinente a P. Libov prístup k duchovnému religióznemu v literatúre a v kultúre sa stretáva v prozaickom texte Ruský román M. Ševeľa. Ruský román sa venuje pomalému a pozorovnému opisu udalostí, ktoré privedli prvých presídlencov u Európy do izraelskej zeme. Literárne postavy utiekli zo svojej domoviny z najrozličnejších príčin. Medzi nimi dominuje prenasledovanie Židov, oni si hľadajú takú zem a krajinu, ktorá im dovoľí naplniť sen o slobode, tradičnej rodine, náboženstve, zvykoch, zvykoch a práci. Sny sú na to, aby sa nesplnil. V Ruskom románe sa vyrozpráva príbeh starej a mladej generácie Židov o ich chápaní a rešpektovaní viery, snov a tradície. Čas plynie, prináša so sebou zmeny, tie neobídu ani potomkov prvých židovských osadníkov v izraelskej zemi.

Peter Liba svoj kresťanský koncept národnej kultúry objašňuje na kontakte autor, text, čitateľ. Ide o premyslené prieniky do literatúry a kultúry v dejinách národnej vzdelanosti. Pozornosť sa sústreďuje na problémy, ktorým sa venuje literárny vedec. On upozorňuje na to, že sa jeho výskum spája so štúdiom folklórnej literatúry, religióznosti v dejinách národnej literatúry, venuje sa otázkam čitateľa a duchovnej tvorbe autorov, ktorí boli z ideových podnetov na desaťročia z literárneho života, z kultúrnych aktivít a nie raz aj z dejín literatúry vynechaní.

Príspevok prepojil do celku tri odlišné, no plne vylučujúce sa možnosti, ako sa umenie, literárna veda, spisovateľ a čitateľ vyrovnávajú s témou prenasledovania, zákazov či iných krutostí, ktorými sa potláča v jednotlivcovi to, čo ho viaže k rodnej zemi, rodnej reči a k viere jeho predkov, s ktorými je práve ňou natrvalo spojený.

Kľúčové slová

autor, literárny vedec, historické fakty, literárny príbeh, Európa, kultúra, tradícia, viera, duchovné v umení.

Židovský fenomén v stredoeurópskej kultúre

Ústrednou tézou židovského fenoménu v dejinách európskeho kontinentu, teda všetkého, čoho sa dotkne, nechá sa inšpirovať a dotvára do vzťahov, continuity alebo do rozkladu v činoch, tvorbe a poznaní ľudského spoločenstva platí ako sentencia tá, ktorá sa dovoľáva plynúceho času

premeneného na istotu, podľa ktorej „*Dejiny sú osou prítomnosti a budúcnosti (...)*“¹. Hľadanie geografickej mapy a etnickej identifikácie Židov, ich jazyka, náboženstva, kultúry, spoločenskej identity v histórii Európy siaha od „latinského kresťanstva“², zvlášť od stredoveku³, patrí medzi piliere grécko-židovsko-kresťanskej tradície na kontinente⁴. Azda aj preto sa v moderných spoločenských vedách takmer všetko, čo súvisí s jedinečnosťou etnika, podmieňuje akceptovaním výkladu pojmu stredná Európa. Stredná Európa sa pritom chápe ako priestor, ako súhrn malých a veľkých národných, kultúrnych a náboženských spoločenských, ako jazykovo multietnický a multikultúrny priestor, ako osudové príležitosti pre ľudské spoločenstvo, ale aj ako „veličina, ktorá odzrkadľuje „politické aspirácie“ predchádzajúcich desaťročí“⁵ s vlastnými dejinami.

Stredná Európa sa svojou geografickou a etnickou členitosťou môže pre názornosť nielen v priestore, ale najmä v kultúre spájať so symbolom rieky „Dunaj, to je nemecko-maďarsko-slovensko-románsko-židovská stredná Európa (...)“⁶. Oveľa častejšie sa spája ich úspešné zapojenie sa do spoločnosti predovšetkým v časoch Rakúsko-Uhorskej monarchie, neskôr Nemecka až po kruté vyčistiť antisemitizmu, nacizmu a jeho vyvrcholením hrôzami holokaustu v 20. storočí.

Aktuálna až akútne tematika judaizmu na kontinente nachádza neľahké a nie jednoduché odpovede na vzťah strednej Európy a Židov v publikácii *Židovský fenomén v stredo európskych súvislostiach*⁷.

Historický exkurz do dejín Európy a do histórie židovského etnika na kontinente vzniká v publikácii z predstavenia a komentovania série dostupných názorov alebo koncepcií⁸, ktoré sa pohybujú na rozhraní historiografických, politologických, kulturologických, etnografických a sociologických nazeraní na Židov v retrospektívnom náčrte ich etnického vzopätia sa a rezignácie v európskom multietnickom a multikultúrnom prostredí, aby svoje moderné dejiny spojili s neľudskou tragédiou holokaustu v polovici 20. storočia, po ktorej nasledujú opakované úteky pretkávané migráciami vo vnútri kontinentu: Čechy, Slovensko, Poľsko, Maďarsko - Praha, Bratislava, Košice, Prešov, Krakov, Budapešť, Viedeň.

Sémantika a diferencované spoločenskovedné vymedzovanie pojmu stredná Európa patrí medzi najpohyblivejšie časti každej zo sprítomnených koncepcií, a to azda i preto, lebo je v nich zachytený časový pohyb a etnický prístup k vlastnej minorite a k dominantnému etnickému spoločenstvu.

¹ VARGOVÁ, Z.: *Židovský fenomén v stredo európskych súvislostiach*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Fakulta stredo európskych štúdií. Katedra areálových kultúr, 2011, s. 30.

² VARGOVÁ, Z.: c. d., 2011, s. 16.

³ Židov v dejinnej reminiscencii zo svojho spoločenstva postupne vylúčili Angličania, po nich Nemci, Francúzi, preto si svoje nové priestory na existenciu nachádzali v Rusku, Čechách, Poľsku, na Slovensku, v Maďarsku, v Estónsku. V tejto súvislosti sa naznačuje, že príčinou sa tak kruté zaobchádzanie sa stala ich „asimilovaná inteligencia a obchodná elita“, s. 27. In VARGOVÁ, Z.: c. d. 2011, prvá časť publikácie *Stredná Európa a Židia*

⁴ VARGOVÁ, Z.: c. d., 2011, s. 14.

⁵ Erhard Busek. In VARGOVÁ, Z.: c. d., 2011, s. 13

⁶ Pojem takto objašňuje Calaudio Magris v práci *Dunaj. Životopis rieky*. In VARGOVÁ, Z.: c. d., s. 18, poznámka č. 32.

⁷ Dejiny Židov možno objašňovať aj ako cestu hľadania a nachádzania príležitostí na pokojný život, na humanizovanie svojho vzťahu k európskemu priestoru za náročných politických a sociálnych okolností. Kultúra, umenie a umelecká literatúra vznikajú aj reagujú na spoločenské, politické a dejinné podložie. Židovský autor, ktorým sa výklad venuje, sú vzájomne prepojení holokaustom a osvietenčinskou tragédiou. Publikácia sa kompozične skladá z dvoch častí: *Stredná Európa a Židia (5-58)* a *Literárne fragmenty (59-94)*.

⁸ Postupne sa rozkrývajú postoje Victora Bauera, Milana Kunderu, Erharda Buseka, Karla Schlögela, Friedricha Naumannu, Oskara Haleckého, Claudia Magrisiho, Danila Kiša, Drago Jančara, Normana Daviesa, Ernesta Gellnera, Josefa Kroutvora, Piotra S. Wandycza a Jana Křena. Zo súhrnných prác sa aktualizujú v publikácii zborníkové projekty *Západní, východní a střední Evropa jako kulturní a politické pojmy*. Editor M. Havelka, L. Cabada. Plzeň: Západočeská univerzita, 2000 a *V kleštích dějin. Střední Evropa jako pojem a problém*. Editor J. Trávníček. Brno: Host, 2009.

Dejiny Židov možno objasňovať aj ako cestu hľadania a nachádzania príležitostí na pokojný život, na humanizovanie svojho vzťahu k európskemu priestoru za latentne náročných politických a sociálnych okolností. Kultúra, umenie a umelecká literatúra vznikajú aj reagujú na spoločenské, politické a dejinné podložie. Židovskí autori⁹, ktorým sa výklad venuje, sú vzájomne prepojení holokaustom a osviečenskou tragédiou. Nuansy emotívneho, filozofického, sociálneho a existenciálneho navracania sa v tematike umeleckého textu k osobnej empirii sprevádzajú odlišnosti v metóde umeleckého výrazu a v spôsobe vyrovnávania sa s individuálnou pamäťou, ale predovšetkým v spoločenskej ambícii autora vrátiť poznanie a morálne zhodnocovanie dejinnej skutočnosti do vedomia súčasníkov prostredníctvom príbehu z nie tak dávnej minulosti a medzi osudy ich predkov.

Európska literatúra spoznáva aj inú líniu židovskej kultúry, tá ostala na ceste migrácie, útekov, únikov do miest, kde majú nádej, že sa usadia a prežijú svoj život v rodine, vo vzťahoch i s trápeniami, aké všedný život prináša, ale uchovávajú si skúsenosť z voľnosti, lebo ostanú slobodní a autentickí.

Ruský román alebo židovská zaslúbená zem a nenaplnený sen

Ruský román sa stal autentickou pozvánkou do takého sna prostých židovských mužov a žien. Autorsky sa spája s Meirom Šalevom¹⁰ a prináša vo vynikajúcom preklade rozprávačsky komorný, ale žánrovo a kompozične premysleným spôsobom „prúd“ jemných, emotívne vyťaženejších náčrtov, prelínaní sa najbizarnejších príbehov „malých ľudí“ v novej domovine bez rešpektovania kauzalita udalostí, verifikovateľných odkazov na príčinu, motiváciu a logiku v prozaickom texte takmer storočie zažívaných osudov z výchovného exódu do izraelskej zeme¹¹, ktorý sa utvára ako mozaika bez strategického upätia sa na kategóriu času a kategóriu literárneho priestoru, ťaží zo spontánnych a intímnych záznamov uchované v pamäti židovského chlapca bez rodičov, ale v opatere výnimočného starého otca. Mladíkova individuálna pamäť má hutnejšie podložie navrstvované empiriou a dozrievaním pätnásťročného chlapca do roly dvakrát tak starého a majetného mladého muža, v ktorom sa rozvinula aj citová „mapa“, v nej dominuje jeho rozprávanie v pomere pars pro toto zo žitých dejín „všetkých“¹² v rozpomínaní sa a v ilustrovanom rozprávaní „jednotlivca“¹³.

Ruský román rešpektuje kategóriu (chlapčenského, mužského) narátora, vypomáha si popri jeho sústredenosti na všetko, čo sa viazalo na postavu vzdelaného deda, jedného z prvých prístupovalcov zo slovanského východu do izraelskej zeme, teda na jeho problémovú dostredivosť jednotlivca voči kolektívnemu celku do takého príbehu, v ktorom si vypomáha v detailoch, blo-

⁹ Imré Kertész, Alfréd Wetzler, Arnost' Lustig, Zofia Posmyszová.

¹⁰ ŠALEV, M.: Ruský román. Prvé vydanie v Tel Avive 1988. Preklad z hebrejčiny Šarka Doležalová. České Budějovice: Garamond. Edícia Kochavim, 2011. 432 s.

¹¹ ŠALEV, M.: Ruský román: „Přijeli jsme sem a vydali se do Galileje, a v létě jsem už sedel se svým bratrem Josefem na břehu Kineretu“(....). Celou noc jsme hlídali pole a za úsvitu jsme se posadili, abychom viděli východ slunce v zemi izraelské. (...) Byli jsme tři kamarádi. Cirkin Mandolína, Eliezer Liberson a já. Můj bratr Josef onemocněl a propadl zoufalství, utekl do Ameriky a už se nevrátil“. s. 38.

¹² Prvá a druhá veta z expozície Ruského románu a súčasne latentný problém napätia v mošave i rodinných vzťahoch „Jedné letní noci byl starý učitel Jaakov Pines prudce vytržen ze spánku svíranou úzkostí. Venku někdo vykřikl: Šoustám Libersonovu vnučku!“, s. 7.

¹³ Protagonista Baruch: „Do očí mi vystoupila zádumčivá tesknota po dědovi. Vstal jsem z velkého koženého křesla a začal jsem bloudit po pokojích svého domu. Tenhle velký dům jsem si koupil až v dospělosti, když jsem pohřbil v sadu dědu i jeho soudrhy, zbohatl a opustil vesnici“, s. 18.

kových presunoch v čase¹⁴ aj postupmi oka kamery, a to znamená i to, že voči kompozícii¹⁵ sa narátor správa ako všadeprítomný i vševediaci. Rozhodne sa tak konať aj preto, aby uprednostnil v spleti mnohých, nie raz aj vzájomne odťažitých udalostí a rozptýlených sekvencií vyrozprávaného deja svoj vzťah k dvom exponovaným postavám, k svojmu dedovi ovocinárovi¹⁶ a k obecnému vzdelancovi a učiteľovi¹⁷ z prvej vlny zakladateľov mošavu na začiatku 20. storočia. Pomedzi tieto dve mravné konštanty sa filozofovaním o živote, pravde a spravodlivosti, emóciami a vzťahom k tradíciám a spravodlivosti postupne, ba zdá sa až rapsodickým postupom, vyrozprávajú odbáčajúce príhody, aby výrazné ľudské a literárne piliere sa v kaskáde mikropříbehov postupne odkrývali a monumentalizovali vo svojej človečine aj v okamihoch sporov otcov a ich synov. Krutosť generačného a individuálneho vymaňovanie sa z tradície a rodovej pokory vrcholí vtedy, keď sa deti svojim otcom vzopru, navyše vlašne zhodnocujú ich ideály tak pevné a normatívne v minulosti a keď generačne revoltujú voči nedomoderej prítomnosti a zložito sa chystajú vyrovnávať sa s budúcnosťou nielen svojou, ale aj zväzujúceho mošavu židovských usadlíkov.

Dedo a učiteľ s ruskými priezviskami sú dva prototypy možných postojov voči nástrahám života. Pritom sú to literárne postavy rešpektované z tých najrozličnejších príčin. Jedna z príčin spomedzi viacerých môže vyplývať aj z toho, že sú tvorcami nových osudov pre svoje rodiny v novej - osvojenej si vlasti, ktorá im neodpustí žiadnu povinnosť voči sebe, a tak straty, úmrtia, sklamanie a odcudzenia neobídu ani tých najpresvedčenejších, ale ani tých najosamelejších v čakani na zmenu. Starci konajú, ako im to káže ich náboženstvo, viera a mravy, preto sa nakoniec vždy ukáže, že sa rozhodli správne, hoci daň za „ich“ pravdu a spravodlivosť býva svojou ľudskou stratou privysoká.

Sémantické, genologické a recepčné terminologické vymedzenie ruský román so sebou nesie mnohознаčné spoločenské, kultúrne aj literárnovedné „signum“, no v texte Ruský román sa spája možný členitý kontext významu jeho spojenia iba s identitou existenčne podnecovanej náhody, ktorou sa sústredilo v mošave nové spoločenstvo z prvých starousadlíkov, prísťahovalcov a utečencov. A to najsilnejšie, čo ich spája, je kolektívna pamäť, vyvinutý existenčný aj mravný vzťah k pôde a prírode, rozpomienky na kruté spolkové návyky z ruskej „domoviny“, viera, náboženstvo, nádej aj rodná reč a na prežitie tak potrebná zaťatá odovzdanosť svojej viere, práci a rodine¹⁸.

Najskôr to bude dohovor s osudom, keď pôjde o vôľu jednotlivcov, alebo to bude jediné možné rozhodnutie, ako sa uchovať v ľudskom spoločenstve, ak sa tak porozumie nádeji a rozhodne sa raz jednotliviec, inokedy skupinka typovo odlišných mužských aj ženských postáv spoločne vytvoríť a udržiavať svoje miesto na svete, ale aj vo svete, v ktorom sa nielen sníva, ale sa aj uskutoční všetko, čo tvorí život a dáva navyše mravný a hodnotový zmysel jeho koncu.

¹⁴ Baruch sprostredkúva svoju pamäť od veku piatich rokov a uzatvára ju v prítomnosti, keď zhodnocuje svoju situáciu takto: „Dnes je mi tridesť osem let a v mém těle opět vládne klid. Ani už víc nerostu a váhu mám stálou, jak jsem napsal do pomačkaného dědova notesu, sto dvacet sedm kilogramů, což je asi sedm pudů“, s. 430.

¹⁵ Ruský román je rozčlenený kompozične do 51 častí, ktoré sú prepojené narátorom a v akejkolvek situácii aktualizovanou postavou deda. Slabnúci dedo pridáva na odvahe svojmu okoliu, ktoré vnukovi Baruchovi podsúvajú dedove zlé činy – zabitie babičky, dlhoročná milenka, sváry so švagrinou atď.

¹⁶ Dedo Mírkin.

¹⁷ Učiteľ Jaakov Pines

¹⁸ Učiteľ a Barucha spája „kufřík“, i táto drobnosť z minulosti, ktorú si uchovali obidvaja, len s iným dôrazom na jej podstatu sa v texte objasňuje prvým dňom v školských laviciach, a tak silnou rozpomienkou „Tu noc, kdy moji rodiče zemřeli, byl u něj doma, a tak byl zachráněn před shořením. Před začátkem školního roku mi ho přinesl. Zítřa půjdeš do školy, Baruchu. Tohle je kufřík tvého táty. Schovával jsem ho pro tebe“, s. 218-219.

Takým miestom v Ruskom románe sa stala osada – mošav - vznikajúca na začiatku 20. storočia v Jezreelskom údolí. Mošav žil, ale predovšetkým spoločne prežíval z ťažkej až nivočiacej práce poľnohospodárov a jeho pravidlá utvorili, riadili sa nimi bez rešpektovania generačnej výmeny zostarnutí, zodretí súdruhovia, niekdajší utečenci z Ruska, Ukrajiny, Poľska a zo širého sveta kontinentu, v ktorom nechceli a nemohli žiť svoje osobné sny a uskutočňovať svoje plány. V tom ich mošave, v osade, to bolo možné, ako sa ukázalo, len za cenu odriekania, sporov, strácania ilúzií, či spojení s najbližšími a zaťatého nevzdávania sa snov, hoci v čase neľútostnej chudoby a osobnej skromnosti i obetavosti, za čo sa malý svet mošavu svojim obyvateľom odmenil pevnosťou a mužským sebavedomím a vychýrenou zručnosťou za tú činnosť, ktorá ich živila.

Ruský román, príbeh prisťahovalcov so zaslúbenej zeme, nie je svojím žánrom tradičným románom v jeho morfolologickej „úplnosti“. Podlozie románu vytvorili kultivované kompilácie žánrového hybridu, do ktorého prelínajúcim sa spôsobom, aby ostalo neporušené napätie a komornosť a personalizovaná narácia, vstupujú torzá z viacerých „rozsiahlejších“ naračných foriem, medzi nimi z cestopisu, z osobnej i všeobecnej korešpondencie, z historickej prózy, memoárov, ľúbostnej, krimi, erotickej či vojnovnej prózy, rodinnej¹⁹ a rodovej kroniky, publicistiky, a napriek obdivuhodnej štylistike, precíznej estetike výrazu narátor postupne zorganizuje emocionálne zovertý celok ľudí žijúcich vo viere. Strategicky sa presadzuje vševediaci rozprávač so zdvojenou optikou, raz chlapec – dedov vnuka bez rodičov s prídomkom „dieťa moje“, neskôr osihotený, telom mohutný majiteľ cintorína pre dedovu generáciu, aby svoje rozprávania z „histórie“ i historiek prisťahovalcov do zaslúbenej zeme skončil ako bohatý, mohutný a osamelý muž, ktorý sa „vyrozprával“ zo svojho života.

Vlastne v Ruskom románe ostáva nostalgická literárna „stopa“ do dejín krajiny Izrael, ktorá prvých osadníkov, utečencov z východu prijala²⁰, no nebola k nim láskavá. Veď im dala len to, čo si sami vybojovali a vybudovali medzi inými prisťahovalcami zo širého sveta, čo ubránili medzi sebou a presadili si vo svojom rodinnom i osadou rešpektovanom spoločenstve.

Ruský román si z genologickej povesti „tradičného“ ruského románu osvojil silnú a nenáhlivú fabulu, výrazné typy postáv, osobitosť narátora a dostredivosť rozprávania o najrozličnejších jednotlivostiach, zložito organizovanú kompozíciu, čo spôsobila kategória literárneho času a v čase aj priestore segmentované rozprávanie. A to tak, aby sa uchovala šírka pôdorysu narácie (veľa správ o mnohých), odstup narátora od materiálu pamäti (horizontálne až kaleidoskopické prepájanie času, priestoru, postáv, udalostí), to ono sa v prelomovom kompozičnom bode (smrť deda) detailizuje a tým sa zužuje naračná šírka do podlozie z priradovanie nových a ďalších spresňujúcich drobností a príhod v senzibilných opisoch s výraznou emóciou pokory a obdivu voči dokonalosti prírody. Príroda²¹ vstupuje ako norma na vymedzenie pravdy, spravodlivosti a správnosti rozhodovania ľudí do sujetov, aby sa narátorov záujem - ako sa mení z dieťaťa na muža - sústredil vertikálne na jedinečný, ale nedosiahnuteľný fenomén pre skrivosť uložený do jeho neforemného tela i pridobrého „srdca“, nemá ho a nebude mu dožičený dar vlastnej rodiny, nezažije náročné vzťahy medzi ženou a mužom, vzdá sa následkov zo spolupatričnosti k niekomu a niekam. Nikdy sa nenaplní jeho život istotami, ktoré spoznával s dedom a starým učiteľom.

¹⁹ Z Ruského románu, kapitola 6: „Pracovní kroužek Fajge Levinové rozhodl, že soudruh Mirkin a soudružka Levinová vstoupí do stavu manželského“, s. 63.

²⁰ Z Ruského románu, kapitola 5: „Děda se s babičkou seznámil v Palestině, když přišel s Eliezerem, Libersonem a Cirkinem Mandolinou pracovat do Zichron Jaakov“, s. 43.

²¹ Z Ruského románu, kapitola 8: „Děda měl pro pěstování stromů ovzvláštní nadání. Sadaři z celé země se s ním radili a posílali mu napadané listy a vajíčka škodlivých motýlů“, s. 73.

Ruský román kopíruje v pointe príbehy ruského románu predminulého storočia, rozprávania múdreho aj krutého ruského románu s mravnou pointou pre ne zblížujúcou, lebo čo s ľudským mamonom, keď unikla človečina uhnieta z dobra i zla.

Kresťanské prieniky do literárnovedného chápania literatúry a kultúry

Prístup, aký Peter Liba venuje literárnej jednotlivosti alebo kultúrnemu celku nemožno výstižnejšie nazvať, ako to urobil sám, a to najmä preto, že ide o sofistikované a invenčné prieniky, ktoré sa menia na hĺbkové prieskumy jednotlivostí, alebo ostávajú v sústredenom skúmaní subjektu autora a v konečnom porozumení literárneho vedca tomu, čo do svojich textov vkladá.

Vo svojej podstate sa svojím výskumom venuje v detailnom „zábere“ a zvýrazňuje ich naliehavú hodnotovú prítomnosť vo vývinovom kontexte humanizovanej spoločnosti, hoci boli aj sú v role pozabudnutých, obchádzaných javov a vzťahov. No literárny historik postupuje i tak, že práve nimi vo svojom výklade odkazuje do konkrétneho času a potom aj do univerza v literárnej vede, teda do toho, čo sa už pozná a čo sa vie o tom, lebo práve ono či to zaujalo jeho pozornosť dávnejšie.

Napokon, čo sa prejaví vo svojej ponornosti, vyvolá sústredený záujem a rozhodnutie, ktoré uskutočňuje literárny vedec už aj preto, lebo ide o latentné a vždy hlbinné chápané prieniky do konkrétneho javu, do dejinnej súvislosti, do spoločenskovedného kontextu, či k výnimočnej osobnosti, teda do všetkého a k všetkým, čo a ktorí s národnou literatúrou a kultúrou súvisia od ústnej slovesnosti cez modernu až po postmodernu.

Posledné roky sa venuje Peter Liba predovšetkým duchovným artefaktom, ktoré kauzálne vnáša v čase a v prepojeniach do spoločenského a kultúrneho vývinového reťazca ako pamäťové vložky do istého dejinného deja. Navyše ich aktualizuje ako hodnoty vysunuté na okraj diania, ale spravidla aj za okraj celostného výskumu a vysvetľovania vo vzťahovej väzbe na svojimi následkami závažné udalosti a na postupne utváranú identitu a kultúrnu pamäť národného spoločenstva. Napokon aj udalosti a ich reflexia vo výklade objektívneho prijímania spoločenských zmien jednak vypovedajú názorne o tom, čo ich tvorilo a potom i o tom, čo je podstatné, a tak dotvárajú zapájania literárnej vedy do štúdia univerzálnych tém a príčinne obhajujú mravné požiadavky literárneho vedca na vedu o literatúre, na umelecký text a na jeho tvorca. Takýmto postojom, azda ho možno označiť za stratégiu literárneho vedca, si Peter Liba odobruje nielen svoju metodologickú „výbavu“, ale predovšetkým funkčnosť svojho konceptu otvoreného literárneho priestoru s jeho náročným aj nejednoznačným usporiadaním v čase (vývinové javy), pri nazeraní a utváraní názoru (mravné a duchovné posolstvá v texte), a to preto, lebo ich svojou tvorivou ambíciou sústredil prostredníctvom poznanie spisovateľa na zblíženie sa s istým literárnym vedcom ako aj, či predovšetkým, na to azda najpodstatnejšie, na porozumenie a dorozumenie sa s čitateľom²².

Jeho veličenstvo kultúrny čitateľ v čase a výzva, ktorú predstavuje sofistikovaný čitateľ, ved' nesie v sebe „zručnosť“ získavané a cibrené dejinným a humanizačným vývinom spoločenstva, ktoré sa prirodzene mení, čo znamená i to, že Liba chápe čitateľa od raných rokov svojho výskumu utváraného štúdiom dokumentov a archívnym zázemím, predovšetkým ako ďalšieho (spolu)tvorca kultúrneho života, emotívnej životnosti, závažných významov a poznávacej i zažitej skúsenosti tak folklórneho, ako aj autorského literárneho textu.

²² Problematike čitateľa sa venoval *Peter Liba* viacerozmerne a nekonvenčne v prácach *Čítanie starých otcov*, 1970; vo vzťahu ku klasickému fondu národnej lektúry v práci *Kontexty populárnej literatúry*, 1981; *Čitateľ a literárny proces*, 1987; *Literatúra a folklór*, 1991, ale aj v práci viacerých problémových, tematických, žánrových javov *Dostredivé priestory literatúry*, 1995.

Osobnosť čitateľa nepostuluje do tak krajných a vyhranených (vy)dopovedajúcich polôh, ako to naznačovala kolínska škola v polovici 20. storočia. On toho „svojho“ čitateľa sleduje v jeho historických odlišnostiach, v typovej a sociálnej členitosti a v poznávacej náročnosti voči textu so zámerom vedieť o jeho (individuálnej) tvorivej dispozícii takmer všetko, čím sa identifikuje voči vžitej, prežitej, očakávanej hodnote umeleckého textu, ale chce rozlišovať aj jeho náročné (pre)dispozície, ktoré sa uskutočňujú vo vzťahu literárna veda - umelecký text – čitateľ – mýtus textu – aura čitateľa, aby literárnemu historikovi neunikli prelomové podnety z literárnej sociológie, literárnej estetiky, komparatistiky a z komunikácie literárnej vedy so spoločenskými vedami.

Literárny historik Peter Liba rešpektuje a emancipuje vo svojom výskume obidve zložky, teda autora aj čitateľa, ale v neskoršom výskume posledných desaťročí častejšie presúva dôraz na osobnosť i osobitosť tvorcu a na hodnoty odvíjané z názorovej predispozície dejinného a kultúrneho času (kultúrnej) spoločnosti, z estetickej a poznávacej invencie umeleckého textu, a to preto, lebo text pôsobil nielen tam a vtedy, v čase svojho uvedenie do kultúrnej praxe, ale účinkuje svojím ohlasom aj tu a teraz.

Jemné a diferencujúce presuny medzi individúom a spoločenskou skupinou nesmerujú pri výskume vzájomného prepájania sa voči prijímaniu a porozumeniu umeleckému textu do vyhraneného kontrastu. Peter Liba nasmeruje ich pôsobenie napriek plynúcemu času a prirodzeným premenám do noetiky, estetiky, poetiky a prirodzenej sofistikovanosti tvorcu umeleckého textu, aby zachytil a zhodnotil v konkrétnom folklórnom aj autorskom texte všetko, čo tvorilo a aktualizuje ich poznanie. Navyše dostredivo preniká do vzájomnej, podpornej jednoty vyjadrenej čitateľovým porozumením textu.

Interpretátor textu, Peter Liba, vo vývinovom a estetickom čase, teda v súbore ambícií a funkcií autora i čitateľa, predpokladá zosúladenie procesov osvojovania si dobovej výrazovosti, ale predovšetkým porozumenie pre hĺbku a presah pôvodného estetického zážitku, a tak je len prirodzené, že exponuje v prijímaní textu aj jeho duchovné a mravné istoty ako pointy odvíjané z umeleckého textu a ako jeho latentnú kultúrnu hodnotu, čím sa dotýka podstaty vytvárania a uchovávanania klasického podložia umeleckej literatúry.

Libovo literárnovedné otváranie folklórneho textu a umeleckého textu, či už k literárnohistorickými súradnicami alebo do teórie textu, čo si žiada vyrovnáť sa s genologickými otázkami aj odpoveďami a problém v nich obsiahnutý nasmerovať znova do genológie²³. Aj pri tomto literárnom vedcovi platí jeho rešpektovanie kategórie času sústredenej do vývinových procesov a do času recepcie umeleckého textu, kde sa proces „nového“ čítania umeleckého textu opakuje takmer „sebazáchovne“ pre samotný text a jeho spoločenské poznávacie, estetické, noetické, mravné poslanie v kultúrnom myšlienkovom, mravnom a duchovnom univerze.

Do pojmového spektra Petra Libu²⁴ vtedy, keď uvažuje o kultúre a jej príjemcovi sa dostávajú náročne zoskupené požiadavky v „hodnotovom myslení“²⁵, v „hlbokom čítaní“²⁶, čo môže

²³ Marginálne pripomenieme podnetné práce z posledných rokov, ktoré si všímajú folklórne textové „skupiny“ buď vo vzťahu k priebehu kultúrnych dejov, alebo ako dôvetok pohybov v autorskej tvorbe: MELICHER, J.: *Premeny folklórnych textov. Ludová slovesnosť v čitateľskej interpretácii a recepcii*. Nitra: Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2007. PROFANTOVÁ, Z.: *Od folklóru k literárnemu folklorizmu. Štúdie k dejinám a teórii folklorizmu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2011.

²⁴ LIBA, P.: *Prieniky do literatúry a kultúry*. Nitra: Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009, s. 23.

²⁵ LIBA, P.: *Prieniky do literatúry a kultúry*. Časti: LIBA, P.: *Pár slov*, s. 9 - 12. PETRÍK, V.: *Úvod (od tvorby k človeku)*, s. 13-15. MARČOK, V.: *Doslov (Peter Liba čiže O zbytočnosti doslovov)*, s. 284-286. Nitra: Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009.

²⁶ LIBA, P.: c. d., 2009, s. 41.

relativizovať rozpornosť dejinnej doby a ľudskej, poznaním, vierou a mravmi rozlične motivovanej nerovnosti, a to zas priamo súvisí s „vymedzením súčasného človeka“²⁷.

Katégoria času (zapojená do teórie textu) vymedzuje koncept Libovho prístupu k materiálu, s ktorým pracuje ako literárny historik takto: „*Nepíšem z pozície „slobody slova“, ale z pozície úcty k textom a názorom autorov a ich dobových adresátov*“²⁸.

V prienikoch do literatúry a kultúry od posledného desaťročia minulého storočia prevažujú vo výskume Petra Libu línia personálneho záujmu o významné osobnosti z okraja literárneho života druhej polovice 20. storočia a o komplex súvislostí, jednotlivostí, špecifik toho, čo možno pri istej modifikácii jeho vyjadrenia označiť za koncentrovaný výskum národnej literatúry.

Časť literárnych vedcov, súčasníkov, vymedzuje Libovo vyhranenie sa na konci minulého storočia za intelektuálny prieskum účinkovania a prejavov religionistiky v pôvodnej tvorbe a v otvorených duchovnej a mravne iniciovaných poznávacích súvislostiach procesov v kultúrnom živote. Popravde tieto línie výskumu svojím zúženým a dostredivým účinkovaním v celku národnej literatúry si od literárneho historika žiadali prístup k rozličnému a odlišne štrukturovanému autorskému materiálu, teda aj dôkladné poznanie osobného a občianskeho podložía tých osobností, ktorým sa interpretačne a výkladovo venuje.

Libova literárnovedná metóda vyrovnávania sa s kontextom (spoločnosť, politikum, sociálne podnety a iné) a jednotlivosťou (osobnosť v životných súradniciach rozhodnutí a činov) v jednom dejinnom celku znamená, že ponúka jemne a nenáhľivo komponovaný výklad venovaný autorom v ich tvorivých a osobných profiloch, aby sa naplno, so znalosťou problému, postupne a metódou „kroku“ zblížoval a súbežne aj vysvetľoval nazeracie, poetologické, emocionálne, mravné „znaky“ autorovej tvorby a s osobnou sympatiou a porozumením. Tak naznačuje aj návod, ako predkladal svoje výskumné podnety, ako sa možno v hektickom a diferencovanom svete blížiti, poznaním zblížovať s literatúrou rozvinutého autonómneho poetologického a duchovného „priestoru“.

Tento metodický a poznávací zámer sa literárnemu historikovi osvedčil tak aj preto, lebo si vyberá zrelé a svojrázne autorské osobnosti, medzi ne včlenil Pavla Straussa, Rudolfa Dilonga, Mikuláša Šprinca, Ladislava Hanusa. Popri nich sa venuje Milanovi Rúfusovi, Mikulášovi Kasardovi či Vincentovi Šabíkovi. Literárny vedec má tú možnosť, že si zo šírky svojho predmetu a z rozpätia umeleckej literatúry môže „vybrať“ to, čo ho spája so slovom najmocnejšie a najvýstižnejšie. A to literárny vedec naplno a na úžitok vedy aj kultúry využil a obohatil.

Nech sa tematizujú v Libovom výskume za tie roky, ktoré ho spájajú s literatúrou a literárnou vedou akékoľvek vývinové procesy a výrazové estetické alebo autorské javy, vždy sa ubezpečí zapojením svojej terminológie, že mu bude porozumené a bude zrozumiteľný odbornej i kultúrnej verejnosti, nech už zapojí do svojho spojenectva so štúdiom a výskumom ľudové čítanie, populárnu literatúru, dostredivosť literatúry alebo duchovné a duchovno v umeleckej literatúre²⁹.

Libova stratégia literárneho vedca pôsobí svojím zámerom sugestívne, zvolená metóda inšpiruje priamosťou, motivuje zreteľnosťou postupov, ako sa prierezom textu sústreďuje na poetické, estetické a mravné vymedzovanie „štátutu“ slovenskej literatúry, ktorá jednou zo svojich moderných línií preniká do filozofického a kresťanského mravného podložía súčasného života a jeho tvorivého a talentovaného nositeľa. Napokon práve v ňom dominujú pôvodné a nadčasové otázky

²⁷ LIBA, P.: c. d., 2009, s. 41.

²⁸ LIBA, P.: c. d., 2009, s. 38.

²⁹ OBERT, V.: *Na špičke vedeckého, kultúrneho a spoločenského diania*. In: *Život a dielo Petra Libu*. Editor Andrej Červeňák. Nitra: Spolok slovenských spisovateľov. Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2001, s. 17-32.

ľudskosti, bytia, pravdy, obetavosti a svojbytnosti jednotlivca i spoločenstva vo svete, kde si život, vôľa a rozhodovanie denne žiadajú povinnosť dôkladne a dôstojne uplatňovať aj overovať svojbytnosť a vkladajú hodnotu subjektu do svojho „času“ a do svojho žitého príbehu.

Viera a dôvera, obetavosť a služobnosť čistým ideám podstate bytia a zmyslu života sa vrátili do slovenského kultúrneho priestoru s tvorivým návratom tých osobností, ktoré patrili „do zamlčovanej literatúry“³⁰. Zamlčať, nech sú na toto rozhodnutie tie najrozličnejšie príčiny, však nemusí vždy znamenať stratiť, čo si Liba uvedomuje práve tým vzťahovým prepojením literatúry a kultúry, do ktorých ponúka svoje prieniky aj vyznania ako sprievodca, ktorý svoj priestor pôsobenia v spoločnosti pozná a vyrovnal sa s ním tak, že ho nepotrebuje zdôvodňovať. Naopak, chce naň upozorňovať nie pre jeho jestvovanie, ale pre aktuálne, živé a univerzálne hodnoty ducha, osobného života, pre silu odkazov a zmysel vzdorovania, lebo aj paradoxy ľudských dejín sa zo svojej temnoty odvinú a naznačia, čím sme boli, či sme zraniteľní vo svojej nepoučiteľnosti, necitlivosti, ba až krutosti voči jednotlivcovi alebo voči spoločenstvu, do ktorého prirodzene patríme.

Peter Liba svoj zámer reflexívneho prijímania autorského celku i „celostnosti“ umeleckej literatúry v jej myšlienkovvej mnohoznačnosti objasnil, uplatnil a vysvetlil ako svoju metódu na prieniky do literatúry a kultúry takto: „*Aj preto som uprednostnil zamýšľanie sa pred prchavými dojmami, hĺbavé čítanie pred povrchným zmyslovým vnímaním, uvažovanie pred informatívnosťou a ponor do osvojovania posolstva pred opisom motívov, látky, predmetnosťou sveta i vnútorného sveta básnika. Nemienim hodnotiť ani súdiť, chcem iba osvetľovať spôsob tvorby a otvárať čítanie básní (...)*“³¹.

Napokon, čo viac a žičlivejšie môže ponúknuť i konať literárny vedec v službách slova a ním vytváraného umenia a vedy o ňom.

Literatúra

LIBA, P.: *Dostredivé priestory literatúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1995. 236 s. ISBN 80-88738-65-2.

LIBA, P.: *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010. 287 s. ISBN 978-80-8094-791-0.

MELICHER, J.: *Zamlčovaná literatúra*. Nitra: Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1995. 188 s. ISBN 978-80-8050-053-3.

ŠALEV, M.: *Ruský román*. Prvé vydanie v Tel Avive 1988. Preklad z hebrejčiny Šárka Doležalová. České Budějovice: Garamond. Edícia Kochavim, 2011. 300 s. ISBN 978-80-7407-134-8.

VARGOVÁ, Z.: *Židovský fenomén v stredoeurópskych súvislostiach*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Fakulta stredoeurópskych štúdií. Katedra areálových kultúr, 2011. 107 s. ISBN 978-80-8094-964-8.

Život a dielo Petra Libu. Editor A. Červenák. Nitra: Spolok slovenských spisovateľov. Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2001. 163 s. ISBN 80-8050-492-X.

³⁰ Aktualizujem názov knižnej práce MELICHER, J.: *Zamlčovaná literatúra*. Nitra: Filozofická fakulta. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1995.

³¹ LIBA, P.: c. d., 2009, časť *Stálosť v premenách alebo O kráse domova. Nad výberom básní Mikuláša Kasardu*, s. 36.

From genesis and expression of krestine phenomenes in central europeam cultute

The history of the Jews can be elucidated in the literary history and social consciousness as in the history of an endless search and finding opportunities for a peaceful life, time for its faith and humanizing its relation to the European space under demanding political and social circumstances. Culture, art and artistic literature are also emerging and responding to societal, political and historical events where the fates of the Jewish population in Europe are shaped and developed in the aftermath of the tragic experiences of the past half century. The Jewish authors whom Zuzana Vargová gives in their publications are interconnected with the Holocaust.

Searching for a geographic map and ethnic identification of Jews, their language, religion, culture, social identity in the history of Europe, ranging from Latin Christianity, especially from the Middle Ages, is one of the pillars of the Greco-Jewish-Christian tradition on the continent. In modern social sciences, almost everything related to the uniqueness of ethnicity makes the acceptance of the interpretation of the concept of Central Europe conditional. Central Europe is understood to be a space as a collection of small and large national, cultural and religious communities as a linguistic multi-ethnic and multicultural space, as a set of fateful opportunities for the human community.

Varga's interpretation of the Jewish phenomenon on the European continent and P. Libov approach to the religious religious in literature and culture is encountered in the prose text by the Russian novel by M. Ševel'a. The Russian novel deals with a slow and attentive description of the events that brought the first resettlers to Europe in the Israeli country. Literary characters have fled from their homeland for the most diverse reasons. Among them is the persecution of the Jews, they are looking for such land and landscapes that allow them to fulfill their dream of freedom, traditional family, religion, customs, habits and work. Dreams are to fail. In Russia, the novel tells the story of an old and young generation of Jews about their understanding and respect for beliefs, dreams and traditions. Time flows, brings with it changes, those unusual or offspring of the first Jewish settlers in the Israeli country.

Peter Liba explains his Christian concept of national culture to the author, text, reader. These are thoughtful approaches to literature and culture in the history of national education. Attention focuses on the problems the literary scientist is facing. He points out that his research is connected with the study of folklore literature, religiosity in the history of national literature, he addresses the questions of the reader and the spiritual creation of the authors who have been from the ideas of decades of literary life, cultural activities and not even history Literature omitted.

The contribution has brought together three distinct, but completely negative, options, such as art, literary science, writer, and reader, dealing with the theme of persecution, prohibitions or other cruelties, which suppresses the individual what connects him to his native land, native language, and The belief of his ancestors, with whom he is permanently connected.

Prof. PhDr. Viera Žemberová, CSc.
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra č. 1
080 78 Prešov
viera.zemberova@ff.unipo.sk

ROZHLADY

K systematickému výskumu cyrilských a latinských písomných pamiatok*

Šimon Marinčák

Abstrakt

Systematický výskum východnej duchovnej kultúry bol dlhé roky na Slovensku na pokraji záujmu, preto sa jej úloha na kultivácii slovenského národa nepoznala. Poznanie dejín Slovenska a jeho kultúry tak naberalo jednostranný rozmer a závery iných súvisiacich disciplín (napr. etnologických, historicko-kulturologických, alebo sociologických) mohli dôjsť k mylným, prípadne nepresným záverom. Úlohu takéhoto výskumu na seba prevzal Slavistický ústav Jána Stanislava, ktorý v spolupráci s ďalšími kľúčovými inštitúciami už roky úspešne báda na tomto poli a vykazuje pozoruhodné výsledky.

Kľúčové slová

cyrilský, latinský, výskum, pamiatka, rukopis

Veľkomoravskí Slovania sa prijatím kresťanstva v 9. storočí zaradili medzi dobové najvyspelejšie kultúry v Európe. Kresťanstvo prijali od misionárov z Bavorska, avšak o čosi vyše päťdesiat rokov neskôr navštívili Veľkú Moravu tiež bratia Konštantín a Metod. Tí priniesli písmo, ktorého grafémy dokázali pokryť celú širokú škálu zvukov, ktoré jazyk Slovanov obsahoval. Zároveň poskytli Slovanom prvé texty v ich ľudovom jazyku, čím sa ten stal literárnym. Tým zasadili počiatky vyspelej slovanskej písomnej kultúry, ktorá sa v ďalších storočiach vyvinula do ohromných rozmerov.

Aj po zániku Veľkej Moravy na prelome 9. a 10. storočia slovanská kultúra, ktorú medzi Slovanmi zasadili členovia misie z Konštantínopolu, kontinuálne pretrvávala. Jej sila sa začala oslabovať v 13. a na začiatku 14. storočia, po mongolských vpádoch a po tom, ako anjouovci prevzali v Uhorsku moc. Kým arpádovský dvor udržiaval s východorímskym cisárstvom živé kontakty, nový dvor aplikoval politiku obratu smerom k latinskému Západu.

Následne bola veľkomoravská kultúra u Slovákov oživená kolonizáciou na Valašskom práve, pri ktorej boli územia, vyprázdnené mongolskými vpádmi a rôznymi vojnami a epidémiami, osídlené prišelcami z oblasti na Východ od uhorských hraníc. Tí boli poväčšine príslušníkmi východného (byzantského) obradu, čím oživilí prítomnosť východnej kultúry na tomto území.

Slovensko sa počas histórie formovalo ako etnicky, jazykovo a obradovo zmiešané územie. Hoci je vďaka tomu vďačným objektom výskumu viacerých vedných disciplín, východnej kultúre sa nevenovala takmer žiadna z nich a skúmali sa takmer výlučne kultúrne aspekty prináležiace kultúre západnej Európy. Môžeme to pozorovať pri publikáciách venujúcich sa dejinám hudby

* Štúdia je súčasťou riešenia projektu APVV-14-0029 – Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. Storočia.

na Slovensku, ale aj pri väčšine publikácií venovaných architektúre, maliarstvu, či literatúre. Preto pre lepšie poznanie komplexnosti územia Slovenska a jeho obyvateľov je potrebný porovnávací výskum z viacerých oblastí, a sice etnografie, sociológie, jazykovedy, kulturológie, musí sa prihliadať nielen na materiálnu kultúru, ale aj na duchovnú.

Výskum a odkrývanie jednotlivých faktov a súvislostí je pomerne zložité a nedá sa uskutočniť bez základného výskumu zameraného na archívny a terénny výskum. Zozbierané materiály je následne potrebné skúmať a pri ich interpretácii je najdôležitejšie zasadiť ich do správneho historicko-kultúrneho kontextu. Takémuto výskumu sa v súčasnosti už dlhšie venuje vedecký tím Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave (ďalej SÚJS) v spolupráci s Pápežským východným inštitútom (*Pontificio Istituto Orientale*) v Ríme (ďalej PIO) a s Centrom spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach (ďalej CSVZML). Hlavným prvkom tejto spolupráce je systematický výskum histórie, literatúry, kultúry a jazyka v prostredí východného Slovenska, kde sa prelína západná kultúra s východnou.

Všetky tri inštitúcie majú stabilnú vedeckú základňu, ktorú rozvíjajú už od svojho vzniku. SÚJS sa už dlhé roky systematicky zaoberá zberom písomných pamiatok staršej slovenskej literatúry, ktoré následne skúma, digitalizuje, pri výskume interpretuje, prípadne publikuje ako prameň. Táto inštitúcia sa tak stala našou najvýznamnejšou, čo sa týka uchovávanía literárnych a kultúrnych informácií o živote našich predkov, najmä však o interakcii konglomerátov *slavia latina* a *slavia orthodoxa*. Vytvára tak predpoklady na ďalšie štúdium duchovnej a materiálnej kultúry národov žijúcich na dnešnom Slovensku a napomáha odkrývaniu doteraz neznámych a zahalených udalostí z našich dejín.

Na druhej strane PIO, inštitúcia, ktorá od prvých desaťročí 20. storočia poskytuje zázemie pre štúdium a výskum kresťanského Východu na celosvetovej úrovni, si za dobu svojej existencie vybudovala povest' bašty vzdelania a informácií o východných kresťanských cirkvách. Počas celého obdobia sa v nej dopĺňala knižná základňa, ktorá tak dnes patrí medzi najväčšie na svete.

CSVZML ako vedecký inštitút sa zaoberá výskumom *in locu*, na pomyslenej hranici medzi kresťanským Východom a Západom. Spolupráca týchto troch inštitúcií sa ukázala nielen logickou, ale dokonca veľmi efektívnou. Spolupráca umožnila výmenu informácií, spoločné podujatia, spomedzi ktorých azda najvýznamnejšími sú spoločné vydania najdôležitejších písomných pamiatok.

Hlavným prameňom výskumu sú rukopisné pamiatky, tak cyrilské, ako aj latinské, ktoré sú autentickým nositeľom informácií skúmaných z vyššie uvedených okruhov. Práve pre ich publikovanie a interpretáciu vznikla vedecká séria s názvom *Monumenta Byzantina – Slavica et Latina Slovaciae* (ďalej MBSLS). V rámci tejto edície sa vydávajú texty cyrilských a latinských rukopisných pamiatok, ktoré patria do kontextu staršej slovenskej literatúry. Databáza takýchto pamiatok predstavuje neodmysliteľnú zložku kultúrneho, historického, jazykového a náboženského dedičstva slovenskej kultúry a národa.

Systematické spracovávanie jednotlivých pamiatok bolo uvedené vydaním prvej monografie s názvom *Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*.¹ Táto monografia dvoch autorov, slavistu Petra Žeňucha a historika a právnika Cyrila Vasil'a, nazerá na skúmanú problematiku z dvoch odlišných uhlov pohľadu. Publikácia upozorňuje

¹ ŽEŇUCH, PETER – VASIL, CYRIL: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003. 448 s. + 10 strán farebných obrazových príloh.

na zatiaľ málo preskúmanú problematiku cyrilských rukopisných pamiatok regiónu východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi, zároveň ponúka historicko-kultúrny a spoločensko-religiózny kontext, do ktorého je potrebné zaradiť všetky skúmané písomné pramene. V prvej časti tak kniha ponúka predstavenie cirkevného spoločenstva v jeho dejinnom inštitucionálnom i duchovnom rozmere, v rámci ktorého sa zrodili skúmané písomné pamiatky. V druhej časti sa publikácia venuje problematike východoslovenských cyrilských rukopisných pamiatok z jazykovedného hľadiska, čo je ďalším nevyhnutným aspektom porovnávacieho výskumu.

Nasledujúca publikácia, druhá v rámci edície MBSLS, s názvom *Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert*,² už predstavuje prvý konkrétny príklad spomínaného systematického výskumu. Táto kniha obsahuje paraliturgickú piesňovú produkciu, ktorá vznikala alebo sa používala v prostredí veriacich byzantsko-slovenskej obradovej tradície na teritóriu historickej Mukačevskej eparchie, najmä však na východnom Slovensku a na Podkarpatskej Rusi, dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny. Publikácia predstavuje 21 rukopisných spevníkov zo Spišskej, Šarišskej, Zemplínskej a Užskej stolice a obsahuje aj odkazy na ďalšie rukopisné texty v 51 rozličných ruských, ukrajinských a srbských rukopisných spevníkoch. Osobitnú skupinu tvoria paraliturgické piesne zo spevníkov, ktoré vznikli v prostredí Báčky a Sriemu, kde podnes žijú potomkovia prisťahovalcov z východného Slovenska a Zakarpatskej oblasti Ukrajiny. Táto publikácia je obzvlášť výnimočná vďaka skutočnosti, že predstavuje prvý a zatiaľ jediný ucelený obraz o repertoári paraliturgických piesní v 18. – 19. storočí na teritóriu bývalej Mukačevskej eparchie, čím ponúka možnosti na ďalší jazykovedný, literárno-historický, hudobný i kulturologický výskum.

Okrem liturgických, či paraliturgických literárnych pamiatok je pre výskum nesmierne dôležitá dobová historiografia, prípadne komentáre, či iné podobné teoretické traktáty. Jedným z najdôležitejších je dokument, liturgický komentár historika Juraja Baziloviča (1742–1821). Jeho dielo nesie názov *Explicatio Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii*.³

Juraj Bazilovič, mnišským menom Joannikij, bol ako autor literárne činný vo viacerých oblastiach. Jeho dielo pozostáva z asketických spisov, historického traktátu a spomínaného liturgického komentára. Jeho dielo obsahuje množstvo historických dokumentov, ku ktorým sa dnes už iba ťažko možno dostať.

Rukopisný komentár *Explicatio Sacrae Liturgiae...* sa do roku 1963 nachádzal v mukačevskej kláštornej knižnici, je dnes uložený v Univerzitetnej knižnici Užhorodskej národnej univerzity. Text je napísaný dvojjazyčne v dvoch paralelných stĺpcoch v cirkevnej slovančine a latinčine a je tak významným dokumentom symbiózy cyrilskej a latinskej kultúry na skúmanom území. Najmä vydanie tohto diela predstavuje dôležitý krok pre správne pochopenie vzťahu dvoch kultúrnych sfér na území bývalej Mukačevskej eparchie. Osobitnú hodnotu pre výskum má skutočnosť, že komentárové a historické časti preložil autor do cirkevnej slovančiny z latinskej predlohy.

² ŽEŇUCH, PETER: *Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert*. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. II. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2006. 982 s.

³ ZAVARSKÝ, SVORAD – ŽEŇUCH, PETER: *Joannikij Bazilovič TOLKOVÁNIE Svjaščennyja Liturhiji Nóvaha Zakóna ístinnyja Bezkróvnjaja Žértvy / Joannicius Bazilovits EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii*. *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. III. Bratislava / Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2009. LXI + 548 s.

Štvrtý zväzok edície má názov *Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku*.⁴ Toto vydanie je výsledkom viac ako desaťročného systematického výskumu prameňnej bázy písomností 15.-19. storočia, ktoré tvoria súčasť písomnej kultúry spätjej s cirkvou byzantského obradu na Slovensku. Obsahom sú rôzne písomnosti, ktoré autenticky odrážajú mnohé realie danej doby daného regiónu.

Tak byzantsko-slovanská, ako i latinská kresťanská a kultúrna tradícia podnes tvoria rovnocenné zložky duchovného a kultúrneho odkazu našich predkov, ktorý sa odvíja od cyrilo-metodského dedičstva. Všetky doteraz publikované texty prameňov sú autentickým záznamom a dokladom o prostredí a historických podmienkach vývinu východnej duchovnej i materiálnej kultúry, ktorá sa odráža v písomnostiach, jazyku i v zachovanej tradícii.

Literatúra

ZAVARSKÝ, SVORAD – ŽEŇUCH, PETER: Joannikij Bazilovič TOLKOVÁNIJE Svjaščénnyja Liturhíji Nóvaho Zakóna ístinnyja Bezkróvnnyja Žértvy / Joannicius Bazilovits EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. III. Bratislava / Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2009. LXI + 548 s.

ŽEŇUCH, PETER – VASIL, CYRIL: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, 2003. 448 s. + 10 strán farebných obrazových príloh.

ŽEŇUCH, PETER: Kyrillische paraliturgische Lieder. Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Band 23. Zugleich: Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2006. 982 s.

ZAVARSKÝ, SVORAD – ŽEŇUCH, PETER: Joannikij Bazilovič TOLKOVÁNIJE Svjaščénnyja Liturhíji Nóvaho Zakóna ístinnyja Bezkróvnnyja Žértvy / Joannicius Bazilovits EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. III. Bratislava / Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Spolok sv. Cyrila a Metoda, 2009. LXI + 548 s.

ŽEŇUCH, PETER: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2013. 482 s.

⁴ ŽEŇUCH, PETER: Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV / Pontificio Istituto Orientale / Slovenský komitét slavistov / Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka, 2013. 482 s.

Towards Systematic Research of the Cyrillic and Latin Written Monuments

Systematic study of the Eastern spiritual culture has long been neglected in Slovakia. Hence, its role within the cultivation process has thus been unknown. The knowledge of the history of Slovakia and its culture has been one-sided; the lack of this important part of history could thus lead to erroneous interpretation of research based on other scholarly disciplines (such as ethnology, history and culture, or sociology). The task to explore this vast field has been undertaken by the Jan Stanislav Institute of Slavistics, which in cooperation with other key institutes comes with successful results.

Doc. ThDr. PaedDr. Šimon Marinčák, PhD.

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

918 43 TRNAVA

simon.marincak@truni.sk

Sv. Kliment Ochridský – otázka jeho pôvodu v slovenskej historiografii

Peter Ivanič

Abstrakt

Sv. Kliment Ochridský patrí k učeníkom a spolupracovníkom sv. Konštantína-Cyrila a Metoda. Spolu so sv. Naumom sú považovaní za zakladateľov Ochridskej literárnej školy. Mladosť sv. Klimenta Ochridského je nejasná. Existuje niekoľko teórií o jeho rodisku. V príspevku sa zameriam práve na problematiku ich pôvodu, tak ako sa uvádza v prácach slovenských historikov, jazykovedcov a literárnych vedcov, ako aj v dielach encyklopedického charakteru, ktoré vznikli po roku 1945.

Kľúčové slová

Sv. Kliment Ochridský, Ján Stanislav, Bulharsko, Macedónsko, Veľká Morava

Sv. Kliment Ochridský žil a tvoril na prelome 9. – 10. storočia. V historiografii býva označovaný aj ako Bulharský, Velický alebo Sloviensky. Patril k najbližším spolupracovníkom sv. Konštantína-Cyrila a Metoda a výraznou mierou sa zaslúžil o zveľadovanie ich kultúrneho dedičstva. Pokladá sa za autora viacerých predovšetkým teologických spisov.¹ Po nútenom odchode z Veľkej Moravy sa nakoniec usadil pri Ochridskom jazere v súčasnom Macedónsku, kde založil významnú Ochridskú literárnu školu, ktorá rozvíjala slovanské písomníctvo. V príspevku sa zameriam na problematiku jeho pôvodu, tak ako sa uvádza v prácach slovenských historikov, jazykovedcov a literárnych vedcov, ako aj v dielach encyklopedického charakteru, ktoré vznikli po roku 1945.

Z obdobia stredoveku sa zachovalo niekoľko významných diel, ktoré pojednávajú o živote a diele sv. Klimenta Ochridského.² Zachované pramene o Klimentovi Ochridskom informujú najmä o jeho aktivitách v Bulharsku. Nenachádzame v nich zmienku o jeho detstve a dospievaní. O pôvode sv. Klimenta existuje len niekoľko zmienok. Najrozsiahlejším a naj dôveryhodnejším dielom o živote tohto svätca je grécky *Dlhý život Klimenta Ochridského* od sv. Teofylakta Ochridského (cca 1050 – po 1107), ktorý vznikol zrejme na základe dnes už neexistujúcej sta-

¹ Pozri k tejto problematike НИХОРИТИС К.: Славистични и българистични проучвания. Велико Търново: Праксис, 2005. СТАНЧЕВ, К. – ПОПОВ, Г.: Климент Охридски. Живот и творчество. София: Университетско издателство „Климент Охридски“, 1988. СТОЈЧЕВСКА-АНТИЌ, В.: По стапките на св.Климент Охридски, Скопје: Култура, 2003. Свети Климент Охридски - Слова и служби [St. Clement of Ohrid. Sermons and Services]. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2008.

² Prehľad prameňov k obidvom svätcom naposledy publikoval Andrej Škoviera. Pozri ŠKOVIERA, A.: *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, s. 110, 121, 133-149.

roslovienskej predlohy. Tu sa konkrétne uvádza o Klimentovi, ktorý našiel vzor života vo sv. Metodovi: „*Ved' ako nikto iný poznal jeho život, lebo od mlada a raných rokov ho nasledoval a videl svojimi očami všetky diela učiteľa.*“³ Mladší *Krátky život Klimenta Ochridského*, ktorý napísal Dimitrios Chomatian (ochridský arcibiskup 1216 – 1234) hneď v úvode konštatuje: „*Tento veľký otec náš a osvietiteľ Bulharska rodom bol z európskych Mýzov, pod ktorými mnohí rozumejú aj Bulharov a ktorí sa prv presťahovali z olympijskej Prusi až k severnému Oceánu a Mŕtvemu moru pod Alexandrovou rukou a velením.*“⁴ V časti o Klimentovom pôvode sa píše: „*Rodným vláknom odtiaľto bol tento ctihodný muž.*“⁵ V Prvom slovanskom živote Nauma, ktorý bol napísaný zrejme už v 10. storočí, je zaujímavá ojedinelá zmienka o tom, že Naum a Kliment boli bratia: „*A hľa bratia, nech zostane bez pamiatky Naum, ktorý bol presbyterom, brat blaženého Klimenta (...).*“⁶

Na úvod treba konštatovať, že dielu a životu sv. Klimenta Ochridského je v slovenskej historiografii venované len niekoľko prác. Predovšetkým cirkevní historici, jazykovedci a literárni vedci zachycujú vo svojich prácach iba kľúčové fakty z jeho života.

Na Slovensku sa prekladmi prameňov o sv. Klimentovi zaoberala výrazná osobnosť slovenskej slavistiky, profesor Ján Stanislav, ktorý prvýkrát uverejnil Dlhý život a Krátky život Klimenta Ochridského v slovenčine. Stalo sa tak v publikácii z roku 1950 s názvom *Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v Živote Klimentovom. Preklad Bulharskej a Ochridskej legendy s úvodom*. Odvoláva sa v nej na tézu ruského slavistu Nikolaja Leonidoviča Tunického⁷, že nedostatok správ o pôvode a mladosti Klimenta v jeho staroslovienských životopisoch je spôsobený tým, že autor sa s ním spoznal až po príchode do Macedónie.⁸ Ján Stanislav osobnosť sv. Klimenta spomína tiež vo svojich starších prácach, ktoré vznikli v ére prvej Slovenskej republiky⁹, no najrozsiahlejšia stať o diele sv. Klimenta bola publikovaná až v prvej časti učebnice Jána Stanislava pod názvom *Starosloviensky jazyk*, ktorá vyšla posmrtno v roku 1978. Pri Klimentovi používa označenie Sloviensky. Uvádza tu prvýkrát hypotézu, že pochádzal z územia Veľkej Moravy resp. Slovenska. Vychádza z analýzy zachovaných prác o sv. Klimentovi a diel, u ktorých sa predpokladá jeho autorstvo. V predhovore publikácie Stanislav uvádza: „*Klimentov jazyk ukazuje na človeka vysokej kultúry. V tzv. Pochvalách sám píše, odkiaľ pochádzal. V jeho jazyku sme našli výrazné črty, známe dnes v strednej slovenčine.*“¹⁰ Aj na iných miestach prezentoval svoj názor, že v Klimentových prácach (najmä v Pochvale sv. Cyrilovi) sa našli výrazné prvky, ktoré sú známe v strednej slovenčine: „*Klimentova reč poznala zmenu ra>rä a zmenu sufixu arь na ärb, známu zo strednej slovenčiny.*“¹¹ „*V Pochvale Cyrilovi, ako vidieť, sú javy, ktoré pozná na býv. oblastiach Veľkej Moravy stredná slovenčina.*“¹² Na viacerých miestach sa zmiňuje o veľkomoravskom pôvode sv. Klimenta Ochridského: „*Osobitnú pozornosť treba venovať osobnosti*

³ *Pramene o živote sv. Cyrila a Metoda a ich učeníkov*: ŠKOVIERA, A. (ed.). Bratislava : Postscriptum, 2013, s. 128.

⁴ Toto tvrdenie je považované za historický nezmysel.

⁵ *Pramene o živote sv. Cyrila a Metoda a ich učeníkov*, c. d., s. 141.

⁶ *Ibidem*, s. 151. V súčasnej odbornej spisbe sa nepredpokladá, že by boli pokrvní bratia.

⁷ Nikolaj Leonidovič Tunickij roku 1913 vydal významnú monografiu Св. Климент, епископ словенский : Его жизнь и просветительная деятельность.

⁸ STANISLAV, J.: *Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v Živote Klimentovom. Preklad Bulharskej a Ochridskej legendy s úvodom*. Bratislava : Tatran, 1950, s. 35.

⁹ STANISLAV, J.: Slovienska liturgia na Slovensku a sídlo Metodovo a Gorazdovo. In: *Historica Slovaca*, 1940-41, roč. 1-2, s. 5-43. STANISLAV, J.: *Kultúra starých Slovákov*. Bratislava : Slovenský rozhlas, 1944, s. 12-13, 74-77.

¹⁰ STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*. Bratislava: SPN, 1978, s. 20.

¹¹ STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*, c. d., s. 225.

¹² STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*, c. d., s. 226.

*Klimenta slovienskeho, znamenitého spisovateľa, ktorý vo svojich skladbách hovorí, že Konštantín a Metod účinkujú v „mojom národe“.*¹³ „*Kliment sloviensky sa vo svojich daktorých skladbách uvádza ako príslušník národa Veľkej Moravy.*“¹⁴ „*Okrem toho v Pochvale Cyrilovi Kliment na štyroch miestach hovorí o „mojom národe“, používajúc, pravda, vtedajší termín „moi języкъ“.* *A ten národ bol na Veľkej Morave a v Panónii.*“¹⁵ Tieto názory Jána Stanislava o pôvode sv. Klimenta Ochridského nezostali v slovenskej vedeckej obci osamostatnené. *Slovník starovekých a stredovekých autorov*, ktorý vzišiel v roku 1983 z pera slovenského literárneho a kultúrneho historika Jozefa Kuzmíka, uvádza pri sv. Klimentovi prídomek Sloviensky. Spomína sa tu, že sa nazýva aj ako Kliment Ochridský alebo Velický. O jeho pôvode Kuzmík konštatuje: „*Naprostá väčšina autorov mu pripisuje macedónsky pôvod, resp. pre neskoršiu príslušnosť Macedónie k Bulharsku od roku 861 aj bulharský pôvod, hoci v prameňoch pre také stanovisko nie sú vôbec nijaké podklady. Z prameňov sa nedá dozvedieť, kedy a kde sa narodil a či prišiel s Konštantínom a Metodom z Macedónie.*“¹⁶ Následne analyzuje pramene o živote sv. Klimenta. Kuzmík sa na základe hypotézy Jána Stanislava prikláňa k názoru, že pochádzal z územia Veľkej Moravy.¹⁷ Jozef Kuzmík sa problematike sv. Klimenta vrátil v roku 1997, keď v časopise *Slovenská literatúra* publikoval diskusný príspevok *Kliment slovenský – najvýznamnejší slovenský spisovateľ 9. – 10. storočia*. Hoci tvrdí, že sa nevie, kde sa Kliment narodil, tak následne uvádza, že sa narodil asi v roku 836 najpravdepodobnejšie v nitrianskej oblasti. Odvoláva sa opäť na tézu Jána Stanislava o stredoslovakizmoch v jeho dielach.¹⁸

Najnovšie slavista a teológ Andrej Škoviera v monografii *Svätí slovanskí sedmopočetníci* polemizuje s názorom Jána Stanislava a konštatuje: „*Proti Stanislavovým tvrdeniam je argumentom okrem Krátkeho života Klimenta najmä zmienka o Klimentovi, že bol najbližším spolupracovníkom a od ranných liet sa pridal k Metodovi a tiež fakt, že bol vyhnaný z Veľkej Moravy. Pravdepodobné je tiež, že Kliment pochádzal z toho istého kraja ako sv. Naum, ktorý bol podľa údajov v jeho živote z Mýzie. Naum spolu s Klimentom tvorili dvojicu už pre príchodom na Veľkú Moravu, a preto pracovali spolu vlastne až do Naumovej smrti.*“¹⁹ Opiera sa pritom aj o údaje z Dlhého života Klimenta Ochridského. Pri pojednaní o sv. Naumovi uvádza: „*Spolu s Klimentom utvorili dobre zohratú dvojicu asi ešte pred veľkomoravskou misiou, čomu nasvedčuje označenie „brat“ v Prvom slovanskom Živote Nauma. (Je nepravdepodobné, že by boli aj pokrvní bratia, väčšina bádateľov takúto interpretáciu odmieta.)*“²⁰ Škoviera zmieňuje Stanislavovu teóriu o pôvode Sv. Klimenta aj v príspevku *Úcta svätého Klimenta Ochridského a jeho spoločníkov na Slovensku*.²¹

Jazykovedkyne Ema Krošláková a Katarína Habovštiaková vo svojej publikácii s názvom *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov* o sv. Klimentovi píšu, že pochádzal pravdepodobne

¹³ STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*, c. d., s. 21.

¹⁴ STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*, c. d., s. 174.

¹⁵ STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*, c. d., s. 220.

¹⁶ KUZMÍK, J.: *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Martin : Matica slovenská, 1983, s. 162.

¹⁷ *Ibidem*, s. 162-163.

¹⁸ KUZMÍK, J.: Kliment slovenský – najvýznamnejší slovenský spisovateľ 9. – 10. storočia. In: *Slovenská literatúra. Revue pre literárnu vedu*, 1997, č. 4, s. 305-309.

¹⁹ ŠKOVIERA, A.: *Svätí slovanskí sedmopočetníci*, c. d., s. 112.

²⁰ *Ibidem*, s. 121.

²¹ ŠKOVIERA, A.: Úcta svätého Klimenta Ochridského a jeho spoločníkov na Slovensku. In: *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, 2017, s. 115-124.

z Macedónska z okolia Solúna. Ďalej sa zmieňujú aj o tom, že podľa tradície pochádzajúcej z Ochridu bol rodným bratom Nauma.²²

O sv. Klimentovi pojednával tiež rešpektovaný slovenský byzantológ Alexander Avenarius, ktorý uviedol údaje z jeho života v stati o Ochridskej škole vo svojej publikácii z roku 1992 pod názvom *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí*. Avšak nezmienil sa o jeho pôvode.²³

Ostatné práce slovenských bádateľov obsahujú len základné informácie o sv. Klimentovi. Spomína sa predovšetkým v prácach, ktoré sú venované sv. Konštantínovi-Cyriľovi a Metodovi.²⁴ Autorom jednej z nich je profesor cirkevných dejín Michal Lacko. O Klimentovi na stránkach svojej monografie *Svätí Cyril a Metod* píše aj to, že ho po príchode do Bulharska cár Boris poslal do jeho rodného Macedónska. Následne zaznamenáva aj jeho ďalšie osudy a činnosť.²⁵

V menšej miere spomína sv. Klimenta medievista profesor Richard Marsina, ktorý v monografii *Metodov boj* (prvé vydanie pochádza z roku 1985) konštatuje, že keď roku 863 prišiel Konštantín na Veľkú Moravu, bolo v sprievode aj niekoľko jeho žiakov, pričom menuje na prvom mieste konkrétne sv. Klimenta. K jeho pôvodu sa však nevyjadruje.²⁶

V reprezentatívnej publikácii s pomenovaním *Na písme zostalo* je sv. Kliment Ochridský predstavený ako autor diela *Pochvala Cyrilovi Filozofovi*, pričom sa uvádzajú aj základné informácie o jeho živote. Záznam obsahuje aj to, že bol macedónskeho pôvodu a prišiel na Veľkú Moravu s Konštantínom a Metodom.²⁷

Stručné biografické údaje o sv. Klimentovi predstavil v kapitole o žiakoch sv. Konštantína-Cyriľa a Metoda, publikovanej v práci *Vplyv byzantskej misie sv. Cyrila a Metoda na kresťanský život Spiša*, tiež profesor teológie František Dluhoš. Uvádza tu, že sv. Kliment Ochridský pochádzal z Macedónie.²⁸

Historik Peter Ratkoš v monografii *Slovensko v dobe veľkomoravskej* pri zmienke o vyhnaní žiakov solúnskych bratov slovanského učilišťa po Metodovej smrti konštatuje, že Kliment, Naum a Sáva pochádzali z bulharskej oblasti.²⁹

V roku 1999 vyšla práca cirkevného historika Petra Sedláka s názvom *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Pôvodu Sv. Klimenta sa síce nevenuje, ale autor ho spomína ako člena sprievodu, ktorý prišiel s Konštantínom a Metodom na Veľkú Moravu. Sedlák uviedol ojedinelý názor, že sv. Naum a sv. Kliment mohli byť bratia.³⁰

Zo starších jazykovedných a literárnovedných prác netreba vynechať *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy* od profesora Eugena Paulinyho, ktorý za krajinu pôvodu sv. Klimenta Ochridského považoval Macedónsko.³¹

²² KROŠLÁKOVÁ, E. – HABOVŠTIAKOVÁ, K.: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 121-122, 107-108.

²³ AVENARIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. K problému recepcie a transformácie*. Bratislava: Veda, 1992, s. 144-149.

²⁴ IVANIČ, P. – HETĚNYI, M.: Percepčia sv. Klimenta Ochridského v modernej slovenskej historiografii. In: *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, 2017, s. 125-136.

²⁵ LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*. 5. vydanie. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 197.

²⁶ MARSINA, R.: *Metodov boj*. 3. vydanie. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2012, s. 44.

²⁷ *Na písme zostalo. Dokumenty Veľkej Moravy*. Bratislava: Perfekt, 2012, s. 123.

²⁸ DLUGOŠ, F.: *Vplyv byzantskej misie sv. Cyrila a Metoda na kresťanský život Spiša*. Spišské Podhradie : Nadácia kresťanského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, 2004, s. 36-37.

²⁹ RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1988, s. 115-116.

³⁰ SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Levoča : Polypress, 1999, s. 83, 163.

³¹ PAULINY, E.: *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964, s. 179

Pri pojednávaní o pôvode sv. Klimenta treba uviesť prácu profesora Ľubora Matejku, ktorú publikoval v roku 2004 pod názvom *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Rozvinul tu hypotézu, že Kanón sv. Dimitrovi Solúnskemu nenapísal sv. Metod, ale práve sv. Kliment. Konkrétne o autorovi tohto diela píše: „Aj keď jednoznačných indícií v prospech toho alebo iného autora niet, asi najviac sa postava v poodchýlených dverách ponáša na Klimenta Ochridského. Nie je vylúčené, že pochádzal z okolia Solúna, resp. aspoň tu žil, takže základnú podmienku „kandidáta“ na autorstvo spĺňa.“³²

Heslá o sv. Klimentovi možno nájsť tiež v biografických alebo prehľadových lexikónoch a slovníkoch. Pri ich tvorbe sa vychádzalo z už skôr publikovaných prác. Niekoľko viet o živote sv. Klimenta sa nachádza aj vo štvrtom zväzku *Biografického lexikónu Slovenska*³³ a *Reprezentatívnom biografickom lexikóne Slovenska*. Konkrétne v *Biografickom lexikóne Slovenska* sa spomína, že pravdepodobne pochádzal z územia Veľkej Moravy.³⁴ V druhom z týchto lexikónov sa uvádza, že bol zo slovanského rodu z egejsko-macedónskej alebo z moravsko-nitrianskej oblasti.³⁵ Pod redakčným vedením Valéra Mikulu vznikol *Slovník slovanských spisovateľov*. Pri hesle Kliment je zmienka o tom, že údaje o jeho rodisku a ani národnosti nie sú známe. Predpokladá sa, že pochádzal z Macedónie a na Veľkú Moravu prišiel z Veľkej Moravy.³⁶

V prehľadových dejinách Slovenska, syntézach i učebniciach sa spomína z učeníkov sv. Konštantína-Cyrila a Metoda väčšinou iba Gorazd, za ustálené možno hodnotiť názory o vyhnaní učeníkov solúnskych bratov po Metodovej smrti. Priama zmienka o Klimentovi absentuje.³⁷ Jedine v prvom zväzku *Kroniky Slovenska* je sv. Kliment Ochridský predstavený ako básnik a spisovateľ, ktorý napísal *Život sv. Konštantína*. Zároveň je tu zmienka, že bol blízky spolupracovník a krajan sv. Konštantína-Cyrila, pôsobil na Veľkej Morave a neskoršie v Bulharsku.³⁸

Na záver prierezu slovenskou vedeckou produkciou možno konštatovať, že na rozdiel od sv. Konštantína-Cyrila a Metoda sú informácie o sv. Klimentovi Ochridskom v odbornej literatúre na Slovensku pomerne torzovité a strohé. Na Slovensku komplexne spracoval poznatky o živote a prameňoch i diela sv. Klimenta Ochridského Ján Stanislav a najnovšie Andrej Škoviera. Ján Stanislav prišiel s teóriou o veľkomoravskom pôvode sv. Klimenta Ochridského. K tejto sa hlásil predovšetkým literárny historik Jozef Kuzmík a zmienka o nej sa vyskytuje aj v dielach encyklopedického charakteru. Väčšina autorov, ktorý spomenuli tohto svätca vo svojich prácach však hľadá jeho rodisko na historickom území Macedónska. V súčasnosti vo svetovej slavistike prevláda názor, že sv. Kliment Ochridský pochádzal zo slovanského obyvateľstva, ktoré patrilo pod správu Metoda, keď pôsobil v 40-tych až 50-tych rokoch 9. storočia ako archont. Pravdepodobne malo ísť o Strimonskú archontiu, ktorá sa rozprestierala v oblasti na sever od dnešných Thessaloník.³⁹

³² MATEJKO, Ľ.: *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Bratislava : QM, 2004, s. 166.

³³ Vyšlo zatiaľ päť zväzkov, ktoré obsahujú len heslá po písmeno L.

³⁴ Kliment Ochridský. In *Biografický lexikón Slovenska IV. CH – Kl*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2010, s. 559.

