UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA MANAŽMENTU KULTÚRY A TURIZMU

KONTEXTY
kultúry a turizmu
ročník 3 – číslo 2

Redakčná rada:
Prof. PhDr. Jaroslav Čukan, Csc. – predseda
Prof. PhDr. Jozef Vladár DrSc.
Prof. PhDr. Alžbeta Uhrínová – Hornoková, PhD.
Doc. PhDr. Ivan Dubnička, PhD.
Doc. PhDr. Marwan Al-Absi, Csc.

Šéfredaktor:
Doc. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.
E-mail: llenovsky@ukf.sk

Zodpovedný redaktor:
PhDr. Boris Michalík, PhD.
E-mail: bmichalik@ukf.sk

Preklad do anglického jazyka:
PaedDr. Lucia Záhumenská, PhD.

Technickí redaktori:
Mgr. Daniela Bačová
PhDr. Michal Kurpaš

Adresa redakcie:
Kontexty kultúry a turizmu
Katedra manažmentu kultúry a turizmu
FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Tel.: 0907 670 175
E-mail: dbacova@ukf.sk

Všetky štúdie sú recenzované.
Neprešlo jazykovou úpravou.
Náklad: 120 ks

Registračné číslo Ministerstva kultúry SR:
EV3217/09

ISSN 1337-7760

Tlač zabezpečuje:
JAMiSS s.r.o.

Obsah:

Editorial ... 3

Štúdie

Michal Kurpaš – Tomáš Kurpaš
Integračné procesy a bezpečnosť v cestovnom ruchu ... 3

Zuzana Beňušková
Vplyv turizmu na kultúru a identitu obyvateľov Bali ... 6

Barbara Pavlíková
Európska integrácia – národná identita - kultúra ... 11

Lýdia Lehoczká
Faktory integrácie Rómov/Cigánov do majoritnej spoločnosti ... 15

Jaroslav Čukan
K metodológii výskumu kultúrnych tradícií Slovákov v Boľovciach ... 20

Eva Al-Absiová – Marwan Al-Absi
Arabské kultúrne obrodenie v kontexte rodovej problematiky ... 22

Erika Kováčová – Ján Moravčík
Internetové sociálne siete ... 26

Miroslav Ballay
Divadelné dielo z hľadiska interkulturality ... 30

Svätozár Krno
Slobodná krajina bez plotov a kľúčov ... 34

Recenzie

Viera Gažová
Úvod do kulturológie *(Ladislav Lenovský)* ... 38

Ladislav Lenovský
Santovka. Plniarenstvo, povozníctvo a kúpeľníctvo *(Jaroslav Čukan)* ... 40

Eva Al-Absiová
Moderná spisovná arabčina. 1. diel *(Marwan Al-Absi)* ... 41

Správy

Národnostná rada slovenskej národnostnej menšiny v Srbsku ... 41

Dynamika akulturácie na etnickej hranici ... 42

Tradičná strava v obci Nové Sady ... 43

Foto na obálke: Maska Baronga, Bali, Indonézia *(Beňušková 2010)*

Editorial

Záverečné číslo 3. ročníka nášho interdisciplinárneho časopisu je tematicky bohaté. Redakcia včlenila do obsahu aj také súvislosti kultúry a cestovného ruchu, ktoré doteraz unikali pozornosti. Nepovažujeme to za nedostatok, ale rozšírenie spektra odborného záujmu a zvýšenie čitateľskej atraktivity. Prvé dva príspevky sú venované aktuálnym kontextom cestovného ruchu s akcentom na bezpečnosť jeho účastníkov a zároveň zoznamujú so svetoznámou turistickou destináciou. Nasleduje legislatívny diskurz o význame národných kultúr v globalizovanom svete a príklady riešenia zložitých otázok etnickej problematiky zo spoločenskej praxe aj metodológie vedeckého výskumu. Už tradične je súčasťou obsahu aj pohľad na blízkovýchodnú kultúru, teraz na zmeny v rodových vzťahoch a postavenie arabskej ženy. Tematickú pestrosť dokazujú aj úvahy o internetovom svete ako kultúrnom fenoméne. Analýza divadelného diela z hľadiska interkulturality je pokračovaním myšlienky publikovať habilitačné prednášky mladých kolegov. Záverečná cestopisná reportáž odľahčuje obsah, ponúka zaujímavé reflexie na geografiu, históriu a kultúru nevšednej krajiny. Recenzie a správy sú podnetným čítaním pre odborníkov, študentov aj širšiu verejnosť.

Jaroslav Čukan

Integračné procesy a bezpečnosť v cestovnom ruchu

Michal Kurpaš – Tomáš Kurpaš

Kľúčové slová:
cestovný ruch, bezpečnosť, integrácia, terorizmus, bezpečnostné štruktúry

Abstract:
Security is one of the main principes declared in global code of ethics for tourism. This principe is not frequently subject of research in connection with tourism. The article is dedicated mainly to description of security forms which are provided in relation with integrations in security structures like NATO or institutions like European Union. Due to its ability to affect tourism development it is important to analyse pros and cons of integrations. The article analyses process of Slovak republic's integration in international arrays and influence of membership in structures on tourism.

Bezpečnosť je jeden zo základných princípov súboru obsiahnutého v globálnom etickom kódexe cestovného ruchu (ďalej CR). Tento princíp nie je frekventovaným predmetom štúdií v kontexte CR, ale predstavuje priamy faktor ovplyvňujúci jeho rozvoj v krajine. Nasledujúci obsah sa venuje pomenovaniu tohto pojmu v širších súvislostiach a definícii jeho spätosti s rozvojom CR na Slovensku. Jedná sa o analýzu chronologického vývoja bezpečnosti v spoločnosti a hľadanie prienikov so socioekonomickým javom akým CR je. Ako modelové predmety skúmania poslúžia dva systémy integrácie - organizácie NATO a EÚ. Primárnym cieľom zoskupení síce nie je priamo pôsobiť na rozvoj CR, alebo zaisťovať bezpečnosť pre jeho účastníkov, no vyvolávajú tzv. multiplikačný efekt, ktorý sa v CR nepriamo odzrkadľuje. V súčasnosti je možné chápať bezpečnosť ako podmienku rozvoja turizmu, v globálnom merítku ako konkurenčnú výhodu. Táto skutočnosť motivuje zaoberať sa danou problematikou a poukázať na výhody integrácie.

Bezpečnostná situácia vo svete a SR. Ľudia od nepamäti vyvíjali a neustále vyvíjajú obrovskú energiu na zaistenie svojej bezpečnosti. „V inom zmysle slova by sme mohli povedať, že dejiny ľudstva sú vlastne dejinami boja za zaistenie si svojej bezpečnosti."[1] Vďaka tomu ľudstvo prežilo a ďalej sa vyvíja. Pád „železnej opony", koniec studenej vojny a bipolárnej konfrontácie medzi Východom a Západom priniesli pre mnohých ľudí aj v našej krajine novú nádej. Touto nádejou bolo zastavenie pretekov v zbrojení, ktoré ľudstvo neustále približovali ku kritickej hranici nekontrolovateľného a nevyhnutného vojenského globálneho stretu a nezmyselnému a nebezpečnému plytvaniu energie Zeme a ľudstva. Na začiatku 90. rokov 20. storočia nastúpilo tzv. „ obdobie optimizmu, idealizmu a romantizmu" v medzinárodných vzťahoch. Ohrozenie ľudstva a štátov prestalo byť spájané s konkrétnym nepriateľom, konkrétnou vojenskou hrozbou. Nové myšlienky mierového budovania sveta mali zdanlivo reálnu podobu a prevládal pocit, akoby od tohto momentu bol svet bezpečnejší, akoby hrozieb a rizík bolo menej. Mnohé nastupujúce politické garnitúry, predovšetkým v krajinách strednej a východnej Európy, sa ponorili do mierového prebudovania nového spoločenského zriadenia, do politickej a ekonomickej transformácie, hľadania nového miesta a nových vzťahov vo svetovom a európskom ekonomickom a politickom systéme.[2] Padol Berlínsky múr, postupne sa rozpadla Varšavská zmluva a Sovietsky zväz. Vznikol multipólový svet a katastrofické scenáre vývoja sveta sa museli začať korigovať. Zo znenia Európskej bezpečnostnej stratégie vyplýva, že „Európa od rozpadu bipolárneho bezpečnostného usporiadania sveta nebola nikdy taká prosperujúca, taká bezpečná a taká slobodná."[3]

Bezpečnosť je stav spoločenského, prírodného, technického, technologického alebo iného systému, ktorý v konkrétnych vnútorných a vonkajších podmienkach umožňuje plnenie stanovených funkcií a ich rozvoj v záujme človeka a spoločnosti. Inými slovami, bezpečnosť je rovnovážny stav vnútorných a vonkajších podmienok systému.[4] Pre zabezpečenie politického, ekonomického a kultúrneho rozvoja krajiny je najdôležitejším faktorom bezpečnosť. Je namieste otázka, či je svet skutočne bezpečnejší? Ako ukazujú posledné roky, bezpečnosť sveta, štátov a jednotlivcov sa zatiaľ nezvyšuje. Politici, intelektuáli i široká verejnosť si najmä

[1] VOLNER 2007:7-15
[2] Tamže, s. 7.
[3] FILIP 2006:10
[4] Tamže, s. 10.

po tragédii 11. septembra 2001 začali uvedomovať, že i napriek odstráneniu reálnej hrozby vojny a bezhraničného nepriateľstva medzi Východom a Západom, sa svet bezpečnejším nestal. Dôkazom sú aj štatistiky vplyvu globálneho bezpečnostného prostredia na rozvoj turizmu. Európa zaznamenala po teroristickom útoku nárast medzinárodných príjazdov len o 0,7%. Najväčšie straty mala Veľká Británia, z čoho profitovali stredomorské krajiny, najmä Turecko, Chorvátsko, Slovinsko, Španielsko, Francúzsko, Grécko a Cyprus. Španielsko v roku 2001 stratilo pozíciu druhej krajiny na svete v počte príjazdov, pod čím sa podpísala zmena štatistického vykazovania. Predstihlo ho USA. Za cenný možno podľa WTO (Svetová organizácia cestovného ruchu) považovať i nárast príjazdov v turisticky sa ešte iba rozvíjajúcich krajinách Európy – najmä Bulharska (+14%), Slovenska (+13%) a Estónska (+9%).[5]

Turizmus na americkom kontinente evidoval pokles už pred 11. septembrom, a to v dôsledku ekonomických problémov v Brazílii a Argentíne, čo ovplyvnilo aj susedné krajiny. Po teroristických útokoch nebol zaznamenaný iba pokles príjazdov do USA o 13%, ale aj do ďalších krajín, ktoré sú závislé od amerických turistov, ako je Mexiko, Jamajka, Bahamy, Dominikánska republika či Kanada.

Východná Ázia a Tichomorie prežili rok 2001 v znamení rastu turizmu o 4%, hoci do 11. septembra to bol takmer trojnásobok. Najlepšie sa darilo Číne, Hong Kongu, Malajzii a Thajsku. Niekoľko ďalších okolitých destinácií, najmä Indonéziu, Kóreu a Austráliu ovplyvnili ekonomické problémy v Japonsku.

Afrika zaznamenala v roku 2001 rast medzinárodných príjazdov o 3%. Ide najmä o severoafrické krajiny – Tunisko a Maroko, kde prišlo do septembra medziročne až o 10, resp. 8% turistov viac. Potom však aj počet ciest do týchto krajín prudko klesol. Juhoafrická republika, ktorá je závislá od trhov Nemecka, Veľkej Británie a USA, zaznamenala pokles turistov o 2%.

Stredný východ pred 11. septembrom evidoval menší rast, na čom mala zásluhu najmä návštevnosť Spojených arabských emirátov (Dubaj) a Jordánska. V posledných štyroch mesiacoch však nastal prudký prepad až o 30%. Postihlo to najmä takú turisticky silnú destináciu, akou je Egypt.

V Južnej Ázii bol celkový pokles príjazdov o 6%. Po septembrových udalostiach až o celú štvrtinu. V krajinách ako Nepál či Srí Lanka hrali negatívnu rolu i miestne nepokoje. Iba Maledivy zaznamenali silný rast.

Podľa odhadov WTO počas prvých ôsmich mesiacov 2001 počet príjazdov celosvetovo vzrástol o 3%, kým v posledných desiatich rokoch to bývalo priemerne ročne 4,3%. V ďalších štyroch mesiacoch boli výsledky doslova alarmujúce. Celosvetovo počet príjazdov klesol o 11%. Z regiónov bola najmenej postihnutá Afrika – pokles o 3,5%, Európa (o 6%) a východná Ázia/Tichomorie (o 10%). Do južnej a strednej Ameriky a južnej Ázie prišlo až o 24% a na stredný východ dokonca o 30% turistov menej.[6] Podľa generálneho tajomníka WTO F. Frangialliho: „September a október 2001 znamenali pre cestovný ruch katastrofu, ale december už potom nebol taký hrozný, takže štatistiky za celý štvrtý štvrťrok neodzrkadľujú až také dramatické zmeny v cestovateľských zvykoch. Mnohí turisti totiž uprednostnili domáce dovolenky pred zahraničnými.“ Dovolenkári preferovali cestovanie autom alebo vlakom pred lietadlom, destinácie bližšie k ich domovom pred zámorskými a vyberali si miesta s rodinnou pohodou, kde sa cítili bezpečnejšie. Napríklad vo Francúzsku počet pasažierov na domácich leteckých linkách v novembri klesol o 15%, zatiaľ čo v tom istom období vlaky prepravili o 9% ľudí viac.[7] Tieto zmeny v cestovateľských zvykoch pomohli vidieckemu turizmu, lyžiarskym strediskám, kempingom a lacným hotelom typu B&B (poskytujúcim posteľ a raňajky – bed & breakfast).

Je otázne či uvedené zistenia, kumulované zo správ WTO ako reakcie na teroristické útoky, poukazujú na výhody integrácie, alebo negatívne zvyšovanie polarizácie zúčastnených resp. nezúčastnených krajín. Je potrebné podotknúť, že práve tieto negatívne okolnosti naštartovali rozvoj bezpečnostných zložiek, systémov a opatrení, ktoré v súčasnosti predstavujú relatívne vysokú úroveň ochrany. Predpokladá sa tak kvalitnejšie fungovanie spoločnosti a v konečnom dôsledku zlepšenie situácie v medzinárodnom CR.

Svet je každodenne vystavovaný čoraz väčšiemu množstvu hrozieb a rizík. Aj keď niektoré hrozby a riziká pominuli, objavili a objavujú sa ďalšie, doposiaľ neznáme alebo latentné. Pribúdajú reálne hrozby a riziká nevojenského charakteru, tzv. asymetrické hrozby.[8] V súčasnosti badať značnú eskaláciu agresivity, ktorá sa prejavuje aj nárastom terorizmu, prejavov tzv. tretej svetovej vojny, zasahujúcej najmä nevinné a neozbrojené obete. Stávajú sa nimi návštevníci inštitúcií, turisti - rukojemníci drám, vinní svojou náhodnou prítomnosťou v zlom čase na zlom mieste.[9]

Terorizmus je veľmi zložitý a komplexný problém, ktorý v dnešnej dobe prerástol hranice štátov aj kontinentov. Naša krajina nemá veľa skúseností s asymetrickými hrozbami. Upevňovanie moci a sily štátu, vyvažovanie moci a dosiahnutie jej rovnováhy s inými štátmi, je dôležitou podmienkou a záujmom všetkých bezpečnostných aktérov pri zaisťovaní bezpečnosti krajiny.[10] Z toho dôvodu dochádza predovšetkým u malých štátov k procesu vyvažovania moci a sily, hľadania spojencov a integrovania sa do mocenských a bezpečnostných systémov iných štátov či aliancií. Je logické, že takouto cestou sa vydalo aj Slovensko.

Slovenská republika je svojimi historickými, kultúrnymi, politickými, geografickými, ekonomickými a inými väzbami súčasťou euroatlantického civilizačného prostredia a cíti sa spoluzodpovedná za ochranu a obranu hodnôt a záujmov tohto spoločenstva. Členstvo v rozhodujúcich medzinárodných organizáciách zásadným spôsobom zmenilo bezpečnostné postavenie Slovenska

[5] JANKO 2002
[6] Tamže.
[7] Tamže.
[8] VOLNER 2005:14
[9] CIGÁNIK 2006:52-54
[10] VOLNER 2007:7-15

a vytvorilo nové podmienky a predpoklady na realizáciu vlastných bezpečnostných záujmov. Stalo sa jedným z aktérov rozhodovacích procesov významných medzinárodných organizácií, čím sa zvýšila miera jeho zodpovednosti aj za bezpečnosť a stabilitu vo svete. [11] Markantný je aj získaný predpoklad rozvoja a konkurenčná výhoda v kontexte CR. Pre účastníka CR sa integrované Slovensko stáva zaujímavejšou destináciou. Nezáleží na tom, či ide o tranzitného cestujúceho, dovolenkára, alebo využívajúceho dlhodobý pobyt.

Integrácia SR do bezpečnostných štruktúr. Slovenská republika ako bývalá krajina východného bloku prešla v 90. rokoch 20. storočia výraznými zmenami. Najdôležitejšími z nich bolo prijatie do Organizácie spoločenstva národov (OSN), Organizácie pre bezpečnosť a spoluprácu v Európe (OBSE), politicko-ekonomickej únie európskych štátov EÚ a systému kolektívnej obrany NATO. Členstvom v EÚ a vstupom do Organizácie pre ekonomickú spoluprácu a rozvoj (OECD) sa SR začlenila medzi hospodársky najvyspelejšie krajiny sveta. Ekonomická integrácia SR umožnila zapojenie SR aj do systému rozvojovej pomoci určenej pre menej rozvinuté krajiny sveta, čo sa priamo odzrkadľuje aj v CR. [12]

Tak ako vojensko-politická aliancia členských krajín NATO, aj spoločenstvo EÚ má vlastné ambície bezpečnosti svojich členov a vlastný bezpečnostný systém. Bezpečnostné systémy aliancií sa svojou formou približujú ku konfederáciám. Zakladajú sa výlučne na medzinárodnoprávnych vzťahoch. Podľa Charty OSN je povolené uzatvárať aliancie len za účelom sebaobrany. Prínosom aliancií je posilňovanie bezpečnosti jednotlivých členských krajín na princípe rovnocennosti všetkých členov v prijímaní a poskytovaní bezpečnostných záruk. Bezpečnostný systém EU, jeho štruktúra, úlohy a mechanizmy sú vytvárané na základe spoločnej Európskej bezpečnostnej a zahraničnej politiky, ktorej súčasťou je európska bezpečnostná a obranná politika.