³⁵ MAŤOVČÍK, A.: *Reprezentatívny biografický lexikón Slovenska*. Martin : Matica slovenská, 1999, s. 164.

³⁶ MIKULA, V. et al.: *Slovník slovanských spisovateľov*. Praha : Libri, 2001, s. 226.

³⁷ IVANIČ, P. – HETÉNYI, M.: *Percepčia sv. Klimenta Ochridského*, c. d., s. 134.

³⁸ KOVÁČ, D. et al.: *Kronika Slovenska 1. Od najstarších čias do konca 19. storočia*. Bratislava : Fortuna Print & Adox, 1998, s. 105.

³⁹ СТАНЧЕВ, К.: Климент Охридски. In Кирило-Методиевска енциклопедия. Том II (И-О). София : Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1995, s. 323. ŠKOVIERA, A.: *Svätí slovanskí sedmopčetníci*, c. d., s. 121.

Literatúra

- AVENARIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. K problému recepcie a transformácie*. Bratislava : Veda, 1992. 279 s.
- DLUGOŠ, F.: *Vplyv byzantskej misie sv. Cyrila a Metoda na kresťanský život Spiša*. Spišské Podhradie : Nadácia kresťanského seminára biskupa Jána Vojtáššáka, 2004. 165 s.
- IVANIČ, P. – HETÉNYI, M.: Percepcia sv. Klimenta Ochridského v modernej slovenskej historiografii. In: *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, 2017, s. 125-136.
- Kliment Ochridský. In *Biografický lexikón Slovenska IV. CH – Kl*. Martin : Slovenská národná knižnica, 2010, s. 559-560.
- KOVÁČ, D. et al.: *Kronika Slovenska I. Od najstarších čias do konca 19. storočia*. Bratislava : Fortuna Print & Adox, 1998. 616 s.
- KUZMÍK, J.: *Slovník starovekých a stredovekých autorov prameňov a knižných skriptorov so slovenskými vzťahmi*. Martin : Matica slovenská, 1983. 603 s.
- KUZMÍK, J.: Kliment slovenský – najvýznamnejší slovenský spisovateľ 9. – 10. storočia. In: *Slovenská literatúra. Revue pre literárnu vedu*, 1997, č. 4, s. 305-309.
- Kronika českých zemí. 1999*. Praha.
- KROŠLÁKOVÁ, E. – HABOVŠTIAKOVÁ, K.: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993. 151 s.
- LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*. 5. vydanie. Trnava : Dobrá kniha, 2011. 224 s.
- MARSINA, R. *Metodov boj*. 3. vydanie. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2012. 198 s.
- MATEJKO, E.: *Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskemu*. Bratislava : QM, 2004. 219 s.
- MAŤOVČÍK, A.: *Reprezentačný biografický lexikón Slovenska*. Martin : Matica slovenská, 1999. 384 s.
- MIKULA, V. et al.: *Slovník slovenských spisovateľov*. Praha : Libri, 2001. 528 s.
- Na písme zostalo. Dokumenty Veľkej Moravy*. Bratislava : Perfekt, 2012. 128 s.
- НИХОРИТИС К.: *Славистични и българистични проучвания*. Велико Търново : Праксис, 2005. 320 с.
- PAULINY, E.: *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964. 243 s.
- RATKOŠ, P.: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1988. 212 s.
- SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Levoča : Polypress, 1999. 314 s.
- СТАНЧЕВ, К.: Климент Охридски. In *Кирило-Методиевска енциклопедия. Том II (И-О)*. София : Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1995, с. 320-335.
- СТАНЧЕВ, К. – ПОПОВ, Г.: *Климент Охридски. Живот и творчество*. София : Университетско издателство „Климент Охридски“, 1988. 247 с.
- STANISLAV, J.: Slovienska liturgia na Slovensku a sídlo Metodovo a Gorazdovo. In: *Historica Slovaca*, 1940-41, roč. 1-2, s. 5-43.
- STANISLAV, J.: *Kultúra starých Slovákov*. Bratislava : Slovenský rozhlas, 1944. 97 s.
- STANISLAV, J.: *Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v Živote Klimentovom. Preklad Bulharskej a Ochridskej legendy s úvodom*. Bratislava : Tatran, 1950. 134 s.

- STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk 1*. Bratislava : SPN, 1978. 372 s.
- СТОЈЧЕВСКА-АНТИЌ, В.: По стапките на св.Климент Охридски, Скопје : Култура, 2003.
- Свети Климент Охридски - Слова и служби [St. Clement of Ohrid. Sermons and Services].
София : Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2008. 594 s.
- ŠKOVIERA, A. (ed.): *Pramene o živote sv. Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava: Postscriptum, 2013. 200 s.
- ŠKOVIERA, A.: *Svätí slovanskí sedmopočetníci*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010. 247 s.
- ŠKOVIERA, A.: Úcta svätého Klimenta Ochridského a jeho spoločníkov na Slovensku. In: *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, 2017, s. 115-124.
- ТУНИЦКИЙ, Н. Л.: *Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительная деятельность*. Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1913. 316 с.

St. Clement of Ohrid – the Question of his Origin in the Slovak Historiography

Saint Clement of Ohrid belongs to the most prominent disciples of the Saints Constantine - Cyril and Methodius. The author of the paper focuses on the matter of the origin of Saint Clement of Ohrid according to primary literary sources, works of the Slovak historians, linguists, literary scientists or works of the encyclopaedic character after the year 1945. There are several hypotheses on the origin of Saint Clement of Ohrid. Prominent slavist Ján Stanislav, for instance, claimed that Saint Clement of Ohrid was born in the territory of present-day Slovakia. His hypothesis was based on the analysis of preserved literary sources on St. Clement of Ohrid which he assumed to have been written by the saint himself. This hypothesis of Ján Stanislav was also followed by other scientists. However the following opinion prevails: St. Clement arrived in Great Moravia for the first time within the Cyrillo-Methodian mission.

Doc. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
pivanic@ukf.sk

K začiatkom globalizácie kultúry

Dalimír Hajko

Abstrakt

Arthur Schopenhauer žil v období, v ktorom sebareflexiu európskej kultúry ovplyvnil rozpad klasického európskeho (filozofického) myslenia. A otriasol jej sebavedomím a sebaistotou. Schopenhauer využil ako prvý poznatky o indických filozoficko-náboženských sústavách pri výstavbe svojho vlastného systému filozofie. Dokázal preklenúť hranice kultúr a organicky zakomponovať do svojho celku ideové prvky pochádzajúce z úplne odlišnej, mimoeurópskej kultúry. Tým prekročil hranice európskych filozofických tradícií a postavil sa na začiatok novej schizmy klasickej filozofie, ktorá predchádzala globalizačné tendencie v chápaní kultúry. Teoretické predstavy o kultúre a o geografickom rozložení kultúrnych hodnôt sa začínajú deliť na dve vetvy: prvú, staršiu, ktorú môžeme označiť ako európsko-centricú, partikulárnu a na nové globálne, univerzalistické chápanie. Otázka vzťahu medzi európskou a východnou (ázijskou) kultúrou sa stala otázkou budúcnosti.

Kľúčové slová

Kultúra, filozofia, globalizácia, A. Schopenhauer.

Kultúrna globalizácia sa dnes vníma ako viac-menej samozrejmy a všeobecne akceptovaný fakt. Keď sa však usilujeme spoznať charakter javov, nepomôže nám nič lepšie ako poznanie ich genézy. Chceme preto upozorniť na jeden z prvých krokov smerujúcich k bezhraničnému vnímaniu odlišných kultúrnych javov, k ich transkultúrnemu akceptovaniu na pôde filozofie a teórie kultúry. Pokúsime sa stručne naznačiť, ako nemecký filozof Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) dokázal preklenúť hranice kultúr a organicky zakomponovať do svojho celku ideové prvky pochádzajúce z úplne odlišnej, mimoeurópskej kultúry. Keď hovoríme „zakomponovať“, máme na mysli skutočnosť, že k týmto prvkom nepristupoval ako k predmetu teoretického záujmu, ale akceptoval ich ako východisko niektorých svojich vlastných myšlienok, ako organickú zložku svojho pohľadu na svet a jeho filozofického výkladu.

Na začiatku stoja otázky: Kedy sa vlastne začal proces kultúrnej globalizácie? Bolo to pri budovaní veľkých impérií, pri objavovaní nových svetadielov, pri rozvoji komunikačných technológií? V pätnástom, devätnástom alebo v dvadsiatom storočí? Možno rozvoj komunikačných technológií a s ním súvisiace stavenie kultúrnych „mostov“ označiť za začiatok globalizácie?

O prvých krokoch procesu kultúrnej globalizácie môžeme začať hovoriť nie vtedy, keď dokážeme zásluhou nových technických možností šíriť svoje názory do celého sveta, do priestoru celej planéty, ale vtedy, keď dokážeme iných presvedčať o svojej pravde takým spôsobom, ktorý nenaruša ich vlastnú identitu. Teda vo chvíli, keď názory pochádzajúce z iných kultúrno-civilizačných oblastí prestaneme vnímať ako *a priori* cudzie (a teda prevažne nepriateľské), ale keď začneme o nich uvažovať ako o principiálne možnej – hoci často aj málo pravdepodobnej – súčasť svojich vlastných názorov, keď začneme chápať svoje povinnosti ako povinnosti plat-

né pre všetkých, bez rozdielu rodovej, rasovej, triednej, kastovej, kultúrnej alebo civilizačnej príslušnosti, pričom síce vychádzame z kultúry vymedzenej časopriestorom svojho vzniku, ale prekračujeme jej hranice. „*Kultúrna transcendencia je možná predovšetkým na báze kultúrnej identity, a to najmä vtedy, ak vychádza z národnej kultúry. Národná kultúra nachádza svoj skutočný význam až v kontexte univerzálnej (nie kozmopolitnej!) kultúry.*“¹

Na prvý pohľad sa zdá byť nespochybniteľným názor, že rozdelenie na „my“ (príslušníci jednej kultúry) a „oni“ (patriaci do inej kultúry) je konštantou ľudských dejín. Podľa izolacionistických kultúrno-civilizačných predstáv vo všetkých konfliktoch nesú vinu vždy tí druhí. Jednotlivec má nielen odlišné práva, ale aj odlišné povinnosti voči „nám“ – teda príslušníkom rovnakej kultúry – a iné, resp. nijaké voči „im“ – voči ľuďom patriacim do inej kultúry. Táto zásada protirečí hľadaniu kultúrnej univerzality, ktorá sprevádza globalizáciu ako jej základný atribút a je spojená s rešpektovaním aspoň minimálneho etického konsenzu a všeobecne platných etických štandardov. Lebo až vtedy, keď budeme hovoriť tým istým slovníkom o inom ako o sebe, môžeme s ním cítiť spolupatričnosť. K prvým náznakom potreby uvedomenia si kultúrnej spolupatričnosti v globálnom meradle dochádza v rámci procesu objavovania nových kultúrnych hodnôt mimo európskeho kontinentu v období rozkladu klasickej európskej filozofie.

O rozpade či rozklade klasickej európskej filozofie vrátane filozofie kultúry zvykneme hovoriť v súvislosti s deľbou filozofického myslenia na prúdy scientisticko-positivistické a antropologicko-existencialistické. Na tomto mieste chcem upozorniť na osobnosť, ktorá sa v danom kontexte niekedy vníma zjednodušene a zároveň i skreslene: všimneme si – v tejto presne vymedzenej súvislosti – výnimočné postavenie filozofických názorov Arthura Schopenhauera, ktorý býva jednoznačne a oprávnene priradovaný k iracionalistickej vetve dejín filozofie.

Arthur Schopenhauer žil v období, v ktorom sebareflexiu európskej kultúry ovplyvnil rozpad klasickeho európskeho (filozofického) myslenia. A otriasol jej sebavedomím a sebaistotou. Nazdávam sa, že Schopenhauerove postoje venované myšlienke kultúrneho univerzalizmu majú aj vysokú kulturologickú relevanciu a zohrali dôležitú úlohu pri formovaní nového vnímania vzťahu kultúr v globálnom meradle, predovšetkým v závislosti na konfrontácii medzi kultúrnym odkazom odlišných civilizačných komplexov: európskym a ázijským. U Schopenhauera nájdeme prístupy, ktoré v mnohom predbehli svoju dobu. Platí tu, čo o globalizácii napísal Rüdiger Safranski: „*Globalita nás čoraz väčšmi unáša k dotyku so skutočnosťou a je ťažké uchovať si suverenitu. Suverénny by bol ten, kto by sa sám rozhodoval, do čoho sa zangažuje a čo ponechá bokom. Táto suverenita predpokladá existenčnú silu úsudku. Človek totiž musí mať cit pre to, čo sa ho skutočne dotýka; musí vedieť rozlišovať stupeň súrnosti a poznať dosah vlastného konania.*“² A Schopenhauer presne vycítil, čo sa ho skutočne dotýka, ak chce vyjadriť svoje názory na iracionalitu ľudského bytia. Neboli to plody európskej, ale mimoeurópskej, ázijskej kultúry.

Arthura Schopenhauera ako filozofa reflektujúceho odlišnosť, príbuznosť i jednotu rozličných kultúr pravdepodobne netreba osobitne predstavovať. Jeho iracionalizmus, voluntarizmus a pesimizmus sú všeobecne známe a nemenej známa je aj jeho príslušnosť k línii Kantovej filozofie a myšlienková spriaznenosť s Platónom. Už vo svojej doktorskej dizertácii z roku 1813 však nahradil Kantove kategórie jedinou – vetou o dôvode, ktorá popri apriórnych nazeraciach formách času a priestoru vytvára svet ako predstavu. A tu sme pri koreni nášho problému. Chápanie sveta ako predstavy totiž súvisí u Schopenhauera priamo a bezprostredne s akceptovaním názorov starých indických filozofov a náboženských mysliteľov.

¹ HAJKO, D.: Globalizácia a kultúrna identita. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005, s. 47.

² SAFRANSKI, R.: Koľko globalizácie unesie človek? Bratislava : Kalligram, 2006, s. 92.

Je zrejmé, že prijatím názorov pochádzajúcich z iného kultúrno-civilizačného prostredia Schopenhauer prekročil hranice európskych filozofických tradícií a postavil sa na začiatok novej schizmy klasickej filozofie, schizmy, ktorá je z nášho pohľadu mimoriadne dôležitá, lebo predznačila globalizačné tendencie v chápaní kultúry. Teoretické predstavy o kultúre a o geografickom rozložení kultúrnych hodnôt sa začínajú deliť: prebieha delenie chápania kultúry na dve vetvy: prvú, staršiu, ktorú môžeme označiť ako europocentrickú, partikulárnu (teda prípadne aj ázijsko-centrickú a iné) a na nové globálne, univerzalistické chápanie, ktoré reprezentovali – zatiaľ iba v niektorých prvkoch a momentoch – novo vznikajúce myšlienkové sústavy.

V tomto prípade nie sme svedkami iba jednoduchého priradenia konkrétneho filozofa (v danom prípade Schopenhauera) k jednému prúdu v rámci procesu rozkladu klasického filozofického myslenia, ale sledujeme aj vznik nového chápania kultúry z pozície jej globálneho štruktúrovania. Platí to aj vtedy, ak v novom duchu, v duchu aktuálneho moderného prístupu globalizáciu chápeme ako prúd informácií, technológií, ideí, statkov, služieb, kapitálu a ľudí, ktorý sa najmä v oblasti trhu a investícií odohráva podľa istých dohodnutých pravidiel.

Orientálne myslenie prestávalo byť exotickým fenoménom. Napríklad indická filozofia už prestala byť pre Schopenhauera iba originálnym a tajuplným *objektom* vnútorne nezúčastneného romantického záujmu, ale jej plody sa stali priamo organickou súčasťou jedného typu európskeho filozofovania – Schopenhauer niektoré princípy indického videnia sveta priamo implantoval do sústavy svojich vlastných názorov, v ich rámci ich usústavnil, stotožnil sa s nimi, ďalej ich rozvíjal, považoval ich teda za zmysluplne akceptovateľné a využiteľné v európskom filozofickom prostredí. Prijal ich nie ako cudzie myšlienky pochádzajúce z iného kultúrneho sveta, skúmateľné z odstupe nezaujatého bádateľa, ale identifikoval ich ako svoje vlastné. Nestál mimo nich, oproti nim ako nezúčastnený pozorovateľ, ale uvažoval o nich ako o spoločnom myšlienkovom a kultúrnom dedičstve ľudstva, ktoré v jeho filozofii získavalo nové významy. Bolo to viac než len sympatie, viac než nezáväzný interest, bol to prejav vnútornej duchovnej solidarity s myšlienkami, ktoré síce vznikli v inej kultúre, ale niet prekážok, aby sa stali súčasťou našej kultúry. Zárodok širokého globálneho vnímania kultúry v Európe teda nájdeme už v Schopenhauerovom prístupe k svetovému kultúrnemu dedičstvu.

Vnútny rozpad klasickej filozofie a s ním súvisiace formovanie nových názorov na kultúru ako na relatívne jednotný – hoci rôznorodý – systém vychádzajúci z antických koreňov takto získal u Schopenhauera novú tvár. Stal sa iniciačným momentom rozpadu dovtedy síce rozporuplnej, ale z hľadiska kultúrnych východísk v zásade kompaktnej európskej filozofie kultúry na konzervatívnu europocentrickú vetvu a na myšlienkové úsilia, ktoré nielen rešpektovali, ale aj priamo využívali, prijímali za svoje poznatky pochádzajúce z iných kultúr, v danom prípade najmä z indických – prípadne iných mimoeurópskych – učení. Na rozdiel od parciálneho, európsko-centrického chápania svetovej kultúry sa posúva do popredia holistické vnímanie kultúry ako planetárneho výplodu rozličných snažení ľudstva, ktoré vznikali a rozvíjali sa s totožným alebo podobným cieľom na rozličných miestach našej planéty.

Už v úvode k prvému vydaniu svojho hlavného diela *Svet ako vôľa a predstava* vyjadril Arthur Schopenhauer názor, že predovšetkým čitateľ, ktorý študoval staroindické vedy a upanišády je zvlášť dobre pripravený pochopiť jeho vlastnú filozofiu; a vyslovil súčasne názor, že spoznanie východnej múdrosti je jedným z najväčších výdobytkov Európy devätnásteho storočia: „predpokladám“, píše, „že vplyv sanskrtskej literatúry zasiahne nemenej hlboko ako v 15. storočí znovuoživenie gréckej.“³ Arthur Schopenhauer teda pripisoval poznaniu predovšetkým

³ SCHOPENHAUER, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1916, s. XII.

indickej, ale aj čínskej filozofie a osobitne sanskrtskej literatúry kľúčový význam vzhľadom na pochopenie svojho vlastného diela, ako aj pre ďalší rozvoj európskej kultúry ako celku; ak teda chceme pochopiť Schopenhauera, mali by sme poznať myšlienkový odkaz indických védskych textov, predovšetkým upanišád. Dochádza tu k úkazu do tých čias nemysliteľnému: európsky filozof naznačuje, že jeho dielo nie je možné pochopiť bez znalosti orientálnej múdrosti. On sám sa usiloval dokázať svojim filozofickým systémom, že znalosť sanskrtskej literatúry, bráhmizmu a buddhizmu nie je samoúčelná, ale že umožní, aby ázijské korene vyhnali v novej európskej vlasti nové výhonky, ako sa o tom zmienil v inom svojom diele – *Die beiden Grundprobleme der Ethik* z roku 1841, v ktorom rieši problematiku filozofických základov morálky v širokom globálnom chápaní. Spomedzi mimoeurópskych etických koncepcií upozorňuje najmä na etické teórie čínske⁴ a indické⁵.

Z tohto hľadiska je iste zaujímavé skúmať v rámci Schopenhauerovej filozofie postavenie a funkciu myšlienok prevzatých zo staroindických filozoficko-náboženských sústav, resp. názorov, ktoré sú im príbuzné a o ktorých možno predpokladať, že k nim Schopenhauer nachádzal analógie v sanskrtskej literatúre alebo v buddhizme pálijského kánonu. V tomto texte sa nechceme presúvať z kulturologického poľa na pole orientalistiky respektíve indológie. Aby sme však lepšie pochopili miesto Schopenhauerovho diela v procese prenikania myšlienok starej indickej kultúry do Európy a v procese zmocňovania sa ich európskou vedou a filozofiou, musíme aspoň v hrubých črtách poznať rozvoj vedy o Indii, indológie; len tak si budeme môcť vytvoriť obraz o rozsahu a možnostiach Schopenhauerovho poznania indickej filozofie.

Hoci od čias, keď jezuitský páter Johann Ernst Hanxleden (1681 – 1732), ktorý pôsobil na Malabarách od r. 1700 do svojej smrti ako misionár (Schlegel a Max Müller sa o ňom vyjadrovali v superlatívoch), zanechal prvý rukopis sanskrtskej gramatiky napísaný v európskej reči, ubiehalo desaťročie za desaťročím, veda o Indii robila síce skromné, ale vytrvalé kroky. Jej vznik a rozvoj sa obvykle datuje od prvého priameho prekladu Bhagavadgíty do angličtiny, ktorý dokončil Charles Wilkins v novembri 1784; po ňom nasledovali ďalšie preklady významných diel sanskrtskej literatúry, ktoré mali široký kultúrny a do určitej miery aj filozofický význam (Hitopadeša, Kálidásova Šakuntala, Gíta Govinda, zákonník Manu atď.) Možno povedať, že to bola najmä prekladateľská práca Charlesa Wilkinsa (1749 – 1836) a jeho učiteľa, zakladateľa prvého indologického časopisu *Asiatic Researches*, Sira Williama Jonesa (1746 – 1794), ktorá položila reálne základy bádaniu v oblasti vied o Indii a ktorá v európskych podmienkach spĺňala súčasne informačnú úlohu o duchovnej kultúre tejto vzdialenej krajiny. V rokoch 1816 – 1829 vychádzal taktiež *Asiatic Journal*, ktorý Schopenhauer cituje na viacerých miestach svojich spisov.

Schopenhauerovo prijímanie názorov inej kultúry bolo založené na solidných vedeckých poznatkoch vyplývajúcich z výskumov predovšetkým britských, nemeckých a francúzskych indológov. Ale ani vtedy, keď Jonesa a Wilkinsa uznáme za ozajstných zakladateľov indológie, nesmieme zabudnúť na historicky prvého pioniera tejto vedy Francúza Anquetila Duperrona, ktorý prostredníctvom perzského textu zo 17. storočia pretlmočil do latinčiny výber z upanišád a vydal ho najprv r. 1786 a neskôr podstatne rozšírený roku 1800 pod názvom *Oupnek'hat i.e. secretum tegendum*. Tento preklad spomíname predovšetkým preto, lebo to bolo dielo, ktoré na Arthura Schopenhauera mimoriadne hlboko zapôsobilo a v mnohom podmienilo jeho indologické záľuby; bolo preňho hlavným prameňom poznania upanišád a védantizmu.

⁴ SCHOPENHAUER, A.: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Berlin : Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1860, s. 321-322.

⁵ Tamže, s. 342 -343.

Ani Schopenhauerova vlast' sa nevyhla záujmu o východné kultúrne dedičstvo. V Nemecku boli zakladateľmi indologických náuk bratia Friedrich Schlegel (1772 – 1829) a August Wilhelm Schlegel (1767 – 1845), romantickí filozofi a estetici, ktorých preklady a komentáre k indickým dielam vychádzali začiatkom devätnásteho storočia. K nim sa pridružuje známy prekladateľ a jazykovedec, profesor Humboldtovej univerzity v Berlíne Franz Bopp (1791 – 1867), zakladateľ indoeurópskej porovnávacej jazykovedy a indoeuropeistiky. Spomedzi francúzskych indológov hodno spomenúť L. Chézyho a E. Burnoufa; na Schopenhauera v neskoršom období života vplývali najmä Burnoufove buddhologické štúdie, predovšetkým jeho Úvod do dejín indického budhizmu (1844), ale v práci *Svet ako vôľa a predstava* sa tento vplyv ešte neprejavil.

Zásadný obrat v prístupe k starej indickej filozofii znamenali práce H.T.Colebrooka, ktoré vyšli prvý raz r. 1824 a neskôr sa zjavovali pod názvom *Essays on the Philosophy of the Hindus*. V Colebrookových štúdiách sa čitateľ stretával prvýkrát s odborným teoretickým výkladom filozofických problémov staroindickej literatúry, najmä upanišádovej filozofie, védantizmu a buddhizmu. Na Schopenhauera Colebrookove eseje zapôsobili predovšetkým prekvapujúcou spríbzuznosťou s jeho vlastnou koncepciou a v svojich prácach sa na ne často odvoláva.

Všetky spomenuté diela z oblasti skúmania duchovnej kultúry indických národov vytvárali pôdu pre kvalitatívny obrat v prijímaní kultúrneho posolstva týchto pamiatok: ak odvtedy boli, okrem vzácných výnimiek, predmetom záujmu špeciálnych vied, dostávajú sa v polovici 19. storočia do zorného poľa filozofie a širšej kultúrnej reflexie. A tu sme svedkami výrazného rozdielu z metodologického hľadiska. Vo všetkých prípadoch lingvistických, historických a ďalších výskumov špeciálnych vied išlo totiž o prístup k cudziemu kultúrnemu prvku zvonka, z pozície nezaujateľho, odborne fundovaného teoretika skúmajúceho neznámy predmet nachádzajúci sa mimo neho. Arthur Schopenhauer ako prvý mysliteľ väčšieho formátu a s pomerne veľkým dosahom svojho učenia i medzi tými čitateľmi, ktorí neboli filozofmi-odborníkmi, si uvedomil nielen význam bližšieho poznania inej kultúry, v danom prípade ázijského (najmä indického, ale aj čínskeho a islamského – súfizmus) myslenia pre ďalší rozvoj samotnej európskej kultúry vôbec a filozofie osobitne, ale zistil aj možnosti využitia týchto učení pri tvorbe vlastnej koncepcie.

Schopenhauer sa pokúsil využiť ako prvý poznatky o indických filozoficko-náboženských sústavách prakticky, pri výstavbe svojho vlastného systému filozofie. Aj v prípade, že by sme túto skutočnosť zľahčujúco hodnotili iba ako romantickú snahu po určitej výlučnosti a odlišnosti od iných svojich súčasníkov, motivovanú údajnými egocentrickými sklonmi Schopenhauerovej povahy – ako sa to niekedy vysvetľuje – ani vtedy by sme ju nemali zanedbávať, pretože jednak využíva poznatky exaktných vied (lingvistiky a indológie) a jednak môže slúžiť ako príklad určitého typu prenikania prvkov východných kultúr a filozofických sústav do európskej kultúry ako jedného z možných spôsobov reagovania na ich idey v rámci európskeho myslenia. Nazdávame sa, že práve táto tendencia bola najživotoschopnejším prvkom Schopenhauerovej filozofie: jej ďalekosiahly význam z pohľadu kulturológie dosiaľ nebol náležite zhodnotený.

Treba si pritom uvedomiť širší historicko-filozofický kontext. Otvorenosť Schopenhauerovej filozofie voči náhľadom objavovaným vo filozofii starých Indov ostro kontrastuje napríklad s Heglovým pomerne pohľadavým pohľadom na indickú filozofiu, s jeho kultúrnym a filozofickým európskym centrizmom, ktorý v takej vyhranenej forme a s takým odsudzovaním všetkého mimoeurópskeho nenájdeme azda u žiadneho iného filozofa jeho čias. Aj keď G. W. F. Hegel, píšuc svoje Dejiny filozofie a Filozofiu dejín pravdepodobne poznal – alebo aspoň mohol poznať preklady základných indických filozoficko-náboženských diel (najmä z prác Schlegelových a z Colebrookových *Esejí*, na ktoré sa v *Dejinách filozofie* priamo odvoláva): „Iba pred nedávnom sme sa niečo dozvedeli o indickej filozofii. Vcelku sa pod ňou rozumeli náboženské

predstavy; až v poslednej dobe sme poznali skutočne filozofické diela. Najmä Colebrooke nás oboznámil s výťahom z dvoch indických filozofických diel, a to je prvé, čo o indickej filozofii máme.“⁶ Orientálnej filozofii Hegel nevenoval ani zďaleka toľko miesta, koľko by jej náležalo z hľadiska obsahu i rozsahu a mnohé skutočnosti si vysvetľoval po svojom tak, aby neprotirečili jeho filozofickému systému. Treba však poznamenať, že prístupnosť pramennej literatúry bola v tom čase problematická.

Je celkom pochopiteľné, že Heglovmu spôsobu filozofického myslenia, jeho metóde, usilujúcej sa pomocou pojmovej dialektiky o vyjadrenie poznania zákonitostí sveta, nemohli konvenovať indické filozofické úvahy, zahalené často do poetickkej neurčitosti a do mystickej hmly. Pri konštruovaní svojho veľkolepého systému a pri koncipovaní myšlienkovkej kostry svojich dejín filozofie, ktoré mali tento systém v určitom zmysle dopĺňať, ilustrovať aj podopierať, prekážalo mu aj to málo, zdá sa, čo z indickej filozofie poznal: kapitola o indickej filozofii v prvom zväzku jeho *Dejín filozofie*, ako aj kapitola o Indii vo *Filozofii dejín*, sú vždy len akýmsi prívieskom, doloženým iba kvôli úplnosti a nie príliš organicky súvisiacim s ostatným výkladom. Bolo to pravdepodobne odlišné videnie skutočnosti a iný spôsob komunikovania poznatkov o ľudskom bytí, čo Hegla miatlo natoľko, že špecifikum indickej filozofie nevedel – za daného stavu indologických výskumov – náležite odhadnúť a zaradiť na správne miesto. A tak iba konštatuje, že „indické vzdelanie je veľmi rozvinuté a veľkolepé, avšak ich filozofia je totožná s ich náboženstvom, takže záujmy filozofie sú tie isté, ktoré nachádzame aj pri náboženstve.“⁷

Heglov prístup k indickej filozofii bol značne statický: jej hodnotenie chápe veľmi povrchné, s prílišnou opisnosťou a pri porovnávaní so západnou (európskou) filozofiou zabieha neraz do plytkej komparatistiky. Nesnaží sa, prirodzene, o vyťaženie nejakých prvkov, ktoré by mohli pozitívne pôsobiť na dobudovanie jeho vlastného systému, alebo ktoré by aspoň filozoficky inšpirovali, prípadne ktoré by nejakým spôsobom invokovali ducha týchto orientálnych učení a nehľadali iba mŕtvu, formou i významom cudziu literu väčšinou neznámeho textu. Takýto postoj by sme mohli kladne hodnotiť iba vtedy, ak by bol podopretý kritickým výkladom.⁸

Ak si uvedomíme, že najvýznamnejší predstaviteľ nemeckej klasickej filozofie zaujímal toto stanovisko vtedy, keď už bolo možné zaznamenať relatívne veľký rozmach indologických bádání, ktoré prakticky v priebehu niekoľkých desaťročí odkrývali udivenej Európe nový a očarujúci svet duchovných výtvorov inej kultúry, možno tento postoj hodnotiť prinajmenej ako nevšimavý voči všetkému, čo sa netýkalo bezprostredne európskeho kultúrneho prostredia (a filozofického diania) v užšom zmysle.

„Objavovanie“ indických filozofických textov európskymi učencami malo z hľadiska zárodokov procesu globalizácie v kultúrnej atmosfére devätnásteho storočia neobyčajný význam: pomaly, postupne vytvárali akýsi ventil; ním mal neskôr unikať zvýšený tlak na nemeckú klasicкую filozofiu a na spôsob uvažovania o kultúre, ktorý bol spojený s jej pôsobením. Podľa tohto spôsobu uvažovania, ako sme videli na Heglovom príklade, bola Európa duchovným stredom sveta. Tento názor výdatne podporovaný neznalosťou iných potenciálnych kultúrnych „stredov sveta“, svetových „kultúrnych centier“ a ohnisk duchovného rozvoja ľudstva bol však odsúdený na to, aby už začiatkom devätnásteho storočia hľadel zoči-voči svojmu zániku a rozkladu; nielen poznávanie nových, neznámych kultúrnych oblastí – k tomu by sa dalo ešte vždy zaujať stano-

⁶ HEGEL, G. W. F. : Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, s. 135.

⁷ HEGEL, G. W. F. : Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, s. 134.

⁸ Prečo by sme to však mali vyčítať starému Hegelovi, keď ani v súčasných monografiách s názvom Dejiny filozofie sa často nedozvedáme o orientálnej filozofii takmer nič alebo len veľmi málo!

visko podporujúce pôvodný názor (videli sme to u Hegla) – ale v neposlednom rade aj narušanie pôvodnej koncepcie zvnútra, rozklad toho myšlienkového konglomerátu, ktorý nazývame klasickú európsku filozofiu, viedol k tomu, že sa prejavila stále naliehavšia potreba prekonať v zásade stredoveký európsko-centristický názor na svet.

Možno povedať, že popri vznikajúcej schizme medzi pozitivisticko-scientistickými smermi na jednej a iracionalistickými prúdmi na druhej strane, bola problematika chápania postavenia európskeho myslenia a s ním celej európskej kultúry ďalším dôležitým – a z hľadiska objektívneho vývoja „kultúrnej decentralizácie“ azda vôbec najdôležitejším – problémom, ktorý sa mimovoľne vynáral medzi riadkami autorov indologických štúdií i vo filozofických dielach Arthura Schopenhauera a jeho nasledovníkov. Otázka vzťahu medzi európskou a východnou (ázijskou) kultúrou bola otázkou budúcnosti. Všetky ostatné problémy, uvádzané v tejto súvislosti (otázky vzťahu prítomných filozofií k filozofickým systémom predchádzajúceho obdobia, otázky spojené so vzťahom filozofie a vedy, snaha vytvoriť vedu o spoločnosti, otázka vzťahu vedy a náboženstva, otázka o univerzálnom zákone súcna), pri všetkej svojej parciálnej významnosti boli otázkami patriacimi z väčšej časti prítomnosti respektíve minulosti.

Boli to dávno dozrievajúce problémy, ktoré si budúcnosť stavia stále novým spôsobom; v tomto smere nevyklíčilo v devätnástom storočí takmer nič revolučne nové, všetko bol výsledok evolúcie myslenia. Avšak zárodok koncepcie celosvetovo duchovne integrovaného ľudstva, ktorý v sebe obsahovali koncepcie Schopenhauera a jeho nasledovníkov, bol prelomovým zjavom a mal perspektívny význam. Tieto iniciatívy vnímali ľudskú kultúru ako globálny jav. Predovšetkým orientovali pozornosť európskeho kultúrneho sveta na novovznikajúcu vednú oblasť tým, že poukazovali na možnosti jej využitia pri koncipovaní nového globálneho pohľadu na kultúru. Stali sa zárodkom kultúrneho univerzalizmu.

V dejinách filozofie sa pravidelne – paralelne so spoločenským vývinom – objavovali obdobia, keď určité veľké filozofické prúdenia vychádzajúce vždy z niekoľkých spoločných zdrojov a po určitý čas rozvíjajúce a riešiace približne tú istú spoločnú problematiku (takým bola napríklad i tzv. nemecká klasická filozofia) začínajú po období svojho rozkvetu myšlienkovy stagnovať, prestávajú byť tvorivé. (Tvorivé prestalo byť napríklad poheglovské nemecké myslenie, ktoré viac-menej pasívne rozvíjalo problémy nemeckej klasickej filozofie.) I druhá polovica devätnásteho storočia predstavovala obdobie, v ktorom nemecká klasická filozofia prežívala – podobne ako nemecký politický a spoločenský život – hrozivú krízu. Po neúspešnej revolúcii roku 1948 sa rozpadli zvláštne spoločenské podmienky zaručujúce úspešný rozvoj nemeckej klasickej filozofie. Takisto nemecký filozofický romantizmus, odvodzujúci svoje základné črty z niektorých stránok diela Immanuela Kanta, už vyčerpал možnosti svojho rozvíjania a jeho ďalšie cesty viedli iba k opakovaniu a parafrázovaniu predtým vyslovených myšlienok.

Pri všetkej odtrhnutosti nemeckého kultúrneho a filozofického diania od praktického života národa, začali vnímať ľudia, vystavení z tej či onej príčiny väčšiemu tlaku prebiehajúcej krízy než ostatní, hľadať východiská a riešenia. Ponúkala sa im už dlhší čas filozofická koncepcia Arthura Schopenhauera, dovtedy odmietaná tak akademickými kruhmi, ako aj ostatnými vzdelanými záujemcami. Jej pesimizmus a ozaj sugestívne opisovanie nezmyselnosti ľudského života – i života ako takého všeobecne – dobre vyhovovalo pocitom márnosti a zbytočnosti vlastnej existencie, ktorým prepadali určité vrstvy nemeckej spoločnosti v polovici devätnásteho storočia. Schopenhauerov ontologický pesimizmus však nevyhovoval týmto spoločenským vrstvám iba preto, ako sa to bežne tvrdí, že vyjadroval podobný názor; to robili omnoho výstižnejšie iní, najmä umeleckí autori. Schopenhauer sa stal obľúbeným najmä preto, že tento pohľad na svet zdôvodňoval, že požíval vedecké i zdanlivo vedecké argumenty, že budoval metafyziku pesimizmu. To po prvé.

Druhým dôvodom – ktorý nás zaujíma prioritne – veľkého vplyvu Schopenhauerových myšlienok bolo, že jeho idealistická filozofia ukazovala určité východisko zo stavu beznádejnosti, ukazovala ho predovšetkým ako cestu geniálneho umelca či filozofa, vedúcu k priamemu aj keď dočasnému nazeraniu ideí, a tým k oslobodeniu sa od ovládania slepou vôľou, prípadne ako cestu odriekania, ako asketické odmietanie pôžitku a slasti života. Bola to cesta ťažká a pre máloktorých schodná, v európskych podmienkach prakticky nerealizovateľná, a preto nespĺňajúca nádeje, ktoré sa do nej vkladali, no bola podopretá – ako si to čitatelia Schopenhauerovho diela nie bez príčiny mysleli – tisícročnou múdrosťou indického národa, múdrosťou, ktorá sa opäť „stávala platnou“.

A tu sa náš kruh uzatvára: v uvedených bodoch sa totiž Schopenhauer najviac opieral o indickú filozofiu raného ešte nescirkevneného buddhizmu; hlad po úteche v nešťastí, ktorý viedol aj zo živej pesimistickej nálady, vyžadoval ukojenie takým svetonáhladom, ktorý by sa v pokojnej introspekcii zriekol závislosti od neľútostného sveta, poskytujúceho iba utrpenie a duševnú bolesť. Mal to byť súčasne taký pohľad na človeka, ktorý by odsudzoval egoistické pohnútky a motívy konania a vyzdvihoval altruistické snahy, súciti vo vzťahoch medzi ľuďmi navzájom. Takéto názory sa začínajú objavovať v podobe dostatočne atraktívnej na to, aby bola pozitívne prijatá širokou verejnosťou vychovanou v kultúrnom prostredí ovplyvnenom meštiackym vkusom: boli to nábožensko-filozofické traktáty z neurčitých, no bezpochyby vzdialených, veľmi dávnych čias Indie, skladby s nádychom mystiky a tajuplnosti neznámych výrazov a slov. Stačilo, aby sa ich ujal filozof s rozhlľadom po iných – najmä prírodných – vedách (akým Schopenhauer nesporne bol), filozof, ktorý mal dostatok osobných dôvodov pre svoj vlastný pesimizmus, aby s neobvyklou nástojčivosťou nastolil otázku zmyslu ľudského života a aby sa ju pokúsil novým spôsobom riešiť. Hneď sa mu ponúkala indická filozofia, ktorú relatívne dobre poznal, najmä buddhizmus a jeho spôsob chápania človeka.

Toto akési privtelenie starej indickej filozofie, plodov inej kultúry, k európskej duchovnej (kultúrnej) tradícii znamenalo prelomový čin v tom zmysle, že poprelo staré európsko-centrické názory, ktorých výrazom bolo napríklad Heglovo chápanie určitej výlučnosti európskeho spôsobu myslenia voči ostatným mimoeurópskym, najmä ázijským filozofickým koncepciám. Aj keď popretie európskeho centrizmu bolo v Schopenhauerovom diele viac-menej iba naznačené a predstavovalo skôr zárodok kultúrno-decentralizačných snažení z hľadiska využívania príspevkov jednotlivých národov k duchovnému vývinu sveta, predsa len bolo výrazným odklonom od tradičnej európskej koncepcie kultúry (filozofickej i kultúrohistorickej) a práve z tohto hľadiska ho chápeme ako prelomové, pri všetkých jeho nedôslednostiach a nepresnostiach. Ním začína nová éra moderného chápania kultúry ako globálneho fenoménu. „Stavanie mostov“ medzi kultúrno-civilizačnými celkami sa stáva komunikáciou prebiehajúcou po tom istom moste.

Literatúra

- HAJKO, D.: Globalizácia a kultúrna identita. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005. 128 s. ISBN 80-8050-913-1.
- HEGEL, G. W. F.: Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. 328 s. BEZ ISBN.
- SAFRANSKI, R.: Koľko globalizácie unesie človek? Bratislava : Kalligram, 2006. 96 s. ISBN 8071498580.

- SCHOPENHAUER, A. : Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1916. 749 s. BEZ ISBN.
- SCHOPENHAUER, A.: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Berlin : Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1860. 365 s. BEZ ISBN.

To beginnings of the globalization of culture

Arthur Schopenhauer lived in a period in which the self-reflection of European culture was influenced by the decline of classical European (philosophical) thinking. It shook its confidence and aplomb. Schopenhauer was the first philosopher which used the knowledge of Indian philosophical and religious systems in the construction of his own system of philosophy. He was able to move beyond differences of cultures and organically integrate the ideological elements coming from an entirely different, non-European culture. He crossed the borders of European philosophical traditions, and stood at the beginning of a new schism of the classical philosophy that preceded globalization trends in the understanding of culture. Theoretical knowledge of the culture and the geographical distribution of cultural values begin to divide into two branches: the first elders, which can be classed as Euro-centric and new global, universalistic understanding. Question of the relationship between European and Eastern (Asian) culture has become an issue for the future.

Prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.

Fakulta humanitných vied
Žilinská univerzita v Žiline
Univerzitná 1
010 26 Žilina
dhajko@h-h.sk

Interkultúrne rozdiely v spoločenskej zodpovednosti podnikov

Milan Džupina – Györgyi Janková

Abstrakt

V súčasnosti sú prostredie nadnárodných spoločností multikultúrneho charakteru pričom v nich pracujú ľudia z rôznych krajín s rôznymi kultúrami a vlastnou hodnotovou výbavou. Napriek tomu, že neexistuje jednoznačná zhoda o charaktere a definícii spoločenskej zodpovednosti podnikania (CSR), je všeobecne akceptovateľné, že význam CSR neustále narastá. Môžeme predpokladať, že typ aktivít, preferencie a ich vnímanie záujmovými skupinami bude do veľkej miery ovplyvnené krajinou pôvodu. Aktuálne výskumy potvrdzujú, že hlavnými príčinami sú kultúrne, politické a sociálne vplyvy. Tieto kultúrne rozdiely sa následne transformujú do postojov voči týmto aktivitám. Cieľom príspevku je prezentovať teoretické východiská CSR v rôznych kultúrach pre ďalší nadväzný výskum. Svojim charakterom ide o teoretickú štúdiu, ktorá vychádza z rôznych pohľadov na predmetnú problematiku. Pre kvalifikované závery bude potrebné realizovať empirický výskum, ktorý by odhalil spoľahlivé a porovnateľné výsledky.

Kľúčové slová

Spoločenská zodpovednosť podnikov (CSR), reportovanie o spoločensky zodpovedných aktivitách, národná politika

1. Úvod

Cieľom predloženého príspevku je teoretická analýza dostupných zdrojov, ktoré sa orientujú na oblasť kultúrnych, ekonomických a politických špecifik v kontexte spoločenskej zodpovednosti, čo sa následne prejavuje v rozdielnych postojoch k takejto forme spoločenskej angažovanosti. Uvedená problematika vytvára veľký priestor pre množstvo výskumov, ktorých zameraním by bola oblasť rozdielnej miery prijatia CSR ako regulárneho nástroja manažmentu, resp. marketingu v podnikaní. Keďže ide o problematiku, ktorá je vo svojej podstate veľmi kontroverzná, je možné na základe dostupnej literatúry¹ predpokladať, že existujúce kultúrne rozdiely ako výsledok historického a sociálneho vývoja, sa prejavujú v odlišných postojoch vybraných záujmových skupín k spoločenskej zodpovednosti a rozdielnej percepcii takto postavenej firemnej komunikácie. Napriek tomu, že bol pôvodný koncept spoločenskej zodpovednosti podnikov (CSR) často kritizovaný pre jeho prioritne statickú povahu², viacero minulých a súčasných autorov ve-

¹ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424; BURTON, K. B., FARH, J.-L., HEGARTY, W. H.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167; WALDMAN, D. A. a kol.: Cultural and leadership predictors of corporate social responsibility values of top management: a GLOBE study of 15 countries. In: *Journal of International Business Studies*, 2006, roč. 37, s. 823-837.

² CARROLL, A. B.: A Three-Dimensional Conceptual Model of Corporate Performance. In: *The Academy of Management Review*, 1979, roč. 4, č. 4, s. 497-505.

deckých štúdií sa zhoduje v tom, že sa v čase menil a rovnako, že sú badateľné rozdiely aj v jednotlivých krajinách, kde sa formoval.³ Všeobecne je akceptované, že CSR predstavuje výhodnú investíciu, ktorá sa v dlhodobom časovom horizonte podnikom veľmi dobre vypláca.⁴ Môžeme predpokladať, že podoba a nástroje, ktoré podniky v kontexte CSR aplikujú sa bude v závislosti od ich krajiny pôvodu meniť. V súčasnosti, aj keď už nemožno hovoriť o úplne novom koncepte, stále púta pozornosť akademikov a patrí k najvýznamnejším oblastiam sociálnych výskumov.⁵ Existuje viacero výskumov, ktoré sa venujú práve problematike identifikovania kľúčových rozdielov na úrovni CSR a interkultúrnych výskumov.⁶ Uvedené medzikultúrne rozdiely vznikajú ako následok vplyvu právnych a politických systémov a aj rozdielneho ekonomického bohatstva a rozvoja krajín.⁷ Okrem spomenutých faktorov možno predpokladať, že dôležitú rolu v ovplyvňovaní výslednej podoby a využívaných nástrojoch CSR zohrávajú aj demografické vplyvy.⁸ Avšak stále chýba relevantný empirický dôkaz, ktorý by tento predpoklad jednoznačne potvrdil. Ani v tejto oblasti neexistuje medzi akademikmi jednoznačná zhoda. Zatiaľ čo Pinkston a Carroll (1994) tvrdia, že neexistuje objektívny dôvod pre existenciu rozdielov, a teda že CSR je relatívne rovnaké v rôznych kultúrach v prístupe manažérov k spoločenskej zodpovednosti podnikov⁹, tak Matten a Moon (2004) trvajú na tom, že rozdiely je možno identifikovať pretože vznikajú ako výsledok vplyvu národných a rozdielnych kultúrnych faktorov.¹⁰ Príspevok sa snaží prostredníctvom literárneho exkurzu identifikovať a opísať dôležité interkultúrne rozdiely medzi krajinami. Výsledkom je relevantný teoretický základ užitočný pre následnú analýzu rozdielnej orientácie na spoločenskú zodpovednosť podnikov, ale taktiež pre odhalenie rozdielnych postojov k sociálnemu, ekonomickému a environmentálnemu pilieru ako základným prvkom CSR.

2. Definícia spoločenskej zodpovednosti podnikov

Spoločenská zodpovednosť podnikov (CSR) sa stáva veľmi dôležitou súčasťou národnej a medzinárodnej politickej agendy.¹¹ Samotná Európska únia je založená na viacerých princí-

³ MARCUS, A. A., KAUFMAN, A. M., BEAM, D. R.: *Business Strategy and Public Policy: Perspectives from Industry and Academics*. New York: Quorum Books, 1987. 332 s.; WOOD, D. J.: Corporate Social Performance Revisited. In: *Academy of Management Review*, 1991, roč. 16, č. 4, s. 691-718.

⁴ EURÓPSKA KOMISIA: [Online] *Opportunity and Responsibility*. Dostupné na: http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sustainable-business/files/csr/documents/eg_report_and_key_messages/key_messages_en.pdf [cit. 13-7-2015]

⁵ SETHI, S. P.: Introduction to ARM's Special Topic Forum on Shifting Paradigms: Societal Expectations and Corporate Performance. In: *The Academy of Management Review*, 1995, roč. 20, č. 1, s. 18-21.; WOOD, D. J.: Corporate Social Performance Revisited. In: *Academy of Management Review*, 1991, roč. 16, č. 4, s. 691-718.

⁶ EGRI, C. P., RALSTON, D. A.: Corporate responsibility: A review of international management research from 1998 to 2007. In: *Journal of International Management*, 2008, roč. 14, č. 4, s. 319-339.

⁷ FURRER, O. a kol.: Attitudes toward Corporate Responsibilities in Western Europe and in Central and East Europe. In: *Management International Review*, 2010, roč. 50, č. 3, s. 379-398; GEORGAS, J. a kol.: The ecocultural framework, ecosocial indices, and psychological variables in cross-cultural research. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2004, roč. 35, č. 1, s. 74-96.

⁸ SINGHAPAKDI, A., a kol.: How important are ethics and social responsibility? A multinational study of marketing professionals. In: *European Journal of Marketing*, 2001, roč. 35, č. 1/2, s. 133-145.

⁹ PINKSTON, T. S., CARROLL, A. B.: Corporate Citizenship Perspective and Foreign Direct Investment in the U.S. In: *Journal of Business Ethics*, 1994, roč. 13, č. 3, s. 157-169.

¹⁰ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

¹¹ WILLIAMSON, N. a kol.: [online] 2014. *Corporate Social Responsibility National Public Policies in the European Union - Compendium 2014*. Dostupné na: <http://ec.europa.eu/digital-agenda/en/news/corporate-social-responsibility-national-public-policies-european-union-compendium-2014> [cit. 15-7-2015]

poch, ktoré rešpektujú hodnoty rovnosti a zodpovednosti. Veľkým problémom je v súčasnosti veľmi problematické vymedzenie definície CSR, pričom neexistuje všeobecne platná a prijateľná definícia tohto pojmu.¹² Problémom je na jednej strane časový rozmer, a teda zmeny vnímania zodpovednosti v čase, množstvo záujmových skupín, ktorý koncept CSR môžu definovať a taktiež sú to kultúrne odlišnosti krajín, v ktorých boli tieto definície artikulované. Výsledkom je, že koncept CSR je veľmi vágny a definície sa menia v závislosti od času, kultúry a záujmovej skupiny. Aj napriek tomu, že už v dávnej minulosti môžeme identifikovať činnosti podnikov, ktoré by sme z dnešného pohľadu mohli označiť za zodpovedné, až v roku 1953 sa stretávame s prvou modernou definíciou spoločenskej zodpovednosti.¹³ Za otca moderného konceptu CSR sa považuje H. R. Bowen, ktorý tvrdí, že povinnosťou každého podnikateľa je „sledovať a dodržiavať také politiky, robiť také rozhodnutia alebo realizovať také činnosti, ktoré sú v súlade s cieľmi a hodnotami celej spoločnosti.“¹⁴ Neskôr, v dvadsiatom storočí Carroll (1979) definoval CSR ako ekonomické, právne, etické a diskrétno očakávania, ktoré má spoločnosť smerom k organizáciám v danom čase a sformuloval štvorstupňový model spoločenskej zodpovednosti podnikov.¹⁵ Tieto typy zodpovednosti sú typické priamo pre manažérov, ktorí aktivity v podnikoch vykonávajú (Wood, 1991). Sami manažéri, resp. podnikatelia sú tak prenesené nositeľmi zodpovednosti pretože sú to oni, ktorí formujú a neskôr ovplyvňujú podnikové hodnoty. Z predchádzajúcich definícií vyplynulo, že organizácie a firmy majú záväzok k potrebám a cieľom spoločnosti, ktoré idú nad rámec ekonomických potrieb a cieľov.¹⁶ Neskôr, tak ako sa koncept CSR rozvíjal, boli formulované nové pojmy. Sethi (1975) začal rozlišovať medzi korporátnym správaním, ktoré nazval sociálny záväzok, spoločenskou zodpovednosťou a spoločenskou citlivosťou.¹⁷ V roku 1984, predstavil Freeman svoju novú teóriu záujmových skupín, ktorá priniesla úplne nový pohľad do celého systému podnikového riadenia, a rovnako aj do systému CSR.¹⁸ Záujmové skupiny vytvorili novú dimenziu CSR, pretože príslušníci záujmových skupín aktívne zasahujú do implementácie CSR vo firmách.¹⁹ Súčasné koncepty doplnili CSR o nový rozmer udržateľnosti, ktorý sa zvykne označovať ako tri piliere (udržateľnosti).²⁰ Základnými dimenziami CSR sa tak stali dobrovoľnosť, záväzok, ekonomická, sociálna a environmentálna zodpovednosť.²¹

¹² DAHLSTRUD, A.: How Corporate Social Responsibility is defined: An Analysis of 37 definitions. In: Corporate Social Responsibility and Environmental Management, 2008, roč. 15, č. 1, s. 1-13.

¹³ CARROLL, A. B.: Corporate social Responsibility - Evolution of a Definitional Construct. In: Business and Society, 1999, roč. 38, č. 3, s. 268-295.

¹⁴ BOWEN, H.: Social Responsibilities of the Businessman. University of Yowa Press, 2013, s. 6

¹⁵ CARROLL, A. B.: A Three-Dimensional Conceptual Model of Corporate Performance. In: The Academy of Management Review, 1979, roč. 4, č. 4, s. 497-505.

¹⁶ WALDMAN, D. A. a kol.: Cultural and leadership predictors of corporate social responsibility values of top management: a GLOBE study of 15 countries. In: Journal of International Business Studies, 2006, roč. 37, s. 823-837.

¹⁷ SETHI, S. P.: Dimensions of Corporate Social Performance: An Analytic Framework. In: California Management Review, 1975, roč. 17, s. 58-64.

¹⁸ FREEMAN, E. R.: Strategic Management: A Stakeholder Approach. Marshfield: Pitman Publishing Inc., 1984. 275 s.

¹⁹ ibid. 1984, 275 s.

²⁰ ELKINGTON, J.: Cannibals with Forks. Oxford: Capstone Publishing Ltd., 1999. 424 s.

²¹ DŽUPINA, M., MIŠŪN, J.: A Comparative Study of Principles of Corporate Social Responsibility in Small and Medium-Sized Enterprises and Multinational Enterprises. In: Economic Review, 2014, roč. 43, č. 3, s. 284-294; DŽUPINA, M.: Dimenzie spoločenskej zodpovednosti podnikov v slovenskej republike. In: Acta Oeconomica Universitatis Selye, 2012, roč. 1, č. 2, s. 59-70.

3. Interkultúrne rozdiely v spoločenskej zodpovednosti podnikov

O konkrétnej orientácii na aktivity CSR sa v literatúre vedú v akademických kruhoch dlhodobé debaty.²² Realizovalo sa mnoho štúdií, ktoré mali za cieľ odpovedať na otázky týkajúce sa interkultúrnych rozdielov v CSR. Prvým pokusom bol výskum, ktorý realizoval Aupperle pričom vychádzal z Carrollovho štvordimenzionálneho modelu spoločenskej zodpovednosti podnikov. Aupperle prišiel k záveru, že najdôležitejšou dimenziou CSR je ekonomická, za ňou nasledovala právna, etická a diskrétna zodpovednosť.²³ Jeho výskum sa realizoval na výberovom súbore 214 vedúcich pracovníkov, ktorí vyplňali dotazník, v ktorom sa nachádzali tvrdenia o jednotlivých dimenziách CSR a hodnotili ich na danej škále.²⁴ Neskôr Orpen (1987) realizoval výskum zameraný na identifikovanie kultúrnych rozdielov v oblasti CSR medzi vyjadreniami amerických a juhoafrických účastipantov.²⁵ Podarilo sa mu dokázať, že americkí respondenti reagovali na vyjadrenia o spoločenskej zodpovednosti podnikania pozitívnejšie ako ich africké náprotivky. Okrem toho identifikoval a následne dokázal vzťah medzi rozdielnymi výsledkami a kultúrnymi normami a hodnotami. Neskôr aj Ringov so Zillom (2007) tvrdili, že národná kultúra zohráva dôležitú rolu v ovplyvňovaní toho čo spoločnosť očakáva od podnikov a toho, ako by sa tieto mali správať.²⁶ Za priekopníka v oblasti štúdia kultúrnych rozdielov považujeme Hofstede, ktorý ako prvý realizoval výskum zameraný na identifikovanie rôznych národných kultúr.²⁷ Na základe jeho výsledkov možno tvrdiť, že kultúra je „kolektívne naprogramovaná myseľ prostredníctvom ktorej sme schopní odlišiť príslušníkov jednej kultúry od ostatných.“²⁸ V deväťdesiatych rokoch Pinkston a Carroll (1994) realizovali komplexnú vedeckú štúdiu zameranú na vzťah manažérov k CSR pochádzajúcich z Anglicka, Francúzska, Nemecka, Japonska, Švédska a Švajčiarska, ktorí pracovali v USA a porovnávali ich výpovede s rodenými Američanmi. Všetci manažéri pracovali v chemickom odvetví, čo možno považovať za citlivé odvetvie v zmysle nadmernej ekologickej záťaže a nevyhnutnosti angažovať sa v oblasti ochrany životného prostredia. Na získanie odpovedí modifikovali pôvodný Aupperleho metodický postup a vytvorili svoj vlastný dotazník. Zistili, že faktor krajiny pôvodu a národnosti zohral významnú rolu pri rozhodovaní, čo sa prejavilo na odpovediach respondentov.²⁹ Burton a kol. (2004) tiež revidovali pôvodný Aupperleho dotazník doplnený škálou a kombinovali ho s Hoffstedeho postupom z roku 1994.³⁰ Zistili, že študenti, ktorí pochádzali z Hong Kongu venovali zvýšenú pozornosť ekonomickej a menšiu pozornosť legislatívnej a etickej zodpovednosti v porovnaní s americkými študentmi. V roku 2007, sa Ringov a Zillo pokúsili spojiť Hofstedeho kultúrnu dimenziu

²² BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167.

²³ AUPPERLE, K. E.: An Empirical Measure of Corporate Social Orientation. In: *Research in Corporate Social Performance and Policy*, 1984, roč. 6, s. 27-54.

²⁴ BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167.

²⁵ ORPEN, C.: The attitudes of United States and South African managers to Corporate Social Responsibility. In: *Journal of Business Ethics*, 1987, roč. 6, č. 2, s. 89-96.

²⁶ RINGOV, D., ZILLO, M.: Corporate Responsibility from A Socio-Institutional Perspective: The Impact of National Culture on Corporate Social Performance. In: *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society*, 2007, roč. 7, č. 4, s. 476-485.

²⁷ BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167.

²⁸ HOFSTEDE, G.: *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. London: Sage Publications, 1980. s. 25

²⁹ PINKSTON, T. S., CARROLL, A. B.: Corporate Citizenship Perspective and Foreign Direct Investment in the U.S. In: *Journal of Business Ethics*, 1994, roč. 13, č. 3, s. 157-169.

³⁰ BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167.

s CSR.³¹ Z ich výskumu vyplynulo, že v skupine vysokého pôsobenia sily sa menej zaoberali sociálnymi a environmentálnymi vplyvmi ako tí, ktoré sa nachádzali v skupine s nízkou mierou pôsobenia sily. To isté sa stalo aj v prípade indexu maskulinity. Aj napriek tomu sa im nepodarilo dokázať signifikantný vplyv indexu vyhýbania sa neistote a kolektivismu na dimenzie CSR.³²

4. Diskusia

Napriek faktu, že by sme mohli koncept CSR vnímať ako globálny problém je zrejmé, že k samotnej implementácii dochádza rozdielne v rôznych krajinách pod vplyvom spomínaných sociálnych, kultúrnych, politických a ekonomických faktorov.³³ Predpoklady sú založené na očakávaniach, že reálne existuje niekoľko faktorov, ktoré významne odlišujú podobu CSR v jednej krajine od iných. V skutočnosti však aj napriek všetkým výskumom len veľmi málo rozumieme a zaoberáme sa rozdielmi CSR v interkultúrnom kontexte. Podľa realizovaného prieskumu literatúry existujú dve zásadné zistenia, ktoré vytvárajú teoretický základ v analýze interkultúrnych rozdielov v CSR. Teória záujmových skupín³⁴ a inštitucionálna teória³⁵, ktoré najlepšie zodpovedajú zámeru predkladaného článku pretože rozoberajú teoretické argumenty použité v teórii spoločenskej zodpovednosti podnikov. Z realizovaných výskumov vyplýva, že len veľmi malá pozornosť sa venovala environmentálnym faktorom, ktoré ovplyvňujú to, či sa firma angažuje v oblasti spoločenskej zodpovednosti. Podľa teórie záujmových skupín vyplýva, že existujú špecifické skupiny, ktoré ovplyvňujú, resp., sú ovplyvnené aktivitami firmy.³⁶ Inštitucionálna teória predpokladá, že štruktúra organizácie je funkciou pravidiel, ktoré sú formované inštitucionálnymi pravidlami a inštitucionálnym prostredím. Matten and Moon (2008) využili inštitucionálnu teóriu k tomu, aby vysvetlili ako sa inštitucionálne odlišnosti prejavujú v rozdielnych praktikách na úrovni CSR.³⁷ Uvedení autori rozdelili praktiky na implicitné a explicitné, pričom implicitné CSR je charakteristické pre európsky typ podnikania. Príznačný je pre neho vzťah, ktorý by sme mohli nazvať „podnikanie – vláda“. Na druhej strane je explicitne orientované CSR, ktoré je založené viac na dobrovoľnej báze, tak ako je tomu v prípade spoločností pôsobiacich v USA. Tento prístup predstavuje globálny koncept nového hnutia v manažmente. Z ich teoretických štúdií vyplýva, že hlavnými faktormi, ktoré odlišujú CSR implementované v USA od európskeho CSR sú schopnosť amerických manažérov spolupracovať, ich vzťah k filantropii, skepticizmus voči rozbujnenej vláde a ich viera k morálnej hodnote kapitalizmu.³⁸ Tieto charakteristické črty predurčili smerovanie amerického prístupu k CSR a ochotu ľudí akceptovať skutočnosť, že americké firmy na seba prebrali podstatnú časť úloh a funkcií sociálneho štátu. Dôležitým aspektom kultúrnych rozdielov je, že na základe rozdielnych hodnôt, ktoré predstavitelia jednotlivých kultúr rešpektujú sa vytvárajú kvalitatívne odlišné vzťahy k organizáciám. Podobným spôsobom, správanie sa organizácií k zamestnancom je následne ovplyvňované hodnotami, ktoré sú

³¹ RINGOV, D., ZILLO, M.: Corporate Responsibility from A Socio-Institutional Perspective: The Impact of National Culture on Corporate Social Performance. In: *Corporate Governance: The International Journal of Business In Society*, 2007, roč. 7, č. 4, s. 476-485.

³² *ibid.* 2007, s. 476-485.

³³ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

³⁴ FREEMAN, E. R.: *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Marshfield: Pitman Publishing Inc., 1984. 275 s.

³⁵ DIMAGGIO, P. J., POWELL, W. W.: The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. In: *American Sociological Review*, 1983, roč. 48, č. 2, s. 147-160.

³⁶ SAVAGE, G. T. a kol.: Strategies for assessing and managing organizational stakeholders. In: *Academy of Management Executive*, 1991, roč. 5, č. 2, s. 61-75.

³⁷ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

³⁸ *ibid.* 2008, s. 404-424.

spoločné pre predstaviteľov danej kultúry. To čo je z pohľadu spoločenskej zodpovednosti vnímané ako dôležitý prvok nemusí byť nevyhnutne dôležité v inej kultúre a spoločnosti. Inými slovami povedané, čo je dôležité v jednej kultúre, nemusí byť vnímané ako dôležité v inej kultúre.

5. Záver

Hlavným zámerom príspevku bolo poukázať na najdôležitejšie aspekty medzikultúrnych a národnostných rozdielov v CSR ako základ pre nasledujúci empirický výskum v oblasti spoločenskej zodpovednosti podnikov v kontexte interkultúrnych rozdielov, ktoré následne vedú k rozdielnym postojom k aktivitám CSR. Na teoretickom základe očakávame, že odlišný postoj k CSR vedie následne k odlišným stratégiám a politikám, ktoré nachádzajú svoj obraz v kultúrnej, politickej a sociálnej oblasti. Hlavnými faktormi, ktoré iniciujú tieto rozdiely v CSR sú manažérsky altruizmus³⁹, náboženstvom podložená viera⁴⁰ alebo vzdelanie.⁴¹ Do celého procesu vstupuje aj celý rad externých faktorov, ktoré následne ovplyvňujú CSR. Patria sem napríklad faktory, ktoré súvisia s reguláciou⁴², inštitucionálne predpoklady,⁴³ ktoré ovplyvňujú kontrolné systémy alebo záujmové skupiny.⁴⁴ Spomenuté komponenty sú následne formované politickými, finančnými, vzdelávacími a kultúrnymi inštitúciami. Suchman (1995) tvrdí, že kultúrne prvky musia byť vždy v súlade s danými normami a hodnotami.⁴⁵ Obraz podnikania sa v súčasnosti dramaticky mení, a to aj pod vplyvom globalizačných faktorov. Napriek skutočnosti, že sa európske podniky menia z implicitných na explicitné v kontexte CSR pod vplyvom prebiehajúcich zmien, a to aj napriek prebiehajúcej inštitucionalizácii CSR (etické kódexy pre nadnárodné spoločnosti, environmentálne štandardy – ISO 14000, štandardy zodpovednosti ISO 26000, spoločensky zodpovedné investovanie FTSE4GOOD apod.) stále existujú rozdiely v definovaní a implementovaní národných stratégií a politik CSR.⁴⁶ Napriek tomu, že môžeme nájsť viacero výskumov, ktoré tvrdia, že v skutočnosti neexistujú reálne rozdiely medzi zodpovednosťou v odlišných kultúrach, sú aj takí akademici, ktorí predpokladajú, že v skutočnosti existujú významné vzťahy medzi faktormi súvisiacimi s krajinou pôvodu a spoločenskou zodpovednosťou podnikov.⁴⁷

³⁹ KEIM, G. D.: Managerial Behavior and the Social Responsibility Debate: Goals Versus Restraints. In: *Academy of Management Journal*, 1978, roč. 21, č. 1, s. 57-68.

⁴⁰ ANGELIDIS, J., IBRAHIM, N.: An exploratory study of the impact of degree of religiousness upon an individual's corporate social responsiveness orientation. In: *Journal of Business Ethics*, 2004, roč. 51, č. 2, s. 119-128.

⁴¹ WALDMAN, D. A. a kol.: Cultural and leadership predictors of corporate social responsibility values of top management: a GLOBE study of 15 countries. In: *Journal of International Business Studies*, 2006, roč. 37, s. 823-837.

⁴² BANSAL, P., CLELLAND, I.: Talking trash: Legitimacy, impression management, and unsystematic risk in the context of the natural environment. In: *Academy of Management Journal*, 2004, roč. 47, č. 1, s. 93-103.

⁴³ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

⁴⁴ HENRIQUES, I., SADORSKY, P.: The relationship between environmental commitment and managerial perceptions of stakeholder importance. In: *Academy of Management Journal*, 1999, roč. 42, č. 1, s. 87-99.

⁴⁵ SUCHMAN, M. C.: Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. In: *Academy of Management Review*, 1995, roč. 20, č. 3, s. 571-610.

⁴⁶ MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

⁴⁷ BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167; FURRER, O. a kol.: Attitudes toward Corporate Responsibilities in Western Europe and in Central and East Europe. In: *Management International Review*, 2010, roč. 50, č. 3, s. 379-398; WALDMAN, D. A. a kol.: Cultural and leadership predictors of corporate social responsibility values of top management: a GLOBE study of 15 countries. In: *Journal of International Business Studies*, 2006, roč. 37, s. 823-837; MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424.

Limitujúcim faktorom väčšiny výskumov je skutočnosť, že autori získali nekompletné výsledky. Často sa obmedzili len na porovnanie obmedzeného počtu krajín, ktoré reprezentovali protichodné skupiny s úplne odlišnými historickými, kultúrnymi a sociálnymi okolnosťami. Veľmi často zo svojich výskumov vylúčili krajiny strednej a východnej Európy. Práce z oblasti CSR sa zameriavajú zvyčajne najmä na jedinú krajinu, ktorou je USA alebo len na porovnanie veľmi úzko, špecificky vybraných krajín. Väčšine štúdií tak chýba reálny praktický rozmer, keďže často porovnávajú neporovnateľné aspekty CSR. Ďalším významným limitom existujúcich štúdií je skutočnosť, že absentuje metodológia na základe ktorej by sme sa vôbec vedeli dopracovať k porovnateľným výsledkom a vyvodit' všeobecné odporúčania či už na teoretickom alebo praktickom základe. Výsledky výskumov môžu byť do veľkej miery skreslené aj existujúcou skutočnosťou, a to tým, že sa zameriavajú najmä na spoločenskú zodpovednosť nadnárodných spoločností, ktoré disponujú dostatočne veľkou silou na to, aby vedeli reálne ovplyvňovať inštitucionálne prostredie krajín, v ktorých pôsobia.⁴⁸ Posledným významným limitom existujúcich výskumov je fakt, že analyzujú rozdielne výberové súbory. Zvyčajne sa realizované výskumy orientujú na ľudí z podnikateľských kruhov alebo študentov ekonomického zamerania. Vo výsledku tak nie sme opäť schopní porovnať často heterogénne výberové súbory vzdialenej kultúrne, časovo, ale aj s ohľadom na odlišné zameranie výskumných cieľov. Na základe tejto teoretickej štúdie predpokladáme, že je jednoznačne nevyhnutné realizovať rozsiahlejšie teoretické a praktické výskumy, do ktorých by mali byť zahrnuté viaceré krajiny, záujmové skupiny s využitím rovnakého metodologického postupu (napr. postup spomenutý v prácach takých autorov akými sú Aupperle alebo Hofstede).⁴⁹ Týmto spôsobom by sme sa mohli dopracovať ku komplexnejším, vzájomne porovnateľným výsledkom a vyvodit' praktické závery.

Literatúra a zdroje

- ANGELIDIS, J., IBRAHIM, N.: An exploratory study of the impact of degree of religiousness upon an individual's corporate social responsiveness orientation. In: *Journal of Business Ethics*, 2004, roč. 51, č. 2, s. 119-128. ISSN 0167-4544.
- AUPPERLE, K. E.: An Empirical Measure of Corporate Social Orientation. In: *Research in Corporate Social Performance and Policy*, 1984, 6, s. 27-54. ISBN 978-15-593-8116-1.
- BANSAL, P., CLELLAND, I.: Talking trash: Legitimacy, impression management, and unsystematic risk in the context of the natural environment. In: *Academy of Management Journal*, 2004, roč. 47, č. 1, s. 93-103. ISSN 0001-4273.
- BOWEN, H.: *Social Responsibilities of the Businessman*. University of Yowa Press, 2013. 298 s. ISBN 978-1-60938-196-7.
- BURTON, K. B. a kol.: A Cross-Cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. In: *Teaching Business Ethics*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 151-167. ISSN 1382-6891.

⁴⁸ ZYGLIDOPOULOS, S. C.: The Social and Environmental Responsibilities of Multinationals: Evidence from the Brent Spar Case. In: *Journal of Business Ethics*, 2002, roč. 36, č. 1/2, s. 141-151.

⁴⁹ RINGOV, D., ZILLO, M.: Corporate Responsibility From a Socio-Institutional Perspective: The Impact of National Culture on Corporate Social Performance. In: *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society*, 2007, roč. 7, č. 4, s. 476-485; HOFSTEDE, G.: *Culture's consequences: International differences in work-related values*. London: Sage Publications, 1980. 328 s.; AUPPERLE, K. E.: An Empirical Measure of Corporate Social Orientation. In: *Research in Corporate Social Performance and Policy*, 1984, roč. 6, s. 27-54.

- CARROLL, A. B.: A Three-Dimensional Conceptual Model of Corporate Performance. In: *The Academy of Management Review*, 1979, roč. 4, č. 4, s. 497-505. ISSN 0363-7425.
- CARROLL, A. B.: Corporate social Responsibility - Evolution of a Definitional Construct. In: *Business and Society*, 1999, roč. 38, č. 3, s. 268-295. ISSN 0007-6503.
- DAHLSRUD, A.: How Corporate Social Responsibility is defined: An Analysis of 37 definitions. In: *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 2008, roč. 15, č. 1, s. 1-13. ISSN 1535-3958.
- DIMAGGIO, P. J., POWELL, W. W.: The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. In: *American Sociological Review*, 1983, roč. 48, č. 2, s. 147-160. ISSN 0003-1224.
- DŽUPINA, M.: Dimenzie splošnejske zodpovednosti podjetnikov v slovenski republiki. In: *Acta Oeconomica Universitatis Selye*, 2012, roč. 1, č. 2, s. 59-70. ISSN 1338-6581.
- DŽUPINA, M., MIŠUN, J.: A Comparative Study of Principles of Corporate Social Responsibility in Small and Medium-Sized Enterprises and Multinational Enterprises. In: *Economic Review*, 2014, roč. 43, č. 3, s. 284-294. ISSN 0323-262X.
- EGRI, C. P., RALSTON, D. A.: Corporate responsibility: A review of international management research from 1998 to 2007. In: *Journal of International Management*, 2008, roč. 14, č. 4, s. 319-339. ISSN 1075-4253.
- ELKINGTON, J.: *Cannibals with Forks*. Oxford: Capstone Publishing Ltd., 1999. 424 s. ISBN 978-18-411-2084-3.
- EURÓPSKA KOMISIA: [Online] *Opportunity and Responsibility*. Dostupné na: http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sustainable-business/files/csr/documents/eg_report_and_key_messages/key_messages_en.pdf [cit. 13-7-2015].
- FREEMAN, E. R.: *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Marshfield: Pitman Publishing Inc., 1984. 275 s. ISBN 978-02-730-1913-8.
- FURRER, O. a kol.: Attitudes toward Corporate Responsibilities in Western Europe and in Central and East Europe. In: *Management International Review*, 2010, roč. 50, č. 3, s. 379-398. ISSN 1861-8901.
- GEORGAS, J. a kol.: The ecocultural framework, ecosocial indices, and psychological variables in cross-cultural research. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2004, roč. 35, č. 1, s. 74-96. ISSN 0022-0221.
- HENRIQUES, I., SADORSKY, P.: The relationship between environmental commitment and managerial perceptions of stakeholder importance. In: *Academy of Management Journal*, 1999, roč. 42, č. 1, s. 87-99. ISSN 0001-4273.
- HOFSTEDE, G.: *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. London: Sage Publications, 1980. 328 s. ISBN 978-08-039-1306-6.
- KEIM, G. D.: Managerial Behavior and the Social Responsibility Debate: Goals Versus Restraints. In: *Academy of Management Journal*, 1978, roč. 21, č. 1, s. 57-68. ISSN 0001-4273.
- MARCUS, A. A. a kol.: *Business Strategy and Public Policy: Perspectives from Industry and Academics*. New York: Quorum Books, 1987. 332 s. ISBN 978-08-993-0172-3.
- MATTEN, D., MOON, J.: 'Implicit' and 'Explicit' CSR. A conceptual framework for understanding CSR in Europe. In: *The Academy of Management Review*, 2008, roč. 33, č. 2, s. 404-424. ISSN 0363-7425.
- ORPEN, C.: The attitudes of United States and South African managers to Corporate Social Responsibility. In: *Journal of Business Ethics*, 1987, roč. 6, č. 2, s. 89-96. ISSN 0167-4544.
- PINKSTON, T. S., CARROLL, A. B.: Corporate Citizenship Perspective and Foreign Direct

- Investment in the U.S. In: *Journal of Business Ethics*, 1994, roč. 13, č. 3, s. 157–169. ISSN 0167-4544.
- RINGOV, D., ZILLO, M.: Corporate responsibility from a socio-institutional perspective: The impact of national culture on corporate social performance. In: *Corporate Governance: The international journal of business in society*, 2007, roč. 7, č. 4, s. 476–485. ISSN 1472-0701.
- SAVAGE, G. T. a kol.: Strategies for assessing and managing organizational stakeholders. In: *Academy of Management Executive*, 1991, roč. 5, č. 2, s. 61–75. ISSN 1079-5545.
- SETHI, S. P.: Dimensions of Corporate Social Performance: An Analytic Framework. In: *California Management Review*, 1975, roč. 17, s. 58–64. ISSN 0008-1256.
- SETHI, S. P.: Introduction to ARM's Special Topic Forum on Shifting Paradigms: Societal Expectations and Corporate Performance. In: *The Academy of Management Review*, 1995, roč. 20, č. 1, s. 18–21. ISSN 0363-7425.
- SINGHAPAKDI, A., a kol.: How important are ethics and social responsibility? A multinational study of marketing professionals. In: *European Journal of Marketing*, 2001, roč. 35, č. 1/2, s. 133–145. ISSN 0309-0566.
- SUCHMAN, M. C.: Managing legitimacy: Strategic and institutional approaches. In: *Academy of Management Review*, 1995, roč. 20, č. 3, s. 571–610. ISSN 0363-7425.
- WALDMAN, D. A. a kol.: Cultural and leadership predictors of corporate social responsibility values of top management: a GLOBE study of 15 countries. In: *Journal of International Business Studies*, 2006, roč. 37, s. 823–837. ISSN 0047-2506.
- WILLIAMSON, N. a kol.: [online] 2014. *Corporate Social Responsibility National Public Policies in the European Union - Compendium 2014*. Dostupné na: <http://ec.europa.eu/digital-agenda/en/news/corporate-social-responsibility-national-public-policies-european-union-compendium-2014> [cit. 15-7-2015].
- WOOD, D. J.: Corporate Social Performance Revisited. In: *Academy of Management Review*, 1991, roč. 16, č. 4, s. 691–718. ISSN 0363-7425.
- ZYGLIDOPOULOS, S. C.: The Social and Environmental Responsibilities of Multinationals: Evidence from the Brent Spar Case. In: *Journal of Business Ethics*, 2002, roč. 36, č. 1/2, s. 141–151. ISSN 0167-4544.