Najdôležitejším poznatkom je, že jeden aj druhý bezpečnostný systém slúži danej členskej krajine ako garant stability a poskytuje podmienky pre rozvoj v oblasti ekonomiky, vedy, školstva, kultúry a aj CR. Členstvom v spomenutých organizáciách, alianciách a úniách, vysiela SR do sveta signál, že je okrem prírodného a kultúrneho dedičstva aj bezpečná. Integrácia SR do EÚ oficiálne začala 4. októbra 1993 podpísaním Európskej dohody o pridružení k EÚ, tzv. Asociačnej dohody. Naša krajina sa stala členským štátom Európskej únie o 11 rokov, 1. mája 2004.[13] Zabezpečenie vonkajšej bezpečnosti SR predstavuje vstup do NATO. Členstvo bolo jednou z najdôležitejších priorít všetkých vlád SR po roku 1993. Proces začal deklarovaním záujmu o pripojenie sa k euro-atlantickej komunite vznikom SR z 1. januára 1993. SR sa stala členom NATO tiež o 11 rokov, 29. marca 2004. Vstupom SR do NATO sa odštartoval komplexný proces veľmi dôležitej transformácie, pomenovanej NATO 21. storočia. V spojitosti so vstupom si SR uložila úlohy zúčastňovať sa procesu plánovania a budovať ozbrojené sily plne kompatibilné s NATO.[14] Dlhý chronologický vývoj na poli integrovania Slovenska dokazuje neľahkú cestu pre získanie mnohých výhod, ktoré z nej plynú.

Pozitíva integrácie na CR. Vstup Slovenska do Európskej únie významne pomohol rozvoju slovenského turizmu. Okrem zvýšenia počtu zahraničných turistov sa Slovensko dostalo do pozornosti zahraničných médií. Slovenská agentúra pre cestovný ruch (SACR) začala propagovať vstup Slovenska do EÚ prostredníctvom svojich marketingových aktivít už počas roka 2003. Hlavným zámerom v etape príprav vstupu do EÚ bolo dostať Slovensko do povedomia nielen ako novú prístupovú krajinu, ale aj atraktívnu destináciu turizmu, čo presadzuje doteraz. Vstup do EÚ a s ním spojené ekonomické a legislatívne výhody a marketingové aktivity SACR prispeli k tomu, že agentúra zaznamenala v roku 2004 výrazný prílev cudzincov na Slovensko. Oproti roku 2000 sa zvýšil počet turistov z Holandska o 44%, Rakúska o 51%, Talianska o 78% a z Veľkej Británie takmer o 80%. Z pobaltských krajín súhrnne pricestovalo na Slovensko o 184,8% viac ľudí, z Francúzska a Škandinávie o vyše 200%. SACR vstup Slovenska do EÚ komunikovala aj na medzinárodných veľtrhoch a výstavách CR a pripravila infocesty pre zahraničných novinárov a touroperátorov. Zapojila sa aj do medzinárodných projektov. S ďalšími deviatimi centrálami CR z pristupujúcich krajín sa v roku 2003 podieľala na dvojročnom projekte Entdecken Sie Europa. Projekt v roku 2004 vyvrcholil prezentáciou počas najväčšej výstavy CR CMT Stuttgart za účasti 200.000 ľudí.[15] Ďalšie možnosti rozvoja turizmu priniesol vstup Slovenska do schengenského priestoru, ktorý odstránil administratívne bariéry spojené s vybavovaním samostatných víz pre vstup na Slovensko. SACR komunikovala tieto zmeny najmä na zámorských a vzdialených trhoch. Všetky propagačné akcie zviditeľňujú značku Slovensko v zahraničí a sú prospešné pre zariadenia a subjekty CR.

Záver. Vstup do EÚ pre Slovensko znamenal nevídanú reklamu. Členstvo v NATO dalo Slovensku značku bezpečnosti a v EÚ visačku serióznosti, čo je v prípade oslovovania západoeurópskej klientely veľká devíza. Západoeurópska klientela je na Slovensku stále pomerne málo početná, predstavuje však veľký potenciál. Šanca naplniť ho sa vstupom do EÚ výrazne zvýšila. Rozšírenie EÚ o 10 nových krajín a následné rozšírenie Schengenského priestoru zjednodušilo prekračovanie vnútorných hraníc, čo podporilo turizmus na celoeurópskej úrovni. V porovnaní s ostatnými krajinami EÚ je CR na Slovensku málo rozvinutý. Je to dané nedostatkom podnikateľskej tradície a kvality služieb CR. Česko malo vždy svoju Prahu, Maďarsko Budapešť, o Rakúsku s výborne rozvinutým CR ani nehovoriac. Tržby v CR robia predovšetkým cudzinci a preto ich potreby sú kritériom už pri propagácii. CR Slovenska zatiaľ žije zo svojich prírodných podmienok, ktoré mu v rámci

[11] VOLNER 2005:208-214
[12] FILIP 2006:10
[13] Chronológia vstupu SR do EU 2011.
[14] Vstup do NATO 2004.
[15] Vstup Slovenska do EÚ pomohol cestovnému ruchu 2009.

uzavretého východného bloku zabezpečovali dostatok návštevníkov. Systematickému rozvoju CR dodnes venujeme stále menej pozornosti ako naša zahraničná konkurencia. Hospodárska kríza má na slovenský príjazdový turizmus o to väčší vplyv, že prijatím eura, prepadom okolitých mien (najmä maďarského forintu, poľského zlotého, ale aj českej koruny) dovolenka výrazne zdražela práve pre turistov z tradičných zdrojových krajín. To však nič nemení na fakte, že vstup SR do EÚ a NATO priniesol významné pozitíva.

Literatúra a pramene:
Bezpečnostná stratégia SR, Bratislava 2005.
CIGÁNIK, Ľ.: Terorizmus. Bratislava 2006.
Chronológia vstupu SR do EU 2011. Uverejnené na internete: http://www.euroinfo.gov.sk/index/go.php?id=1273 (dátum neuvedený).
FILIP, S.: Bezpečnostný systém Slovenskej republiky. Nitra 2006.
JANKO, J. 2002. Vlaňajší vývoj svetového turizmu najviac poznačil terorizmus. Uverejnené na internete: http://ekonomika.etrend.sk/svet/vlanajsi-vyvoj-svetoveho-turizmu-najviac-poznacil-terorizmus.html(2002-03-10)
Vstup Slovenska do EÚ pomohol cestovnému ruchu. Uverejnené na internete: http://ekonomika.sme.sk/c/4824386/vstup-slovenska-do-eu-pomohol-cestovnemu-ruchu.html (2009-05-02).
VOLNER, Š.: Nová teória bezpečnosti: Teoreticko-metodologické východiská. Zvolen 2007.
VOLNER, Š.: Problémy bezpečnosti v 21. storočí. Banská Bystrica 2005.
Vstup do NATO 2004. Uverejnené na internete: http://www.mosr.sk/11411/vstup-do-nato.php?mnu=288&PHPSESSID=63594e4a (dátum neuvedený)

Kontakt:
PhDr. Michal Kurpaš
KMKaT FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: michal.kurpas@ukf.sk

Ing. Tomáš Kurpaš
Veliteľstvo vzdušných síl OS SR
Jána Jiskru 10
960 01 Zvolen
E-mail: kurpast@gmail.com

Vplyv turizmu na kultúru a identitu obyvateľov Bali

Zuzana Beňušková

Kľúčové slová:
kultúrny turizmus, identita, Bali

Abstract:
As a result of tourism, specific forms of culture were created on Bali, which are presented as Bali traditions. They are presented mainly in the dance performances and in visual art. Cultural tourism thus created a tourist culture, with which also Bali inhabitants identify themselves as with their own culture. This phenomenon is the subject of research and criticism of anthropologists. However, it does not mean that this culture has substituted the original traditions. These are still being preserved; nonetheless they are hidden from the tourists.

Rozvoj turizmu po 2. svetovej vojne spolu s dopadmi globalizácie viedol k zamýšľaniu sa nielen nad využitím kultúrneho dedičstva v turizme, ale približne od 80. rokov 20. storočia sa čoraz častejšie uvažovalo aj o ochrane kultúrneho dedičstva pred turizmom. Podriaďovanie sa kultúry marketingovým konceptom má spätnú väzbu na zmenu hodnôt smerom k rekreačnej spoločnosti. Rekreačná kultúra sa stáva centrálnou súčasťou kultúry daného regiónu.[1] Charta o Kultúrnom turizme, vypracovaná Medzinárodným vedeckým výborom pre kultúrny turizmus ICOMOS v roku 1999 vyvážene obsahuje body pre využitie kultúrneho dedičstva turistických lokalít a tiež pre ochranu kultúry a jej nositeľov v turisticky atraktívnych regiónoch. Vzťah kultúrneho turizmu a turistickej kultúry sa stal predmetom sociologických a antropologických štúdií aj v "turistickom raji" na indonézskom ostrove Bali. Jeho osobité kultúrne tradície sa v priebehu 20. storočia dostali do interakcie s modernými potrebami svetového turizmu. Revitalizáciou kultúrneho dedičstva, jeho usmerňovaním, výberom a prispôsobovaním turizmu sa vytvorila nová forma kultúry, ktorú si osvojili Balijčania a cez ktorú vnímajú aj svoju kultúrnu identitu. Príspevok približuje podoby tohto procesu na vybraných príkladoch.[2]

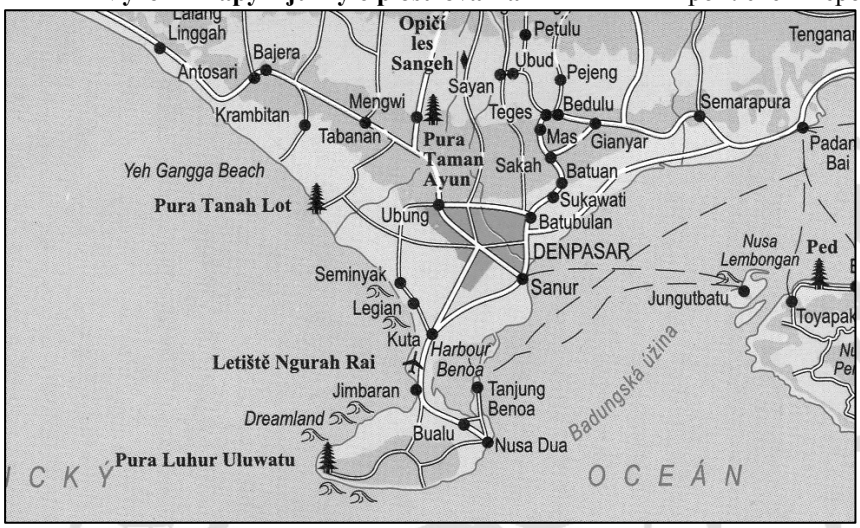
Tradičná balijská kultúra je založená na hinduizme prispôsobenom miestnym animistickým prvkom a prvkom budhizmu rozšírenému v 8. storočí. Hinduizmus sa na Bali rozšíril v 14. storočí z východnej Jávy, odkiaľ pod tlakom šíriaceho sa islamu ušli jeho vyznávači na Bali. Tak sa stalo, že v rámci prevažne islamskej Indonézie, kde hinduisti tvoria len 3,4% obyvateľstva, sú na ostrove Bali

[1] HLADKÁ 2005:50

[2] Východiskom pre vznik tejto štúdie bol dvojtýždňový pobyt na Bali v roku 2010, ktorý som strávila v spoločnosti štipendistov programu Darmasiswa a ich indonézskych priateľov, čo mi umožnilo oboznámiť sa s niektorými javmi hlbšie, ako pri štandardnom dovolenkovom pobyte. Poznatky sú doplnené najmä prostredníctvom štúdií francúzskeho antropológa Michela Picarda, ktorý skúmal vzťah turizmu a kultúry na Bali a v súčasnosti z jeho publikácií čerpajú aj svetoznáme bedekre.

hinduisti majoritou (93,4%). Moslimovia sú tu oficiálne zastúpení len počtom 5,1%,[3] no ich podiel sa neustále zvyšuje. Pracovné príležitosti, ktoré poskytuje turizmus na Bali, totiž lákajú k presídleniu aj obyvateľov iných indonézskych ostrovov.

Výrez z mapy – južný cíp ostrova Bali



Zdroj: READER – RIDOUT 2008

Koncom 15. storočia Bali objavili Európania. Holanďania si tu upevnili moc až v druhej polovici 19. storočia, keď začali zasahovať do miestnej kultúry. Začiatkom 20. storočia došlo k vojenským útokom Holanďanov na Balijcov, ktorí reagovali nie obranou, ale formou nazývanou *puputan*, čo znamenalo oddané vykročenie sprievodu mužov, žien a detí voči holandským vojskám s následnými samovraždami a sebazničujúcimi úkonmi. Po potlačení nepokojov a po kritike cirkví a vlád v Európe začali roku 1909 Holanďania vládnuť tzv. etickou politikou, ktorá tvrdila, že zachováva balijské hodnoty. Od tejto doby hromadnejšie prichádzali na ostrov Európania a Američania a od 20. rokov 20. storočia sa začal rozvíjať turizmus. Koloniálna vláda otvorila v Batávii (Jakarte) úrad na podporu turizmu, ktorý mal za úlohu prilákať na ostrov, označovaný ako "drahokam Malých Sund", turistov. Od roku 1924 už lode privážali na Bali pravidelnými linkami stovky turistov a o desaťročie neskôr tisícky. Roku 1928 otvorili v Denpasare prvý hotel, v tridsiatych rokoch začalo fungovať letecké spojenie a pri Denpasare zriadili letisko. Medzi turistami boli aj umelci a antropológovia, ktorí sa tu usadzovali, alebo trávili na Bali pravidelne časť roka.[4] "*Svojimi knihami, obrazmi, fotografiami a filmami podávali obraz o Bali ako ukážku posledného raja, či rajskej záhrady.*" (PICARD 1996:40) Roku 1931 sa balijskí tanečníci zúčastnili Koloniálnej výstavy v Paríži, čo prispelo k vlne záujmu Európanov o Bali.

Počas 2. svetovej vojny oslabili pozíciu Holanďanov na Bali Japonci a po vojne aj v dôsledku nového prerozdelenia geopolitických síl sa im už koloniálnu nadvládu nepodarilo pevne uchopiť. V rokoch 1949-50 sa stal ostrov súčasťou Indonézskej republiky. Počas vojny sa rozvoj turizmu zastavil, pribrzdili ho aj politické nepokoje v 60. rokoch a slabo rozvinutá infraštruktúra. V meste Sanur medzitým vystavali komplex hotelov Bali Beach. V roku 1967 sa politická situácia stabilizovala a veľké svetové finančné organizácie začali na Bali podporovať turizmus ako prostriedok rozvoja krajiny. O dva roky otvorili medzinárodné letisko, ktoré znamenalo počiatok masovej turistiky. Od 70. rokov bolo poľnohospodárstvo na Bali druhoradým, na prvé miesto sa dostal turizmus.

V roku 1972 bola vytvorená Spoločnosť pre rozvoj turizmu na Bali, ktorej cieľom bolo budovanie komplexov pre bohatých turistov. Spoločnosť síce skrachovala, avšak na jej miesto prišli ďalšie nadnárodné spoločnosti, ktorých zisky plynú do Jakarty a zahraničia. Samotní Balijci vykonávajú málo platené, nekvalifikované práce, o ktoré sa čoraz viac uchádzajú aj prisťahovalci z iných oblastí Indonézie. Štúdie ukázali, že 17% lepšie platených miest v prestížnom komplexe Nusa Dua je obsadených nebalijskými pracovníkmi a až 90% balijského pobrežia je v rukách zahraničných majiteľov. 80% pracujúcich obyvateľov je zamestnaných v odvetviach súvisiacich s turizmom a ich príjmy sú vyššie než v ostatných častiach Indonézie.[5]

Ľudové umenie a turizmus. K vytváraniu kultúrneho turizmu nemalou mierou prispeli bieli prisťahovalci. Zaujímalo ich miestne náboženstvo a umenie, začali doň aktívne vstupovať a podporovať Balijcov v produkcii umeleckých diel pre turistický odbyt. Snaha o renesanciu balijskej kultúry zašla tak ďaleko, že sa začala umelo dotvárať. V 30. rokoch 20. storočia bol nemecký maliar a hudobník Walter Spies poverený pripraviť pre film Ostrov démonov rituálny tanec.[6] Tanec nemal nič spoločné s miestnymi rituálmi, avšak dnes je vyhľadávanou turistickou atrakciou. V niektorých pasážach totiž dramatickosť nahrádza humor, spätý najmä so žartovnými kúskami kráľa opíc a obohatený je o animačné prvky, zapájanie turistov do tanca s bezprostredným kontaktom účinkujúcich s divákmi. Kecak je jedným z tanečných predstavení, ktoré sa na turisticky navštevovaných miestach pravidelne konajú denne v stabilných hodinách, o ktorých turistov informujú bedekre a miestne informačné zdroje. Turistov na vystúpenia privážajú z hotelov autobusy. Lístky si môžu kúpiť aj individuálne, priamo na mieste. Každé predstavenie má iný charakter vpečatený umelcami, ktorí ho do daného priestoru aranžujú. Pri vstupe do hľadiska

[3] EISEMAN 1990:39

[4] Spomedzi antropológov spomeňme aspoň Margaret Meadovú a jej manžela, vizuálneho antropológa Gregory Batesona, ktorí v 30. rokoch 20. storočia fotografovali a natáčali film o detstve na Bali. Sú autormi publikácie *Balinese Character: A Photographic Analysis* (1942). V 50. a 60. rokoch 20. storočia tu robil kultúrnoantropologické výskumy aj Clifford Geertz, neskôr aj sociálny antropológ Fredrik Barth.