Intercultural Differences in Corporate Social Responsibility

Business environment is multicultural in nature. Transnational corporations are important global movers as they work across different countries and employ people from different cultures with specific values. Even though the concept of corporate social responsibility is widely adopted by many companies, there is not a common consensus on what CSR really stands for. Not only there is an ambiguity in definitions of CSR, but there are also differences in activities, preferences and their perception by stakeholders across different cultures. Recent researches proved that the differences are caused mainly by cultural, political and social environment. The main purpose of the article is to prepare a theoretical framework on differences in CSR across different cultures. The study is theoretical in nature as it reviews different views upon corporate social responsibility. Although CSR is highly discussed in the articles and scientific papers, there is not a general consensus on relation between national differences and CSR practices. We conclude that more empirical research should be conducted using the same methods to obtain reliable and comparable results.

Doc. Ing. Milan Džupina, PhD.

Katedra masmediálnej komunikácie a reklamy
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína
Filozofa v Nitre
Dražovská 4, 949 74 Nitra
mdzupina@ukf.sk

Mgr. Györgyi Janková, PhD.

Katedra masmediálnej komunikácie a reklamy
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Dražovská 4, 949 74 Nitra
gjankova@ukf.sk

Zo vzťahov kultúry a umeleckej literatúry

Viera Žemberová

Abstrakt

Záujem o podstatu a súčasne jedinečnosť európskych národných literárnych romantizmov sa posledné desaťročia zhmotňuje v netradične pripravených literárnovedných výskumoch. Slovenská literárna história sa sústredila predovšetkým na tú líniu literárneho romantizmu v polovici 19. storočia, ktorá sa inšpirovala poľským a českým romantizmom, teda meditatívnym a metaforickým reagovaním na zmysel, hodnotu, poslanie života a človeka. Údalogi na kontinente, predovšetkým dramaticky sa vyvíjajúci politický, spoločenský, národný, geopolitický pohyb spôsobili, že sa do slovenského literárneho romantizmu dostávali myšlienky iniciujúce idey na zmeny zvnútra národného stavu a povedomia identity.

Vertikály smerovali k premýšľaniu, pokore, obetavosti. Poézia bola poučená výpoveď básnika, ktorý sa inšpiroval poznaním ideí, hodnôt kresťanského, sakrálneho, judaistického, etnologického, filozofického, estetického, mravného vyrovnávania sa jednotlivca a národného spoločenstva so skutočnosťou. V slovenskej literárnej histórii sa na túto líniu výskumu poézie slovenských romantikov podnetne sústredil Ľubomír Kováčik a príspevok chce sprostredkovať z jeho výskumu základné tézy a výsledky.

Kľúčové slová

romantizmus, literárny romantizmus, slovenský romantizmus, poézia, básnická generácia, sakrálne, duchovné, genológia, poetika, motív.

Pozorné priznanie sa dejinnej genéze a utváraní sa vzťahov medzi národom, jeho kultúrou aj umením a ich mravnými a duchovnými hodnotami sa v našich etnických súvislostiach začína odkazom uloženým do Proglasu, ktorý meníme s rozličnou intenzitou po generácie na skutočnosť, „*Lebo ako bez svetla radosť nebude, / aj keď oko vidí všetko dielo božie - / lenže všetko nie je ani krásne ani zrejme - / tak je to i s každou dušou bez kníh, / ktorá nepozná zákona božieho, / zákona knižného a duchovného, / zákona raj boží zjavujúceho*“¹.

*Duchovný život neznamená zotrvať neustále len v premietaní. Nie je to len premýšľanie. Prirodzene nie je to len život zmyslový alebo len život citový – „cítienie“ – a vychutnávanie vecí Božích. Duchovný život však nevyklučuje ani myslenie, ani cit. Potrebuje oboje*².

Thomas Merton

¹ Predspev k Evanjeliu. Proglas. In MIŠIANIK, J.: *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1964, s. 55.

² MERTON, T.: Rozjímanie v slobode. In *Tichá voda*. Kvartálnik Literárne zošity 1, zima 1991, číslo 1, s. 221.

Literárny romantizmus sa na konci minulého storočia stal vyhľadávanou problematikou európskych literárnovedných výskumov, a tak prirodzene jeho nezvyčajné oživenie možno sledovať v poľskej, ukrajinskej, ruskej, českej aj v slovenskej literárnej histórii, v estetike a literárnej estetike, vo filozofii a teológii, v sociokultúrnych a medziliterárnych prieskumoch, ale aj pri objasňovaní nielen etnického, ale zvlášť kresťanského, duchovného a vyhranene sakrálneho pôdorysu ideí a noetiky³, ktoré sa ujali v línii reflexívnej či mesianisticky rozvíjanej lyrickej výpovede buď konkrétnej básnickej dielne, alebo lyrickej generácie v čase slovanského romantizmu.

Obnovený výskum literárneho romantizmu v slovanskej literárnej vede a kultúre naznačil, že sa v aktuálnom výskume uplatnilo viacero postupov, ktoré sa sústredili na národný prvok romantizmu a literárneho romantizmu, čím sa postupne začala iniciovať problematika antropologického výkladu osobitostí romantizmu a do popredia sa dostali odlišnosti chápania a interpretovania literárneho romantizmu v národnej literatúre, čo spôsobilo, že sa dostredivým miestom obnoveného materiálového, interpretačného a medziliterárneho výskumu literárneho romantizmu stali dva navzájom sa nepopierajúce, a predsa svojimi závermi tak zaujímavé prístupy. Prvý smeruje ku komplexnému a pluralistickému pochopeniu fenoménu romantizmu a literárny romantizmus. Druhý sa vertikalizuje a mení sa na komornú výpoveď pri výklade poetiky a estetiky básnického nazeracieho, filozofujúceho alebo poetologického (motív) artefaktu z podložia duchovného a sakrálneho epicentra výrazového a sémantického prejavu aj mravnej dikcie národného a spoločenského chápania myšlienok romantizmu a národného literárneho romantizmu.

V slovenskej literárnej histórii sa v aktuálnom výskume literárneho romantizmu presadilo viacero podnetných a zaujímavých postupov zvlášť konexiami do slovanského kontextu romantizmu (Jozef Hvišč, Andrej Červeňák, Cyril Kraus, Pavol Vongrej a ďalší), ale tento príspevok sa venuje generačne mladšiemu literárnemu historikovi – Ľubomírovi Kováčikovi⁴ – práve pre nekonvenčný a iniciačne výnimočný prístup k poézii slovenských romantikov, vývinovo ich druhej a tretej vlny. Anticipačná rola prvej vlny slovenských literárnych romantikov od 30. rokov 19. storočia dominovala v literárnovednom výskume v 20. storočí, vyrovnávala sa z heuristickým a filozofickým výkladom slovanského literárneho romantizmu. Literárnohistorický výskum z konca 20. storočia v nastupujúcej generácii literárnych historikov akceptuje spracované podložie a venuje sa odvrátenej strane, preniká do nazeracích a výrazových osobitostí básne, ktoré sprostredkujú kresťanské poslanstvá do spoločnosti a sústreďuje sa – vďaka nepriaznivému národnému položeniu v druhej polovici 19. storočia – na problémy identity ako na prejav duchovnej sily, mravnej istoty a humanistického poslania pri túžbach a daroch života do prítomnosti, ale najmä do budúcnosti svojho národa a jednotlivca.

Literárny, literárnohistorický, nazerací a estetický prenik v Kováčikových synteticky komponovaných prácach *Mytologizmus v slovenskom romantizme* (2003) a *Sakrálne v literatúre* (2012) sa sústreďuje na poéziu slovenských romantikov ako na minuciózný, vertikalizovaný, osobný koncept výkladu hodnotových a existenciálnych problémov odvíjaných od osobných, generačných skúseností, teda ten okruh javov, ktorý bol básnikom tak zvýrazňovaný ako zvnútornený priestor vyčlenený na meditáciu, reflexiu a zhodnocovanie myšlienky a jej uplatnenia v živote. Literárny historik sa zblízuje s osobnosťou básnika tak, že preniká a sústreďuje sa na odvrátenú stranu jeho básne, vždy ju chápe ako nazerací celok adresovaný do rozčesaného národného romantizmu ako do uskutočňovaného spoločenského a kultúrneho programu. A tento zámer mohol

³ Viac vo výbere z literárnovedných práce uvedených v časti Literatúra.

⁴ Doc. PaedDr. Ľubomír Kováčik, PhD. (9. 6. 1964 - 24. 4. 2014). Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

byť podnetným metodickým nástrojom zvlášť vtedy, keď sa sémantické kontakty medzi básňou a jej vykladačom sústredili na doteraz interpretačne nedocenené reflexívne, mysticky motivované a aktualizované detaily, motívy, kresťanské mravné aj kultúrne kontexty obsiahnuté vo významovej, ba až odkazovej hodnote umeleckého artefaktu.

Slovenský romantický mesianizmus a mytologizmus majú primárne a sústredené autorské a nazeracie zázemie v čase romantickej Literárnej Levoče v 40. rokoch 19. storočia a priame ideové, motívické, estetické iniciácie poľským mesianizmom. Výber detailu ako základnej poetologickej a sémantickej jednotky na metodologický postoj voči forme textu ako celku utvoreného do názorového, programového a estetického celku, ale predovšetkým sa ním smeruje do spoločenského a generačného kontextu básnika a do jeho textu, čo si vyžiadalo, aby literárny historik odmietol takmer univerzálny postup k romantickému literárnemu textu - vo veľkom pohybe plátna času a jeho jedinečnosti - a sústredil sa vo svojej metóde na princíp vyžadujúci si materiálový kľúč, teda metódu ad rem a po ňom rekonštrukciu genézy, motívickej štruktúry, základnej myšlienkovvej tézy a výrazového včlenenia sa do osobného a tvorivého podložia konkrétneho básnika a na jeho rolu vo vývinovej vlně národného romantizmu. Tento postup sceľovania generačného a estetického interiéru a spoločensko-kultúrneho exteriéru tvorivého jednotlivca a jeho tvorby znamenal vytvoriť pre každý autorský či textový prienik do básnikovej tvorby špecificky pripravené a zdôvodnené odstúpenie od univerza k vertikále medzi vnútro básnika a poetikou romantizmu, ale do poetologického systému konkrétneho básnického textu.

Návraty k národnému literárnemu romantizmu, k jeho jedinečnej a pritom autorky špecifickej tvorbe dovoľuje využiť aj presah jeho noetiky a poetologického systému do kontaktov v meziliterárnej a medziodborovej súvislosti, teda v entite slovanských literárnych romantizmov raz v kontextovej (literárohistorickej) a potom v autorskej (výkladovej, interpretačnej) časti. Napokon zistenia sú podnetné a naznačujú pozoruhodnú osobitosť národných romantizmov v slovanskom európskom kultúrnom priestore (stredoeurópske verzus južnoslovenské literárne romantizmy). Takto nastavený metodologický prístup k časti aj k celku noetiky a poetiky slovenského literárneho romantizmu v jeho druhej a nasledujúcej generačnej vlně poskytol literárnemu historikovi príležitosť vytvoriť svoj koncept slovenského literárneho romantizmu ako autorský a až v myšlienkovom odraze národný invariant európskeho literárneho romantizmu.

Literárny historik vedome opúšťa panorámu dostupných spoločenskovedných a literárno-historických výstupov o štúdiu a syntéze literárneho romantizmu ako o kultúrnom a umeleckom aj spoločenskom prejave sebareflexie národného a kultúrneho spoločenstva a sústreďuje sa na autorský a motívický detail, teda na mýtus, na dotyk mytológie a mytologizovania motívov telesnosti, či na exponovaný a pritom emotívne či výrazovo s obľubou v básnickom jazyku hyperbolizovaný telesný orgán (napríklad srdce, ruka, oči, vlasy, tvár), na jeho vertikalizované interpretovanie s jasným zámerom obrazne sformulovať a zdôvodniť autorovu nazeráciu stratégiu pri jeho zapojení sa do abstrahovania ponuky toho súboru motívov, ktoré sa označujú za súbor sťahovavých ideových, estetických a výrazových komponentov vytvárajúcich zázemie sémanticky a v symboloch zvýhodňovaných motívov v európskom literárnom romantizme. Navyše v slovenskom literárnom romantizme do súboru výrazovo a významovo vyťažených motívov vstupuje špecifický komponent, básnikovo autorské vyrovnávanie sa s národnou, filozofickou, ideologickou problematikou, čím sa odlišujú jednotlivé vývinové vlny slovenského literárneho romantizmu od 30. rokov po 60. roky 19. storočia, kam sa ako dominantna vnáša odlišne zvýrazňovaná hegelianska tézou o duchu a predmetnosti .

Výkladový a komorný interpretačný pohyb medzi dobovou idealistickou filozofiou (výklad budúcnosti slovanského fenoménu v európskom kultúrnom a spoločenskom prostredí), národnou ideológiou (slovanské verzus slovenské) a tendenciou slovenskej romantickej tvorby (pragmatizmus verzus symbolizmus) si vyžiadal pri obnovenom výskume zapojiť do odkrývania jestvujúceho a prístupného poznania z výskumu tie súvislosti, ktorými disponovali moderné poznatky - za všetky inšpiračné možnosti - predovšetkým filozofia, estetika, etika, psychológia, dejiny umenia, teológia, medicína, ale aj sociokultúrne porovnávacie výskumy, čím sa rozširuje napríklad práca s terminologickým aparátom, precizuje a funkčne sa rozvíja sémantika pojmov, vznikajú podnety na neočakávané kontaminovanie v genologickom uchopení literárneho artefaktu a metodologická invencia.

Metodologická „prax“ prelínania sa metód a aktualizácie pojmového (terminologického) nástroja priniesla ďalší minuciózný následok. Ten spočíval v tom, že autorský artefakt dovoľoval pracovať s ním tak, že ho bolo možné vyňať z homogénneho generačného celku slovenských literárnych romantikov a pracovať s motívom a výrazovým detailom tak, že sa z rozličných príčin dovtedy zahmlené a nie vždy známe súvislosti literárneho romantizmu dostali do nových väzieb, tie už neboli limitované neliterárnevednými konštruktmi. Interpretačné operácie v textovej jednotke vyzývali na aktualizovanie obchádzaných kontextov predovšetkým z kresťanských a etnologických dejín kultúry a kultúrnych dejín. V prístupe k autorskej jednotlivosti alebo k celku slovenského literárneho romantizmu v jeho literárnej arteficii to prináša obohacujúce kultúrne väzby do kresťanského (biblického, sakrálneho) podložia javu a do jeho znakových, významových, hodnotových, mravných a noetických symbolov aj variácií v jednej umeleckej generácii a v jave literárny romantizmus v národných a inonárodných komparáciách.

Kresťanský a sakrálny pôdorys ako dotykové nazeracie miesto zblížujú tvorbu Petra Kellnera-Hostinského, Pavla Dobšinského, Viliama Paulinyho - Tótha a Ľudovíta Reussa. Kresťanská interpretácia dejín ľudstva sa ozýva v motívoch poézie Janka Kráľa, Petra Kellnera-Hostinského, Sama Bohdana Hroboňa. Skeptické vízie dejín človeka zachytila poézia Michala Miloslava Hodžu. Veľkorysejšie sa na historický čas ako na príbeh Slovanov a slovanstva pozerajú vo svojej tvorbe Ľudovít Štúr a Ján Kollár v myšlienkovvej vízii minulosti a budúcnosti slovanského spoločenstva na kontinente. Európske politické udalosti v polovici 19. storočia nemalo týchto ideí potvrdilo, ale aj zmarilo, čím sa spoločenská a kultúrna prítomnosť spoločenského a ideologického romantizmu a slovanského literárneho romantizmu relativizuje, nahrádzajú ich pragmatické, pozitivistické a realistické vyrovnávania sa s novou skutočnosťou.

Niet majstrov, je iba jeden majster, najprvší, archetypálny impulz zvoniaci hlasom nášho svedomia. Umelec je človek, ktorý výnimočne citlivo vníma toto zvonenie, zvonenie „seba samého“ a svojou charizmou – talentom ho prenáša do obrazu, básne, hudby... Umelec, ktorý prekračuje seba samého, svoje umenie, je človek plný zvonenia, plný impulzov/.../. Umelec je meno človeka, ktorý v ňom zomrel⁵.

Erik Groch, Marcel Strýko

Vo výskume slovenského literárneho romantizmu, predovšetkým v jeho nespracovaných archívoch, ďalej v beletrizovaných príbehoch tvorcov predovšetkým romantickej poézie prevažuje v posledných dvoch desaťročiach minulého storočia v literárnohistorických prácach Pavla

⁵ GROCH, E. – STRÝKO, A. M.: Na krídlach mlčania. O umení. In *Tichá voda*. Kvartálnik Literárne zošity, 1, zima 1991, č. 1., s. 60 – 61.

Vongreja⁶, Cyrila Krausa⁷, ale podnetne aj v materiáloch časopisu Proglas záujem o zvnútornenú jedinečnosť filozofického a emocionálneho chápania života, hodnoty bytia, dotykových prepojení bytia a nebytia, vyrovnávania sa s podnetmi biblického kultu a kresťanského prístupu k človeku a k jeho jestvovaniu. Romantizmus v európskom kultúrnom priestore sa otváral podnetom neliterárneho prostredia.

Koexistencia profánneho a sakrálneho v praktickom živote jednotlivca a v každodennom spoločenskom živote sa dostáva do pozornosti odbornej verejnosti posledné desaťročia i preto, lebo sa po stáročia tradované axiómy viery a istoty kultúry dostávajú do nových súradníc otvorenej spoločnosti, alebo aj inak a názorne objasňované, do premostovania Západnej a Východnej kultúry. Napokon ide o dotyky a náročnosť vzájomných

etnických a civilizačno-etnických kontaktov v projektovaní ich uplatnenia v čase a pri nanačovaní konkrétnych perspektív jednotlivých súčastí spoločenského života. Proces profánneho a sakrálneho má svoje univerzum vytvárané pamäťou ľudského rodu. A tak je len prirodzené, že „staré“ a „nové“ v ich blízkosti si povšimli a vo svojich reflexiách sa týmto „uholom“ v dejinách spoločenského a kultúrneho času venujú viaceré metodologicky autonómne spoločenské vedy, hoci konajú tak z odlišných podnetov a viacerých prístupov, no predsa sa dostávajú k pôvodnému miestu ich vzájomného prepojenie, ku genéze a rozvíjaniu, k ich uplatňovaniu javov odvíjaných z profánneho a sakrálneho, čo inšpiratívne aktualizuje aj v interdisciplinárnej noetike filozofie, etnológie, sociológie, teológie, kulturológie, sociolingvistiky, historiografie aj literárnej vedy. Pritom vyratúvať inšpirácie i záťaže z tohto prepojenia by bolo možné aj ďalej. Skrátka kresťanstvo a jeho poznávanie i mravné entity sa dostali do roly, ktorá obnažuje dejinnými väzbami premeny ľudského spoločenstva na „živé“ podstaty sakrálneho podložia v „minulosti“ i „prítomnosti“ v praktickom živote spoločnosti, v jej kultúre a vede.

Zo stretnutia profánneho a sakrálneho v kultúre a umení by bolo možné navodiť predstavu, ktorá si žiada - povedané so Stanislavom Šmatlákom - „nové čítanie starých textov“⁸. Vymedzovanie stimulov kresťanskej kultúry v prítomnosti objasnil Peter Liba takto, – odvolávajúc sa na ďalších výskumníkov v spoločenských vedách⁹ – „Ukazuje sa – v dejinnom pohľade na Európu, - že podstata kultúry je vždy náboženská (...)“¹⁰.

Vo výskume slovenského literárneho romantizmu, predovšetkým v jeho nespracovaných archíviáliách, ďalej v beletrizovaných príbehoch tvorcov predovšetkým romantickej poézie, prevažuje v posledných dvoch desaťročiach minulého storočia v literárnohistorických prácach a podnetne aj v materiáloch časopisu Proglas záujem o zvnútornenú jedinečnosť filozofického a emocionálneho chápania života, hodnoty bytia, dotykových prepojení bytia a nebytia, vyrovnávania sa s podnetmi biblického kultu a kresťanského prístupu k človeku a k jeho jestvovaniu.

⁶ Z výskumu Pavla Vongreja (1935 – 2001) vyberáme na ilustráciu *Janko Kráľ: básnik – búrlivák (1960)*, *Dielo Sama Vozára (1967)*, *Zlomky z romantizmu (1982)*, *Dvaja romantici: Prípady Janko Kráľ a Ján Botto (1994)*, *Výhnanec: Prípady Michal M. Hodža (2000)*.

⁷ Z výskumu Cyrila Krausa (1928 – 2012) vyberme na ilustráciu *Andrej Sládkovič (16225, 1972)*, *Generácia v pohybe (1973)*, *Poézia Jána Botto (1981)*, *Slovenský literárny romantizmus, vývin a tvar (1999)*.

⁸ Aktualizujeme sympatickú a záväznú inštrukciu Stanislava Šmatláka z deväťdesiatych rokov 20. storočia, ktorú chápal ako generačné, profesijné, umenovedné a kulturologické i kultúre vyrovnávanie sa s interpretáciou a hodnotou textu v univerzálnych alebo ideologicky limitovaných súvislostiach.

⁹ Peter Liba argumentačne aktualizuje nazeranie R. Scrutona, T. Eagletona, T. S. Eliota, J. CH. Korca, L. Hanusa na kultúru a kresťanstvo. In LIBA, P. (ed.): *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 272.

¹⁰ LIBA, P.: Túžba po sakrálne - nová religiozita? In LIBA, P. (ed.): *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 272.

Romantizmus v európskom kultúrnom priestore sa otváral podnetom neliterárneho prostredia a usiluje sa mu porozumieť tak, ako to jeho filozofická a etnická pripravenosť dovoľuje.

Slovenský literárny romantizmus sa v literárnohistorickom výskume tradične spájal s unifikovaným – učebnicovým – „klasickým“ fondom interpretačne overených autorov a textov. Posledné desaťročia sa literárni historici – Pavol Vongrej, Cyril Kraus, Edmund Hleba, Eduard Gombala a ďalší – sústredili z najrozličnejších príčin na pozabudnutý archívny fond, v ktorom sa uchovali doteraz nepoznané, či obchádzané neliterárne spisy aj umelecké texty predminulého storočia. Generačná výmena pracovníkov prináša do literárnej histórie metodologicky otvorené a interdisciplinárne iniciovaný výskum obohatený o štúdie a textové reálie zo slovenského literárneho romantizmu, kam isto patrí návrat k osobnostiam Pavla Vozára, Petra Kellnera-Hostinského, Michala Miloslava Hodžu, Samo Bohdan Hroboň, Ľudovít Hroboň alebo ad rem oživenie učebnicovo tradovanej legendy o Andrejovi Sládkovičovi v genologicky inom „rade“, než využíval sám básnik v kánone poetiky a estetiky literárneho romantizmu pre svoju tvorbu.

V literárnohistorickom výskume Ľubomíra Kováčika od počiatku dominuje „odvrátená“ strana slovenského literárneho romantizmu, teda zvýrazňovanie autorských dielní mimo tradične dominantného záujmu akademickej literárnej histórie, a o to, čo by bolo možné označiť za metódu zvnútorneného prijímania autorovej stratégie vo vývinom vymedzených poznávacích i nazeracích súvislostiach. Literárny historik sa v prácach venovaných problémom slovenského literárneho romantizmu sústreďuje na tvorivé osobnosti, ktoré z najrozličnejších podnetov zostali „v tieni“ záujmov „oficiálneho“ archívneho a spoločenskovedného prepájania udalostí a ich priemetu do národného (aj literárneho) romantizmu. Kováčik aktualizuje svojou metódou konfrontovania detailného, minuciózneho, ale vždy – voči kontextu generácie, umeleckej metóde, filozofickej trajektórii, dominujúcej národnej ideí – súvzťažne ako poetologický a nazerací posunu jednotlivostí v texte a v autorsky odlišujúcom sa poetologickom a estetickom výraze.

Jav literárny romantizmus vo výskume Ľ. Kováčika sa vertikalizuje vo vzťahu k jednotlivej autorskej dielni, čím sa povedomie už známeho a „vyloženého“ v problematike romantizmu a slovenského literárneho romantizmu personalizuje a navrstvuje osobitosťami dobových kultúrnych a tvorivých „outsiderov“¹¹, alebo rozširuje sa o sústredenosť na filozofujúco-duchovné a senzibilno-emozívne interpretovanie tej línie slovenskej romantickej poézie, ktorá sa zblížovala s témami, symbolmi či axiómami kresťanstva, či s literárne transformovanými mesianistickými duchovnými konceptmi bytia.

V básnickom texte sa prirodzené dobové prijímanie bytia a existencie odlišne adaptovali, navyše aj s iným apelatívnym zámerom voči prítomnosti do lyrického subjektu a subjektu autora textu, čo nie raz je podmienené profesiou evanjelického alebo katolíckeho kňaza. Podnetné v tejto línii, čo sa v aktuálnom literárnohistorickom výklade prejavuje ako myšlienkovú a vzťahovo nové, presadilo sa ako poznanie naviazané na rekonštruovanie dobových kultúrnych súvislostí z histórie, z filozofického a teologického učenia a osobných dejín autora vo vzájomnom prepojení – na čo Ľ. Kováčik latentne upozorňuje pri práci s poéziou Andreja Sládkoviča a Janka Kráľa – a odkazuje na dôrazné kresťanské „otvárania“ slovenskej romantickej poézie.

Literárny historik sa pri nazeracom a motivickom odkrývaní štruktúry básnického textu rozhodol pre minuciózne prenikanie do celku učenia o sakrálnom v umení a na poznávanie jeho „odlomkov“ v noetike básnického textu, a to preto, lebo práve ony sa aj „po čase“ prejavujú ako

¹¹ V tejto súvislosti sa stali v minulom storočí podnetné výskumy Pavla Vongreja, Edmunda Hlebu, Cyrila Krausa a Ľubomíra Kováčika. Možnosť detailného poznávania súvislostí medzi autorom, spoločnosťou, koncepciou národnej kultúry a autorovým transformovaním sa do jej noetického jadra, prináša ďalšie aj nekonvenčné zistenia ďalších, generačne mladších pracovníkov v literárnej vede.

naplnenie stratégie autora v stratégii lyrického textu. Azda i preto sa Ľubomír Kováčik vypravil v dejinách literatúry 19. storočia za tými osobnosťami slovenskej romantickej kultúry, ktoré invenčne „problematizujú“ dostupné scelujúce literárnohistorické pohľady na spoločensky, kultúrne i umelecky jedinečnú romantickú „dobu“ a jej „obsah“, na generácie slovenských literárnych romantikov aj na ich kultúrne a spoločenské ambície a na ich osobitné chápanie vlastného zmyslu, hodnoty, potreby aj poslania v jestvovaní a uplatnení sa v národnom spoločenstve.

Určujúcim metodickým a poznávacím vkladom sa stali úvodné časti publikácie *Sakrálna a profánna*¹² a po nej nasledujúca aplikačná „genologická“ kapitola *Modlitba a literárny text*¹³. Odborne, dôverným osobným inklinovaním do kresťanského spoločenského priestoru aj literárnohistorickou znalosťou pripravený Ľubomír Kováčik sa nespolieha na to, že „už sa môže i takto uvažovať o slovenskom literárnom romantizme“. Sám do problému prelinania sa kresťanskej náuky o živote, smrti, hodnote jednotlivca, teda o tom, čo tematizuje vo svojej práci, vnáša tézu o sakrálna a o jej naplnení do poznávacieho a interpretačne bieleho miesta pri dotyku s poéziou slovenských romantikov, pretože si uvedomuje dosah napätia medzi tradíciou a prítomnosťou v diferencujúcich sa hodnotových kresťanských konceptoch autorov¹⁴ slovenského literárneho romantizmu. Napokon ich odlišuje, popri inom, aj noetika, sémantika a poetológia ich umeleckej tvorby.

Expozíciu pre teóriu o kresťanskom v sakrálnej vrstve romantického básnického textu si literárny historik vytvoril ako zázemie z aktualizovaní a dovolávaní a myšlienkových vkladov a odborných kompetencií ďalších výskumníkov (Platón, Henri Bremond, T. S. Eliot, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Tichomír Milkin, Peter Liba a iní), aby selektoval a vytváral príčinné napojenie i vzopätie sa teologických vrstiev pojatých do štruktúry pojmu sakrálna a ich realizácie vo výrazovom, významovom a apelatívnom premietaní jednotlivostí do noetiky, poetiky a estetiky umeleckého textu. Literárny historik postupuje tak, že sa venuje v dejinných, filozofických a komparujúcich dotykoch, ktoré sa transformujú do genézy sakrálna, len funkčne a tendenčne „prenikajúcim“ druhovým, žánrovým, poetologickým a nazeracím postupom aktualizovaným z mytológie aj mystiky. Pritom pripomína viacero techník verbálnych a sémantických rituálov, ale upozorňuje aj na odlišnosti profánnej a liturgickej kategórie času, na nezastupiteľné pôsobenie jazyka (reči) poetického a náboženského textu, na odlišovanie prirodzeného a nadprirodzeného, na spôsoby narácie, na chápanie vzťahu medzi zázrakom a „divom“.

Žáner modlitby¹⁵ v kňazskej, širšie v dejinách cirkevnej praxe pri jej morfologickej adaptácii sprevádzajú výrazné posuny tak vo forme, ako aj v jej obradovej a sémantickej aplikácii a v spoločenskom zámere. A to preto, lebo sa žánrom modlitby násobí v umeleckom artefakte estetická súčasť pôvodného „obsahu“ nasycovaného pokorou, oddanosťou a prosbou. Autorsky, individuálne a s artistnou ambíciou básnik poetikou a estetikou obraznosti aj výrazu individuálne vstupuje do pôdorysu duchovnej modlitby a do jej žánrových invariantov. Tento esteticky a noeticky

¹² KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálna v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, časť *Sakrálna a profánna*, s. 9 – 13.

¹³ KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálna v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, časť *Modlitba a literárny text*, s. 14 – 22.

¹⁴ Do publikácie sa dostali z kresťanskej vierouky v dejinných súvislostiach (antika – súčasnosť autora) noetické a vzťahové výklady demonštrované na tvorbe Andreja Sládkoviča a Janka Kráľa. Bokom neostal ani profesijné predpoklad kňaz – nekňaz. Kováčik vytiahol aj z tejto opozície nuansy autorského zložitého, neukončeného zdolávania národnej a intímnej skutočnosti.

¹⁵ Ontológia a genológia modlitby zaujala v deväťdesiatych rokoch Petra Libu, vrátila sa k nej Slavomíra Očenášová-Štrbová v príspevku *Modlitba v živote súčasného človeka*. In LIBA, P. (ed.): *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, s. 259 – 270.

aktualizačný posun, ktorý vytvorí básnik medzi sakrálnou modlitbou¹⁶ a žánrom modlitby¹⁷ relativizuje primárnu tendenčnosť „oznamu“ a pričinne mení jej výrazovú a „zážitkovú“ ambíciu, jej (individuálnu, davovú) emocionálnu invenciu v overenej žánrovej forme.

Myšlienkové zázemie slovenských romantikov a tvorivých literárnych osobností národného romantizmu sa napájalo na Heglovu filozofickú triádu a na jej tendenčné rozvíjanie v slovan-skom dobovom etnickom, konfesijnom, politickom, spoločenskom aj v kultúrnom prostredí.

V poézii Andreja Sládkoviča¹⁸ sa interpretačným, kontrastným aj komparujúcim postupom na konkrétnych básnických textoch demonštruje tendencia básnika, pre ktorého „je sakrálnu predovšetkým (...) výraz harmónie, pokoja a lásky, básnikov obraz je prežiarený vbožou láskou zjavenou v kráse, preto je v sakrálnom rozmere obsiahnutý i rozmer chválospevu“¹⁹. V poézii Janka Kráľa: „Sakrálnu je (...) prítomné hlavne ako moment očakávania druhého príchodu Krista v duchu Ježišovej eschatologickej reči po vyjdení z chrámu pred poslednou večerou“²⁰. Kým je v Sládkovičovej poézii Boh vo všetkom²¹,

výkladovo-interpretáčna časť venovaná Jankovi Kráľovi je uvádzaná tézou: „svet bez Boha“²², čo naznačuje, že ju dotvára básnikova trauma z pustoty sveta, pustoty ľudského vnútra²³. Kráľova skepsa, popri inom, obsiahne pojmy zlo, dobro, krása, spravodlivosť, čo súvisí i s tým, že: „Modlitba je pre Kráľa jedinou istotou v chaose a pustote sveta, v ktorom sa čím ďalej, tým častejšie zjavujú zmenenia oznamujúce jeho skazu (...)“²⁴.

Z modernej slovenskej poézie sa sakrálnu v Kováčikovom výklade interpretuje aj v poézii Milana Rúfusa. V názve kapitoly, ktorú mu venuje literárny historik, sa vymedzuje básnik v súvzťažnosti objektu s poslaním nájsť cestu na „hľadanie Boha vo svete“²⁵ a syntetizuje tento proces takto: „Rúfus ruší hranicu medzi sakrálnym a profánnym, keď sa prostredníctvom poézie snaží vidieť zjavenú Božiu prítomnosť a človeku dať pocítiť spoločenstvo s Bohom sakralizáciou vecí ľudských“²⁶. Premeny sakrálného v Rúfusovej poézii, kde si svoje žánrové opodstatnenie presadili modlitba aj žalm sa naliehavo objavuje aj zvýraznenie vysokého v poetike, etike a estetike básnického textu. Vysoké ako estetický nástroj rozvíja básnik najskôr aj so zámerom zvnútra sa dohovárať so svojim čitateľom nielen odkazmi, ale aj intímne zamýšľanou reflexiou a mravne

¹⁶ Kováčik upozorňuje na názor Anthonyho de Mella, ktorý „hovorí aj o modlitbe rytmického opakovania, pri ktorej sa opakuje jediná formula“, teda sa viaže svojím uplatnením sa v cirkevnom živote aj formami svojho rituálového podložia. In KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 15.

¹⁷ V autorskom postoji voči modlitbe sa dôraz kladie na možnosť žalmu, a to preto, lebo „Pre svoju myšlienkovú hĺbku a básnickú obraznosť sa žalmy zaradili medzi najobľúbenejšie biblické texty a veľmi skoro boli samostatne prekladané do národných jazykov. Preklad žaltára údajne patrilo aj medzi prvé Konštantínove a Metodove preklady do staroslovienských“. In KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 18.

¹⁸ Zo Sládkovičovej poézie sa exponujú tieto básnické texty: *Sóvety v rodine Dušanovej*, *Marína*, *Novembrová duma*, *Anjel pokoja*, *Gróf Mikuláš Šubič Zrinský na Sihoti* a iné.

¹⁹ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 88.

²⁰ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 88.

²¹ Pozri detailnejšie In KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 48.

²² KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 49.

²³ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 49. Kráľove básne, ktoré Kováčik interpretačne zapája do svojich výkladov sakrálného v jeho poézii tieto: *Génius Slovanstva*, *Záhradník Úkazy*, *Duma*, *Kristus*, *Zakliata panna a divný Janko*, *K národom*, *Predhovor k vojne*, *Povesť*, *Hlásnik národa* aj iné.

²⁴ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 61-62.

²⁵ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 65.

²⁶ KOVÁČIK, L.: *Sakrálnu v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 88.

navrstvovanými impresiami o bytí, čase, spojeniach s blízkymi a mravným zvažovaním o podstate, naliehavosti a nezastupiteľnosti ľudských hodnôt.

Básnikovi a literárnemu historikovi Eduardovi Gombalovi sa v jeho koncepte noetiky a výrazu v umeleckom artefakte javí sakrálné ako „reflektovanie textu o Bohu“²⁷. Prítomnosť exteriérového približovania sa k sakrálnemu v literárnom texte zhodnocuje Ľubomír Kováčik takto: „Gombala poeticky vykladá zmysel ústredného príbehu Nového zákona, vychádzajúc z jeho koncentrovanej (i výtvárne a rituálne) podoby, pričom prepája literárne s teologickým“²⁸ a tento záver sa dovoľáva ilustračných odkazov v básnických textoch *Čierny drozd* a v básnickej skladbe *Via crucis* dopracovanej do filozoficko-meditatívneho, mravne rozvíjaného básnického triptychu *Ježiš - Mária - Jozef*²⁹.

Kresťanstvo a kresťanské prijíma literárny historik Ľubomír Kováčik v interpretačných pristaveniach sa pri *Andrejovi Sládkovičovi*, *Jankovi Kráľovi*, *Milanovi Rúfusova* a *Eduardovi Gombalovi* tak, aby kultúrne, sémanticky a sakrálné obnažilo ich básnickú licenciu na netradičné významové a výrazové prenikanie do vrstiev poetiky, symbolu a sémantiky biblických a kultúrnych motívov. Sprítomnenie biblických motívov sa menilo na poučené porozumenie básnickému textu „tu a teraz“, ale s upozornením, že toto rozhodnutie o hodnotovo a esteticky novom čítaní starých textov nebude úspešné, ak ho nebude sprevádzať ponorné napojenie sa na dejiny kultúry, pretože porozumenie a zážitok sú následným lyrickým zhmotnením biblických motívov v statuse určenom pre lyrický subjekt.

Vo vývinovom posune kresťanskej vierouky a teórie básnického textu v dejinách umenia a v dejinách zblížovanie svetského a duchovného v modernom umení už - predpokladajme - nič a nikto neobmedzuje a nie je limitovaný objektívnou kategóriou času. A to i preto, lebo poznanie a porozumie v súvislostiach koncentrovaných dejinných a kultúrnych odlišností i pri zblížovaní sa sakrálného a profánneho vo všedných i výnimočných úkonoch sa stane podnetom len z prívlastnených a uskutočnených si potrieb humanizovaného človeka a z jeho mravnej a kultúrnej vôle.

Literatúra

- ČERVENĀK, A. (ed.): *Slovanský romantizmus*. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. Katedra slovanských filológií, 1999. 252 s. ISBN 80-8055-226-6.
- ČERVENĀK, A.: *Slovanský romantizmus – o poetike*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Filologická fakulta. Katedra slovanských filológií, 2000. 174 s. ISBN 80-8055-416.
- ČERVENĀK, A.: *Slovanský romantizmus – poetika romantična*. Z. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. Katedra slovanských jazykov, 1999. 252 s. ISBN 80-8055-416-1.
- ČERVENĀK, A.: *Slovanský romantizmus – o žánrovosti*. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. Katedra slovanských filológií, 2002. ISBN 80-8055-410-2.
- ČERVENĀK, A.: *Slovanský romantizmus – obraz človeka v slovanskom romantizme*. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. Katedra slovanských filológií, 2004. ISBN 80-8055-410-2.

²⁷ KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálné v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 81.

²⁸ KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálné v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 88.

²⁹ GOMBALA, E.: *Čierny drozd*, 1986, *Ježiš Kristus (Via crucis)*, 1992, *Ježiš - Mária - Jozef*, 2010. Pozri: KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálné v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012, s. 81.

- ČERVENĀK, A.: *Slovanský romantizmus v európskych súvislostiach*. Banská Bystrica: Filologická fakulta Univerzity Mateja Bela. Katedra slovanských filológií, 2006. ISBN 80-8055-410-2.
- HVIŠČ, J. (ed.): *Slovensko-české vzťahy a súvislosti*. Bratislava: Lufema, 2000. 266 s. ISBN 80-88676-26-6.
- KOVÁČIK, Ľ.: *Mytologizmus v slovenskom romantizme*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Pedagogická fakulta, 2003. 92 s. ISBN 80-80557-49-7
- KOVÁČIK, Ľ.: *Sakrálne v literatúre*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Fakulta humanitných vied, 2012. 92 s. ISBN 978-80-557-0427-2.
- KRAUS, C.: *Slovenský literárny romantizmus*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej, 1999. 238 s. ISBN 80-7090-520-4.
- LIBA, P. (ed.): *Stimuly kresťanskej kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2010. 287 s. ISBN 978-80-8094-791-0.
- MIŠIANIK, J.: *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1964. 849 s. BEZ ISBN.
- NACHLIK, J.: Doľa - Los - Sud'ba: Ševčenko i poľski ta rosijski romantyky. Lviv: NAN Ukrajiny. Lvivske viddileňna Instytutu literatury im. T. H. Ševčenska Serija Literaturoznavči studiji. Vypusk 8, 2005. 568 c. ISBN-966-02-2626-8.
- NAJENKO, M. K.: *Ukrajinský literárny romantizmus. Dobový a naddobový*. Preklad M. Roman. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela. Filologická fakulta, 2006. 113 s. ISBN 80-8083-323-0.
- Polska – Ukrajina: partnerstwo kultur. Studia pod redakcją Bogusława Bakuly*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003. 211 s. ISBN 83-232-1299-6.
- TICHÁ VODA. Literárne zošity 1. Kvartálnik. Zima 1991, číslo 1.

From the relationships of culture and artistic literature

The interest in substance and at the same time the uniqueness of European national literary Romanticism has been materialized during the past decades in untraditionally prepared literary-scientific researches. The Slovak literary history has focused primarily on the line of literary Romanticism of the mid -19th century, which was inspired by Polish and Czech Romanticism, i. e. by a meditative and metaphorical responding to the meaning, value, mission of life and man. The events on the Continent, particularly dramatically evolving political, social, national, geopolitical movements, had caused that in the Slovak literary Romanticism the ideas initiating changes from within the national started to appear. The verticals were directed towards thinking, humility, sacrificing. The poetry reflected a briefed expression of a poet who was inspired by the knowledge of ideas, values of Christian, sacral, Judaic, ethnological, philosophical, aesthetic and moral coping of the individual and the national community with the reality. In the Slovak literary history, this line of research of the Slovak Romantic poetry has been inspirationally presented by Ľubomír Kováčik and the contribution has the ambition to mediate the basic theses and results of his research.

Prof. PhDr. Viera Žemberová, CSc.
 Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
 17. novembra č. 1
 080 78 Prešov
 viera.zemberova@ff.unipo.sk

ZO ŠTUDENTSKEJ VEDECKEJ ČINNOSTI

Reflexia vybraných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre

Igor Petrikovič

Abstrakt

Cieľom príspevku je identifikovať základné prvky konzumnej kultúry, vymedziť voči nim alternatívne postoje, životné štýly a stratégie a systematizovať nadobudnuté poznatky do zjednodušeného modelu alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre. Prvá kapitola sa v stručnosti venuje analýze konzumnej kultúry a mechanizmom jej fungovania. Nasledujúcich šesť kapitol sa zameriava na deskripciu vybraných alternatívnych postojov, ktoré priraduje k jednotlivým zložkám konzumnej kultúry. Príspevok vyúsťuje do širšej spoločenskovednej reflexie a formulácie konkrétnych záverov a odporúčaní.

Kľúčové slová

konzumná kultúra, ne-rast, permakultúra, DIY kultúra, LETS, dobrovoľná skromnosť, alternatívny hedonizmus, freeganizmus, spoločná spotreba, culture jamming

1. KONZUMNÁ KULTÚRA, JEJ PRVKY A FUNGOVANIE

V našej práci vychádzame z premisy, že teoretické uchopenie akejkoľvek alternatívy sa nezaobíde bez pochopenia referenčného systému, ku ktorému sa daná alternatíva vzťahuje. V tomto prípade je referenčným systémom konzumná kultúra, preto najskôr identifikujeme základné prvky konzumnej kultúry a vzťahy medzi nimi a až následne k nim priradíme vybrané alternatívy.

Každá kultúra je zo svoje podstaty tvorená človekom. Z toho môžeme logicky odvodiť, že konzumná kultúra je tvorená človekom ako konzumentom (spotrebiteľom). Takisto môžeme odvodiť, že určujúcou činnosťou konzumnej kultúry je konzum (spotreba). Konzumnú kultúru však podľa nášho názoru nemôžeme redukovať len na konzumenta a jeho konzum. Za aktéra konzumnej kultúry nepovažujeme iba človeka ako spotrebiteľa (aj s jeho potrebami a hodnotami), ale tiež firmy a organizácie. Určujúcou činnosťou konzumnej kultúry nie je podľa nás iba konzum, ale tiež výroba produktov, poskytovanie služieb, obchod, marketing a reklama a v neposlednom rade platená práca.

Ďalej zastávame názor, že medzi uvedenými základnými prvkami konzumnej kultúry existuje celý rad súvzťažností, ktoré vytvárajú dobre fungujúci mechanizmus. V zjednodušenej podobe ho ilustrujú tmavomodré polia a šípky na obrázku č. 1 v siedmej kapitole (abstrahujeme teraz od zelených políčok, ktorým sa budeme venovať neskôr). Ekonomika orientovaná na rast a kvantifikovaná ukazovateľom HDP stimuluje firmy a podnikateľské subjekty k zvyšovaniu výroby a ob-

jemu poskytovaných služieb, a tým aj k zvyšovaniu ziskov. Ich produkty sa prostredníctvom peňažných obchodných transakcií dostávajú ku konzumentom, ktorí si na ich kúpu zarábajú prácou, čím zároveň prispievajú k tvorbe hospodárskeho rastu. Na zvyšovanie odbytu využívajú firmy široký diapazón marketingových nástrojov vrátane reklamy. Marketingovou komunikáciou pritom nepropagujú len svoje výrobky a služby, ale tiež ovplyvňujú či doslova „vyrábajú“ potreby a do značnej miery aj hodnoty konzumentov. Podľa našej mienky sú nimi najmä egoizmus, súperenie, individualizmus, koncentrácia prevažne na materiálne hodnoty a koristnícky prístup k využívaniu prírodných zdrojov. Vzťah medzi spotrebiteľmi a výrobcami však nie je jednostranný. Potreby konzumentov a spotrebiteľský dopyt determinujú ponuku produktov, ktoré výrobcovia prispôbujú spotrebiteľským nárokom a preferenciám. Uspokojovaním stupňujúcich sa potrieb konzumentov dochádza k samotnej spotrebe. Tá svojimi parametrami vzhľadom na obmedzené prírodné zdroje nadobúda atribúty nadmerného konzumu, ktorý spoluvytvára prevažujúci životný štýl konzumnej kultúry – konzumizmus. Zvyšujúca sa spotreba akceleruje hospodársky rast a opísaný kolobeh môže pokračovať ďalej v ešte rýchlejšom tempe.

Je evidentné, že takýto mechanizmus môže fungovať iba v rámci kapitalistického spoločensko-ekonomického systému. To všetko nás vedie k záveru, že konzumná kultúra je dominantnou kultúrou kapitalistickej spoločnosti. Konzumu ako takému nemožno uprieť príťažlivosť, vďaka ktorej ovplyvňuje takmer každú sféru ľudskej činnosti. Na mieste je teda otázka, či má vôbec konzumná kultúra alternatívu. Mnohí spoločenskovední myslitelia sú presvedčení, že nemá. Francúzsky filozof a sociológ Gilles Lipovetsky dokonca tvrdí, že „je nutné si priznať úplne jednoznačne, že hyperkonzumná spoločnosť predstavuje našu jedinú budúcnosť a nič nezadrží expanziu platenej potreby do oblasti všetkých aktivít. Ekonomická a sociálna politika sa môžu pripadať prípadu líšiť, avšak ku hyperkonzumnej spoločnosti v tejto chvíli neexistuje žiadna alternatíva.“¹

S týmto názorom si dovoľíme nesúhlasiť. V ďalších kapitolách ukážeme, že existuje široké spektrum alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre a jej jednotlivým zložkám. Postupne budeme prezentovať alternatívy k hospodárskemu rastu a HDP, alternatívy ku korporátnej výrobe, službám a obchodu, alternatívy k nadmernému konzumu a tiež alternatívy k reklame a platenej práci. Získané poznatky nakoniec systematizujeme do simplifikovaného modelu alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre.

2. ALTERNATÍVY K HOSPODÁRSKEMU RASTU A HDP

Kapitolu o alternatívach k hospodárskemu rastu začneme trochu netradične bonmotom amerického ekonóma Kennetha Bouldinga, na ktorého sa odvoláva aj jeden z hlavných predstaviteľov koncepcie ne-nerastu Serge Latouche: „*Ten, kto si myslí, že vo svete s obmedzenými zdrojmi je možný nekonečný rast, je buď blázon, alebo ekonóm.*“²

2.1 Ne-rast ako alternatíva hospodárskeho rastu

V prvej kapitole sme sa zmienili o mimoriadnom význame, ktorý má pre konzumnú kultúru hospodársky rast. Koncept ekonomiky postavenej na zvyšovaní rastu vyhlasujú jeho zástancovia nielen za racionálny, ale i jediný možný a správny. Ukazovateľ HDP ako vlajková loď tohto konceptu má však v sebe implicitne zabudovaných množstvo absurdít.

Uvedieme konkrétny príklad od českého sociológa Jana Kellera: „*Ekonomický rast poškodzuje prírodu a ak nechceme žiť v úplne zdevastovanom prostredí, potom musíme neustále zvy-*

¹ LIPOVETSKÝ, G. *Paradoxní štěstí: Esej o hyperkonzumní společnosti*, 2006, s. 376.

² LATOUCHE, S. 2012. *Malé pojednání o poklidném nerůstu*, 2012, s. 22.

šovať podiel novovytvoreného bohatstva, ktoré musí byť venované na zahľadzovanie škôd spôsobených práve ekonomickým rastom. Vrcholom nezmyselnosti je, že tak páchanie škôd na prírode, ako aj ich náprava sú evidované v kolónke nárast nášho bohatstva.³ Problém je v tom, že rast spôsobuje vynútené výdavky a dochádza k tzv. efektu zdvojených okien. Predstavme si, že bývame v blízkosti letiska, ktoré zdvojnásobilo počet letov. Na dvojnásobne vyšší hluk zareagujeme tým, že si kúpime zdvojené okenice. Zvýšený počet letov rovnako ako naše zvýšené výdavky sa započítajú do rastu HDP. Náš blahobyť sa tým ale nijako nezvýšil.

Nemenej absurdné je, že koncept, ktorý sa tvári ako prísne racionálna veda, nadobúda podobu kultu. Len máločo je v súčasnej kapitalistickej spoločnosti uctievané a adorované viac ako hospodársky rast. Už samotné slovo pôsobí ako zaklínadlo s hypnotickým účinkom na obecnosť. Ako vieme z antropológie, každý kult má aj posvätný symbol. Kult hospodárskeho rastu v tomto smere nie je žiadnou výnimkou. Má svoj monumentálny totem, ktorý dominuje celej spoločnosti rovnako ako socha Ježiša Krista mestu Rio de Janeiro – je ním už niekoľkokrát spomínaný hrubý domáci produkt.

Prirovnanie hospodárskeho rastu a HDP k náboženstvu neuvádzame náhodou. Teoretická koncepciu *de-growth* totiž takúto deifikáciu rastu zásadne odmieta. Jeden z jej hlavných predstaviteľov, francúzsky ekonóm a filozof Serge Latouche preto používa aj termín *a-growth*, kde predpone „a“ prináleží rovnaká funkcia ako pri slove a-teizmus. Je teda zrejmé, že stúpenci ne-rastu neveria vo všemocný ekonomický rast. Katalánsky environmentalista Giorgos Kallis, taliansky ekonóm Federico Demaria a ďalší talianski ekonómi Giacomo D'Alisa hovoria dokonca o „dekolonizácii verejnej debaty“ od nadvlády ekonomického naratívu.⁴

Koncepcia ne-rastu sa však neobmedzuje len na kritiku HDP. Asociácia Research & Degrowth definuje udržateľný ne-rast ako „znižovanie výroby a spotreby, ktoré zvyšuje blahobyť ľudí a zároveň zlepšuje ekologické podmienky a podporuje rovnosť na planéte. Je to výzva pre budúcnosť, v ktorej spoločnosti žijú v otvorených miestnych ekonomikách v rámci svojich ekologických prostriedkov a zdrojov, ktoré budú rovnomernejšie rozdeľované a distribuované prostredníctvom nových foriem demokratických inštitúcií.“⁵

Pojem ne-rast pochádza z francúzskeho *décroissance*. V spoločenskom diskurze sa objavuje od 70. rokov minulého storočia, ako prvý ho použil francúzsky intelektuál André Gorz v roku 1972. Podnetom pre vznik tohto názorového prúdu boli práce významného rumunského ekonóma Nicholasa Georgescu-Roegeny, zakladateľa tzv. bioekonomie, ale aj známa správa Rímskeho klubu Medze rastu (*The Limits of Growth*) takisto z roku 1972. Ako ďalej uvádza Serge Latouche, na formovaní myšlienkových koncepcií ne-rastu sa podieľali aj ďalší myslitelia ako François Partant, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau a predovšetkým grécky filozof Cornelius Castoriadis a rakúsky filozof a teológ Ivan Illich. Rozdiel medzi ekonomikou zameranou na rast a ne-rast metaforicky vystihol Kenneth Boulding. Prvú menovanú označil za „kovbojskú ekonomiku“, v rámci ktorej maximalizácia spotreby spočíva v predátorskom drancovaní prírodných zdrojov. Oproti nej stojí koncept „kozmonautickej ekonomiky“, ktorá vníma Zem ako jedinečnú kozmickú loď bez neobmedzených zdrojov, ktorá tu nie je nato, aby sa z nej donekonečna len čerpalo.⁶

³ Web (1)

⁴ D'ALISA, G. – DEMARIA, F. – KALLIS, F. 2014. *Degrowth : A Vocabulary for a New Era*, 2014, s. 3

⁵ Web (2)

⁶ LATOUCHE, S. 2012. *Malé pojednání o poklidném nerůstu*, 2012, s. 22 – 24.

Podme sa však pozrieť, ako by sa mala teória ne-rastu preniesť do praxe. Opäť budeme vychádzať z Latouchea, ktorý sformuloval 8 vzájomne previazaných cieľov nazvaných „kolobeh pokojného ne-rastu“:⁷

- 1) *Prehodnotenie hodnôt.* Latouche stavia proti sebe hodnoty súčasnej konzumnej spoločnosti a hodnoty spoločnosti ne-rastu, ktoré by ich mali nahradiť. „Altruizmus by mal prevládať nad egoizmom, spolupráca nad bezhraničným súperením, potešenie z voľného času a étos hry nad posadnutosťou prácou, spoločenský život nad neobmedzenou spotrebou, miestne nad globálnym, autonómia nad heteronómiou, potešenie z pekného diela nad výkonnosťou zameranou na produkciu, rozumnosť nad racionálnosťou, vzťahy nad materiálnymi hodnotami.“⁸ Okrem toho by snahu o nadvládu nad prírodou mala vystriedať snaha o harmonické začlenenie do prírody. Princíp predátora, ktorý si z prírody len berie, by mal byť nahradený princípom záhradníka, ktorý sa o prírodu stará. Ako vidno, každá z hodnôt spoločnosti ne-rastu je v priamom protiklade s hodnotami súčasnej konzumnej kultúry.
- 2) *Pretvorenie pojmov.* Podľa Latouchea zmena hodnôt vedie k novému pohľadu na svet, k inému chápaniu reality a redefinovaniu pojmov ako bohatstvo, chudoba, nedostatok, nadbytok, ktoré v spoločnosti ne-rastu nadobúdajú nové významy.
- 3) *Reštrukturalizácia.* Pod reštrukturalizáciou má Latouche na mysli, že zmenám hodnôt by sa mal prispôsobiť spôsob výroby, ako aj sociálne vzťahy. Čím viac upustíme od starých hodnôt konzumnej spoločnosti, tým bude reštrukturalizácia radikálnejšia. To si však vyžaduje „únik z kapitalizmu“.
- 4) *Prerozdelenie.* Ďalšou navrhovanou zmenou je redistribúcia bohatstva. Tá úzko súvisí s vyššie spomínanou reštrukturalizáciou sociálnych vzťahov a má dve roviny. Prvá sa týka prerozdelenia bohatstva vnútri danej spoločnosti (medzi jednotlivcami, triedami, generáciami), druhá prerozdelenia medzi vyspelými a rozvojovými krajinami.
- 5) *Premiestnenie.* Spoločnosť ne-rastu si vyžaduje zásadnú lokalizáciu výroby. Každá výroba, ktorá môže byť uskutočňovaná na lokálnej úrovni a na uspokojenie miestnych potrieb, by mala byť na danom mieste aj skutočne realizovaná. Latouche na dosiahnutie tohto cieľa navrhuje radikálne obmedziť pohyb tovaru a kapitálu. Lokalizácia sa však netýka len hospodárstva, ale i politiky a kultúry. Všetky rozhodnutia v týchto oblastiach by sa takisto mali odohrávať na miestnej úrovni.
- 6) *Obmedzenie dopadu.* Pod „obmedzením dopadov“ má Latouche na mysli zníženie negatívnych následkov, ktoré majú naše spôsoby výroby a spotreby na biosféru. Tieto obmedzenia sa týkajú hneď niekoľkých oblastí. V prvom rade je to obmedzenie nadmerného konzumu, ktorý okrem iného produkuje čoraz viac odpadu, a tým poškodzuje prírodu. Ďalej je to obmedzenie masového turizmu a obmedzenia týkajúce sa práce. Konkrétnym opatrením by malo byť skrátenie pracovného času (tejto problematike sa budeme podrobnejšie venovať v kapitole 6). Vo všeobecnosti by sa mala spoločnosť ne-rastu zbaviť závislosti na práci orientovanej výhradne na zvyšovanie produkcie.
- 7) *Opakované použitie.* Jedným z možných spôsobov, ako obmedziť plytvanie, je opakované používanie produktov namiesto sústavného kupovania nových.
- 8) *Recyklácia.* Pomocou recyklácie môžeme aspoň čiastočne zmierniť problémy s odpadom.

⁷ Ibid., 38 – 48.

⁸ Ibid., s. 40.

Latouche okrem zmeny hodnôt kladie dôraz predovšetkým na „premiestnenie“. To by sa malo realizovať prostredníctvom ekomunicipalizmu. V zhode s Murrayom Bookchinom si predstavuje, že ekologická spoločnosť ne-rastu by mala byť tvorená autonómnymi obcami, ktoré sa skladajú z ďalších menších a menších obcí. Tieto obce by mali byť ekonomicky i energeticky čo najsebestačnejšie a môžu používať aj svoju vlastnú menu, resp. systém výmenných šekov. V tejto súvislosti prichádza podľa nášho názoru s krajne problematickou tézou, že obce by mohli ľuďom dokonca určovať limity prijateľnej potreby. Spoločenstvo môže napríklad povedať jednotlivcovi, že nepotrebuje desať párov topánok, že mu stačia dva. Cieľom však údajne nie je primäť spotrebiteľov k asketizmu, ale aby z toho mála, ktoré budú mať, urobili viac a lepším spôsobom.⁹

Naše stanovisko ku konceptu ne-rastu začneme krátkou poznámkou k problému jeho realizovateľnosti. Napriek tomu, že na svete existujú menšie komunity, ktoré sa týmto programom vo väčšej či menšej miere riadia (viď kapitoly 3 a 4), je veľmi nepravdepodobné, že by si tieto princípy dokázala v krátkom čase a v plnej miere osvojiť celá spoločnosť.

Z pohľadu našej práce by sme však radi upriamili pozornosť na niekoľko iných dôležitých postrehov. Koncept ne-rastu je antikapitalistický a alterglobalistický. Nie náhodou sú aktivisti ne-rastu zároveň členmi protestných hnutí typu Occupy, Indignados a pod. Svoj dištanc od kapitalizmu napokon jasne deklarujú aj teoretici ne-rastu: „*Alternatívy, projekty a politiky, ktoré znamenajú ne-rast, sú vo svojej podstate ne-kapitalistické: znižujú význam kľúčových kapitalistických inštitúcií vlastníctva a nahrádzajú ich inštitúciami s odlišnými hodnotami a logikou fungovania. Ne-rast teda znamená prechod za hranice kapitalizmu.*“¹⁰

Z axiologického aspektu môžeme konštatovať, že ne-rast ponúka svoje vlastné hodnoty ako alternatívy k hodnotám konzumnej kultúry. Sú nimi vyššie spomenuté hodnoty ako altruizmus, spolupráca, voľný čas, spoločenský život a vzťahy, skromnosť, svojpomoc, jednoduchosť, ohľaduplnosť k životnému prostrediu a pod. Z ekonomického aspektu je zaujímavé, že komunity ne-rastu dokážu využívať vlastné meny a výmenné systémy ako čiastkové alternatívy ku kapitalistickému peňažnému systému.

2.2 Alternatívne ukazovatele výkonnosti ekonomiky a blahobytu

Ako sme už uviedli, hospodársky rast a jednostranná orientácia ekonomiky na HDP má aj celý rad kritikov. V prostredí ekonomickej vedy sa táto kritika, podobne ako koncept ne-rastu, vyvíja od 70. rokov minulého storočia. Od tohto obdobia až po súčasnosť prebiehajú snahy o koncipovanie nových ukazovateľov, ktoré by eliminovali chyby HDP a korektnejšie odzrkadľovali tak ekonomický rast, ako aj sociálny blahobyt.

Pre potreby tohto príspevku len telegraficky vymenujeme najdôležitejšie z nich, pričom vychádzame z práce slovenskej ekonómky Michaely Rubisovej:¹¹ udržateľný ekonomický blahobyt (Index of Sustainable Economic Welfare – ISEW), pravý ekonomický rozvoj (Genuine Progress Indicator – GPI), čistý ekonomický blahobyt (Net Economic Welfare – NEW), udržateľný čistý prínos (Sustainable Net Benefit Index – SNBI), udržateľný národný dôchodok (Sustainable National Income – SNI), ukazovatele pravých úspor (Genuine Savings – GS), index hrubého domáceho šťastia (Gross National Happiness – GHP), index šťastnej planéty (Happy Planet Index – HPI), index prosperity (Legatum Prosperity Index – LPI), index ľudského rozvoja (HDI – Human Development Index) či index lepšieho života (Better Life Index – BLI).

⁹ Ibid., 50 – 60.

¹⁰ D'ALISA, G. – DEMARIA, F. – KALLIS, F. 2014. *Degrowth : A Vocabulary for a New Era*, 2014, s. 11.

¹¹ RUBISOVÁ, M. *Alternatívne prístupy k meraniu výkonnosti ekonomiky a sociálneho blahobytu*, 2014, s. 54 – 60.

Je zřejmé, že alternativy k hospodárskemu rastu a HDP vyžadujú aj alternatívne prístupy k zaužívaným spôsobom produkcie (výroby a služieb) a konzumu, tieto témy preto podrobnejšie rozoberieme v nasledujúcich dvoch kapitolách.

3. ALTERNATÍVY KU KORPORÁTNEJ VÝROBE, SLUŽBÁM A OBCHODU

Výrobu produktov, poskytovanie služieb i obchod považujeme za integrálnu súčasť konzumnej kultúry. V tejto kapitole budeme preto hľadať alternatívy aj k týmto dôležitým činnostiam. Pod korporátnou výrobou a korporátnymi službami máme na mysli výrobu a služby poskytované firmami, organizáciami a komerčnými subjektmi.

3.1 Permakultúra ako alternatívna forma poľnohospodárstva a krajinytvorby

Pojem permakultúra vnikol ako kompozitum anglických slov permanent (trvalé) a agriculture (poľnohospodárstvo). Jeho autorom je austrálsky prírodovedec Bill Mollison, ktorý spolu s austrálskym environmentálnym dizajnérom Davidom Holmgrenom položil v 70. rokoch minulého storočia teoretické i praktické základy tohto konceptu. Permakultúra sa postupne rozšírila takmer do celého sveta a postupne na seba nabaľovala nové významy. V súčasnosti už nejde výlučne o poľnohospodárstvo, hoci úsilie o vytvorenie trvalo udržateľného poľnohospodárskeho systému stálo pri jej vzniku a dodnes zohráva veľmi dôležitú úlohu. Niektorí autori, ako napríklad česká odborníčka na permakultúru Eva Hauserová, preto v tejto súvislosti hovoria skôr o permanentnej kultúre než o permanentnom poľnohospodárstve.

V našej práci budeme ďalej vychádzať zo súčasnej modernej definície permakultúry, ktorú formulovala slovenská kulturologička Mária Žilíková-Mandáková: „*Permakultúra je myšlienkový koncept a zároveň súhrn praktických návrhov na postupnú premenu (post)industriálnej krajiny smerom k vytváraniu a realizácii trvalo udržateľného dizajnu, t. j. ľudských obydlií, záhrad, poľnohospodárskych systémov, miest, regiónov, a to s dôrazom na ich vzájomné vzťahy.*“¹² Takéto poňatie teda okrem poľnohospodárstva zahŕňa aj ďalšie oblasti ako architektúru, krajinytvorbu či urbanizmus.

Dôležitým aspektom permakultúry je snaha o symbiózu s prírodou, v ktorej hľadá inšpirácie pre svoje praktické postupy. Podľa Žilíkovej-Mandákovej sa snaží imitovať princípy prírodných ekosystémov s cieľom vytvárať také produktívne systémy, ktoré budú schopné zabezpečiť potravinovú a energetickú sebestačnosť a zároveň budú harmonicky začlenené do kontextu krajiny a prírody. Zjednodušene povedané, permakultúra nechce s prírodou bojovať, ani sa jej zmocniť a ovládať ju, ale usiluje sa s prírodou spolupracovať.¹³ Hauserová k tomu dodáva, že „*od bežného eko-života sa líši svojou prepracovanou metodológiou (...). Permakultúrny dizajn čo najviac napodobňuje prírodné vzťahy, malo by ísť teda o hospodárenie, ktoré nepotrebuje toľko ľudskej energie a driny ako tradičné poľnohospodárstvo, ale ani žiadne neobnoviteľné zdroje ako nafta. Ideálom sú lesné záhrady produkujúce bez námahy všetko, čo človek potrebuje.*“¹⁴

Spomínanú prepracovanú metodológiu rozvíjajú teoretici aj praktici permakultúry od jej vzniku. Už Mollison s Holmgrenom skombinovali poznatky z rôznych oblastí od biológie, cez poľnohospodárstvo, chov zvierat, lesníctvo až po architektúru. Dvojica austrálskych autorov aj celý rad ich nasledovníkov vypracovali množstvo konkrétnych návodov a odporúčaní, ako zakladať permakultúrne záhrady, sady, štruktúrované lesy i obydlia vrátane inštrukcií týkajúcich

¹² ŽILÍKOVÁ-MANDÁKOVÁ, M. *Permakultúra – utópia alebo nevyhnutná realita?*, 2012, s. 418.

¹³ *Ibid.*, s. 418.

¹⁴ Web (3)

sa pestovania vhodných plodín či chovu domácich zvierat. To všetko spolu s nápadmi a radami, ako obmedzovať a využívať odpad, tvorí bohatý praktický aparát permakultúry, ktorý pomáha implementovať jej myšlienky do bežného života.

Ďalším dôležitým aspektom permakultúry je orientácia na budovanie decentralizovaných komunít, a to nielen na vidieku, ale aj v mestskom prostredí. Neznamená to, že niektoré princípy permakultúry sa nedajú aplikovať v rovine individuálnej alebo na úrovni domácností, komunity však poskytujú oveľa väčší priestor na ich využitie s výraznými synergickými efektmi. Mollison dokonca hovorí o prechode z centralizovanej spoločnosti ku „kmeňovým spoločenstvám“, ktoré by sa mali riadiť filozofiou spolupráce a konať pre spoločné blaho komunity namiesto uspokojovania úzkych individuálnych záujmov. Nezostáva však len pri všeobecných verbálnych deklaráciách. Komunitám odporúča vytvárať komunitné záhrady, farmárske kluby, mestské farmy či výrobné-spotrebné družstvá prepojené s farmármi. Podnetnými sú nielen impulzy týkajúce sa komunitného prístupu k pôde, ale aj myšlienky tzv. komunitnej ekonomiky využívajúcej nástroje ako LET systémy či rotačné pôžičkové fondy.¹⁵ Súhlasíme preto so Žilíkovou-Mandákovou, že permakultúra nie je len ekologickou a environmentálnou stratégiou, ale komplexnejšou stratégiou s potenciálom integrovať a vyvažovať aj sociálne a ekonomické potreby.¹⁶

Dodajme ešte, že permakultúra si našla cestu aj na Slovensko. Jej nestorom nielen u nás, ale i v bývalom Československu bol Karol Končko, ktorý na systéme permakultúry pracoval, podobne ako jej zakladatelia, už od 70. rokov 20. storočia. Na Končokovo úsilie nadviazalo množstvo nasledovníkov, ktorí okrem teoretických prác naplňajú idey tohto myšlienkového konceptu vo fungujúcich permakultúrnych komunitách. Za všetky spomeňme aspoň hornogemerskú Brdárku alebo Zaježovú na Podpoľaní.

Pre účely našej práce sme vo vzťahu k permakultúre zámerne zvolili redukcionistický prístup. Neupierame jej širší rozmer akcentovaný Žilíkovou-Mandákovou a súhlasíme s názorom, že permakultúru možno v širšom ponímaní vnímať ako životný štýl a filozofický postoj k životu. Naším zámerom však bolo prezentovať permakultúru v prvom rade ako alternatívnu formu poľnohospodárskej výroby a krajiny tvorby. Chceme tým oponovať zaužívaným argumentom, že dominantné formy výroby nemajú žiadnu alternatívu. Neznamená to ale, že by sme koncept permakultúry akceptovali bez výhrad. Problém vidíme práve v prílišnej orientácii na poľnohospodárstvo a najmä v sisyfovskej snahe o budovanie malých sebestačných systémov a komunít. Napriek všetkým nesporným pozitívam považujeme úsilie o autarkiu na lokálnej úrovni za anachronizmus.

3.2 DIY kultúra ako alternatíva masovej výroby a kultúrneho priemyslu

DIY je anglická skratka výrazu „do it yourself“, ktorý je u nás známy pod prekladom „urob si sám“. Väčšinou sa nám automaticky asociuje s prácou domácich majstrov a drobnou amatérskou výrobou či chalupárstvom. Tento fenomén sa vo svojej modernej podobe začal šíriť najmä po druhej svetovej vojne okrem iného aj ako reakcia na masovú korporátnu výrobu.

Podstata myšlienky vyrábať rôzne druhy produktov mimo rámec komerčných firiem však postupne prenikla aj do ďalších oblastí. Koncom 70. rokov si túto ideu osvojili najmä punkové a iné alternatívne hudobné skupiny, ktoré si na vlastnú päsť nahrávali a vydávali hudobné nosiče, čím dávali najavo svoj dištanc od mamutích nahrávacích spoločností. Fenomén DIY ďalej rozšíril svoj akčný rádius na celú oblasť nezávislej kultúry vrátane médií, najmä samizdatových

¹⁵ MOLLISON, B. – SLAY, R. M. *Úvod do permakultúry*, 1999, s. 174 – 178.

¹⁶ ŽILÍKOVÁ-MANDÁKOVÁ, M. *Permakultúra – utópia alebo nevyhnutná realita?*, 2012, s. 418.

novín a časopisov. V súčasnosti idea DIY zasahuje aj virtuálny svet a počítačovú techniku. Na báze „urob si sám“ sa vyrába nielen hardvér, ale i softvér, počítačové hry či internetové médiá. Vďaka tomu nadobudla DIY kultúra množstvo nových významov, ktoré ďaleko presahujú rámec domáceho majstrovstva. Eva Heřmanová definuje až 7 významových rovín tohto pojmu:¹⁷

- 1) DIY kultúra je druh kultúry či životného štýlu, keď si ľudia sami, bez profesionálnych znalostí alebo podpory, zhotovujú určité veci, resp. produkty, ktoré slúžia im alebo ich blízkym.
- 2) V oblasti umenia a kultúry ide o protipól pasívnej masovej kultúry, verejných komunikačných prostriedkov, protipól zábavného priemyslu.
- 3) Svojbytný postoj k životu uprednostňujúci hodnoty, ktoré sú v opozícii voči hodnotám väčšiny spoločnosti a jej zriadeniu, t. j. alternatívny životný štýl.
- 4) Hnutie hlásajúce návrat ku koreňom kultúry a k sebakultivácii pomocou vlastnej tvorby a úsilia.
- 5) Subkultúra stojaca mimo oficiálnej konzumnej kultúry alebo v opozícii voči nej (kontrakultúra).
- 6) Kultúra, pre ktorú je typické vymedzovanie sa voči konzumizmu. Vyznačuje sa autonómnosťou, obmedzenosťou prostriedkov, recykláciou, remeselnou zručnosťou a sebastačnosťou.
- 7) Jeden z modelov trvalo udržateľného rozvoja spoločnosti.

Vo vzťahu k DIY kultúre sme zvolili rovnako ako v prípade permakultúry redukcionistický prístup. Nepopierame, že aj DIY môže predstavovať alternatívny životný štýl, subkultúru či dokonca kontrakultúru, nám však išlo prioritne o to, aby sme ukázali DIY ako jednu z alternatív masovej výroby a zároveň alternatívu kultúrneho priemyslu. Lapidárne povedané, DIY kultúra je dôkazom toho, že veci sa dajú robiť aj inak, po svojom a s využitím prevažne vlastných zdrojov. V bode 7 si však s Evou Heřmanovou dovoľujeme nesúhlasiť, pojem činností spadajúcich pod DIY kultúru je podľa našej mienky príliš malý na to, aby mohla byť považovaná za plnohodnotný model udržateľného rozvoja.

3.3 Svojpomocné systémy ako alternatívne formy služieb a obchodu

V predchádzajúcich dvoch podkapitolách sme prezentovali alternatívne formy produkcie, v tejto podkapitole sa zameriame na svojpomocné systémy ako alternatívne formy služieb a obchodu.

Jedným z takýchto systémov sú takzvané banky času (time banks). Ich podstatou je výmena služieb medzi ľuďmi bez toho, aby sa pri realizácii výmenných transakcií používala oficiálna mena daného štátu. Nahrádza ju hodina času (časohodina) akýchkoľvek služieb, ktoré si ľudia môžu navzájom vymieňať. Funguje to na jednoduchom princípe. Učiteľ môže ponúkať hodiny doučovania matematiky, ale zároveň by potreboval pokosiť trávnik. Naopak, záhradník by pre svoje deti potreboval doučovanie matematiky a vie ponúknuť kosenie trávnik. Svoje služby si môže vymeniť navzájom. Nejde však len o obyčajný barter. Za každú hodinu poskytnutej služby získajú kredit (napr. tzv. časový dolár), za ktorý môžu získať inú službu podľa svojej potreby, a to v rámci celej skupiny zúčastnených.¹⁸

Ďalšími svojpomocnými systémami sú systémy známe pod anglickou skratkou LETS (Local Exchange Trading System alebo aj Local Employment and Trading System). Fungovanie LETS je veľmi podobné časovým bankám. Rozdiel je v tom, že v prípade LETS nedochádza iba k výmene služieb, ale aj k výmene tovarov. Ako uvádza zakladateľka jedného z LET systémov v ČR Alena Suchánková, „v LETS sa vymieňali veci, k výmene služieb slúžila časová banka, prax ale časom ukázala, že je výhodné oboje zlúčiť.“ Takýto systém by sa mal riadiť siedmimi základnými pravidlami:¹⁹

¹⁷ Web (4)

¹⁸ Web (5)

¹⁹ Web (6)

- 1) LETS udržuje pre svojich členov systém bankových účtov vo virtuálnej mene.
- 2) Všetky účty začínajú s nulovým kreditom, nie sú na ne uložené žiadne peniaze a žiadne peniaze ani nie sú emitované, pretože to by bolo nelegálne.
- 3) LETS koná výhradne z poverenia držiteľa účtu, z ktorého sa realizuje kreditná platba na účet iného účastníka transakcie.
- 4) Obchodovanie v rámci LETS je absolútne dobrovoľné.
- 5) Držitelia účtov majú právo poznať zostatky a obraty na účtoch ostatných členov.
- 6) Za zostatky na účtoch sa nevyplácajú žiadne úroky.
- 7) Poplatky za administratívne náklady spojené s vedením účtov sa inkasujú priamo z účtov na základe dohody a podľa užívania systému.