[5] READER – RIDOUT 2008:455

návštevníci dostanú leták s dejom predstavenia a údajmi o jeho tvorcoch v anglickom jazyku.

Ďalšie tance vytvoril úspešný miestny choreograf Mário. Takými je kebyar, ktorý vznikol okolo roku 1925 na moderné motívy hudby gamelanu, ďalej tambulilingan, tanec čmeliakov vytvorený pri príležitosti turné balijských tanečníkov do Ameriky a Európy roku 1952.[7]

Každý večer sa po západe slnka (medzi 18.30 až 19.00) rozozvučia v hoteloch a reštauráciách gamelanové orchestre a na malých pódiách 2-3 mladé tanečnice tancujú typický balijský tanec legong, symbolizujúci vrchol balijskej ženskosti. Tento, aj celý rad ďalších tancov (barong, baris – tanec bojovníkov, tanečné dramatizácie Mahabháraty a Ramajány, tanec masiek), má korene v tradičnej balijskej kultúre. Barong však má odlišný variant pre domáce rituály a odlišný pre turistov, podobne aj masky mávajú domáci obyvatelia odlišné pre turistické predstavenia a náboženské rituály.

Turizmus už od 30. rokov 20. storočia ovplyvnil aj výtvarné umenie, najmä maliarstvo a drevorezbu. Zahraniční turisti začali domácim tvorcom platiť a tí začali vyrezávať a maľovať svetské motívy, experimentovať s materiálmi a maliarskymi technikami, vyjadrovať sa ako jednotlivci a podpisovať sa pod svoje diela. Začali obrazy rámovať a zmenšovať, aby sa dali transportovať. Komercializáciou sa ich umelecká úroveň znížila. Produkciou výtvarného umenia je známe najmä mestečko Ubud, kde zanechal svoje stopy v miestnej kultúre už spomenutý Walter Spies spolu s Holanďanom Rudolphom Bonnetom. Usmerňovali tvorbu miestnych maliarov a vytvorili umeleckú skupinu Pita Maha, ktorej práce sú inšpiráciou aj pre dnešné drevorezby určené na predaj. V ubudskej oblasti sa v 60. rokoch rozvinula i tvorba expresionistických obrazov, nazývaná Mladí umelci, ktorú zas podnietil dánsky maliar Arie Smit. Balijčania sú známi vynikajúcimi remeselnými zručnosťami. Do súčasnosti sa mnohí živia výrobou a predajom výtvarných artefaktov, bižutérie, nábytku, textílií, hudobných nástrojov v tradičných aj výtvarných podobách. Na juhu Bali, kde je najväčšia koncentrácia turistov, sú obchody a dielne s miestnymi výrobkami nielen v turistických lokalitách, ale vinú sa aj popri medzimestských cestách a ponúkajú tradičné produkty adaptované na turistickú kultúru.

Náboženstvo a turizmus. Ústava Indonézie povoľuje len monoteistické náboženstvá, čo je ťažko zlučiteľné s hinduizmom. Balijci sa vynašli tak, že zdôraznili význam najvyššieho božstva Sang Hyang Widhi Wasa, ktoré je stelesnením hinduistického Brahmu, Šivu a Višnu. Symbolizuje ho prázdny trón umiestnený na najvýznamnejšom mieste každého chrámu. V skutočnosti je ich život, tak ako je to v hinduizme obvyklé, spätý s množstvom bôžikov a démonov, ktorým niekoľkokrát denne dávajú obetiny. Obvykle sú to mištičky z banánových listov naplnené ryžou, kvetmi a predmetmi, ktoré má bôžik rád (keksík, cukrík, cigareta). Po uložení na miesto zapália vonnú tyčinku a jasmínovým kvietkom pofŕkajú obetinu svätenou vodou. Miesta na obetiny v podobe drevených poličiek, alebo vyvýšených kamenných plôch sú pri vstupoch do domov, v záhradách, domoch, vo verejných priestoroch, nad pultmi predavačov v tržnici, na pracoviskách, napr. aj v univerzitnej knižnici v Denpasare. Čerstvé obetné misky sú ráno pred vchodmi do obchodov, na pláži, na drobných sakrálnych objektoch prizdobených slnečníkmi a čierno-bielou kockovanou látkou, ale sú aj za sklom áut taxikárov, či na motorkách.

Príprava obetiny v univerzitnej knižnici v Denpasare

Zdroj: fotoarchív autora 2010

Vzťah náboženstva a turizmu má však aj druhú stranu mince. Výbuch nálože v roku 2002, ktorú nastražili príslušníci moslimskej organizácie Džamáa Islámija, zabil v nočnom podniku vo vyhľadávanom stredisku mladých - Kute, 202 turistov. Roku 2005 došlo k ďalším explóziám bombových náloží v dvoch reštauráciách ponúkajúcich špeciality z ríb a plodov mora, na pláži Jimbaran. Tretia nálož explodovala v kaviarni na Kuta Beach. O život prišlo vyše 20 ľudí, prevažne domácich zamestnancov, mnohí boli zranení. Tieto udalosti ovplyvnili život všetkých Balijčanov, pretože sa prechodne znížil počet turistov, čo sa odrazilo na ekonomike. V súčasnosti útok z roku 2002 pripomína v centre Kuty pamätník so zoznamom mien obetí, na ktorom sa dosiaľ objavujú fotografie a listy pre nich. Miesta, kde sa sústreďujú turisti, sú preto považované za rizikové. Napríklad v obchodnom dome Careffour,

[6] So svojou spolupracovníčkou vymyslel tanec *kecak*, známy aj ako opičí tanec. Jeho základom je cca 50 členný mužský zbor, ktorý slabikami ke-cak, cak, cak, vytvára atmosféru tranzu. Postupne sa doň primiešala epizóda z indického eposu Ramajána, keď Rámovu manželku Situ unesie kráľ démonov. Ráma a jeho spojenec opičí generál Hanumán ju vyslobodzujú.

[7] READER – RIDOUT 2008:430

symbolizujúcom kúsok Európy, obsah tašiek každého návštevníka pri vstupe skontroluje miestna stráž.

Tradície verzus turizmus. Niektorí priaznivci Indonézie tvrdia, že ak chce človek zažiť skutočnú Indonéziu, a aj keď miestna hinduistická kultúra je jedinečná, nemal by ísť na turistami presýtené Bali. Islamská kultúra na ostatných ostrovoch sa pre Európana, ktorý už nejaký islamský štát navštívil, môže zdať trochu všednejšia. Samotní Indonézania radi zdôrazňujú, že ich islam je iný než arabský. Na ostatných ostrovoch sa doň primiešavajú prvky hinduizmu a budhizmu, ktoré postupne prekrýval.[8] Napríklad na Jáve neďaleko významného mesta Yogyakarta je najväčší hinduistický chrámový komplex Prambanan, ktorý je na zozname UNESCO. Aj tu je možné vidieť tance na motívy indických eposov, pravidelné, avšak nie také frekventované predstavenia ako na Bali.

Príkladom vzťahu náboženstva a konštruovania balijskej kultúry pre turistov, často uvádzaný ako krajnosť, je park kultúry Garuda Wisnu Kencana (známy ako GWK). Ide o veľký komplex divadiel, výstavných sienní, zábavného parku, múzeí, reštaurácií a obchodíkov so suvenírmi, nachádzajúci sa v južnej časti Bali na málo úrodnom polostrove Bukit, len 9 km od letiska. Dodnes je realizovaná len časť projektu, s jeho dokončením sa počítalo v roku 2003. Náklady mali dosiahnuť 200 miliónov dolárov, zabrať mal vyše 200 ha a plánovaná denná návštevnosť mala byť 20 000 ľudí. Podľa pôvodného plánu mala socha boha Višnu stáť na 11 poschodovej budove, čím by dosiahla výšku 125 m a slúžila ako orientačný bod pre turistov prilietajúcich na medzinárodné letisko. Park mal približovať históriu aj súčasnosť Bali a prezentovať kultúrne dedičstvo. V súčasnosti (január 2010) je hlavným bodom areálu 20 metrov vysoká pozlátená socha boha Višnu a za ním menšia socha mýtického vtáka Garudu, na ktorom Višna lietal. Sú to však len časti z pôvodne plánovanej sochy, ktorá má mať 65 metrov a prirovnávajú ju k Soche slobody. Tretia časť sochy, ruky Višnu, je zatiaľ umiestnená na vstupnom okraji areálu. V centre parku sú pavilóny s galériou tradičných masiek a gamelanu, suvenírové obchody s pevnými cenami (netreba zjednávať), bufety, reštaurácia a amfiteáter, v ktorom sú denne predstavenia a workshopy. Počas nedeľného podvečera, ktorý som tu strávila, predviedli mládežníci sprievod tradičných masiek, pod sochou Višnu dievčatká zatancovali jednoduchú choreografiu, na malom pódiu hral gamelan, predvádzali tance s maskou Baronga a miestne tanečnice prizývali na pódium aj diváčky, aby si vyskúšali ženské tance. V amfiteátri čosi nacvičovala skupina hluchonemých návštevníkov spolu s animátorom a po západe slnka nasledovalo predstavenie Kecak, ktoré tu hrávajú denne v rôznych obmenách. V umelom kaňone nazvanom Lotus pond zatiaľ pripravovali nekonečne dlhé stoly pre nejaké spoločenské podujatie a všetky prístupové cesty zdobili malé lampióny. Do celého areálu návštevník platí vstupné, pričom je možné zakúpiť si balíčky atrakcií podľa záujmov.

Tento projekt získal ihneď po zverejnení množstvo odporcov, ktorí mu vyčítali megalomanstvo, vysoké náklady, ktoré mohli byť použité skôr na infraštruktúru ostrova a najmä zneužívanie hinduistického náboženstva a symbolov na komerciu a zábavu turistov. Pre turistu, ktorý trávi dovolenkový pobyt v hotelovom komplexe však návšteva tohto parku prinesie skutočne množstvo zážitkov a dojem, že spoznal kus tradičnej balijskej kultúry.

Maska Baronga v GWK

Zdroj: fotoarchív autora 2010

Kritici tvrdia, že turistická kultúra - miestny folklorizmus, je súčasťou balijskej identity. Je však len jednou vrstvou balijských kultúrnych tradícií. Tie „skutočné“ tradície, ktoré prežívajú v rodinách a lokálnych komunitách, sú pred turistami ukryté a poodhalia ich len priateľom, nie zákazníkom. Napríklad keď som prišla do vily, kde som bola dva týždne ubytovaná, správca vily ochorel a po niekoľkých dňoch neúspešného liečenia medikamentmi odišiel na pár dní aj s rodinou do svojej dediny. Vrátil sa usmiaty, zdravý, vyliečený ľudovým liečiteľom, či akýmsi šamanom, tu nazvaným balian. Ako iný príklad mi utkvel moment, keď v podvečer splnu mesiaca som cestou z pláže zvedavo nakukla ponad múr do lokálneho chrámu (chrám, alebo pura, je ohradený areál s pavilónmi chrániacimi pred dažďom). Žena, ktorá ma zbadala, urobila zamietavé gesto. Napriek tomu, že nad chrámom sa vznášalo rameno žeriava stavajúceho nový hotel a intimita tradičnej kultúry už bola v tomto priestore spečatená, svoje súkromie si chránila. Nazeraniu do

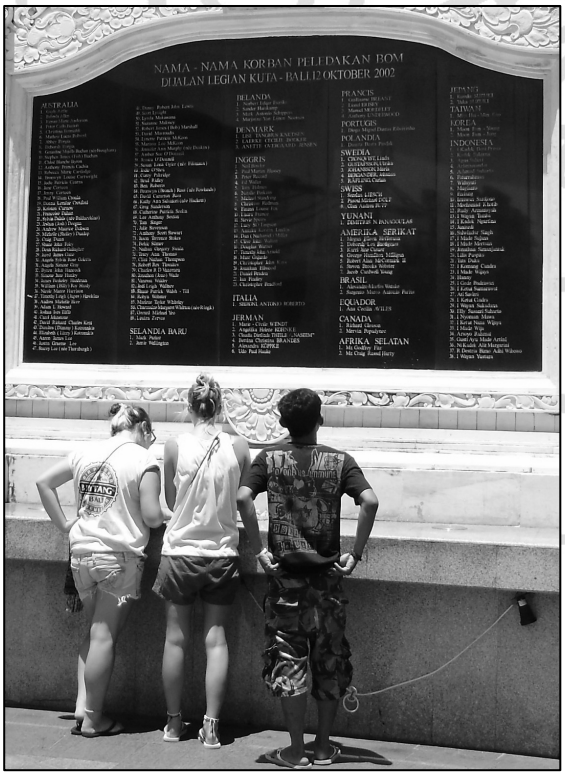
[8] MILDEOVÁ 2008:76-101

súkromia zabraňujú aj murované steny, umiestnené za bránou do dvora. Nevznikli kvôli turistom, ale sú dôsledkom predstáv, že negatívni démoni sa pohybujú len priamočiaro a múr má zabrániť ich vstupu. Význam tradičných rituálov potvrdzuje aj konštatovanie, že keď Balijčania vďaka turizmu zarobia viac peňazí, veľkú časť z nich investujú práve do nákladných tradičných náboženských slávností.

Americký amatérsky antropológ Fred Eiseman pomocou svojho miestneho priateľa počas dlhoročných pravidelných pobytov na Bali prenikol do vnímania rôznych tradičných kultúrnych javov Balijcov. V knihe *Bali: Sekala a Niskala*, na obálke ktorej je aj pochvalné vyznanie antropologičky Hildred Geertzovej, sa snaží čitateľom vysvetliť nielen to, čo návštevník vidí – nazývané *Sekala*, ale aj významy a kontexty jednotlivých javov tradičnej kultúry – označených ako *Niskala*. Tú kultúrny turizmus neponúka, aj keď kvalitné bedekre ju návštevníkom naznačia.

Konzervatívnosť Balijčanov vidieť aj na plážach, ktoré rekreačne využívajú len počas horúcich podvečerov. Napriek ich spätosti s morom nie sú dobrí plavci. Tradičná predstava, že dobro sídli vo výške a zlo dole, teda aj vo vode, im nedáva dôveru k vstupu do mora. Výnimkou sú surfisti a inštruktori surfovania. Kúpu sa aj menšie deti, avšak skôr v riečkach, ktoré sa vlievajú na pláži do mora. Vlny Indického oceánu sú často nebezpečné. Miestne ženy sa do plaviek neobnažujú. Počas nedeľného podvečera vidieť rodičov s deťmi osviežovať sa sedením v plytkej vode piesčitých pláží oblečených.

Pamätník obetí teroristického útoku v Kute



Zdroj: fotoarchív autora 2010

Ekológia a turizmus. Objektívnejšie kritiky vplyvu turizmu na Bali sú o ekologických dôsledkoch neutíchajúcej výstavby turistických zariadení. Zaberajú pôdu, na ktorej sa pestovala ryža, sú náročné na spotrebu vody, ktorej je síce na Bali dostatok, no problém je s jej reguláciou a kvalitou. Nie celkom zvládnuté je aj odpadové hospodárstvo (ani nie tak hotelové, ako komunálne). Vzhľadom na teplé počasie sa pri domoch odpadky spaľujú, avšak veľa ich končí v jarkoch pri cestách. V období dažďov sa zdvihne hladina a odpadky sa zmyjú do mora. Takú špinavú morskú vodu, plnú igelitových vreciek a obalov, v akej som sa niekoľkokrát okúpala v tomto turistickom raji, som ešte nikde nezažila.

Vážnym problémom je aj doprava v turistických centrách. Hromadná doprava je značne obmedzená, preto turisti využívajú autobusy, taxíky a motorky. Tradičné bicykle vidieť už len v agrárnom prostredí a u školákov. Motorky sú pre domácich hlavným dopravným prostriedkom, na ktorom sa vozia štvorčlenné rodiny a prevážajú rôzne objemné náklady. Motocyklisti sa predierajú pomedzi autá cez upchaté križovatky a na zelenú prví vyrážajú vpred. Hluk a výpary benzínu značne znepríjemňujú presuny po ostrove.

Predmetom kritiky odborníkov na turizmus je aj úroveň kultúry v najvyhľadávanejšom stredisku v Kute. Je tu množstvo hotelových komplexov, veľká mestská pláž a množstvo ubytovacích možností v uličkách samotnej Kuty. Okrem hotelov sú tu aj ubytovne nižšej úrovne tzv. *losmeny*, ktoré často nespĺňajú hotelové kritériá. Toto prostredie láka najmä mladých Austrálčanov, ktorí sa sem prídu lacno zabaviť (diskotéky, alkohol, drogy, sex a divoké jazdy na motorkách). Starší a konzervatívnejší turisti sa preto Kute radšej vyhýbajú.

Identita cez turizmus. Turista je súčasťou života obyvateľov vyhľadávaných destinácií. Bariéra medzi domácimi a cudzincami sa búra konvenčnými rozhovormi, ktoré domáci často vyprovokujú. K základným otázkam patrí odkiaľ ste, kde ste ubytovaní, či sa vám na Bali páči. Všetci, ktorí prichádzajú do styku s cudzincami, sa vedia dorozumieť po anglicky. Komunikácii s cudzincami sa na Bali chodia učiť aj študenti z východnej Jávy. Hneď pri mojom prvom pobyte na pláži v Kute chodili pomedzi nemnohých rekreantov skupinky moslimských mládežníkov v školských uniformách, robili v angličtine interview s cudzincami, nahrávali si ho na mobil a na záver sa spoločne odfotografovali. A my, turisti, sme ich mali oznámkovať. Spoločné fotografovanie Indonézanov s turistami na zaujímavých miestach je veľmi obľúbené a je tiež formou komunikácie. Fotografia z jedinečného sakrálneho miesta je pre nich zjavne hodnotnejšia, keď na nej pózuje aj nejaký beloch. Dôkazom, že Balijcom nie je jedno, ako vnímajú návštevníci pobyt na ich ostrove, boli aj anketári v centre Kuty, ktorí náhodne okoloidúcim turistom dávali vyplniť dotazníky s prieskumom kontextu ich pobytu a spokojnosti.

Význam turizmu podčiarkuje aj skutočnosť, že na Univerzite Udayana v Denpasare je fakulta turizmu a konalo sa tu viacero významných medzinárodných konferencií o turizme. Dopady turizmu na kultúru Bali sú predmetom štúdia odborníkov rôznych kontinentov. Aj na

Slovensku rozvoj turizmus vyvolal revitalizáciu tradičnej kultúry, má spätný vplyv na túto zložku kultúrneho dedičstva a na ekológiu. Tieto procesy sem pravdepodobne neprídu skúmať odborníci z celého sveta, aby nás upozornili na možné hrozby. Je na nás, aby sme včas odhadli, do akej miery je turizmus prínosom a kedy jeho rozvoj treba pribrzdiť aby sa nedostavili nežiaduce účinky a nenaplnil varujúci výrok „*Turistika je ohňom, ktorý vám varí raňajky, ale zároveň spaľuje váš dom*".[9]

Literatúra a pramene:
EISEMAN, F. B. JR.: Bali: Sekala and Niskala. Singapore 1990.
HLADKÁ, Ľ.: Turizmus a ľudová kultúra v kontexte európskych koncepcií. In: Etnologické rozpravy, 12, 2005, č. 2, s. 50.
Kultúrny turizmus, Mexiko 1999. Zabezpečovanie turizmu na lokalitách s pamiatkami. Uverejnené na internete: http://www.pamiatky.sk/pamiatky/data/obrazky/File/ICOMOS/8_MEXIKO_1999.pdf (18.1.2011)
Margaret Mead. Uverejnené na internete: http://www.loc.gov/exhibits/mead/field-bali.html (18.1.2011)
MILDEOVÁ, D.: Prejavy hinduizmu na indonézskych ostrovoch s majoritným muslimským obyvateľstvom. In: PAWLIKOVÁ-VILHANOVÁ, V. (ed.): Pestrý život žitého náboženstva. Trnava 2008, s. 76-101.
NING, W.: Rethinking authenticity in tourism experience. In: WILLIAM, S. (ed.): Tourism critical concepts in the social sciences. Routledge 2004, s. 210-235.
PICARD, M.: "Cultural tourism" in Bali: – cultural Performances as tourist attraction. Uverejnené na internete: http://www.kuveni.de/cultural%20tourism% 20bali.pdf (18.1.2011)
PICARD, M.: Bali: the development of international tourism and the fostering of the national culture. In: Cultural Tourism and Touristic Culture. Singapore 1996. Uverejnené na internete: http://espacestemps.net/ document8150.html (14. 1. 2011)
PICARD, M.: Bali. Bali: the discourse of cultural Tourism. In: Cultural Tourism and Touristic Culture. Singapore 1996. Uverejnené na internete: http://espacestemps.net/document8152.html (14. 1. 2011)
READER, L. – RIDOUT, L.: Bali a Lombok. Turistický sprievodca. Brno 2008.
Religions of Indonesia. Uverejnené na internete: http://www.aseannewsnetwork.com/indonesia/religion.html (14. 1. 2011)
WITTON, R.: The breasts of Bali. Uverejnené na internete: www.insideindonesia.org/edition-52/the-breasts-of-bali (2. 1. 2011)

Kontakt:
Doc. PhDr. Zuzana Beňušková, CSc.
Katedra etnológie a etnomuzikológie
FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: zbenuskova@ukf.sk

[9] Výrok zahraničného komentátora, podľa READER – RIDOUT 2008:454.

Európska integrácia – národná identita - kultúra

Barbara Pavlíková

Kľúčové slová:
integrácia, národná kultúra, národná identita, európska identita, národ, rozvoj kultúry

Abstract:
The contribution deals with the issue of influence of the European integration process on the development of the culture of single Member States. The culture is very important part of the social life, so it would be desirable that the EU would support the culture of its nations, as well as try to find some common basis on which it may provide the future development of the European culture as a unit.

Pred viac ako päťdesiatimi rokmi nastúpila Európa na cestu zjednotenia. Predchádzalo mu množstvo plánov a koncepcií, prezentovaných na rôznych úrovniach a s rôznymi úmyslami. Ich spoločnou črtou bolo, že väčšina z nich, ak nebola odmietnutá už v zárodku, skončila po čase neúspechom. Dôvod bol jednoduchý. Vznikom národných štátov, výsledkom vývoja v priebehu 18. a 19. storočia bolo pre väčšinu ich vodcov nepredstaviteľné, že by sa ľahko a bezbolestne vzdali svojej, často bojom a krvou získanej nezávislosti a suverenity v prospech celku, ktorý by jednomyseľne, konsenzom či väčšinovo, rozhodoval o ich ďalšom osude. Konali sa rozličné snemy, sympóziá a konferencie, no ich výsledkom bola spravidla len dohoda o budúcej dohode, ktorá sa napokon nikdy nerealizovala. Situácia sa zmenila v 50. rokoch 20. storočia. Druhá svetová vojna bola pre svetových lídrov dostatočným dôkazom, že systém v dovtedy existujúcej podobe nie je dlhodobo udržateľný a nezodpovedá prerozdeleniu moci.

Európu možno politicky deliť podľa rôznych kritérií. Dnes snáď najviditeľnejšie je členstvo európskych štátov v Európskej únii (ďalej EÚ). V podobe troch spoločenstiev sa rodila postupne od roku 1951 a vznikli tri skupiny štátov. Tie, ktoré v EÚ sú a hrdia sa nálepkou *vyspelé a rozvinuté*, ďalej tie, ktoré síce podľa novodobých kritérií tieto podmienky spĺňajú, no sami sa rozhodli nezúčastňovať sa integračného procesu v plnej miere, a napokon tie, ktoré z politických, ekonomických alebo v prípade Turecka aj kultúrnych príčin zatiaľ zostávajú stáť pred vonkajšími hranicami Únie.

Myšlienka integrácie nebola vždy prijímaná jednoznačne pozitívne a inak tomu nie je ani dnes. Najväčšia obava pramení zo straty nezávislosti a suverenity, možnosti rozhodovať o svojom vlastnom osude. Od štátov, podieľajúcich sa na integračnom procese, sa automaticky očakáva, že prenesú výkon časti svojich právomocí na vytvorený celok, v záujme jeho efektívneho a reálneho fungovania. Tieto pochybnosti prenikajú všetkými sférami spoločenského života národného štátu, kultúru nevynímajúc.

V priebehu dlhých stáročí si európske štáty budovali svoju vlastnú identitu, posilňovali individualitu a z času na čas sa pokúsili expandovať to, čo považovali za *svoje* aj za hranice – neraz aj na úkor iných, cestou násilia. Expanzia a sebapresadzovanie sa boli pritom dlho považované za niečo prirodzené, keďže dejiny viackrát poukázali na opodstatnenosť známej teórie *prežitia najsilnejšieho*. Od vzniku štátu sa však rovnako prirodzene predpokladalo, že viacerí sú schopní dosiahnuť viac a vznikali rôzne aliancie a spojenectvá. Sledovali zväčša iba jediný účel – získanie nových území a moci. Dnes sa od štátov očakáva, že sa pokúsia o dosiahnutie určitej uniformity nielen v oblasti obrany, ale v celom spektre politiky. Jedným z cieľov EU totiž je pôsobiť ako jednotný celok, v súčasnosti predovšetkým v zahraničnej politike a bezpečnosti, vytvoriť protipól, či skôr rovnocenného partnera Spojeným štátom americkým. V priebehu rokov 2007 – 2009 boli podniknuté prvé úspešné kroky a dnes v EÚ reálne existujú politickí predstavitelia, v zmysle *aby americký prezident vedel, komu má zavolať*.

Každá z krajín je definovateľná niečím, čo ju odlišuje od ostatných a naopak, možno nájsť znaky, ktoré sú pre všetky štáty bez ohľadu na hranice spoločné. Ak sa dnes povie *americká kultúra*, mnohí by bez najmenšieho zaváhania vedeli vymenovať niekoľko príkladov kultúry reprezentujúcich americký kontinent. Zdá sa však, že odpoveď na otázku, čo je kultúra európska, je podstatne zložitejšia.

Otázka úlohy národných kultúr v Európe je preto veľmi aktuálna. Po vyriešení základných problémov svojej existencie Únia vybudovala sieť inštitúcií a orgánov s ustálenými a jasne rozdelenými právomocami a pôsobnosťou. Do centra pozornosti sa tak dostávajú aj oblasti, ktoré sa dlhé roky ocitali na okraji spoločenského záujmu, teda aj kultúra. Nepatrí s *lukratívnym* otázkam, súvisiacich s mocou (financie, zahraničná politika, obrana, tradične považované za piliere suverenity štátu). Vplyv jednotlivých európskych národných kultúr na súčasnú podobu Európy a EÚ v nej je nepopierateľný. Nevyriešenou ale zostáva otázka ďalšieho smerovania. Znie: Je žiaduce, aby národné kultúry zostali zachované v podobe, ktorá bude predstavovať prekážku prehlbujúcej sa integrácie, alebo rozdiely, ktorými sa európske národy odlišujú, majú byť postupne stierané? Otázka kultúrnej integrácie úzko súvisí s problematikou identity – národnej[1] i európskej[2].

Národná identita je spájaná s jazykom, históriou, osobnosťami, mentalitou a inštitúciami. Lokálna a regionálna okrem toho aj s určitým priestorom. V tejto oblasti nastal istý posun. V tradičnej spoločnosti je tradícia a identita územia chápaná ako daná, orientácia ľudí ako jediná možná. V modernej spoločnosti má človek možnosť voľby tradície aj identity, prípadne sa môže rozhodnúť pre ich odmietanie.[3]

V 80. a 90. rokoch 20. storočia sa predovšetkým v krajinách strednej a východnej Európy predpokladalo, že po páde diktátorských režimov budú automaticky smerovať k liberálnej demokracii. Naproti tomu však zosilneli národné tendencie a potreba opätovného vyjadrenia národnej legitimity. Do popredia sa dostala etnická identita, ktorá zohráva významnú úlohu v spoločenskom a politickom živote. Národná identita predstavuje základný nástroj politického populizmu a mobilizácie más.

V súvislosti s národnou identitou je dôležité chápanie pojmu národ. Podľa monolitnej a pluralitnej definície je národ buď kolektívne indivíduum, žijúce vlastným životom, alebo kolektivita rozdielnych jednotlivcov.[4] Konštruovať identitu je v takomto prípade veľmi náročné. Pri jej ďalšom vývoji zohrávajú úlohu postoj elity, prijatie etnickými, regionálnymi a sociálnymi skupinami, aj integračné a globalizačné procesy. Môžu spôsobiť heterogenizáciu, kedy dôjde k posilneniu kolektívnej (európskej) identity na úkor národnej, alebo naopak, homogenizáciu, posilnenie identity majoritného národa.[5]

Napriek tomu, že národná identita je považovaná za jednu zo základných charakteristík človeka ako sociálnej a kultúrnej bytosti, dodnes neexistuje uspokojivá definícia tejto dôležitej sociálnej kategórie. Existuje množstvo rozličných koncepcií, ktoré sa pokúšali problematiku národa a identity objasniť.[6]

Za najstaršiu je považovaná koncepcia božského pôvodu národov. Z tejto kategórie predstáv pochádza aj genéza židovského národa. Keďže vyslobodenie Židov z podružia Egypta bolo považované za Boží spasiteľský zásah, na jeho základe vznikla viera v jediného Boha, pre ktorého sú Židia vyvoleným národom. V zmysle tohto chápania je história, spôsob života Židov, ich náboženská, kultúrna a národná identita Božím dielom.[7]

Iný model predstavuje európska stredoveká téza, uplatňovaná v monarchistických krajinách. Išlo o nadetnický, stavovský a politický koncept národa, ktorého príslušníci reprezentovali krajinu na sneme (príklad Uhorska a jeho „natio hungarica“). Dorozumievali sa latinčinou a spájala ich príslušnosť k uhorskému kráľovstvu a lojalita k jeho panovníkovi, bez ohľadu na to, z ktorej národnej dynastie pochádzali. Členmi takéhoto národa boli výlučne príslušníci privilegovaných – šľachtických vrstiev spoločnosti, bez ohľadu na svoj etnický pôvod a príslušnosť.

Základy novodobých koncepcií národa boli položené v období osvietenstva. Nové duchovné prúdy sa spájali najmä so zánikom feudalizmu a nástupom trhového

[1] Národná identita patrí k najtransparentnejším kolektívnym identitám. Vznikla v historickom procese ako dôsledok modernizácie v post feudálnej Európe a mení sa vplyvom konkrétnych historických podmienok. Súvisí s formovaním moderných národov v Európe (KILIÁNOVÁ – KOWALSKÁ – KREKOVIČOVÁ 2009:229).

[2] V 50. rokoch 20. storočia boli otázky národa, národných identít a nacionalizmu marginalizované liberalizmom aj marxizmom. Prvý bol zameraný výlučne na individualitu, druhý uznával len ekonomicky orientované identity. Až po páde komunizmu sa odborná verejnosť začala opäť zaoberať otázkami vzťahu regionálnej, národnej i novovznikajúcej európskej identity (ŠINDLÁŘOVÁ 2002:265).

[3] ŠINDLÁŘOVÁ 2002:265

[4] ZAJAC 2002

[5] *Národná identita a kultúra, národné a štátne záujmy*, <http://www.vlada.gov.sk/data/files/1219.doc> [cit. 2011.01.18].

[6] K problematike identity a jej kontextov bližšie LENOVSKÝ 2006:12-24.

[7] BOTÍK 2007:7

hospodárstva a priemyselnej revolúcie, ale tiež so vznikom monarchistického absolutistického štátu. Existencia francúzskeho revolučného programu občianskej spoločnosti založenej na slobode, rovnosti a bratstve, spolu s pozdvihnutím dovtedy marginalizovaných vrstiev obyvateľstva výrazne prispela k vzniku nových koncepcií nacionalizmu, ktorý je azda najrozhodujúcejším činiteľom súčasného vývoja na európskom kontinente.

Významnú etapu vo vývoji koncepcií národa predstavuje rozdelenie sveta na *Východ* a *Západ*, ktoré sa navzájom líšili ekonomicky, aj politicky. Vo východnej časti sa takmer jedno storočie rešpektovali objektívne kritériá národa, ktoré sformuloval Stalin v roku 1913: „*Národ je historicky sa utvorivšie pevné spoločenstvo ľudí, spojené spoločným jazykom, územím, hospodárskym životom a psychickým založením, prejavujúcim sa v spoločnej kultúre... Jedine vtedy, keď sú všetky znaky pospolu, môžeme hovoriť o národe.*“[8] Kultúra, rovnako ako jazyk etnických útvarov, sa typologicky zovšeobecňovala tak, aby predstavovala homogénnu matériu a bola odlíšiteľná od kultúry iných etnických spoločenstiev. Národ bol národom vďaka svojej kultúre.[9]

V 20. storočí sa však na národ začalo nazerať aj z inej strany – dôležitými neboli objektívne dané, ale subjektívne pociťované činitele. Prívržencom takéhoto chápania bol napríklad Ernest Renan, ktorý považoval národ za spoločenstvo, ktoré vzniklo v dôsledku kolektívne prejavenej vôle byť spolu a ktoré existuje vďaka svojmu sebauvedomeniu, čiže národnému vedomiu. Teória, ktorú odštartoval Renan, sa nazýva sociálny konštruktivizmus.[10]

Vo viacerých jazykoch existuje pri používaní slova národ (nation) a jemu blízkych pojmov ľud, rod, kmeň, etnikum, v rôznych obdobiach nejednotnosť. Národná identita v mnohých prípadoch obsahuje aj prvky etnickej identity – jazyk, ľudovú kultúru, spôsob života a pod. Niektorí autori vnímajú etnickú identitu ako výsledok sociálnej interakcie. Nemožno z nej vylúčiť isté esenciálne prvky, pretože síce vzniká vo vedomí ľudí, ale spontánne, v podvedomí. Zatiaľ čo národná identita je formovaná zhora, prostredníctvom vytvárania programu, tradície a národnej agitácie.[11]

Národná identita je spoločná solidarita, vytvárajúca sa medzi členmi skupiny, ktorí napriek tomu, že patria do rôznych spoločenských tried, stavajú lojálnosť voči skupine nad akúkoľvek inú lojálnosť. Na základe tejto spoločnej solidarity sa rozvíja osobitná forma identity. Hlavnou charakteristikou identity je jej politický aspekt. Národná identita sa vzťahuje na identity, spolky a projekty medzi rôznymi triedami a/alebo kolektívmi s cieľom utvoriť vlastné teritórium. Národné hnutie formuje aj vytvorenie štátu. V súlade s uvedeným vytvárajú etnické zložky a politický projekt zameraný na vytvorenie alebo udržanie vlastného teritória osobitný charakter každého národa, ktorý ho odlišuje od podobných národov vo svete, a z ktorého sa vytvára jeho osobitná identita.

K utváraniu národov dochádza na základe *solidarity* (spoločného pôvodu) a prostredníctvom *konfliktov* (vojny alebo invázie). Národná identita sa buduje na základe potrieb vyplývajúcich z týchto dvoch skupín prvkov. Definícia národa ako politickej organizácie obyvateľov určitého územia je pravdivá, ale obmedzená; koncepcia národa je oveľa širšia, zahŕňa hospodárske, politické a ideologické aspekty, aj nacionalizmus. Národ je meniaci sa koncept a preto sa mení aj identita, ktorú vytvára. Národné identity v súčasnosti redefinujú svoje hranice.