Miestna virtuálna mena sa spravidla viaže na oficiálnu menu daného štátu, ale môže byť odvodená aj od jednotiek času ako v prípade časových bánk. Lokálne meny môžu byť do istej miery považované za alternatívu voči úradným menám, nikdy však neboli určené na to, aby ich nahradili, ale skôr na to, aby ich dopĺňali. Systémy LETS sú preto podľa nášho názoru v prvom rade alternatívnou formou obchodovania a až v druhom rade alternatívou voči oficiálnej mene.

Samotný systém však podnikaním nie je, negeneruje totiž žiadny zisk. Ako zdôrazňuje Bill Mollison: „*keďže medzi sebou obchodujú len členovia daného LETS, celková hodnota všetkých kreditov a debetov je vždy v rovnováhe, teda nulová.*“²⁰ Namiesto zisku prinášajú výhody úplne inej povahy – podporujú regionálnu ekonomiku a lokálny rozvoj, ochranu životného prostredia a prehlbujú medziľudské vzťahy.

Pokiaľ ide o históriu miestnych obchodných výmenných systémov, na ich vznik nepanujú jednotné názory. Najčastejšie sa však uvádza, že prvý LEDES založil v roku 1983 Michael Linton v Kanade. Túto myšlienku si postupne osvojilo množstvo komún po celom svete vrátane Slovenska. Príkladom môže byť už spomínaná Zaježka, ktorá používala virtuálnu menu nazvanú Jež. Desať Ježov sa rovnalo jednej hodine práce, neskôr sa však táto mena prestala používať, pretože do systému bolo zapojených príliš málo ľudí.

V tejto kapitole sme predstavili tri druhy alternatív voči výrobe, službám a obchodu. Podľa nášho názoru vo všetkých troch prípadoch ide najmä o alternatívy v zmysle konceptov a ideí. Z hľadiska objemu výroby, poskytnutých služieb či realizovaných výmenných transakcií ich považujeme skôr za doplnok existujúcich foriem produkcie a obchodu. Snahy permakulúrnych komún, DIY komún či komún využívajúcich LET systémy o autonómii a sebastačnosti sú podľa nás reakciou na negatívne dôsledky silnejúcej interdependencie vo všetkých oblastiach spoločenského života, v konečnom dôsledku však ide o nerovný boj lokálneho s globálnym.

Pozitívum alternatívnych foriem výroby, služieb a obchodu vidíme najmä v tom, že prispievajú, hoci v obmedzenej miere, k zníženiu nadmerného konzumu. Alternatívne prístupy k nadmernej spotrebe budeme analyzovať v nasledujúcej kapitole.

4. ALTERNATÍVNE POSTOJE K NADMERNÉMU KONZUMU

V tejto kapitole sústredíme našu pozornosť na štyri rôzne alternatívne postoje k nadmernému konzumu, a to dobrovoľnú skromnosť, alternatívny hedonizmus, freeganizmus a spoločnú spotrebu.

4.1 Dobrovoľná skromnosť ako alternatíva nadmerného konzumu

S pojmom dobrovoľnej skromnosti (voluntary simplicity) prišiel ako prvý americký aktivista Duane Elgin v roku 1981. Pri charakteristike tohto životného štýlu sa však budeme ďalej opierať

²⁰ MOLLISON, B. – SLAY, R. M. *Úvod do permakultúry*, 1999, s. 176.

najmä o teoretické práce a výskumy slovenských odborníčok na sociálnu prácu Anny Žilovej a Aleny Novotnej (2011) a tiež českej sociologičky a odborníčky na environmentalistiku Hany Librovej (1994 a 2003).

Ideál skromnosti a striedmosti je, samozrejme, oveľa starší. Už v staroveku sa ním riadili mnohí grécki, čínski, indickí či perzskí filozofi, ktorí uprednostňovali bohatstvo ducha pred bohatstvom materiálnych statkov. Tento ideál je zakotvený aj v dôležitých náboženských textoch väčšiny náboženstiev, odpútanie sa od materiálnych vecí kázali napríklad Ježiš či Budha. V stredoveku vznikol celý rad náboženských spoločenstiev hlásajúcich chudobu, spomeňme aspoň sv. Františka z Assisi a jeho rád. Striedmost' je tiež jedným z pilierov protestantskej etiky. Osvojili si ho aj novodobí myslitelia, vedci, umelci a aktivisti. V 60. rokoch minulého storočia to bola predovšetkým komunita hippies a neskôr novovznikajúce ekologické hnutia.

V súčasnosti odborníci na túto problematiku akcentujú „*nutnosť predstihu celospoločenskej spotreby pred spotrebou osobnou, nutnosť regulácie osobnej spotreby, ako aj úsilie o novú spotrebiteľskú morálku.*“²¹ To znamená, že vlastnú spotrebu by sme mali regulovať tak, aby celospoločenská spotreba nedosahovala rozmery nadmerného konzumu. Práve tohto princípu sa držia zástancovia dobrovoľnej skromnosti. Dobrovoľne skromný spôsob života môžeme teda spoločne s Alenou Novotnou charakterizovať ako „*zabezpečenie životných potrieb na nižšej než priemernej úrovni približujúcej sa spoločensky uznanej hranici chudoby. S tým, že zo strany zúčastnených subjektívne nie je takýto stav vnímaný ako chudoba, resp. hmotný nedostatok, ale ako prirodzený a vyhovujúci jav.*“²² Dobrovoľnú skromnosť ďalej môžeme chápať ako životnú stratégiu, ktorá si okrem uvedomelého znížovania vlastného konzumu dáva za cieľ chrániť životné prostredie, neukracovať spotrebu iných a rozvíjať citové a sociálne vzťahy v rámci rodiny i širšej komunity. Novotná zdôrazňuje, že dobrovoľná skromnosť je nielen protipólom konzumu, ale aj protipólom chudoby, pretože na rozdiel od chudoby neohrozuje jedinca v jeho bio-psycho-sociálnom rozvoji, ba naopak, tomuto rozvoju výrazne napomáha.²³

Bližšiu predstavu o živote dobrovoľne skromných podávajú výskumy mapujúce ich životný štýl, čo budeme v krátkosti demonštrovať na výskumoch Hany Librovej realizovaných v Českej republike a výskume Anny Žilovej a Aleny Novotnej realizovanom na Slovensku.

Hana Librová uskutočnila svoj výskum v roku 1992 v bývalom Československu prostredníctvom 44 hĺbkových rozhovorov so 70 osobami vo vekovom intervale od 22 do 63 rokov. Ako kritérium skromnosti si Librová zvolila ochotu žiť v nevýhodných materiálnych podmienkach. Príslušnosť k ekologickým hnutiam pritom nebola podmienkou. Librová v tejto súvislosti rozlišuje „zámerne skromných“, ktorých nazýva aj „zelenými“ – u tých ekologická motivácia prevláda a „dobrovoľne skromných“, ktorých nazýva „pestrými“ – u tých prevláda pestrá škála iných motivácií. Jej kniha, na ktorú sa odvolávame, preto nesie názov *Pestří a zelení*. Výskum sa orientoval prevažne na osoby s už založenými rodinami, o ktorých sa predpokladalo, že majú ustálené životné názory. Výskumnou jednotkou boli rodinné domácnosti prípadne jednotlivé osoby, pričom zo skúmanej vzorky boli vyňatí ľudia žijúci v uzavretých ekologicky orientovaných komunitách.²⁴

Na základe svojho výskumu dospieva Librová k niekoľkým zaujímavým záverom. Rodiny dobrovoľne skromných majú nadpriemerný počet detí, čo súvisí s vysokým počtom kresťanských párov v súbore. Navyše, aj mladé rodiny s jedným dieťaťom mali v pláne mať viac detí.

²¹ NOVOTNÁ, A. – ŽILOVÁ, A. *Chudoba a dobrovoľná skromnosť*, 2011, s. 103 – 104.

²² *Ibid.*, s. 104.

²³ *Ibid.*, s. 104 – 105.

²⁴ LIBROVÁ, H. *Pestří a zelení : Kapitoly o dobrovoľnej skromnosti*, 1994, s. 96 – 97.

Dobrovoľne skromní ľudia okrem toho často žijú vo viacgeneračných rodinách. V podskupine zelených sa zas nadštandardne objavujú slobodní muži v strednom veku. Z hľadiska vzdelania prevládajú stredoškolsky a vysokoškolsky vzdelaní ľudia, vysokoškolské vzdelanie je však profesijne prevažne nevyužívané. Profesia pestrých má často remeselný charakter, výnimkou nie sú umelecké remeslá. U mužov badať únik od technického vzdelania, ženy takmer bez výnimky zostávajú v domácnosti. Prevažuje život v malých mestách a na vidieku, ku ktorému majú veľmi pozitívny vzťah, aj keď viacerí respondenti pochádzajú z väčších miest.

Zaujímavý je tiež postoj dobrovoľne skromných k financiám. Skromnosť sa začína už výberom povolania. Napriek dosiahnutému vzdelaniu si volia zamestnania s nižšími príjmami, pričom zamestnaný je obyčajne iba muž. Pestrí a zelení obyčajne nedisponujú väčšími úsporami. Niektorí z nich majú síce finančnú rezervu, ale nevyužívajú ju, nakupovanie ich doslova obťažuje. Naproti tomu respondenti často vlastnia malú nehnuteľnosť s pozemkom. Z podstaty definície dobrovoľne skromní nie sú v pravom zmysle slova chudobní. Vyznačujú sa však nízkym konzumom, takmer úplne absentuje spotreba pre spotrebu. Zjavne sa to prejavuje skromným vybavením domácností s minimom nábytku. Statky tzv. dlhodobej spotreby sa obmedzujú len na základné domáce spotrebiče ako chladnička, pračka či vysávač. Naopak, vo zvýšenej miere u nich nájdeme šijacie stroje, bicykle či dobre vybavené domáce dielne.

Domácnosti dobrovoľne skromných majú nižšiu spotrebu vody a elektrickej energie a zodpovednejšie nakladajú s odpadom, hoci v prípade pestrých ide skôr o dôsledok ich životného štýlu ako programový zámer. Dôležitú rolu v živote pestrých a zelených zohráva umenie a tiež spoločenská angažovanosť v živote obcí a miest. Dôvody, pre ktoré sa respondenti rozhodli pre dobrovoľnú skromnosť, sa rôznia. Častá je inšpirácia životom starých rodičov, pritom však platí, že vždy išlo o dlhší rozhodovací proces, nie náhle radikálne rozhodnutie. Na základe uvedeného môžeme teda konštatovať, že životný štýl dobrovoľne skromných plne vystihuje heslo „bohatý život skromnými prostriedkami“.²⁵

Výskum dobrovoľne skromných sa už realizoval aj na Slovensku, aj keď na podstatne užšej výskumnej vzorke. Hĺbkových rozhovorov sa zúčastnilo 6 účastníkov a na participatívnom pozorovaní 8 účastníkov. Napriek tomu, že samy autorky Žilová s Novotnou priznávajú, že nie je natoľko reprezentatívny, takisto prichádza k zaujímavým výsledkom. Väčšina zo zúčastnených mala negatívnu skúsenosť so životom v meste a hoci neodsudzovala mestský život, ani s mestom nepretrhla všetky kontakty, rozhodla sa pre život v malom meste alebo na vidieku, pričom túto zmenu hodnotí pozitívne. Príklon k životu v dobrovoľnej skromnosti bol spočiatku zo strany najbližšej rodiny sprevádzaný nepochopením, neskôr sa však vzťahy s rodičmi zlepšili. Žiadny z participantov sa nerozhodol pre tento spôsob života len pre jeden dominujúci dôvod, vždy išlo o súbor dôvodov od vplyvov detstva, cez stretnutia s inými podobne žijúcimi ľuďmi až po pocity neslobody vyplývajúce z konzumizmu či vnútorné presvedčenie o inom smerovaní vlastného života. Charakteristická pre túto skupinu ľudí je vysoká miera sebestačnosti pri zaobstarávaní obživy a výrobe materiálnych vecí. Všetci zúčastnení sú so svojim životom spokojní, nevnučujú ho však ostatným a tolerujú iné životné štýly. Pochybnosti sa u nich vyskytujú pri ťažkostiach, pričom oporou je im v takýchto prípadoch viera. Pokoj a vyrovnanosť, ktorú prináša skromnosť a viera, chápu ako súčasť svojho života a zároveň ako jeho cieľ.

Zaujímavé je, že ani jeden zo zúčastnených nemal trvalé zamestnanie, príjmy mali z viacerých zdrojov a často boli poberateľmi štátnych sociálnych dávok. Neplatená samovýroba a manuálna práca ich naplňa, a to do tej miery, že striktné nerozlišujú medzi voľným a pracovným časom.

²⁵ Ibid., s. 99 – 109.

Všetci participanti sa okrem práce na vlastnom hospodárstve venujú aj iným činnostiam, najmä remeselnej výrobe, umeniu a tiež kultúrno-osvetovým aktivitám. Napriek tomu, že sa vo svojom okolí stretávajú neraz s nepochopením, usilujú sa o nadväzovanie nových sociálnych vzťahov a kontaktov. Rozsah svojich sociálnych sietí však považujú stále za nedostatočný. Dôležité tiež je, že pri všetkých problémoch dokážu prebrať zodpovednosť za seba i svojich blízkych. Podobne ako u respondentov Hany Librevej, aj v ich prípade je dobrovoľná skromnosť skôr prirodzeným dôsledkom vlastnej predstavy o živote ako primárnou intencionalitou. Uskromňovanie v potrebách a spotrebe je prevažne nezámerne, preto ani nie sú sami vysporiadaní s pojmom dobrovoľná skromnosť. Sú si však plne vedomí odlišnosti od väčšinovej spoločnosti.²⁶

V súvislosti s výskumami zameranými na dobrovoľnú skromnosť považujeme za potrebné dodať, že Hana Libreová sa k niektorým zo svojich „pestrých“ po desiatich rokoch vracia v práci *Vlažní a váhaví* (2003). Za uplynulú dekádu sa toho u nich mnohé zmenilo. Ženy si napríklad našli zamestnanie, príjem domácností stúpol, vo zvýšenej miere využívajú automobil a pod. Pestri sa zmenili na „vlašných a váhavých“ a v mnohých aspektoch už nespĺňajú pôvodné kritéria dobrovoľnej skromnosti. Libreová si všimá, že vlažní a váhaví si vedia užívať luxus, ide však o úplne iný typ luxusu, ako sme zvyknutí. Odpovede respondentov na otázku, čo pre nich znamená luxus, sú prakticky identické s tým, ako chápe luxus nemecký spisovateľ a esejista Hans Magnus Enzensberger. Ten uvádza šesť novo sa utvárajúcich luxusných statkov, ktorými sú čas (najdôležitejší zo všetkých), pozornosť, priestor, pokoj, príroda a bezpečnosť.²⁷

Librová tento druh luxus nazýva ekologickým luxusom a ukazuje, že nemusí byť v rozpore s dobrovoľnou skromnosťou ani princípmi ochrany životného prostredia. Spotrebiteľskú voľbu vedenú ekologickými cnosťami považuje za formu ekologického aktivizmu. O Librovej ekologickom luxuse sa nezmieňujeme náhodou. Podľa nášho názoru totiž úzko súvisí v novým konceptom takzvaného alternatívneho hedonizmu.

4.2 Alternatívny hedonizmus ako alternatíva predátorského hedonizmu

Mimoriadne cenným a zároveň veľmi aktuálnym príspevkom v súčasnom diskurze o konzumnej kultúre je relatívne nový koncept alternatívneho hedonizmu britskej environmentálnej filozofky Kate Soperovej.

Podobne ako zastancovia ne-rastu aj Soperová ostro kritizuje súčasnú spoločnosť jednostranne zameranú na hospodársky rast. Aj ona pritom poukazuje na negatívne dôsledky na životné prostredie, aj ona upriamuje pozornosť na prehlbujúcu sa sociálnu nerovnosť v globálnom meradle a aj ona preferuje alternatívne ukazovatele ako HDI či ISEW pred HDP. Zároveň si ale všimá aj negatívne dôsledky, ktoré má obsesia rastom na samotných členov konzumnej spoločnosti. Upozorňuje najmä na paradox ekonomiky postavenej na ekonomickom raste, ktorý sa v konečnom dôsledku prejavuje na nedostatku voľného času: „*Ekonomický systém môže rozkvitať iba vtedy, keď ľudia neustále utrácajú, čo znamená, že musia neustále pracovať, čo znamená, že majú menej času robiť veci len pre seba, čo znamená, že musia kupovať viac tovaru a služieb, aby nimi vykompenzovali nedostatok času.*“²⁸

Tu sa pomaly dostávame k bodu, keď sa Soperová začína od tradičných kritikov konzumnej kultúry zásadne líšiť. Aj ona kritizuje konzumizmus, ale z úplne opačných pozícií ako doteraj-

²⁶ NOVOTNÁ, A. – ŽILOVÁ, A. *Chudoba a dobrovoľná skromnosť*, 2011, s. 103 – 104.

²⁷ LIBROVÁ, H. 2003. *Vlažní a váhaví : Kapitoly o ekologickém luxusu*, 2003, s. 54 – 56.

²⁸ SOPEROVÁ, K. – FAJEJTA, M. 2014. Alternatívni hedonizmus a život v dobrovoľnej skromnosti. In Zahrádka, P. (ed.) 2014. *Spotřební kultura : Historie, teorie a výzkum*.

šia kritika: „Konzumizmus je dnes spochybňovaný nielen pre svoje etické a environmentálne dôsledky, ale aj pre negatívne následky na ľudí a takisto pre spôsob, akým obmedzuje zmyslové potešenie a spirituálnejšie formy ľudského života.“²⁹ Konzumnej kultúre sa často vyčíta egoistický hedonizmus, ktorý ignoruje možné následky konzumu a konzumného správania. Soperová naproti tomu poukazuje na nedostatok hedonizmu a prichádza s názorom, že konzumná kultúra paradoxne poskytuje ľuďom nie viac, ale menej osobného potešenia a radosti. Voči myšlienke dobrovoľnej skromnosti sa stavia pomerne skepticky, riešenie vidí v novom poňatí hedonizmu.

Soperová neznižuje význam materiálnych hodnôt pre človeka, pripúšťa, že aj materiálno pri-náša človeku potešenie, to však môže byť oveľa bohatšie a intenzívnejšie, ak sa rozšíri o nové di-menzie alternatívneho hedonizmu. Jeho podstatu veľmi presne približuje český sociológ Martin Fafejta, podľa ktorého hedonizmus môže mať viacero podôb: „Nemusí to byť predátorský hedonizmus, v rámci ktorého sa človek snaží čo najviac ukoristiť (vlastniť), môže to byť hedonizmus, v ktorom je jedinec hlavným strojom svojho života. Tým, kto čo najľahostejšie a čo najbližšie vlastným túžbam a potrebám nakladá so svojim časom. Je to hedonizmus, kde je čas hlavným ukazovateľom slasti. (...) Nehovorí, ako presne má jednotlivec žiť, hovorí, že si má život čo najviac užívať, predovšetkým skrz rozširovania voľného času a kultiváciu sociálnych vzťahov.“³⁰

Ako vidno, kľúčovú úlohu v koncepte alternatívneho hedonizmu zohráva voľný čas. Soperová sa pritom opiera o štúdie americkej sociologičky Juliet Schorovej, podľa ktorej v USA od 70. rokov, teda od zrodu postfordistického kapitalizmu, resp. od zrodu hyperkonzumizmu dramaticky poklesol objem voľného času, ktorý majú ľudia k dispozícii pre život mimo práce. Britská filozofka aj na základe toho tvrdí, že konzumná spoločnosť sa až príliš zameriava na prácu a pracovný výkon, a tým bráni nárastu voľného času: „Konzumná kultúra je svojou oddanosťou produktivite a pracovnej etike, ktoré sú pre ľudí a životné prostredie škodlivé, voči hedonizmu stále represívnejšia.“³¹

Ďalším významným aspektom alternatívneho hedonizmu je jeho orientácia na človeka. Napriek tomu, že sa Soperová ako environmentalisticky zameraná filozofka angažuje za ochranu životného prostredia, zastáva názor, že alternatívny hedonizmus by bol aktuálny aj za hypotetického predpokladu, že by bol konzumizmus z ekologického hľadiska dlhodobo udržateľný. Konzumný spôsob života totiž nezvyšuje osobné šťastie ani pocit spokojnosti.

Takto chápaný alternatívny hedonizmus predpokladá aj iný typ konzumentov a iný typ spotreby. Marxistická a neomarxistická kritika (viď kritická teória Frankfurtskej školy) chápe spotrebiteľov najmä ako objekt mocenskej manipulácie systému alebo výtvor nadindividuálneho tržného tlaku. Postmoderne zameraní autori (viď Birminghamská škola) zasa prízvukujú, že konzumenti priam heroicky vytvárajú samých seba. V ani jednom z týchto prípadoch však „nie sú pokladaní za reflektujúcich aktérov, ktorí by boli schopní prijať zodpovednosť za svet, ktorý presahuje ich bezprostredné osobné záujmy.“³² Alternatívni hedonisti sú však úplne iní, ide o etických a uvedomelých spotrebiteľov, ktorí sa prejavujú „reflexívnou spotrebou“. Svojou spotrebiteľskou voľbou už nesledujú výhradne svoje vlastné záujmy, ako to predpokladá moderná ekonómia už od čias Adama Smitha, ale rešpektujú pritom celospoločenský záujem. Soperová tu podľa našej mienky dochádza k veľmi interesantnému záveru – konzum už nie je len problémom, ale zároveň riešením. Konzumenti svojou spotrebiteľskou voľbou, teda tým čo nakupujú

²⁹ Ibid., s. 371.

³⁰ Ibid., s. 392 – 395.

³¹ Ibid., s. 379.

³² Ibid., s. 379.

i tým, čo nenakupujú, majú veľký vplyv na dianie v spoločnosti. Spotreba sa môže stať dokonca občianskym postojom a niekedy sa v tejto súvislosti používa aj pojem konzumný aktivizmus.

Koncepty alternatívneho hedonizmu a dobrovoľnej skromnosti sa môžu na prvý pohľad javiť ako antagonické. Ak však dobrovoľnú skromnosť rozšírime o dimenziu ekologického luxusu, nemusí to byť také jednoznačné. Podľa nášho názoru nie je náhoda, že aj Librová veľmi často operuje s pojmom hedonizmus, pričom ale zdôrazňuje, že má na mysli hedonizmus v pôvodnom starogréckom chápaní. Súhlasíme preto s Fafejtom, že „*medzi skromnosťou a hedonizmom je len veľmi tenká hranica. (...) Tie isté veci, situácie, ktoré boli vnímané v rámci jedného diskurzu ako materiálny nedostatok, môžu byť z iného hľadiska chápané ako luxusný statok.*“³³

Soperovej „alternatívni hedonisti“ či „reflexívni spotrebiteľia“ podľa nášho názoru korešpondujú s Lipovetskeho termínom „alterkonzumentí“. Francúzsky filozof však zdôrazňuje, že alterkonzumentí nie sú „dekonzumentmi“, naopak, zosobňujú len jednu z tendencií súčasného hyperindividualizmu. Alterkonzumentenstvo teda nie je popretím, ale potvrdením samotnej podstaty súčasnej konzumnej spoločnosti.³⁴ S týmto názorom čiastočne súhlasíme, domnievame sa však, že práve tým je Soperovej koncept zaujímavý. Neopúšťa hranice konzumnej kultúry ani kapitalistického systému a nepredstavuje preto ani tak revolučnú ako skôr evolučnú myšlienku.

4.3 Freeganizmus ako extrémna alternatíva nadmerného konzumu

Dalším alternatívnym postojom k nadmernému konzumu, ktorý bližšie rozoberieme v tejto podkapitole, je freeganizmus.

Podľa slovenskej kulturologičky Beáty Benczeovej ide o „*označenie alternatívneho spôsobu života založeného na minimálnej spoluúčasti na systéme konvenčnej ekonomiky a čo najmenšej spotrebe zdrojov. Táto filozofia bazíruje na princípe bojkotovania nadnárodných spoločností, ekonomického systému, materializmu a konzumu.*“³⁵ Samotný termín je neologizmus, ktorý vznikol spojením dvoch anglických slov: free (voľný) a vegan (vegán). Vegánstvo je v tomto prípade chápané nielen ako spôsob stravovania, ktorý vylučuje konzumáciu živočíšnych produktov, ale aj ako postoj, ktorý odmieta akékoľvek produkty testované na zvieratách či vyrobené zo zvierat. Hoci aj spôsob stravovanie je pre freeganov veľmi dôležitý, freeganizmus sa týka viacerých oblastí od bývania cez dopravu až po vzťah k zamestnaniu a nakladanie s voľným časom.

Freegani sa usilujú, podobne ako stúpenci dobrovoľnej skromnosti, minimalizovať svoj konzum. Charakteristickým pre freeganizmus je, že tento cieľ sa pokúšajú dosiahnuť maximálnym využitím odpadu a nevyužitých vecí. Týka sa to predovšetkým vyhodenených potravín, nábytku či iného funkčného spotrebného tovaru, ale aj využívania neobývaných budov a iných objektov. Freegani teda spotrebúvajú to, čo konzumná spoločnosť spotrebúvať nechce alebo už raz spotrebovala. S využívaním odpadu úzko súvisí ďalší charakteristický znak tohto životného štýlu, ktorým je odpor voči nakupovaniu. Čo freegani nedokážu získať z odpadu a prebytkov, snažia sa získať výmenou, zdieľaním či darovaním, teda pokiaľ možno bez využitia peňažnej výmeny. Tým všetkým nepriamo obmedzujú produkciu nových spotrebných statkov najmä materiálnej povahy.

Pozrime sa teraz, akými prostriedkami realizujú freegani svoj program v praxi. Podľa Benczeovej (ale i webu 7) pritom využívajú niekoľko špeciálnych stratégií a techník. Jednou

³³ Ibid., s. 386.

³⁴ LIPOVETSKÝ, G. *Paradoxní štěstí: Esej o hyperkonzumní společnosti*, 2006, s. 377 – 378.

³⁵ BENCZEOVÁ, B. *Freeganizmus a kontexty „off-moderného“* Svetlany Boym, 2014, s. 477.

z najkontroverznejších je technika kontajnerového potápania (dumpster diving). Ide o vyberanie a následné zužitkovanie odpadu, najmä potravín, zo smetných kontajnerov. Na rozdiel od tradičných „diverov“, freegani k tejto činnosti nie sú donútení z ekonomických dôvodov, ale konajú z vlastného presvedčenia. Časť z nich spotrebúva aj odpad a prebytky živočíšneho pôvodu, neplatí teda, že všetci freegani sú nevyhnutne vegáni. Kontroverznosť kontajnerového potápania spočíva v tom, že neraz ide o nelegálnu činnosť. Kontajnery sú totiž vo väčšine prípadov súkromným majetkom umiestneným na súkromných pozemkoch, kontajnerové potápanie je preto možné klasifikovať ako narušenie vlastníckych práv. Technika food not bombs (jedlo namiesto zbrani) je založená na distribuovaní a darovaní takto získaných potravín sociálne vylúčeným ľuďom v núdzi.

Minimalizácia odpadu a prebytkov sa realizuje technikami free markets (bezplatné trhy) a free-stores (bezplatné obchody). Na týchto miestach freegani sústreďujú jedlo, veci a predmety, ktoré už nepotrebujú, aby si ich zadarmo mohol vziať ktokoľvek, kto ich potrebuje. Výmena tovaru sa pritom uskutočňuje na nepeňažnej báze. Aktivity tohto druhu prebiehajú aj na špeciálne zameraných internetových platformách, ako napr. Freecycle.org, Recyclinggroupfinder.com a Sfbay.craigslist.org.

Community bikes programs a bike collectives sú združenia a programy zamerané na podporu a rozvoj mestskej cyklistiky ako ekologického spôsobu dopravy. Aj tieto aktivity sú podporované internetovými platformami, ktoré umožňujú zdieľanie, výmenu či opravu bicyklov, ale aj zdieľanie taxíkov. Príkladom môže byť portál Spaceshare.com.

Ďalšou kontroverznou technikou na hranici a často i za hranicou zákona je tzv. squatting, teda obývanie nevyužitých a opustených budov a ich transformácia na bezplatné bývanie pre komunity freeganov. Na dočasné ubytovanie na cestách slúži technika couchsurfing – gaučové surfovanie. Jej podstatou je bezplatné zdieľanie bytových priestorov ako alternatíva k hotelovým službám. Aj tieto aktivity uľahčujú internetové portály ako Couchsurfing.com, Hospitalityclub.org či Servas.org.

Freegani tiež využívajú tzv. „zelené“ aktivity. Ide najmä zakladanie komunitných záhrad (community gardens) a pirátskych záhrad (guerilla gardens). Pirátske záhradníčenie je takisto na hrane zákona, pretože spočíva v kultivácii nevyužívanej pôdy a pozemkov, ktoré sú síce zanedbané, ale freegani nemajú oprávnenie na ich užívanie. Ďalšou „zelenou aktivitou“ je wild foraging, teda zber voľne rastúcich plodín a húb.

Z nášho pohľadu nemenej dôležitou stratégiou freeganizmu je redukcia času stráveného v zamestnaní technikou tzv. timebankingu, čiže časových bánk, o ktorej sme sa už bližšie zmienili v podkapitole 3.3. Radikálnejší zástancovia tohto životného štýlu dokonca odmietajú akýkoľvek zamestnanecký pomer či podnikateľskú činnosť.

Ideologicky čerpá freeganizmus, podobne ako koncept ne-rastu, predovšetkým z anarchizmu, ekofilozofie a všeobecného odporu voči kapitalistickému systému. Freegani sa často združujú do malých kooperujúcich komunít, ktoré spĺňajú, podobne ako komunity dobrovoľnej skromnosti, atribúty subkultúry či dokonca kontrakultúry. Naopak, na rozdiel spoločenstiev dobrovoľnej skromnosti, freegani pôsobia prevažne v urbánnom prostredí.

Podľa nášho názoru je freeganizmus jednou z najradikálnejších a najextrémnejších praktických aplikácií koncepcie ne-rastu. Svoje uplatnenie, na rozdiel od väčšiny doteraz spomínaných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre, nachádza prevažne v mestskom prostredí. Myslíme si však, že vo svojej podstate nemôže prekročiť hranice relatívne úzkych marginálnych skupín. Prínos freeganizmu podľa nás spočíva najmä v zužitkovaní odpadu, čiže už raz spotrebovaného tovaru, ktorý sa nezískava kúpou.

4.4 Spoločná spotreba ako alternatíva individuálneho konzumu

Ako sme uviedli v prvej kapitole našej práce, konzum v súčasnej ére postfordizmu, resp. hyperkonzumizmu je charakterizovaný vyhrotanou individualizáciou. V opozícii voči tomuto trendu stojí koncept spoločnej spotreby alebo tiež spoluspotrebiteľstva.

Pojem spoločná spotreba (collaborative consumption) sa prvý raz objavil, rovnako ako väčšina nami skúmaných alternatív ku konzumnej kultúre, v 70. rokoch, presnejšie v roku 1978 v práci amerických bádateľov Marcusa Felsona a Joa Spaetha. O oživenie tak trochu zabudnutej myšlienky sa v poslednom desaťročí v teoretickej a propagačnej rovine postarali najmä autori britského pôvodu Rachel Botsmanová a Roo Rogers. Na ich práce ďalej nadviazali kanadskí marketingoví teoretici Myriam Ertzová, Fabien Durif a Manon Arcandová, ktorí na základe štúdia histórie a porovnávania rôznych vymedzení tohto fenoménu, definujú spoločnú spotrebu ako „*súbor systémov zameraných na cirkuláciu zdrojov, ktoré umožňujú konzumentom prijímať a zároveň poskytovať – či už dočasne alebo natrvalo – vzácné služby a zdroje prostredníctvom priamej interakcie s inými konzumentmi alebo prostredníctvom sprostredkovateľa. Spoločná spotreba je teda konceptom, ktorý je v ostrom kontraste s konvenčným poňimaním spotreby.*“³⁶

Takto formulovaná definícia sa môže zdať dosť zložitá, fungovanie spoločnej spotreby je však vo svojej podstate až triviálne jednoduché. Takmer každý z nás vlastní niekoľko vecí, ktoré používa len sporadicky a väčšinu času tak ostávajú úplne nevyužitú. Príkladom môže byť vrtáčka, ktorú za celú životnosť väčšina ľudí využíva len niekoľko minút. Namiesto toho, aby len tak ležala skladosť, môžeme ju iným ľuďom požičať, a to buď zadarmo za zálohu, alebo za symbolickú peňažnú sumu. Ďalšie produkty si zas môžeme požičať od iných ľudí my. Ako konzumenti sa tak v rámci systému spoluspotrebiteľstva dostávame raz do úlohy poskytovateľov, inokedy do úlohy prijímateľov produktu. Výhodou je, že nemusíme zakaždým kupovať nové výrobky, čím nielen ušetríme, ale zároveň znížime celkový konzum.

Spoločná spotreba týmto spôsobom čiastočne prehodnocuje súkromné vlastníctvo ako jeden z pilierov kapitalizmu. V mnohých prípadoch stačí produkty zdieľať, nie je nutné ich vlastniť. Netýka sa pritom iba spotreby jednotlivcov a domácností, ale aj firiem. Rovnako ako si ľudia zdieľajú produkty bežnej spotreby, môžu zdieľať svoje zdroje, napríklad strojné zariadenia, aj korporácie. Spoločná spotreba firiem má nielen veľký ekonomický potenciál, ale môže tiež prispieť aspoň k čiastočnému šetreniu zdrojov, a tým aj k šetreniu prírody.

K rozvoju spoluspotrebiteľstva výraznou mierou pomohli aj moderné technológie, predovšetkým špecializované internetové portály a platformy, ktoré urýchľujú a zjednodušujú kontakt medzi poskytovateľmi a prijímateľmi produktov. Na princípe spoločnej spotreby fungujú aj niektoré techniky freeganizmu (konkrétne bezplatné trhy, bezplatné obchody, komunitné programy zamerané na zdieľanie bicyklov či gaučové surfovanie).

Spoločná spotreba je zároveň súčasťou širšieho fenoménu tzv. zdieľanej ekonomiky. Na jej báze vznikajú nielen nezištné projekty freeganov a príbuzných komunít, ale aj komerčne mimoriadne úspešné spoločnosti ako Uber či Airbnb. Niektorí autori preto v súvislosti s projektmi tohto druhu hovoria o falošnej spoločnej spotrebe a platformy typu Airbnb či Uber považujú za súčasť konzumnej spoločnosti a konzumnej kultúry, nie za jej alternatívu.

Podľa nášho názoru spoločná spotreba je alternatívou iba v prípade, ak prispieva k znižovaniu konzumu alebo aspoň k ekologicky šetrnejšej spotrebe. Napriek tomu, že v ére postfordizmu je konzum krajne individualizovaný, stále existuje široké spektrum produktov vhodných pre

³⁶ ERTZ, M. – DURIF, F. – ARCAND, M. 2016. *Collaborative Consumption : Conceptual Snapshot at a Buzzword*, 2016, s. 1.

spoluspotrebiteľstvo. Spoločná spotreba, podobne ako alternatívny hedonizmus, nie je podľa nášho názoru v priamom rozpore s kapitalistickým systémom.

Problém všetkých uvedených alternatív nadmerného konzumu vidíme v tom, že nachádzajú len veľmi obmedzené uplatnenie v sociálnej realite. K šíreniu týchto postojov by aspoň do istej miery mohol dopomôcť culture jamming.

5. CULTURE JAMMING AKO ALTERNATÍVA K REKLAME

Ako sme už viackrát zdôraznili, jedným z pilierov, na ktorom stojí celá konzumná kultúra, je reklama. Domnievame sa však, že aj reklama, respektíve v širšom poňatí celá marketingová komunikácia má svoju alternatívu v podobe culture jammingu, pre ktorý budeme používať aj slovenský ekvivalent kultúrna sabotáž.

Americký sociológ Vince Carducci v zhode s Handelmanom a Kozinetsom definuje culture jamming ako súbor „organizovaných spoločenských aktivít, ktoré si kladú za cieľ byť protiváhou (t. j. alternatívou) voči bombardovaniu komerčne orientovaných posolstiev v masmédiách (t. j. marketingovej komunikácii).“³⁷ Korene tohto javu hľadá Carducci už v romantizme, prví moderní predchodcovia kultúrnej sabotáže sa však objavili až neskôr s rozvojom masovej výroby, reklamy a masových médií. Jedným z umelcov, ktorý v 30. rokoch minulého storočia anticipoval vznik culture jammingu, bol John Hearfield. Nemecký fotograf a výtvarník, ktorý pôsobil aj v bývalom Československu, využíval fotomontáže a koláže na pretváranie nacistickej propagandy a symboliky a vyjadroval tak svoj kritický postoj voči nastupujúcemu fašizmu.

V rovnakom období sa objavili predchodcovia kultúrnej sabotáže aj na druhej strane Atlantiku. Napriek veľkej hospodárskej kríze šírila súdobá konzumná spoločnosť prostredníctvom reklamy falošný obraz blahobytu prístupného pre každého. To podľa Naomi Kleinovej vyvolalo bezprecedentnú vlnu hnevu, ktorá vyústila do spontánneho hnutia zameraného proti reklame. V roku 1929, krátko po krachu na newyorskej burze, vznikol časopis *The Ballyhoo*, akýsi predchodca súčasného magazínu *Adbusters*, ktorý cielene parodoval vtedajšiu reklamu a jej pokrytecké komunikačné posolstvá. Ostrý kontrast medzi nablýskaným svetom reklamy a krutou realitou obetí hospodárskeho kolapsu zachytili fotografi ako Walker Evans, Dorothea Langeová či Margaret Bourke-Whiteová, ktorých Kleinová považuje za skutočných kultúrnych sabotérov svojej doby. Obľúbenou sa stala metóda fotografovania billboardov so sloganmi typu „najvyššia životná úroveň na svete“ v prostredí biedy a chudoby, napríklad nad radom nezamestnaných čakajúcich na prídela jedla.³⁸

Kultúrne sabotérstvo okrem spomínaných inšpirácií z 30. rokov čerpá aj z rôznych avantgardných umeleckých smerov od dadaizmu, cez fenomén *détournement* až po konceptuálne umenie. Nadväzuje tiež na študentské hnutie z konca 60. rokov a revoltu proti kapitalizmu a konzumnej kultúre v západnej Európe a USA. Samotný pojem culture jamming sa však po prvý raz objavil až v roku 1984 na raritnom albume *JAMCON '84* americkej hudobnej skupiny *Negativland*. Výraz jamming v kontexte médií znamená narúšanie rozhlasového vysielania, vďaka skupine *Negativland* však kultúrna sabotáž nadobudla širší význam. Nejde len o pirátske vsuvky do programu rozhlasových staníc, ale o zámerné kreatívne pretváranie akýchkoľvek komerčných posolstiev dominantnej kultúry šírených v médiách alebo slovami Naomi Kleinovej o „dekonštrukciu monopolnej kultúry“.³⁹

³⁷ CARDUCCI, V.: *Culture Jamming: A Sociological Perspective*, 2006, s. 116.

³⁸ KLEINOVÁ, N. *Bez loga*, 2008, s. 308 – 309.

³⁹ *Ibid.*, s. 288.

Culture jamming pritom využíva podobné nástroje ako štandardná marketingová komunikácia a proti korporáciám sa snaží bojovať ich vlastnými zbraňami. Najúčinnějšíu z nich, reklamu, menia kultúrni sabotéri na podvrtnú reklamu (v angličtine subvertising) namierenú proti cieľom jej zadávateľov – zámerne pretvárajú napríklad billboardy, parodujú firemné logá či prekrúcajú reklamné slogany. Najčastejšie sa tak deje vo verejnom priestore, ktorý korporácie kolonizujú takzvanými OOH (Out of Home) nosičmi, niekedy priliehavo označovanými aj ako vizuálny smog. Medzi najznámejších reprezentantov podvratnej reklamy patrí kanadská nezisková organizácia Adbusters (krotitelia reklamy), ktorá vydáva aj rovnomenný časopis. Uvedieme aspoň dva príklady z ich dielne. Známu ťaviu postavičku Joea Camela propagujúcu cigarety Camel pretvorili na takmer identického Joea Chema, ktorý už bez vlasov podstupuje chemoterapiu. V tomto prípade ide už viac než len o parodovanie značiek, ale o odkrytie hlbších súvislostí konzumu. Ďalším známym príkladom je americká zástava, ktorá má v modrom poli namiesto hviezd symbolizujúcich štáty únie logá mamutích korporácií ako Google, Apple, Coca-Cola, McDonald's, Exxon, CNN, Nike či Pfizer.

Komerčná marketingová komunikácia sa okrem reklamy spolieha aj na sofistikované PR (public relations). Aj voči tomu však našli kultúrni sabotéri protizbraň. Pirátskym spôsobom, v prestrojení alebo inkognito vstupujú do médií vrátane televízií či rozhlasu, aby šíрили svoje vlastné posolstvá. Na ilustráciu uveďme aspoň jeden príklad, ktorý preslávil známu dvojicu aktivistov Yes Men. Jeden z nich, Andy Bichlbaum, vystúpil vo vysielaní BBC predstierajúc, že je hovorca korporácie Dow Chemical, materskej spoločnosti smutne známej firmy Union Carbide. Tá v roku 1984 spôsobila najväčšiu priemyselnú katastrofu v indickom meste Bhopál, ktorá si vyžiadala niekoľko tisíc obetí. V deň jej 20. výročia Bichlbaum ako falošný hovorca oznámil, že Dow Chemical preberá za tragédiu plnú zodpovednosť, plánuje odpredať Union Carbide a zo získaných prostriedkov odškodniť obeť pozostalých a poškodeným hradiť doživotnú zdravotnú starostlivosť. Kým sa zistilo, že ide o fikciu, akcie Dow Chemical klesli o stovky miliónov dolárov. Tento druh culture jammingu by sme analogicky s podvratnou reklamou mohli označiť termínom podvrtné PR.

Súboj medzi marketingovou komunikáciou a kultúrnym sabotérstvom sa odohráva aj na internete. Culture jamming v on-line priestore využíva napríklad virálne videá zosmiešňujúce reklamné televízne spoty, falošné internetové stránky imitujúce firemné weby a radikálnejšie skupiny aj tzv. hecktivizmus, čiže heckerské útoky na portály vybraných korporácií. V niektorých prípadoch nadobúda tvorba culture jammingu charakter angažovaného umenia. Podvrtná reklama v uliciach sa mení na umelecké graffiti či street-art, vystúpenia kultúrnych sabotérov sa menia na performatívne umenie. Za všetkých v tejto súvislosti spomeňme aspoň také mená ako Rodriguez de Gerada či Banksy.

Ako vidno, imanentnou súčasťou culture jammingu je konflikt s marketingovou komunikáciou a najmä reklamou komerčných subjektov. Marke Dery v tejto súvislosti používa termín „semiotická vojna“⁴⁰ prevzatý od talianskeho semiotika Umberta Eca. Používanie vojenského slovníka je podľa nás na mieste. Aj my vnímame stret marketingovej komunikácie a zvlášť reklamy s culture jammingom ako semiotickú vojnu. Chceme však zdôrazniť, že ide o nerovný boj. Konzumná kultúra reprezentovaná korporáciami má na svojej strane obrovské finančné prostriedky, marketingový výskum a špecializované reklamné a PR agentúry. Kultúrni sabotéri disponujú len vlastnou kreativitou a veľmi obmedzenými finančnými zdrojmi. Navyše, keď aj zozbierajú dostatok finančných prostriedkov, svoje alternatívne komunikačné posolstvá nedokážu dostať do

⁴⁰ Web (8)

reklamných blokov televízií či rádii. Skupina Adbusters sa roky snaží kúpiť komerčný mediálny priestor ako ktorákoľvek iná firma či organizácia, ale opakovane naráža na odmietanie s argumentom, že ide o antireklamu.

Kultúrni sabotéri často deklarujú, že proti korporáciám bojujú ich vlastnými zbraňami. To je nepochybne pravda, lenže platí to aj naopak. Komerčná sféra je schopná na svoje účely využiť aj zbrane namierené pôvodne proti jej vlastným záujmom. Dôkazom je množstvo reklamných kampaní, ktoré sofistikovaným spôsobom využívajú či skôr zneužívajú prvky a symboly kontrakultúry vo svoj prospech a v konečnom dôsledku na zvyšovanie konzumu. Reklamné agentúry pritom neváhajú osloviť aj samotných kultúrnych sabotérov a priamo ich zapojiť do svojich komunikačných stratégií.

Z pohľadu našej práce by sme však radi upozornili na ďalšiu závažnú skutočnosť. Culture jamming je podľa nášho názoru zo svojej podstaty deštruktívny. Je oveľa viac zameraný byť proti niečomu ako za niečo. To nie je z našej strany výčitka, len prosté konštatovanie, že kultúrne sabotérstvo len zriedka ponúka konštruktívne riešenia. Ak sme v závere predošlej kapitoly vyjadrili domnienku, že culture jamming by mohol prispieť k propagácii alternatív k nadmernému konzumu, tak musíme dodať, že to platí len vo veľmi obmedzenej miere.

Doteraz sme v našom príspevku prezentovali rôzne alternatívne postoje ku konzumnej kultúre. V ďalšej kapitole identifikujeme, čo majú natoľko rozdielne prístupy spoločné a čo by ich mohlo spájať.

6. VOĽNÝ ČAS AKO ALTERNATÍVA K PLATENEJ PRÁCI

Domnievame sa, že spoločným menovateľom väčšiny alternatív ku konzumnej kultúre je voľný čas. Koncepty ne-rastu, alternatívneho hedonizmu či freeganizmu priamo volajú po rozširovaní pracovného času a skracovaní času pracovného. Dôležitosť voľného času či priam jeho redefiníciu akcentuje aj permakultúra, DIY kultúra či dobrovoľná skromnosť. Trendom u ľudí preferujúcich alternatívne životné štýly sa stáva tzv. downshifting (spomalenie, preradenie na nižšiu rýchlosť), ktorý sa snaží nájsť rovnováhu medzi pracovným a voľným časom. Zastávame preto názor, že práve voľný čas ako alternatíva k platenej práci má potenciál stať sa zároveň kľúčovou alternatívou konzumizmu a konzumnej kultúry. Túto našu tézu teraz podoprieme niekoľkými argumentmi.

Domnievame sa, že proti prítiažlivému konzumizmu, silne zakorenenému v našej kultúre a priamo v našich životoch, môžeme postaviť iba niečo porovnateľne atraktívne a silné. Tým „silným“ by mohlo byť pevné ideologické, najmä radikálne ľavicové environmentálne presvedčenie, z ktorého vychádzajú najmä koncepcie ne-rastu, DIY kultúry či freeganizmu. Voči sile takéhoto červeno-zeleného presvedčenia sme však značne skeptickí. Jednak preto, že v praxi nebýva zďaleka také pevné, ako sa navonok deklaruje, jednak preto, že ako celok nedokáže osloviť väčšinu spoločnosti. Ďalším „silným“ protipólom by mohlo byť náboženské presvedčenie. Nie náhodou majú v komunitách dobrovoľnej skromnosti významné zastúpenie silne veriaci ľudia. Nazdávame sa, že náboženské presvedčenie vedúce k obmedzovaniu konzumu síce môže byť o čosi pevnejšie ako ideologické, ale i ono vie osloviť len marginálne a značne izolované skupiny.

Namiesto silného, no z hľadiska schopnosti osloviť širšie vrstvy limitovaného ideologického a náboženského presvedčenia, je preto podľa nás realistickejšie postaviť proti konzumu alternatívu, ktorá by sa mu mohla rovnať po stránke prítiažlivosti. Treba však priznať, že to vôbec nie je jednoduché. Konzum síce nie je zárukou ľudského šťastia, ale nedá sa poprieť, že prináša ľuďom potešenie. Uspokojuje naše často veľmi povrchné, malicherné a umelo vyvolané potreby, ale práve preto je taký prítiažlivý, práve preto je, lapidárne povedané, sexi. Na druhej strane sme

presvedčení, že konzum má i jednu podstatnú chybu krásy, a to časovú chudobu (time poverty), ktorá je všetko, len nie atraktívna. Čím viac chceme konzumovať, tým viac musíme pracovať a o to menej máme voľného času, ktorý sa v konzumnej spoločnosti stáva luxusom. Východisko z tejto situácie ponúka podľa nášho názoru najmä alternatívny hedonizmus – jedinou sexi alternatívou konzumu je voľný čas a všetky pôžitky s ním spojené.

Druhým argumentom v prospech rozširovania voľného času je pomerne jednoduchá implementácia tejto myšlienky do praxe, na ktorú stačí triviálna legislatívna úprava pracovného času. Ak sa vrátíme trochu do histórie, zistíme, že k jeho skracovaniu na jednej strane a predlžovaniu voľného času na strane druhej prebieha síce relatívne pomaly, ale dlhodobo. Pripomeňme, že v roku 1833 bol v Anglicku štandardom 12-hodinový pracovný čas, v roku 1847 zasa 10-hodinový s jedinou voľnou nedeľou v mesiaci.⁴¹ Ešte v 60. rokoch 20. storočia bol aj v bývalom Československu štandardom 6-dňový pracovný týždeň. Naproti tomu v súčasnosti je štandardom 8-hodinový pracovný čas s dvojdným víkendom, platenou dovolenkou, štátnymi sviatkami a dňami pracovného pokoja. Čoraz častejšie sa pritom objavujú úvahy o ďalšom predlžovaní voľného času, či už by mal formu trojdňového víkendu, alebo by sa skrátil pracovný deň na 6 – 7 hodín. Domnievame sa preto, že opätovné skracovanie pracovného času je nielen žiaduce, ale aj reálne.

Tretím, nemenej dôležitým argumentom, ktorý hovorí v prospech voľného času, je skutočnosť, že jeho rozširovanie nie je v priamom rozpore s fungovaním kapitalistického spoločenského systému. Skrátenie pracovného času síce jednorazovo spôsobí hospodársky pokles (alebo minimálne spomalí tempo rastu), následne však bude ekonomika rásť podľa nezmenených princípov, až kým sa spoločnosť nerozhodne pre jeho ďalšie skrátenie.

Tým sa dostávame k štvrtému dôležitému argumentu. Predĺženie voľného času a skracovanie času pracovného by aspoň čiastočne obmedzilo celkovú hospodársku produkciu a zmiernilo tak jej negatívne vplyvy na životné prostredie.

Na druhej strane treba jasne a otvorene povedať, že skrátenie pracovného času musí byť sprevádzané znížením príjmov. Za menej práce dostaneme aj nižšiu mzdu. To obmedzí náš konzum, zníži dopyt po nových produktoch a v dôsledku toho i hrubý domáci produkt. Reflexiou alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre tak dospievame k podobnému záveru ako Joseph Heath a Andrew Potter: „*Jediným spôsobom, ako spotrebu skutočne redukovať, je menej pracovať a znížiť svoj vlastný príjem.*“⁴² Upresníme len, že to nie je jediná, ale podľa našej mienky jediná v širšej miere aplikovateľná cesta, ktorá vedie k obmedzeniu konzumu. Zároveň sa domnievame, že sa ňou oplatí vydať i za cenu nižších príjmov a zníženia životnej úrovne meranej výhrade ukazovateľom HDP na obyvateľa. Zastávame totiž názor, že pôžitky z konzumu spotrebných tovarov, o ktoré pridáme obmedzením spotreby, nám môže vynahradiť hedonistické užívanie voľného času.

7. MODEL ALTERNATÍVNYCH POSTOJOV KU KONZUMNEJ KULTÚRE

V našom príspevku sme postupne identifikovali niekoľko alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre, ktoré teraz systematizujeme do simplifikovaného modelu, vid' obrázok 1.

Nami vybrané alternatívy označené zelenou farbou, sú zrkadlovým obrazom jednotlivých prvkov konzumnej kultúry, ktoré znázorňujeme tmavomodrou. Proti ekonomike založenej na hospodárskom raste meranom HDP stojí koncepcia ne-rastu s alternatívnymi ukazovateľmi výkonnosti ekonomiky, ako sú ISEW, HPI, HDI a pod. Proti korporátnej výrobe a službám stojí

⁴¹ PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, 2006, s. 420.

⁴² HEATH, J. – POTTER, A. *Kup si svou revoltu!*, 2012, s. 117.

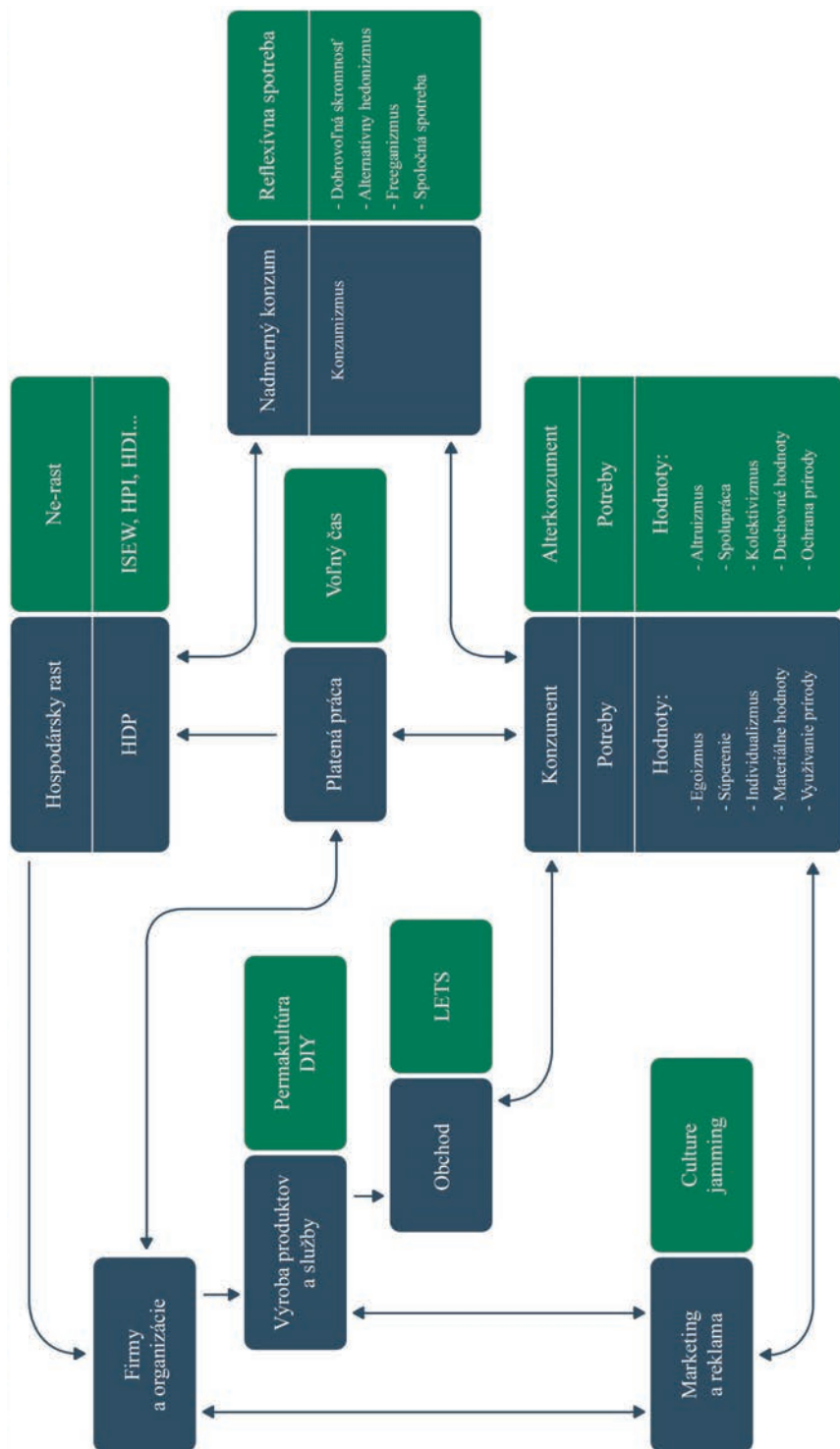
permakultúra a DIY kultúra, proti obchodu založenom na peňažných transakciách stoja svojpomocné systémy, ako napríklad LETS. Proti konzumentovi zameranom na egoizmus, súperenie, individualizmus, materiálne hodnoty a neobmedzené využívanie prírody stojí alterkonzument s hodnotami ako altruizmus, spolupráca, kolektivismus, duchovné hodnoty a ochrana prírody. Proti nadmernému konzumu a konzumizmu stojí reflexívna spotreba postavená na princípoch dobrovoľnej skromnosti, alternatívneho hedonizmu, freeganizmu alebo spoločnej spotreby a v neposlednom rade proti platenej práci stojí voľný čas.

Modré a zelené políčka v tvare obdĺžnikov v našom modeli majú síce rovnaký objem, neznamená to však, že „zelené“ alternatívy sú s „modrými“ prvkami konzumnej kultúry rovnocenné. Podľa nášho názoru ide o alternatívy skôr v rovine teórie, v sociálnej realite nachádzajú uplatnenie len u jednotlivcov a v málopočetných marginalizovaných komunitách. Tie vytvárajú subkultúry a kontrakultúry, ktoré síce stoja v opozícii voči dominantnej konzumnej kultúre, sú však jej integrálnou súčasťou a zároveň jej vedľajším produktom.

Upozorňujeme, že v našom modeli medzi zelenými obdĺžníkmi absentujú zelené šípky. Neznamená to, že by medzi alternatívnymi postojmi ku konzumnej kultúre nejstvovali vzájomné väzby. Podľa nášho názoru sú však natoľko slabé, že nevytvárajú taký ucelený systém a funkčný mechanizmus ako konzumná kultúra. Inými slovami povedané, dielčie alternatívy k jednotlivým prvkom konzumnej kultúry nevytvárajú jednu zásadne novú ucelenú kultúru, ktorá by ju bola schopná v blízkej budúcnosti nahradiť.

Ďalej by sme radi upriamili pozornosť na čiaru, ktorá po okrajoch lemuje našu schému. Na rozdiel od plnej čiary z modelu v prvej kapitole je táto čiara prerušovaná, čím naznačujeme, že väčšina skúmaných alternatív buď neguje niektoré z princípov kapitalizmu, alebo sa snaží priamo prekročiť hranice kapitalistického spoločenského systému. Medzi tieto alternatívy radíme najmä koncepcie ne-rastu a freeganizmu a vo väčšej či menšej miere aj permakultúru, DIY kultúru, svojpomocné systémy, culture jamming a dobrovoľnú skromnosť.

Naopak, alternatívny hedonizmus, voľný čas a spoločnú spotrebu považujeme za alternatívy, ktoré kapitalistický spoločenský systém priamo nepopierajú, a preto majú reálnejšiu šancu na uplatnenie v celej spoločnosti. Nami navrhované riešenie v podobe predlžovania voľného času a s ním spojeného alternatívneho hedonizmu nespôsobí podľa nášho názoru revolúciu, ani nenaruší kapitalistický systém ako taký, má však potenciál, aby prispelo k formovaniu novej modality kapitalizmu a korigovalo systémové chyby konzumnej kultúry.



Obrázok: Model alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre. Kapitalistický spoločenský systém. (Zdroj: vlastné spracovanie)

ZÁVER

V našom príspevku sme na základe širšej interdisciplinárnej spoločenskovednej reflexie dospeli k formulácii nasledujúcich záverov:

- 1) Človek ako konzument je tvorca a zároveň produkt konzumnej kultúry.
- 2) Konzumná kultúra je dominantnou kultúrou kapitalistickej spoločnosti.
- 3) Základnými prvkami konzumnej kultúry sú: konzumenti so svojimi potrebami a hodnotami, nadmerný konzum, konzumizmus, ekonomika postavená na raste HDP, firmy a organizácie, proces výroby a poskytovania služieb, obchod a marketingová komunikácia vrátane reklamy.
- 4) Alternatívnymi postojmi ku konzumnej kultúre sú: koncepcia ne-rastu orientovaná na alternatívne ukazovatele výkonnosti ekonomiky a blahobytu, permakultúra, DIY kultúra, svojpomocné systémy, dobrovoľná skromnosť, alternatívny hedonizmus, freganizmus, spoločná spotreba, culture jamming a predlžovanie voľného času.
- 5) Uvedené alternatívy nie sú rovnocenné s prvkami konzumnej kultúry, majú zväčša charakter subkultúr a kontrakultúr a sú súčasťou dominantnej kultúry.
- 6) Alternatívy k jednotlivým prvkom konzumnej kultúry nevytvárajú jednu zásadne novú ucelenú kultúru, ktorá by bola schopná dominantnú kultúru v blízkej budúcnosti nahradiť.
- 7) Väčšina alternatív ku konzumnej kultúre neguje niektoré z princípov kapitalistického spoločenského systému.
- 8) Alternatívy, ktoré priamo nepopierajú systém kapitalizmu, majú reálnejšiu šancu na uplatnenie v celej spoločnosti.
- 9) Najrealistickejšou alternatívou ku konzumnej kultúre je predlžovanie voľného času a s tým spojený alternatívny hedonizmus.
- 10) Redukcia voľného času spojená s alternatívnym hedonizmom nenaruša kapitalistický systém, môže však formovať novú modalitu kapitalizmu a kvalitatívne novú formu konzumnej kultúry.

Záver, ktoré sú vyústením našej práce, by sme radi doplnili o niekoľko poznámok. Sumár identifikovaných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre si nenárokujeme na kompletnosť, náš výber zohľadňoval najmä relevanciu ich výskytu v praxi a spoločenskovednej teórii. Dovoľujeme si pritom vysloviť predikciu, že s pribúdajúcimi disfunkciami konzumnej kultúry a kapitalistického spoločensko-ekonomického systému budú pribúdať aj nové alternatívne postoje a nové alternatívne teoretické koncepcie.

Ak v bode 2 tvrdíme, že konzumná kultúra je dominantnou kultúrou kapitalistickej spoločnosti, tak zároveň dodávame, že k nahradeniu konzumnej kultúry novou dominantnou kultúrou môže prísť iba v prípade, že kapitalistickú spoločnosť vystrieda úplne nový typ spoločnosti. Hypotetické úvahy o konci kapitalizmu a zrode nového spoločenského systému však presahujú rámec i ambície tohto príspevku.

V súvislosti s kapitalistickým spoločenským systémom chceme ďalej zdôrazniť, že modalitu postfordizmu, respektíve Lipovetskeho slovami etapu hyperkonzumizmu nepovažujeme za koniec dejín kapitalizmu a konzumnej kultúry. Aj v prípade, že by jeho novú modalitu neformovalo predlžovanie voľného času a alternatívny hedonizmus, ľudstvo skôr či neskôr dospeje k novým formám kapitalizmu a konzumnej kultúry na základe iných podnetov.

Prípadný úspech nami navrhovaného riešenia závisí od viacerých faktorov. Prvoradým a nevyhnutným predpokladom však je splnenie zásadnej podmienky – prítlačnosť voľného času spojená s alternatívnym hedonizmom musí v očiach spoločnosti prevýšiť atraktivitu konzumu.

Knížná literatúra a časopisecké zdroje

- BENCZEOVÁ, B. 2014. Freeganizmus a kontexty „off-moderného“ Svetlany Boym. In *Minority v subsystéme kultúry*. Nitra : Kulturologická spoločnosť a Katedra kulturológie FF UKF, 2014. ISBN 978-80-558-0093-6. s. 477 – 486.
- CARDUCCI, V. 2006: Culture Jamming: A Sociological Perspective. In: *Journal of Consumer Culture*, ISSN 1469-5405, č. 6, 2006, s. 116 – 13.
- D'ALISA, G. – DEMARIA, F. – KALLIS, F. 2014. *Degrowth : A Vocabulary for a New Era*. London : Routledge, 2014. 248 s. ISBN: 978-1138000773
- ERTZ, M. – DURIF, F. – ARCAND, M. 2016. Collaborative Consumption : Conceptual Snapshot at a Buzzword. In *Journal of Entrepreneur Education*. ISSN 1098-8394, 2016, volume 19, No. 2, s. 1 – 29.
- HEATH, J. – POTTER, A. 2012. *Kup si svou revoltu! : O mýtu kontrakultury aneb Proč revolta proti konzumnímu kapitalizmu není pro systém hrozbou, ale naopak hnací silou*. Praha : Rybka Publishers, 2012. 292 s. ISBN 978-80-87067-12-3
- KLEINOVÁ, N. 2008. *Bez loga*. Praha : Argo / Dokořán, 2008. 512 s. ISBN 80-7203-671-8 / ISBN 80-7363-010-9
- LATOUCHE, S. 2012. *Malé pojednání o poklidném nerůstu*. Praha : Za tráti 2012. 108 s. ISBN: 978-80-904335-7-1
- LIPOVETSKY, G. 2006. *Paradoxní štěstí: Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha : Prostor, 2006. 448 s. ISBN 978-80-7260-184-4
- LIBROVÁ, H. 1994. *Pestří a zelení : Kapitoly o dobrovolné skromosti*. Veronica a Hnutí Duha : Brno, 1994. 218 s. ISBN: 80-85368-18-8
- LIBROVÁ, H. 2003. *Vlažní a váhaví : Kapitoly o ekologickém luxusu*. Doplněk : Brno, 2003. 319 s. ISBN: 80-7239-149-6
- MOLLISON, B. – SLAY, R. M. 1999. *Úvod do permakultúry*. Revúca : Permakultúra (CS), 2011. 228 s. ISBN 80-968132-0-X
- NOVOTNÁ, A. – ŽILOVÁ, A. 2011. *Chudoba a dobrovolná skromnosť*. Ružomberok : Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity, 2011. 200 s. ISBN 978-80-8084-735-7
- PETRIKOVIČ, I. 2017. *Reflexia vybraných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre* : diplomová práca. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2017. 65 s.
- PETRUSEK, M. 2006. *Spoločnosti pozdnej doby*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON) 2006. 560 s. ISBN: 80-86429-63-6.
- RUBISOVÁ, M. 2014. *Alternatívne prístupy k meraniu výkonnosti ekonomiky a sociálneho blahobytu* : dizertačná práca. Bratislava : Ekonomická univerzita v Bratislave 2014. 163 s.
- SOPEROVÁ, K. – FAFEJTA, M. 2014. Alternatívni hédonizmus a život v dobrovolné skromosti. In Zahrádka, P. (ed.) 2014. *Spotřební kultura : Historie, teorie a výzkum*. Praha : Academia, 2014. 438 s. ISBN: 978-80-200-2372-8, s. 317 – 336.
- ZAHRÁDKA, P. (ed.) 2014. *Spotřební kultura : Historie, teorie a výzkum*. Praha : Academia, 2014. 438 s. ISBN: 978-80-200-2372-8
- ŽILÍKOVÁ-MANDÁKOVÁ, M. 2012. Permakultúra – utópia alebo nevyhnutná realita? In *Kultúra v premenách globalizácie*. Nitra : FF UKF, 2012. ISBN 978-80-558-0093-6. s. 417 – 428.

Internetové zdroje

- Web 1: KELLER, J. 2009. Co tu bude, když tu růst nebude. In *Salon* [online]. 2009, [cit. 2017.02.02]. Dostupné na internete: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/186909-jan-keller-co-zbude-kdyz-tu-rust-nebude.html>, ISSN 12211-2119

- Web 2: *Degrowth – Definition* [online]. 2017. [cit. 2017.02.04.]. Dostupné na internete: <https://degrowth.org/definition-2/>
- Web 3: HAUSEROVÁ, E. 2012. Čo tak skúsiť permakultúru? In *Týždeň* [online]. 2012, [cit. 2017.03.12]. Dostupné na internete: <https://www.tyzden.sk/casopis/10440/co-tak-skusit-permakulturu/>, ISSN 1336-5932
- Web 4: HEŘMANOVÁ, E. 2012. DIY kultura In *Arts Lexikon* [online]. 2012, [cit. 2017.03.15]. Dostupné na: http://www.artslexikon.cz//index.php?title=DIY_kultura
- Web 5: CAHN, E. Timebanking Basics. The Five Core Values of TimeBanking [cit. 2017.03.18]. Dostupné na internete: <http://timebanks.org/timebankingabout/>
- Web 6: SUCHÁNKOVÁ, A. 2015. LETS jako fenomén budoucnosti, [cit. 2017.03.20]. Dostupné na internete: <http://www.permanet.cz/lets-jako-fenomen-budoucnosti/>
- Web 7: *Freegan Practices* [online]. [cit. 2017.02.24.]. Dostupné na internete: <https://freegan.info/what-is-a-freegan/freegan-practices/>
- Web 8: Dery, M. 2010. Culture Jamming : Hacking, Slashing and Sniping in the Empire of Sings [online]. 2010, [cit. 2017.04.02]. Dostupné na: http://markdery.com/?page_id=154

Reflection of the selected alternative attitudes to the consumer culture

The aim of the paper is to identify the basic elements of consumer culture, to define alternative attitudes to them including lifestyles and strategies and to systematize our outcomes in a simplified model of alternative attitudes to consumer culture. The first chapter analyses consumer culture and the mechanisms of its functioning. The following six chapters are focused on the explanation of selected alternative attitudes that assigns to the elements of consumer culture. The paper results in more general interdisciplinary reflexion and to formulation of our conclusions and recommendations.

Príspevok predstavuje vybranú časť z Diplomovej práce s názvom *Reflexia vybraných alternatívnych postojov ku konzumnej kultúre*, ktorá bola úspešne obhájená na Katedre kulturológie, FF UKF v Nitre v akademickom roku 2016/2017. Školiteľkou záverečnej práce bola Mgr. Erika Moravčíková, PhD.

Autor: **Ing. Mgr. Igor Petrikovič, PhD.**
bývalý študent Katedry kulturológie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
igor.petrikovic@gmail.com

Školiteľka: **Mgr. Erika Moravčíková, PhD.**
Katedra kulturológie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
emoravcikova2@ukf.sk

Zdravie ako trend v súčasnej spoločnosti a kultúre

Katarína Fridrichová

Abstrakt

Príspevok mapuje moderné socio-kultúrne fenomény a trendy súčasnej zdravej a efektívnej životosprávy. Príspevok súčasne hodnotí významné aspekty, ktoré sa podieľajú na kreovaní moderných a populárnych tendencií a skúma, do akej miery dokážu ovplyvňovať kvalitu ľudského života. Pomocou konkrétnych ukážok poukazuje, ako sa tieto aktuálne trendy transformujú do významných zložiek spoločnosti a kultúry a na základe ich rastúcej atraktívnosti a populárnosti prezentuje, že hodnota zdravia v súčasnosti podlieha marketingovým a psychologickým praktikám potravinárskeho a farmaceutického priemyslu.

Kľúčové slová

zdravie, trend, spoločnosť, kultúra, zdravý životný štýl, zdravé stravovanie, alternatívne stravovanie

1. ZDRAVIE AKO TREND V SÚČASNEJ SPOLOČNOSTI A KULTÚRE

V novodobej spoločnosti ľudia okrem globalizačných dopadov čelia jednej z najväčších výziev, ktorá sa formuje ako výsledok čoraz silnejúcich socio-kultúrnych tendencií, vyplývajúcich z moderne vyprofilovaných fenoménov zdravého životného štýlu a zdravých, alebo alternatívnych foriem stravovania. Prirodzená túžba žiť a byť zdravý odpradáva zohrávala vysoké, ba priam až najvyššie postavenie v rebríčku individuálnych hodnôt každého jednotlivca. Základná starostlivosť o zdravie na úrovni každodennej prítomnosti človeka by preto mala neustále predstavovať neoddeliteľnú zložku jeho vlastnej zodpovednosti a osobného prístupu k životu. Napriek tomu sa až v našej nedávnej minulosti začali ľudia výraznejšie zaujímať o dôležitosť kvality svojho života a až v modernom ponímaní sa začalo na zdravie nazerať ako na základnú tému našej ďalšej existencie. Čoraz viac sme práve v praxi svedkami, že sa z témy zdravia postupne kreuje neodmysliteľná súčasť všeobecného povedomia (takmer) všetkých ľudí, ktorí sú dennodenne chtiac-nechtiac konfrontovaní minimálne so zásadami zdravého životného štýlu alebo zdravého stravovania. Téma príspevku predovšetkým poukazuje na akcent jednotlivých zdravých životných štýlov vytvárajúcich vzorovú platformu pre naoko moderné spôsoby zdravého alebo alternatívneho stravovania, z ktorých sa postupným rozširovaním stali výrazné gastro trendy fungujúce ako primárne ukazovatele nielen ľudského vedomia, ale aj chápania a fungovania významných zložiek spoločnosti, či každodennej kultúry. Práve problematika udržateľného životného štýlu a s ním priamo súvisiace stravovacie návyky sa v dnešnej dobe v rámci negatívnych globalizačných dopadov javia ako nevyhnutná požiadavka pre náčrt nového, etického a environmentálneho smerovania a budúceho vývoja ľudstva. Novodobí vyznávači zdravia

a zdravého životného štýlu sa snažia týmto trendom prirodzene čo najverejnejšie priblížiť, a tak pod ich vplyvom postupne môže dochádzať k zmenám hodnôt, postojov a k hĺbkovým presahom, či už v ich osobnom živote, či dokonca v živote celej spoločnosti a kultúry. Domnievame sa, že v rámci pojednávaných skutočností sa hodnota zdravia neustále modifikuje a rozvíja, zasahuje do spoločnosti natoľko, že jej pôsobením môže dokonca dochádzať k strate potrebného racia a základných pilierov podopierajúcich zdravý, optimálny a kvalitný život človeka. Z tohto dôvodu problematiku zdravia a zdravého životného štýlu možno definovať ako oblasti, ktoré sa v súčasnosti stávajú ústrednými a veľmi obľúbenými a vytvárajú východisko pre každodennú prítomnosť, v rámci ktorej sa pokúšame zistiť, či vôbec a akým spôsobom dochádza k výrazným obratom, ktoré súvisia so zmenou vedenia, vedomia či konania človeka a s celkovou zmenou spoločenskej paradigmy v 21. storočí. Napriek skutočnosti, že dochádza k čoraz zvyšujúcej sa fascinácii a záujmu o zdravie, zdravý životný štýl a alternatívne formy stravovania, podliehajú aj tieto oblasti komerčným mechanizmom a predstavujú účinný prostriedok prospešného marketingu masovej a populárnej kultúry.

1.1 Zdravie a kvalita života

Žijeme v hektickej, hypermodernej dobe kľúčových zmien, v ktorej sa ľudia čoraz častejšie uchylujú k rozmanitým spôsobom a metódam, pomocou ktorých sa pokúšajú racionálne skvalitniť svoj život a prostredie okolo seba, vyrovnáť sa, či prispôbiť stresujúcemu tempu novodobej éry. Navyše nám táto doba premien, ktorá podporuje fenomén masovej spotreby, nadbytku a konzumný spôsob života, do ktorého sa podľa poľského sociológa Zygmunta Baumana neustále viac ponárame, poskytuje nekonečné množstvo možností a slobodu výberu.¹

Jednou z takýchto možností je práve voľba životného štýlu, ako kontrastu súčasného obdobia, ktorému sú ľudia schopní prispôbiť prakticky každú oblasť a podmienky svojho života, a to aj vrátane individuálnych stravovacích návykov. Takýto životný štýl aktuálne najvýstižnejšie charakterizujú prívlastky ako zdravý, racionálny, etický alebo alternatívny a v súčasnosti prežíva obdobie mimoriadneho imidžu a módnosti. Do akej miery je to v skutočnosti najvhodnejšia cesta? Do akej miery je zdravé naozaj zdravé? Nie je hodnota zdravia a zdravého, či alternatívneho stravovania redukovaná len na obyčajný biznis, fenomén doby, či aktuálny trend využívaný v marketingovej politike spomínaného potravinárskeho alebo farmaceutického priemyslu?

Filozofka Zuzana Parusniková píše, že súčasná spoločnosť je doslova posadnutá zdravím. Starostlivosť o zdravie a zdravý životný štýl sa tak postupne stávajú základnými témami, ktoré reálne dopadajú na našu každodennú prítomnosť. Zo zdravia a príbuzného zdravého životného štýlu, či zdravého stravovania sa postupne stali dominantné diskurzy, v rámci ktorých sa mení a utvára aj naša identita.²

Podľa Evy Křížovej je kvalita života spájaná s hojnosťou či dokonca nadbytkom a býva často kladená do interakcie voči konzumnému spôsobu života. Objavuje sa v spoločnosti, ktorá nemá problém s uspokojením materiálnych potrieb, a tak sa kvalita života usiluje zasiahnúť a realizovať aj v inej oblasti, ako v materiálnej, a to najmä v existenciálnej a sociálnej. E. Křížová vymedzuje kvalitu života ako jav, ktorý je socio-kultúrne determinovaný.³

¹ BAUMAN, Z.: *Globalizácia*, Bratislava: Kalligram, 2000, s. 82.

² PARUSNIKOVÁ, Z.: *Biomoc a kult zdravia* In *Sociológia*, 2000, roč. 32, č. 1, s. 131.

³ KRÍŽOVÁ, E.: *Kvalita života v kontextu všedného dne* In *Kvalita života a zdravia*, Praha: Triton, 2005, s. 219-221.

1.2 Zdravý životný štýl a zdravá výživa ako súčasť kulturológického diskurzu

Podľa kulturológičky Viery Gažovej práve v dôsledku globalizácie dochádza ku kreovaniu pohybov alebo trendov a ich rozmáhajúcich sa účinkov na kultúru a na celkový chod spoločnosti. Globalizačné procesy spôsobujú vznik rozmanitých a hlbokých kultúrnych zmien, ktoré postupne vedú k novým hodnotovým orientáciám a socio-kultúrnym vzorcom, k novým formám kultúry, či dokonca ku kultúrnym obratom. Tie ďalej všestranne modifikujú rozmanité oblasti z každodenného života ľudí, ku ktorým patria aj individuálne potreby, záľuby, spôsoby stravovania a životný štýl človeka.⁴

Kulturológička Z. Slušná poukazuje na skutočnosť, že na kultúru možno nazerať ako na vrstvy cibule, v ktorej jadro kultúry ochraňuje jednotlivé vrstvy, ktoré sú vnútorne späté. Vonkajší obal kultúry tvoria ľahko aktualizovateľné, inovatívne a meniace sa fenomény, ktoré nenarúšajú identitu a jedinečnosť samotnej kultúry. Najčastejšie medzi ne patria módné trendy, žiadané spotrebné produkty, aktuálne platné umelecké normy, stravovacie zvyklosti, špecifiká v odievaní a mnohé iné.⁵

Z hľadiska terminologického aparátu kulturológie patrí pojem spôsob života podľa sociológičky Jitky Ortovej a Kataríny Podolákovskej medzi najčastejšie využívané, pretože má schopnosť veľmi pravdivo vystihnúť aktuálny stav každodennej kultúry v konkrétnom čase a priestore.⁶

Práve cez prizmu životných štýlov je možné nájsť jeden zo základných prístupov k vymedzeniu samotnej kultúry, pričom V. Gažová súčasne vychádza zo schémy kulturológických štúdií, ktoré sú členené v závislosti od charakteristiky ústredného pojmu kultúra. V. Gažová do kultúry všedného dňa zahŕňa každodennosť, životný štýl, subkultúry, individuálne ciele, záujmy a voľno-časové aktivity, ku ktorým patria rozmanité kategórie ako napríklad hobby, kultúra bývania, stravovania, odievania a mnoho iných.⁷

Keďže životný štýl je významné späť s činnosťami, postojmi a hodnotami, je to práve zdravie, ktoré predstavuje najdôležitejšiu hodnotu uznávanú v každej kultúre a prirodzene zohráva rozhodujúcu úlohu v každodennom živote ľudského spoločenstva. Zdravý životný štýl možno jednoznačne považovať za jeden z významných a kľúčových faktorov, ktorý sa podieľa a ovplyvňuje celkový zdravotný stav človeka. Globalizačné tendencie sa výrazne odzrkadľujú aj prostredníctvom stravovacích návykov a jednotlivých foriem stravovania, ktoré zohrávajú neoddeliteľnú súčasť v kontexte každého životného štýlu. Podobne, ako v minulom období prišiel do módy fenomén instantného, fastfoodového stravovania, v poslednom období rapidne vzrástol naopak záujem ľudí o ľudský organizmus, zdravú výživu, zdravý životný štýl a zdravé životné prostredie.⁸

Čo však dnes môžeme považovať za skutočne zdravú výživu? K jedným z výraznejších vplyvov zdravého životného štýlu môžeme zaradiť rozmáhajúce sa zakladanie a otváranie internetových a kamenných obchodov so zdravým sortimentom superpotravín a výživou, ktorých filozofia je založená na tvrdení, že najlepšie a najzdravšie potraviny sú tie, ktoré sú čerstvé, organické a neupravené. Na tom sa však podľa Jána Šajbidora nedá postaviť dnešný potravinársky priemysel, ktorý je priamo závislý na spotrebiteľskej potrebe masovo produkovať potraviny

⁴ GAŽOVÁ, V.: *Úvod do kulturológie*, Bratislava: J.A. Komenského, 2003, s. 8.

⁵ SLUŠNÁ, Z.: *Aspekty a trendy súčasnej kultúry*, Bratislava: Národné osvetové centrum, 2013, s. 11-12.

⁶ ORTOVÁ, J.: – PODOLÁKOVÁ, K. *Spôsob života ako syntetický ukazovateľ každodennej kultúry* In *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*, Bratislava: PEEM, 2005, s. 10.

⁷ GAŽOVÁ, V. *Súradnice kultúry*, Trnava: Fakulta masmediálnej komunikácie, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2003, s. 13.

⁸ GAŽOVÁ, V.: *Perspektívy kulturológie*, Bratislava: Univerzita J. A. Komenského, 2003, s. 105.

v čo najväčšom množstve. Súčasná produkcia nadbytku potravín, a to veľakrát modifikovaných a „vyšľachtených“ však nemá v dejinách ľudstva historickú obdobu. Súvisí to aj s populačnou explóziou, ktorej naša spoločnosť čelí. Výrobcovia sú nútení produkovať čoraz viac potravín a surovín, z ktorých si následne potravu vyrábame. Takéto potraviny však v súčasnosti majú úplne inú kvalitatívnu úroveň ako v minulosti. Naliehavou a už spomínanou otázkou však stále zostáva skutočnosť, do akej miery je v takýchto potravinách zachovaná výživová hodnota a do akej miery je prezentovaný zdravý produkt naozaj zdravý. Nehovoriac o jednotlivých potravinových mýtoch a propagande, ktoré sa začali s narastajúcou trendovosťou a uprednostňovaním zdravých životných štýlov postupne rozširovať.⁹

Ďalším z problémov je, že väčšina surovín vyzerá na prvý pohľad veľmi pekne, čerstvo a zdravo. Platí pravidlo, že očami jeme a v konečnom dôsledku sa tak javí vášny vzhľad potravín ako to jediné, na čom dnes skutočne záleží. V minulosti bola príprava jedál podľa etnologickej Rastislavy Stoličnej-Mikolajovej veľmi komplikovaná, pričom dnes sa pri príprave jedla takmer nutne využíva najmä veľká miera štýlovej kreativity, estetizácie, stylingu a potreba mať všetko jedlo dokonalo naaranžované, aby tak výsledná prezentácia pôsobila najmä naoko veľmi pekne, čerstvo a zdravo. Zo stravovania sa v súčasnosti stal určitý typ činnosti, od ktorej očakávame istú formu zábavy alebo zážitku.¹⁰

Vo všeobecnosti však zdravá výživa znamená typ takého stravovania, ktoré neprináša žiadne zdravotné ťažkosti či dokonca zabraňuje mnohým zdravotným komplikáciám, a to najmä v zmysle predchádzania rôznych chronických civilizačných ochorení, ktorých frekvencia v spoločnosti podľa doktorky Kláry Hanulovej stále rapidne stúpa.¹¹

Nárast civilizačných chorôb preto možno považovať za jeden z významných dôvodov, prečo v súčasnosti všeobecne dochádza k narastajúcej fascinácii a zvýšenému záujmu o zdravie, k zmene životného štýlu a k celkovej premene životných postojov a stravovacích návykov. Výchova k zdravej výžive, zdravému životnému štýlu a zdravým návykom je odrazom aktuálneho a spoločenského diania, čo menovaným oblastiam prirodzene pridáva na dôležitosť a v rámci súčasného stavu našej spoločnosti nie je možné ignorovať riešenie tejto problematiky. Na optimálnu zdravú výživu sa v novodobej spoločnosti nazerá ako na liek zajtrajška a zdravšej budúcnosti. Výživa rovnako ako zdravie zohráva v našom živote a v spoločnosti nezastupiteľné miesto, a to nielen z hľadiska správneho fungovania nášho organizmu, ale aj z hľadiska fungovania kultúry. Filozof a estetik Erich Mistrík píše, že kultúra sa prejavuje cez fyzické vlastnosti a biologické procesy človeka. Všetky naše biologické či fyziologické črty a náš celkový zdravotný stav sa tak môžu stať nositeľom rozmanitých a dôležitých kultúrnych významov.¹²

V súčasnosti je kultúra stravovania považovaná za univerzálny fenomén, ktorý patrí k jedným z najvýraznejších a najdôležitejších identifikačných prvkov pri vymedzovaní kultúrnej, či národnej identity a kultúrnej tradície ľudského spoločenstva vôbec. Podľa etnologičiek Rastislavy Stoličnej-Mikolajovej a Kataríny Novákovej je strava, rovnako ako každá iná ľudská skúsenosť sprostredkovaná a determinovaná kultúrou. Voľba stravy a stravovacích návykov je podmienená psychologickými a socio-kultúrnymi normami a vzormi správania sa. Na základe týchto

⁹ WEB (1), 2015, Nečíslované.

¹⁰ STOLIČNÁ – MIKOLAJOVÁ, R.: *Jedlo ako kľúč ku kultúre*, Martin: Matica slovenská, 2004, s. 27.

¹¹ HANULOVÁ, K.: *Zdravotný stav obyvateľov Slovenskej republiky a varovné signály vzniku civilizačných ochorení* In *Výchova k zdraviu a zdravému životnému štýlu*, Nitra: Fakulta prírodných vied, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1998, s. 11.

¹² MISTRÍK, E. a kol. *Kultúra ako emócia: Multikultúrna zbierka esejí nielen o „nás“*, Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, 2006, s. 137.

slov možno stravu a výživu považovať za určitú kultúrnu hodnotu, pomocou ktorej človek ako kultúrna bytosť ovláda svoje základné potreby kultúrno-sociálnou situáciou.¹³

1.3 Tradičná strava a alternatívne formy stravovania

Tradičná strava predstavuje podľa R. Stoličnej-Mikolajovej historicky podmienený a relatívne samostatný systém, pozostávajúci z navzájom spätých a funkčných zložiek, ktoré odkazujú ku konkrétnemu etnickému a socio-kultúrnemu prostrediu.¹⁴

Podľa A. Ilavskej je obzvlášť na Slovensku tradičná strava založená najmä na živočišných tukoch, teda na cholesterole, ktorých zvýšená spotreba je v súčasnom období až okolo 37-40%. Pre zaužívanú stravu na Slovensku je taktiež za posledných 30 rokov charakteristický zvýšený energetický príjem, vysoká konzumácia sacharidov a naopak nedostatok bielkovín, no predovšetkým absencia fyzickej aktivity, ktorá predstavuje výraznú podporu a základný faktor celkovo zdravého životného štýlu.¹⁵

J. Ortovej a K. Podolákovú pri definovaní typických rysov každodenného života a pri charakteristike súčasného života nadväzujú na amerického architekta Charlesa Jencksa, ktorý uvádza že : *.....definície, ktoré by vyjadrovali komplexnosť životných dejov, neexistujú. Jencks si pre účely svojich štúdií zvolil termíny mainstream a alternatívny. Mainstreamom označuje hlavný prúd života v určitom priestore a čase, pre ktorý možno tiež použiť pojem spôsob života, a alternatívny sa týkajú rozmanitých životných štýlov, existujúcich mimo hlavný prúd.*¹⁶

Alternatívne koncepty stravovania vyznávajúce rastlinnú výživu so sebou výrazne prinášajú skeptické názory poukazujúce na negatívne účinky rôznych tradičných potravinových výrobkov a surovín (mlieko, vajcia, mäso, ryby, atď.). V spoločnosti dochádza okrem výrazného tlaku globalizačných procesov odrážajúcich sa v stravovaní aj k pretlaku informácií a vzniku súperiacich táborov, a to stúpcov živočišnej stravy a naopak ich odporcov. Odporcovia potravín so živočišnym zložením tvrdia, že tradičné živočišne výrobky v súčasnosti nemajú nič spoločné s kategóriou zdravia, jedná sa o mýtus, ktorý si vymysleli spoločnosti so živočišnou produkciou a bežný spotrebiteľ sa tak môže veľmi ľahko v tejto protichodnej spleti informácií, názorov a skúseností stratit'. V súčasnosti má však každý neobmedzené možnosti a slobodu výberu aj v oblasti rozličných výživových a alternatívnych náhradných zdrojov. V obchodných reťazcoch tak medzi sortimentom potravín už bežne spotrebiteľ nájde širokú a netradičnú ponuku napríklad na rastlinné mlieko sójové, kokosové, mandľové, ryžové, či ovsené, miesto mäsa je možné zakúpiť sójové výrobky či dokonca syr je možné zameniť za tofu a samozrejme mnoho iných.¹⁷

Práve v novodobej spoločnosti možno výrazne pozorovať, že dochádza k transformácii rozličných diét do netradičných alebo alternatívnych typov zdravého stravovania, ktoré súvisia s vynechaním alebo nahradením určitého druhu surovín, na ktoré sa aktuálne poukazuje ako na nezdravé a ktoré sa od tradičnej stravy často líšia aj konkrétnym spôsobom prípravy. Čoraz viac ľudí postupne začína aplikovať v oblasti stravovania rozmanité alternatívne spôsoby a zdravé verzie, ktoré priamo odkazujú k jednotlivým životným štýlom a ktoré sa v určitých oblastiach odlišujú od dominantného a tradičného prúdu života. Atraktivita takýchto životných štýlov a jednotlivých stravovacích návykov čoraz viac v spoločnosti a kultúre narastá. Možno určiť, že to do istej miery súvisí aj so skutočnosťou, že sa na šport a na pohybové aktivity v rámci zdravého

¹³ STOLIČNÁ – MIKOLAJOVÁ, R. – NOVÁKOVÁ, K. *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*, Bratislava: Veda, 2012, s. 7-8.

¹⁴ *Ibid.*, 2004, s. 18.

¹⁵ WEB (2), 2015, Nečíslované.

¹⁶ ORTOVÁ, J. – PODOLÁKOVÁ, K.: *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*, Bratislava: PEEM, 2005, s. 11.

¹⁷ WEB (3), 2017, Nečíslované.

životného štýlu mnohokrát nenazerá až s takou vážnosťou. Dôvodov môže byť hneď niekoľko. Nedostatok času, možné zdravotné komplikácie, ktorými človek trpí ešte pred tým, ako sa rozhodne žiť zdravo, či prípadná pohodlnosť. Človek si na základe individuálnej schopnosti môže postupne zvoliť danú alternatívu v spôsobe stravovania, ktorá nadobudla charakter každodenného stereotypu.

Ďalším z výrazných dôvodov môžu byť aj ekologické katastrofy, environmentálna kríza, masívne zásahy a celková devastácia životného prostredia. Čoraz u väčšej časti populácie to z pragmatických, či ideologických dôvodov vyvoláva odmietavé postoje, pričom sa ľudia odvolávajú na silnejúcu potrebu a etickú nutnosť využívania spomínaných zdravých, šetrných a racionálnych životných štýlov, ktoré zo súčasného hľadiska predstavujú statusovú symboliku určitých spoločenských vrstiev. Ústredná filozofická myšlienka každého zdravého životného štýlu preto v súčasnosti mnohokrát priamo smeruje k ochrane a k zachovaniu jedinečnosti a rozmanitosti našej planéty. Zároveň sa týmto spôsobom ľudia často dovolávajú k silnejšej potrebe revitalizácie a návratu k tradičnému a organickému spôsobu produkcie potravín, a tak de facto aj k potrebe návratu k poctivej, tradičnej a agrárnej kultúre našich predkov, ktorá bola založená na prirodzenom vzťahu človek - príroda.¹⁸

Podľa J. Novákovéj medzi najčastejšie netradičné alebo alternatívne formy stravovania môžeme v súčasnosti zaradiť vegetariánstvo, vegánstvo, paleo princípy, organickú a makrobiotickú výživu, v rámci ktorých čoraz viac pribúdajú informácie o ich zdravotných benefitoch a ktoré sa výrazne prispôbujú moderným trendom stravovania a k celkovej zdravej životospráve. K uvedeným formám je nutné priradiť aj najnovšie stravovacie návyky, ktoré sú založené na surovej výžive a na dobrovoľnom odmietaní lepku, mlieka, cukru a iných alergénov, a to aj napriek tomu, že ľudia, ktorí si tento typ výživy zvolili, netrpia prirodzenou intoleranciou na ktorúkoľvek z menovaných potravín.¹⁹

Hoci sa ľudia rozhodli pre voľbu zdravého životného štýlu a zdravého alebo alternatívneho stravovania či už z dôvodu skvalitnenia zdravia a života, zmiernenia zdravotných problémov, redukcie hmotnosti, či z dôvodu ochrany životného prostredia, tak podľa J. Šajbidora práve gastronomické a farmaceutické spoločnosti, v ktorých sa taktiež odrazili globalizačné procesy, začali túto skutočnosť všeobecne využívať. Predstavitelia takýchto spoločností si veľmi rýchlo uvedomili, že zdravie predstavuje centrálny ekonomický zdroj nielen pre jednotlivca, ale aj pre celú spoločnosť. Tomuto faktoru prispôbili produkciu rozmanitého sortimentu superpotravín, výživových doplnkov a služieb. Následne sa ich hlavným cieľom stal len komerčný predaj týchto produktov, ktorých cena, resp. marža čerpajúca z aktuálnej trendovosti je spravidla často až neprimerane vysoká.²⁰

Výživový poradca Dušan Plichta poukazuje na trend uprednostňovania optimálnej a zdravej životosprávy, ako na akýsi začarovaný kruh, či nikdy nekončiacu a predovšetkým kontroverznú tému. Súčasnú silu a orientáciu na trendovosť zdravej výživy dokazuje aj za pomoci skutočnosti, že vybrané skupiny ľudí v rámci svojich nákupov mnohokrát pod vplyvom dogmy preferujú a identifikujú sa primárne takými výrobkami, ktoré sa pýšia nálepkami ako „*BIO, eko, organic, raw, vegetarian, vegan*“ atď. Často takýmto spôsobom konajú aj bez toho, aby sa vôbec zaujímali o skutočné zloženie a nutričné hodnoty daných výrobkov. Tento fakt poukazuje na sku-

¹⁸ MORAVČÍKOVÁ, D. – ADAMIČKOVÁ, I.: *Alternatívna ekonomika a alternatívne poľnohospodárstvo* In *Etnologické rozpravy*, 2014, roč. 21, č. 2, s. 11.

¹⁹ NOVÁKOVÁ, J.: *Netradičné formy stravovania* In *Výchova k zdraviu a zdravému životnému štýlu*, 1998, Nitra: Fakulta prírodných vied, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 18.

²⁰ WEB (4), 2015, Nečíslované.

točnosť, že ľudom už viac záleží na tom, aby kupovali niečo, čo je v spoločnosti momentálne najviac preferované na rozdiel od toho, čo skutočne potrebujú. Ľudia tak konajú v nádeji, že práve v takýchto funkčných produktoch nájdu požadované štandardy a potrebné princípy, ktoré im dopomôžu dosiahnuť vytúžený efekt napr. v podobe redukovania hmotnosti, či celkového zlepšenia zdravotného stavu.²¹

Ekofilozof Juraj Kurčírek sa zamýšľa nad modernizovaným životom a prežitím ľudstva v globálnom meradle takmer v podobných súvislostiach. Do popredia prináša novú ekologickú paradigmu zelenej revolúcie, ktorá je odvodená od jeho ekofilozofickej reflexie. Podľa J. Kučírka je možné súčasnú environmentálnu krízu vyriešiť len prekonaním jej neľudskej podoby. Hominizácia sveta okolo nás je možná len v momente, keď k samotnému poľudšteniu dôjde v nás samotných.²²

Na koncept zelenej revolúcie nadväzuje aj Z. Parusniková, ktorá dodáva, že diskurz zdravia a očisty je nevyhnutne prepojený s ekologickým uvažovaním, návykmi a s tzv. zeleným diskurzom. Aj práve preto v tomto kontexte dochádza k zmene a k výrazným obratom v oblasti individuálnych ľudských hodnôt a postojov, ktoré sa následne odrážajú na meniacom sa význame kvality života. Práve v situácii globálneho ohrozenia života dochádza k bezpodmienečnej mobilizácii a transformácii hodnôt, politických metód a cieľov, ktoré prispievajú k vytvoreniu nového, tzv. ekologicky angažovaného humanizmu.²³

Aj tieto uvedené skutočnosti sú významným dôkazom toho, že spoločnosť a kultúra prechádzajú výraznými zmenami. Mení sa zmysel života, rovnako ako aj náš spôsob uvažovania, konania a stravovania, a práve preto sa aj podmienky samotného zdravia a zdravého životného štýlu sa neustále menia, sprísňujú a rozširujú, no na druhej strane narastá ich atraktivita spolu s cenou. Zdravie nás sice nevyhnutne sprevádza celý život, no až aktuálne sa z neho postupne stala doslova živá súčasť všeobecného povedomia. Zo súčasného hľadiska možno určiť, že téma zdravia na nás pôsobí takmer z každého možného rohu. Záujem o zdravie možno evidovať z reklám a časopisov, kníh a webových portálov, z regálov v supermarketoch a z rôznych rozširujúcich sa noviniek v internetových obchodoch. Zo zdravia sa stala vec zisku a aktuálny produkt doby spadajúci pod komerčné mechanizmy. Zdravému životnému štýlu a zdravým či alternatívnym formám stravovania sa prispôbili podmienky ponuky a dopytu, čím následne začali podliehať potrebám širokej spotrebiteľskej masy. Hoci to automaticky neznamená, že všetci ľudia žijú zdravo, no týmto spôsobom sú chtiac-nechtiac bez výraznej angažovanosti konfrontovaní so zásadami zdravého života priam dennodenne. Ako už bolo v príspevku niekoľkokrát uvedené, špecializované obchody, gastronomické, no aj farmaceutické spoločnosti túto možnosť začali všemožne využívať a mnohí predstavitelia pochopili, že oblasť zdravia v súčasných podmienkach bytia slúži ako ďalší verný príklad veľmi profitujúceho marketingu. Tomuto faktu korporátne spoločnosti prispôsobujú rozrastajúci sa trh s rozmanitými výrobkami, ktorých nasadená cena čerpá z aktuálnej módnosti a trendovosti. Čo všetko sú ľudia schopní kvôli zdraviu obetovať a koľko sú ochotní investovať, aby to skutočne dosiahli? Ako ďaleko sú schopní až zájsť? Kde sa skutočne nachádza racionálna hranica zdravia a zdravého životného štýlu? Je dokonca možné na ceste za zdravím ohroziť svoj vlastný život?

1.4 Posadnutosť zdravím a zdravým životným štýlom

Životný štýl sa stáva súčasťou každodenného stereotypu. Dotýka sa všetkého, čo ľudia robia, ako myslia, ako sa stravujú a ako v živote konajú. Voľba jednotlivého štýlu preto môže u konkrétneho človeka zapríčiniť výrazný zásah, či dokonca trvalú zmenu v ktorejkoľvek z oblastí

²¹ WEB (5), 2016, Nečíslované.

²² KUČÍREK, J.: "Ekofilozofia včera, dnes a zajtra", Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009, s. 85.

²³ PARUSNIKOVÁ, Z.: *Biomoc a kult zdravia* In *Sociológia*, 2000, roč. 32, č. 1, s. 132.

v jeho každodennej prítomnosti. Môže to byť zmena pozitívna, no rovnako nie je vylúčený ani negatívny dopad na vlastné zdravie človeka a jeho blízke okolie. Podľa Z. Parusnikovej dochádza k odklonu od vyznávania odlišného kultu tela, ktoré bolo až do súčasnosti orgánom spotreby a konzumu. Z. Parusniková prirovnáva takúto všestrannú snahu o čo najvernejšie priblíženie sa ku zdravému štýlu k určitému sizyfovskému úsiliu, pretože sprevádzajúcich rizík, ktoré každodenne ohrozujú náš zdravotný stav, je na každom kroku niekoľko desiatok. Diskurz zdravia nás týmto spôsobom vedie k neustálemu sebaspytovaniu a chorobnej kontrole, či všetky veci, ktoré v živote robíme nemajú negatívny dopad na náš celkový zdravotný stav.²⁴

Z neustáleho sebaspytovania, neprimeraného kontrolovania vlastného zdravia, etikiet, či kvality zloženia na obaloch potravín sa postupne môže stať jediný zmysel života. Ten môže prerásť až do poruchy tzv. ortorexie, ktorá je v súčasnosti zaraďovaná medzi relatívne nové pojmy. Tento termín je odvodený od gréckych slov *orthos* a *orexis*, čo v preklade znamená správna chuť. Ortorexia symbolizuje určitý druh patologickej posadnutosti zdravým stravovaním a celkovým zdravým životným štýlom. Je to aj z dôvodu rozširujúcich sa alternatívnych spôsobov života, vďaka ktorým sa ľudia začali čoraz výraznejšie sami zaujímať o najnovšie trendy a spôsoby v stravovaní. S jednotlivými formami sa postupne až natoľko zžili, že týmto konaním sú schopní prestať postupne akceptovať akékoľvek iné pohľady a či dokonca zavrhnúť ľudí, ktorí presadzujú odlišný a v ich očiach predovšetkým konvenčný typ stravovania, či napokon celý spôsob života.²⁵

Medzi ďalšie výraznejšie formy, pri ktorých môže zdravý životný štýl prerásť do extrémnych rozmerov zaraďujeme aj nové životné smerovanie bretariánstvo. Toto označenie pochádza z anglického originálu *breathe*, čo v preklade znamená dych alebo dýchať. Aktívni vyznávači bretariánstva zastávajú radikálny názor, že zdravo a plnohodnotne človek dokáže žiť aj bez jedla, vody a spánku. Bretariánstvo je založené na princípe, že strava a následné trávenie jedla telu uberá potrebnú energiu, a preto jediným zdrojom výživy celého smerovania je *prána*. Celý proces bretariánstva má dokonca niekoľko vývinových stupňov, kedy prívrženci tohto smerovania najskôr vylúčia zo svojej stravy mäso, neskôr surovú zeleninu a ovocie a postupne ich životopráva pozostáva len z prijímania tekutín, ktoré sa tiež napokon z výživy vylúčia.²⁶

Hranice a zásady zdravého životného štýlu sa môžu v jednotlivých prípadoch od seba odlišovať a prirodzene nemusia dosahovať až takýchto extrémnych foriem. V súčasnosti možno pozorovať, že sú v spoločnosti vo výraznej miere ľuďom ponúkané rozličné výživové poradenstvá, uzdravovacie kúry, niekoľko dňové liečebné hladovanie, preventívne programy zamerané na nahrádzanie konvenčných potravín za zdravšie alternatívy, či detoxikácie organizmu napríklad cez čerstvé ovocné a zeleninové šťavy a smoothie nápoje, ktoré sú verným príkladom aktuálneho zdravého trendu *par excellence*. Práve ponuka na tieto zeleninové a ovocné šťavy či smoothies nápoje sa postupne výrazne pretransformovala do stánkov, vyskytujúcich sa azda v každom obchodnom centre, ktoré predstavujú v novodobej spoločnosti výraznú črtu typickú najmä pre moderný a mestský životný štýl. Ľudia ako novodobí vyznávači zdravej výživy sa v neovládateľnej snahe a túžbe zbaviť svoje telo škodlivých toxínov, zredukovať svoju hmotnosť, zlepšiť celkovú kondíciu a zaistiť si pevné zdravie, snažia týmto trendom čo najvernejšie priblížiť, no často aj na úkor vlastného zdravia, myslenia a v neposlednom rade aj financií. Výrobcovia stavajú svoju reklamu a stratégiu na pravidle, že v momente, keď spotrebiteľ uvidí, že je niečo zdravé a kvalitnejšie, je automaticky ochotný priplatiť viac peňazí ako pri bežnom produkte. Rudolf Tr-

²⁴ Ibid., 2000, s. 132.

²⁵ WEB (6), 2015, Nečíslované.

²⁶ WEB (7), 2015, Nečíslované.

bušek ďalej píše: „*V stagnujúcom potravinárstve sa musia hľadať nové stimuly na podporu predaja. Ak je takýto stimul na kupujúcich dostatočne silný – zmení sa na trend a zákazníci ho chcú. V potravinárstve sa za posledných niekoľko desaťročí objavilo trendov niekoľko. Ovplyvňujú čo budeme, alebo chceme jesť. Nový trend väčšinou znamená, že neplatíme za výrobok samotný, ktorého výrobná cena sa zásadne nezmenila, ale platíme za to, čo je v kurze, čo chcú všetci.*“²⁷

Prudký rozvoj technológií a vzrastajúca sila zdravého životného štýlu výrazne zasiahli aj farmaceutický priemysel, ktorý týmto prebiehajúcim procesom musí podobne prispôbovať čoraz novšie a lepšie produkty a doplnky výživy, veľakrát čerpajúce z významných životných štýlov, ktoré okrem záruky zdravia prinášajú aj vysoké zisky. Takéto ľahko dostupné a rozširujúce sa produkty a ich propagácia v konzumentoch modernej medicíny môže mnohokrát vyvolávať predstavu, že sa bez ich prítomnosti v živote len sotva zaobídu, pokiaľ chcú byť skutočne zdraví. G. Lipovetsky prirovnáva takúto situáciu k epoche bytostnej a konzumnej medicalizácie a ďalej píše o stúpajúcej potrebe a spotrebe liekov a chemických látok, ktoré nazval „*tabletkami šťastia*“ a o ktorých tvrdí, že ich ľudia dopĺňajú do svojho tela a snažia sa tak prevziať nadvládu nad správnym fungovaním svojho organizmu, či fyzickej a duševnej stránky svojho celkového zdravia.²⁸

Literatúra a zdroje

- BAUMAN, Z.: *Globalizácia*. Bratislava: Kalligram, 2000. 124 s. ISBN 80-7149-335-X.
- DUBNIČKA, I. a kol.: 2009. „*Ekofilozofia včera, dnes a zajtra*“. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009. 256 s. ISBN 978-80-8094-642-5.
- GAŽOVÁ, V.: *Úvod do kulturológie*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2009. 107 s. ISBN 80-7121-315-4.
- GAŽOVÁ, V. – SLUŠNÁ, Z.: *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*. Bratislava: Bratislava: Peter Mačura – PEEM, 2005. 220 s. ISBN 80-89197-41-8.
- GAŽOVÁ, V.: *Súradnice kultúry*. Trnava: Fakulta masmediálnej komunikácie, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2003. 114 s. ISBN 978-80-8903-456-7.
- GAŽOVÁ, V.: *Perspektívy kulturológie*. Bratislava: Filozofická fakulta, Univerzita J. A. Komenského, 2003. 260 s. ISBN 80-88901-81-2.
- LIPOVETSKY, G.: *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. 443 s. ISBN 978-80-7260-184-4.
- MISTRÍK, E. a kol.: *Kultúra ako emócia: Multikultúrna zbierka esejí, nielen o „nás“*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, 2006. 164 s. ISBN 80-89008-22-4.
- MORAVČÍKOVÁ, D. – ADAMČÍKOVÁ, I.: *Alternatívna ekonomika a alternatívne poľnohospodárstvo* In *Etnologické rozpravy*. [online]. 2014, roč. 21, č. 2, s. 10-24. [cit.2017-03-12].
- NOVÁKOVÁ, J. a kol.: *Výchova k zdraviu a zdravému životnému štýlu*. Nitra: Fakulta prírodných vied, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 1998. 87 s. ISBN 80-8050-197-1.
- PAYNE, J. a kol.: *Kvalita života a zdraví*. Praha: Triton, 2005. 629 s. ISBN 80-7254-657-0.
- SLUŠNÁ, Z.: *Aspekty a trendy súčasnej kultúry*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2013. 124 s. ISBN 978-80-7121-341-3.
- STOLIČNÁ-MIKOLAJOVÁ, R.: *Jedlo ako kľúč ku kultúre*. Martin: Matica slovenská, 2004. 167 s. ISBN 80-7090-756-7.

²⁷ WEB (8), 2013, Nečíslované

²⁸ LIPOVETSKY, G.: *Paradoxní štěstí: Esej o hyperkonzumní společnosti*, Praha: Prostor, 2007, s. 66-67.

STOLIČNÁ-MIKOLAJOVÁ, R. – NOVÁKOVÁ, K.: *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*. Bratislava: VEDA, 2012. 495 s. ISBN 978-80-224-1257-5.

Zoznam elektronických odkazov

- PARUSNÍKOVÁ, Z.: *Biomoc a kult zdraví* In *Sociológia*. [online]. 2000, roč. 32, č. 1, s. 131-142. [cit.2017-01-12]. Dostupné na internete: <http://sreview.soc.cas.cz/cs/issue/66-sociologicky-casopis-2-2000/1191>.
- Web (1): Je zdravé naozaj zdravé?. In: Youtube [online]. 1. 10. 2015 [cit. 2017-01-20]. Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=UWZZzsYxtml&t=255s> [Nečíslované]. Kanál užívateľa Televízia TA3.
- Web (2): Je zdravé naozaj zdravé?. In: Youtube [online]. 1. 10. 2015 [cit. 2017-01-20]. Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=UWZZzsYxtml&t=255s> [Nečíslované]. Kanál užívateľa Televízia TA3.
- Web (3): PLICHTA, D.: *Desať trendov životosprávy, kde sa ľudia zbytočne dotahujú*. [online]2017.[cit.2017-03-17]. Dostupné na internete: <https://www.dusanplichta.com/blog/10-trendov-zivotospavy-kde-sa-ludia-zbytocne-dotahuju/>
- Web (4): Je zdravé naozaj zdravé?. In: Youtube [online]. 1. 10. 2015 [cit. 2017-01-20]. Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=UWZZzsYxtml&t=255s> [Nečíslované]. Kanál užívateľa Televízia TA3.
- Web (5): PLICHTA, D.: *Moderne paleo – Ideálna strava, alebo len mýtus?* [online]. 2016. [cit.2017-03-18]. Dostupné na internete: <https://www.dusanplichta.com/blog/moderne-paleo-idealna-strava-alebo-len-mytus/>
- Web (6): Info.sk [online]. 2015. [cit.2017-03-21]. Dostupné na internete <http://www.info.sk/sprava/59275/video-ortorexia-ked-je-posadnutost-zdravou-stravou-nebezpecna/>
- Web (7): CHLÁDEK, L.: *Bretariánstvo (brethariánstvo) – vzduch, prána a smrť*. In *Výživovo.sk* [online]. 2015. [cit.2017-03-22]. Dostupné na internete: <http://www.vyzivovo.sk/bretarianstvo-vzduch-prana-a-smrt/>
- Web (8): TRBUŠEK, R.: *Nový trend – BIO*. In *Sme blog*. [online]. 2013. [cit.2017-04-13]. Dostupné na internete: <https://trbusek.blog.sme.sk/c/334825/Novy-trend-BIO.html>

Health as a trend in toda's Society and Culture

Article deals with the emerging trend of emphatic, rational and responsible lifestyle through prism of diverse perspectives and with special regard for culture. The article points out growing influence of the so-called super rations, alternative way of life and various diets, whose image is in the present times presented as the most suitable for people. The article also describes to what extend the mentioned trends appear to be the most rational way, and to what extend it is just a marketing and psychological game of gastronomic corporations, whose main task primarily is commercial retail of their products.

Príspevok predstavuje vybranú časť z Diplomovej práce s názvom *Zdravie ako trend v súčasnej spoločnosti a kultúre*, ktorá bola úspešne obhájená na Katedre kulturológie, FF UKF v Nitre v akademickom roku 2016/2017. Školiteľkou záverečnej práce bola Mgr. Veronika Moravčíková, PhD.

Autorka: **Mgr. Katarína Fridrichová**
bývalá študentka Katedry kulturológie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
fridrichova.katarina@gmail.com

Školiteľka: **Mgr. Veronika Moravčíková, PhD.**
Katedra kulturológie FF UKF
Hodžova 1
949 01 Nitra
moravcikova.v@gmail.com

Inakosť ako sociokultúrny determinant – autizmus

Eva Schmidtová

Abstrakt

Príspevok sa zaoberá problematikou autizmu cez optiku skúmania rozličných aspektov inakosti. Mapuje, analyzuje, porovnáva a interpretuje fenomén autizmu v širších spoločensko-vedných, kultúrnych a historických súvislostiach a súčasne ich chápe ako dôležité determinanty, ktoré sa počas vývoja diskurzu o danej problematike intenzívne premietali, zasahovali a v súčasnosti majú stále zásadný vplyv na kvalitu života danej spoločensko-kultúrnej minority autistov. Príspevok súčasne apeluje na dôležitosť a opodstatnenosť zmeny v rôznych oblastiach spoločensko-kultúrnej reality v rámci súčasného chápania a nazerania nie len na autistickú inakosť, ale aj na jej rozmanité kultúrne, etnické, názorové, hodnotové, postojoyé a principiálne každodenné podoby, ktoré sú jednými z charakteristických znakov aktuálneho civilizačného vývoja.

Kľúčové slová

autizmus, inakosť, spoločnosť, kultúra, norma, „postihnutie“, tolerancia, postoj, diagnóza, identita.

1. INAKOSŤ AKO SOCIO-KULTÚRNY DETERMINANT

V mnohorozmernom kategoriálnom aparáte kulturológie patrí inakosť k často skloňovaným termínom. Frekventovaný výskyt tohto pojmu v kontexte spoločensko-humanitných vied možno chápať ako reakciu na jeho rozmanitosť, ambivalentnosť, ako i variabilnú obsahovú náplň, a zároveň širokú škálu teoretických i praktických východísk a presahov, prostredníctvom ktorých je možné fenomén inakosti uchopiť. Pojmom inakosť sa zaoberá široké spektrum rôznorodých vedných disciplín. Už od nepamäti je v centre záujmu filozofie, sociálnej a kultúrnej antropológie, etnológie, psychológie, religionistiky, sociológie, etiky, ako i ďalších spoločenskovedných a prírodovedných odborov.

Čoraz intenzívnejšie preraktovaný pojem inakosti sa stáva stredobodom záujmu vedeckých a intelektuálnych kruhov či spoločenskovedných diskurzov pojednávajúcich o problematike xenofóbie, rasizmu, interrupcie, integrácie, eutanázie, sexuálnej orientácie, identity, (in)tolerancie a množstva ďalších ambivalentných tém. Ozvena na tému inakosti sa čoraz frekventovanejšie ozýva aj zo sféry komerčných médií, z oblasti školstva, zo sektoru poskytovania sociálnych a zdravotných služieb, či od prívržencov rozmanitých náboženských presvedčení, ideológií a i.. Skloňovaniu pojmu inakosť sa nevyhneme ani v prípade, ak chceme pochopiť, charakterizovať nejednu inú kultúru, etnikum, menšinu, subkultúru, minoritu, kontrakultúru, či akúkoľvek inú sociokultúrnu skupinu, ktorá sa od minoritu odlišuje istou odchýlkou.

Pre naše uvažovanie a argumentáciu pojmu inakosť je podnetný predovšetkým interdisciplinárny a holistický prístup, ktorý predpokladá prepájania poznatkov z rozličných vedných

disciplín, podnecuje využívanie interkultúrnej komunikácie a zároveň zohľadňuje jedinečnosť a špecifickosť jednotlivých socio-kultúrnych javov vyskytujúcich sa v danej spoločnosti. Jedným zo základných východísk môže byť v rámci takehoto uvažovania o inakosti skúmanie už od nepamäti v spoločenských vedách pretrvávajúceho, dichotomického pohľadu vnímania inakosti a odlišnosti cez prizmu toho druhého, a teda prostredníctvom tradičnej binárnej opozície „my“ vz. „oni“. Za základňu takehoto nazerania by sme mohli určiť antropológiu. Vedu, ktorej pôvodný význam slova *anthropos* (človek) a *logos* (rozum, slovo, náuka) predurčil antropológické bádanie k snahe pochopiť o. i. aj to, ako funguje ľudský rozum zároveň ako produkt a podmienka kultúry.¹

K repertoáru vyššie zmienených faktorov problematizujúcich dosiahnutie alebo aspoň čiastočné priblíženie sa k spoločnému názorovému konsenzu v súvislosti s témou, ako formálne tak i obsahovo veľmi širokou a rozmanitou, sa pridávajú taktiež ďalšie činitele. Jedným z nich je v súčasnosti extrémne rýchlo akcelerujúci vývoj tohto fenoménu v čase a v priestore. Inak povedané – s inakosťou sme konfrontovaní čoraz intenzívnejšie a v čoraz rozmanitejších podobách.

Uvedomujúc si problematickosť a náročnosť teoretického vymedzenia a obsiahnutia pojmu inakosť, sa nám prirodzene v myslí vynára otázka súvisiaca s ľudskou kompetenciou rozširovania povedomia o inakosti, o vzdelávaní k aktívnej tolerancii k inakosti, v zmysle rešpektu a prijatia toho, že inakosť nie je iba kategóriu hodnotiacou, ale predovšetkým axiologickou. Práve uvedomovanie si tejto skutočnosti, môže podľa nášho názoru zásadne prispieť k zmene postoja k vnímaniu tohto javu, a to na celospoločenskej úrovni.

Názorová pluralita o tom, čo je to inakosť, či o tom, ako sa ku nej máme v jej najzákladnejšej podobe² stavať, alebo vôbec aké parametre zvoliť pri uvažovaní o tom, či je niečo iné už príliš, a čo ešte nie, nás vyzýva zamýšľať sa a podnecovať uvažovanie jednotlivca, ako i kolektívne vedomie k tomu, aby zmýšľanie o inakosti a konfrontácia s ňou predstavovala zdravé a vedomé vnímanie odlišností. Domnievame sa, že takáto zmena môže byť významným činiteľom pri predchádzaní nenávisti, intolerancie, xenofóbie, rasizmu a mnohých iných patologických postojov, ktorých dôsledky boli a v súčasnosti sú čoraz väčšími a v explicitnejších podobách identifikovateľné v rozmanitých oblastiach spoločnosti. Jedným z príkladov je aj šírenie extrémistických názorov, kde sa istá rétorika už ani nesnaží byť sofistickovaná, ale často je hrubá, vulgárna, agresívna, a paradoxne, i tak veľkou väčšinou prijímaná a akceptovaná. Otázne a súčasne desivé je, podľa nášho názoru, hľadanie odpovedí na otázky, či hlavný dôvod tejto situácie spočíva najmä v zlyhaní iných alternatív k riešeniu závažných problémov, alebo sa predovšetkým jedná o akési prejavy kolektívneho nevedomia, v zmysle spúšťania potlačanej agresie a nenávisti, ktoré sú podporované a vyživované aj z pozícií ústavných činiteľov.

Prehodnocovanie názorov, postojov a konania v súvislosti s inakosťou je, podľa nášho názoru, nutné, či už máme na mysli inakosť vo forme stretu s inou kultúrou, s iným náboženským, politickým, ideologickým presvedčením, alebo sa jedná o mentálnu či telesnú inakosť, či o „bežnú“ inakosť, ktorá je súčasťou našich každodenných životov. Napríklad v podobne odlišného názorového presvedčenia nášho partnera, rodiča, súrodenca, kamaráta, kolegu, či „len“ toho iného človeka, bez ktorého by uvedomovanie si inakosti zrejme možné nebolo. Vráťane snáh, prehodnocovaní, a tzv. triedení názorových presvedčení, ktoré tvoria významnú podstatu nášho myslenia, je v súvislosti s uvažovaním o (inom) človeku, nemenej podstatné brať do úvahy aj danosti, ktoré sú späté s jeho evolučným vývinom. V zásade je čiastočne takéto uvažovanie veľ-

¹ SOUKUP, V.: *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Praha : Portál, 2011, s. 54.

² Základnú podobu inakosti chápeme ako esenciu toho čo „ten druhý“ považuje za iné resp. odlišné.

mi intenzívne naviazané na podstatu dualistického vnímania človeka, o ktorej hovorí aj slovenský kulturológ Ivan Dubnička. Podľa jeho slov je jedným z dôležitých determinantov a zároveň predpokladom toho, že človek vníma svet na základe binárnych opozícií, ktorých ústrednou dichotómiou je vnímanie sveta v konvenciách „my“ a „oni“, už samotná skutočnosť, že človek je sociálna bytosť. Dubnička nazerajúc na človeka cez prizmu slávnej Aristotelovej definície - *človek ako zoonpoliticon* a teda ako tvor spoločenský, respektíve politický, zdôrazňuje, že takéto nazeranie predstavuje istú vzájomnú závislosť. Podľa jeho slov, pri snahe pochopiť správanie jednotlivca musíme vychádzať z predpokladu, že jeho správanie je modelované rôznymi faktormi, ako napríklad génmi, hormónmi, činnosťou mozgu a spoločnosťou.³

Sekundárnym, nemenej podstatným tvrdením, ktoré je nutné brať do úvahy pri snahe priblížiť sa k podstate dualistického modelu vnímania sveta, je skutočnosť, že človeka je nutné chápať vrátane vyššie uvedených faktorov prameniacych z jeho spoločensko-politickej povahy aj ako „tvorca zmyslu“. Takúto charakteristiku použil na označenie človeka na prelome 19. a 20. storočia napríklad aj nemecký historik, filozof, sociológ a ekonóm v jednej osobe Max Weber, hovoriac, že pre všetky ľudské spoločnosti je zásadné dávať zmysel svojmu okoliu, usporadúvať, klasifikovať, usmerňovať a regulovať.⁴ Na Weberove tvrdenie o časti ľudskej povahy inklinujúcej ku kategorickej usporiadanosti, namiesto chaotického a náhodného prisudzovania významu veciam a javom, nadviazal o niekoľko desaťročí neskôr jeden z najvýznamnejších predstaviteľov francúzskeho štrukturalizmu, antropológ, etnológ a sociológ Claude Lévi-Strauss hovoriac, že: „*požiadavka usporiadanosti tvorí základ akéhokoľvek myslenia vôbec...*“⁵ Podľa Lévi-Straussa patrí k základným intelektuálnym požiadavkám ľudstva hľadanie nejakej schémy či usporiadanosti vo vonkajšom i vnútornom svete. V zásade neusporiadanosť a chaos predstavujú niečo, čo človek tolerovať nemôže, v zmysle tvrdenia, že akékoľvek usporiadanosť je lepšia než chaos, a dokonca i utriedenie v rovne zmyslovo vnímaných vlastností predstavuje etapu na ceste k racionálnemu poriadku.⁶

V nadväznosti na uvažovanie Dubničku, ktorý hovorí, že tendenciu človeka triediť, klasifikovať, či kategorizovať a usporadúvať veci, javy, či myšlienky môžeme považovať za jednu z ďalších antropologických konštánt v ľudskom vedomí, chápeme otázku inakosti a jej sprievodné javy, či modifikované formy za jednu z kardinálnych otázok 21. storočia.

V snahe sprítomniť problematiku nazerania na inakosť, či vôbec na človeka, sa nezaobídeme bez alarmujúceho apelu z pier viacerých autorít na celkovú zmenu paradigmy nazerania, nie len na ľudskú bytosť, ale takmer na všetky oblasti nášho kultúrno-spoločenského vývoja a to na globálnej úrovni. V tejto súvislosti je podnetné zamyslenie sa slovenského filozofa, pedagóga, kulturológa a esejistu Dalimíra Hajka, ktorý vo svojich úvahách o inakosti spätých so samotnou zmenou nazerania na svet odkazuje aj na rímskeho teológa Alojza Boglioliho. V jednote a rozmanitosti našej súčasnosti nie je myšlienka spoločného etosu podľa Hajka iba možná, ale aj nevyhnutná o. i. aj preto, lebo má sociálny dosah a dopad a implicitne alebo explicitne sa dotýka sociálneho zmyslu našich aktivít. Za začiatok zmeny a prispôsobenie sa novému stavu Hajko, v nadväznosti na myšlienky Boglioliho, považuje definitívny koniec tzv. „*veľkému rozdeleniu*“, z ktorého na prvý pohľad plynie uvedomenie si skutočnosti, že prišla dobahodnôt pre celú

³ DUBNIČKA, I.: (ed.) *Nátlakové skupiny, subkultúry a kontrakultúry*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2012, s. 66.

⁴ BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*. Praha : Portál, 2008, s. 45.

⁵ LÉVI-STRAUSS, C.: *Myšlení přírodných národů*. Praha : Dauphin, 1996, s. 24.

⁶ DUBNIČKA, I.: (ed.) *Nátlakové skupiny, subkultúry a kontrakultúry*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2012, s. 68.

planéty.⁷ Aj napriek istému konštruktívnemu skepticizmu, ktorý sa prejavuje na tom, akým spôsobom vyššie spomínaní autori vnímajú hodnotový pluralizmus, a teda ako niečo: „...čo má zmysel len do tej miery, do akej obsahuje recipročné dopĺňanie, spájajúce v jednote celkovej pravdy čiastočné aspekty pravdy, nachádzajúce sa v rozdielnych a neraz v protikladných morálnych filozofiách...“⁸; autori apelujú na hľadanie a prispôsobenie sanovej situácii aj prostredníctvom objavovania a uvedomovania si nových spôsobov komunikácie, ktoré sú schopné pôsobiť na celej planéte.⁹

Nové výzvy, výstrahy či podnety k zamysleniu sa nad tým, čo a kto je v súčasnosti človek, alebo nad spôsobom prostredníctvom, ktorého je možné učeniu sa univerzálnych hodnôt, ktoré by súčasne rešpektovali jedinečnosti a špecifiká danej kultúry, etnika, sociokultúrnej skupiny alebo jednotlivca, sú explicitne pre každého z nás prítomné v každodennej realite. Prítomné sú taktiež mnohé iné podnety k zamysleniu sa prameniace, buď od samotných jedincov, alebo z konkrétnych situácií, či už v podobe pulzujúco stúpajúcich teroristických útokov, takmer štandardnej nevraživosti medzi jednotlivcami inej farby pleti, rasy, ideologického, náboženského, politického alebo iného presvedčenia, či medzi jednotlivými kultúrami, no i v podobe celoplošne nefungujúcich a neprosperujúcich ekonomik štátov, školstva, zdravotníctva a iných sfér. Aj to sú jedny zo základných príkladov, ktoré, či už parciálne alebo prostredníctvom globálneho charakteru demonštrujú nutnosť uskutočniť zmenu, ktorá by bola, nie len z pohľadu kontroverzne spirituálne a ezotericky zmysľajúcich autorít, pohybom vnútorným, a teda tým, ktorý bezpodmienečne začína v nás samotných, ale tiež odborníkov z radov humanitných a špeciálnych vied. Jedným zo zastupujúcich pohľadov takejto výstrahy či predpokladu o tom, akým spôsobom sa bude ľudstvo uberať v otázke vnímania človeka v 21. storočí, sú úvahy amerických futuroológov Johna Naisbitta a Patricie Aburden. Obaja autori sa zhodujú na tom, že najvzrušujúcejšie zvraty v 21. storočí sa uskutočnia nie zásluhou techniky, ale zásluhou čoraz širšej predstavy o tom, čo znamená byť človekom.¹⁰

Za nemenej podstatné konštatovanie vyššie spomínaných autorov, ktorí i napriek častej kritike, ktorou sú ich diela a názory konfrontované, v prípade zodpovedania otázky – či nastane zlatý vek alebo apokalypsa – vecne prezentujú názor, že záleží predovšetkým na nás, nakoľko v tejto situácii, v ktorej sa ako ľudstvo nachádzame, nás nezachráni príchod nejakého mesiáša alebo vesmírnej civilizácie, ale problémy, ktorým čelíme, si musíme vyriešiť my sami.¹¹ Zodpovednosť súčasníka, ktorú musí nevyhnutne na seba prebrať, či už v súvislosti s celkovou krízou človeka, morálnych, etických, ľudských a iných hodnôt, či vôbec so stavom komunity, spoločnosti, kultúry, kontinentu, a v neposlednom rade i našej planéty práve ľudská bytosť, sa už v súčasnosti považuje za všeobecne samozrejmu. V zásade je však nutné zdôrazniť, že ani v 21. storočí, kedy sa situácia ohľadne stavu našej planéty javí ako nesmierne problematická vo viacerých smeroch jej existencie, či už v ekologickej, ekonomickej, etickej, spirituálnej atď. rovine, nie je úplne jasné, ako by mala táto zodpovednosť vyzerať v praktickom - každodennom živote, predovšetkým na tých miestach a v tých sférach a oblastiach nášho života, ktoré sa javia ako alarmujúco zanedbané ľudskosťou, humanitou, či vedomím toho, že každé jedno rozhodnutie prispieva ku kvalite celku.

⁷ HAJKO D.: *Globalizácia a kultúrna identita*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005, s. 48.

⁸ *Ibid.*, 2005, s. 48.

⁹ *Ibid.*, 2005, s. 48.

¹⁰ NAISBITT, J. ABURDEN, P.: *Megatrendy 2000*. Bratislava : Bradlo, 1992, s. 15.

¹¹ Web (1), 2004.

Otázka inakosti je otázkou komplikovanou, ale i nesmierne príťažlivou a predstavuje mimoriadne rozsiahlu tému, pričom jej presahy sú identifikovateľné v akejkolvek oblasti našej spoločensko-kultúrnej reality. V prípade tohto príspevku, sme sa rozhodli zobrazit' inakosť prostredníctvom vybranej konkrétnej socio-kultúrnej skupiny autistov. Špecifiká tejto skupiny považujeme za jedinečný príklad toho, akým spôsobom je (autistická) inakosť chápaná v rôznych oblastiach nášho života. Taktiež považujeme minoritu autistov za výnimočný príklad toho, ako je chápanie (autistickej) inakosti variované, kreované, modifikované, ale aj determinované a ovplyvňované na základe prevládajúceho kultúrno-spoločenského diskurzu. V prípade nášho skúmania sa smerovanie tohto diskurzu priamo a bytostne dotýka jednotlivcov – samotných autistov a je rovnako významotvorným faktorom toho, ako sa napríklad aj o identite autistov formuje verejnotvorná mienka, či toho, akým spôsobom sa formuje samotná mat(r)ica¹² uvažovania o tejto problematike v danom spoločensko-kultúrnom okruhu.

Autizmus je témou mnohovrstevnatou a mnohodimenzionálnou. Je to téma, ktorá má na základe svojej bohatej dimenzie uchopiteľnosti dopad na viaceré oblasti, aj na tie, ktoré explicitne pod problematikou autizmu nespádajú. Jeden zo zásadných podnetov, ktorý sa javí ako adekvátny v rámci skúmania (autistickej) inakosti spomenúť, súvisí s prehodnocovaním toho, akým spôsobom je v našej spoločnosti chápaný koncept normy, normality a s ním neodmysliteľne spätá otázka toho, čo sa za normálne považuje, a čo už nie. V kontexte problematiky autizmu sa o takéto východisko opiera aj český historický sociológ Michal Geisler prezentujúci názor, že autizmus predstavuje nové výzvy napríklad aj v oblasti vyzdelávania, sociálnej a psychiatrickej starostlivosti, medicíny, verejného financovania, sociálnych služieb, či zamestnávania ľudí s postihnutím. Podľa jeho slov autizmus otvára priestor k zamysleniu sa nad tým, ako sú v našej spoločnosti v súčasnosti definované a chápané koncepty ako je normalita, postihnutie či napríklad rodičovstvo, ako veda a odborné inštitúcie ovplyvňujú ľudský život či utváranie osobnej identity. Podľa Geislera je všetky tieto témy možné adekvátne preskúmať a priblížiť práve pomocou spoločenských vied.¹³

Aj na základe vyššie uvedených slov usudzujeme, že problematika autizmu predstavuje pre súčasnú spoločnosť, v ktorej sa inakosť stáva čoraz rýchlejšie jedným z jej konštantných znakov, a ktorá volá po mnohých nezodpovedaných otázkach, veľmi významnú a hodnotnú tému. Naše predpoklady vychádzajú aj z obrovskej pluralitnej základne názorov prezentujúcich rozličné úvahy o tom, čo je to autizmus, resp. čo je hlavným mechanizmom spúšťania autizmu u ľudí rozličného pohlavia, veku, rasy, národnosti, a taktiež u ľudí pochádzajúcich z rozličného ekonomického sociálneho či kultúrneho zázemia.

Nemenej rôznorodá rozchádzajúca sa je i názorová skupina z radov vedeckej, ako i laickej verejnosti predkladajúca rozmanité úvahy o tom, prečo v súčasnosti zaznamenávame celosvetový nárast autizmu na transkultúrnej úrovni. Tieto, ako i ďalšie nezodpovedané otázky predstavujú podstatné podnety pre skúmanie problematiky autizmu aj v rámci kulturológie.

¹² Kanadský filozof Ian Hacking prirovnáva termín mat(r)ica k pojmu idea, resp. hovorí, že pre jeho uvažovanie nie je o nič výstižnejší. Je to odvodenina od slov označujúceho „maternicu“, avšak od dôb minulých až po súčasnosť nadobudlo veľa iných významov. Napríklad vo vyššej algebre (matica). Mat(r)ica, v rámci ktorej sa formuje idea autizmu, predstavuje komplex inštitúcií, odborníkov – lekárov, psychológov, pediatrov, (špeciálnych) pedagógov, vzniknutých odborných ako i laických publikácií, výskumov, ľudí ktorým je autizmus diagnostikovaný a iné. In: HACKING, I.: *Sociálna konštrukcia – ale čoho?*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 27-28.

¹³ GEISLER, M.: Autismus jako společenskovední téma. In: *Historická sociologie*, 2016, č. 1., s. 95.

1.1 Autizmus ako spoločensko-vedná téma

Uvažovať o autizme ako o spoločensko-vednej téme, nie je úplne jednoduché a samozrejmé, a to, paradoxne, i napriek tomu, že presahy tejto problematiky sú výrazne identifikovateľné a explicitne prítomné vo väčšine oblastí osobného a spoločenského života, či už u samotných autistov, alebo taktiež u ľudí, ktorí síce diagnózu autizmu stanovenú nemajú, ale sú s ňou priamo alebo nepriamo konfrontovaní. Zdieľame presvedčenie, že je nanajvýš dôležité začať tieto konkrétne problémy pomenovávať aj v rámci iných vedných disciplín, ako primárne iba cez optiku v súčasnosti jediného medicínskeho obrazu, ktorého autoritatívne postavenie sa počas celej histórie autizmu zásadne nezmenilo. Z istého uhla pohľadu sa primárne medicínska perspektíva vysvetľovania autizmu javí ako logická, samozrejmá a správna. Predovšetkým vtedy, ak vychádzame z predporozumenia, že vedecké a racionálne poznanie má v našej civilizácii dominantné postavenie. Je teda prirodzené, že aj oblasť autizmu, jeho symptómov a príčin, musí byť objasnená na exaktnom a vedeckom základe.

V prípade, že sa na túto problematiku začneme pozeráť napríklad z pohľadu kontinuálne narastajúceho počtu ľudí s niektorou z diagnóz z PAS, je evidentné, že práve tento všeobecne zaznávaný postup nie je úplne dostačujúci, či úplný, nakoľko v súčasnosti napriek množstvu teórií a výskumov, neexistuje konečné racionálne vysvetlenie tohto javu. Ako závažný dôsledok neschopnosti vedy vysvetliť príčinu autizmu môžeme považovať aj zmätok, či bezvýchodiskovosť v odporúčaní terapeutických prístupov, či liečebných metód, ktoré by mali zabezpečovať resp. minimálne podnecovať progres ľudí s PAS. V rámci plurality názorov existujú niektoré styčné body, na ktorých sa medicínska obec zhoduje. Jednou z nich je presvedčenie, že autizmus je celoživotný stav a je chápaný ako neliečiteľná psychiatrická diagnóza. Prognózy nie sú priaznivé, väčšina lekárov od začiatku procesu stanovovania diagnózy pripravuje rodičov na to, aby sa zmierili s tým, že majú autistické dieťa. Práve tento aspekt chápania autizmu, ako neliečiteľnej diagnózy, veľmi výrazne kontrastuje s presvedčeniami, ktoré zastávajú názor, že autizmus nie je iba diagnóza, ale je to stav tela i mysle. Je to iný spôsob existencie, ktorý ale nemusí byť v zásade iba zlý, nesprávny, negatívny, pasívny, agresívny, alebo nenormálny. Americký aktivista v oblasti autizmu Jim Sinclair svojimi vyjadreniami reprezentuje prúd inšpirácie na zmenu kolektívneho vnímania autizmu nasledovne: *„Býtautistický ešte neznamená nemít ľudskou dušou. Ale znamená to byť zvláštni. Znamená to, že čo je normálni pro zdravé lidi, není normální pro mne. (...) Uvědomte si, že jsme si odcizeni navzájem, že můj způsob bytí není poškozenou verzí vašeho...Prozkoumejte své domněnky. Definujte své podmínky. Spolupracujte se mnou na stavbě mostů mezi námi.“*¹⁴

Súvislosti a argumentov, ktoré vyzývajú k prehodnocovaniu medicínskeho pohľadu na autizmus, nie je málo. Domnievame sa, že práve implementácia tejto problematiky do širších spoločensko-vedných súvislostí by mohla aktívne prispieť k aspoň k čiastočne zrozumiteľnejšiemu pochopeniu toho, čo autizmus pre súčasnú spoločnosť predstavuje. Prínos v takomto uchopení vidíme predovšetkým v možnosti uplatnenia interdisciplinárneho prístupu a v možnosti aktívneho prepájania poznatkov z rozmanitých vedných disciplín, vrátane kulturológie, histórie, sociológie, etnológie, antropológie a i..

Za dôležitý impulz k apelovaniu na kritické uvažovanie o autizme v kontexte iného, ako primárne medicínskeho diskurzu, považujeme vrátane pretrvávajúcich ambivalentných názorov týkajúcich sa diagnózy F84 v rámci diagnostickej kategórie, ktorá jej prislúcha, v súčasnosti stále väčšími rozmáhajúci sa pohľad na autizmus, ktorý zastáva názor, že sa jedná o jedno z ďalších

¹⁴ CLERQ, H.: *Mami, je to člověk, nebo zvíře?*. Praha : Portál, 2007, s. 62.

ochorení s prívlastkom civilizačné. Toto ochorenie podľa názoru viacerých odborných autorít môžeme chápať, ako reakciu na vývin nášho civilizačného smerovania, ktorého súčasťou je bezpodmienečne nevyvrátiteľný sklon k patologickým formám života, často krát v rozmanitých extrémnych podobách našej existencie a nezdravého životného štýlu.

Túto úvahu o tom, čo autizmus predstavuje pre 21. storočie, rozvíja napríklad odborníčka na autizmus v kontexte Českej republiky, pedagogička a publicistka v oblasti medicíny a imunológie Anna Strunecká, ktorá vo svojich prednáškach, verejných diskusiách a publikáciách zdieľa názor, že autizmus môžeme v súčasnosti pridružiť k tzv. vlne tsunami civilizačných ochorení, medzi ktoré o. i. zaraďuje aj rakovinu či diabetes.¹⁵ Strunecká svoju teóriu rozširuje aj o ďalší rozmer. Autistický subjekt reprezentuje, podľa jej slov, varovanie pred zamorovaním životného prostredia a zásahmi do tela, a taktiež v rámci nie úplne konvenčného chápania autizmu hovorí o (autistickom) „postihnutí“ ako o jave, ktorý zodpovedá tomu, akým spôsobom neskorá moderná veda konštruje obraz človeka – ako izolovaného jedinca a biologický stroj. Autistický subjekt v podaní Struneckej vzniká vinou životného štýlu neskorého modernej spoločnosti a zároveň prináša možnosť premôcť túto vinu v podobe výzvy pochopenia autistického sveta. Tým v sebe skrýva určitý potenciál spásy pre budúcnosť našej civilizácie. To, že je autizmus ochorenie medziľudských vzťahov, interpretuje ako reakciu na ich všeobecne zlú kvalitu a taktiež na akútnu absenciu lásky v zmysle *filia* – súnaležitosť a priateľstvo, ktorých deficit by sme mohli označiť za veľmi charakteristické črty dnešnej spoločnosti.¹⁶

Intenzita volania autizmu po spoločenskej, ale i medicínskej intervencii, je naliehavá. Nasvedčujú tomu jednak vyššie uvedené dôvody, ale i nedostatok útechy napríklad pre rodičov autistických detí, ktorí odmietajú prijať jednu z najčastejších interpretácií toho, čo predstavuje autizmus v zmysle akejsi záťaže, ktorá človeka sprevádza od ranného veku a je primárne ochorením toho najdôležitejšieho pre úspešný a naplnený život – spoločenských kompetencií. Myslíme si, že tieto opatrenia sú v oboch prípadoch veľmi prínosné pre doplnenie stále príliš metaforického a abstraktného autistického obrazu, zloženého zo sloganov a interpretácií pomenúvajúc akýsi nedostatok.

Aplikácia interdisciplinárneho prístupu pri skúmaní autizmu sa zdá nevyhnutná z viacerých hľadísk. Domnievame sa, že môže byť nápomocná aj pri čiastočnom infiltrovaní sa k porozumeniu toho, kto a čo určuje hranicu spomínanej, a vskutku veľmi závažnej, priepasti medzi „normálnosťou“ verzus „nenormálnosťou“, nakoľko práve táto dvojica predstavuje jedno z rozhodujúcich kritérií toho, čo sa za prípustné, správne, prirodzené, a teda aj normálne považuje, a čo naopak nie. Prehodnocovanie týchto oblastí súvisí aj so všeobecne rozšíreným faktom o tom, že autizmus je psychiatrická diagnóza. Práve z tohto dôvodu je dôležité, aby i oblasť psychiatrie bola podnecovaná k tomu, aby prehodnotila koncept normy a normality. Tieto kroky sú nevyhnutné, ak sa chceme ako spoločnosť priblížiť ku korektniešiemu určovaniu diagnóz a k lepšiemu preniknutiu k existencii, ktorej inakosť nie je založená iba na inej organickej odlišnosti, ale veľké percento tejto inakosti pozostáva z inak - senzitivnejšie nastavených zmyslových vnemov, pocitov, z iného vnímania priestoru a zvuku, z iného prejavovania emócií, súhlasu, či nesúhlasu, z iného nároku na vzdelávanie, výchovu, či komunikáciu atď.

Detailnejšie a komplexnejšie sa problematikou nutnej apelácie na psychiatrické prehodnocovanie svojich stanovísk a toho, ako euroamerická kultúrno-spoločenská a vedná tradícia definuje duševného choroby, zaoberá štúdia z roku 2016 s názvom *Duševní poruchy a konstrukce*

¹⁵ Web (2), 2016.

¹⁶ Web (3), 2014.

normality. Autori tejto štúdie vychádzajú z perspektív psychiatrickej antropológie,¹⁷ sociálneho konštruktivismu a kultúrneho relativizmu. Základné východiská tejto štúdie sú prínosné pre skúmanie autizmu z viacerých dôvodov. Jeden z najzásadnejších sa zreteľne objaví vtedy, ak pripustíme všeobecne pomenovaný fakt, ktorý hovorí o autizme ako o takom druhu psychiatrickej diagnózy, ktorej symptómy sa dajú identifikovať a diagnostikovať aj na základe toho, že správanie posudzovaného jedinca sa často na základe subjektívneho názoru odborného lekára považuje za nič, čo sa rozchádza s bežným a štandardným správaním.

Autizmus, ale v zásade ani inú spoločenskovednú tému, nie je možné skúmať oddelene od niektorej z jej zložiek. Nie je možné z nej vyselektovať iba určitú parciálnu časť. Túto časť (vy)skúmať, popísať, zdefinovať, a ak to vyplýva z kontextu daného skúmania, následne aplikovať isté čiastkové výsledky do praxe. Napriek vedomiu istého zjednodušenia si ale myslíme, že takýto postup je identifikovateľný aj v prípade skúmania mnohých, v súčasnosti veľmi aktuálnych a páľčivých tém. Či už hovoríme o oblasti telesného, alebo duševného zdravia, o otázke (ne)chceného multikulturalizmu, alebo o presadzovaní zmeny v podobe voľby extrémizmu, či o mnohých ďalších otázkach, kde je práve rešpekt (k) inakosti fundamentálnym kľúčom k pochopeniu širších súvislostí.

V rámci tohto príspevku sme sa vrátane teoretického a metodologického ukotvenia fenoménu autizmu snažili prostredníctvom interdisciplinárneho prístupu aspoň čiastočne zobraziť a načrtnúť niektoré z možných východísk ako na tento jav možno nazerať aj v rámci spoločensko-humanitných vied. Táto tendencia plynula predovšetkým z vedomia, že problematika autizmu sa bezpodmienečne viaže aj k samotnému uvažovaniu o aktuálnom stave našej spoločnosti, kultúry či celkového civilizačného vývoja, v ktorom sa ako ľudstvo nachádzame. Michel Foucault druhú časť svojho diela *Psychologiea duševní nemoc* začína odkazom na významného filozofa 19. storočia Émileho Boutrouxa hovoriac, že psychologické zákony, aj tie najvšeobecnejšie, sa vždy vzťahujú k určitej „fáze ľudstva“. Foucault ďalej pokračuje a hovorí, že je to už dávno čo sa stal spoločným bodom sociológie a psychopatológie fakt, že choroba má svoju realitu a platnosť ako choroba iba v rámci určitej kultúry, ktorá ju za takú uznáva.¹⁸ V súčasnom spoločensko-vednom diskurze ohľadne autizmu väčšmi prevláda názor, že sa jedná o poruchu či o chorobu, ktorú treba vyliečiť, prípadne utlmiť, čomu nasvedčuje prevažná väčšina terapeutických metód, resp. často ľudom s PAS podávaných medikamentov, či odporúčaných intervencií alebo umiestnení do ústavných starostlivostí. V tejto súvislosti sú opodstatnené dve otázky, ktorých jadro pramení opätovne z úvah o chorobách u Foucaulta, v zmysle toho, ako naša kultúra dospela k tomu, že vidí v chorobe odchýlku a chorému udeľuje status, ktorým je vylúčený zo spoločnosti? A v akom zmysle sútie chorobné formy, v ktorých sa naša spoločnosť odmieta poznať, jej vlastným vyjadrením?¹⁹

¹⁷ Kritická psychiatria je smer, ktorý v mnohých oblastiach čerpá zo širšej oblasti kritickej psychológie reprezentovanej napríklad americkým psychológom Kennethom Gergenom. Súčasne sa snaží kreatívne integrovať často veľmi tvrdú kritiku, ktorej sa psychiatrii dostávalo a dostáva zo strany antipsychiatrického hnutia. Odnôžou antipsychiatrického hnutia je smer tzv. mad studies, ktorý spája emancipačné dôrazy charakteristické pre genderové štúdiá, queer studies alebo disability studies, s kritikou dekonštrukcií nie len konkrétnych diagnóz, ale i samotného konceptu duševných porúch. Tento koncept chcú akademičky a akademici, ktorí sa k madstudies hlásia, nahradiť reapropriovaným termínom madness, teda „šialenstvo“, ktorý sa v súčasnosti pokladá za menej mocensky zaťažený. In: Web (4), 2016.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Psychologiea duševní nemoc*. Praha : Dauphin, 1997, s. 75.

¹⁹ Ibid., 1997, s. 79.

Domnievame sa, že zásadné, vedomé a kontextuálne prehodnotenie odpovedí na ne predstavuje významný krok k zmene uhlu pohľadu aj na konkrétnu psychiatrickú diagnózu, akou je autizmus. O to väčšmi, ak si uvedomíme, aké malé percento pochopenia narastajúceho výskytu autizmu, či jeho prejavov alebo symptómov máme v súčasnosti teoreticky ale i prakticky či vedecky, korektne a zhodne uchopené.

Vrátane teoretických záverov, ktoré nám plynú z potvrdenia našich predpokladov o tom, že miera a spôsob spoločensko-kultúrneho nazerania a uchopenia inakosti, a teda v prípade predmetu skúmania problematiky autizmu, má zásadný vplyv a determinuje vytyčovanie mantinelov pri prijatí a aktívnom rešpektovaní ich odlišnosti na rozmanitých úrovniach ich existencie, si uvedomujeme aj praktický dopad týchto záverov. Na myslí máme konkrétne sféry spoločensko-kultúrnej reality, ako napríklad oblasť školstva, zdravotníctva, zamestnania či iných čiastkových oblastí, ktorých plnohodnotné a na autistickú inakosť prispôsobené a pripravené fungovanie významne vplyva na utváranie identity každého jedného človeka s PAS a okrem toho tvorí nemenej významnú platformu spoločnosťou a danou kultúrou očakávaného progresu takýchto jedincov. Domnievame sa tak, že je prinajmenšom príliš naivné, sebecké a neohľaduplné požadovať od ľudí s PAS tzv. zmeny ich správania, ktoré sú vo všeobecnosti často spájané s asociáciami typu agresie, nevhode, nechuti a odporu spolupracovať, apatickosti, pasivity atď., ak sa nebudeme ako spoločnosť snažiť plnohodnotnejšie pochopiť, prečo sa takýto druh správania v čoraz frekventovanejšom výskyte a náraste celosvetovo objavuje.

Literatúra

- BOWIE, F.: *Antropologie náboženství : Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha : Portál, 2008. s. 336. ISBN 978-80-7367-378-9.
- CLERQ, H.: *Mami, je to člověk, nebo zvíře? Myšlení dítěte s autismem*. Praha : Portál, 2007. s. 104. ISBN 978-80-73-67-235-5.
- DUBNIČKA, I.: Antropologické poznámky k subkulturám. In: Dubnička, I./ed.): *Nátlakové skupiny, subkultury a kontrakultury*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2012. s. 63-72. ISBN -80-558-0180-3.
- FOUCAULT, M.: *Psychologie a duševní nemoc*. Praha : Dauphin, 1997. s. 113. ISBN 80-86019-30-6.
- GEISLER, M.: Autismus jako společenskovední téma. In: *Historická sociologie*, 2016, č. 1., s. 95-110. ISSN 2336-3525.
- Dostupné na: <http://historicalsociology.cz/cele-texty/1-2016/geisler> [cit. 2017-25-2]
- HACKING, I.: *Sociálna konštrukcia – ale čoho?*. Bratislava : Kalligram, 2006. s. 356. ISBN 80-7149-889-0.
- HAJKO, D.: *Globalizácia a kultúrna identita*. Bratislava : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005. s. 130. ISBN 80-8050-913-1.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Myšlení přírodných národů*. Praha : Dauphin, 2000. s. 368. ISBN 80-901842-9-4.
- NAISBITT, J., ABURDEN, P.: *Megatrendy 2000 : Desat' nových smerov na devät'desiate roky*. Bratislava : Bradlo. 1992. s. 324. ISBN80-7127-050-4.
- SOUKUP, V.: *Antropologie: Teorie člověka akultury*. Praha : Portál, 2011. s. 752. ISBN 9788073674328.

Internetové odkazy

- Web (1): SIRŮČEK, Pavel. 2004. *Nové aspekty globalizace aneb megatrendy 2000 – 2010*. [online]. [27.11.2016]. Dostupnosť a prístup: <http://www.sds.cz/docs/prectete/epubl/psi_naga.htm>
- Web (2): [online]. 2016. [24.1.2017]. Dostupnosť a prístup: <<https://www.rtvs.sk/radio/archiv/11223/390329>>
- Web (3): [online]. 2014. [15.1.2017]. Dostupnosť a prístup: <<https://www.youtube.com/watch?v=wKlMcLTqRLs&t=25s>>
- Web (4): ŠKROB, Jan. CHARVÁT, Martin. 2016. Duševní poruchy a konstrukce normality. In: *Človek a spoločnosť*. [online]. 2016. [20.12.2016]. ISSN 1335-3608. Dostupnosť a prístup: <<http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=YCS791G5F8N9X9B3BN4CDJW>>

Otherness as a socio-cultural determinant – autism

The posed contribution represents a probe of autism problem that is examined within the wider socio-cultural context, with an emphasis on the topic of otherness that is understood as an important determinant in making the current socio-disciplinary discourse on the subject. Through the chosen socio-cultural group of autistic people, the author directly refers (not only) to autistic otherness, but also to its various aspects with which current society is confronted and it also points to and emphasizes the possible along with necessary global change of understanding of (autistic) otherness, through a conscious reevaluation of stereotypes, constructs, and opinion disunities presented in socio-cultural reality.