V súčasnej modernej dobe pojem *národ* zahŕňa myšlienku pomyselného spoločenstva, v ktorom sa všetci jeho členovia cítia, alebo sa majú cítiť súčasťou sociálneho celku so spoločnou históriou, kultúrou a jazykom. V praxi táto myšlienka takmer vo všetkých štátoch slúžila na zavedenie jedinečných znakov, histórie a identity pre spoločenstvá, ktoré boli predtým etnicky a kultúrne odlišné. Týmto spôsobom zahŕňa politická nadvláda jednej skupiny nad ostatnými aj *kultúrnu nadvládu* prostredníctvom vytvorenia *úradného jazyka, domácej histórie* a ďalších symbolov, zatiaľ čo kultúrne znaky zvyšných skupín nájdeme už len v múzeách alebo vo folklóre. Tento stav sa zavŕšil myšlienkou *rovnosti pred zákonom*, ktorá homogenizuje spoločnosť ako celok tým, že neuznáva existenciu osoby, ktorá nezdieľa kultúrne znaky charakterizujúce národný celok. Týmto spôsobom sa štát, národ a kultúra spájajú do jedného celku.[12] Anthony D. Smith definoval národ ako „*pomenované historické a kultúrne spoločenstvo s jednotným územím, masovým vzdelávacím systémom a spoločnými zákonmi.*“[13] Niektorí ďalší autori zdôrazňujú význam jazyka, ktorý k národom, na rozdiel od etník, neodmysliteľne patrí. Všetky definície sa však zhodujú v tom, že národ je politické spoločenstvo, ktorého príslušníkom je vlastný vysoký stupeň vedomia vzájomnej súnaležitosti. Príslušníci národa si uvedomujú svoju odlišnosť od ostatných národov aj bez toho, aby s nimi mali priamu osobnú skúsenosť. Národy sami seba definujú prostredníctvom etnických a iných fiktívnych hraníc. Podľa britských sociálnych psychológov Stephena Reichera a Nicka Hopkinsa národy, aj keď „*nie sú nevyhnutne etnické, sú etnocentrické, a aj keď nie sú rasové, sú rasistami.*“[14]

Na podobu národnej identity má vplyv aj národná kultúra. Obsah pojmu národná kultúra môže byť chápaný v rôznych spoločnostiach, dokonca aj v rámci rôznych sociálnych a etnických skupín jedného národa odlišne. Kultúra v otvorenej, sociálne diferencovanej a politicky pluralitnej spoločnosti sa vrství do rôznych subkultúr, z ktorých mnohé sú zahraničným importom, môžu mať kozmopolitický charakter. Iné subkultúry majú historické korene v domácej kultúrnej tradícii, ale záujem o ne sa obmedzuje na úzku skupinu ich nositeľov a priaznivcov. V súčasných európskych spoločnostiach neskorého

[8] BOTÍK 2007:8
[9] Tamže, s. 8.
[10] Tamže, s. 8.
[11] KILIÁNOVÁ – KOWALSKÁ – KREKOVIČOVÁ 2009:230

[12] Pracovný dokument o ochrane menšín v Európskej únii a Latinskej Amerike, <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/dt/776/776547/776547sk.pdf> [cit.2011.01.18].
[13] TESAŘ 2007:56
[14] TESAŘ 2007:57

kapitalizmu dominuje masová kultúra, ktorá v dôsledku globalizácie a vyspelosti informačných a mediálnych technológií obsahuje na celom svete totožné znaky a podlieha silnej unifikácii a amerikanizácii. Špecifikom môže byť jej adaptácia v konkrétnej kultúre.[15]

Niektoré spoločenstvá sa snažia vymedziť obsah pojmu národná kultúra etnicky, čo môže neskôr viesť k vzniku politicko-spoločenských konfliktov. Preto by obsah mal byť vždy výsledkom spoločenského konsenzu. V európskych krajinách tvorí národnú kultúru kultúrne dedičstvo, teda kultúrne hodnoty zachované z minulosti. Ide najmä o sakrálne umenie a architektúru, artefakty z aristokratického a meštianskeho prostredia. Špecifická pozornosť sa venuje i tradičnej a ľudovej kultúre - fenoménom z prostredia regionálnych roľníckych kultúr. Pozornosť je venovaná tiež artefaktom z obdobia priemyselnej revolúcie a robotníckej kultúry. Patrí sem aj pôvodná umelecká tvorba, ktorá sa viaže na danú krajinu.

V poslednom období možno pozorovať rastúci záujem verejnosti o unifikovanú masovú kultúru, pričom národná kultúra sa v mnohých prípadoch ocitá na okraji záujmu nielen verejnosti, ale aj politických predstaviteľov. Neposkytujú jej dostatočnú, a to nielen finančnú, podporu.[16] Európska integrácia a globalizačné procesy tak môžu predstavovať aj ohrozenie národných kultúr, stieranie kultúrnych hraníc a stratu jedinečnosti a rozmanitosti.[17] Napriek silnejúcim centralizačným tendenciám je potrebné citlivo zvážiť, ktoré sféry spoločenského a politického života je v záujme plynulejšieho a efektívnejšieho fungovania Európskej únie vhodné podriadiť vplyvu a rozhodovacej právomoci európskych inštitúcií a ktoré by bolo lepšie ponechať v kompetencii členských štátov.

Kultúra predstavuje v každom štáte oblasť, ktorá je úzko prepojená s územím, historickým vývojom a identitou daného národa. Práve jeho predstavitelia by mali poznať podmienky a možnosti jej rozvoja lepšie, ako poprední predstavitelia iných členských štátov. Tí, pokiaľ sa kultúrnej problematike nevenujú odborne, prirodzene, poznajú kultúrne hodnoty ostatných skôr na všeobecnej úrovni. Je preto žiaduce zamerať sa viac na šírenie informácií o bohatstve a špecifikách jednotlivých európskych národných kultúr a propagáciu ich kultúrneho dedičstva, namiesto pokusov o násilné zjednocovanie v oblastiach, kde to nie je bezpodmienečne nevyhnutné.

Ak má Európa vystupovať tak, ako to deklaruje vo svojich právnych aktoch a nezáväzných dokumentoch, ako jedna entita charakterizujúca európsky kontinent, je vhodné, aby existoval základný minimálny štandard, charakteristika, použiteľná pri popisovaní európskej kultúry. Nie je potrebné hľadať nové definície a zdroje. Samotný historický vývoj Európy poskytuje dostatočnú bázu pre jej definovanie. Európska únia bola, je a s najväčšou pravdepodobnosťou aj naďalej bude budovaná na tradícii rímskeho práva. S malými odchýlkami dnes predstavuje právomoc luxemburského Súdneho dvora, smerujúcu k sudcovskej tvorbe práva a precedensov, typických pre anglosaský, nie kontinentálny právny systém. Rímske právo je základom právnych poriadkov väčšiny členských i nečlenských európskych krajín. Ďalej je to grécka filozofia, ku ktorej sa neustále vracajú aj súčasní odborníci i kresťanstvo, ktoré napriek diskusiám a snahám o elimináciu jeho vplyvu nepopierateľne ovplyvnilo európske tradície a kultúru.

Vývoj na európskej politickej scéne v posledných rokoch naznačil, že aj napriek tak proklamovanej snahe o absolútne prehĺbenie integrácie a centralizáciu Európskej únie národné štáty ešte rozhodne nepovedali posledné slovo. Národný štát je totiž mnohými považovaný za nevyhnutný predpoklad zachovania národných kultúr a špecifík. Napriek pokračujúcemu zjednocovaniu by mali zostať ponechané viaceré rozhodovacie právomoci štátom.

V snahe o účinnú aplikáciu Lisabonskej zmluvy Európska únia pravdepodobne bude pokračovať v kultúrnej politike tak ako doteraz. To znamená, že budú prijímané viacročné plány (v súčasnosti sa uplatňuje program „Kultúra 2007 – 2013“) a uzatvárané dohody o vzájomnej spolupráci a podpore medzi členskými štátmi v oblasti ochrany kultúrneho dedičstva.

Z uvedeného vyplýva, že úloha, ktorú jednotlivé európske štáty a ich kultúra zohrali v priebehu historického vývoja, a ich vplyv na súčasnú podobu Európy, sú nepopierateľné. Je v záujme tohto supranacionálneho celku, aby zostali zachované a získavali podporu pre ďalší rozvoj aj naďalej. Len rozvíjaním vlastného kultúrneho bohatstva sa môže Európa vyhnúť homogenizácii a pohlteniu toho, čo ju definuje. Kultúra z amerického kontinentu, okrem pozitív, prináša aj odcudzenie, povrchnosť a degradáciu tradičných európskych hodnôt.

Literatúra a pramene:
BOTÍK, J.: Etnická história Slovenska. Nitra 2007.
KILIÁNOVÁ, G. – KOWALSKÁ, E. – KREKOVIČOVÁ, E.: My a tí druhí v modernej spoločnosti. Bratislava 2009.
Národná identita a kultúra, národné a štátne záujmy. Uverejnené na internete: <http://www.vlada.gov.sk/data/files/1219.doc> [cit. 2011.01.18].
Pracovný dokument o ochrane menšín v Európskej únii a Latinskej Amerike. Uverejnené na internete: <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/dt/776/776547/776547sk.pdf> [cit.2011.01.18].
LENOVSKÝ, L.: Kontexty identity. In: Ethnologia Actualis Slovaca, č. 6, Trnava 2006, s. 12- 24.
MICHALÍK, B.: Rola osobností a inštitúcií pri zachovávaní a rozvíjaní kultúry a jazyka minority. In: Slovenčina v menšinovom prostredí : štúdie z II. medzinárodnej vedeckej konferencie Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku. Békešská Čaba 2008, s. 476 – 480.
ŠINDLÁŘOVÁ, J.: Otázky regionální identity. Uverejnené na internete: <http://www.cazv.cz/2003/2002/ekon6_02/-sindlarova.pdf. [cit.2011.02.01].
TESAŘ, F.: Etnické konflikty. Praha 2007.
ZAJAC, P.: Národná kultúra, národná identita, národné záujmy. 2002. Rukopis.

Kontakt:
PhDr. Barbara Pavlíková
KMKaT FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: barbara.pavlikova@ukf.sk

[15] *Národná identita a kultúra, národné a štátne záujmy, <http://www.vlada.gov.sk/data/files/1219.doc> [cit. 2011.01.18].* s. 222.
[16] *Národná identita a kultúra, národné a štátne záujmy, <http://www.vlada.gov.sk/data/files/1219.doc> [cit. 2011.01.18].* s. 222.
[17] MICHALÍK 2008:477

Faktory integrácie Rómov/Cigánov do majoritnej spoločnosti

Lýdia Lehoczká

Kľúčové slová:
skupinovo-kolektívne identity, identifikácia, etnicita, integrácia.

Abstract:

Integration of Roma/Gypsies into mainstream society is one of the current societal issues. It covers not only the state social policy, but also local social interventions directed especially to marginalized Roma communities. Identifying factors of integration of Roma/Gypsies into mainstream society requires not only knowledge of its inter-but also intra-ethnic terms. Contribution to their particular approaches through basic identification of lines of traditional Roma culture of Roma/Gypsies in Slovakia and abroad and their current lifestyles.

Predkladaná štúdia si stanovuje ašpiráciu identifikovať niektoré podstatné faktory integrácie Rómov/Cigánov do majoritnej spoločnosti a to i napriek ich výraznej diferenciácii a viacetnickej štruktúre. Uvedená téma sa týka nielen otázok ich etnickej identity a etnicity, ale aj ďalších sebaidentifikácií a toho, ako sami sebe rozumejú a čo vo svojej identifikácii k integračnému smerovaniu preferujú.

Prvou subtémou je preto **deskripcia podstatných identifikačných prvkov** tradičnej rómskej kultúry. Viacerí romológovia (Bartosz 2004, Hancock 2005, Lužica 2004, Liegeóis 1995) sa zhodujú v názore, že základnými prvkami identifikácie Rómov sú: subetnická diferenciácia, rituálna čistota a nečistota, a príbuzenská štruktúra. Označenie Rómovia v tejto chvíli používame z vonkajšieho pohľadu majority (bez reflexie diferenciácie rómskych spoločenstiev). Postupne budeme uvádzať ich ďalšie názvy, či už sa jedná o endo-, exo-etnonymá resp. autonymné pomenovania podľa rôznych klasifikačných kritérií.

Stručná charakteristika kategórie skupinová identita. Už samotný pojem identita je mnohovýznamový a jeho vymedzenie v rovine vedeckej, odbornej i popularizačnej je náročnou úlohou. Nejestvuje totiž žiadna univerzálna teória o identite. Táto kategória je predmetom skúmania viacerých vedných disciplín. O to náročnejšie je pristúpiť k jej dôkladnému pochopeniu tak, aby sa nevytváral rámec zjednodušeného a schematického „videnia“ danej tematiky. Skupinová (kultúrna, kolektívna, etnická, národnostná, národná, náboženská…) identita sa vymedzuje ako „projekt identity“, podstatou ktorého je jej neustále generovanie. Je to proces zachovávania kontinuity našej totožnosti (kto sme, čím sme…) v čase a v priestore, kedy je identita (osobná alebo skupinová) neustále testovaná, pretváraná, potvrdzovaná, aktualizovaná a redefinovaná.[1] Možno ju vyjadriť aj ako interakčné pozície „my-oni“. Generovanie kolektívnej identity nie je nikdy úplne ukončené, pretože jej podoba je stále revidovaná a potvrdzovaná spoločenskou praxou a zmenami. Tieto sa dotýkajú aj zmeny symbolického systému, vytváraním nových symbolov, reinterpretáciou starších foriem a opačne. K zmenám dochádza pôsobením sociálnych, ekonomických, kultúrnych, psychologických a interpersonálnych vplyvov na jedincov a skupiny, a predefinovaním dominantných kritérií pre vnímanie skupinovej identity v dôsledku rôznych procesov (asimilácia, akulturácia, integrácia, adaptácia). Uvedené procesy evidujeme aj v utváraní respektíve redefinovaní skupinovo-kolektívnej identity Rómov. Existuje celý rad metodologických prístupov využiteľných aj pre skúmanie skupinovo-kolektívnej identity Rómov.[2]

Podmienky spoločenského života od svetových, kontinentálnych, celonárodných po lokálne sú jedným z faktorov integrácie Rómov a vplyvu na ich etnicitu. V základnej klasifikácii sú označené ako vonkajšie, okrem nich evidujeme aj podmienky vnútorné. Inter- aj intraetnické podmienky identifikácie možno ďalej kategorizovať pomocou základných identifikačných línií tradičnej rómskej kultúry. V zmenených spoločenských podmienkach sa môžu prejavovať v pôvodnej podobe, pôsobia latentne, alebo zanikajú.

Subetnická diferenciácia Rómov/Cigánov na Slovensku. Základným subetnickým rozlíšením Rómov na Slovensku sú Rumungri a olašskí Rómovia. Rumungri majú ďalej svoje vnútorné rozlišovanie v lingvistickej podobe (preberania slovenských, maďarských výrazov a laicky sa označujú ako slovenskí a maďarskí Rómovia). Rovnako aj olašskí Rómovia majú svoju vnútornú diferenciáciu (napríklad podľa rodov, bohatstva a prestíže). Tieto aspekty patria skôr medzi vnútorné podmienky identifikácie a napriek ich rozdielnosti možno spomenúť jeden spoločný faktor identifikácie - vieru (i keď praktizovanú skôr neformálnym spôsobom). Identifikácia sa u nich prejavuje nielen podľa národnosti (ako rómska, slovenská, maďarská), ale zároveň aj podľa náboženstva. Počet náboženských identifikácií týchto skupín Rómov so záujmom o rímskokatolícku cirkev je stále najvyšší, avšak postupne sa v náboženskom misijnom pôsobení na Slovensku presadzujú aj iné registrované cirkevné spoločenstvá. Úspešné aktivity evidujeme dlhodobo napríklad v pastoračnom centre v Bardejove na Poštárke a niekoľko rokov už aj na Luníku IX. zo strany Spoločnosti

[1] Bližšie pozri BAČOVÁ 2000:7-10, 37-38.

[2] Allport, 1954 (nespojitosť skupiny s jednou doménou a spojitosť s inou doménou), Eriksen, 2000 („permanentná minorita“, vnímanie ako druhotriednych občanov), Tajfel, Turner, 1979 (emocionálne faktory v procese hľadania identity, stratégie „sociálnej kreativity“), Jacques, 2003 (globálna hierarchia rás), Hamilton, Gifford, 1976 (iluzórna korelácia), Eiser, 1971 (akcentácia rozdielov), Hewstone, 1994 (subtyping, neprijatie informácie, ktorá nie je v súlade so stereotypom, hoci platí u niekoľkých členov skupiny), Messick, Mackie, 1989 (homogénnosť vonkajšej skupiny), Dominguez, 1992 („kulturalizácia rozdielov“), Asante, 1987, McAdoo, 1988, Jackson, 1991, Giordano et al., 1993 (familiarizmus), Sellars, Rowley, Chavous et al., 1997 (aspekty rasovo-etnickej identity), Oyserman et. al, 1995 (profesný úspech ako súčasť identity), Grahamová, 2001 (inoetnickí rovesníci rovnakého pohlavia), Hudley, Graham, 2001 (cez optiku úspešnosti povolania), Steele, 1996 – (cez úspešnosť v škole), Wood et. al, 1996, Brewer, Roccas, 2001 (teória optimálnej odlišnosti, „zapredanci“). Podrobnejšie HIRT 2005.

saleziánov Don Bosca (v rámci Katolíckej cirkvi), aj duchovných gréckokatolíckej cirkvi a ostatných menších cirkví (metodistická, reformovaná cirkev, adventisti a iné). Náboženské misie nepredstavujú len zmenu identifikácie Rómov v podobe ich vierovyznania, ale aj zvýšenie integračného potenciálu, odstraňovania sociálneho vylúčenia a cestu k sociálnej zmene. Náboženská identifikácia prepája vonkajšie aj vnútorné podmienky.