Príspevok predstavuje vybranú časť z Diplomovej práce s názvom *Inakosť ako sociokultúrny determinant – Autizmus*, ktorá bola úspešne obhájená na Katedre kulturológie, FF UKF v Nitre v akademickom roku 2016/2017. Školiteľkou záverečnej práce bola Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Autorka: **Mgr. Eva Schmidtová**
Bývalá študentka Katedry kulturológie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
evaschmidtova0123@gmail.com

Školiteľka: **Mgr. Katarína Gabašová, PhD.**
Katedra kulturológie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
kgabasova@ukf.sk

Postimpresionizmus – vyjadrenie individuality umelca či revolta proti oficiálnemu maliarstvu?

Daniel Solnica

Abstrakt

Zámerom autora príspevku Postimpresionizmus – vyjadrenie individuality umelca, či revolta proti oficiálnemu maliarstvu? je predostrieť exkurz do obdobia postimpresionizmu. Predstavuje jednotlivé teoretické východiská postimpresionizmu. Zameriava sa na situáciu avantgardných maliarov tohto obdobia. Hlavný zreteľ je kladený na dvoch predstaviteľov: Paula Gauguina a Paula Cézanna. Práca má priniesť kulturologický pohľad na dielo a život jednotlivých umelcov. Kapitola zameriavajúca sa na Paula Gauguina reflektuje kulturologický pohľad na ostrov Tahiti v čase keď tam pôsobil. V časti venovanej Paulovi Cézannovi poukazuje na konfrontáciu oficiálnej a nezávislej kultúry. Autor čitateľovi poskytuje interpretačné sondy do tvorby jednotlivých umelcov, prostredníctvom detailnej analýzy vyselektovaných obrazov oboch maliarov. V interpretáciách sa nezameriava len na umeleckú stránku, ale pokúša sa hľadať aj hlbšie významy s využitím interdisciplinárnych presahov. Na záver popisuje vzťah postimpresionizmu a oficiálneho maliarstva.

Kľúčové slová

Postimpresionizmus. Gauguin. Cézanne. Kultúra. Kulturológia umenia. Interpretácia.

1. TEORETICKÉ VÝCHODISKÁ POSTIMPRESIONIZMU

V tejto kapitole čitateľa oboznámime s teoretickými východiskami umeleckého smeru postimpresionizmu. Predložíme etymologický výklad tohto pojmu a zameriame sa na umelecký prúd priamo predchádzajúci postimpresionizmu.

1.1 Etymológia slova postimpresionizmus

Ak by sme sa mali zamýšľať nad etymologickým výkladom slova post-impresionizmus, prirodzene by sme ho rozdelili na dve časti. Post ako predpona viažúca sa na kategóriu času a vyjadrujúca niečo čo sa nachádza na určitej pomyselnej časovej osi za nasledujúcim slovom. V našom predkladanom prípade je to impresionizmus. Toto obdobie sa chronologicky nachádza za obdobím impresionizmu. Ak by sme skúmali kto prvý použil tento výraz, dospeli by sme k menu anglického kritika, ktorým bol Roger Fry (1866). Ten v rokoch 1910-1911 vystavoval v Londýne umelecké diela na výstave s názvom *Manet a postimpresionisti*.¹ V tom čase Roger Fry stál pred zložitou úlohou. Tá spočívala v pomenovaní výstavy, kde bolo možné zhliadnúť štýlovo rôznorodých autorov a ich diela. Manet bol už v tom čase etablovaným umelcom takže

¹ LITTLE, S.: 2012. . . . *izmy, ako rozumieť umeniu*. Bratislava : Slovart, 2012. s. 94.

jeho meno mohlo vystupovať v oficiálnom názve výstavy.² Tú druhú skupinu umelcov nazval, podobne ako sme v predchádzajúcich riadkoch uvažovali aj my, zastrešujúcim názvom postimpresionisti a tým vlastne vytvoril nielen názov pre svoju výstavu začínajúcu sa 5. novembra 1910 v londýnskej *Grafton Gallery*, ale nevedomky tak pomenoval celý umelecký smer.

*Zaujímavý postreh k etymológii slova postimpresionizmus priniesol i britský umelecký redaktor Will Gompertz (1965). Zamýšľa sa nad druhým významom anglického slova post a v tomto konkrétnom kontexte ho interpretuje cez náš význam „pošty“. A dodáva, samozrejme s jemným náznakom humoru, že postimpresionisti „byli takí „pošťáci“, v druhom anglickom význame slova: každý z nich uchopil impresionizmus vlastným spôsobom a doručil ho na nové miesto určenia“.*³ Will Gompertz ďalej poukazuje na to, ako hlavní predstavitelia tohoto umeleckého prúdu pretransformovali impresionizmus. Poukazuje pritom na štyroch základných predstaviteľov, ktorými boli holandský maliar Vincent van Gogh (1853-1890), francúzsky výtvarník Paul Gauguin (1848-1903), francúzsky maliar Paul Cézanne (1839-1906) a francúzsky maliar George Seurat (1859-1891). Rozvinutím výtvarného prejavu Vincenta van Gogha sa dostávame k expresionizmu, v diele Paula Gauguina inklinujeme k primitivizmu. Paul Cézanne svojou prácou pripravil cestu vedúcu ku kubizmu a George Seurat vytvoril techniku nazývanú pointilizmus. Obrazy týchto umelcov figurovali na spomínanej výstave Manet a postimpresionisti.

1.2 Situácia v umení

Spoločenská situácia v sledovanom období postimpresionizmu bola charakteristická rozmachom na poli vedecko-technického pokroku. Ten sa prejavoval i aplikovaním v praxi. Postupná mechanizácia výroby, t. j. nasadenie strojov do výrobného procesu vytlačá ľudí vyznačujúcich sa komplexnou remeselnou zručnosťou. Práca robotníkov v továrňach je charakteristická monotónnosťou výrobných operácií. Vzniká tak nová trieda v spoločnosti. Takto opísaná situácia – vplyv priemyselného sveta a vedecko-technického pokroku, nové triedy – má dopad aj na estetické cítenie. Túto atmosféru sa snaží zmapovať taliansky spisovateľ a estetik Umberto Eco (1932):

*„Konfrontován s náporom průmyslovevého světa, s rozrůstajícími se metro-polemi, zaplavovanými nezměrnými anonymními davy, s nástupem nových tříd, mezi jejich potřebami rozhodne nehraje prim estetický prožitek, s novými stroji, urážlivě stavějícími na odív ryzí funkčnost nových materiálů, umělec cítí, že jeho ideály jsou ohroženy, demokratické myšlenky, které si postupně razi cestu, vníma jako nepřátelské a rozhoduje se, že bude „jiný“.“*⁴

Umberto Eco konštatuje určitú zmenu zmysľania odohrávajúcu sa v myslení umelcov tých čias. Zmena je ovplyvnená faktormi popísanými vyššie v texte. Za významný atribút ovplyvňujúci tento stav možno považovať pokrok.⁵ Môžeme to demonštrovať na jednoduchom príklade fotografie. S jej objavením vznikla alternatíva a konkurencia k maľbe. Pri požiadavke na portrét sa potenciálna portrétovaná osoba už mohla rozhodnúť, či svoju pamiatku pre neskoršie gene-

² Édouard Manet (1832-1883) bol francúzsky maliar. Manet namaľoval v tej dobe škandalózne obrazy vystavené v Paríži *Raňajky v tráve* (1863) a *Olympia* (1865). Bol považovaný za vodcu impresionistov i keď s nimi nikdy spoločne nevystavoval. MRÁZ, B. *Dějiny výtvarné kultury* 3, 2003, s. 17.

³ GOMPERTZ, W.: 2014. *Na co se to vlastně díváme?* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2014. s. 52.

⁴ ECO, U.: 2015. *Dějiny krásy*. Praha : Argo, 2015. s. 329.

⁵ Týmto nechceme znižovať hodnotu vedecko-technického pokroku alebo ho negatívne vykresliť. Práve naopak, chceme len poukázať na jeho signifikantnosť.

rácie zachová v podobe maľby alebo fotografie. Teda v praxi to znamenalo odpoveď na otázku, či zákazku dostane maliar alebo fotograf. Fotografia pritom ponúkala dve prednosti. Prvou bola krátkosť času tvorby v porovnaní s klasickým portrétovaním. Tou druhou bolo realistickejšie zobrazenie. Maliar sa musel orientovať na niečo iné ako na presné realistické zobrazenie, teda rozhoduje sa, že bude iný. Vydáva sa na cestu bádania kde pridanou hodnotou oproti fotografii bude jeho osobný umelecký vklad rozpoznateľný novátorským prejavom.

Aj preto sa jedným z najprogressívnejších druhov výtvarného umenia stáva maliarstvo. Pri maliarstve navyše neevidujeme takú závislosť na veľkých objednávkach ako pri architektúre a sochárstve. To sú dôvody prečo v ňom vznikajú nové umelecké smery. Vedúcou krajinou kde tieto smery vznikajú sa stáva Francúzsko so svojou metropolou Parížom. A práve vo Francúzsku ku koncu šesťdesiatych rokov 19. storočia vzniká impresionizmus. Tento umelecký smer mal najväčší vplyv do polovice osemdesiatych rokov 19. storočia. Pojem impresionizmus, resp. impresionisti bol pôvodne pejoratívny a prvýkrát ho použil v označení týchto umelcov francúzsky novinár a umelecký kritik Louis Leroy (1812) vo svojom článku s názvom *Výstava impresionistov* uverejnenom dňa 25.4.1874 v časopise *Charivari*. Reagoval v ňom na obraz francúzskeho maliara Clauda Moneta (1840)⁶ s názvom *Impresion, soleil levant* (Impresia, východ slnka) uvedený na výstave pomenovanej *Société anonyme des artistes peintres, sculpteurs, graveurs etc.* (Akciová spoločnosť maliarov, sochárov, rytcov atď.). Tento obraz by sme mohli zobrať ako reprezentatívny exemplár nového poňatia maľby typický pre impresionizmus. Vyznačoval sa inovatívnym nazeraním na prírodu. Vznikol v lete 1869 kúpeľoch na Seine v *La Grenouillère* a spočíval v pozorovaní odleskov a zrkadlenia svetla vo vode. Tu si Claude Monet a Auguste Renoir (1841)⁷ overili, že každý predmet sa nám javí vo farebnom tóne, ktorý je zložený zo samotnej farby predmetu, z farebnosti okolia a z atmosféry. Na základe týchto pozorovaní začali prispôsobovať svoju maliarsku techniku. Nelomené farby, krátke a ľahké ťahy štetcom tvoriace čiarky alebo bodky, dynamicky rýchla maľba snažiaca sa postihnúť prchavosť okamihu sa stali súčasťou ich impresionistického rukopisu. Iným neodmysliteľným atribútom bola práca v plenéri.⁸ Toto všetko viedlo k rozjasneniu koloritu, k prevahe celkového prchavého dojmu nad jednotlivosťami, k zmiznutiu obrysových línií a s tým súvisiacu určitú neukončenosť maľby. Registrujeme záujem o témy zaoberajúce sa svetelnou reflexiou pozorovanou na hladine riek, morí, resp. všeobecnejšie na vodnej hladine. V impresionistických obrazoch pozorujeme okrem už spomenutých námetov aj záujem o mesto, pouličný život, modernú techniku. Nie je zriedkavé štúdium a zachytenie toho istého objektu za rôznych okolností či už poveternostných plynúcich z rôznorodosti počasia a ročného obdobia alebo v rôznych okamihoch počas dňa. Ako príklad nášho tvrdenia by sme mohli uviesť cyklus *Katedrála v Rouene* (1892-1894), ktorej autorom bol Claude Monet.

Umberto Eco vo svojom diele *Dějiny krásy* zosumarizoval naše predchádzajúce riadky a doplnil ich o optiku estetického vnímania, keď napísal:

„Ani impresionisté nehodlajú uskutečňovať transcendentálnu krásu: chcťji riešiť problémy maliárskej techniky, vynalézat nový priestor a nové možnosti vnímaní.... hľadání krásy opouští nebesa a umělec je vyzývan, aby se pohroužil do živoucí hmoty. Poté co vyrazí tímto směrem, bude postupně zapomínat na sám ideál krásy,

⁶ Claude Monet (1840-1926) bol jednou z najvýznamnejších postáv impresionizmu. Ako uvádza Robert Cumming, pátral po odpovedi na otázku „čo vidím a ako to zachytím na obraze“? Do Monetovej tvorby zaraďujeme diela: *Lekná* (1908), *Parlament, Londýn* (1904), *Japonská lávka v Giverny* (1918-1924).

⁷ Auguste Renoir (1841-1919) bol majstrom v maľbe rozptýleného svetla. Túto technickú virtuozitu je možné obdivovať na jeho obrazoch ako *Raňajky veslárov* (1881), *Swing* (1876) alebo *Tanec v Moulin de la Galette* (1876).

⁸ Ako uvádza Bohumír Mráz ide o maľovanie krajiny priamo v prírode.

*ktorý ho dosud vedl, a začne umění chápat už nikoli jako registraci a vyvolávání estetické extáze, ale jako nástroj poznávání.*⁹

Nie všetci maliari takto uvažujú a zostávajú medzi nimi i takí, ktorí sú verní tradícii a klasickej maľbe. Takýto postoj bol postojom oficiálneho maliarstva. V ňom registrujeme hľadanie krásy v nadväznosti na historickú kontinuitu. Pôsobilo ako protipól k impresionistickému smeru a k avantgarde všeobecne. Český historik umenia Bohumír Mráz (1930-2001) ponúka exaktnejšiu deskripciu tohto štýlu a jeho vzťahu k avantgardným smerom:

*„Protivníky impresionistů a postimpresionistů byli představitelé akademizmu, oficiálního malířství, kteří produkovali mytologické, alegorické, historické a náboženské obrazy, vyznačující se vycvičenou kresbou, líbivou hladkou malbou, strojenou kompozicí a obsahovou prázdnotou. Stáli na nepřátelské straně moderních malířů, protože jedine oni dostávali veřejné zakázky na provedení malířských děl, která mohli vystavovat v Salónu, malovali reprezentativní podobizny a byli společností uznáváni a štědrě honorováni.*¹⁰

Ako sa neskôr pokúsime uviesť, estetické hodnoty medzi predstaviteľmi oficiálneho maliarstva a postimpresionistami boli diametrálne odlišné. Diferencia nespočívala len vo výbere námetu maľby, ale aj v samotnom technickom prevedení. Historizujúce témy stáli v opozícii s témami z každodenného života obyčajných ľudí.¹¹ Taktiež i strojená a uhladená maľba bola v prísnom kontraste s niekedy až s extatickým nanašáním farieb.¹² Kým postimpresionisti mohli stavať na novátorskom prístupe impresionistov, akademici mali svoju oporu v *Salóne*.

Pôvod slova *Salón* možno nájsť podľa *Štorcového salónu (Salon carré)* v *Louvri*, kde sa konali výstavy od roku 1737 do 1848. Boli to výstavy – prezentácie všetkého dôležitého čo sa udialo za isté obdobie vo francúzskom maliarstve. Takéto výstavy sa od roku 1863 konali každoročne. *Salón* sa stal reprezentantom akademického smeru. V tom čase to bola veľká autorita rozhodujúca o úspechu alebo neúspechu maliara. S tým úzko súvisela aj otázka predajnosti diel maliara, pretože *Salón* mal vplyv na najdôležitejšiu spoločenskú vrstvu z pohľadu kúpyschopnosti a tou bola buržoázia. Ona ako mecenáš umenia, mala v tomto smere vystriedať duchovenstvo a aristokraciu. Zo spomenutých informácií je zrejmé, že maliari sa snažili v *Salóne* presadiť. Každoročne sa snažili predstúpiť pred porotu so svojimi obrazmi a porota pred samotnou výstavou vykonávala selekciu ich diel. V prípade ak uchádzajúci sa autor dostal oznam na bielom papieri znamenalo to nielen uvedenie na výstave, ale aj možnosť počítať s významnejšou objednávkou. Naopak oznam na žltom papieri znamenal pre maliara odmietnutie. Ním predložené dielo označili na chrbte písmenom „R“ (z francúzskeho refusé = odmietnuté). Po Svetovej výstave usporadúvanej v roku 1855 sa výstavy konali v Priemyselnom paláci.¹³

Kvôli vytvoreniu celistvejšieho pohľadu na akademickú maľbu si predstavíme jedného jej reprezentanta, na ktorom sa pokúsime konkrétnejšie načrtnúť obraz akademického maliara tých čias. William-Adolphe Bouguereau (1825-1905) so svojím výtvarným prejavom takým bol. V jeho tvorbe nachádzame mytologické námety, tak typické pre akademickú maľbu. Taktiež i jeho autorský rukopis je poznačený akademizmom a vyznačuje sa perfektnou technikou a remeselným spracovaním hraničiacim s presnosťou fotografického vyobrazenia. To možno pozorovať

⁹ ECO, U.: *Dějiny krásy*, 2015, s. 359.

¹⁰ MRÁZ, B.: *Dějiny výtvarné kultury* 3, 2003, s. 41.

¹¹ Ako príklad zobrazenia obyčajných ľudí predkladáme olejomaľbu *Hráči kariet* z kapitoly venovanej francúzskemu maliarovi Paulovi Cézannovi.

¹² Príklady zoberieme od Vincenta van Gogha a sú to obrazy *Pšeničné pole s cyprusmi*, *Slniečnice*.

¹³ KOVAČEVSKI, CH.: 2008. *Vo svete obrazov*. Bratislava : Petrus, 2008. s. 76-77.

na hladkých a pevných telách jeho figúr mytologických bytostí alebo Venuši. V tvorbe tohto maliara nájdeme i zobrazenia každodenného života. Tie na rozdiel od jeho ambiciózných diel pôsobia presvedčivejšie. Z tvorby vyberáme tieto diela *Mladé dievča brániace sa pred Erosom* (asi 1880), *Kupido* (1891) a *Malá pastierka* (1891). Aby si čitateľ dokázal predstaviť typické dielo akademizmu, predkladáme mu reprodukciu obrazu *Zrodenie Venuše* (1879) na Obrázku 1.¹⁴



Obrázok 1: William-Adolphe Bouguereau – reprodukcia obrazu *Zrodenie Venuše*.

Zdroj: <http://www.musee-orsay.fr/en/home.html> [cit. 14.8.2017] Dostupné na: http://www.musee-orsay.fr/en/collections/index-of-works/notice.html?no_cache=1&numid=016649&cHash=7125b59831

V našom príspevku sa teraz posunieme od akademickej maľby smerom k predkladanému obdobiu – postimpresionizmu. Na toto obdobie sa budeme dívať optikou jeho predstaviteľov pričom našu pozornosť sústredíme hlavne na postavenie avantgardného umelca v spoločnosti druhej polovice 19. storočia.

2. PAUL GAUGUIN (1848-1903)

„Nekopírujte priveľmi skutočnosť.

Umenie je abstrakcia.

Vývodzujte ho z prírody tým,

že zoči-voči nej budete snívať,

*a myslíte skôr na tvorbu ako na výsledok.*¹⁵

Prvým reprezentantom postimpresionizmu predstaveným v tomto príspevku je francúzsky umelec Paul Gauguin. Paul Gauguin prežil život s dobrodružnými črtami. Počas neho častokrát cestoval a spoznával rôzne kultúry. Vo svojom živote vystriedal hneď niekoľko povolání až sa nakoniec preslávil ako umelec. V prvej podkapitole nazwanej *Kontinentálne pôsobenie* budeme komparovať perspektívu pracovníka na burze verzus perspektívu avantgardného maliara z pohľadu vtedajšej spoločnosti. V nasledujúcej sa zameriame na jeho najemblematickejšie pô-

¹⁴ CUMMING, R.: 2007. *Umenie. Veľký ilustrovaný poradca*. Bratislava : Slovart, 2007. s. 285.

¹⁵ PIJOAN, J.: *Dejiny umenia / 8*, 1990, s. 319. (citácia Paula Gauguina)

sobenie, ktoré bolo na ostrove Tahiti. Tu sa pokúsime opísať kultúru na ostrove cez prizmu Paula Gauguina s využitím kulturologických poznatkov. Kulturologický pohľad chceme aplikovať i v interpretácii vybraného výtvarného diela.

2.1 Kontinentálne pôsobenie (burzián vs. maliar)

Život Paula Gauguina je typickým príkladom života človeka, na ktorom možno demonštrovať postavenie avantgardného maliara v druhej polovici 19. storočia na území tak významného a umelecky plodného štátu, akým vtedajšie Francúzsko nesporne bolo. Gauguin počas svojho života vystriedal množstvo viac či menej lukratívnych zamestnaní až nakoniec definitívne zostal pri umení. Ak by sme mali začať vymenúvať jeho profesijné aktivity, začali by sme prácou námorníka, potom povinnou vojenskou službou na lodi. Túto vojenskú službu vykonával na pozadí vojenského konfliktu medzi Francúzskom a Pruskom. Po tomto konflikte, ktorý nedopadol dobre pre Francúzsko, sa zamestnal ako komisionár. Práve nutnosť budovať Francúzsko po neúspešnom vojenskom strete, mala vplyv na zvýšenie aktivít na burze, z čoho ťažil i Gauguin. Prácu komisionára vo vtedajšej dobe nám predstavuje Gauguinov životopisec, francúzsky spisovateľ, výtvarný a literárny kritik Henri Perruchot (1917). „*Komisionári chodia so zošitom v ruke po istých kaviarňach na okolí burzy alebo na bulvároch a pozbierajú od špekulantov, ktorí sa tam schádzajú, príkazy na kúpu alebo predaj burzových papierov.*“¹⁶ Ako ďalej uvádza takýmto spôsobom sa živili alebo si len privyrábali nielen mešťania, ale aj členovia aristokracie. Podľa informácií z toho istého zdroja, bol Gauguin v tomto zamestnaní veľmi úspešný. Dokonca podľa spomienok uvedených v knihe *Gauguinov život* a vyrozprávaných správcom Marcelom Mirtilom, synom pána Mirtila, ktorý bol Gauguinovým kolegom, vidia P. Gauguina prichádzať na burzu v „*krytom koči, ktorý naňho čaká do konca zasadania. V šatníku má najmenej štrnásť nohavíc*“.¹⁷ Ak sa pozrieme na adresu kde býval, tak zisťujeme, že sa „*prestahoval ako podnájomník k maliarovi Jobbé-Duvalovi, členovi parížskej mestskej rady, do prepychového domu v štvrti Vaugirard, Carcelova ulica č. 8, pred ktorým bola veľká záhrada a v ktorom bol priestranný ateliér*“.¹⁸ V tomto období nakupuje i niekoľko obrazov. Tieto informácie sme uviedli zámerne, aby sme sa pokúsili opísať finančnú situáciu a spoločenské postavenie akému sa tešil Paul Gauguin v čase keď pracoval na burze. Z pohľadu finančného zabezpečenia teda môžeme konštatovať výnosné zamestnanie, avšak táto finančná bezstarostnosť vyplývajúca z jeho zamestnania bola krehká, v zmysle závislosti od spoločenskej situácie, s ktorou bola previazaná situácia na burze. Prezieračným riešením by bolo vygenerovanie dostatočnej rezervy v časoch úspechu, ale to nebol Gauguinov prípad. A tak zákonite s obrovskými problémami na burze, prišiel i Gauguinov pád. Gauguin nakoniec ako uvádza jeho priateľ, francúzsky maliar Émile Schuffenecker (1851), je „*unavený burzou.*“¹⁹ Ďalšími zastávkami v zozname jeho zamestnaní sú práca v poisťovacej kancelárii, potom práca obchodného zástupcu firmy Dillies a spol. zaoberajúcou sa výrobou nepremokavých a nepráchnivejúcich plátien, lepič plagátov a dokonca sa zúčastnil kopáčskych prác pri budovaní Panamského prieplavu. V žiadnom z týchto zamestnaní nenadobudol takú finančnú sebastačnosť o akej sme sa zmienili, keď vykonával prácu na burze. Paula Gauguina ale máme v povedomí

¹⁶ PERRUCHOT, H.: 1969. *Gauguinov život*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969. s. 49.

¹⁷ *Ibid.*, 1969, s. 67.

¹⁸ *Ibid.*, 1969, s. 70.

¹⁹ Uvedené v knihe Henriho Perruchota *Gauguinov život*, ktorá čerpa z Schuffeneckerovho diela *Poznámky o Gauguinovi*. H. Perruchot poukazuje na súvislosť medzi Schuffeneckerovým rozhodnutím zmeniť zamestnanie a stať sa profesorom kreslenia a Gauguinovým definitívnym rozhodnutím vzdať sa práce na burze a začať profesionálnu umeleckú kariéru. s. 85.

ako originálneho výtvarníka. Presnejšie formulované v čase svojej existencie sa profiloval ako avantgardný umelec. Táto profilácia so sebou neprinášala finančné zabezpečenie a už vôbec nie spoločenskú prestíž. Často sa stretával s problémami, najmä čo sa týka predaja svojich diel a v čase keď sa naplno venoval maľovaniu pociťoval existenčné problémy. Ak by sme sa mali presnejšie vyjadriť o možnostiach zárobku konkrétneho avantgardného umelca, spomenuli by sme situáciu kedy si stanovil cenu za jedno plátno 40 až 50 frankov. V tom období nutne potreboval peniaze a preto cenu svojich obrazov musel znižovať. Výnimočne predal 3 obrazy v hodnote 900 frankov.²⁰ Každopádne takýto spôsob zárobku bez stabilného odbytu je pre človeka, ktorý má užiť rodinu veľmi problematickým. Rovnaký názor zastávala aj Gauguinova manželka Mette (1850).²¹ Mette si zvykla na určitý manželov príjem a z tohto vyplývajúci životný štandard v čase keď pracoval na burze. Keď Gauguin iba maľoval, takýto príjem nedosahoval s čím bolo ťažšie sa zmieriť.

Z uvedených faktov by sme mohli vyvodit' záver o spoločenskej situácii človeka zaoberajúceho sa avantgardným umením verzus človeka pracujúceho na burze. Pri komparácii zist'ujeme, že práca na burze spočíva v šikovnosti, v schopnosti načúvať druhým a v schopnosti presvedčiť ich o výhodnosti investovať. Taktiež i umelec musí prísť s niečím originálnym, pretože to je jeden zo základných princípov avantgardy. Zist'ujeme, že v oboch prípadoch je človek vo veľkej miere závislý od okolia. V prvom prípade od situácie na burze a v druhom prípade od kúpyschopnosti okolia – jednotlivcami, zberateľmi alebo galériami. Z hľadiska finančného zabezpečenia sa aj s ohľadom na životy iných avantgardných umelcov, javí výhodnejšie zamestnanie na burze. Minimálne v priaznivejších časoch sa môžu naakumulovať prostriedky, ktoré je možné v nepriaznivých časoch postupne uvoľňovať. Avšak ak rovnaká nepriaznivá spoločenská situácia postihne aj avantgardného umelca, nastáva i vzhľadom na negatívny spoločenský vývoj pokles kúpyschopnosti umeleckých diel, nakoľko sa disponibilné prostriedky alokujú primárne na zabezpečenie základných životných potrieb a nie na kúpu umeleckých artefaktov. To do istej miery diskvalifikuje umelca. V porovnávaní výhodnosti povolani tým získava výhodu zamestnanec na burze. Po úpadku sa opäť raz otvorí priestor na budovanie spoločnosti s čím súvisí aj investovanie a aj možnosť zárobku. Paul Gauguin išiel inou cestou pretože v jeho živote prevádzal atribút lásky k umeniu. Po všetkých predchádzajúcich problémoch sledujúc svoj umelecký rast, hľadá inšpiráciu v inom kultúrnom prostredí. Odchádza na Tahiti.

2.2 Tahitské pôsobenie

V tejto podkapitole sa budeme venovať tahitskému pôsobeniu Paula Gauguina. Zameriame sa na pôsobenie vonkajšieho prostredia a jeho vplyv na umelca premietajúci sa do jeho tvorby. Korene záujmu o iné kultúry možno u Paula Gauguina vybatad' už v detstve. V turbulentnom období polovice devätnásteho storočia musel odcestovať so svojou rodinou do Peru, teda do inej krajiny a pripomeňme, že aj do inej kultúry. Tento fakt sa na ňom určite podpísal a akoby zakódoval do jeho podvedomia. Myslíme tým predovšetkým predstavu, že práve v iných krajinách nájde svoje šťastie. Táto strohá skúsenosť bola latentne prítomná v jeho podvedomí a čakala na svoju príležitosť kým sa vyplaví na povrch. Opätovný vážnejší záujem nastal pri príležitosti konania Svetovej výstavy v Paríži roku 1889. Svetová výstava sa stala miestom kde

²⁰ Henri Perruchot v diele *Gauguinov život* uvádza okrem ceny a počtu predaných obrazov aj fakt, že kupcom bol brat Vincenta van Gogha – Theo van Gogh. s. 143.

²¹ Celým menom Mette-Sophie Gadová. Pôvodom Dánka sa spoznala s Paulom Gauguinom koncom roku 1872. Sobáš sa uskutočnil 22. novembra 1873 na radnici Deviateho obvodu. Cirkevný sobáš sa vysluhoval v evanjelickom kostole Vykúpenia na Chauchatovej ulici. Predložené v knihe *Gauguinov život*. s. 53 – 55.

bolo možné stretnúť rôznorodé kultúry (z pohľadu vtedajšieho súčasníka) a bližšie sa zoznámiť s ich charakteristickými znakmi. Napríklad v pavilónoch francúzskych kolónií sa mohol návštevník oboznámiť s takými vzdialenými kultúrami ako Madagaskar, Senegal, francúzske Kongo, Gabon a pod. Pre zaujímavosť tahitské oddelenie bolo zastúpené v jednej spoločnej hale a nemalo vlastný pavilón alebo špeciálne vyseparovanú plochu ako to bolo napríklad v prípade už spomínaného Madagaskaru. Prítomnosť Paula Gauguina na výstave nebola výlučne pasívna, t. j. nebol len v pozícii návštevníka. Na výstavu sa dostal vďaka svojmu umeleckému talentu, keď bolo treba vyzdobiť holé steny kaviarne *Café des Arts*. Kaviareň patriaca talianskemu hostinskému Volpinimu, sa nachádzala pod oficiálnym umeleckým pavilónom. Podľa Švéda Bengta Danielssona, životopiscu Paula Gauguina, v tom čase Gauguin nezbudil vážnejší záujem o tahitské oddelenie. Záujem v ňom vzbudila až korešpondencia s francúzskym maliarom Émile Bernárdom (1868-1941) a jeho upriamením pozornosti na literárny bestseller tých čias *Lotiho svadba*. Ani to ale neprinieslo definitívu v jeho rozhodnutí za hľadáním inšpiračného zdroja. Tou definitívou možno považovať až preštudovanie oficiálnej príručky vydané ministerstvom kolónií pri príležitosti konania Svetovej výstavy v roku 1889, ktorú Gauguinovi zaslal Émile Bernárd. V nej sa nachádzali informácie obsahovo rôznorodé a zaujímavé, z ktorých spomeňme historické prehľady, poveternostné pomery, trhové ceny i lodné trasy súvisiace s ostrovom. Čo pre potenciálneho návštevníka takéhoto ostrova bolo veľmi dôležité bol fakt, že jeden z autorov príručky bol skutočne na Tahiti a teda táto príručka nebola písaná akoby od stola bez akýchkoľvek terénnych skúseností autorov.²²

Na základe daných faktov sa Gauguin rozhodol vycestovať na Tahiti, ku ktorému sa i pripravil po niekoľkých prestupoch v noci z 8. na 9. júna 1891. Ocitol sa v hlavnom meste kolónie v Papeete. Keďže disponoval oficiálnym úradným potvrdením svojej návštevy, prakticky mal otvorené dvere do tamjšej správy kolónie, ktorú v čase jeho príchodu reprezentoval guvernér Etienne-Théodore-Mondésir Lacascade. Avšak človek hľadajúci exotiku mohol byť z mesta Papeete v čase Gauguinovho príchodu sklamaný. Nakoľko Papeete bolo prístavom, nevyhnutne to so sebou aj prinášalo nutnosť kultúrneho kontaktu rôznych kultúr zastúpených v prichádzajúcich návštevníkoch a pôvodného obyvateľstva. To sa samozrejme aj odzrkadlilo na architektonickom ráze mesta, ktoré stratilo zo svojho pôvodného vzhľadu charakterizovaného obydlím postaveným z bambusových stien a striech z palmového listia. V tom čase mesto vyzeralo európsky, čo sa prejavilo aj na jeho architektonickom ráze a použitom stavebnom materiáli zastúpenom tehľami, drevom a plechom. Kvôli objektívnosti ale musíme dodať, že použitie tohto stavebného materiálu nieslo so sebou hlavne praktickú stránku, vzhľadom na lepšiu požiaru odolnosť v porovnaní s pôvodným. Nezostaňme len pri tomto náhľade na hlavné mesto, ale zaoberajme sa ním komplexnejšie.

V čase Gauguinovho príchodu malo mesto približne 3000 obyvateľov s možno trochu prevkypujúcim národnostným rozložením. To pozostávalo zo 100 príslušníkov vedúcej vrstvy tvorenej francúzskymi úradníkmi a dôstojníkmi posádky, približne 200 francúzskych prisťahovalcov alebo osadníkov, 300 anglických a amerických obchodníkov a majiteľov plantáží, asi 300 Číňanov, ktorých sem importovali kvôli zlacneniu prevádzky na bavlnárskej plantáži a najväčšie zastúpenie mali pôvodní obyvatelia v počte asi 2000. Z uvedeného teda môžeme usúdiť živosť kultúrnych kontaktov. Hospodárska situácia v Papeete bola zastúpená obchodmi francúzskych osadníkov, kde predmetom obchodovania sa stali lode, rozličný tovar prípadne krémy. Číňania sa po zbankrotovaní majiteľa bavlnených plantáží museli poobzerať po iných druhoch obživy

²² DANIELSSON, B.: 1969. *Gauguin v Polynézii*. Bratislava : Obzor, 1969. s. 15-21.

a uplatňovali sa ako krajčírri, mäsiari alebo sa pokúšali pestovať zeleninu na umelo zavlažovaných poliach. Iní si zriaďovali malé obchody alebo jedálne. Pôvodní domorodí obyvatelia sa uplatnili väčšinou ako sluhovia. Spoločenský život v meste závisel od triedy, ku ktorej človek prislúchal. Kým koloniálni úradníci preferovali konvenčné večere, ostatní obyvatelia mesta sa tešili tanečným zábavám usporadúvanými dvakrát do týždňa a to v stredu i v sobotu. Počas týchto tanečných večerov hral do tanca amatérsky orchester hornistov. Ľudia si mohli zakúpiť niečo na občerstvenie ako napríklad kokosové orechy, tahitské cigarety, pivo, limonádu alebo ľadovú šľavu. Ples sa oficiálne skončil zahraním *Marseillaisy*. Pre tých, ktorí sa chceli ešte zabávať boli otvorené krčmy. V iné dni sa ľudia stretávali na miestnom trhovisku. Práve takéto trhovisko sa stalo inšpiráciou Gauguinovho obrazu *Ta matate* (1892). Najväčším sviatkom v kolónii sa stal francúzsky sviatok 14. júla, z ktorého sa vyvinula niekoľko týždňová oslava presahujúca hranice mesta. Zúčastnili sa na nej domorodci z vidieka i okolitých ostrovov. Na oslave bolo možné vidieť ukážky tancov, vesliarske a plachtárske preteky a taktiež i tu bol priestor pre zábavu, teda konštatujeme, že i tento sviatok vybočoval z rámca všednosti. Pre Gauguina takýto sviatok znamenal príležitosť stretnúť i domorodcov mimo mesta Papeete a zaznamenať si ich charakteristické fyziognomické črty.²³

Základný opis mesta Papeete nebol samoúčelný, ale chceli sme ním poukázať na to, že v tomto meste Gauguin nemohol nájsť to čo hľadal, tzn. pôvodnú nedotknutú kultúru s čisto domorodým obyvateľstvom. Sám Gauguin opisuje toto mesto vo svojich spomienkach jednoducho. „Byla to Evropa – Evropa z níž jsem se vymanil, jak jsem se domníval – za přitěžujících ještě okolností osadnické nadutosti a opičení sa dětinského a pitvorného až ke karikaturě. Pro tohle jsem nepřišel z takové dálky.“²⁴

Z uvedeného môžeme vyvodit' záver, že Papeete nebolo miestom kde sa Gauguin mohol stretnúť s autentickým tahitským životom, ktorý vyhľadával. Preto sa rozhodol zmeniť svoje bydlisko. K tomu aby sme lepšie pochopili vtedajšiu situáciu, pokúsime sa definovať kultúrny priestor (cultural area) na Tahiti. To znamená, že geografickému priestoru Tahiti pridáme kultúrne centrum a kultúrny okraj. Z naznačeného vyplýva, že kultúrny priestor vymedzíme z pohľadu pôvodnej tahitskej kultúry. Iné kultúry nám v tomto modeli budú pôsobiť len v kultúrnom okraji tahitskej kultúry. Pre tahitskú kultúru ako kultúrny okraj („tu sa kultúrne rysy strácajú a prelínajú so susednou kultúrnou oblasťou“²⁵) možno považovať fyzický priestor, na ktorom pravidelne jazdil papeetský dostavník. Ide o trasu spájajúcu hlavné mesto Papeete s Taravao-u po západnom resp. juhozápadnom polobľúku ostrova Tahiti Nui. Keďže najintenzívnejší kultúrny kontakt nastával práve v Papeete, táto linka umožňovala pravidelný prenos ľudí, a teda z nášho pohľadu, nositeľov kultúrnych rysov v lokalite ostrova. Na mieste kde mala dosah, dochádzalo prirodzene k intenzívnejším kultúrnym kontaktom rôznych kultúr, ako na miestach, kde takéto podmienky neboli umožnené. Taktiež je dôležité si povšimnúť, že intenzita kultúrnych kontaktov v tomto kultúrnom okraji slabne v závislosti od vzdialenosti, resp. od dĺžky trate papeetského dostavníka. Vyjadrené inými slovami čím bližšie sme k hlavnému mestu na tejto trati, tým je vplyv iných kultúr na pôvodnú intenzívnejšiu. Kultúrne centrum („je v ňom viac kultúrnych rysov“²⁶) tahitskej kultúry vymedzujeme smerom na východ, resp. do stredu časti ostrova Tahiti Nui a tak-

²³ DANIELSSON, B.: *Gauguin v Polynézii*, 1969, s. 45-52.

²⁴ GAUGUIN, P.: 1959. *Noa – Noa, Před a po : Dopisy*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959. s. 18.

²⁵ GAŽOVÁ, V.: 2009. *Úvod do kulturológie*. Bratislava : Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, 2009. s. 55.

²⁶ GAŽOVÁ, V.: *Úvod do kulturológie*, 2009, s. 55.

tiež časť ostrova nazývanú Tahiti Iti. V týchto miestach vzhľadom na horšiu terénnu dostupnosť, z ktorej vyplýva aj nemožnosť dopravného spojenia, k popisovaným kultúrnym kontaktom tak intenzívne nedochádzalo. Uvedené sme sa pokúsili aj graficky zobrazit' na Obrázku 2, pričom ako východiskovú mapku sme zobrali mapu Tahiti uvedenú v diele Bengta Danielssona.

Z uvedených skutočností vyplýva, že Paul Gauguin v snahe získať reálne vzťahy s autentic-kou kultúrou a teda definitívne transformovať svoj vzťah k nej na transkultúrny model vzťahu, sa musel vybrať mimo hlavné mesto kolónie. Preto za svoje ďalšie pôsobisko volí mesto Mataiea, kde vplyv európskej kultúry nebol tak zreteľný ako v Papeete. Z tohto obdobia máme aj pohľad samotného Gauguina.

„Civilisace ze mne poněnáhlu vyprchává. Počínám myslit prostě, nemít záští k bližnímu, spíše jej milovat. Užívám všech slastí svobodného života, živočišného i lidského. Unikám strojenosti, sžívám se s přírodou: s jistotou zítřka, podobného dnešku, stejně svobodného, stejně krásného, rozhošťuje se ve mně mír. Rozvíjím se přirozeně a nestarám se o zbytečnosti.“²⁷



Obrázok 2: Kultúrny priestor (cultural area) na Tahiti z pohľadu tahitskej kultúry.
Zdroj: DANIELSSON, B. *Gauguin v Polynézii*, 1969, s. 63

K tomu aby Gauguin mohol žiť v prostredí vyznačujúcom sa dominantnými rysmi pôvodnej kultúry, musel ovládať základný komunikačný nástroj – jazyk. Ten sa snažil obsiahnuť od svojho príchodu na Tahiti. V tejto jeho snahe mu spočiatku pomáhal Alexandre Drollet.²⁸ Istotne to bola aj zásluha prostredia, novo-nadviazaných kontaktov a priateľstiev, keď v liste francúzskemu maliarovi a zberateľovi umenia, Danielovi de Monfreid (1856) z 31. marca 1893 mohol sám skonštatovať, že už hovorí dosť dobre po maorsky. Ovládať jazyk bolo teda nesporne praktické

²⁷ GAUGUIN, P.: *Noa – Noa, Před a po : Dopisy*, 1959, s. 29.

²⁸ Podľa informácií od Bengta Danielssona zaznamenaných v knihe *Gauguin v Polynézii*, patril dvadsaťročný Alexandre Drollet k najschopnejším vládnym tlmočníkom. Sám sa ponúkol, že bude Gauguinovi dávať zadarmo hodiny. Alexandre bol synom Sosthena Drolleta, ktorý prišiel na Tahiti už v roku 1857 a za ten čas sa dokázal adaptovať na život na ostrove. s. 47-48.

hlavne v prípade, ak chcel ísť a žiť v lokalitách, kde bola ešte stále dominantná pôvodná kultúra a nechcel byť závislý od tlmočníka.

Kvôli plastickému obrazu ešte dodajme, že podľa informácií od Bengta Danielssona sa Gauguin oboznamoval a dopĺňal si základné kultúrne vedomosti z dvoch etnologických štúdií. Autorom prvej štúdie *Etat de la Société Tahitienne à l'arrivée des Européens* bol francúzsky námorný dôstojník Edmond de Bovis a druhú štúdiu *Voyage aux îles du Grand Océan* pripravil Belgičan Jacques Antoine Moerenhout.

Záverom tejto podkapitoly sa pokúsime vytvoriť obraz kultúrneho šoku aký pravdepodobne zažil Paul Gauguin pri príchode na Tahiti. Pokúsime sa popísať a vytvoriť následnosť jednotlivých fáz do tzv. schémy U podľa amerického antropológa Kalerva Oberga (1901). Jej jednotlivé fázy by sme mohli charakterizovať týmito termínmi. Eufória – sa začína pri prvých kontaktoch s pôvodnou domorodou kultúrou v Papeete. I keď sme naznačovali, že kultúra v Papeete bola silne ovplyvnená európskou kultúrou, predsa len identifikujeme radosť z príchodu po dlhej ceste a z celkovej zmeny prostredia. K týmto faktom ešte pridáme záujem o štúdium spomínaných etnologických štúdií a rovnako i snahu o štúdium jazyka. Nazdávame sa, že tieto aktivity či už priamo alebo nepriamo vyplývajú z eufórie pocíťovanej pri prvých kontaktoch s inou kultúrou. K ďalším dvom fázam je trochu komplikované sa vyjadriť, nakoľko pri našom vytváraní modelu sme odkázali na Gauguinove spomienky. Pre tieto dve fázy je vo všeobecnosti typický pokles kultúrnych kompetencií. Ten sme v prípade Gauguina nezaznamenali. Nevylučujeme drobné nedorozumenia, ktorých spoločným menovateľom mohol byť nedostatok kultúrneho povedomia o druhej kultúre, avšak vzhľadom na vývoj udalostí akými sa neskôr uberali (tu máme na mysli prevažne snahu Gauguina dostať sa bližšie ku kultúrnemu centru pôvodnej kultúry), môžeme konštatovať, že dve fázy „odcudzenie“ a „eskalácia“ neboli výrazné a neovplyvnili priebeh U schémy. Naopak aj z už uvedených poznatkov usudzujeme, že kultúrna kompetencia u Paula Gauguina mala stúpajúcemu tendenciu až k dosiahnutiu záverečnej fázy – k zhode – kde sa odlišné kultúrne vzorce chápu ako užitočné pre človeka žijúceho v inokultúrnom prostredí. Zo spomenutého môžeme vyvodiť záver, že grafické zobrazenie kultúrnej kompetencie malo skôr plochý, resp. lineárny tvar, ale nie tvar hlbokého prepadu kultúrnych kompetencií v tvare písmena U. Za hlavné faktory, ktoré ovplyvnili tento priebeh možno definovať dlhodobé nadšenie Paula Gauguina touto kultúrou a celkovú snahu pochopiť i obsiahnuť ju. Významnú rolu tu zohrali aj predchádzajúce skúsenosti nadobudnuté pri kontaktoch s inými kultúrami v detstve, resp. v mladosti počas jeho viacerých ciest mimo Francúzska. Istotne to súviselo aj s pozitívnym prístupom spočívajúcim v hľadaní inšpiračného prameňa pre svoju prácu.

2.3 Interpretácia diela

Za dielo interpretované v tejto podkapitole sme zvolili Gauguinov obraz *Odkiaľ prichádzame? Čo sme? Kam ideme?* Najprv si predstavme samotné dielo očami autora tak, ako ho sám opísal v liste Danielovi de Monfreid z 11. februára 1898.

„Chtěl jsem před smrtí namalovat velké plátno, které jsem měl v hlavě, a celý měsíc jsem pracoval dnem i nocí v neslýchané horečce Všechno je udeláno lehce špičkou štětce na pytlovine plné uzlíků a vrásek a taky to tím vypadá strašně sešlé. Řeknou, že je to odbyté ... nedodělané. Je pravda, že člověk nemůže sám sebe dobře posuzovat, ale přesto myslím, že toto plátno nejen předčí hodnotou všechna předešlá, ale dokonce že už neudělám nikdy lepší ani podobné. Dal jsem do něho před smrtí veškerou svoji energii, takovou bolestnou vášně za strašných okolností a tak zřetelnou visi bez korektur, že to uspěchané mizí a že z toho vyvstal život.

*To nesmrdí modelem, řemeslem a tak zvanými pravidly – od nichž jsem se dovedl vždycky odpoutat, třebaže někdy s bázni. Je to plátno čtyři metry padesát na metr sedmdesát výšky. V obou rozích nahoře je chromová žlutá, s nápisem vlevo a mým podpisem vpravo v rozích jako zkažená freska, nasazená na zlaté zdi. Vpravo dole je spící dítě, pak tři skrčené ženy. Dvě postavy oblečené v purpurových úborech si svěřují svoje úvahy; ohromná figura dobrovolně a navzdory perspektivě skrčená zvedá paže vzhůru do vzduchu, a hledí udiveně na ty dvě postavy, které se odvažují myslit na svůj osud. Jedna postava uprostřed trhá ovoce. Blízko dítěte dve kočky. Bíla koza. Modla s oběma pažemi vzhůru tajemně a rytmicky zvednutými se zdá ukazovat na onen svět. Skloněná postava se zdá poslouchat modlu; koně- ne pak jedna starena před smrtí jako by přijímala, odevzdala se tomu, nač myslí a co zakončuje legendu; podivný bílý pták u jejích nohou, držící v drápu ještěrku, představuje marnost zbytečných slov. Všechno se odehrává na břehu potoka v lesíku. V pozadí moře a pak hory sousedního ostrova. Přes prechody v tónech dojem z krajiny je od jednoho konce ke druhému stále modř a veroneská zeleň. Na nich se odrážejí všechny nahé figury ve směle oranžové.*²⁹

Prvé čo nás pri interpretácii obrazu zaujalo možno vyjadriť ako obrátený zobrazovací postup spozorovaný v prednom pláne obrazu. Myslíme tým skutočnosť, že z pohľadu európskeho recipi-enta by bolo omnoho konvenčnejšie zobrazenie malé dieťa-mládenec-stará žena, t. j. systém „zl'ava do prava“ ako vyobrazený systém „zprava do ľava“ teda stará žena-mládenec-malé dieťa. Už táto skutočnosť podvedome nabúrava naše zaužívané predstavy a pomaly nás pripravuje na to, že toto umelecké dielo bude od nás vyžadovať veľké sústredenie. V tomto konštatovaní nás potom ďalej utvrdzuje aj zvolený formát obrazu. Pri ňom sa človek začína pohrávať s myšlienkou o monumen- tálnosti maľby. Ale vráťme sa ešte na okamih k načrtnutej chronológii ľudského života. Hlavnú rolu v tejto predkladanej myšlienke zohrávajú pôvodní domorodí obyvatelia. Prvú skupinku z tejto kategórie, ak začneme interpretáciu v chronologickom poradí ľudského života, tvoria tri Tahit'anky zoskupené okolo malého dieťaťa. Jedna z nich je k nám obrátená chrbtom, za to zvyšné dve si nás pozorovateľov dôkladne preskúmvajú, až máme pocit, že pred ich pohľadom sa nedokážeme skryť. Na druhej strane musíme skonštatovať, že výraz v ich tvári na nás nepôsobí negatívne. Skôr naopak, môžeme v ňom vybadať istú dávku vyzývavosti so štipkou zmyselnosti, ktorá s vyzývavos-ťou úzko súvisí. Dieťaťu žiadna z troch aktérok nevenuje priamy pohľad, snáď len tá čo je otočená chrbtom akoby automatizovane kontrolovala jeho prítomnosť a životné funkcie. Dieťa je strážené najvernejším pomocníkom človeka – psom. S dieťaťom máme zaužívané spojenie príchodu na svet a tak by sme mu mohli priradiť prvú otázku z názvu obrazu; *odkiaľ prichádzame?* Presúvame sa smerom vľavo a stretávame sa s postavou mládenca, ktorého natiahnutá postava symbolicky spojuje vrch a spodok obrazu. Autor uvádza, že trhá ovocie poznania. V tomto bode identifikujeme alúziu na starozákonný biblický príbeh opísaný v knihe Genezis. Avšak po konzumácii tohto ovocia sa začneme zaoberať otázkami pozostávajúcimi v názve diela. Táto postava zaberá opticky najväčší objem zo všetkých vyobrazených postáv a preto máme podozrenie, že je kľúčovou postavou celého zobrazenia. Priradíme jej vlastnosť zvedavosti a strednú otázku z názvu obrazu. Zvedavosť, ktorá akosi patrí k človeku, vedie mládenca k tomu aby si odtrhol zo stromu ovocie a ochutnal ho. Je to také jednoduché ... ale pozor, prináša to so sebou aj obrovské riziko v podobe toho, že človek pod- ľahne otázkam ohľadom svojej existencie. A toto spôsobí jeho exklúziu z raja. Z tohto pohľadu sme mládenca pred malou chvíľou správne nazvali kľúčovou postavou, či ak chceme danú situáciu ako

²⁹ GAUGUIN, P.: *Noa – Noa, Před a po* : *Dopisy*, 1959, s. 29.

klúčový bod v celom obraze. A môžeme použiť aj iné prirôvanie: križovatka. Križovatka, ktorej jedna cesta zostáva v raji a druhá cesta vedie von z raja. O tom, ktorou cestou sa pôjde, o tom rozhoduje každý jeden človek osobitne sám za seba. Gauguin nám hneď aj ukazuje dôsledky rozhodnutia v podobe dvoch diskutujúcich postáv v plášťoch. Postavy sa zdajú byť natoľko zaujaté rozhovorom, že si ani nevšímajú okolie. Nevšímajú si ani postavu pôvodného domorodcu uprene hľadajúceho na ne a dvíhajúceho rameno. A zase táto postava nechápe ich správanie. Každopádne tieto dve postavy by sme tematicky mohli zoskupiť s postavou pri modle. Nabáda nás k tomu hlavne to, že táto osamotená figúra stojaca pri modle je taktiež oblečená. Túto postavu možno chápať ako symbol, symbol človeka hľadajúceho odpovede na ontologické otázky v náboženstve. Tieto tri posledne opisované postavy sú akoby zo sveta, ktorý Gauguin dôverne poznal ešte pred svojím príchodom na Tahiti (alebo sa s ním stretol ešte aj v Papeete). Tvoria oddelenú rovinu od raja symbolizovaného domorodými Tahitičanmi. Oni ako príslušníci raja, sú síce vyobrazení zväčša v pareách, ale zdajú sa byť živší, ľudskejší. Autor to dosiahol prostriedkami výtvarnej reči. Dopadá na nich viac slnečných lúčov, akoby ich malo slnko kvôli ich jednoduchšiemu postoju k životu omnoho radšej. Nepremrhávajú celý svoj život premýšľaním a trápením sa nad často zbytočnými otázkami. Oni svoj život jednoducho bezprostredne žijú. Až ku koncu ich pozemskej púte sú konfrontovaní s existenčnými otázkami, čo je zobrazené starou ženou v ľavej časti obrazu. Práve k nej môžeme priradiť poslednú otázku z názvu obrazu; *kam ideme?* Týmto spôsobom nám Gauguin predostrel i opytovací repertoár v živote človeka. V detstve v ňom rezonujú otázky typu ako sa dostal na svet, v období dospelosti prichádzajú otázky o hľadaní svojej identity a miesta vo svete a na záver, v starobe sa pýta čo bude ďalej, čo bude po smrti. Bude tam raj? Autor nám pri tejto príležitosti predostiera svoju koncepciu raja. Spoločne sa dostávame k myšlienke, že raj nie je čisto geografické vymedzenie na nejakom ostrove, ale hlavne životný stav vyplývajúci zo životného postoja a životného štýlu. Pretože, ako vidíme na obraze, na jednom a tom istom ostrove vidíme ľudí šťastných, ale aj utrápených. Jediný rozdiel čo medzi nimi je vo vnútornom postoji k životu.

V jednoduchosti by sme mohli taktiež vyjadriť, že autor chcel svojím dielom odkázať zrejme túto sumarizujúcu myšlienku, alebo ak chceme ódu na pôvodnú kultúru. Tahiti, okolité ostrovy, táto pôvodná panenská kultúra to je raj! Život na tomto mieste s prijatím ich kultúry, to je raj! Ďaleko od civilizácie, trápiacej sa a ubolenej rôznymi častokrát prebytočnými otázkami a špekuláciami, to je raj! Európania, vy čo sa trýznite zbytočnými starosťami, pozrite ako sa žije v raji! Tu sa žije bez starosti o zajtrajšok, tu sa žije pre spev a lásku.



Obrázok 3: Paul Gauguin – reprodukcia obrazu *Odkiaľ prichádzame? Čo sme? Kam ideme?*

Zdroj: <http://www.mfa.org/> [cit. 14.8.2017]

Dostupné na: <http://www.mfa.org/collections/object/where-do-we-come-from-what-are-we-where-are-we-going-32558>

3. PAUL CÉZANNE (1839 – 1906)

„Som iba pokorný maliar
a maliarsky štetec je vyjadrovací prostriedok,
ktorým ma obdarili nebesá.“³⁰

Druhým umelcom predstaveným v tomto príspevku je francúzsky maliar Paul Cézanne. Jeho obrovský prínos pre maliarstvo vyzdvihol i španielsky výtvarník Pablo Picasso (1881-1973), keď ho nazval otcom nás všetkých.³¹ V tejto kapitole uprednostníme náhľad na Paula Cézanna ako na člena nezávislej kultúry koexistujúcej popri oficiálnej kultúre. Štruktúrne je rozdelená na dve podkapitoly. Prvá sa pokúša zmapovať vzťah medzi oficiálnou a nezávislou kultúrou skrz pôsobenie Paula Cézanna. Druhá interpretuje jeho obraz *Hráčov kariet* (1890-1892). Z už uvedeného vyplýva, že sa pokúsime anticipovať odpoveď na otázku obsiahnutú v názve tohto článku.

3.1 Náhľad na nezávislú kultúru

V tejto podkapitole chceme predostrieť vzťah medzi oficiálnou kultúrou reprezentovanou *Salónom* a nezávislou kultúrou reprezentovanou umelcami hľadajúcimi špecifické estetické hodnoty. Medzi takýchto umelcov analyzovaného obdobia zaraďujeme i Paula Cézanna. Pokúsime sa naznačiť dva paralelne existujúce prístupy k maľbe nielen z pohľadu maliarov ale i okolitého prostredia. Na problematiku sa budeme dívať cez prizmu Paula Cézanna najmä obdobia do roku 1874. Nadviažeme tu na informácie uvedené v podkapitole *Situácia v umení*. Ako sme na zmienenom mieste uviedli, oficiálnou autoritou akademického smeru bol *Salón*. Pripomeňme, že maliari v snahe o uznanie, každoročne predkladali svoje práce porote, ktorá rozhodovala o tom či jednotlivé diela budú vystavené alebo nie. Pre maliara to znamenalo i zlepšenie vyhliadok na predaj svojich diel. Takáto lukratívna možnosť v niektorých prípadoch so sebou prinášala aj konfrontáciu avantgardného poňatia maľby s oficiálnym maliarstvom. Porota mala svoje vlastné kritériá, t. j. svoje vlastné estetické normy, ktoré aplikovala na predkladané práce. Práce nespĺňajúce tieto požiadavky boli odmietnuté a nemohli byť vystavené. Takýmto spôsobom bol regulovaný a kontrolovaný vkus publika. Zároveň sa pestovali estetické hodnoty zodpovedajúce oficiálnemu maliarstvu. *Salón* bol teda nástrojom oficiálnej dominantnej kultúry. Maliari snažiaci sa produkovať umenie odkláňajúce sa od oficiálneho a vedení svojím originálnym estetickým cítením sa javili v pozícii menšinovej kultúry. Znova pripomeňme, že táto subkultúra nebola oficiálne dotovaná. Zo spomenutých informácií vyplýva, že pri takejto konfigurácii nemali rovnocenné možnosti tvoriť a prezentovať svoje práce v porovnaní s akademikmi. Takáto možnosť prezentovať svoje práce širokému publiku sa im naskytla v roku 1863.

V tom roku porota odmietla viac ako 4000 obrazov. Nastali protesty, na ktoré zareagoval samotný francúzsky cisár Napoleon III. (1808-1873). Text svojho rozhodnutia uverejnil na stránkach parížskych novín *Le Moniteur* dňa 24. apríla. „Cisár dostal početné sťažnosti na to, že porota výstavy mnohé diela odmietla. Jeho veličenstvo, vedené želaním poskytnúť širokému publiku možnosť, aby samo rozhodlo, či sú tieto sťažnosti opodstatnené, nariadilo, aby odmietnuté diela vystavili v druhej časti Priemyselného paláca. Táto výstava bude dobrovoľná a umelci, ktorí sa na nej neželajú zúčastniť, nech to oznámia administrácii, ktorá im diela okamžite vráti.“³²

³⁰ Slová Paula Cézanna adresované Émilovi Bernardovi. NAUBERT-RISER, C. 1996. *Cézanne*. Bratislava : INA, 1996. s. 40.

³¹ Picasso tým myslel otcom maliarov nasledujúcich generácií poukazujúc na jeho veľký vplyv. GOMPERTZ, W. *Na co se to vlastně díváme?* 2014, s. 68.

³² KOVAČEVSKI, CH.: *Vo svete obrazov*, 2008, s. 83-84.

Treba mať na zreteli, že na prvý pohľad dobrá správa pre maliara v sebe zahŕňala skryté riziko. To spočívalo v tom, že pri odmietnutí práce zo strany poroty, mohlo dôjsť i k odmietnutiu práce zo strany verejnosti. Nie všetci maliari boli ochotní toto riziko podstúpiť. Pre tých, ktorí boli v spore s oficiálnym maliarstvom to ale nemohol byť problém. U nich zavážili fakty spomenuté v riadkoch vyššie.

Ako ďalej uvádza Henri Perruchot v životopisnom diele o Paulovi Cézannovi, výstava je otvorená 15. mája. V rozhovoroch a v novinách rezonujú rôzne posmešné názvy ako Salón porazených, vydedených, zatratených, Výstava komikov, Salón machleníc až nakoniec vstúpi do dejín umenia ako *Salón odmietnutých*. Vystavuje na nej niekoľko stoviek umelcov a je na nej možné vidieť do tisíc plátien, grafik, kresieb a sôch. Výstava priťahuje dav a stáva sa atrakciou. Dôvodom je výsmech vystavovaným prácam. Najškandalóznejším obrazom a posteriori je obraz od Edouarda Maneta nazvaný *Kúpeľ*. Obraz, ktorého spôsob maľby pohŕda akademickým kánonom dostane ironický názov *Raňajky v tráve*. Ale nie všetci prichádzajú na výstavu s cieľom pobaviť sa. Príkladom môže byť Paul Cézanne. Pre neho je to vítaná príležitosť zhliaďnuť neoficiálne umenie, diskutovať o ňom, prípadne nadväzovať nové kontakty.³³

V mapovaní vzťahu oficiálnej a nezávislej kultúry si teraz priblížime pôsobenie médií. Tie sa stali priestorom na výmenu názorov. Tá mohla sklznúť do polohy karikatúry ako to bolo i v prípade Cézanna. Kanadská profesorka histórie umenia Constance Naubert-Riser predkladá vo svojej knihe *Cézanne* dobovú karikatúru tohto umelca z obdobia pred otvorením *Salónu* v roku 1870. Je na nej vyobrazený s veľkou bradou. V jednej ruke drží maliarsku paletu a v druhej drží obraz *Portrét Achilla Emperaira*. Cézanne má na karikatúre náušnicu s prívieskom zobrazujúcim pravdepodobne stratený akt nahej ženy. Uvedieme ešte, že obe práce boli odmietnuté *Salónom*. Možno i práve preto sa spolu s autorom stali terčom karikatúry.³⁴

Iným príkladom komunikácie v tlači, tentokrát v polohe obhajoby avantgardy, môže byť defenzívny a trochu i ofenzívny úryvok francúzskeho spisovateľa Émila Zolu (1840-1902). Citujeme ho z Perruchotovho diela *Cézanne*. „Žijeme v čase zápasov a horúčok, máme svoje talenty a svojich géniov, ale čo na tom záleží veľkňazom Salónu? Salón zostáva kopou priemernosti: Je tam dvetisíc obrazov, ale ani desať mužov.“³⁵

Z citovaných slov vidíme otvorenú averziu voči oficiálnej inštitúcii akademického smeru. Tá je vyjadrená príslušníkom minoritnej kultúry. Ďalej si všimnime, že tlač sa stáva sprostredkovateľom komunikácie medzi dvoma stranami. Istotne k možnosti vyjadrenia sa prispela i skutočnosť, že autor týchto slov pracoval ako novinár. Na druhej strane treba uznať skutočnosť, že tlač popri karikatúre umelca vykreslenej niekoľko riadkov vyššie, dávala umelcovi priestor aby mohol prezentovať svoje názory. Ako príklad uvádzame Cézannov pohľad prezentovaný jednému novinárovi, tak ako ho uviedol Henri Perruchot.

„Áno, milý pán Stock, maľujem, ako vidím, ako cítim a moje pocity sú veľmi silné. Tamti tiež cítia a vidia ako ja, ale sa neodvažujú. Maľujú pre Salón. Ja, pán Stock, ja sa odvážim. Mám odvahu mať svoje názory ... a kto sa smeje naposledy, ten sa smeje najlepšie.“^{36 37}

Ak sa pozrieme na Cézannovu odpoveď, zistíme v nej niekoľko rovín. Prvú rovínu tvorí osobná výpoveď maliara Cézanna týkajúca sa metodiky jeho práce. Je z hľadiska výsledkov

³³ PERRUCHOT, H. 1980.: *Cézanne*. Bratislava : Tatran, 1980. s. 73-75.

³⁴ NAUBERT-RISER, C.: *Cézanne*, 1996, s. 11-12.

³⁵ PERRUCHOT, H.: *Cézanne*, 1980, s. 96.

³⁶ *Ibid.*, 1980, s. 114.

³⁷ Constance Naubert-Riser predkladá túto Cézannovu odpoveď v mierne pozmenenej podobe. Pointa zostáva pri oboch autoroch nezmenená. Naubert-Riser navyše dodáva, že táto odpoveď bola uvedená na stránkach *Album Stock*. NAUBERT-RISER, C. *Cézanne*, 1996, s. 12.

práce diametrálne odlišná v komparácii s maliarmi tvoriacimi pre *Salón*. Narážka na *Salónnu* tvorbu tvorí druhú rovinu výpovede. Tou treťou je predikcia budúcnosti spočívajúca najprv v odvahe pohybovať sa v priestoroch mimo oficiálnej kultúry a potom citáciou známeho príslovia. Treba ešte spomenúť fakt za akých okolností toto vyjadrenie vzniklo. Podľa Henriho Perruchota vzniklo pri príležitosti predkladania Cézannových prác porote. Zámerne ich priniesol v posledný možný deň za posmešných ovácií čakajúceho publika. Odvolávajúc sa na Perruchota, Cézannovi bolo zrejmé, že jeho obrazy *Salón* odmietne. Ak na danú situáciu aplikujeme predchádzajúce závery o oficiálnej a nezávislej kultúre, môžeme danú situáciu interpretovať ako priamu konfrontáciu medzi spomenutými kultúrami.

V doterajšom popise kultúrneho kontaktu medzi oficiálnou a nezávislou kultúrou sme sa zamerali na deskripciu kontaktu iniciovanú jednotlivcom. V nasledujúcom texte predstavíme komunikáciu vykonanú skupinou umelcov. Členovia analyzovanej nezávislej kultúry vytvorili zoskupenie *Société*. O hodnotách, ktoré toto zoskupenie zastávalo nás informuje Constance Naubert-Riser. „*Vo všeobecnosti sa súdi, že Société sa usilovala presadzovať špecifický estetický názor svojich členov, ktorý nezohľadňoval oficiálne kritériá, ani kritériá kladené na umenie na Académie des Beaux-Arts.*“³⁸ Z uvedeného citátu okrem iného vyplývajú špecifické estetické hodnoty zoskupenia nezávislej kultúry v porovnaní s kritériami prezentovanými oficiálnou kultúrou. Konštatujeme, že rozdielne estetické hodnoty sa stávajú rozlišovacím znakom medzi jednotlivými kultúrami. To či je umelec členom jednej alebo druhej skupiny závisí od hodnôt, ku ktorým inklinuje. A taktiež sú to práve estetické hodnoty kreujúce nezávislé kultúry na základe negácie alebo transformácie oficiálne presadzovaných hodnôt. Na margo *Société* ešte spomenieme, že neslúžila len na determinovanie skupiny, ale so *Société* nadobúdala skupina inštitucionálnu formu. Z pohľadu oficiálnej kultúry tak vznikla alternatívna forma podieľajúca sa na organizácii nezávislých kultúrnych podujatí. Jedným z nich bola i pamätná výstava organizovaná v roku 1874. Ona bola zámienkou k napísaniu kritického článku Louisa Leroya predstaveného v podkapitole *Situácia v umení*. Začala sa 15. apríla dva týždne pred *Salónom*. Otváracie hodiny sú určené od desiatej do osemnásťtej a potom od dvadsiatej do dvadsiatej druhej hodiny. Cena vstupného je stanovená na jeden frank. Miestom konania výstavy je *Bulvár des Capucines 35*. Na tejto prvej výstave sa zúčastní i Paul Cézanne so svojimi tromi dielami. Sú nimi *Dom obesenca* (1872-1873), krajina z Auvers a *Moderná Olympia* (1872-1873).³⁹ Je to prvá príležitosť parížskeho publika vidieť Cézannovu tvorbu. Pozoruhodné je, že sa mu podarí predat' jedno plátno – *Dom obesenca*. Kupcom je podľa Henriho Perruchota gróf Armand Doria. Tak sa táto výstava stáva nielen miestom predostretia tvorby umelca publiku, ale i miestom kde si možno umenie zaobstarat'. Odozvy verejnosti sú tak ako v čase konania *Salónu odmietnutých*, výsmech, urážky a všeobecná nespokojnosť. To sa prejaví priamo v reakcii publika počas výstavy ale i v tlači. Z týchto reakcií vyberáme. „*Toto maliarstvo nemá zdravý rozum.*“⁴⁰ Taktiež spomenieme vyjadrenie už citovaného Louisa Leroya. „*Človek tam neopatrne vošiel bez toho, aby pomyslel na niečo zlé: domnieval sa, že uvidí obrazy, aké vidieť všade, dobré i zlé, skôr zlé ako dobré, ale vonkoncom nečakal atentát na dobré umelecké mravy, na kult formy a úctu k majstrom.*“⁴¹

³⁸ NAUBERT-RISER, C.: *Cézanne*, 1996, s. 20.

³⁹ Constance Naubert-Riser uvádza názov diela *Štúdia krajiny pri Auvers* na strane 20. Henri Perruchot, ktorého v tomto odseku parafrázujeme, neuvádza takýto exaktný názov diela.

⁴⁰ PERRUCHOT, H.: *Cézanne*, 1980, s. 139 Henri Perruchot uvádza, že ide o výrok O'Squara zo 6. apríla 1877 publikovaný v *Courrier de France*.

⁴¹ PERRUCHOT, H.: *Cézanne*, 1980, s. 138.

Evidujeme v ňom ostré vyhradenie sa oficiálneho maliarstva voči nezávislému, apeláciou na už zmienené charakteristiky akademickej maľby.⁴²

V tejto súvislosti, i napriek negatívnej reakcii okolia, si nakoniec pripomeňme slová o dôležitosti prezentovať vytvorené umelecké diela pred verejnosťou vyjadrené slovenskou univerzitnou profesorkou Janou Soškovou (1950).

„Z hľadiska estetickej teórie platí, že umenie ako vec veľmi intímna, súkromná, vytvorená individualitou umelca (alebo aj tímom) zostáva púhou možnosťou dovtedy, kým nie je ponúknutá verejnosti na komunikáciu. Aktom zverejnenia (prostredníctvom „kultúrnej“ inštitúcie) sa môže umenie bytostne naplniť, lebo môže prebiehať komunikačný proces.“⁴³

3.2 Interpretácia diela

V tejto podkapitole interpretujeme obraz od Paula Cézanne s názvom *Hráči kariet*. Najprv sa vyjadríme k základným údajom o obraze. Vznikol v období od roku 1890-1892. Rozmery tohto obrazu sú 65,4 x 81,9 cm. Na maľbu použil autor olej ako spojivo farebných pigmentov. Ako uvádza Henri Perruchot, Cézanne vytvoril päť verzií s týmto námetom.⁴⁴ Preto kvôli jasnému vymedzeniu, nami interpretovanú verziu predkladáme na Obrázku 4. V interpretácii sa pokúsime o kulturológický náhľad, ale aj o komparáciu interpretovaného diela s akademickým umením.



Obrázok 4: Paul Cézanne – reprodukcia obrazu *Hráči kariet*.

Zdroj: <http://www.metmuseum.org/> [cit. 14.8.2017]

Dostupné na: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/435868>

⁴² Ibid., 1980, s. 136-140.

⁴³ SOŠKOVÁ, J.: 2005. Estetické a umelecké hodnoty v dialógu estetiky a kulturológie. In *Kulturológia ako akademickej disciplína*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005. s. 285.

⁴⁴ PERRUCHOT, H.: *Cézanne*, 1980, s. 217.

Na obraze môže recipient pozorovať celkovo štyri mužské postavy. Traja muži sedia za stolom a hrajú karty, štvrtý sa na nich s odstupom postojajúco pozerá. Má prekrížené ruky a v ústach má fajku. I napriek polohe tela odkazujúcej skôr na indiferentný až benevolentný postoj k práve prebiehajúcej hre, výraz jeho tváre naopak naznačuje záujem o ňu. Z uhlu naklonenia jeho hlavy nadobúdame dojem, že sa pozerá do kariet muža sediaceho v strede. Možno premýšľa nad vývinom hry a nad svojou reakciou keby bol jej účastníkom. Muž sediaci v strede premýšľa nad svojimi kartami. Rozmýšľa akú správnu stratégiu má zvoliť. Rovnakú zaujatosť hrou možno vyčítať i v tvári ostatných prísediacich aktérov. Z tváre hráča vľavo vidno určitý náznak rezignácie a zdá sa akoby mu neprialo šťastie. To sa nedá povedať o mužovi sediacom oproti nemu. Z jeho tváre naopak vyčítame spokojnosť s priebehom hry.

Z opisu prostredia našej pozornosti istotne neunikne nádherná drapéria tiahnúca sa od pravého horného rohu smerom nadol. Tá farebne kontrastuje nielen s drapériou v podobe plášt'a vyobrazenou na mužovi sediacom na pravej strane, ale aj so susediacou stenou. Na tomto mieste môžeme pozorovať vzájomné pôsobenie farieb, ktorého dôsledkom je, že modrastú plochu rozoznávame ako stenu a drapériu vnímame akoby bola na stene. Inými slovami pocit hĺbky je dosiahnutý tým, že svetlo modré tóny vnímame ako vzdialenejšie a naopak svetlejšiu farbu drapérie vnímame opticky bližšie. Takto konštruovanú ilúziu verne podporuje i silueta drapérie v podobe tieňa. Stena sa javí neuveriteľne presvedčivo - realisticky i kvôli existencii rôznych farebných škvrn na jej povrchu. Takýmto spôsobom je navodená autentická atmosféra obrazu. Na stene okrem už spomenutých farebných škvrn pozorujeme aj držiak na fajky. Celkovo je na obraze šesť fajok čo nás vedie k uvažovaniu o populárnosti tabaku vo vyobrazenej spoločnosti. V deskripcii prostredia sa posunme ďalej a zamerajme sa na nábytok. Ten je reprezentovaný viditeľnými prvkami: stolíkom a stoličkou. Stolík je farebne prepojený so stenou. Z funkčného hľadiska mu nechýba výsuvná zásuvka, do ktorej si možno muži po hre odkladajú karty. Nábytok je zaujímavý aj z iného hľadiska. Pozorujeme na ňom porušenie lineárnej perspektívy. Ak by sme stolík považovali za referenčné perspektívne zobrazenie, stolička s týmto vyobrazením nekorešponduje. Jej operadlo sa javí mierne deformované tak aby naň recipient mohol lepšie vidieť. Takýmto výtvarným jazykom autor ponúkol recipientovi pohľad, ktorý by pri dodržaní perspektívneho poriadku nebol možný. Benefitom je podpora recipientovej imaginácie zo strany autora.

Nevieme posúdiť či zobrazené postavy mužov sú známi alebo nie. Na margo videného vieme skonštatovať len jedno. Na tento krátky čas sa ich životné cesty spojili v hre. Hra so svojimi rešpektovanými pravidlami tvorí spojovací článok. Je integračným prvkom. Akoby sa tu priamo pred našimi očami rodila koncepcia človeka – *homo ludens*. Vytvára spoločenstvo ľudí zdieľajúcich spoločný záujem, ktorým je v tomto prípade hra. Počas nej sa nadväzuje komunikácia medzi jej aktérmi, čím sa bližšie spoznávajú. Môžu si takouto neoficiálnou cestou dohodnúť vzájomnú výpomoc. A to je jedným z pozitívnych prvkov.

Pripojme ešte k tejto interpretácii niekoľko poznámok komparujúcich túto olejomalbu s kriticami oficiálnej akademickej maľby. Hneď prvú diskrepanciu pozorujeme vo výbere zobrazenej témy. Nejde tu o žiadne mytologické vyrozprávanie, žiadne oživenie historickej udalosti alebo vyobrazenie biblického príbehu. Do centra sa dostávajú ľudia, ktorých identitu ani nepoznáme. Nevieme povedať kto sú. Nevieme ich identifikovať z ich atribútov. Napríklad Amora vieme identifikovať na základe luku a šípu. Táto rovnica tu ale neplatí. Jediným atribútom sú karty a podľa nich vieme povedať, že sú to muži hrajúci karty. Nevieme ale konkrétne mená týchto hráčov. Hrdinami sú teda úplne jednoduchí „bezmenní“ ľudia. Ďalší bod, v ktorom sa obraz rozchádza s akademicou maľbou, by sme mohli pomenovať technicko-remeselné spracovanie. Interpretovaná maľba na nás pôsobí hrubším dojmom. Nie je uhladenou až takmer fotograficky

presnou. Jej kvality spočívajú niekde inde. Spočívajú na miestach z predchádzajúcich riadkov. Vo farebných reláciách medzi jednotlivými susediacimi plochami, vo farebnej symfónii zobrazenej scény, v binokulárnom videní autora.⁴⁵ Kompozícia nie je strojená. Nie sú v nej zachytené telá postáv v statickom pátose ani v polohách podobajúcich sa antickým sochám. Muži sú síce napätí, ale to napätie vyplýva z hry. Ich nenútené postoje postáv sú poznačené hrou až natoľko, že recipient nadobúda presvedčenie diskretného pozorovateľa.