Tieto základné subetnické skupiny Rómov na Slovensku možno súčasne podľa vonkajších podmienok rozlíšiť aj ako sociálne vylúčené a naopak spoločenstvá, vykazujúce sociálnu inklúziu (pričom je potrebné konštatovať, že sociálne vylúčenie sa výraznejšie týka najmä Rumungrov na východnom Slovensku). Práve v marginalizovaných rómskych komunitách smeroval vývoj etnicity k existencii rôznych etnosociálnych jednotiek v ich kolektívnej identite. Pôvodná etnická špecifickosť je výrazne oslabená. Modifikovaná podoba je okrem iného aj dôsledkom celospoločenských transformačných zmien. Sú prítomné i pozostatky asimilačného procesu do roku 1989, kedy boli Rómovia považovaní za sociálne zaostalú skupinu a nemali možnosť etnickej identifikácie. Boli bez statusu etnickej minority. Málo výrazný je aj ich sebaidentifikačný potenciál vo vzťahu ku kategórii rómska etnická skupina. Preferované sú identifikácie s väčšinovou populáciou (slovenská národnosť) respektíve identifikácia maďarskej národnosti na južných územiach Slovenska. Rómske marginalizované komunity akoby zostali „uväznené“ niekde medzi dvomi procesmi – asimiláciou a integráciou. K asimilácii nedošlo (svedčí o tom skutočnosť, že stále sú tu prítomné výrazné etnické hranice v akulturácii medzi rómskym etnikom a majoritou). Štrukturálnu asimiláciu by sme považovali za prípustnú v podobe splynutia Rómov s majoritou najmä v ekonomicko-hospodárskej oblasti, kde nie je potrebné (napríklad v pracovnej sfére) výrazne preferovať etnicitu. Platí to aj pre oblasť občianskeho života a zabezpečenia rovnocenného postavenia všetkých občanov v našej krajine. Asimiláciu ako negatívnu podobu potvrdzujeme skôr pre oblasť rómskej kultúry a identitárnych prvkov ako sú rómsky jazyk a umenie.

Integrácia marginalizovaných rómskych komunít do majoritnej spoločnosti stále nie je možná. Bráni jej už samotný fakt ich sociálneho vylúčenia, najmä priestorového typu v segregovaných rómskych osadách. Odpoveď na otázku akým spôsobom by bola možná integrácia obyvateľov rómskych osád do majoritnej spoločnosti a aké by pritom boli ich podporné respektíve zabraňujúce sebaidentifikačné podoby, je podmienená najskôr odhaľovaním príčiny (subjektívne i objektívne) ich sociálnych nedostatkov. Identita v tomto prostredí nesie znaky marginálnej i marginalizovanej podoby, stigmatizácie, rómstva bez poznania tradičných (najmä pozitívnych) prvkov rómskej kultúry. Nejedná sa ani o pravý typ etnickej identity, ale skôr o sociálne organizovanú identitu a existenciu rôznych etnosociálnych jednotiek. Jednotlivcom chýbajú základné osobnostné kompetencie, čo možno považovať za jednu z integračných bariér. Oslabená je aj občianska uvedomelosť, preto komunity vykazujú málo výrazný integračný potenciál. Integračnou bariérou týchto komunít sa stáva aj ich negatívne vnímanie zo strany majority. Z pohľadu stanovenia priorít je v tomto prostredí menej dôležité to, či sa jednotlivci alebo skupiny identifikujú v podobe skupinovo-kolektívnych identít (národnej, národnostnej, náboženskej). Optiku ich bytia totiž tvoria základné existenčné otázky v kontexte ich nepriaznivej sociálnej reality a nedostatkov. Skupinovo-kolektívne identifikácie môžu síce pozitívne pôsobiť na sebauvedomovací proces a motiváciu k sociálnej zmene, optika bytia je však v prvom rade zameraná na stratégie prežitia. Evidujeme tu aj vnútornú rodovo-rodinnú rozdrobenosť.[3]

V tomto prostredí dochádza k voľbe prežitia zo dňa na deň, niekedy aj páchaním rôznych priestupkov a závažnejších trestných činov. Základnou intervenčnou stratégiou podporujúcou integráciu obyvateľov marginalizovaných rómskych osád sa môže stať odstraňovanie ich marginalizácie. Za súčasného stavu tu totiž prebieha identifikácia Rómov s tým, čo im prinesie zlepšenie existencie (i keď len na jeden deň). A tak sa stáva, že mladý Róm sa silne identifikuje so svojim kamarátom a nasleduje ho v páchaní kriminality (i keď sám predtým o takejto činnosti ani neuvažoval), alebo sa identifikuje s osobami, ktoré mu ponúknu pracovnú príležitosť (i tú načierno). Neuvažuje pritom o identifikácii seba samého ako Róma, Slováka či Maďara, ani ako katolíka či evanjelika.[4]

---

[3] Svedčí o tom i interpretácia z prostredia marginalizovaných rómskych komunít v Stredoslovenskom kraji. Žena 35 r. a muž 60 r. (skupinová diskusia):
V.: Akú si uvádzaš národnosť?
XY, žena: Slovenskú.
XY, muž: Dal by som si aj rómsku, prečo by nie, mne to nemôže vadiť.
V.: Čo myslíš, prečo sa neuvádza rómska národnosť?
XY, muž: Keď som si vybavoval občiansky, tak vtedy sa to nedalo, ja by som si dal rómsku. Ale je mi jedno, prečo by nie a čo, kto mi čo dá? [...] *Slováci mi tak isto dajú, ako aj Cigáni, to máš úplne jedno, že kto čo ti dá. Teraz žiješ ako žiješ a čo.* [...]
V.: *Koho máš ty okolo seba najradšej? Kto je pre teba z rodiny dôležitý?*
XY, muž: *Ja ti poviem, najradšej som, čo som mal najradšej, to sú moje bývalé deti, moje deti. A tu týchto, čo s nimi žijem, to sa nedá ani vyjadriť, aby som sa s nimi stretával. Pretože tu každý pije. Chodia hrávať na stroje, prosím ťa, furt chodia na automaty a deti nahávajú.* [...] *Ja sa cítim, poviem ti pravdu, na inej úrovni, ako oni.* [...] *A tie sprostosti, hlúposti, kto bude počúvať? Tak radšej sa nebavím s nikým, čo sa tu môžem s kým baviť.* [...] *Darmo som aj blízko z rodiny tomuto L. alebo P., ja sa s nimi ani nerozprávam. Ani návštevy, ani nič. Vôbec nič, ani sa to nedá. Keď by si aj chcela sa rozprávať alebo čo, to nemá cenu. Keď im niečo vyčítam, povedia: "ty nám dávaš, ty?" No tak poviem: "v poriadku, no dobre".*

[4] Ku vzťahu rómskeho jazyka a etnickej identity napríklad aj tieto výpovede (žena, 38 r., rozhovor):
V: *Mohla by si sa pokúsiť opísať svoj vzťah k rómskemu jazyku?*
XY: *Ja, ja, nechcem vedieť cigánsky. Chcem slušne žiť, a to sa nedá.*
(žena, 40 r., rozhovor):
V: *Rozprávali ste sa doma rómsky?*
XY: *Nie. Neviem rómsky. A moje deti tiež nevedia. Tu bývajú jedni východniari a deti, keď počujú, ako vyprávajú, tak sa utekajú pýtať: mama, čo to povedali? Prečo tak vyprávajú, aká je to reč?*
V: *Nespytujú sa deti, či sú tiež Rómovia?*
XY: *Nie, v škole to nesmú ani títo bieli povedať. Oni to zakazujú, učitelia. Oni tu nerobia rozdiely, či je biely, či je čierny. Tu je veľmo dobrá škola.*
V: *Takže ani nechceš, aby vedeli, že sú Rómovia?*
XY: *Nie.*
V: *Chceš uviesť prečo?*
XY: *Ani neviem.*
V: *Myslíš, že keby vedeli rómsky jazyk, tak by to pre nich nebolo dobré?*

Ak by sme mali v tomto prostredí predvídať podobu vývoja etnicity smerom k asimilácii alebo integrácii, skôr predpokladáme (pri vytvorení adekvátnych podmienok) prijatie kultúry dominantnej spoločnosti a celkové asimilačné ašpirácie. Povedomie rómskej tradičnej spolupatričnosti a pôvodnosť špecifickosti etnicity (etnogenéza/história, materinský jazyk, tradičná kultúra) sú už zoslabnuté dlhodobým pôsobením iného typu kultúry, **„kultúry chudoby**".[5] Rómovia z marginalizovaných rómskych komunít (zo segregovaných a separovaných rómskych osád v Prešovskom, Košickom a Banskobystrickom kraji, približne 160 000 ľudí) sú Rumungri. Tí však nežijú len v marginalizovanom prostredí. Medzi nich patria aj Rómovia začlenení do majoritného prostredia, stredná vrstva Rómov a tí, ktorí majú nadštandardnú životnú úroveň. Vo vzťahu k reintegrácii strednej vrstvy Rómov sme zaznamenali nasledovnú reflexiu: „Stredná vrstva Rómov sa v súčasnosti tiež dostáva do integračných problémov. Deje sa tak degradáciou ich materiálneho a sociálneho postavenia, zablokovaním mobilitných kanálov vzostupu pre ich deti a poklesom dosiahnutej úrovne integrácie v lokálnych spoločenstvách. Vo všeobecnosti ide o dôsledok enormne vysokej nezamestnanosti Rómov po roku 1989."[6]

Spoločnú podobu národnostnej identifikácie Rómov z marginalizovaných komunít a Rómov strednej vrstvy vidíme v oficiálnej identifikácii slovenskej a maďarskej národnosti (pri akte sčítacieho cenzu). V tohtoročnom sčítaní očakávame, že určitú zmenu môžu priniesť lokality, kde pôsobia rómski starostovia. Miestna etnopolitika môže mať dopad na zmenu doterajšej slovenskej identifikácie Rómov na rómsku. (Celkovo však neočakávame výrazné zvýšenie oproti roku 2001, odkedy evidujeme 1,7%-nú rómsku národnostnú identifikáciu, čo je v počte obyvateľov necelých 90 000).

Subetnickú diferenciáciu Rómov na Slovensku uzatvára reflexia znakov kultúrnej identity olašských Rómov. Ich najvýraznejšou identifikáciou je rómska identita prostredníctvom pravého (skutočného) rómskeho bytia - rómstva („romima"). **„Romimo"** predstavuje životný štýl, determinovaný pevnými normami v myslení a konaní olašských Rómov a ich hodnotovej orientácie. Na prvom mieste je olašský Róm. Svedčí o tom aj slovná výpoveď: *„dôležité je byť človekom, ale ešte dôležitejšie je byť olašským Rómom"*. Endogamné olašské spoločenstvá na Slovensku žijú v striktnej väzbe na všetky základné identifikačné línie Rómov: subetnickú diferenciáciu, rituálnu čistotu a nečistotu a dôležitosť príbuzenstva. Majú však aj silnú identifikáciu s náboženskou vierou. Možno ich prirovnať k hlavným skupinám Rómov (ktorí sa sami považujú za pravých, skutočných Rómov) vo svete a v Európe. Napriek dynamike akulturácie si stále zachovávajú svoju tradičnú kultúru. Dôležité pre nich sú stabilné sociokultúrne prvky s regulatívnou funkciou (morálne a etické kódexy, obyčaje, zvyky, štandardy v spoločenstve - napríklad rodinná disciplína, vzorce správania, hodnoty, rodové stereotypy). Medzi takéto skupiny patria najmä: Kalderaši s podskupinou Lovarov (Lowara), Čurarovia (Tshurara) a Mačvajovia (Macvaja), žijúci v USA. Stále sú pre nich typické preferencie súdržných a srdečných kmeňových, rodových a rodinných vzťahov. Vykazujú zmysel pre jednotu pred vonkajším okolím. I keď sa stáva, že majú voči sebe navzájom predsudky, v situáciách vonkajšieho ohrozenia sa vytrácajú a silnie ich rómska/cigánska súdržnosť.[7] Ako uvedené skupiny žijúce v zahraničí, aj olašskí Rómovia na Slovensku odvíjajú svoju identifikáciu od rómskeho životného štýlu, ktorý má aj v súčasnosti túto hodnotovú orientáciu: rómsky jazyk, cena za nevestu a obradové hostiny. Ďalej sú to špecifické rómske profesie - „cigánske podnikanie" (ženy sa venujú predpovedaniu budúcnosti, muži obchodu s ojazdenými autami, práci pre realitné kancelárie, drobnej práci pre políciu). Pozorovatelia uvádzajú, že sa jedná o rôzne varianty „kšeftov" so schopnosťou oklamať dôveru obchodných klientov („obalamutiť ich"). Na otázku, čo tvorí hranicu lojality Rómov a ich spolupatričnosti možno odpovedať, že za hranicami rozšírenej rodiny (extended family) neexistuje žiadna iná významnejšia lojalita.[8] Integrácia týchto spoločenstiev je možná len cez túto sociálnu jednotku.

Tieto skupiny nezaujíma otázka „rómskeho/ cigánskeho národného hnutia". Ich životné stratégie majú iné zameranie a národný sebaidentifikačný faktor nezohráva v ich živote poprednú úlohu. Národnú identitu Rómov posilňujú najmä medzinárodní rómski reprezentanti. Na svetových kongresoch sa venujú rôznym aktuálnym témam zjednocujúcich Rómov a Sintov v Európe a všetkých Rómov/Cigánov vo svete. Čestní členovia prezídia sa snažia v sebaidentifikačných otázkach inšpiratívne pôsobiť aj na mladých Rómov. Rómstvo propagujú aj prostredníctvom slávnych osobností.[9] Posilňujúcim sebaidentifikačným faktorom sa môžu stať aj vedecké štúdie odvodzujúce línie v etnogenéze predkov Rómov od vyšších indických kást (kšatriov a aristokratických skupín). Prezentujú ich najmä Courthiade a Kochanowski.[10] Pre mladých Rómov je dôležitá najmä stabilná osobná sebaidentifikácia cez inter- a intra-personálny rámec formovania identity s poznaním vlastného sebauvedomenia, sebapoznania a zdravého sebahodnotenia. Pri oficiálnej deklarácii národnostnej identity očakávame u mladej rómskej inteligencie skôr slovenskú národnostnú identifikáciu, čo korešponduje aj s trendom mladých ľudí iných národností (etnicita je akoby v pozadí pred identifikáciou európskou a prítomnou globalizáciou). Mladí Rómovia by mali dostávať najmä možnosť dokázať, že sú odborníci vo svojich profesiách, že sú bezproblémoví a rovnocenní občania, bez stigmatizácie a diskriminácie.

XY: *To by už oni museli vedieť.*
V: *A ty si sama nikdy nechcela hovoriť rómsky?*
XY: *Ja tak rozumiem, čo vyprávajú, ale neviem hovoriť.*

[5] LEWIS 1966:19-25
[6] VAŠEČKA 2006:15
[7] SILVERMAN 2008:27 in JAKOUBEK (ed.) 2008
[8] COHN 2008:138 in JAKOUBEK (ed.) 2008
[9] Herec Yul Brynner (z filmu „Sedem statočných"), jeho rómske genealogické väzby a účasť na kongrese v roku 1978. Ďalej stretnutie s premiérkou Indírou Gándiovou v roku 1983 v Čandigare, kedy vyjadrila duchovné spojenie Rómov s národmi Indie.
[10] Podrobnejšie BARTOSZ 2004.

Subetnickú diferenciáciu Rómov etnológovia ešte stále neuzatvorili. Rôznorodosť dokumentuje aj celý rad ich pomenovaní, vyskytujúcich sa podľa rôznych kritérií (tradičných rómskych remesiel, autonymov, etnonymov, heteronymov, duchovných a náboženských identít, regionálnych a územných, jazykových, rodových a iných súvislostí).[11] K najpočetnejším skupinám vo svete patria Kalderaši (s podskupinou Lovárov), Manuši (so skupinou Sintovia) a Gitani (andalúzski a katalánski).[12] V súčasnosti v Európe pod názov „Cigáni a Trevelleri" patrí aj množstvo úzko spriaznených skupín sformovaných prostredníctvom interetnických manželských zväzkov Rómov s majoritnou populáciou a skupiny, ktorých pôvod je nejasný (Travellers (Trevellerov) v Škótsku, Yenishe (Jenišov) v Nemecku, Tattars (Taterov) v Škandinávii, Didicois (Didikajšov) v Británii). Podľa súčasných odhadov Cigáni a ostatní Trevelleri tvoria aspoň 0,03 % populácie vo Veľkej Británii.[13] Pre cigánsku a kočovnícku identifikáciu je dôležité:

- oddanosť „travellerskej ideológii" a životnému štýlu,
- prijatie a oddanosť k zákonu rituálnej čistoty a znečistenia,
- určitá znalosť anglo-romani (poangličtenej verzie rómčiny).

Travelleri sú rozptýlení v celej Veľkej Británii, početnejšie na juhovýchode. Žijú väčšinou na vidieku, kde obchodujú s odpadom, vykonávajú pomocné práce v poľnohospodárstve, podomový obchod, ženy sú veštkyne. Od začiatku 60. rokov 20. storočia sa Cigáni stali cieľom pozornosti na lokálnej aj štátnej úrovni. V roku 1960 vláda schválila zákon Caravan Sites and Control of Development Act, ktorým zabezpečila parkovanie na miestach k tomu určených s dostupnosťou vody a hygienickým vybavením, a zakázala neoficiálne stanoviská.

Náboženská identifikácia Rómov/Cigánov vo svete nie je taká jednoznačná. Vyskytuje sa vierovyznanie katolícke, evanjelické, pravoslávne, moslimské a niekedy aj v synkretickej podobe (kombinácia moslimského a pravoslávneho). Pri tejto identifikácii zohrávajú úlohu rodovo-rodinné tradície. Prvotné potvrdenie podoby vierovyznania mohlo vychádzať i z viery väčšinovej spoločnosti, a to aj v prípade kočovných spoločenstiev (tiež viazaných na teritorialitu).