Vyjadriť sa ešte k výrazovej kvalite interpretovaného diela. Ako prvú kategóriu identifikujeme sériovosť výrazu. Sériovosť výrazu definuje *Tezaurus estetických výrazových kvalít* ako: „*vytváranie umeleckých diel na základe opakovania rovnakého alebo podobného prvku*“.⁴⁶ V úvode interpretácie sme sa zmienili o piatich obrazoch namalovaných Paulom Cézannom s témou mužov hrajúcich karty. Práve táto téma tvorí spoločný prvok, na základe ktorého konštatujeme sériovosť výrazu. K ďalšej výrazovej kvalite patrí autenticnosť. „*Autentické dielo vyjadruje predstavy, pocity a idey svojho tvorcu. Nepôsobí klišeovito a nevyužíva len tradičné vyjadrovacie postupy vyjadrenia dominantnej kultúry*“.⁴⁷ Pozorujeme tu odpútanie sa od konvencií. „*V mene autenticnosti odmietajú príslušníci subkultúr zaužívané vyjadrovacie prostriedky, pretože autentický výraz má byť zbavený falošnosti, konvenčnosti a formálnosti*“.⁴⁸ Tieto načrtnuté výrazové kvality súvisia s predchádzajúcim textom. V ňom sme sa zmieňovali o vzájomnom vzťahu medzi nezávislou a oficiálnou kultúrou. Nezávislá kultúra sa profilovala smerom od zaužívanej konvenčnosti, ktorej nositeľkou bola oficiálna dominantná kultúra.

4. REVOLTA PROTI OFICIÁLNEMU MALIARSTVU?

V tejto kapitole najprv predložíme sumarizujúcu charakteristiku post-impresionizmu v kontexte doby. Táto sumarizácia spolu s predchádzajúcimi kapitolami bude elementárnym východiskom pri formulovaní konkrétnej odpovede na otázku obsiahnutú v názve tohto príspevku. Odpoveď bude zostavená v druhej časti kapitoly.

Po informáciách týkajúcich sa situácie v umení v prvej kapitole a po predstavení jednotlivých osobností postimpresionizmu, teraz zosumarizujeme uvedené poznatky. I napriek určitej pozorovateľnej štýlovej rozmanitosti Bohumír Mráz identifikoval spoločné rysy postimpresionizmu.

„*Přes všechny rozdíly mezi jednotlivými postimpresionistickými směry, dané jejich specifickými názory, záměry a metodami, lze vysledovat některé společné obecné rysy postimpresionismu:*

1. *Všechny postimpresionistické směry vznikly jako reakce na impresionismus.*
2. *Jejich snahou bylo najít pro uměleckou tvorbu pevnější a trvalejší základnu než zrakový dojem (vnitřní umělecká představa, idea, symbol).*
3. *Umění má odpovídat modernímu psychickému a společenskému ustrojení člověka a jeho postavení ve společnosti a v přírodě.*
4. *Místo na instinkt a intuici se klade důraz na metodu, intelekt a umělecký program; umělecká tvorba je provázána teoriemi a manifesty úzce spjatými s tvůrčím procesem.*
5. *Umění se staví do opozice proti společnosti a její vládnoucí vrstvě; někteří umělci přijali osud „prokletých umělců“ (Gogh, Gauguin, Lautrec) jako životní nutnost, nikoli jako exhibicionismus.*

⁴⁵ Binokulárne videnie spočíva vo vnímaní reality dvoma očami. To z maliarskeho hľadiska vedie k duálnej perspektíve aplikovanej na Cézannových obrazoch. Napríklad na *Zátiší s jablkami a broskvami* (1905). Pre doplňujúce informácie odkazujeme na literatúru GOMPERTZ, W. *Na co se to vlastně díváme?* 2014, s. 71-72.

⁴⁶ PLESNÍK, L.: a kol. 2008. *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008. s. 118.

⁴⁷ *Ibid.*, 2008, s. 54.

⁴⁸ *Ibid.*, 2008, s. 54.

6. *Přes vzájemné rozpory a neshody ... byli postimpresionisté spjatí vlivem ... a dokonce společnými motivy ... Protikladné postimpresionistické tendence vytvářejí doplňující se celek, v němž jsou obsaženy senzualismus i spiritualismus, racionalismus i iracionalismus.*⁴⁹

Z kulturologického pohľadu nás zaujíma vzťah spoločnosti k postimpresionizmu vyjadrený v bodoch 3 a 5 predchádzajúceho citátu. Spoločnosť tohto obdobia je tvorená triedami. Ich vkus sa odlišuje. V tomto kontexte predkladá Umberto Eco zaujímavé konštatovanie.

*„Vždy tomu bylo tak, že příslušníci „vyšších“ tříd považovali vkus „nižších“ tříd za nevhodný nebo směšný. Dalo by se sice říci, že v této diskriminaci vždy hrály roli ekonomické faktory v tom smyslu, že elegance se vždy spojovala s použitím drahocenných látek, barev a klenotů. Ale často nebyl rozlišující prvek ekonomické, nýbrž kulturní povahy; je běžným zvykem poukazovat na nekultivovanost zbohatlíka, který se snaží stavět na odiv bohatství a překračuje hranice, jež převládající estetické citění přisuzuje „dobrému vkusu“.*⁵⁰

Spoločnosť v tomto prípade nemožno brať ako jeden kompaktný celok. Je vnútorne rozdelená do spoločenských tried. Ich vkus sa líši. Je daný ich spoločenským postavením. Treba ale pripomenúť, že na pozadí tohto konštatovania sa odohrávala konfrontácia oficiálnej a nezávislej kultúry. V nasledujúcich riadkoch už ale predkladáme odpoveď na otázku: Postimpresionizmus – vyjadrenie individuality umelca či revolta proti oficiálnemu maliarstvu?

Hľadanie odpovede na nastolenú otázku rozdelíme do dvoch rovín. Prvú rovínu by sme označili za individuálnu. V nej berieme do úvahy individualitu umelca ako východiskový bod. Je to akoby mikroúroveň problému tvorená umelcom ako niekým, kto dokáže ovplyvniť vývoj maľby. Vyjadrené iným spôsobom, umelec so svojimi individuálnymi kvalitami sa aktívne podieľa na tvorbe vedúcej v konečnom dôsledku ku generovaniu nových štýlových prejavov. Na jeho aktívny prínos nesmieme zabudnúť. Táto mikroúroveň nepotláča umelca, ale práve naopak akcentuje ho. Umeľcovia tvorba spočíva v transmisii, transformácii existujúcich foriem a ku kreácií jedinečného autorského rukopisu. Ten je ovplyvňovaný nielen edukatívnym bohatstvom nadobudnutým počas života umelca, ale je formovaný transkultúrnymi procesmi. V neposlednom rade je ovplyvnený talentom a disponibilnými schopnosťami samotného umelca. Na tejto rovine je postimpresionizmus vyjadrením individuality umelca.

V druhej rovine - makroúrovni, nazeráme na problematiku ako na konfrontáciu akademického smeru a postimpresionizmu nielen z pohľadu štýlovej genézy maľby ale i z pohľadu oficiálnej a nezávislej kultúry. Akademická maľba sa v priebehu času vyvinula k remeselnej dokonalosti. V tomto štádiu jej ale chýbal viditeľný individuálny prínos autora. Akademický kánon príliš zväzoval maľbu. V postimpresionizme evidujeme posun vo výtvarnom jazyku. Ten sa uskutočňoval cez konfrontáciu oficiálnej a nezávislej kultúry. Oficiálna kultúra mala monopolné postavenie a cez svoju inštitúciu reprezentovanú *Salónom*, selektovala aktuálnu tvorbu na základe akademických kritérií. Nezávislá kultúra disponovala odlišnými estetickými hodnotami. Tie sa snažila prezentovať. Počas tohto procesu dochádzalo ku konfrontácii, ktorú by sme mohli pomenovať revoltou.

Postimpresionizmus je vyjadrením individuality umelca pretože sa umelec už neriadi akademickým kánonom, jeho ikonografiou a výberom témy. Cíti a vydobýja si slobodu seba-vyjadrenia aj za cenu marginalizovaného spoločenského postavenia. Slobodu seba-vyjadrenia možno pozorovať na jedinečných a charakteristických rukopisoch jeho hlavných predstaviteľov. Také-

⁴⁹ MRÁZ, B.: *Dějiny výtvarné kultury* 3, 2003, s. 25.

⁵⁰ ECO, U.: 2015. *Dějiny ošklivosti*. Praha : Argo, 2015. s. 394.

to vyjadrenie bolo v rozpore s tvorbou epigónov akademickej maľby. Tí v snahe produkovať v oficiálnej línii museli svoj výtvarný prejav podriaďiť akademickému kánonu. Na druhej strane, postimpresionizmus je taktiež i revoltou proti oficiálnemu maliarstvu na úrovni výtvarných štýlov ako ich v súčasnosti chápeme. Je to revolta proti monopolnej oficiálnej kultúre potláčajúcej nezávislú kultúru. Identifikujeme i revoltu proti systému aký nastavila oficiálna umelecká kultúra so všetkými jej inštitucionalizovanými formami a štruktúrami. Proti nemu stáli v opozícii maliari, ale i skupina maliarov tak ako sme to uviedli. Aj oni sa so svojimi osobitými výtvarnými prejavmi chceli prezentovať, avšak im to oficiálnou cestou nebolo dovolené kvôli nespĺňajúcim estetickým kritériám vtedajšej spoločnosti. Preto sa rozhodli vystavovať bez oficiálnej podpory a trvali na svojich estetických normách, i keď sa tým dostali do konfliktu s oficiálnou kultúrou.

Ak si na samotný záver položíme otázku v čom vidíme nezávislosť takéhoto druhu umenia, tak by sme našu odpoveď koncipovali nasledovne. Nezávislosť takéhoto druhu umenia vidíme v tom, že sa dokázalo odpútať od materiálneho zabezpečenia a posunulo sa do pozície na okraj spoločnosti. Bola to cena za originalitu umeleckého vyjadrenia. Toto vyjadrenie bolo v diskrepancii s oficiálnymi estetickými hodnotami. Keby umelecké vyjadrenie bolo konformné k oficiálnej kultúre, bolo by od nej závislé z už spomenutých materiálnych dôvodov a súčasne by sa nemohlo slobodne produkovať pretože by podliehalo nastaveným kritériám. Práve tento bod identifikujeme ako kardinálny bod nezávislosti takéhoto druhu umenia. Ako taký protipól takéhoto prístupu, preto môžeme považovať protézovanú oficiálnu kultúru reprezentovanú akademickým establishmentom.

Literatúra

- CUMMING, R. 2007. *Umenie. Veľký ilustrovaný poradca*. Bratislava: Slovart, 2007. 512 s. ISBN 978-80-8085-342-6.
- DANIELSSON, B. 1969. *Gauguin v Polynézii*. Bratislava : Obzor, 1969. 202 s. ISBN – bez ISBN.
- ECO, U. 2015. *Dějiny krásy*. Praha : Argo, 2015. 440 s. ISBN 978-80-257-1433-1.
- ECO, U. 2015. *Dějiny ošklivosti*. Praha : Argo, 2015. 456 s. ISBN 978-80-257-1434-8.
- GAUGUIN, P. 1959. *Noa – Noa, před a po : Dopisy*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění. 1959. 440 s. ISBN – BEZ ISBN.
- GAŽOVÁ, V. 2009. *Úvod do kulturológie*. Bratislava : Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, 2009. 136 s. ISBN 80-7121-315-4.
- GOMPERTZ, W. 2014. *Na co se to vlastně díváme?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. 326 s. ISBN 978-80-7422-300-6.
- KOVAČEVSKI, CH. 2008. *Vo svete obrazov*. Bratislava : Petrus, 2008. 248 s. ISBN 978-80-89233-34-2.
- LITTLE, S. 2012. . . . *izmy, ako rozumieť umeniu*. Bratislava : Slovart, 2012. 160 s. ISBN 978-80-556-0462-6.
- MRÁZ, B. 2003. *Dějiny výtvarné kultury 3*. Praha : Idea servis, 2003. 220 s. ISBN 80-85970-47-3.
- NAUBERT-RISER, C. 1996. *Cézanne*. Bratislava: INA, 1996. 144 s. ISBN 80-85680-90-4.
- PERRUCHOT, H. 1980. *Cézanne*. Bratislava: Tatran, 1980. 282 s. ISBN – BEZ ISBN.
- PERRUCHOT, H. 1969. *Gauguinov život*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969. 412 s. ISBN – bez ISBN.

- PIJOAN, J. 1990. *Dejiny umenie / 8*. Bratislava : Tatran, 1990. 368 s. ISBN 80-222-0123-5.
- PLESNÍK, Ľ. a kol. 2008. *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008. 474 s. ISBN 978-80-8094-350-9.
- SOŠKOVÁ, J. 2005. Estetické a umelecké hodnoty v dialógu estetiky a kulturológie. In *Kulturológia ako akademická disciplína*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005. s. 283-293. ISBN 80-7121-258-X.

***Post-impresionism – expression of individuality of Artist
or Revolt against official Painting?***

This paper shows the postimpresionism from cultural point of view. It is focused on two painters – Paul Gauguin and Paul Cézanne. It presents Tahiti island while Paul Gauguin was there and this way offers the exploring to the Tahiti's culture. The chapter dedicated to Paul Cézanne reflects the confrontation of official and independent culture. From both painters are taken example of painting that are interpreted. The interpretations of paintings are not strictly focused on art but also cultural interpretation is available.

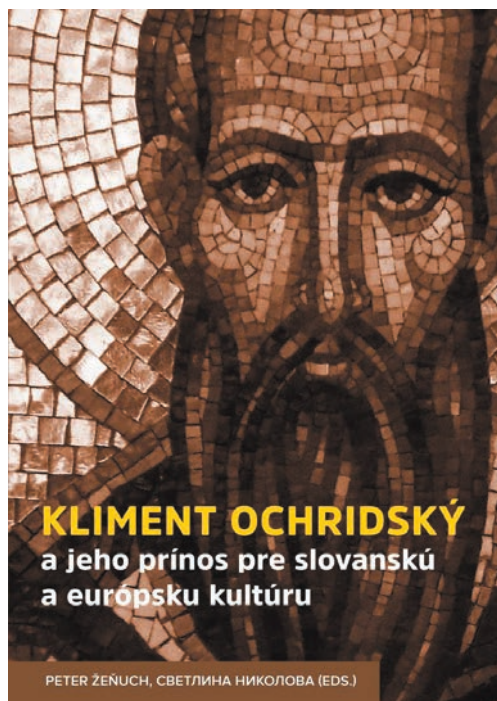
Príspevok predstavuje vybranú časť z Bakalárskej práce s názvom *Postimpresionizmus – vyjadrenie individuality umelca či revolta proti oficiálnemu maliarstvu?*, ktorá bola úspešne obhájená na Katedre kulturológie, FF UKF v Nitre v akademickom roku 2016/2017. Školiteľkou záverečnej práce bola Mgr. Marcela Králiková, PhD.

Autor: **Bc. Ing. Daniel Solnica**
študent 1. ročníka Mgr. externého štúdia na Katedre kulturológie
Filozofickej fakulty UKF v Nitre
daniel.solnica@student.ukf.sk

Školiteľka: **Mgr. Marcela Králiková, PhD.**
Absolventka interného doktorandského štúdia na Katedre kulturológie
Filozofickej fakulty UKF v Nitre
kralikova.marcel@gmail.com

SPRÁVY A RECENZIE

Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európskú kultúru/ Климент Охридский и его вклад в славянскую и европейскую культуру



Монотематический сборник статей «*Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európskú kultúru*» (под ред. Петра Женьуха и Светлины Николовой, Братислава – София, 2017, 184 с., ISBN: 978-80-89489-31-2) является сборником докладов, представленных на научной конференции «*Язык и культура в славянских взаимосвязях. Климент Охридский и его вклад в славянскую и европейскую культуру (к 1100-й годовщине его смерти)*», прошедшей 5-7 октября 2016 года в Братиславе, организованной Институтом славистики им. Яна Станислава Словацкой академии наук при сотрудничестве с Кирилло-мефодиевским исследовательским центром Болгарской академии наук и Институтом болгарского языка им. проф. Л. Андрейчина БАН при поддержке чрезвычайного и уполно-

моченного посла Болгарской Республики в Словакии Маргариты Ганевой.

Сборник предваряет вступительное слово организатора конференции Петра Женьуха о *Клименте Охридском и его вкладе в славянскую и европейскую культуру* на словацком и русском языках, в котором подчеркивается принципиальное значение творчества Климента Охридского для развития славянской письменности и образования в свете институционализации славянской богослужебной, духовной и письменной культуры.

Светлина Николова в статье под названием «*Святой Климент Охридский в контексте письменной культуры на Балканах*» говорит о историческом и культурном контексте, в котором происходила деятельность первого епископа болгарского народа, связанная с созданием славянской азбуки, переводом важнейших богослужебных текстов и написанием оригинальных агиографических и гимнографических произведений, а также по введению и систематическому распространению новой письменности и просвещения в Болгарии.

В статье «*Култът на св. Климент Охридски през периода на византийското владичество в българските земи (XI – XII вв.)*» Димо Чешмеджиева приводятся основные точки зрения ученых на проблему развития культа болгарских святых, в частности Климента Охридского. Автор комментирует существующие мнения и высказывает свою точку зрения по вопросу установления культа святых Кирилла, Мефодия и Климента Охридского.

Ян Страдомский в статье «*Przyczynek do badań nad krytyką tekstu „Słowa na Niedzielę Palmową“ Klemensa Ochrydzkiego*» рассматривает два списка «Слова на цветоносную неделю», автором которого считается Климент Охридский, и сравнивает их с другими известными вариантами «Слова». На основе проведенного текстологического исследования автор заключает, что данные списки, хранящиеся в Национальной библиотеке в Варшаве, характеризуются архаической орфографией и языком, а также сохраняют форму древнего южнославянского оригинала.

Сергей Ю. Темчин в статье под названием «*Общая служба преподобным, приписываемая Клименту Охридскому, как переработка переводной службы преп. Георгию Малену (4 апреля) Феофана Начертанного*» на основе текстологического исследования двух церковнославянских переводов этой византийской службы доказывает, что традиционно приписыв-

ваемый Клименту Охридскому текст общей службы преподобным на самом деле ему не принадлежит, а является переработкой одного из переводов на церковнославянский язык греческой минейной службы преподобному Георгию Малейну.

Мартин Гурбанич в статье «*“Aby ten, kto si želá zašit' roztrhnuté, ešte väčšiu trhlinu nevytvoril” Patriarcha Peter III. z Antiochie a jeho pohľad na pozadie takzvanej Veľkej schizmy z roku 1054*» припоминает события далекого XI века, связанные с Великим расколом христианской церкви, с точки зрения позиции халкедонского патриарха Петра III.

«*Niekoľko poznámok k problematike liturgie na Veľkej Morave*» Шимона Маринчака касаются попытки ответить на вопрос, какую именно литургию перевели и принесли в Великоморавское княжество Кирилл и Мефодий, восточную или западную? Автор строит свое рассуждение на семи памятниках письменности великоморавской эпохи и заключает, что при одобрении славянской литургии папой Адрианом II. существенным аспектом был язык, а не обряд.

Любош Луковини в статье «*Staroslovienska eucharistická a neueucharistická bohoslužba. Paralely bohoslužobného slávenia*» рассматривает литургические параллели в отдельных глаголических старославянских памятниках и доказывает, что богослужебный цикл, для которого Климент Охридский создал тексты на основе греческих источников, соответствует богослужебному циклу, созданному на основе переводов латинских текстов.

В статье «*K problematice překládání východokřesťanských liturgických textů*» Вацлав Ежек представляет свои рассуждения о проблемах перевода литургических текстов и подчеркивает, что подбор терминологических эквивалентов для текстов литургического характера и создание терминологического словаря не являются достаточным условием для создания правильного перевода.

Андрей Шкувьера в статье «*Úcta svätého Klimenta Ochridského a jeho spoločníkov na Slovensku*» рассматривает вопрос возможного великоморавского происхождения св. Климента, его творчество в словацкой среде и отражение культа святого Климента и святых Седьмочисленников, проявляющееся в посвящении ему храмов на территории Словакии.

В совместной публикации «*Percepčia sv. Klimenta Ochridského v modernej slovenskej historiografii*» Петер Иванич и Мартин Гетени перечисляют переведенные и изданные в Словакии источники о Клименте Охридском, а также характеризуют место святого в современной словацкой историографии.

Сборник завершают статьи наших болгарских коллег, Десиславы Найденовой и Евелины Джевицкой, возникшие в результате работы над проектом «Культурата на юбилея. Употребага на Кирило-методиевската традиция през епохата на социализма в България». Д. Найденова в статье «*Кирило-Методиевото дело и създаване на историческа памет в социалистическа*

България» рассуждает о том, что в различные исторические эпохи в зависимости от конъюнктуры образы славянских просветителей Кирилла и Мефодия, а также их учеников несут специфическую идеологическую нагрузку, их образы используются и мифологизируются до наших дней. Е. Джевицка в статье «*Приносьт на учениците или социалистическият дискурс по случай Кирило-Методиевите юбилеи в България*» говорит о феномене юбилея святых Кирилла и Мефодия, историческую сюжетную линию которого власти обогатили идейным содержанием.

В приложении содержатся фотографии с научной конференции, а также с последующей презентации книжных публикаций, изданных Институтом славистики им. Яна Станислава САН, Кирило-Методиевским исследовательским центром БАН и Институтом славяноведения РАН.

ŽEŇUCH, Peter – НИКОЛОВА, Светлина (eds.): *Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovenskú a európsku kultúru*. Bratislava – Sofia : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Кирило-Методиевски научен център към БАН, Slovenský komitét slavistov, Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike, 2017, 184 s. ISBN 978-80-89489-31-2

Mgr. Svetlana Vašíčková, PhD.
Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Katarína Gabašová – Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti

V poslednom čase je celkom veľká šanca naraziť na odborné publikácie zaoberajúce sa tematikou smrti. Stačí sa pozrieť do radov našej katedry. Katarína Gabašová, na ktorej monografiu *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti* som sa rozhodol bližšie pozrieť, sa zamerala na dielo dánskeho mysliteľa a jeho prieniky s otázkou smrti, vedomím smrteľnosti, ale napr. i s fenoménom „temného turizmu“.

V prvej časti s názvom *Namiesto úvodu alebo o b-raze smrti...* sa autorka Katarína Gabašová snaží čitateľa oboznámiť s problematikou, ktorej sa bude venovať v nasledujúcich kapitolách. Na začiatok obcerstvuje recipientovu myseľ krátkou Kierkegaardovou biografiou doplnenou protozákladom jeho filozofickej koncepcie. Na ďalších stranách nachádzame prehľad starších i mladších autorov z československej i zahraničnej proveniencie, ktorí sa tomuto významnému mysliteľovi vo svojich dielach venovali. Nezabúda ani na významné inštitúcie či periodiká zamerané na interpretáciu a aplikáciu jeho textov. Vďaka tomu sa čitateľ dobre zorientuje v tematike, ak by sa jej chcel ďalej venovať.

Aby v ďalších kapitolách nedošlo k nedorozumeniu, autorka sa taktiež snaží vymedziť základné pojmy práce, akým je napríklad smrť, ktorú na jednej strane chápe

„v intenciách „klasickej“ definície z pohľadu medicíny ako zlyhanie vitálnych funkcií organizmu“ (Gabašová, 2014, s. 18) či ako „udalosť v opozícii voči procesu umierania“ (Gabašová, 2014, s. 18). Ďalej sú to pojmy nesmrteľnosť, konečnosť, obraz či zmysel smrti, ale napr. i viac-menej nový termín „temný turizmus“. Ten definuje v širšom slova zmysle ako navštevovanie miest spojených so smrťou, utrpením a tragédiami a v užšom slova zmysle ako výsledok premeny takýchto lokalít na turistické atrakcie. (Gabašová, 2014, s. 23)



Kapitola pokračuje rozborom prístupu k smrti v západnej kultúre v minulosti a dnes. Na jednej strane považuje smrť v súčasnosti za „posledné tabu“, na strane druhej si všima postupný nárast záujmu o isté aspekty tejto temnej stránky života. Či už napríklad prostredníctvom narastajúceho počtu hospicov alebo medializáciou násilnej smrti a úmrtia celebrit. Poukazuje na to (o. i. i slovami Norberta Eliasa), že našu vlastnú smrť potláčame a napriek tomu, že ju registrujeme v okolí či médiách, sami sa snažíme považovať sa za nesmrteľných. Dôvodmi, ktoré ovplyvnili dnešné vnímanie smrti, sú napríklad aj prvá a druhá svetová vojna. Tie zapríčinili, že ľudia smrť začali vnímať výrazne odlišnejšie.

Autorka uzatvára kapitolu Kierkegaardovým apelovaním na to, ako sa pripravíť na smrť. „Jediným východiskom ako premôcť strach zo smrti, úzkosť a zúfalstvo je prestať „utekať“, popierať nevyhnutnosť smrti, vytesňovať jej „prítomnosť“, ale odhodlať sa k dôstojnému pri-

jatiu vlastnej temporálnosti, a to každý podľa vlastného obrazu.“ (Gabašová, 2014, s. 42)

Po úvode sa autorka v kapitole *Kierkegaard a diskurz o smrti* už naplno púšťa do interpretácie Kierkegaardových úvah o smrti. Nachádza uňho viaceré nuansy pojmu umieranie. Môže ísť o umieranie fyzického tela, čo považuje S. Kierkegaard za krátkodobé utrpenie, ďalej umieranie vo forme zúfalstva, tzv. „nemoc k smrti“, ktorá predstavuje celoživotné utrpenie, a nakoniec umieranie ako „odumretie“ v rovine mentálneho procesu – ako „v istom zmysle „expiráciu“ samého seba v živote – osobná smrť, v ktorej nie sme vo vzťahu k Bohu a žijeme v tzv. estetickom štádiu“ (Gabašová, 2014, s. 47). Pod estetickým štádiom sa chápe hedonistický štýl života bez vzťahu k Bohu.

Prvým dielom, ktoré autorka bližšie čitateľovi predstavuje, je zamyslenie *Nad hrobom*. Zaujímavá je tu napr. jej snaha o apológiu Kierkegaardových myšlienok pred kritikou. Autorka si myslí, že u niektorých filozofov môže dochádzať k mylnej interpretácii jeho názoru na vzťah k smrti Druhého. Kým americký filozof Gordon Daniel Marino tvrdí, že jeho spis *Nad hrobom* pôsobí nehumánne, tak K. Gabašová v ňom nachádza snahu Kierkegarda vyzdvihnúť „zbytočnosť“ „ľudskej snahy pochopiť smrť, zvíťaziť nad ňou, pokoriť ju či spútať do racionálnych systémových konštruktov“ (Gabašová, 2014, s. 53).

Autorka sa ďalej zameriava na zaujímavé Kierkegaardove pobádanie vysvetliť smrť. Zaujímavé svojou paradoxnosťou, lebo na inom mieste K. Gabašová spomína, že podľa dánskeho mysliteľa je „smrť nevysvetliteľná, nedefinovateľná, neurčitá“ (Gabašová, 2014, s. 47). Vysvetľuje však, že od nás nechce smrť zadefinovať, ale očakáva, že sa pokúsime vyjadriť náš vzťah k nej. Zaujať postoj, stanovisko.

Ďalším rozoberaným spisom je *Nemoc k smrti* z roku 1849, v ktorej S. Kierkegaard chápal „nemoc k smrti“ ako zúfalstvo, pričom toto zúfalstvo ako „nemoc k smrti“ odkazuje na smrť psychickú resp. duchovnú (Gabašová, 2014, s. 68). Zúfalstvo začína tam, kde končí nádej. Pre toho, kto neverí v posmrtný život, je nádej prítomná len počas vlastnej existencie. Avšak ako upozorňuje K. Gabašová (2014, s. 68), pre kresťana je paradoxne viac nádeje v posmrtnom živote, lebo smrť je len udalosťou jeho večného života. Preto choroby či trápenie nie sú „nemocou k smrti“ a nikdy ani nie sú horšie od nej. Kresťan je odvážnejší ako prirodzený človek, lebo pozná to najhoršie, čo práve prirodzený človek poznať nemôže, a to je „nemoc k smrti“ – zúfalstvo, duchovná smrť, vysvetľuje K. Gabašová myšlienky S. Kierkegarda. Prečo to nemôže byť biologická smrť? Lebo „beznádej spočíva v tom, že chýba i tá posledná nádej, smrť. Ak nám hrozí ako najväčšie nebezpečenstvo smrť, dúfame v život; keď ale poznáme horšie nebezpečenstvo, dúfame v smrť. Keď je však nebezpečenstvo také veľké, že i smrť sa stane nádejou, potom je zúfalstvo beznádejou, že sa ani umrieť nemôže“ (Kierkegaard in Gabašová, 2014, s. 71).

Tretí spis v poradí, na ktorý sa autorka zamerala, nesie názov *Pojem úzkosti* (1844). Tu dánsky mysliteľ vedie rozpravu o úzkosti a strachu. K. Gabašová hneď v úvode zdô-

raňuje, že mnoho odborníkov z radov spoločenských vied považuje smrť za skrytý dôvod všetkých úzkostí a strachu. Jej zámerom „je predložiť pohľad Kierkegaarda a opäť akcentovať jeho zaujímavý spôsob pochopenia existencie a ľudských strastí v inom svetle, ako je to „bežné“, berúc v úvahu negatívne konotácie strachu a úzkosti smerujúc k bezvýhodiskovej situácii“ (Gabašová, 2014, s. 81). Za hodné záujmu o. i. v tejto časti považujem napr. teóriu vzťahu lásky a vedomia smrteľnosti, ktorú si prepožičiava od amerického existenciálneho psychológa Rolla Maya. Ten totiž lásku chápe ako inšpiračný impulz nútiaci človeka riskovať a neunikat' pred ľudskou zraniteľnosťou z lásky. K tomu pripája výstižnú otázku Abrahama Maslowa: „či by sme dokázali vášnivo milovať, keby sme vedeli, že nikdy nezomrieme...“ (Maslow in Gabašová, 2014, s. 84).

V ďalšej kapitole s názvom *O kultúre smrti* sa už autorka dostáva do súčasnosti a rieši jeden z jej najpálčivejších problémov: „kultúru smrti“ ako množinu tém, medzi ktorými sa nachádza eutanázia, interrupcie, trest smrti, umelé oplodnenie, klonovanie, kryonika atď. Zdôrazňuje, že dochádza k výraznej zmene ľudských hodnôt, „poukazuje na to, že už v 18. stor. uvažoval francúzsky filozof Julien O. de La Mettrie o človeku ako o stroji. A práve tento pocit má dnes o sebe množstvo ľudí, píše Katarína Gabašová. Pripomína tiež myšlienku S. Kierkegaarda, že človek by mal v prvom rade existovať a potom myslieť. Mal by žiť s Bohom, lebo v živote bez neho bude čoskoro unudený samým sebou. Ako ďalej autorka tvrdí, spoločenské vedy sa v súčasnosti snažia o revitalizáciu kultúry, pričom východisko nachádzajú v „kultúre života“. Možno tu vidieť práve istú analógiu medzi životom bez Boha a životom s ním.

Avšak táto zmena nie je taká jednoduchá. Človek prepadá existenciálnej kríze, ktorej prejavy autorka veľmi presne identifikovala. Sú to „zúfalstvo, odcudzenie, rezignácia na zmysel, nuda, ľahostajnosť, osamotenosť, pocity viny, úzkosť, úzkostné poruchy, strach“ (Gabašová, 2014, s. 2014).

Za zaujímavú možno považovať aplikáciu Kierkegardových myšlienok na súčasné dianie, rovnako ako ich komparáciu s myšlienkami neskorších mysliteľov, medzi inými napr. Jose Ortega y Gasset, Gilles Lipovetsky či Gustave Le Bon.

Temný turizmus – novodobé ars moriendi? – tak znie názov poslednej kapitoly, v ktorej sa autorka zameriava práve na tento súčasný trend. I keď – je naozaj súčasným, moderným, pýta sa K. Gabašová, a rieši tu otázku, či možno nájsť súvislosť s fascináciou smrti v minulosti, či už v antickom Ríme počas gladiátorských zápasov, pri návštevách pohrebísk, väznic, bojových polí atď.

Taktiež vysvetľuje, že termín „temný turizmus“ zahŕňa niekoľko subkategórií, podľa konkrétneho záujmu thanaturistu, resp. podľa typu miesta, a taktiež okrem neho existuje niekoľko paralelných pojmov, ktoré sú do istej (väčšej či menšej) miery konvergentné. Ide napr. o „morbidný turizmus“, „turizmus na miesta častých katastrof“, „vysávanie morbidná“, „smútočný turizmus“, „des vyvolávajúci turizmus“, ale taktiež „turizmus spojený s holo-kaustom“ či „väzenský turizmus“.

Autorka sa ďalej pýta na dôvody „temného turizmu“ a z klasických vyberá napr. morbidnú zvedavosť, škodoradosť, nostalgiu a pod. Avšak prináša tiež vlastnú perspektívu nazerania na motívy temného turizmu, v rámci ktorej rozdeľuje niekoľko hlavných dôvodov. Patrí sem nespútanosť – túžba zbierať, konzumovať pocity, dojmy, zážitky, ďalej autenticnosť, vášeň, hravosť, cestovanie, absencia zmyslu, sublimácia strachu zo smrti, princíp heterotópia a princíp turistickej sebarealizácie.

Za dôležité považujem i zdôraznenie, že „temný turizmus“ nemusí byť vždy spojený s cestovaním. V súčasnosti máme dostatok médií, aby sme sa mohli v extrémne krátkom čase dostať na akékoľvek miesto v čase i priestore – máme napr. prístupné videá z prírodných katastrof, teroristických útokov atď. Táto autorkina poznámka je významná i v tom, že často medzi sebou nachádzame oveľa aktívnejších thanaturistov práve tých, ktorí reálne necestujú, ale pritom touto činnosťou strávia relatívne veľa času.

K. Gabašová sa v závere kapitoly podujala redefinovať pojem „temný turizmus“, ktorý označila za „fenomén, ktorý v sebe spája prvky svetského i sakrálneho, je to novodobý (svetský) rituál hľadania posvätna, charakteristický falošnou vášňou – „túžbou“ po smrti z hľadiska motívácie thanaturistu, prostriedok vedúci k sekularizovanému ars moriendi, jeden z prejavov tzv. kultúry smrti a súčasť trendu detabuizácie smrti, spája katarznú funkciu, môže vykazovať edukatívny rozmer, má neinštrumentálny charakter, ponúka silné emotívne zážitky a v istom zmysle priestor pre revidovanie konceptu autentickej samotného človeka, jeho existencie pred tvárou Boha“ (Gabašová, 2014, s. 136).

Monografia *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti* rieši niekoľko závažných problémov. Na jednej strane to je vyrovnávanie sa so smrťou. Téma, ktorá sa prelína celou prácou a autorka i s pomocou svojho „mentora“ S. Kierkegaarda vysvetľuje, že smrť je potrebné sa venovať skôr ako pri poslednom výdychu. Nesmieme ju vytesňovať, vyhýbať sa jej, naopak, máme o nej uvažovať v čistej vážnosti a snažiť sa ju vysvetliť, avšak nie rozumovo, ale spôsobom ako ju vnímame. Na to nadväzuje ďalšia veľká téma, a to „temný turizmus“. Aké sú jeho dôvody, je za ním snaha vyrovnat' sa s našou smrteľnosťou? Čo jeho etická a morálna stránka? Ide o aktuálnu tému, ktorú je stále nutné skúmať a rozoberať, a práve preto je v rámci slovenskej proveniencie monografia K. Gabašovej prínosom. Pre každého, kto sa zaoberá otázkou ars moriendi rovnako ars vivendi, pôjde o pútavé čítanie. Dôkazom je okrem iného i to, že publikácia bola vydaná v spolupráci KUD Apokalipsa a Stredoeurópskeho výskumného inštitútu v Ljubljane.

GABAŠOVÁ, Katarína. *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti*. Ljubljana : KUD Apokalipsa, 2014, 164 s. ISBN 978-961-6894-59-3.

Mgr. Michal Reiser
interný doktorand Katedry kulturológie
FF UKF v Nitre

Kolektív autorov: (De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze



V súčasnom vedeckom prostredí je potrebné oceniť každú snahu reflektovať nadčasové a neustále aktuálne otázky inovatívnym spôsobom, prejavujúcim súčasne dostatok rešpektu voči nadčasovosti skúmaných fenoménov, ktoré od nás nezávisia. Za výsledok takejto snahy považujeme aj kolektívnu monografiu *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Autori publikácie sa snažia o interdisciplinaritu, čo proklamuje jednak samotný názov a jednak sa to explicitne uvádza aj v úvode (s. 7). Predstavme si monografiu bližšie.

Publikácia vznikla v rámci projektu VEGA 1/0410/14 *(De)tabuizácia smrti v súčasnej kultúre* a podieľalo sa na nej sedem autorov: Katarína Gabašová, Kristína Jakubovská, Giuseppe Maiello, Jozef Palitefka, Michal Reiser, Martin Soukup a Václav Soukup. Zo štruktúrného hľadiska sa delí na úvod, jadro (pozostávajúce zo siedmich kapitol) a záver, po ktorom nasleduje anglické resumé, slovník pojmov a bibliografia. V závere 177 stranej monografie sa nachádza menný register a zoznam autorov.

Ako sme už naznačili vyššie, autorský tím sa usiluje o duálny prístup k problematike, ktorý v sebe zahŕňa antropologické a filozofické hľadisko. V úvode nájdeme okrem definovaného cieľa tiež krátke charakteristiky jednotlivých kapitol a ich zaradenie do filozofickej, resp.

antropologickej časti. Autori počítajú u čitateľa s akýmiś predpoznáním toho, že postoj k smrti sa v dejinách vyvíjal. Dnes hovoríme v masovej spoločnosti o jej relatívnom vytesňovaní, čo sa prejavuje stratou autentického vzťahu k životu. Okrem hlavnej témy sa nastoľujú aj ďalšie čiastkové problémy a pojmy: život a jeho zmysel, strach, posmrtný život a pod. Úvod monografie je pomerne rozsiahly a otázkou zostáva, či neprehrádza priveľa, keďže obsahuje aj stručne zhrnuté výsledky bádania jednotlivých autorov.

Prvá kapitola nesie názov *Smrť ako „posledné tabu?! Kierkegaardovské inšpirácie* a jej autorkou je Katarína Gabašová. Kierkegaard predstavuje ako nedoceneného filozofa, predovšetkým ak máme na mysli jeho chápanie smrti. Vidí v ňom jednak existencialistu a jednak veriaceho, ktorý zdôrazňuje potrebu existenciálnej vážnosti smrti a jej objektívnu nepoznatelnosť (s. 23). Priam dialektický vzťah život – smrť sa premieta do potreby hľadať zmysel života, pretože to nám napokon ukáže aj zmysel smrti. Čítanie sťažujú miestami siahodlhé odseky, pričom na stranách 20 – 22 sa autorka odhodáva k pomerne prekvapujúcemu exkurzu do koncepcii iných autorov. Signifikantnou charakteristikou kapitoly je esejistický štýl. Polemika s Kierkegaardovými myšlienkami a vhodné citácie vypovedajú o tom, že autorka spôsob myslenia S. Kierkegaardu dôverne pozná.

Michal Reiser sa v kapitole nazvanej *Smrť a nesmrteľnosť v hinduizme a filozofii Arthura Schopenhauera* zameriava na výklad koncepcie smrti v hinduizme prostredníctvom analýzy pojmov átmán a brahma. Ponúka interpretáciu nesmrteľnosti pred mókšou, teda takej, ktorá je stále determinovaná sansárou, a odlišuje ju od nesmrteľnosti, ktorá príde po mókši. Následne realizuje komparáciu s filozofiou A. Schopenhauera. Celkom správne v nej identifikuje citeľnú inšpiráciu v upanišádach. Pre Schopenhauera nadobúda nesmrteľnosť význam v kontexte druhu a nie v kontexte individua, pričom do hry vstupuje metafyzika vôle. Podľa M. Reiseru Schopenhauer „vštepil do európskeho stromu poznania vetvu východných múdrotí“ (s. 42), a tak otvoril cestu pre nové myšlienky. Ide o nanajvýš inšpiratívny príspevok do diskusie o filozofickej interpretácii smrti. Tak trochu kontraproduktívnu sa javí byť krátka odbočka ku komparácii východného učenia o neosobnej realite (brahma) s ideovým obsahom filmu *Matrix* alebo tiež presah k ekologickým otázkam v závere, bez čoho by sa táto kapitola vzhľadom na svoje zameranie bola zaobišla.

K filozofickej interpretácii v jej čistej podobe nás pozýva Jozef Palitefka. Kapitola nazvaná *Čas, dejiny a smrť v diele Martina Heideggera* reflektuje zásadné termíny Heideggerovej filozofie, predovšetkým však tie, ktoré reprezentujú existenciálny rozmer Heideggerovho filozofovania o ľudskom živote. Ústredným termínom je pobyť, ktorý J. Palitefka analyzuje z pohľadu jeho autenticity a sebatranscendencie smerom k Ničomu. Na záver svojej analýzy konštatuje, vychádzajúc z jej výsledkov, že rozhodovanie človeka „je vždy rozhodovaním s vedomím svojej konečnosti, svojej smrti“ (s. 61). Kapitola obsahuje

množstvo citácií, čo nás oprávňuje vnímať ju ako klasickú interpretáciu filozofického textu a tiež ako jeden z východiskových komponentov mikrodiskurzu načrtnutého v predmetnej monografii.

Antropologickú časť otvára Martin Soukup s kapitolou nazvanou *Antropologie smrti*. Má pomerne široký záber a zachytáva hneď niekoľko dimenzií vzťahu človeka k smrti a jeho kultúrne determinovaného poňatia smrti. M. Soukup zdôrazňuje, že stelesnením smrti je pre človeka hlavne mŕtve ľudské telo, ktoré sa stáva podkladom pre projekciu úkonov so symbolickým významom. V texte, v ktorom sa antropologický prístup prelína s prístupom etnologickým, oboznamuje čitateľa so zaujímavými rituálmi spojenými so smrťou, od funerálneho kanibalizmu po uchovávanie častí mŕtvych tiel. Autor si zároveň všima fenomén temného turizmu, ktorý vystupuje kontrastne v porovnaní s tabuizovaním smrti v 20. storočí. V závere uvádza smrť kultúry ako analógiu k smrti človeka, čo však z istého hľadiska narúša kompaktnosť kapitoly, pretože tak otvára problémy a otázky iného charakteru.

V nastavenej línii pokračuje aj Václav Soukup v kapitole *Smrt jako biologická konstanta a kulturní konstrukce: Příspěvek k antropologii smrti*. Smrť chápe ako biosociálny jav, z ktorého sa postupne stáva kultúrna konštrukcia so sociálno-kultúrnym významom. Snaží sa upozorniť na vývoj jej biologicko-medicínskej definície. Poznamenajme, že nadväzuje na M. Soukupa aj tým, že komparuje rituály spojené so smrťou a umieraním v rámci svetových náboženstiev, kmeňových kultov či v jednotlivých historických epochách. Z obsahového hľadiska je o niečo menej uspokojivá subkapitola o smrti v stredovekej kultúre, pretože sa na rozdiel od iných pasáží nevenuje priamo smrti ako takej a rituálom s ňou súvisiacim, ale takmer výhradne eschatológii a vyobrazeniam konca sveta či posledného súdu. Autor sa podujíma analyzovať aj spôsoby zobrazovania smrti v umení a problematiku jej personifikovania, pričom kriticky hodnotí rozličné postoje k smrti v dejinách: od dekadentného cez tabuizovaný až po sprofanizovaný.

Autorkou predposlednej kapitoly nazvanej *Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti* je Kristína Jakubovská, ktorá sa snaží položiť si a v priebehu kapitoly aj odpovedať na niekoľko otázok týkajúcich sa postoja človeka k smrti a zároveň vysvetliť, prečo je proti prísnej dichotómii smrti a života. Ponúka pomerne systematický pohľad na štruktúru smrti ako kultúrneho konštruktú – identifikuje v ňom formálne rituály, ideové predpoklady a archetypy. Oprávnené si všima na jednej strane ambivalentnosť postmodernej spočívajúcu v paralelne prebiehajúcich procesoch exklúzie a prehnanej prezentácie smrti a na druhej strane tiež postmodernej synkretizmus prijímania cudzích kultúrnych vzorcov. Menšie rezervy sa dajú vypozerovať v metodológii, napríklad v úvodnej pasáži sa môže čitateľ trochu strácať, pretože nemá

pred sebou vytýčené základy, na ktorých text stavia. Autorka sa v závere odhodláva k odvážnemu konštatovaniu, že „nie je možná absolútna dekonštrukcia tabu smrti“ (s. 124).

Predstavy českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev o organizácii pohrebov je názov poslednej, spomedzi ostatných azda najkonkrétnejšie nastavenej kapitoly. Jej autor, Giuseppe Maiello, prezentuje fenomén novopohanstva v Českej republike a spôsob, ako sa prívrženci tejto iniciatívy vyrovnávajú so smrťou. Pôvod novopohanstva spája so politickým podtextom tzv. proslavizmu. G. Maiello ponúka pomerne zaujímavú vzorku výpovedí respondentov týkajúcich sa ich postojov k smrti a k uprednostňovanému spôsobu rituálnej rozlúčky. Charakter textu je jasne determinovaný empirickým výskumom. Čo je v tomto ohľade možné vnímať ako istý nedostatok je autorovo vyjadrenie, že všetku interpretáciu výsledkov a záverov prenecháva samotnému čitateľovi (s. 133). Napriek nepochybnéj pútavosti témy sa žiaľ vzdáva možnosti zaujať zásadnejšie vedecké stanovisko. Čitateľ sa tak môže strácať v množstve empirických faktov či zistení. Ich autenticnosť by si zaslúžila náležitejšiu teoretickú reflexiu.

Ak sa pozrieme na predkladanú publikáciu ako celok, môžeme konštatovať, že texty filozofickej časti sa vo všeobecnosti zameriavajú na teoretickú analýzu pojmu smrť a postoja človeka k nej v jeho prežívaní a chápaní, pričom texty antropologickej časti sa sústreďia na analýzu kultúrneho a kultúrno-historického kontextu postojov človeka k smrti, prejavujúcich sa v umení, rituáloch a eschatológii.

Kolektívna monografia *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze* predstavuje originálny počín. Ide o vysoko podnetný text, ktorý v sebe prepája filozofickú analýzu a antropologickú (z veľkej časti empirickú) východiská, čím ponúka tak zaujímavú mozaiku úvah o smrti, o jej tabuizácii a možnostiach detabuizácie. Vedecký prínos monografie ospravedlňuje aj niekoľké nedokonalosti, či už po jazykovej stránke (občasné gramatické chyby, menšie preklepy), alebo po obsahovej stránke (duplicitné, prípadne i viacnásobne opakované všeobecné fakty bývajú neraz daňou za kolektívne autorstvo). Na druhej strane, okrem vedeckého charakteru treba vysoko vyzdvihnúť grafickú úpravu, pretože znesie veľmi prísne kritériá. Publikácia je výborným príspevkom do odborného diskurzu a navyše sa môže stať veľmi podnetnou aj pre študentov či dokonca laickú verejnosť.

GABAŠOVÁ, Katarína et al. *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, 178 s. ISBN 978-80-558-1097-3.

Mgr. Juraj Skačan, PhD.
Katedra filozofie FF UKF v Nitre

(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia



Začiatkom roku 2017 vydala Katedra kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre vedeckú monografiu *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia*, v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0410/14 *(De)tabuizácia smrti v súčasnej kultúre*. Jednotliví autori (menovite: Miroslav Ballay, Július Fujak, Marcela Králiková, Veronika Moravčíková, Jozef Puškár, Barbora Pütová) sa v monografii zamerali na reflektovanie a uchopenie fenoménu smrteľnosti, konečnosti bytia cez prizmu umenia, samotného umeleckého zobrazenia smrti, alebo jej transformovanie do umeleckej činnosti a vyrovnávanie sa so smrťou prostredníctvom kreatívnej činnosti spojenej s umeleckým prejavom.

Mnohí z nás si každodennú prítomnosť a blízkosť smrti, umierania uvedomujú až v momente, keď sa nás toto stretnutie bytostne dotýka. Či už ide o vlastný zážitok blízkosti smrti, alebo v súvislosti s blízkou osobou. Naučili sme sa smrť a všetko, čo symbolizuje vytesniť z nášho každodenného prežívania. Nedokážeme naplno prežiť emócie prichádzajúce s koncom. Stratili sme kontakt s predkami a ich tradíciami, prechodovými rituálmi, ktoré pomáhali zmierniť stratu, prekonať smútok a uctiť si kolobeh života. Prežitie smútku, trúchlenia a spomínanie na zomrelého je individuálnym procesom, ktorý má rôzne prejavy, formy, či intenzitu. Uvedomenie si vlastnej konečnosti, smrteľnosti našich blízkych či zmierniť sa s oka-

mihmi, keď už nebude možné vidieť našu rodinu, počuť ich hlasy, čerpať poznanie z ich životných skúseností, jednoducho si len užívať vzájomnú blízkosť. Každý z nás hľadá svoj vlastný spôsob ako sa vyrovnáť so smrťou, absenciou milovanej osoby. Jedným z prejavov je aj umelecké stváranie, zhmotnenie smútku a emócií spojených s koncom života. Kolektív autorov sa v monografii *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia* zamerá na osobitosť vyjadrovania a artikulovania smrti v intenciách rôznych spôsobov a druhov umeleckých prejavov.

Slovenský muzikológ, semiotik a vysokoškolský pedagóg Július Fujak považuje tvorbu a počúvanie hudby za jeden zo spôsobov ako sa so stratou vyrovnáť. V tvorbe a vnímaní hudby vidí potrebu vyrovnávania sa s paradoxami sveta a našou prítomnosťou v ňom. Pre široké spektrum spôsobov umeleckého stvárania umierania, smrti, konečnosti bytia vymedzil spoločné smerovanie monografie prvou štúdiou Július Fujak. Pre neho sa pojmy ako transgresia, mimezis, katarzis, postmortalita, či radikálna inakosť „života po živote“ stali základom na reflektovanie tematiky smrti a umierania. Transgresiu v zmysle radikálneho narušenia istých spoločenských konvencií, noriem ako formu kontroverzie Fujak nachádza a analyzuje v rozličných spôsoboch stvárania zvukovo-hudobných, nepiesňových, intermediálnych a performatívnych dielach. Práve v nich je zvuk sprostredkovateľom a navodzovateľom prežívaných emócií v stave trúchlenia, kontaktu so smrťou, či pripomína ľudskú stratenosť v otázkach poznania smrti a konečnosti. Už v úvode je čitateľ konfrontovaný s názorom, že téma smrti a jej reflexia nikdy nebude objektívno-teoretizujúca. Je prítomná v živote každého z nás bez toho, aby sme si ju museli uvedomovať. Jednu zo základných otázok, ktorú si kladú autori publikácie, pokladá J. Fujak prostredníctvom Maxa Cannona a jeho komixového incipitu: Je smrť neustále prítomná v „slnku života“? Autori reflektujú prostredníctvom svojich sond rôznych umeleckých prejavov obrazy smrti a konečnosti života, ktoré nás nepretržite obklopujú.

Česká kultúrna antropologička a historička umenia Barbora Pütová nahliada na smrť a podoby konečna cez prizmu tanca smrti a jeho motívov nachádzajúcich sa naprieč spektra rôznych žánrov a druhov umenia. Cez historický prierez reflektuje zmenu optiky na smrť, jej prirodzenosť, nevyhnutnosť a jej prekonanie v osobe Ježiša Krista. Práve smrť predstavovala v kresťanskom svete stredoveku a ranného novoveku jasný bod a pevný poriadok. Pütová opisuje rôzne chápania smrti aj v súvislosti s jej postupnou inštitucionalitou, individualizáciou, ktoré ovplyvňovali aj priebeh prechodových rituálov a postoj k nej samej. *Ars moriendi* (umenie smrti) v spojení s *ars vivendi* (umenie života) nahradilo predstavu o smrti ako kolektívneho trestu za hriechy. Autorka sa zameriava na hľadanie inšpiračných zdrojov a východísk fenoménu Tanca smrti v literárnych a výtvarných pamiatkach, ktoré interpretuje a vsádza do dobových kontextov. Vo svojom príspevku identifikuje nielen špecifiká, ale aj spoločné charakteristiky ako sú rovnosť pred smrťou, nevyhnutnosť a nevyspytateľnosť, personifikovanie smrti, kru-

hový tanec, mužské postavy, motív stretávania živých a mŕtvych, ktorý ilustruje: „*Byli jsme to, co jste teď; vy budete tím, čím jsme nyní my.*“⁴¹ Motív Tanca smrti nachádza v rôznych druhoch umenia ako kostolné hry, mystéria, maliarstvo, sochárstvo, ilustrácie, vtrážne, výšivky liturgických textilíí a podobne. Výtvarné stvárňovanie Tanca smrti, ktoré sa objavilo v duchovnom, meštiackom i ľudovom umení bolo jedným z hlavných faktorov, ktoré prispeli k detabuizácii smrti a konečnosti ľudského bytia. Aj napriek tabuizovaniu smrteľnosti v období moderny a postmodernity, autorka vníma Tanec smrti ako „... *důsledek inverze a transgrese tradičních idejí, hodnot a norem západní společnosti.*“⁴²

Rôznu optiku používanú na spracovanie tematiky smrti v súčasnom divadle a jeho formách priblížil divadelný kritik a kulturológ Miroslav Ballay. Divadlo ako najautentickejšia forma umenia, ktorá sa odohráva vždy v prítomnom okamihu na určitom mieste neopomína ani tému smrti. Autor vo svojej štúdií mapuje nielen spôsoby vyjadrenia konečnosti života, ale aj hodnotu, či už eticko-recepčnú alebo sémantickú, ktoré takéto diela prinášajú a obsahujú. Okrem kategórie tragickosti, z ktorej divadlo nielen vychádza, stvárnjuje ju, ale samo na ňu často poukazuje. Venuje sa aj efemérnosti divadelného diela, ktoré samo znamená smrť sprítomnenia zobrazovanej reality v každom okamihu. Tragickosť sa neprejavuje len v téme inscenácie, samotnej smrti na javisku, v postavách a ich prežívaní, či katastrofe, ktorá jej predchádza. Fenomén smrti, okrem toho, že je nevyhnutnou súčasťou života každého jedinca, sa v priebehu dejín ukazovala ako veľmi populárna, fascinujúca. Autor reflektuje genézu a prepojenie vzniku divadla so smrťou, ktorých koexistencia je prítomná už od obradových hier, taktiež je zjavné v šamanizme, kultoch zameraných na posmrtný život atď., ktoré dokazujú, že za základ divadla je považovaný pohreb, pohrebné sprievody. Spätosť divadla a smrti autor ilustruje a identifikuje napr. v niektorých bábkových divadelných postupoch spojených s pohrebnými rituálmi, taktiež práca s rekvizitou a teda jej oživovanie, je jedným z aspektov smrti v divadle, ďalším prvkom je maska a podobne. Vo svojej analýze sa M. Ballay zameriava aj na komparáciu režijných postupov v slovenskej inscenačnej praxi, artikuláciu smrti v divadelnom diele, aj rôznosti tém, ktoré sprítomňujú tento fenomén. Poukazuje nielen na tendencie intertextuálneho a intermedialného predmetňovania smrti, ale aj iluzivnosť a dekonštrukciu základných zložiek divadelnosti, ktoré sú spájané so smrťou u režisérov ako Blaho Uhlár, Ondrej Spišák, Roman Polák, Sláva Daubnerová, Iveta Ditte Jurčová, Svetozár Sprušanský, Lukáš Brutovský a mnohých ďalších. Divadlo sa podľa neho aj napriek svojej efemérnosti: „...*stáva akýmsi hodnotovým rastrom na aktuálnu i účinnú diagnostiku sveta.... to čo smrť determinuje, sa väčšinou stáva kľúčovým tabu v mnohých inscenáciách.*“⁴³

Reflexiu súčasného pouličného a kočovného divadla a jeho formy zobrazovania smrti spracovala Marcela Králiková, slovenská kulturologička. Prostredníctvom analýz vybraných inscenácií v tvorbe zvolených poulič-

ných súborov, poukazuje na vyjadrenia a zobrazenia smrti. Identifikuje prvky teatrálnosti v pohrebných rituáloch, ktoré boli bežnou súčasťou života človeka, a ktoré sú neodmysliteľným prvkom pouličného divadla. Tematiku smrti v divadle tvorcovia pretavujú do svojich diel rôznymi spôsobmi, či už v samotnej rovine témy, v symbolickej rovine, ale aj v personifikovaní smrti. Práve forma pouličného divadla, kde dochádza k bližšiemu kontaktu diváka a herca je aj intenzívnejšia rovina pôsobenia na emocionálnu a zmyslovú stránku diváka. Práve nadväznosťou na svoju históriu poskytuje pouličné divadlo odkazy na fenomény, akými sú napr. tanec smrti. Ako jeden z indikátorov, ktoré sú v pouličnom divadle spájané so smrťou, temnotou a konečnosťou uvádza M. Králiková grotesknosť. Aj ona sa stáva prostriedkom zosmiešnenia a detabuizácie smrti, ktorá je v kontexte pouličného divadla personifikovaná. Autorka tiež poukazuje na dôležitý faktor pri téme smrti v umení, nielen v pouličnom divadle, a tým je kultúrny a náboženský kontext, ktorý determinuje rôznosť symboliky a zobrazenia atribútov smrti. Vo svojej štúdií sa zaoberá aj špecifickými žánrami pouličného divadla, a to pouličnou performanciou, pašiovými hrami, show, sprievodom / karnevalom, ktoré rozoberá aj v kontexte spracovania tematiky smrteľnosti človeka. Interpretovaním zvolených diel súborov ako Teatro Tatro, Teatr Novogo Fronta a ďalších sa zameriava na objasnenie rôznych aspektov spracovania smrteľnosti, využívania rôznych zobrazení umierania, smrti od abstrakcie až po realistické prvky. Ako uvádza autorka, aj napriek spracovávaniu a prevahe tém spájaných so smrťou, v prípade pouličného divadla ide do značnej miery o oslavu života.

Špecifickosť témy smrti, smrteľnosti a jej (de)tabuizácie v literatúre pre deti a mládež vo svojich sondách predostrela slovenská kulturologička Veronika Moravčíková. Autorka sa zameriava na špecifické prístupy vybraných autorov pri spracovaní témy smrti pre detského recipienta. Taktiež sa zameriava na hlavné tendencie pri téme konečnosti ľudského života adresovanej detskému recipientovi, kde identifikuje rôzne personifikovanie smrti, symboliku a konfrontovanie detí so smrťou. Vo svojej štúdií reflektuje nielen deskriptívnu zložku, ale aj obrazový aspekt stvárnenia smrti. V spoločnosti pri komunikácii s dieťaťom pretrváva ochranný princíp, snažíme sa vytesňovať všetko z čoho máme obavu, nevieme adekvátne vysvetliť, alebo dopovedať na možné otázky. Tento aspekt odsúvania a tabuizovania podporuje fakt neúplného porozumenia a pochopenia zo strany dieťaťa vzhľadom na jeho psychický a sociálny vývin. Jedným z postojov, s ktorými autorka pracuje je aj potreba včleniť smrť do života človeka, a to aj dieťaťa. Zameraním sa na estetickú výpoveď autorov – deskripciu a ilustráciu – sa V. Moravčíková zamerala na hľadanie hlavných tendencií v literatúre pre deti pri téme konečnosti. Výberovo sa sústredila na interpretáciu diel Kitty Crowtherovej (*Návštěva malé smrti*), Wolfa Erlbrucha (*Kačka, Smrť a tulipán*), Michala Stavariča (*Děvčátko s kosou*), Astrid Lindgrenovej (*Bratia Levie srdce*), Josteina Gaardera (*Pomarančové dievča*). Práve cez prizmu analýzy jednotlivých diel au-

torka identifikovala rôznorodosť, prekračovanie hraníc, atmosféru a postavy príbehov, ktoré autori využívali na detabuizáciu témy. Súčasne sú práve tieto aspekty deťom blízke a uľahčujú im stotožnenie sa s magickým svetom literárnych diel. Tendencie približovania témy konečnosti sa prejavili najmä v otvorenosti autorov pri vyjadrovaní konečnosti človeka. Nakoľko si dieťa v súčasnosti buduje svoj mravný a citový aspekt seba samého najmä cez mediálne obrazy a obsahy, umenie a jeho spravovanie tabuizovaných tém sa stáva dôležitým aspektom budovania osobnosti dieťaťa.

Vizuálne umenie a jeho práca s témou smrti, smrteľnosti človeka je reflektované kulturológom Jozefom Puškárom, ktorý nahliada na fotografiu v kontextoch detabuizácie smrti. Vo svojom mozaikovom výbere fotografií a ich autorov, poukazuje najmä na prvky popkultúrneho charakteru, ktoré zvolené fotografie aj napriek vyobrazeniu smrti nadobudli. Veľmi úzke prepojenie medzi maľbou a fotografiou vsádza do dobových kontextov a dopĺňa myšlienkami autorov, ktorí fotografiu vnímajú nielen ako miniatúru reality, ale zároveň aj poukazujú na dôležitosť foriem interpretácie. Autor polemizuje so stálym prepojením fotografie a jej referenta u Rolanda Bartha. Poukazuje najmä na aspekt technického pokroku a možností, ktoré so sebou prináša a to najmä v súvislosti s manipulatívnymi technikami, ktoré sa objavujú v rôznych sférach spoločenského života, nielen v mediálnej a umeleckej sfére. J. Puškár reflektuje pôvodné využitie fotografií zobrazujúcich smrť cez ich historicko-dokumentárny, či reportážny charakter. Poukazuje na stieranie hraníc medzi umeleckými a neumeleckými fotografiami aj v súčasnosti. Paradoxnou je aj tabuizácia v dobe rozmachu šírenia informácií, keď sa práve masovo-komunikačnými prostriedkami stierajú hranice medzi umeleckou a tzv. reportážnou fotografiou, na ktoré sa autor zameriava. Fotografie zobrazujúce smrť sa stali bežnou súčasťou verejného priestoru (kyberpriestor, mediálny priestor), prípadne sa stali súčasťou umeleckej tvorby. No autor upozorňuje na potrebu hľadania odkazov a myšlienok pôvodných diel, nakoľko si fotografia uchováva nielen svoju úlohu zachytenia jedinečných neopakovateľných okamihov, ale aj umelecky štylizovať a pretvárať realitu a to nielen jej interpretovaním.

Divadelný kritik a kulturológ Miroslav Ballay sa zameriaval na reflektovanie smrti, umierania a jej spracovania aj v oblasti filmu prostredníctvom interpretácie filmu *Trogár* (2013, réžia: Adam Felix). Večná téma konečnosti je nesmierne pútava aj pre filmové umenie, ktoré jediné dokáže vytvoriť vernú kópiu aj ilúziu reálneho sveta. Aj napriek tomu, že zachytáva realitu, vždy ide o určitý výsek skutočností. Filmové umenie však znovuoživuje zaznamenanú a transformovanú realitu uchovanú na filmovom páse a to prostredníctvom každej projekcie. M. Ballay stručne rozlišuje divadelné a filmové umenie, ktoré umiera fakticky na mieste, kdežto film má schopnosť vzkriesiť nielen postavy, ale aj udalosti, dobové ideológie. Autor komparuje smrť filmu a smrť vo filme, ktorá má široké možnosti uchopenia a spracovania. Ako jeden z aspektov

smrti v súvislosti s filmom rozoberá tzv. archívnu povahu filmu, spočívajúcu v zaznamenaní už prekonaných postupov, ktoré sú dokladom vývoja. Okrem osvetlenia teoretických východísk sa autor zameriaval aj na interpretačnú rovinu, v ktorej sa venoval filmu *Trogár*, ako ukážky *pars pro toto* k téme smrti. Nielen téma sa týka smrti, ale všetko k nej vo filme ústi a významovo pripomína, od (ne)života postáv, mŕtve vzťahy až po mŕtve mesto, ako uvádza M. Ballay. Autor filmu sa neupriamili na explicitné zobrazenie smrti, ale podľa M. Ballaya v ňom tematicky rezonuje najmä: „...zintenzívnená cudzota, anonymita, nuda, vychádzajúca z prítomnej, zastúpenej ľudskej pasívnosti... to všetko výsledne vyúsťovalo do konštantnej mŕtвости vo filmovom diele.“⁴

Prostredníctvom sondáže širokej palety umeleckých aktov sa jednotliví autori dotýkajú rozličných stavov smrteľnosti a konečnosti, od postmortality, kómatozných stavov, až po absurdnosť existenciálnej neistoty vlastného života. V kontakte so smrťou sa vynárajú pálčivé existenciálne otázky, ktoré sú neustálymi výzvami každého z nás. Ďalšiu polemiku, ktorá sa pri tejto téme otvára u jednotlivých autorov monografie, je vyrovnanie sa s konečnosťou života a zároveň s vyrovnávaním sa so stratou blízkych osôb. Prostredníctvom svojich náhľadov a reflexií riešia otázky smrti a konečnosti bytia, hľadajú ju v rôznych formách a spôsoboch umeleckého vyjadrenia, resp. v širokom spektre výrazových prostriedkov. Každá osobitá forma umenia ponúka samotnému tvorcovi, ale i recipientovi príznačný a jedinečný typ katarzie, sublimácie, uvoľnenia vlastných emócií, ktoré často nevieme jasne artikulovať, najmä v prípade vyrovnávania sa so smrťou, umieraním, vlastnou konečnosťou.

BALLAY, M. – FUJAK, J. et al. (eds.): *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, 214 s. ISBN 978-80-558-1098-0.

Poznámky

¹ Pütová, B. Tanec smrti v rubáši detabuizace: príspevek k historickej antropológii. In Ballay, M. – Fujak, J. et al. (eds.): *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016 s. 33.

² Pütová, B., 2016, s. 44.

³ Ballay, M.: *(De)tabuizácia smrti v súčasnom divadle*. In Ballay, M. – Fujak, J. et al. (eds.): *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, s. 80.

⁴ Ballay, M.: *Marginálne k reflexii smrti v súčasnom filme (interpretácia filmu Trogár)*. In Ballay, M. – Fujak, J. et al. (eds.): *(De)tabuizácia smrti v diskurzoch súčasného umenia*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, s. 183.

Mgr. Lucia Valková
interná doktorandka
Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

JAKUBOVSKÁ, Kristína: Od multikultúrnosti a internacionalizácie k revitalizácii tradícií



Publikácia Kristíny Jakubovskej *Od multikultúrnosti a internacionalizácie k revitalizácii tradícií* pootvára dvere otázkam dnes etablovaných kategórií kulturologického diskurzu, akými sú viac či menej relevantné vzorce multikultúrnosti. Oproti procesom formovania kultúrnych identít v mene potrebnej revitalizácie kultúrnych tradícií autorka sama definuje sociokultúrny proces internacionalizácie s prihliadnutím na príbuzné procesy transnacionalizácie, globalizácie a transkultúracie. Ide najmä o charakter odstredivosti či naopak dostredivosti kultúrnych síl pôsobiacich na societu. Autorka poukazuje na tektosť hraníc multikultúrneho modelu na ceste k akejsi legitímnej návaznosti k postmultikulturalizmu – nahradením vyčerpanej politickej stratégie lepším chápaním rozmanitosti naprieč jej vrstviciam sa kontextom. V tomto zmysle Jakubovská navrhuje nazerať na multikulturalizmus skrz prizmu dynamiky kultúrnej diverzity, resp. pestrosť kultúrnych foriem. Dynamický charakter kultúrnej rozmanitosti podľa nej podmieňuje vznik nových procesov, mechanizmov a modelov spolunažívania jednotlivcov.

Publikácia sa nevyhýba tiež kritickým hlasom z politických a vedeckých kruhov na margo multikulturalizmu ako politickej stratégie, najmä z pohľadu jeho parciálnej nefunkčnosti. Z argumentačného spektra uvádza neschop-

nosť riešiť socioekonomickú situáciu minoritných skupín, porušovanie individuálnych ľudských práv v minoritných komunitách, ignorovanie kultúrnej zmeny prejavujúce sa najmä nízkou mierou interkultúrnej komunikácie, či v neposlednom rade fragmentáciu spoločnosti. Autorka dáva do pozornosti fakt, že s rastúcou kritikou multikulturalizmu dochádza k nevyhnutnému prehodnocovaniu kľúčových princípov a ideí tejto medzinárodnej stratégie. Etablujú sa nové pojmy (interkulturalita, transkulturalita), kvalitatívne posúvajúce úroveň medzikultúrnej komunikácie. Tak ako Jakubovská s vedeckým záujmom odhaľuje spoločensko-historické a kulturologické kontexty multikultúrnosti, rovnako ich skloňuje v ďalšej časti publikácie aj v súvislosti s pojmom internacionalizácie. Vytvára si priestor pre vlastné zadefinovanie pojmu v kulturologickom diskurze. Od všeobecných pojmov internacionalizácie v ekonomickej, politickej a i. oblasti autorka aplikuje ich charakteristiky a tvrdí, že proces internacionalizácie sa týka v prvom rade kultúrnej výmeny a transformácií postupne sa zblížujúcich národných kultúr. Dá sa teda povedať, že kultúrnu internacionalizáciu chápe ako proces aktívnej komunikácie viacerých národných kultúr a ich štruktúrnych jednotiek.

Jakubovská veľmi jasne a citlivo pracuje s komparáciou vzťahov internacionalizácie a transnacionalizácie, resp. internacionalizácie a globalizácie, pričom rozdiely nachádza najmä v prekračovaní národného kontextu či ich chronologickom odstupe. Poukazuje na jednotiace princípy, k akým radí aktívnu interkultúrnu komunikáciu, spoločnú minulosť a nadštandardné vzťahy, príbuznosť prostredia, apod.

Tretiu, ideovo syntetizujúcu časť vedeckej publikácie autorka venuje fenoménu revitalizácie tradícií – nového vektora formovania kultúrnych identít v 21. storočí. Spomínaný návrat k tradíciám opiera o dynamickú rovnováhu síl, prebiehajúce na úrovni regiónov, národných štátov. Autorka dáva do pozornosti spôsoby, akými je možné dosiahnuť relevantné oživenie tradícií: formou realizácie projektov zameraných na tradičnú kultúru národa a regiónu; formou oživovania tradícií z pohľadu reidentifikácie sa; formou revitalizácie kultúrnych tradícií z hľadiska obrannej reakcie kultúrneho systému.

V závere knihy autorka vyzdvihuje pojem tradície spôsobom nahliadania naň v rôznych kontextoch (mravný, environmentálny, politický, ekonomický,...) a poukazuje na potrebu výchovy k tradíciám ako existenčnému potenciálu spoločnosti.

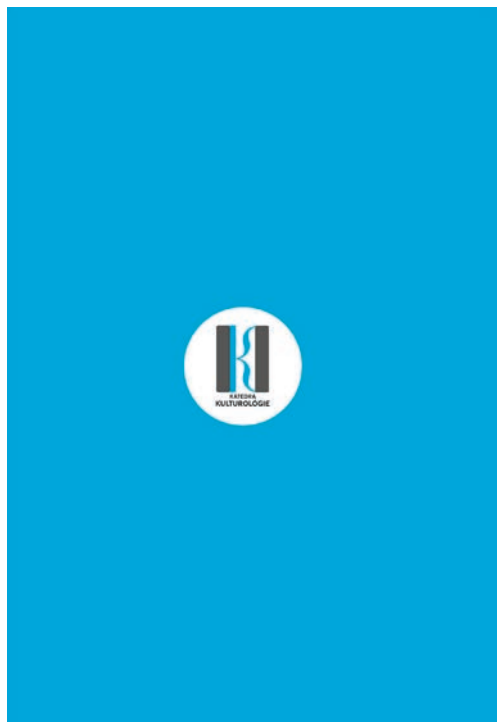
Monografia Kristíny Jakubovskej detailne reflektuje na kulturologický inštrumentár akcentujúc pritom nosnú tému kultúrnej plurality spoločnosti v mene revitalizácie tradičných hodnôt jednotlivých národných kultúr. Východiskovou myšlienkou publikácie sa zdá byť kultúrna dynamika, vyskytujúca sa ako hybná sila všetkých socio-kultúrnych procesov v každom kultúrnom systéme. Z nej je možné odraziť sa v hľadani ideálneho ukotvenia nielen národnej identity určitého spoločenstva, ale tiež hľadiť na tradície danej society ako na funkčné a nanajvýš dynamické hodnoty. Práve ony môžu naznačovať nový in-

tegračný princíp kultúrnej rozmanitosti predovšetkým lokálnych komunit.

Vedecká publikácia *Od multikultúrnosti a internacionalizácie k revitalizácii tradícií* je pre svoj teoreticko-aplikačný charakter cenným prameňom pre čitateľovo hlbšie uchopenie kategórie multikultúrnosti v súčasnom svete. Jakubovskej dielo prináša reflexívny prienik k inovatívnym integračným princípom, k alternatívnym modelom medzinárodnej komunikácie na úrovni spoločenstiev s transkultúrnym presahom, k reidentifikačným a regeneračným líniam kultúrnych systémov, a to multidisciplinárnou optikou. Vzhľadom na terminologicky náročnú povahu textu je publikácia určená predovšetkým odbornej verejnosti, zorientovanej v teoretických aspektoch danej témy.

Mgr. Ján Moravčík

Katedrová propagačná brožúra



Seberealizácia ako jedna z kľúčových hodnôt našej katedry sa prejavila aj v jej samotnej činnosti. Rozvíjanie vlastného potenciálu a túžba prihovoriť sa verejnosti, zrkadlí sa v propagačnej brožúre Katedry kultúrológie FF UKF v Nitre, ktorá vyšla 13. júla 2017. Jej hlavným poslaním je nielen propagácia odboru kultúrológie na Slovensku, ale taktiež snaha odpovedať na často kladenú otázku

potenciálnych uchádzačov kultúrológie: „kultu-čo?“ Zo zamerania, širokého diapazónu aktivít a možností realizovať sa, je zjavné, že štúdium kultúrológie ponúka omnoho viac, ako len pasívne memorovanie. Opak je pravdou, kreativita, tvorba, aktivita, odvaha sú fundamentami a tie predviedol aj grafický dizajnéer brožúry Matúš Ohrádka, študent 3. ročníka bakalárskeho štúdia kultúrológie, ktorý bol tvorcom nových propagačných materiálov katedry.

Zostavovatelia členia propagačnú brožúru na päť častí a čitateľa tak prevedú nielen stručnou históriou, činnosťou, ale aj fungovaním katedry, prehľadom jej úspešných absolventov i pedagógov. Pluralita zamerania a možností, ktoré štúdium na katedre prináša je zvýraznená farebnosťou jednotlivých sekcií brožúry. Fotogaléria, zakomponovaná v jednotlivých častiach, dokresľuje a dokladuje početnosť aktivít spojených so štúdiom, i neformálnejších stretnutí našej kulturologickej komunity, ktoré podnecujú vzájomný dialóg a spoluprácu ako *Beánie*, *Kultúrne potulky*, či festival umeleckej tvorivosti *Amateur Art Fest*.