Rituálna čistota a znečistenie je nesmierne silným a rozsiahlym kultúrnym konceptom v živote tradične orientovaných rómskych spoločenstiev. V tejto identifikačnej línii si Rómovia určujú „hranice" voči iným Rómom i nerómskemu svetu („gádžom"), v definovaní základných postojov a hodnotení ako rituálne čistých a nečistých. Jedná sa o rituálnu symboliku, významy a kultúrne hodnoty (o prípravu alebo konzumáciu konkrétneho jedla, spôsob jedenia, hygienické otázky, sociálnu komunikáciu a interakciu, uchovávanie tradícií – najmä prvkov rómstva, uzatváranie partnerských a manželských zväzkov, rešpektovanie kultúrnych hodnôt, morálky, etiky, vzorcov a noriem správania, výkon remesiel, rodové stereotypy a iné). Pre Rómov zo skupín pevne dodržiavajúcich tradície (na Slovensku napríklad olašskí Rómovia alebo Kalderaši, Lovári) predstavuje rituálne znečistenie už samotný kontakt s nerómskym prostredím. Za rituálnu nečistotu sa považuje napríklad aj emancipácia žien, nedodržiavanie rodových stereotypov, oboznamovanie iných s rómskymi tradíciami a jazykom, spoločné jedenie a stolovanie s „cudzími", ktorí nepatria do vlastného okruhu. Ďalej napríklad kontakt s „nečistými" časťami tela (umývanie tela od pása dolu v jednej vode), sociálne zariadenie v blízkosti kuchyne. Každá skupina prísne dodržiavajúca normy a zvyky rituálnej čistoty si o sebe myslí, že práve oni sú tí „praví" „skutoční", „lepší" Rómovia („amare", „žuže", "čače", „feder Roma"). Tí ostatní sú („bižuže", „dupkári", „phuj", „močkoši", „degeši", „džungale Roma") a ich znečistenie je označované ako „mahrime", „marime", „maxrime", „magerdo", „prasto". Normy a zásady znečistenia sú presne vymedzené rodovými zákonmi a inštitúciou („prastipen"). Ich nedodržiavanie sa trestá rómskym súdnym tribunálom („romano kris") udeľujúcim tresty. Najťažším trestom je doživotné vylúčenie zo spoločenstva („pischaro"), sociálna smrť.[14] „Romano kris" je významným normatívnym elementom tradičnej cigánskej spoločnosti. Týka sa cigánskeho práva a rady starších, ktorá ho presadzuje. Rozhodnutie krisu je považované za jednoznačné, nevyvrátiteľné a iba naozajstný Róm môže byť jeho súčasťou. Toto právo obsahuje zákonník morálky a rodinných práv (jedným je aj pravidlo sobáša s „gadžom" a iné). Hierarchia identifikácie sa tu odvíja od etnickej (bytia v duchu skutočného Cigána, najváženejšieho Cigána a člena krisu, statusu „krisinako" Róma/Cigána, po rodovo - rodinnú ekonomicko – profesno - kastovnú identifikáciu). Ich identifikácia s väčšinovou spoločnosťou je pomerne zložitá, najmä keď niektoré kočujúce spoločenstvá nemajú štátnu príslušnosť. (Voči antropologickým výskumom sú tieto spoločenstvá uzavreté).

Príbuzenská štruktúra je ďalšou významnou rómskou sociokultúrnou hodnotou. Rod, rodina („fajta", „familija", „čaládo", "stan", "viča", "nípo") sú nielen vonkajším pomenovaním bližšej a vzdialenejšej rodovo-rodinnej väzby („pašes", "dureder"), ale vnútornou trvalou hodnotovou orientáciou. Príbuzenstvo v tradičnej rómskej kultúre predstavuje postoje a pocity bezpečia, istoty,

[11] Cigáni, Atsinganos alebo Atsingkanos (Athinganoi), Zingari, Zigeuner, Ziginer, Zigainer, Zigenare, Dómovia (Pardómovia), Egyptian, Aigyptoi, Gypsy, Gyptoi, Gitanos, Efyptenarin, Gyptenaers, Egyptions, Phárao-népe, Bohemiens, Vengry, Polača, Tinker, Rajsende, Jaltari, Jeniši, Xoraxania, Kalé, Boiasha, Calons, Jifti, Gitano, Romungro, Baias, Serviko, Vendiko, Kurbati, Sastrara, Arčini, Karamidara, Salahori, Rudari, Aurari, Zlatari, Kanáloša, Lingurari, Lavutari, Grastari, Ursurari, Mečkari, Gurvari, Medvasi, Grebenári, Vretenári, Kaladžije, Aškaliovia, Lotfitka Roma, Rusuria, Krymytka, Dobrodžaja, Moldovaja, Grekuja, Serbiaka, Sasytka Roma, Xaladytka, Madžura, Hohere, Bodžora Ficzira, Hohere, dasikane Roma, gadžikane Roma, amare Roma, Kabudžije, Karpatskí Rómovia, Polska Roma, Bergitka Roma, Xaladytka Roma, Sasytka Roma, Warmijaki, Kaliszaki, Galickaji, Samboraki, Berniki, Jaglany, Bosaki, Pluniaki, Toniaki, Petruki, Baltruki, Pontoni, Jurgowatar, Rabkatar …

[12] Bližšie pozri BARTOSZ 2004 a LUŽICA 2004.

[13] Údaj zahŕňa „Cigánov" – najmä Kalderašov, ich potomkov, juhoslovanských Cigánov, škótskych, velšských a írskych Travellerov.

[14] Tento osud sa dotkol aj poľskej rómskej poetky B. Wajs – „Panenky", ktorá zomrela opustená a osamotená bez kmeňových a rodovo-rodinných kontaktov.

spolupatričnosti, solidarity, vzájomnej pomoci, súdržnosti, úcty, lásky, morálky, etiky, zvykov, obyčají, rituálov, viery a šťastia. Cigánska sociálna organizácia je kmeňová (tribal). Menšou jednotkou je vitsa, rozšírená rodinná skupina (extended family group) odvodzujúca svoj pôvod od určitého spoločného predka. Jej členom sa človek stáva narodením alebo sobášom. Veľkosť vitsy sa môže meniť a jej hlavnou funkciou je zabezpečiť autoritu. Antropologické výskumy (Acton 1974, Adamsová et al. 1975) potvrdzujú v identifikácii kočovných spoločenstiev ako stále dôležité zákon rituálnej čistoty a znečistenia (u anglických Cigánov tzv. „mockadi") a endogamnosť.[15] Cigánske tradície obsahujú celý rad mechanizmov na preventívne zabránenie prieniku „gadžov" do ich spoločnosti.

Záver. Nielen vonkajšie podmienky integrácie Rómov/Cigánov do majority majú svoje bariéry. Prekážky sú aj na strane vnútorných podmienok. Bariéry integrácie Rómov/Cigánov na Slovensku (prostredníctvom sociálnych, ekonomických, politických, kultúrnych, psychologických a interpersonálnych faktorov) a očakávané ašpirácie ich identifikácie sú nasledovné:

A. Rumungri – sociálne vylúčení

A.1 Bariéry integrácie: *sociálne, ekonomické, politické, kultúrne, psychologické a interpersonálne (najvýraznejšie vyplývajúce zo sociálnej odkázanosti a statusu „závislej triedy", čo vyvoláva u majority nevôľu, odsudzovanie a iné formy sociálneho dištancu).*

A.2 Identifikačné ašpirácie: *absentovanie vedomia etnoidentifikačných funkcií, bez zvyšovania tohto vedomia (povedomia) a zároveň aj odstraňovania sociálnych nedostatkov očakávame aj naďalej slovenskú alebo maďarskú národnostnú identifikáciu v neprospech rómskej.*

B. Rumungri – sociálne začlenení

B.1 Bariéry integrácie a potreba re-integrácie strednej vrstvy: *bariéry najmä v občianskom a ekonomickom prostredí týkajúce sa problémov v rovnoprávnosti s majoritnou spoločnosťou, alienácie Rómov a majority, stigmatizácie etnicity (vonkajších i vnútorných predsudkov voči rómskej identite samotných Rómov a tzv. Rómov) a jej stotožňovanie s „kultúrou chudoby", sociálno-ekonomického zostupu, zastavenej emancipácie na podmienky modernej civilizácie, kultúry a spoločnosti, útlmu rozvojových stratégií.*[16]

B.2 Identifikačné ašpirácie: *rozhodovanie skôr v prospech oficiálnej deklarácie slovenskej národnosti, integrácia do majoritnej spoločnosti v preberaní rezidenčných štýlov a preferovanie ekonomickej integrácie, uvažovanie o migrácii do nového prostredia najmä s pracovnou príležitosťou.*

C. Olašskí Rómovia

C.1 Bariéry integrácie: *intraetnického charakteru typu endogamnosti, uzavretosti voči majoritnému okoliu, konzervovaniu pôvodných tradícií, vnútorných inštitúcií a ďalších sociokultúrnych prvkov a noriem olašských Rómov.*

C.2 Identifikačné ašpirácie: *pretrvávanie v doterajších identifikáciách (rómskych/cigánskych) aj pri oficiálnom sčítacom akte, identifikácia maďarskej národnosti (keďže najpočetnejšie podskupiny ako Lovári žijú väčšinou na južných územiach Slovenska – Lučenec, Rimavská Sobota, Jesenské, Levice, Želiezovce, Nitra).*

Poznávanie identifikačných faktorov pre integráciu Rómov/Cigánov na Slovensku je veľmi dôležitým základom pre budúce identifikácie s integračným potenciálom. Vo všetkých podobách etnickej, národnostnej, národnej alebo náboženskej identifikácie Rómov/Cigánov na Slovensku môžu zohrávať úlohu spoločné stratégie väčšiny a minority v príslušných lokálnych spoločenstvách a partnerstvá, ktoré podporia priestor pre integráciu, re-integráciu a prípadne aj pre štrukturálnu asimiláciu. Budú korešpondovať so skutočnými sociálnymi potrebami obyvateľov. Práve prostredníctvom komunitných aktivít je možné dostávať do povedomia Rómov/Cigánov tie možnosti identifikácie, ktoré sú v lokálnom spoločenstve prirodzené a prospešné miestnemu rozvoju, bezproblémovému spolunažívaniu a celkovému sociálno-inkluzívnemu charakteru občianskej spoločnosti. Súčasťou je i možnosť plurality a multiplicity identít, aby si neprekážali vo verejnom priestore a nevytvárali sa bariéry. Napríklad tak, ako v prípade multietnickej komunity v obci Dunajská Lužná, kde sa miestni obyvatelia identifikujú najskôr ako občania obce, potom ako príslušníci etnických a národnostných skupín. Spoločne dokážu naplniť svoje občianske povinnosti a popri nich sa na kultúrno-spoločenských akciách a podujatiach dostávajú do popredia ich skupinovo-kolektívne identity s vyjadrením ich etnicity a národnostnej príslušnosti.[17]

Literatúra a pramene:

BAČOVÁ, V.: Osobná identita – od komponentov psychiky k textualite. Dizertačná práca. Prešov 2000.
BARKER, C.: Slovník kulturálních studií. Praha 2006.
BARTOSZ, A.: Neboj sa Cigána (Na dara Romestar). Sobrance 2004.
BERGER, P.I.-LUCKMANN, T.: Sociální konstrukce reality. Brno 1999.
BEŠENYEI, P.: Rómske ticho. (Poštársky „zázrak" alebo dvadsať rokov medzi Rómami. Bratislava 2009.
COHN, W.: Mýtus cikánského národnostního hnutí. In: JAKOUBEK, M. (ed.): Cikáni a etnicita. Praha 2008, s. 134 – 144.
HANCOCK, I.: My rómsky národ. Bratislava 2005.
HARTL, P.: Komunita občanská a komunita terapeutická. Praha 1997.
HIRT, T.: Svět podle multikulturalismu. In: Hirt, T,-Jakoubek, M. (eds.): Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Plzeň 2005, s. 198 – 235.
JAKOUBEK, M. (ed.): Cikáni a etnicita. Praha 2008..
KOŠTA, J.: Sociológia. Bratislava 2004.
LAUWAGIE, B.N.: Etnické hranice v moderních státech. In: JAKOUBEK, M. (ed.): Cikáni a etnicita. Praha 2008, s. 304 – 344.

[15] LAUWAGIEVOVÁ 2008:325 in JAKOUBEK (ed.) 2008
[16] VAŠEČKA 2006:28-29
[17] Pozri filmový dokument „Jeden domov pre všetkých" , scenár, réžia a kamera BANYÁK, J. 2002.

LACKOVÁ, E.: Narodila jsem se pod šťastnou hviezdou. Praha 2002.
LEHOCZKÁ, L.: Kultúrna identita Rómov. Nitra 2006.
LEWIS, O.: The Culture of Poverty. Scientific American, 1966, vol. 215/4.
LIEGEÓIS, J.P.: Rómovia, Cigáni, kočovníci. Bratislava 1995.
LUŽICA, R.: Kapitoly z rómskej kultúry. Trnava 2004.
LYKO, M. – LEHOCZKÁ, L.: Antropologické východiská pre sociálnu prácu a sociálne služby. Nitra 2009.
LYOTARD, J. F.: The Postmodern Condition: A Report on knowledge. Minneapolis 1984.
MIOVSKÝ, M.: Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu. Praha 2006.
SILVERMAN, C.: Vyjednávání „cikánství". Situační strategie. In: JAKOUBEK, M. (ed.) 2008: Cikáni a etnicita. Praha 2008, s. 25 – 48.
VAŠEČKA, I.: Sociálne potrební Rómovia a sociálna pomoc v Českej republike. Dizertačná práca. Brno 2006.

Kontakt:
doc. PhDr. PaedDr.
Lýdia Lehoczká, PhD.
Ústav romologických štúdií
FSVaZ UKF v Nitre
Kraskova 1
949 74 Nitra
E-mail: llehoczka@ukf.sk

K metodológii výskumu kultúrnych tradícií Slovákov v Boľovciach

Jaroslav Čukan

Kľúčové slová:
minoritné spoločenstvo, etnokultúrne parametre, kultúrne dedičstvo, terénny výskum, Sriem

Abstract:
The team of authors from the Department of Management of Culture and Tourism at the Faculty of Arts of Constantine the Philosopher University in Nitra carries out the field research and prepares the publication about the sixth locality inhabited by Slovaks in the Low-Land. Boljevci, situated to the south from Belgrade, is populated by the Slovak minority with unique factors of formation of culture and specific cultural traditions. The preparation of monograph requires application of an adequate methodology.

Problematika minoritnej kultúry v podmienkach etnického odlúčenia nestráca na aktuálnosti ani v ére globalizácie a ústupu tradičných etnokultúrnych hodnôt do depozitu latentnosti. Jednotlivci aj spoločenstvá majú rôzne predstavy o užitočnosti/význame etnickej identity, prípadne sa nad touto otázkou nezamýšľajú a považujú ju za prekonanú. Etnické vedomie má podľa toho v praktickom živote odlišné prejavy a nerovnakú intenzitu. Závisia od politickej a organizačnej úrovne spoločnosti, jej vôle a pripravenosti presadzovať národný princíp, no aj akceptovať etnický a kultúrny pluralizmus i občianske zásady spolunažívania.

Etnicita v určitých situáciách prestáva byť prirodzeným odrazom reálnej etnickej/kultúrnej/skupinovej odlišnosti, postavenia skupiny alebo jednotlivca na druhej strane etnokultúrnej hranice. Poznáme konkrétne príklady zatajovanej, no aj umelo konštruovanej a manifestovanej etnicity bez reálneho základu. Politické, ekonomické a iné záujmy môžu spôsobiť, že medzi úrovňou etnického vedomia a jeho prezentovaním navonok nie je rovnovážny stav. Etnicita môže byť inštrumentom k dosiahnutiu imanentných cieľov a účelovo manifestovaná podstatne vo väčšej miere, ako v skutočnosti je, prípadne je etnické vedomie hlbšie ako sa manifestuje. Závisí od konkrétnych interetnických vzťahov, ktorých rozsah, variabilita prejavov, intenzita a kvalita nie sú nemenné. Vplýva na ne aj etnická povaha, historické a etnické stereotypy, historické súvislosti, skúsenosti a významné historické udalosti. Formujú a menia ich aj politické strany a stratégia vládnej garnitúry, výrazné osobnosti, prejavy nacionalizmu, národné aj nadnárodné inštitúcie, územné/majetkové nároky a mnohé iné faktory, súvislosti a ich najrôznejšie konfigurácie. Všetky, dokonca aj obyčajné nedorozumenie, sa môžu stať medzníkom, vplývajúcim na kvalitu a intenzitu interetnických vzťahov, na vzťah k menšinám na svojom území, na mimoriadnu zložitosť a variabilnosť etnicity a jej prejavov. Etnická identita a procesy etnickej asimilácie sú na začiatku aj na konci vzťahového kruhu.

Možno vôbec definovať, objektivizovať a hierarchizovať faktory, vplývajúce na akulturačné procesy v interetnických súvislostiach? V tomto štádiu nášho poznania sú pre kvalitu a intenzitu vzťahov na etnickej hranici, aj pre priebeh etnickej asimilácie, univerzálne tri kategórie determinujúcich faktorov:

1. historické skúsenosti, spoločná kultúra a kolektívna pamäť, početnosť príslušníkov na etnickej hranici a z nich sa odvíjajúce psychické uspôsobenie etnického spoločenstva (etnické stereotypy, ale napríklad aj vzťah človeka k vlastnej etnicite),
2. reálna politika štátu voči minoritám, starostlivosť štátu o vlastné minority v inoetnickom obkľúčení a konkrétna makropolitická situácia,
3. rola osobností.