V zmysle našej hodnoty tvorivosti – robiť vlastné myšlienky „viditeľnými“ pre iných a vdychovať im život – brožúra oboznamuje o pestrom spektre aktivít, ktoré vyzdvihujú a podporujú túto inovatívnosť, pokrokovosť. Je nielen pomyselným, ale aj skutočným „laboratóriom“ v rôznych významoch a smeroch. Tieto aspekty štúdia sú neoddeliteľnou súčasťou motivácie nielen pre jej študentov, ale aj pedagógov, napomáhajú premene a osobnému rastu nejedného člena našej kulturologickej obce. Rast, progresívnosť, tvorba, poznanie sú zjavné aj v činnosti pedagógov Katedry kultúrológie FF UKF v Nitre, ktorí sú tvorcami platforiem ako *PostmutArt*, internetového kulturologického časopisu *Culturologica Slovaca*, *Galérie na schodoch* a *Cien Pavla Straussa*. Ich osobné vyznávanie a stotožnenie sa s hodnotami katedry preukazujú a sprostredkujú nielen svojou pedagogickou činnosťou, ale vlastným odborným rastom, publikovaním, projektovou činnosťou, podporou študentskej odbornej činnosti vo forme *Švouč*, taktiež cyklom odborných vedeckých prednášok s názvom *Culturologos*. Mnohosť a rôznosť foriem aktivít, ktoré sa uskutočňujú na pôde Katedry kultúrológie FF UKF alebo pod jej záštitou v skratke približuje *Abeceďa života na katedre*, ktoré ju oprávňujú na označenie „*katedra, kde to žije*“.

Mgr. Lucia Valková
interná doktorandka
Katedry kultúrológie FF UKF v Nitre

Katedrové kolo vedeckej sekcie ŠVOUČ 2017 Platforma pre vedeckú prácu, rozšírenie obzorov, diskusiu a inšpiráciu pre ďalších...

Aj v uplynulom akademickom roku 2016/2017 bolo neoddeliteľnou súčasťou pestrého života na Katedre kultúrológie FF UKF v Nitre už tradične reali-

zované študentské podujatie v rámci Katedrového kola vedeckej sekcie Študentskej vedeckej, odbornej a umeleckej činnosti (ŠVOUČ). Letný semester bol tak obohatený o ďalšie zaujímavé aktivity spojené s organizáciou a realizáciou študentskej vedeckej konferencie, ktorá sa konala dňa 29.3.2017 v Univerzitetnom tvorivom ateliéri Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Miroslav Ballay, PhD., ako aj členovia v zložení prof. PhDr. Július Fujak, PhD., Mgr. Erika Moravčíková, PhD., Mgr. Lucia Valková a tiež členky v zastúpení študentskej obce Bc. Veronika Dubajová, Lucia Gálová, adresovali konštruktívnu kritiku, ale i úprimné uznanie a povzbudenie všetkým účastníkom.

Kreativitu, individuálny prístup, schopnosť kriticky myslieť, samostatnosť pri tvorbe, originalitu pri prezentá-



Využiť skvelú príležitosť, ktorú Katedra kulturológie svojim študentom ponúka a ich aktivity úprimne podporuje sa rozhodlo päť cieľavedomých študentiek: Bc. Kristína Mindáková, Bc. Andrea Olejárová, Bc. Klára Trnovská, Simona Kováčová a Gabriela Kaňová, čím preukázali okrem odhodlania aj istú dávku odvahy a zároveň príslušnosť ku katedre, jej dynamickému životu tvorenému najmä študentmi a pre študentov.

Všetky zúčastnené autorky potvrdili opäť skutočnosť, ktorá je viac ako pozitívna a síce, že o svojich záujmoch, myšlienkach a postojoch k vybraným jednak aktuálnym a neraz páľčivým témam nielen píšú, ale nimi aj žijú a usilujú sa dokonca o zmenu, možno práve aj aktívnou účasťou na študentskej vedeckej konferencii.

Jednotlivé témy súťažných prác prezentovali neskôr patrične ocenený záujem o existenciálne otázky a aktuálne spoločensko-kultúrne dianie nielen v domácom, ale i v zahraničnom, globálnom kontexte. Investovaný čas a úsilie o vedeckú prácu zúročili súťažiaci aj vďaka podpore a spolupráci so svojimi školiteľmi, školiteľkami. Zanietený prístup autoriek k vedeckej činnosti sa nespore prejavil u všetkých. Predseda odbornej komisie doc. Mgr.

cii výsledkov práce, ako aj zodpovednú prípravu na posúdenie prác a schopnosť pružne reagovať na otázky v diskusii, predseda v spolupráci s členmi komisie vyzdvihol a ocenil v prípade troch súťažiacich.

Vítazkou aktuálneho ročníka sa stala Bc. Andrea Olejárová, študentka 1. ročníka magisterského stupňa štúdia v odbore kulturológia, ktorá o svojej angažovanosti, kvalitnom spracovaní a inšpiratívnom, excelentnom prezentovaní vysoko aktuálnej témy *Extenzia fyzického sveta a kultúrne dopady kyberpriestoru na človeka*, ambiciózne no s istou dávkou sympatickej skromnosti presvedčila odbornú komisiu, aby rozhodla jednohlasne v jej prospech. Víťazné stupienky doplnili výraznejšie nezaostávajúce kvalitné a podnetné práce: na 2. mieste Bc. Klára Trnovská, opäť študentka 1. ročníka magisterského stupňa štúdia v odbore kulturológia s prácou *Zahranica ako súčasť interkultúrnej komunikácie*; a na 3. mieste Simona Kováčová, študentka 3. ročníka bakalárskeho stupňa štúdia v odbore kulturológia (toho času úspešná absolventka bakalárskeho stupňa štúdia) s témou *Na reklame záleží: davový človek súčasnosti*. Príspevok víťazky bakalárky Andrey Olejárovej bude publikovaný ako súčasť kolek-

tívneho zborníka všetkých víťazných prác zo zapojených katedier v rámci ŠVOUČ 2017, ktorého vydanie zastrešuje FF UKF v Nitre. Okrem morálneho ocenenia, získali víťazky aj vecné ceny, ktoré venovala Katedra kulturológie, diplom a finančnú odmenu venovanú dekanátom FF UKF v Nitre a v neposlednom rade samozrejme získali cenné skúsenosti.

Je potešiteľné, že tento typ podujatia určený pre študentov má na Katedre kulturológie dlhoročnú tradíciu a bez jej prerušenia poskytuje každý rok priestor pre prezentáciu tvorivého potenciálu, kvalít, schopností a kompetencií svojich študentov. Posolstvo z onoho „*Skúsenosť je najlepším učiteľom*“ vstevované študentom s cieľom motivovať ich k účasti na ŠVOUČ (či už v rámci vedeckej alebo umeleckej sekcie/AAF) by nemalo byť vnímané ako klišé, ale ako mobilizujúca výzva smerom k aktivite, osobnému rastu, rozhladenosti, otvorenosti diskutovať a získať spätnú väzbu aj formou konštruktívnej kritiky.

Sledovať odhodlanie, aktivitu a vášň pre poznanie a vedu aj v prípade nižšej účasti znamená nezameniteľný pocit radosti, že tieto aktivity majú zmysel, pretože aktívna účasť na vedeckej sekcii ŠVOUČ podporuje akademickú diskusiu a zároveň je dobrou prípravou na štátnicovú obhajobu záverečnej práce na všetkých stupňoch vysokoškolského štúdia.

Nasledujúci zoznam prihlásených autoriek, ako aj súťažných prác zodpovedá aj bodom programu realizovaného Katedrového kola vedeckej sekcie ŠVOUČ 2017:

1. Bc. Klára Trnovská

Ročník: 1. ročník Mgr.

Názov práce: Zahraničná mobilita ako súčasť interkultúrnej komunikácie

Školiteľ: Mgr. K. Gabašová, PhD.

Oponent: Mgr. K. Jakubovská, PhD.

2. Bc. Andrea Olejárová

Ročník: 1. ročník Mgr.

Názov práce: Extenzia fyzického sveta a kultúrne dopady kyberpriestoru na človeka

Školiteľ: Mgr. K. Gabašová, PhD.

Oponent: prof. PhDr. Július Fujak, PhD.

3. Simona Kováčová

Ročník: 3. ročník Bc.

Názov práce: Na reklame záleží: davový človek súčasnosti

Školiteľ: Mgr. K. Gabašová, PhD.

Oponent: Mgr. E. Moravčíková, PhD.

4. Kristína Mindáková

Ročník: 2. ročník Mgr.

Názov práce: Umelecký prínos Alana Rickmana vo filme (Analýza hereckej performancie vo filme Truly, Madly, Deeply)

Školiteľ: doc. Mgr. M. Ballay, PhD.

Oponent: Mgr. M. Reiser

5. Gabriela Kaňová

Ročník: 3. ročník Bc.

Názov práce: Vegánstvo ako životný štýl

Školiteľ: Mgr. K. Jakubovská, PhD.

Oponent: Mgr. V. Moravčíková, PhD.

Úprimné poďakovanie za účasť a aktívnu participáciu patrí všetkým súťažiacim, vedeniu a pracovníkom katedry, ktorí sa podieľali na organizácii a realizácii podujatia, doktorandom a v neposlednom rade početnému publiku.

Na záver, možno tak trochu netradične adresujeme niekoľko otázok študentom Katedry kulturológie s presvedčením, že kladné odpovede budú pre nich signálom odhodlať sa k aktívnej účasti na budúcom Katedrovom kole vedeckej sekcie ŠVOUČ.

Oslovuje Vás téma, problém, ktorý by ste radi preskúmali a prezentovali svoje výsledky na študentskej vedeckej konferencii? Máte vlastné tvorivé nápady a neváhate pri výbere odvážnych tém? Hľadáte príležitosť aktívnej sebarealizácie? Zaujímá Vás názor iných? Je pre Vás konštruktívna kritika výzvou? Chcete sa dozvedieť viac a prispieť svojim dielom k podnetnej diskusii?

Z ohlasov súťažiacich vyberáme:

„Účasť na vedeckej sekcii ŠVOUČ bola pre mňa veľmi cenná skúsenosť. Mrzí ma však nízka účasť a motivácia zo strany študentov. Musím povedať, že prezentovanie svojej práce takýmto spôsobom posmeľ študenta k diskusii a vzbudí záujem i potrebu klásť otázky. To je práve to, čo v našom akademickom prostredí neraz chýba.“

Bc. Andrea Olejárová

„Ako účastníčka vedeckej sekcie katedrového kola ŠVOUČ pozitívne hodnotím tohtoročný výber priestoru, v ktorom som sa počas celého podujatia cítila príjemne. Za negatívum považujem slabšie zastúpenie zo strany súťažiacich, ale aj študentov – spolužiakov, ktorí mali po skončení jednotlivých prezentácií možnosť klásť otázky a diskutovať o aktuálnych témach. Účasť na podujatí akým je vedecká alebo umelecká sekcia ŠVOUČ vidím ako dobrú osobnú skúsenosť čo sa týka prezentovania vlastnej práce, názorov, ale aj prijímania spätnej väzby.“

Bc. Klára Trnovská

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Amateur Art Fest 2017

Dňa 30. marca 2017 sa v priestoroch Univerzitého tvorivého ateliéru FF UKF uskutočnila umelecká sekcia katedrového kola ŠVOUČ s originálne vyprofilovaným názvom *Amateur Art Fest*. Študenti naprieč jednotlivými ročníkmi našej katedry mali opätovne možnosť prezentovať širokospektrálnu umeleckú tvorivosť najrôznejšieho



druhu. Škoda, že prihlásených bolo dovedna len päť kreatívnych súťažných projektov. Svedčí to o poklese záujmu študentov o umeleckú činnosť, alebo nedostatok času na jej zdokonaľovanie? V tomto zmysle organizátorov značne sklamal i zaskočil nezáujem práve o túto obľúbenú sekciu ŠVOUČ nielen z radov prihlásených, ale dokonca i publika. Kulturologickým večerom tohoročného AAF moderátorsky sprevádzala dvojica v zložení Klaudia Belicová a Vladimír Roháč, ktorá vo vhodnom vzájomnom zladení i kultivovanom dopĺňaní doslova zachraňovala kultúrne podujatie so zredukovaným, komorným počtom návštevníkov.

V úvode programu vystúpili Katarína Zimová a Andrej Rekšák so svojim spoločným hudobným projektom. Išlo o čiastočne komponované a čiastočne improvizované skladby, v ktorých dominovalo čelo sprevádzané hrou na perkusie. Ako druhá v poradí predstavila svoju tvorbu študentka Viktória Csűriová. Prezentovala výber z fotografií, ku ktorým ilustračne pričlenila krátke poetické podtituly dotvárajúce príbeh. Išlo v jej prípade o detailné snímky najmä s prírodnými motívmi. Následne Lucia Kociská predviedla tanečné vystúpenie sprevádzané videoprojekciou s názvom *Tanec ako sloboda prejavu*, ktorým osviežujúco predstavila niekoľko tanečných štýlov (najmä v kontexte subkultúry Hip-Hop) a taktiež jej subjektívny vzťah k pohybu a tancu všeobecne. Lukáš Kollárik spolu so svojou partnerkou Lenkou Podstrelanou predstavili autorskú vizuálnu tvorbu fotografií a maliieb. Ich spoločným leitmotívom sa stala reflexia súčasnej spoločnosti a zobrazenie subjektívneho nesúhlasu s „na-

stavenou optikou“ ich okolia. Práve preto svoj vizuálny projekt nazvali *Pokrivená optika*. Ako posledný uviedol svoju audiovizuálnu tvorbu Matúš Ohrádka. Do súťaže AAF sa prihlásil s krátkometrážnym filmom *Everyday*, v ktorom na kameru zachytil svoju každodennú rutinu od ranného vstávania, cez osobnú hygienu, školu, voľný čas až po koniec dňa a spánok. Celý čas snímal svoje nohy z pohľadu prvej osoby, čo bolo najšpecifickejším prvkom filmu. Takýmto spôsobom sa snažil umocniť svoj subjektívny pohľad na každodenné povinnosti a priblížiť tak divákovi život študenta vysokej školy. Zároveň sa týmto filmom preukázal ako režisér, herec i strihač v jednej osobe.

Porotu, ktorá hodnotila kvalitu prezentovaných umeleckých výstupov výlučne tvorili bývalí absolventi Katedry kulturológie FF UKF v Nitre (Boris Belica, Pavol Ferčák, Vladimír Rák, Tomáš Špánik a Filip Chrenko). Po spoločnom posudzovaní prihlásených umeleckých diel vyhlásili očakávané poradie prvých troch víťazných miest. Na prvom mieste sa umiestnila Lucia Kociská s projektom *Tanec ako sloboda prejavu*. Druhé miesto porota spoločne udelila Viktórii Csűriovej, Lukášovi Kollárikovi a Lenke Podstrelenej za ich výtvarné projekty. Nakoniec tretie miesto získala dvojica Katarína Zimová a Andrej Rekšák za ich hudobno-inštrumentálne vystúpenie.

Mgr. Jozef Puškár
interný doktorand
Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

Sympóziu doktorandov

Dňa 10. apríla 2017 sa v zasadačke dekanátu FF UKF v Nitre uskutočnilo sympóziu doktorandov študijného odboru 3.1.2 kulturológia. Študenti interného doktorandského štúdia uvedeného odboru prezentovali priebežné výsledky výskumu, ako aj zameranie svojich dizertačných prác. Vedecké kolokviálne podujatie sa zameriavalo na vzájomný dialóg medzi prezentujúcimi doktorandmi a odbornou komisiou z radov pedagógov oboch katedrií, ktorú tvorili: prof. PhDr. Július Fuják, PhD., doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD. z Katedry kulturológie FF UKF v Nitre a prof. PhDr. Jaroslav Čukan, CSc., doc. PhDr. Boris Michalík, PhD. z Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre.

Priebežné výsledky vybraných častí dizertačných prác prezentovali z Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre: Mgr. Barbora Predanociová (*Kultúra ekológie a turizmu*), Mgr. Lucia Urbanová (*Kultúra v lyžiarskych strediskách*), Mgr. Miroslav Pap (*Kultúrny potenciál Slovákov vo Vojvodine*), Mgr. Tamáš Pluhár (*Kultúrny potenciál Slovákov v Maďarsku*) a z Katedry kulturológie FF UKF v Nitre: Mgr. Jozef Puškár (*Transkultúrne dimenzie poetiky súčasného divadla (kulturologicko- interpretačné sondy)*), Mgr. Lucia Valková (*Akosť nosných pojmov rodových štúdií*).

Interné doktorandky a doktorandi svojimi prezentáciami dosiahnutých parciálnych výsledkov preukázali výrazné vedecké schopnosti, značnú orientáciu a pohotovosť v skúmaných témach, kritické myslenie a potenciál rozvíjať inovatívne myšlienky, ktoré sú neodmysliteľným základom tvorby ich dizertačných prác. Súčasťou stretnutia boli inšpiratívne a plodné diskusie. Počas nich komisia poskytla študentom usmernenia, odlišnú perspektívu nazerania a rady pri ďalšom koncipovaní prác. Práve vďaka takejto platforme boli doktorandi konfrontovaní aj s odlišným náhľadom na smerovanie svojich prác, čo prispieva k ich formovaniu ako budúcich výskumných pracovníkov. Rôznorodosť čiastkových tém predstavovaných dizertačných prác ukázala nielen na početnosť vybraných fenoménov, ktoré si vyžadujú odbornú reflexiu, ale taktiež aj obsiahlosť interdisciplinárneho rámca kulturológie.

*Mgr. Lucia Valková
interná doktorandka
Katedry kulturológie FF UKF v Nitre*

Deň Milana Adamčiaka

Bolo to uprostred januára tohto roku, keď nás opustil Milan Adamčiak. Muzikológ, skladateľ, konceptuálny umelec, autor vizuálnej poézie. Len o 2 mesiace neskôr mala byť otvorená výstava na jeho počesť „Adamčiak, začni!“ Tú pripravila Slovenská národná galéria v Bratislave. Adamčiakov náhly a nečakaný skon vyvolal ohlasy celou slovenskou umeleckou scénou. Inak to nebolo ani v Nitre. Katedra kulturológie Filozofickej fakulty UKF v Nitre

v spolupráci s humanitným klubom Metanoia pod vedením prof. PhDr. Júliusa Fujaka, PhD. zorganizovali tzv. Deň Milana Adamčiaka, ktorý sa konal dňa 5. apríla 2017.

Deň Milana Adamčiaka začal na brehu rieky, pri študentskom domove Nitra tzv. Zvukovými (pre/do)hrami. Všetci, ktorí sa zúčastnili, mali možnosť zažiť a otestovať rôznorodé techniky Adamčiakovej zvukotvorby za pomoci širokého spektra predmetov dennej potreby. Vďaka prívetivému jarnému počasiu šlo o vydarený úvod celého dňa.



Ďalším bodom programu bolo odborné sympóziu Sondáž Adamčiaka, zaradené i pod hlavičku cyklu vedeckých prednášok Culturologos pod Katedrou kulturológie FF UKF. Ako prvý vystúpil dlhoročný Adamčiakov priateľ, kolega, ale napr. i zostavovateľ jeho zozbieraného diela v štyroch zväzkoch, MgA. Michal Murín, ArtD. z Katedry intermédií a digitálnych médií na Akadémii umení v Banskej Bystrici. Svojím príspevkom s názvom *In(tro)dukcía* predstavil osobu Milana Adamčiaka, projekty, na ktorých s ním pracoval či niektoré ich spoločné zážitky. Ďalšími v poradí boli členovia umeleckého zoskupenia *Cluster Ensemble*, a to Mgr. art. Ivan Šiller, ArtD. a Mgr. art. František Király s príspevkom *Cluster ensemble* a Milan Adamčiak. Obaja spomínaní z Katedry hudobnej výchovy na Pedagogickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Ako tretí vystúpil samotný organizátor podujatia, prof. PhDr. Július Fuják, PhD., ktorý rozprával na tému *Osobné poznámky k osobitej intermédiálnej byt(n)osti Milana Adamčiaka*. Posledným zúčastneným bol Mgr. Ondrej Veselý z Ústavu literárnej a umeleckej komunikácie FF UKF v Nitre. Jeho témou boli *Možnosti a limity grafických partitúr v porovnaní s tradičnou notáciou (so zreteľom na interpretáciu tvorby Milana Adamčiaka)*. Ondrej Veselý tým ukončil sympóziu Sondáž Adamčiaka, na ktorom sa zúčastnilo viacero pracovníkov i študentov FF UKF v Nitre.

Poslednou časťou Dňa Milana Adamčiaka bol koncert s názvom Adam-či-ako?!, kde spoločnými silami odohrali Ivan Šiller a František Király z Cluster En-

samble, hráči z NE:BO:DAJ, VENI a DDR niektoré z partitúr nedávno zosnulej osobnosti slovenskej hudby. Úplným záverom večera bolo premietnutie dokumentárneho filmu *Muzikológ a tvorca* z roku 2008 v réžii Arnolda Kojnoka, v ktorom mohli diváci vidieť Milana Adamčiaka či už počas tvorby, alebo i v jeho súkromí a spoznať bližšie jeho osobnosť.

Mgr. Michal Reiser
interný doktorand
Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

Májový Culturologos v znamení filozofie a literatúry Prieniky inšpirácií. Ne/náhodné filozofické stretnutia

V rámci už tradičného cyklu vedeckých podujatí s názvom Culturologos sa v Univerzitnom tvorivom ateliéri Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, dňa 9. mája 2017 konala odborná diskusia s názvom *Prieniky inšpirácií. Ne/náhodné filozofické stretnutia*. Organizátormi podujatia boli Katedra kulturológie a Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre.

Pozvanie prijali popredné slovenské osobnosti z oblasti humanitných vied – filozofka, spisovateľka, esejistka,

prozaička, vysokoškolská pedagogička, dlhoročná vedúca Katedry filozofie na FF UK v Bratislave (toho času ako externá spolupracovníčka) **doc. PhDr. Etela Farkašová, PhD.**, ktorá sa recenzne podieľala aj na vydaní nejednej publikácie Katedry kulturológie v Nitre, a filozof, literárny vedec, kulturológ, indológ, vysokoškolský pedagóg a vydavateľ **prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.**, ktorý dlhodobo pôsobil na oboch katedrách Filozofickej fakulty nielen ako vysokoškolský profesor a odborný garant študijných programov, ale aj ako predseda odborových komisií pre doktorandský stupeň štúdia.

Nie náhodný výber hostí snáď nie je nutné bližšie vysvetľovať, ale predsa len je dôležité uviesť, že po predbežnom rokovaní o téme diskusie, myšlienka o hľadaní prienikov v tvorbe oboch oslovených aj v kontexte esejistiky pochádza od docentky Etely Farkašovej.

Výnimočnosť podujatia spočívala v zameraní diskusie a síce na výber z najaktuálnejších diel hostí, no nielen z esejistickej tvorby, ktoré boli venované témam o človeku, živote, každodenných radoostiach ale i strastiach, duševných poryvoch a podstate bytia.

Zdá sa, že prieniky inšpirácií objavili obaja autori vo svojich dielach „len nedávno“... Ide o výber, ktorý azda najlepšie ilustruje onen súzvuk nielen v témach, ale aj v ich reflexii. Z autorskej tvorby sú to monografie: Dalimíra Hajka - *Antické provokácie* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2016), *Existencia v kríze* (spoluautor doc. PhDr. Michal Valčo, PhD.; Žilinská univerzita v Žiline, EDIS – vydavateľské centrum ŽU, 2016),



Vrúcnosť a čin. Kierkegaardovské meditácie (H&H, 2011), *Globalizácia a kultúrna identita* (FF UKF v Nitre, 2005), *Rozpätie dňa a noci* (H&H, 1992) a filozofický debut *Rozpätie dňa* (1975); a Etely Farkašovej – *Paralely a prieniky* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2015), *Vrstvenie času* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2014), *Pláne približne zapamätaného* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2012), *Čas na ticho* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2009), *Uvidieť hudbu a iné eseje* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2003), *Etudy o bolesti a iné eseje* (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 1998).

Spomedzi ústredných tém diskusie: esejistika, špecifickosť žánru, jeho ohrozenosť v súčasnom akademickom svete; interdisciplinárna, prekračovanie hraníc žánru a aj disciplíny v eseji; ako sa prejavuje toto prestupovanie hraníc vo vybraných dielach a v esejistickej tvorbe hostí, azda najviac rezonovala téma: otváranie nových tém, dôraz na prieniky týchto nových, menej častých tém v slovenskej filozofii na pôde esejistickej tvorby – vzťah západnej a východnej vedy aj v kontexte globalizácie, hlučnosť dnešného sveta, hodnota mlčania, ticha, hodnota rozhovoru ako strácajúceho sa fenoménu v našom živote... zrkadliaca bohaté skúsenosti oboch osobností, ako aj ich fundovaný prehľad nielen v oblasti filozofie a literatúry, jednak ich inšpirácie a podnety, ktoré hľadajú predovšetkým v osobnom prežívaní vonkajšieho, ale najmä vnútorného sveta človeka. Hostia zaujali subjektívnejšie postoje najmä pri vnímaní existenciálnych otázok a súčasného naladenia doby, čo nebolo prekvapivé. Rozprávanie o osobných ne/náhodných filozofických stretnutiach autorov, práve prostredníctvom ich tvorby, obohatili miestami vtipné postrehy na vybrané témy, čím udržiavali publikum v pozornosti a očarení počas celého trvania diskusie.

Zmysel a aktuálnosť diskusie potvrdil fakt, že vybrané témy reflektované aj v tvorbe Dalimíra Hajka a Etely Farkašovej sa stali viac ako aktuálnymi najmä v poslednom období, kedy nielen na Slovensku rezonuje téma opodstatnenia filozofie a vôbec humanitných vied v kontexte otázky efektívneho prepojenia na prax, ale i v čase, kedy sa často skloňuje pojem kríza, a človek 21. storočia je konfrontovaný s množstvom kríz (environmentálna, ekonomická, sociálna, migračná, kultúrna, existenciálna).

Mimoriadna účasť pedagógov, no najmä študentov Filozofickej fakulty, potvrdila ich záujem nielen o povinné prednášky a semináre, ale aj o zaujímavé podujatia, ktoré sú súčasťou akademického života.

Z položených otázok dokonca aj po skončení oficiálneho programu vyznel jasne prítomný ohlas na prezentovanú potrebu, ale i radosť z prehlbovania vzťahu medzi literatúrou a filozofiou predovšetkým prostredníctvom filozofickej eseje.

Pridaná hodnota odborného rozmeru diskusie spočívala v možnosti autenticky „nahliadnuť“ do zákulisia

tvorby hostí a zároveň pookriať z ich pútavého dokonca terapeutického filozofického rozhovoru inšpirujúceho k ďalším otázkam a dialógu aj so sebou samým.

Obaja hostia nielen svojimi dielami a ich zameraním, ale aj prezentovanými myšlienkami a postojmi vyslali nekompromisnú výzvu, no s priateľským povzbudením, aby sa (nielen) mladí ľudia zaujímali o filozofiu a literatúru, existenciálne otázky, aktuálne dianie v spoločnosti a popri tom všetkom (ne)utichajúcom hluku doby a konzume dokázali byť zanietení, vrúcni, otvorení k dialógu, ale i ponorení sa do ticha...

Z vyjadrení hostí k žánru eseje vyberáme:

„Na eseji mám rada, že má základ najmä v autorskej subjektívnej až intímnej zážitkovosti, čo ju robí – ak má aj literárne kvality – prítlačivejšou a dáva jej schopnosť vzbudzovať záujem o filozofiu (o filozofické otázky) aj u laického publika... A aj to, že ponúka filozofii väčšiu šancu obracať sa tvárou k takým stránkam reálneho života, ktoré bývajú neraz prehladané ako nedôležité, triviálne, nehodné „vážneho“ akademického filozofovania... Súhlasím s názormi, podľa ktorých je dnes potrebné „esejisticcky resuscitovať filozofiu“ a podľa ktorých esej môže dať nádej na oživenie filozofie, na jej návrat k reálnemu prežívaniu.“

Etela Farkašová, rozhovor s Vladimírom Petrikom, 2016

„... jej krása je v tom, že cez sebaujadravovanie autora hľadá výpoveď o všeobecných otázkach, cez osobný zážitok, cez, povedal by som, súkromné poznanie vypovedá o problémoch, ktoré trápia, zaujímajú mnohých. Esaj hľadá bez nároku na konečnú pravdu. Esaj neabsolutizuje návrh. Návrh na také videnie sveta, ktoré môžeme, ale nemusíme prijať. Pôvab eseje je v jej neautoritatívnosti... To, čo čitateľovi prináša esej, nie sú definitívne, hotové výsledky, ale inšpirácia. Esaj by mala inšpirovať ako hudba.“

Dalimír Hajko, monografia *Niekoľko inšpirácií*, 1976

Atmosféra diskusie sa niesla v duchu citeľného záujmu hostí hovoriť väčšmi o menej častých témach týkajúcich sa človeka a jeho vnútorného prežívania, vzťahu k Druhému a odovzdať istý odkaz (ne)odhalený v ich tvorbe.

Positívne ohlasy zo strany študentov, napríklad postreh študentky kulturológie Bc. Kláry Trnovskej „Ako študentka kulturológie považujem diskusiu, ktorá sa uskutočnila v Univerzitnom tvorivom ateliéri za veľmi podnetnú a inšpiratívnu, najmä čo sa týka apelu na esej a pozitívne stránky využívania tohto žánru v praxi. Počas diskusie nám bola esej predstavená ako živý prostriedok prejavu, s veľkou výpovednou hodnotou. V budúcnosti by som jednoznačne privítala ďalšie diskusie či prednášky s podobnou tematikou“, ale aj pedagógov z viacerých pracovísk potvrdili, že podujatie malo zmysel a naplnilo svoj cieľ. Hostom diskusie, ako aj zúčastneným a organizátorom ďakujeme, a tešíme sa na budúce ne/náhodné stretnutia.

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Ceny Pavla Straussa za rok 2015 a 2016

Ceny boli udelené už po jedenásty krát. Slávnostné odovzdávanie Cien Pavla Straussa za roky 2015 a 2016 sa uskutočnilo 29. novembra 2016 v priestoroch Starého divadla Karola Spišáka v Nitre. Významné slovenské osobnosti kultúrneho, umeleckého a spoločenského života získavajú tieto ceny za trvalý prínos v oblasti kultúry a umenia. Od začiatku tradície udeľovania cien v roku 2005 bolo dekorovaných dovedna dvadsaťštyri významných osobností, ako napríklad Ján Chryzostom Korec, herečka Emília Vášáryová, operný spevák Peter Dvorský, básnik Milan Rúfus, choreograf Štefan Nosál, režisér Jozef Bednárík a mnohí ďalší.



Ocenenie nesie meno vzácnjej osobnosti, humanistu, filozofa, spisovateľa a lekára Pavla Straussa (1912 – 1994). Myšlienka udeľovania cien vznikla na pôde Katedry kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, pri ktorej pôsobí aj Kulturológická spoločnosť. Iniciátorom a dlhoročným organizátorom tohto podujatia je prof. PhDr. Jozef Leikert, PhD. Litt. D.

Ceny Pavla Straussa organizuje Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, všetky jej fakulty, Katedra kulturológie FF UKF v Nitre a Kulturológická spoločnosť. Odovzdávanie cien Pavla Straussa by však nebolo možné ogranizovať bez každoročnej podpory a pomoci Rotary Clubu Nitra

Harmony. V roku 2016 bolo toto podujatie podporené aj zo strany mestskej a regionálnej samosprávy.

Výnimočnosť tohto podujatia spočíva predovšetkým v hlbokom ľudskom odkaze a tvorbe Pavla Straussa, ako osobnosti, ktorej meno ceny nesú. Výnimočnosť tohto podujatia spočíva aj v tom, že na žiadnej inej univerzitnej pôde sa cena podobného charakteru s celoštátnym významom neudeľuje. Spoluautormi tejto myšlienky sú aj samotní študenti Katedry kulturológie FF UKF v Nitre, ktorí sa aktívne podieľajú aj na organizácii tohto podujatia.

V roku 2015 bola cena udelená štyrom osobnostiam slovenského kultúrneho a spoločenského života. Za rok 2015 si Cenu Pavla Straussa prevzala divadelná režisérka, občianska aktivistka a poslankyňa Mgr. art. Viera Du-



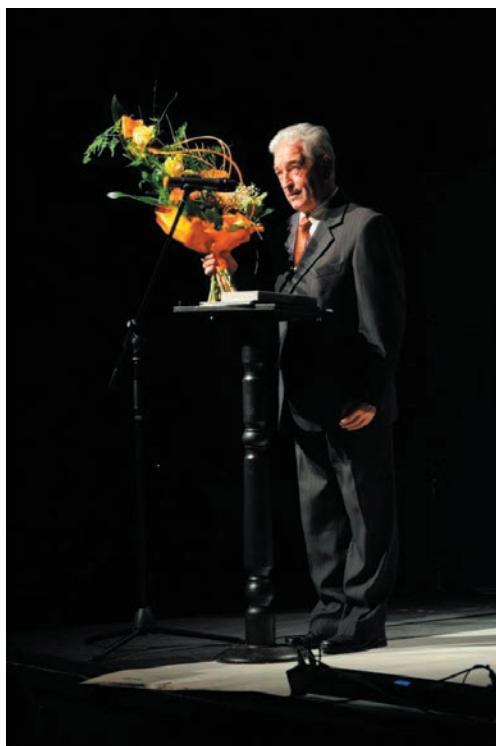
bačová a literárny vedec prof. PhDr. Tibor Žilka, DrSc. Cena Pavla Straussa za rok 2016 bola udelená hudobnému skladateľovi Mariánovi Vargovi a in memoriam kňazovi Antonovi Srhlocovi.

Galavečer udeľovania Cien Pavla Straussa sa opäť niesol v slávnostnom, no zároveň aj v rodinnom duchu. Milou tradíciou je, že na organizácii sa pravidelne podieľa aj rodina Straussovcov, čím je podujatie obohatené o ďalší ľudský rozmer. Preto ani tento rok nebolo výnimkou, že spolu s vedúcim Katedry kulturológie FF UKF v Nitre a predsedom Kulturológickej spoločnosti doc. Mgr. Miroslavom Ballayom, PhD. cenu odovzdával syn Pavla Straussa – MUDr. Jozef Strauss. O jedinečnú

atmosféru sa pod taktovkou režiséra Petra Oravca postaralo viacero umelcov. Galaprogram otvorila divadelná herečka Eva Hlaváčová, ktorá umeleckým prednesom tvorby Pavla Straussa vyjadrila poctu, ale aj blízky vzťah k rodine Straussovcov. Na pódiu sa tiež predviedla členka nezávislého Nového divadla v Nitre Ľubomíra Dušaničová s interpretáciou židovského šansónu s názvom Maykomashalon. Autorom hudby k tejto skladbe je Vladimír Godár, ktorý Cenu Pavla Straussa získal v roku 2014. Večer obohatili aj študenti vysokoškolského divadla VYDI pri UKF v Nitre, ktorí si pod vedením Marcely Králikovej pripravili inscenovanú Poetiku prof. PhDr. Tibora Žilku, DrSc. Súčasťou galaprogramu bolo vystúpenie členov Art Music Orchestra s koncertnou

túra na chvoste, tak dopredu sa dostávajú ťažké hnedé čížmy a spod ich jarma sa vyťahujú veľmi ťažko. Preto sa s láskou obraciam na každého človeka, zvlášť na mladých ľudí, ktorí počívajú a ktorých počívam aj ja.“

Ďalším z ocenených bol popredný literárny vedec a teoretik, významný odborník v oblasti semiotiky, štylistiky, naratológie a poetiky prof. PhDr. Tibor Žilka, DrSc.. Ani on neskrýval pri preberaní Ceny Pavla Straussa dojatie. Poďakovanie venoval rodine a predovšetkým svojej manželke prof. PhDr. Marte Žilkovej, PhD. Spomínal na ťažké obdobie normalizácie, prácu v Kabinete literárnej komunikácie v Nitre, ale priblížil aj krásne chvíle strávené s Pavlom Straussom, ktoré boli často aj veľmi humorné, no vždy pretkané hlbokým mysliteľským odkazom.



prezentáciou skladieb z muzikálu Cyrano z predmestia a vystúpenie miešaného speváckeho zboru Psallite Deo pod vedením Vladimíra Kopca.

Ako prvá cenu Pavla Straussa prevzala herečka, režisérka, občianska aktivistka, poslankyňa – Viera Dubačová, ktorá s dojatím v hlase počas ďakovných slov povedala: „Bola som vychovaná k láske k ľuďom, k viere v Boha, k viere v pravdu, v humanistické ideály. Táto doba je veľmi ťažká pre nás všetkých, preto je veľkou ctou stáť pred mladými ľuďmi a môcť im otvárať tému ako vzdelávanie divadlom, umenie poľudštuje. Vzdelanie a umenie sú dve krídla, ktoré dokážu vytrhnúť a vytiahnuť krajinu z blata. (...) Myslí si, že v krajinách, kde je umenie a kul-

V doterajšej tradícii Cien Pavla Straussa boli vždy ocenené žijúce osobnosti slovenského kultúrneho, spoločenského a umeleckého života. Rok 2016 bol výnimočný v tom, že ocenenie získal katolícky kňaz, salezián Anton Srholec in memoriam. Žiaľ, životné okolnosti znemožnili organizátorom udeliť cenu Antonovi Srholcovi ešte počas života, hoci ho študenti, členovia Kulturologickej spoločnosti a Katedry kultológie navrhli na Cenu Pavla Straussa už dávnejšie. Cenu prevzal brat zosnulého Michal Srholec, ktorý v ďakovnej reči spomínal na časy, keď Pavol Strauss pôsobil ako riaditeľ nemocnice a veľmi významný lekár v Skalici, kde sa spoznal s Antonom Srholcom a vznikol medzi nimi veľmi intenzívny, takmer

rodinný vzťah: „*Tento ich spoločný ideál ich spájal, mali si čo povedať a doktor Strauss bol pre môjho brata veľkým vzorom a posilou. (...) Som hrdý na môjho brata, mal veľmi dobrý rozprávačský talent, vedel zaujať spoločnosť, v ktorej sa nachádzal. (...) Vždy vedel povedať tie správne slová, ktoré v tom čase boli potrebné. (...) Čo mi je však veľmi ľúto je to, že toto udelenie ceny je in memoriam.*“

Posledným z ocenených bol Marián Varga – jedna z najvýznamnejších a najvýraznejších osobností slovenskej populárnej i vážnej hudby, originálny skladateľ a výnimočný hráč na klávesové nástroje. Počas ďakovnej reči Mariána Vargu bola v sále Starého divadla Karola Spišáka v Nitre výnimočná atmosféra a publikum si maestra počilo aj symbolickým potleskom postojačky. Na javisku ho sprevádzal básnik, prozaik, esejista a kazateľ Cirkvi bratskej – Daniel Pastirčák. Marián Varga počas preberania Ceny Pavla Straussa povedal: „*Ďakujem veľmi pekne. Naše rodiny v Skalici patrili medzi spriatelene rodiny. Doktor Strauss ma ako prvý držal na rukách, keď ma rodil a tiež bol mojím birmovým otcom.*“

Na zvýraznenie významu udelovania Cien Pavla Straussa netreba dlho hľadať výstižné slová. Organizuje sa na univerzitnej pôde, má celoslovenský význam a rozvíja skutočné kultúrne a umelecké hodnoty, ktoré sú v dnešnej dobe často odsúvané na perifériu záujmu. Jeho výnimočnosť však predovšetkým podčiarkuje sila diela a odkazu Pavla Straussa, ktorý sa aj týmto podujatím ešte viac približuje ľuďom.

Mgr. Veronika Moravčíková, PhD.

Kultúrne potulky so Zuzanou Kronerovou

Aj tento rok študenti prvého ročníka magisterského štúdia Katedry kulturológie FF UKF v Nitre hostili vzácnu osobnosť kultúrneho a umeleckého života. Poznanie do tohtoročných Kultúrnych potuliek, ktoré sa uskutočnili dňa 17. mája 2017 v Dome Matice slovenskej v Nitre prijala divadelná a filmová herečka Zuzana Kronerová.

Tradícia podujatia Kultúrne potulky ani tento rok nezostala svojej povesti nič dlžná. Predchádzajúcich šesť úspešných ročníkov, ktorých hosťami boli také osobnosti ako napríklad Marián Čekovský, Kamil Peteraj, Táňa Pauhofová či Dano Heriban znamenajú tradíciu a skúsenosť, na ktorej mohli študenti 1. ročníka magisterského štúdia v akademickom roku 2017/2018 stavať. Toto podujatie je každoročným praktickým výstupom predmetu *Projektovanie kultúrnych aktivít* pod vedením Mgr. Veroniky Moravčíkovej, PhD., ktorý ma za cieľ poskytnúť študentom vzácné praktické skúsenosti v reálnych podmienkach organizácie kultúrnych podujatí.

Ako sa dalo predpokladať, Zuzana Kronerová prišla na vlastných potulkách do Nitry veselú a srdečnú atmosféru, ktorá sa udržala do konca večera. Podujatie preverilo aj moderátorský talent Petry Kováčikovej a Niky Rechterisovej, ktoré príjemným a profesionálnym zjavom viedli diskusiu až do samého záveru.

V prostredí pomyselnej májovej záhrady, Zuzana Kronerová hneď na začiatku prekvapila pestrým opisom detstva v rodine výnimočných divadelníkov i svojich prvých divadelných krokov. „*Prvá rola bola v dramatickom krúžku ešte na základnej škole. Prešla som cez javisko zo zmrzlinou,*“ prezradila s humorom.

Pri spomienkach na študentské časy reč neobišla ani normalizáciu. Na tej podľa jej slov nebolo žiadneho pozitíva, avšak s radosťou si pripomenula neobyčajnú generáciu hereckých kolegov a spolužiakov, ktorí z tejto doby vzišli. „*Keď ste mladý a máte radosť zo života, tak normalizácia nenormalizácia, tešili sme sa,*“ opísala Zuzana Kronerová pocity pri znovuoživení trnavského Divadla pre deti a mládež.



Druhá polovica večera sa niesla v duchu skúseností na filmovom poli. Pri zmienke o otcovi Jozefovi Kronerovi spomenula, ako sa jej podarilo v Spojených štátoch prezentovať film *Obchod na korze*, ktorého premietania sa vo vtedajších časoch Jozef Kroner nemohol zúčastniť. Ochotne porozprávala o zážitkoch z filmu *Nevera po slovensky*, ale aj o otužovaní, ktoré bolo nevyhnutné pre realistickú tvorbu jej najnovšieho filmu *Bába z ledu*. Tiež spomínala úspechy tohto filmu v zahraničí. Prijemným spštením večera bola prehliadka jej dnes už ikonických okuliarov, ktorých si so sebou priniesla skutočne neúrekom.

Okrem očarujúcej iskry Zuzany Krónerovej sa na pódiu blykli aj speváčka Romana Líšková a gitarista Peter Dechet. To, že na našej katedre možno objaviť skutočne talentovaných študentov, potvrdili Lucia Kociská a Matúš Tóth, ktorí podujatie osviežili tanečným vystúpením.

Aj tohtoročné Kultúrne potulky boli zakončené úspechom a povznesenou náladou, pretože znamenali príjemný zážitok nielen pre hostí, ale i všetkých zúčastnených.

Bc. Andrea Olejárová
študentka 2. ročníka Mgr. štúdia
Katedry kulturológie, FF UKF v Nitre

Melange – výstava študentov Katedry kulturológie

Fotografia, akrylová maľba, maľba vodovými farbami či ceruzkou – takéto a ďalšie zaujímavé výtvarné techniky sme mali možnosť vidieť na výstave s názvom *Melange* v Galérii na schodoch na prelome apríla a mája 2017.

Katedra kulturológie FF UKF v Nitre systematicky rozvíja nielen teoretickú výbavu študentov, ale vytvára priestor aj na rozvoj a prezentáciu ich širokospektrálnych talentov. Inak tomu nebolo ani v prípade realizácie študentskej výtvarnej tvorby *Melange*, ktorá už svojím názvom odkazuje k akejsi pomyslenej zmesi alebo všehochuťi

akrylovou krajinomaľbou, Zuzana Božiková vystavovala obrazy tvorené viacerými štýlmi ako napríklad maľba temperovými, či vodovými farbami alebo ceruzkou. Rastislav Mihálik prezentoval sériu fotografií.

Vernisáž výstavy bola obohatená o príjemné hudobné vystúpenie, ktorého sa už tradične zhostila jedna spomedzi vystavujúcich autorov – Romana Líšková, ktorú na gitare sprevádzal Peter Dechet.

Pre trojicu študentov bola príležitosť vystavovať v Galérii na schodoch Katedry kulturológie FF UKF v Nitre skúsenosťou, ktorá ich isto motivovala k ďalšej práci na sebe a na rozvoji svojich výtvarných schopností, ktorú určite zúročia v ďalšej tvorbe.

Mgr. Veronika Moravčíková, PhD.



a prepojenosti rôznych štýlov a prvkov. Prepojenosť sa však neprejavila iba v prípade naznačenej rôznosti využívaných výtvarných techník, ale aj v spolupráci viacerých vystavujúcich autorov. Autormi, ktorí prezentovali svoje diela boli študenti 3. ročníka bakalárskeho stupňa štúdiá: Romana Líšková, Rastislav Mihálik a Zuzana Božiková.

Počas histórie Galérie na schodoch boli v jej priestoroch vystavované diela viacerých významných slovenských aj svetových výtvarníkov, no niekoľkokrát svoje dvere otvorila aj začínajúcim autorom a študentom. Bolo tomu tak napríklad v roku 2012 v prípade výstavy fotografií Lenky Lukačovičovej, v roku 2014 sa uskutočnila výstava *Filthy Monkeys*, v rámci ktorej vystavoval vtedajší študent Peter Duchoň či v roku 2016 výstava fotografií z odbornej exkurzie s názvom *Transylvánia – krajina za lesmi* a podobne. Myšlienka založenia Galérie na schodoch sa však vždy spájala so študentmi a ich praktickou skúsenosťou, ako to bolo vo forme ich participácie na organizácii výstav, tvorbou kurátorských príspevkov, vystúpení v rámci sprievodného programu alebo konferovanie vernisáží.

Dňa 24. apríla 2017 však boli študenti opäť v pozícii vystavovateľov. Každý z autorov vniesol do výstavy svoj rukopis. Romana Líšková sa prezentovala primárne

Výstava k prameňom byzantskej tradície na Slovensku

V predvečer slovanského písomníctva a z príležitosti 1150. výročia od prijatia staroslovenčiny ako liturgického jazyka sa v priestoroch Galérie na schodoch Katedry kulturológie na Filozofickej fakulte UKF v Nitre uskutočnila obnovená výstava panelov, ktoré prezentovali faksimile rozličných písomností liturgického, apologetického, edukačného, homiletického, katechetického, polemického, administratívno-právneho i mimoliturgického charakteru. Jednotlivé písomné prameňe sa podarilo nájsť v rámci terénnych a archívnych výskumov na Slovensku a v zahraničí. Spomínané písomnosti odkrývajú málo známy horizont duchovnej kultúry, v ktorom významnú rolu zohrali práve nositelia byzantskej tradície na Slovensku. Rozsiahly korpus týchto prameňov sa v súčasnosti intenzívne skúma aj v rámci projektu APVV-14-0029 s názvom *Cyrilské písomníctvo na Slovensku* do kon-



ca 18. storočia. Cyrilské písomnosti zohráva v dejinách slovenskej písomnej kultúry významnú rolu a možno ho vnímať aj ako výraz spojenia slovenskej kultúry s cyrilometodskou tradíciou.

Cyrilské písomnosti poskytujú priestor pre hlbšie poznanie interkultúrnych a interkonfesionálnych procesov, ktoré ovplyvňovali rozličné historické, kultúrne, etnicko-konfesionálne a jazykové podmienky. Spolu s písomnými pamiatkami v slovenskom, latinskom i nemeckom jazyku utvárajú obraz o intenzívnom viacrozmerom a synergickom duchovnom živote slovenskej spoločnosti. Prostredníctvom cyrilských písomných prameňov tak možno skúmať vklad byzantsko-slovanského kultúrneho horizontu v živote obyvateľov Slovenska, a tak bližšie spoznať nadregionálny, interkultúrny a interetnický rozmer písomníctva spätého s byzantsko-slovanským obradom.

Prostredníctvom systematického výskumu písomných prameňov cirkevnej proveniencie na Slovensku možno pochopiť nielen rôznorodosť konfesií, liturgických jazykov a etnicko-konfesionálnych stereotypov na Slovensku, ale najmä kultúrne realie, ktoré sú významným dokladom o spoločnom vývine historicko-kultúrneho povedomia ich nositeľov. Písomné pramene späté s duchovnou kultúrou sú jedinečným dôkazom o vytrvalej kultúrnej komunikácii, ktorá sa uplatňovala v rozmanitom slovanskom i širšom európskom priestore.

Cyrilské písomníctvo späté s byzantsko-slovanskou tradíciou na Slovensku i v celom karpatskom areáli je výsledkom dlhodobých historických, kultúrnych a konfesionálnych procesov, ktoré sa realizovali práve vďaka

priamym kontaktom so slovanským Juhom i Východom. Osobitnú úlohu však pritom zohrali najmä vlastné duchovné a nábožensko-kultúrne zdroje. Tieto kultúrne procesy získali osobitý rozmer práve v kontexte s cyrilometodským dedičstvom, kolonizáciou na valašskom práve, užhorodskou cirkevnou úniou a jej dôsledkami i s kánonickým zriadením Mukaeckvej eparchie. Uplatňovanie sa cyrilského písomníctva v kultúrnom kontexte Slovenska, kde sa rozvinul byzantsko-slovanský obrad, duchovnosť a cirkevno-slovanský liturgický jazyk, predstavuje významný civilizačný vklad a svedčí o aj významnej účasti Slovákov na formovaní tejto kultúrnej identity v priestore stretania sa slovanských priestorov známych ako Slavia Latina a Slavia Byzantina.

Nezastupiteľné miesto slovenskej písomnej kultúry v európskom kontexte potvrdzuje už samo prijatie staroslovienciny a cirkevnej slovienciny ako liturgického jazyka v prostredí európskej kresťanskej kultúry. Za dedičov tejto duchovnej a kultúrnej tradície sa hlásia tie spoločnosti Slovanov, ktoré vznikli v systéme synergie kresťanských hodnôt s účasťou partikulárnych konfesionálnych tradícií. Do tohto kontextu významne patrí aj cyrilská písomná kultúra, ktorá vznikala a uplatňovala sa aj na Slovensku.

Výstava sa uskutočnila v spolupráci Katedry kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV. V Galérii na schodoch bola výstava prístupná od 23. mája 2017 do 30. septembra 2017.

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, Dr.Sc.

ARTWALK v Banskej Bystrici a Dúbravici

Netreba zvlášť pripomínať, že realizácie rôznorodých výjazdov so študentmi odboru kulturológia majú na našej katedre dlhodobjšiu tradíciu. Sú takpovediac zmysluplnou súčasťou korpusu študijných programov v bakalárskom a magisterskom stupni štúdia v podobe špecializovaných jednodňových/ dvojdňových odborných exkurzií. Študenti prostredníctvom nich priamo vstupujú do terénu, resp. jednotlivých kultúrnych reálií. Systematicky sa oboznamujú s činnosťou kultúrnych inštitúcií, príp. kultúrnych centier v kontexte nezávislej kultúry na Slovensku.

V dňoch 1. a 2. decembra 2016 sa študenti 1. a 2. ročníka Bc. štúdia odboru kulturológia vybrali na dvojdňový výskumný výlet do Banskej Bystrice a jej neďalekého okolia. Podniknutá cesta kopírovala už starší formát s názvom *Artwalk Banská Bystrica (Mesto a jeho inokultúrne zákutia)* so zameraním na nezávislé kultúrne centrá (známe i menej známe). Jeho autorom a iniciátorom bol aj minulý rok programový riaditeľ a projektový manažér Mgr. Milan Zvada, MA z Centra nezávislej kultúry Záhrada, n. o. Programovú skladbu tohto výletu opäť zostavil z návštev viacerých kultúrnych inštitúcií, priestorov a uzlov v meste pod Urpinom (Bábkové divadlo na Rázcestí, Vila Dominika Skuteckého – Stredoslovenská galéria, Mestské divadlo – Divadlo z Pasáže, Farhof Art Club, Urban Spot a i). Najskôr však zaviedol študentov do Beniczského pasáže, v ktorej sídli Centrum nezávislej kultúry Záhrada. V jej exteriéroch si mohli prezrieť predovšetkým výtvar-

né objekty v záhradnom areáli viacerých zahraničných umelcov z jednotlivých umeleckých rezidencií ako napr.: ihlanovitý objekt *ID – Influence Diagram* – inšpirovaný monumentálnou stavbou totalitného pomníka zo známeho filmu *Obchod na Korze* – jeho autorom je poľský sochár a performer Paweł Korbus, príp. nápaditý a dômyselný objekt *Mačkozajac/ Gatonejo*, ktorý bol vytvorený v rámci rezidenčného pobytu *„Migrations are natural, borders are not“ / „Šťahovanie je prirodzené, hranice nie“* (11. – 18. 7. 2016). Podieľal sa na ňom mexický umelec Carlos Carmonamedina. Použil pri ňom výlučne odpadový materiál. *Mačkozajac/ Gatonejo* mal namiesto očí pribudované vkusné a účelné vtáče bŕdky. Nielen vďaka týmto artefaktom a viacerým rezidenčným aktivitám možno považovať nezávislé kultúrne centrum Záhrada za výrazne rešpektované hniezdo nezávislej kultúry na Slovensku.

Dôležité je tiež vyzdvihnúť, že počas exkurzie sa študenti ideálnym spôsobom stretávali s prevádzkovým chodom jednotlivých kultúrnych centier, rozličnou koncepciou poslania, dramaturgiou ako aj osobitým modusom fungovania. Napríklad v Bábkovom divadle na Rázcestí sa študenti reálne ocitli na divadelnej skúške pripravovanej inscenácie *Indiánske rozprávky* s účinkujúcimi herečkami Mariannou Mackurovou a Evou Dočolomanskou. Mohli si vyskúšať animovanie (vodenie) bábok a v rozhovoroch s dramaturgičkou Monikou Tatarovou spoznať neobvyklé a často i ojedinelé aktivity tohto divadla, systematicky rozvíjajúce najmä mnohé projekty s rodovou a ženskou tematikou.

Umelecká šéfkva Eva Ogurčáková z Mestského divadla – Divadla z Pasáže, na ďalšej zo zastávok tohto heu-



risticky komponovaného výletu, veľmi podrobne predstavila genézu a profiláciu jediného profesionálneho divadla komunitného typu na Slovensku.

Pre študentov sa jednoznačne najpríťažlivejším z navštívených priestorov stala budova bývalého kina Hviezda s terajším názvom URBAN SPOT, pretransformovaného na alternatívne koncertné miesto.

Nasledujúce dopoludnie 2. 12. 2016 pokračoval Artwalk v neďalekej obci Dúbravica, kde sa študenti zoznámili s činnosťou projektu Kultúrnej dediny. Výtvarník a riaditeľ kultúrnej dediny Dúbravica *Periférne centrá* Andrej Poliak privítal účastníkov tohto umeleckého putovania v priestoroch bývalej materskej škôlky a zainteresovane im osvetlil život kultúrneho centra na vidieku a osobitne projekt Kunstsdorf (laboratória súčasnej kultúry na vidieku). Predstavil im najmä sociálny rozmer umeleckých projektov v tejto obci, do ktorej smerujú pravidelne jednotliví umelci rezidenčne pôsobiť a zanechávajú tu často rôznorodé akcie/ intervencie prevažne v prírodnom i dedinskom priestore. Po krátkom mini exkurze sa spolu s účastníkmi exkurzie vybral putovať sychravou, zimno-ješennou krajinou k vytýčeným objektom rozptýlených na lúkach a pasienkoch. Ich osobitosťou je najmä pragmatická účelnosť spolu s umným architektonickým dizajnom. Študenti sa mohli pokochať rôznymi artefaktmi zakomponovanými v krajine, resp. do krajiny akými boli napríklad: opekačka Kavil (dizajnovo transformované miesto na opekanie spolu s unikátnou rozhl'adňou), voľne stojaci rebrík uprostred lúky s názvom *Cesta do neba*, UniMO (útlúňa a rozhl'adňa v exteriéri v jednom) a mnohé iné.

Návštevou Dúbravice sa zväčšil intenzívne naplnený Artwalk – umelecké putovanie trajektóriami súčasnej nezávislej kultúry na Slovensku. Pre študentov a študentky kulturológie sa celkovo poodkryla pestrá paleta nového, revitalizujúceho a transformujúceho kultúrneho života, evidovaného nielen v mestských sídlach, ale rovnako aj na periférnom vidieku.

doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

Psota na Slovensku, jednodňová odborná exkurzia

Dňa 8. marca 2017 navštívili študenti Katedry kulturológie FF UKF v Nitre počas jednodňovej odbornej exkurzie nezávislé kultúrne centrum na vidieku: Divadlo Pôtoň v obci Bátovce. Aktívne sa zúčastnili vzdelávacieho projektu *Psota na Slovensku*, ktorý je prioritne určený pre študentov stredných škôl, vysokých škôl, ale i pedagógov. Projekt sa snažil zážitkovou formou zvyšovať u študentov kultúrnu gramotnosť a zároveň iniciovať dialóg v rámci aktuálnych a súčasných spoločenských tém. Organizátori konkrétne upriamili pozornosť na problematiku národnej identity, xenofóbie, diskriminácie, neznášanlivosti, neonacizmu etc.

Po príchode do budovy bývalého kultúrneho domu v Bátovciach (dnes už významne etablovaného sídla pre umelecké rezidencie) si študenti vypočuli úvodnú prednášku riaditeľa a dramaturga Divadla Pôtoň Michala Dítého o vzniku, fungovaní, financovaní a prevádzkovaní tohto nezávislého kultúrneho centra, ktoré je riadnym členom siete nezávislých kultúrnych centier na Slovensku. Následne si mali možnosť pozrieť aktuálnu divadelnú inscenáciu s názvom *Vojenské meno Rama* (2017) v réžii ukrajinského režiséra Sashka Bramu. Naštudovali ju v rámci svojho rezidenčného pobytu v Bátovciach v koprodukčnej spolupráci s Divadlom Pôtoň i s ukrajinským tímom tvorcov.



Vojenské meno Rama je inscenácia dokumentárneho charakteru, čerpajúca zo skutočných udalostí. Autori v nej predostreli príbeh mladej právničky a dobrovoľníčky Júlie vo vojnu zmietanej časti východnej Ukrajiny, v ktorej nastáva konflikt medzi demokratickými hodnotami a extrémizmom, resp. totalizmom. Tvorcovia okrem toho dokumentovali aj príbehy ľudí, ktorým vojna nečakane zmenila život. Autori inscenácie celkovo využívali minimalistické prvky v rámci scénografie, v ktorej dominovala najmä videoprojekcia. Tvorcovia narábali s intermedialitou v divadle nielen ilustratívne, ale zároveň sa video zaujímavými spôsobmi stávalo významotvorným a dejotvorným nosičom, ktorý naratívne posúval chronológiu celého príbehu. Minimalizmus sa preukazoval aj v ďalších zložkách. Počas celého predstavenia sa na javisku vyskytovali iba traja herci, ktorých civilné kostýmy nijak zvlášť nepútali pozornosť. Rovnako tak i hudobná zložka, pozostávajúca z jedného hudobníka s gitarou, bola charakteristická svojou nenáročnosťou, ba až jednoduchosťou. Réžisér spolu s hercami naznačil, že i v skromných tvorivých podmienkach sa dá vytvoriť divadelné dielo, ktoré svojou silnou výpovednou hodnotou dokáže oslovit' diváka.

Po vzhľadnutí inscenácie ukrajinských umelcov/rezidentov sa študenti aktívne zapojili do troch tvorivých workshopov pod vedením odborných lektorov z oblasti kultúry a umenia. Poslucháči mali na výber: divadel-

nú dielňu s režisérkou Ivetou Ditte Jurčovou, výtvarný workshop s lektorom Zoltánom Nagyom a literárny workshop s Katarínou Vargovou. Kľúčovou pre jednotlivé tvorivé dielne bola primárne práca s printovými médiami a informáciami v nich.

Jednodňovú exkurziu uzavrela diskusia *Ako ďaleko je Slovensko od Ukrajiny?* s diskutujúcim občianskym aktivistom pre ľudské práva Radom Slobodom (autor napr. banskobystrickej iniciatívy *Nie v našom meste* a wachdog projektu WatchBBSK) a zakladateľkou organizácie Ukrajinsko-slovenská iniciatíva Ludmilou Verbickou, moderovaná dramaturgom Michalom Dittom. Ústrednými témami boli majdan na Ukrajine, extrémizmus či dôveryhodnosť médií atď. Študenti sa prostredníctvom tejto jednodňovej odbornej exkurzie cielene oboznámili s fungovaním konkrétneho nezávislého kultúrneho centra v Bátovciach a aktívne sa zapojili jedného z jeho kontinuálne rozvíjaných edukačných projektov *Psota na Slovensku*.

Tvorcovia inscenácie *Vojenské meno Rama*

Námet: *Julia Haribol, Sashko Brama*

Réžia: *Sashko Brama*

Dramaturgia: *Michal Ditte, Iveta Ditte Jurčová*

Scénografia: *Tom Ciller*

Hudba: *Ruslan Boiaryn*

Hrajú: *Nina Khyzhna, Andrii Buchko, Ruslan Boiaryn*

Mgr. Jozef Puškár

interný doktorand

Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

Potulky Balkánom, viacdňová odborná exkurzia

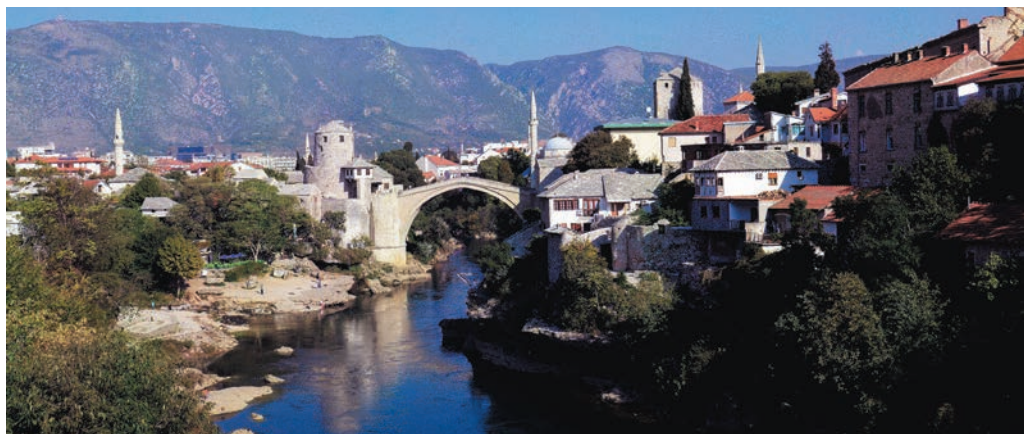
Hlavnými pedagogickými zámery organizovania viacdňových odborných exkurzií v rámci štúdia na našej katedre je spoznávanie odlišných kultúrnych regiónov,

hľadanie kultúrnych rozdielov, interkultúrnej komunikácie, ako aj rôznych interetnických a konfesijných vzťahov. Účastníci sa v ich priebehu oboznamujú najmä s rozdielnymi spôsobmi správania, myslenia, vnímania náboženských a kultúrnych prejavov, umeleckej kultúry i pamiatkami svetového kultúrneho dedičstva a pod. Dôležitým rozmerom organizovaných viacdňových exkurzií je následne konfrontácia s odlišnosťou, ktorá je pre študentov zjavne lekciami z rešpektovania a tolerance ku kultúrnej inakosti.

Študenti bakalárskeho i magisterského štúdia Katedry kulturológie FF UKF v Nitre ako aj ďalších odborov (estetiky, etnológie a folkloristiky, marketingovej komunikácie a reklamy) začali nový akademický rok 2017/2018 netradične viacdňovou odbornou exkurziou (28. 9. – 5. 10. 2017), ktorá smerovala naprieč krajinami západného Balkánu (Chorvátsko, Bosna a Hercegovina, Srbsko).

Našou prvou zastávkou bolo Chorvátsko a bezprostredne za jeho hranicami hrad Trakošćan, nazývaný aj „chorvátske Bojnice“. Jeden z najkrajších hradov Chorvátska je architektonickým kultúrnym dedičstvom situovaným uprostred hôr a obkoleseným lesoparkom, v ktorom sídli aj historické múzeum. Odtiaľ sme sa posúvali južnejšie a navštívili sme ďalšie pozoruhodné chorvátske miesta. V hlavnom meste Chorvátska, Záhrebe, sme absolvovali spoločnú prehliadku Chorvátskeho múzea insitného umenia. Počas prehliadky mesta sme nevynechali ani trh Bana J. Jelačića, Záhrebskú katedrálu, Branimorovú tržnicu, Art Pavilion a mnohé ďalšie. Historické mestečko a prístav Šibenik v strednej Dalmácii zaujal najmä bezprostrednou blízkosťou mora. Vďaka svojej urbanistickej štruktúre ponúkal mnoho možností túlania sa jeho charakteristickými uličkami. Rozhodne sme v ňom nesmeli vynechať katedrálu sv. Jakuba, jednu z pamiatok svetového kultúrneho dedičstva UNESCO v rámci obdivovania kultúrnych pamiatok.

Najciteľnejšie vplyvy Orientu na západnom Balkáne sme autenticky precítili v Bosne a Hercegovine prostredníctvom potuliek historickým, kresťansko-moslimským Mostarom a jeho blízkym okolím. Neďaleká, pôvodne





pirátska osada Počitelj, nás rozhodne zaujala nielen mešitou Hadži Aliho zo 16. stor., ale i hradom zo 14. stor., o ktorého vybudovanie sa postaral uhorský kráľ Matej Korvín. Mostar lákal študentov nielen najznámejším Starým mostom, rozdeľujúcim ho na moslimskú a kresťanskú časť, ale aj napríklad Hodinovou vežou, Koski Mehmed-Pašovou mešitou, katolíckym kostolom s tridsaťmetrovou vežou, taktiež Kujundžilukom – čarom orientu dýchajúcou uličkou vydláždenou kameňmi s množstvom malých obchodíkov a stánkov. V samotnom meste sa zachovali aj početné turecké domy. Bosna a Hercegovina rovnako učarovala aj ojedinelými prírodnými scenériami a prírodnými pamiatkami. Navštívili sme napríklad známe vodopády Kravice či prameň Vrelo Bune s moslimským kláštorom dervišov.

V Sarajeve sa študenti azda najintenzívnejšie oboznámili s nedávnou históriou občianskej vojny v bývalej Juhoslávii a to aj návštevou Múzea vojnových zločinov proti ľudskosti a genocídy 1992–1995. Dokumentárne filmy, osobné predmety, fotografie boli dôkazmi nehumánosti, na druhej strane odkazmi plných nádeje a podpory pripomínajúcich odvahu a silu človeka. Naši sprievodcovia nám tiež ukázali najznámejšie a najkrajšie pamiatky Sarajeva (napr. Gazi Husrev-begova mešita, Katedrála Najsvätejšieho Srдца Ježišovho, Baščaršija – stará osmanská štvrť, Pijaca Markale – veľký trh, pešia zóna – Ferhadja) ako aj miesta spojené s jeho krvavou históriou. Počas počúvania ich výkladu bol citeľný obrovský patriotizmus s mestom, keď nehovorili o Sarajeve a Bosne a Hercegovine inak ako o „mojej krajine“.

O niečo inú atmosféru ponúko naopak Srbsko. Pamiatkami aj históriou hlavného mesta Belehrad nás previedla slovenská teatrologička Juliana Beňová, pôsobiaca na katedre slovenského jazyka a kultúry a doktorand z Filozofickej fakulty Belehradskej Univerzity Marko Stojanović. Obaja nás oboznámili s časťou Kalemegdanu, Námestím republiky a pravoslávny chrámom sv. Marka v parku Tašmajdan. Spoločne sme absolvovali aj prehliadku Etnografického múzea so zbierkou ľudového umenia a nádherných krojov. V rámci individuálnych prehliadok sme zavítali aj do Katedrály Sv. Sávu, jedného z najväčších ortodoxných chrámov v Európe, či Chrámu sv. Marka v tradičnom srbsko-byzantskom architektonickom štýle.

Poslednou našou zástavkou v Srbsku sa stala Petrovaradínska pevnosť v Novom Sade, ktorá bola v 17.-18. stor. postavená na mieste niekdajšieho maďarského a tureckého opevnenia. V súčasnosti je zaujímavá najmä pre početné umelecké ateliéry, ktoré sa tam ukrývajú.

Jednotlivé krajiny bývalej Juhoslávie, ktorými sme počas exkurzie prechádzali, nás jednoznačne pohltili nielen atmosférou svojich miest a zákutí, ale vo veľkej miere sa nedalo odolať ani lokálnymi pokrmom, ktoré boli často gurmánskym zážitkom. Západný Balkán treba nielen zažiť, ale aj ochutnať a to doslovne. Na pripomenutie si najzaujímavejších zážitkov z exkurzie sme po prvýkrát v histórii katedry pripravili dňa 24. októbra 2017 originálny cestovateľský večer s príznačným názvom *Potulky Balkánom*, ktorý sa vcelku stretol s pomerne priaznivým prijatím. Jeho organizátori a moderátori (Michal Reiser, Jozef Puškár a Jaroslav Miček) pútavo a záživne odkryli v neformálnej atmosfére Univerzitného tvorivého ateliéru FF UKF svoje videnie a vnímanie navštívených miest prostredníctvom vtipných komentovaní fotografií, videí, okorených vlastnými príhodami a skúsenosťami. Naše potulky v rámci tohoročnej viacdňovej odbornej exkurzie boli v mnohom výdatnou a inšpiratívnou ochutnávkou často kontrastných podôb súčasného Balkánu.

*Mgr. Lucia Valková
interná doktorandka*

Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

ZVIZDAĽ: ZEM NIKOHO

Dôsledky černoobyľskej jadrovej katastrofy z roku 1986 pretrvávajú dodnes. Vegetácia sa postupne vyrovnáva s neviditeľným nepriateľom – radiáciou, pričom sa z osídlených obydľí stali len ruiny a život ako ho poznáme prakticky prestal existovať. Sú však ľudia, ktorí sa rozhodli neopustiť svoje domovy a ostať tak v zemi nikoho – černoobyľskej zóne. ZVIZDAĽ (ČERNOBYĽ TAK ĎALEKO, TAK BLÍZKO)¹ približuje osudy a život dvoch posledných obyvateľov zakázanej černoobyľskej zóny – Petra a Nadi, manželského páru žijúceho napriek radiácii na tomto území dodnes.

Sila a odhodlanie neopustiť svoj vlastný domov so sebou priniesla okrem samoty aj život v neľudských podmienkach sprevádzaný každodenným bojom o prežitie. Divadelné dielo malo svoj veľmi špecifický divadelný priestor, odohrávalo sa totiž v štúdiu DAB v Nitre, pričom na prvý pohľad bolo identifikovateľné, že nepôjde o činohru. Belgický divadelný súbor BERLIN priniesol inscenáciu osobitej a nekonvenčnej formy. Divadelný priestor bol rozložený vo forme arény, pričom oproti sebe sediacich divákov oddeľovali plátna po každej strane. Hlavnú zložku diela tvoril audiovizuálny dokument doplnený netradičnou scénografiou Manu Siebensa a Iny Peetersovej. V dolnej časti priestoru plátna sa nachádzali tri makety predstavujúce reprodukciu domu a príhľadého okolia manželov Petra a Nadji. Audiovizuálna zložka bola týmto spôsobom obohatená o živé snímanie niektorých detailov reprodukcie tohto domu pomocou štúdiových kamier. Striedavo sa dala sledovať meniac sa výtvarná zložka počas rôznych ročných období. Zvuk snímania kamier bol miestami veľmi rušivý, rovnako rozloženie priestoru odpúťovalo diváka od sledovania a prežívania momentu tu a teraz. Z hľadiska výrazovej akosti toto dokumentárne dielo vykazovalo aj znaky divadelnosti, najmä využitím štúdiovej techniky.

Netradičná forma, skutočný príbeh i aktuálnosť témy jednoznačne nútila k zamysleniu nad históriou a jej dosahom na súčasnosť, predovšetkým absencia živých hercov, dramatického textu a dokumentárne spracovanie v podobe rozhovorov dodávalo tomuto artefaktu divadelného diela na autenticite. Predostrel sa nám pravý obraz života bežného človeka, túžiaceho po obnove života na mieste, ktoré je aj po uplynutí doby približne tridsiatich rokov neobývateľné.

Koncepcia: Bart Baele, Yves Degryse, Cathy Blisson, Nadia a Petro Opanassovitch Lubenoc

Scénografia: Manu Siebens, Ina Peeters, BERLIN

Rozhovory: Yves Degryse, Cathy Blisson

Kamera a úpravy: Bart Baele, Geert De Vleeschauwer

Zvukové nahrávky: Toon Meuris, Bas de Caluwé, Manu Siebens, Karel Verstreken

Interprétka: Olga Mitronina

Zvuková stopa a mix: Peter Van Laerhoven

Komunikácia/Produkcia: Laura Fierens

Manažment: Kurt Lannoye

Administratívna podpora: Jane Seynaeve

Koprodukcia: Het Zuidelijk Toneel, PACT Zollverein, Dublin Theatre Festival, le CENTQUATRE, Kunstenfestivaldesarts, Brighton Festival, BIT Teatergarasjen-House on Fire, Kunstlerhaus Mousonturm Frankfurt am Main, Theaterfestival Boulevard, Onassis Cultural Centre, BERLIN is associated artist to le CENTQUATRE.

V spolupráci s : deSingel

S podporou: the Flemish Government

Poznámky

¹ Uverejnená recenzia vznikla na Tvorivom seminári (divadelná kritika) v rámci výberových predmetov bakalár-

skeho študijného programu odboru kulturológia. Študent 2. ročníka Lukáš Kollárik v rámci neho spolu so spolužiakmi absolvoval projekt neformálneho vzdelávania Ako na divadlo realizovaného Asociáciou Divadelná Nitra. Počas 26. ročníka medzinárodného festivalu Divadelná Nitra (22. – 26. 9. 2017) sa študenti kulturológie zúčastnili diskusie s tvorcami, navštívili stavbu scény i samotného divadelného predstavenia jedného z festivalových produkcií a aktívne sa zapojili do dielní s divadelnými praktikmi i teoretikmi na tému zhladnutého divadelného diela.

Lukáš Kollárik

študent 2. ročníka Bc. štúdia

Katedry kulturológie FF UKF v Nitre

VÝZVA NA ZASIELANIE PRÍSPEVKOV DO 3. ČÍSLA ČASOPISU

Angažované podoby súčasného slovenského divadla v širších kultúrnych súvislostiach

Editor: Doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

Súčasnú slovenské divadlo diametrálne mení svoje úlohy, poslanie i postavenie. Rozhodne smeruje k apelatívnej otvorenosti svojimi jednotlivými výpoveďami, posolstvami, príp. netradičnou výrazovosťou. Uplatňuje sa v ňom zreteľná angažovanosť v rôznorodých prístupoch k náročným témam, dominantne reflektovanými v súčasnej kultúre. Mnohí režiséri sa nielenže približujú k autentickejšej živosti, humánosti i komunikatívnosti, ale často obracajú svoju pozornosť výslovne k teatralite života a spoločnosti. Svedčí o tom pluralita rôznorodých divadelných foriem viacerých divadelných tvorcov. Je v nich evidentne zvýšená interaktivita divadla so spoločenskou realitou. Zámerom tematicky koncipovaného čísla je predovšetkým zmapovať súčasné spektrum diverzifikovaných podôb otvoreného divadla s presahom k autentickej realite, ktorej výsledkom je spomínaná živosť a angažovanosť v kontexte aktuálneho spoločensko-kultúrneho diania napr. v divadle dokumentárneho výskumu, experimentálneho, environmentálneho, resp. alternatívneho divadla najmä v kontexte súčasnej nezávislej kultúry. Víťanými budú tiež štúdie i rozhl'ady hlbšie osvetľujúce živosť a angažovanosť v rôznorodých polohách performancií, imerzného divadla, kočovného a pouličného divadla, intervencií, site specific projektov, intermediálnych a interdruhových diel, akcií, happeningov, inštalácií, bodyart-u, bioart-u, landart-u, paradivadla, teatrality života, súčasného tanca i fyzického divadla.

Tešíme sa na spoluprácu.

Termín redakčnej uzávierky: 30. júna 2018



KATEDRA KULTUROLOGIE FILOZOFICKEJ FAKULTY
UNIVERZITY KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE
CULTUROLOGICA SLOVACA, 2/2017

Adresa redakcie: Hodžova 1, 949 01 Nitra, e-mail: culturologica@ukf.sk
Internetový portál: www.culturologicaslovaca.ff.ukf.sk

ISSN 2453-9740