Platia pre všetky etnokultúrne hranice na ktoromkoľvek mieste a v ktoromkoľvek období. Až v rámci nich môže, no nemusí byť relevantný pomer počtu nositeľov kultúrnych osobitostí v zmysle spoločného alebo diferenciačného (počet príslušníkov minoritného spoločenstva), ekonomické aktivity a vzdelanosť obyvateľstva, vzdialenosť od mestských centier, religiozita a iné faktory, ktoré sme doteraz zvykli menovať ako kľúčové. Prvé v poradí sú budované dlhodobo, vo vedomí sa ukladajú pomaly, no intenzívne. Nasledujúce dve sú impulzívne, zmena kvality má rýchly priebeh. Ak sa zmení politická situácia, môže dôjsť k zmene manifestácie etnickej identity zo dňa na deň a následne k rýchlej zmene etnických parametrov. Ak niekto túži včleniť sa do nového etnického prostredia a podľa možnosti, nezávisle od

vnútorného vedomia o svojej etnickej príslušnosti, nemanifestovať svoju etnicitu (lebo nová je inštrumentom k jeho prosperite), priebeh etnickej asimilácie je neporovnateľne odlišný od situácie, keď sa etnická hranica zachováva a prezentuje za každú cenu. Protestantské náboženstvo bolo v období protireformácie/rekatolizácie jedným z kľúčových faktorov odchodu tisícov slovenských rodín z Horného Uhorska na Dolnú zem a mnohoraké spôsoby praktizovania viery výrazne spomalili priebeh procesu etnickej asimilácie. Dôkazom sú zadunajskí či pilišskí Slováci, ktorí sú jednoznačne v pokročilejšom štádiu asimilácie a bližšie k finále etnokultúrneho vyrovnania. V konfesionálnych súvislostiach sú mimoriadne dôležitým faktorom k zachovávaniu národnostnej identity významné osobnosti/národnostná elita/menšinová inteligencia. Desiatky evanjelických kňazov a učiteľov na najširšie chápanom území Dolnej zeme pomáhali od počiatku jej kolonizácie v šírení slovenského jazyka, vzdelanosti a duchovnej sily v rámci svojho profesijného poslania, aj prostredníctvom národnobuditeľskej, kultúrnej, osvetovej, vedecko-výskumnej, vydavateľskej a publicistickej práce, ďalej zavádzaním nových metód v hospodárení a využívaní krajiny. Udržiavali čulé kontakty s najvýznamnejšími osobnosťami kultúrneho a duchovného života z územia Slovenska. Osobné vzťahy so Slovenskom prenášali aj medzi svojich cirkevníkov, čo v ich pôsobiskách vyvolávalo významné etnoidentifikačné posuny.[1] Upozorňujem však na potrebu diferencovať medzi slovenskou evanjelickou a katolíckou emigráciou, respektíve pravoslávnym a rímskokatolíckym obklopujúcim etnokultúrnym makroprostredím, no zohľadňovať aj aspekty etnické, lebo Maďar, Rumun, Chorvát a Srb nemajú ku konkrétnym minoritným spoločenstvám a k minoritám na svojom území vo všeobecnosti, v celom časovom úseku rovnaký vzťah.

Je nevyhnutné akceptovať a aplikovať čo najplnšiu tematickú a vzťahovú, historickú a priestorovú kontextualizáciu a v rámci takéhoto prístupu riešiť čiastkové otázky akulturácie, konštruovanie konfigurácií, funkcionalistických, esencialistických či iných teórií a interpretácií kultúry. Možno ich aplikovať len ako čiastkové metódy, schopné postihnúť a interpretovať v konečnom dôsledku len časť reality, zlomok kultúrnych dimenzií niekoho, niekde a niekedy – viac alebo menej objektívne a viac alebo menej subjektívne. Lebo vždy treba brať do úvahy aj skúsenostný komplex antropológa, jeho teoreticko-metodologickú výbavu vrátane reálnych predpokladov k interdisciplinárnemu riešeniu problematiky, osobnostný aj rodový rozmer, vzťah k vlastným kultúrnym dispozíciám a etnickej identite.

Po publikačných výstupoch z terénnych výskumov a štúdia minoritných etnokultúrnych tradícií v Erdevíku (2005) a Pivnici (2010) vo Vojvodine, Borumlaku a Varzale (2006) v rumunskom Bihore, Butíne (2008) v rumunskom Banáte, sme upriamili pozornosť na sriemsku dedinu Boľovce (Boljevci), ležiacu na ľavom brehu Sávy, približne 25 km juhozápadne od Belehradu. Výber lokality determinovali viaceré špecifické danosti (uvádzam ich bez nároku na hodnotenie dôležitosti): 1. slovenské a srbské obyvateľstvo, kde slovenskú minoritu (2/5) tvorí približne 1250 príslušníkov, 2. vzdialenosť od Belehradu a výhodné možnosti dopravy umožňujú (od začiatku 20. storočia) dennú migráciu časti obyvateľstva a intenzívnu akulturáciu, 3. dedina je geograficky situovaná v Srieme, no administratívne je pričlenená k Belehradu, nie do Vojvodiny, čo v určitom zmysle vplýva na čiastočnú izoláciu od lokalít so slovenským obyvateľstvom v Báčke, Banáte aj Srieme, 4. kultúrne špecifiká sú výsledkom polohy na hranici Rakúsko-uhorskej monarchie a tureckého panstva a mnohé sa tiež odvíjajú od bezprostrednej blízkosti rieky Sáva, 5. o tradičnej kultúre Slovákov v Boľovciach doteraz neevidujeme publikované národopisné práce, 6. s Boľovcami a ich slovenským obyvateľstvom nás spájajú viac ako dve desaťročia trvajúce neformálne vzťahy, 7. Boľovčania udržiavajú rôznorodé inštitucionálne aj neformálne, príbuzenské, ekonomické a kultúrne kontakty so Slovenskom, 8. poloha obce (veľkomesto, letisko, Sáva a vodné plochy, kláštor Fenek, lesné porasty v blízkom okolí) a jej prírodné, historické a kultúrne danosti ju predurčujú v blízkej budúcnosti k intenzívnemu rozvoju turizmu, ktorý vyvolá náležitú reakciu a ovplyvní etnokultúrne parametre.

Naznačené, aj mnohé iné kontexty znamenajú množstvo spoločného, podobného, no aj diferenciačného s doterajšími poznatkami z Dolnej zeme a poskytujú široký priestor na porovnávanie. Už prvé výskumné kontakty dovoľujú konštatovať, že s dolnozemským vojvodinským prostredím je v Boľovciach totožný napríklad výskyt viacerých náboženských spoločenstiev, ktoré síce neprajú kolektivizmu a spoločným aktivitám v rámci lokálneho spoločenstva, no sú predpokladom pravidelných kontaktov so slovenským okolím. Spomenúť možno tiež rôznorodé ekonomické, kultúrne, spoločenské aj príbuzenské vzťahy so Slovenskom ako dôsledok pracovných migrácií a aktivít folklórneho súboru a divadla. Neopakovateľným fenoménom je excentrická geografická poloha, s ktorou súvisí bývalá hranica medzi kresťanským a moslimským svetom aj súčasné administratívne začlenenie. Nemenej významným faktorom, vplývajúcim na formovanie spôsobu života Boľovčanov, je Sáva ako prirodzená hranica so Srbskom, no práve v chotári dediny existuje na rieke strategické miesto k čulým ekonomickým aktivitám v minulosti, prítomnosti aj pre budúcnosť.

Na základe prieskumu terénu a doterajších skúseností sú predmetom nášho záujmu transformácie zamestnaní a spôsobov získavania existenčných prostriedkov, konfesionálny, profesijný a ďalšie rozmery štruktúry obyvateľstva, kultúrny, spoločenský a spolkový život, kontakty so slovenskými minoritnými spoločenstvami vo Vojvodine, na Dolnej zemi a s materským národom, prejavy príslušnosti k širokej škále sociokultúrneho aj geografického prostredia, etnická identita aj iné prejavy etnického vedomia a zmeny etnicity v čase. Sledované kultúrne javy budú študované z rôznych pohľadov, vo viacerých kontextoch, preto sa budú jednotlivé tematické bloky zámerne navzájom dopĺňať

[1] K problematike dôležitosti rôznych minoritných inštitútov bližšie pozri MICHALÍK 2008.

a prelínať. Prostredníctvom nich sa objavia aj základné charakteristiky obyčajových tradícií, tradičného obydlia, stravy, rodinného života a vysťahovalectva, ktoré nie sú primárnymi cieľmi výskumu a štúdia. Kolektív autorov si nenárokuje pripraviť komplexnú národopisnú monografiu, ale odhaliť relevantné kultúrotvorné faktory, doplniť doterajšie poznatky a získať ďalšie vedomosti z prostredia etnických minorít a nový materiál k porovnávaniu. Jeho súčasťou má byť tiež obraz o súčasnom stave a perspektívach turizmu v dedine a blízkom okolí, respektíve o revitalizácii kultúrnych tradícií a možnostiach regionálneho rozvoja v súvislosti s cestovným ruchom. Záver publikácie bude tvoriť výber z tradičného piesňového repertoáru a jeho etnomuzikologická analýza.

Ambíciou kolektívu autorov bude analýza vybraných kultúrnych javov a etnokultúrnych procesov vo viacerých časových rovinách od osídlenia obce po súčasnosť. Z tohto hľadiska ponúka najlepšie možnosti pre štúdium 2. polovica 20. storočia a tomuto obdobiu bude venovaná najväčšia pozornosť vo viacerých etapách. Aplikovaním poznatkov a metodologického aparátu histórie, geografie, etnografie a folkloristiky vytvoríme predpoklady k širšie platným etnologickým záverom a zovšeobecneniam.

V rámci prvých jesenných dvojtýždňových výskumných pobytov v teréne sme sa zoznámili s prostredím, nadviazali sme potrebné kontakty na úrovni inštitucionálnej aj neformálnej, preštudovali sme aj cirkevné a školské matriky a kroniky. V porovnaní so staršími publikovanými materiálmi, ktoré sú v súvislosti s Boľovcami neobyčajne skromné, sa nám už podarilo získať relevantné archívne dokumenty a nespochybniteľne posunúť doteraz známe a akceptované obdobie príchodu prvých slovenských kolonistov do Boľoviec z konca 40. rokov 19. storočia do 90. rokov 18. storočia v rámci terciálnej, sekundárnej, no aj primárnej kolonizácie z konkrétnych lokalít na území dnešného Slovenska. Do obrazových príloh sme okrem vlastnej fotodokumentácie reprodukovali z rodinných archívov ochotných Boľovčanov a archívu miestneho evanjelického a. v. cirkevného zboru písomné materiály (súkromnú korešpondenciu, kroniky) aj stovky čiernobielych a farebných fotografií. V Bednárikovej monografii Slováci v Juhoslávii sú Boľovce opomínané a v obrazovej prílohe nie je napriek početnému slovenskému obyvateľstvu ani jedna fotografia z tejto dediny na Sáve. Návratné výskumy v jarnom a letnom období umožnia skompletizovať údaje a dokumentáciu v naznačených sférach a v kontexte všetkých ročných období.

Boľovčania nás napriek avizovanému laxnému prístupu k svojej slovenskej etnickej príslušnosti a chudobným kultúrnym tradíciám presvedčili o opaku. Záujmom o naše štúdium ich kultúrneho dedičstva, pomocou pri organizácii výskumu aj snahou participovať pri zbere materiálov každého druhu a korigovať pripravené texty, aby boli publikačne prezentovaní rovnocenne s inými slovenskými obcami vo Vojvodine. Veríme, že sa nám aj v jednej z najjužnejšie situovaných dedín na Dolnej zemi so slovenským obyvateľstvom podarí pripraviť do tlače knižnú publikáciu, ktorá v ňom prehĺbi záujem o vlastné kultúrne dedičstvo a prispeje k revitalizácii neopakovateľných etnokultúrnych parametrov. Odhaľovanie vplyvu geograficky excentrickej polohy Boľoviec a výnimočného administratívneho postavenia sú dostatočnou výzvou aj pre kolektív autorov. Prísľub k financovaniu knižného vydania našich výstupov aj v tomto prípade dali Úrad pre Slovákov žijúcich v zahraničí aj Ústav pre kultúru vojvodinských Slovákov v Novom Sade.

Literatúra a pramene:
AUERHAN, J.: Čechoslováci v Jugoslávii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku. Praha 1921.
BAČOVÁ, V.: Primordiálny versus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: Československá psychologie, 41, 1997, č. 4, s. 303- 313.
BEDNÁRIK, R.: Slováci v Juhoslávii. Materiály k ich hmotnej a duchovnej kultúre. 2. doplnené vydanie. Bratislava 1966.
BOTÍK, J.: Etnická história Slovenska. K problematike etnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov. Bratislava 2007.
KLÍMA, S.: Čechové a Slováci za hranicemi. Praha 1925.
MICHALÍK, B.: Rola osobností a inštitúcií pri zachovávaní a rozvíjaní kultúry a jazyka minority. In: Slovenčina v menšinovom prostredí : štúdie z II. medzinárodnej vedeckej konferencie Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku. Békešská Čaba 2008, s. 476 – 480.
VALENTÍK, V.: Kulturologické etudy. Báčsky Petrovec 2009.
SIRÁCKY, J. a kol.: Slováci vo svete 1. Martin 1980.

Kontakt:
Prof. PhDr. Jaroslav Čukan, CSc.
KMKaT FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: jcukan@ukf.sk

Arabské kultúrne obrodenie v kontexte rodovej problematiky

Eva Al-Absiová – Marwan Al-Absi

Kľúčové slová:
arabská kultúra, arabská obroda, postavenie ženy, arabská žena, rodové vzťahy

Abstract:
The article deals with changing Arab woman´s status in the period of Arab cultural revival . It is analyzing modern reform ideas presented by Amin Qasim and Mohammad Abdu focused in improving the social status of women in Arab society.

Súčasné arabské myslenie a západné akademické diskurzy sústreďujú svoju pozornosť na štúdium príčin nerovnoprávneho postavenia arabských žien akcentujúc sporné interpretácie koránových veršov a vplyv staroarabských tradícií zakorenených v spoločenskom

myslení. Liberálni moslimovia vysvetľujú koránové pokyny v kontexte súčasnosti a sú konfrontovaní s konzervatívnymi názormi, ktoré nezohľadňujú spoločenské a ekonomické premeny nevyhnutné pre vývoj každej spoločnosti.

Arabskú spoločnosť zaskočil a znepokojil „civilizačný šok“ v podobe ekonomického, vojenského a kultúrneho prieniku koloniálnej Európy, ktorý spolu s antikoloniálnou náladou väčšiny intelektuálnych kruhov ovplyvnil duchovnú obrodu islamu. Islamský reformizmus bol prirodzenou reakciou na vonkajšie impulzy prichádzajúce zo Západu.[1]

Moderné reformné myšlienky sa v arabskom svete rozvíjali v podmienkach politickej, ekonomickej a kultúrnej krízy. Národnostný útlak, kultúrna stagnácia, dominantné postavenie tradicionalistického islamu na prelome 18. a 19. storočia boli rozhodujúcim impulzom k vzniku novej historickej etapy – arabského kultúrneho obrodenia (*nahda*). Inšpirované európskymi vzormi chápalo tradicionalizmus ako obmedzujúci prvok, ktorý bráni spoločnosti prispôsobiť sa potrebám modernej doby. Počiatky obrodného procesu sú geograficky situované do Libanonu, Sýrie a Egypta. „Stretnutie“ s Európou, ako uvádza Oliverius, prebiehalo buď cestou nenásilnou (dlhodobými obchodnými a kultúrnymi stykmi), alebo násilnou (inváziou a okupáciou).[2] Príkladom nenásilnej formy bola tzv. Veľká Sýria, ktorá zahrňovala územie dnešnej Sýrie a Libanonu.[3] *Nahda* vznikala v kresťanských kruhoch - v maronitskej komunite žijúcej prevažne v libanonskej časti, ktorá bezprostredne prijímala európske vplyvy vzhľadom na vzájomnú duchovnú a konfesionálnu blízkosť. Postupne sa stala moslimským hnutím. Ani Sýria sa nebránila novým vplyvom, severosýrske Alepo (arabsky *Halab*) bolo dôležitou obchodnou križovatkou už od 15. storočia. Násilný impakt Európy nastal v Egypte. Napoleonova expedícia do Egypta (1798-1801) priniesla do arabského sveta nové myšlienky a technologické vymoženosti. Zaslúžila sa o rozvoj tlače a školstva. Zároveň sa objavili obavy, že *„v mocnom prúde cudzích vplyvov sa rozplynie svojbytnosť arabsko-islamskej kultúry, že bude ohrozená samotná jej existencia.“*[4] Preto spočiatku málo vtedajších moslimských vzdelancov vedelo prezieravo oceniť civilizačný kontakt Európy a Orientu. Vyvolal totiž sociálne zmeny a narušil tradičný rodový koncept podporovaný ortodoxnými moslimskými učencami. Obrodné hnutie stratilo po prvej svetovej vojne svoju silu a nádej revitalizovať arabské kultúrne tradície v duchu európskej modernity. Rozplynulo sa v antikoloniálnom a národnooslobodzovacom hnutí. V Európou okupovaných arabských krajinách sklamané obyvateľstvo začalo hľadať východiská vo vlastnom kultúrnom odkaze. Nadšenie z nových európskych ideí vystriedali pokusy o návrat k osvedčeným tradíciám. Arabskí intelektuáli obrátili svoju pozornosť na boj proti koloniálnemu útlaku. Vtedy ženy prvýkrát v histórii bojovali za národné požiadavky po boku mužov. Otázka zlepšenia ich sociálneho statusu v tých časoch podľahla vyššej priorite.

Reformizmus v arabskom prostredí sa začal rozvíjať v dôsledku kultúrneho obrodného procesu. Reformisti (kresťania i moslimovia) čerpali z osobných skúseností s európskym spôsobom života, ktoré získali počas niekoľkoročných pobytov vo Francúzsku alebo Anglicku. Kritizovali nedôstojné postavenie žien ako jeden z faktorov stagnácie domácej spoločnosti. Jedni hľadali spôsoby riešenia sekulárnou cestou, iní liberálnejším prístupom k náboženským interpretáciám. Reálne postavenie ženy bolo podľa nich v rozpore s koránovým učením. Nastolili nové nábožensko-etické problémy. Požadovali obnovu *idžtihádu,* t. j. slobodného výkladu sporných otázok a prekonaných interpretácií islamského práva v súlade s potrebami doby. Zdôrazňovali racionálny prístup pri revízii právnych noriem. Odmietali konflikt medzi rozumom a vierou. Nejednotné, často protichodné výklady veršov, strnulý, subjektívny prístup ortodoxných exegétov[5] zaťažený patriarchálnym myslením, ignorovanie meniacej sa spoločenskej reality a neochota pripustiť reinterpretáciu koránových pokynov – to boli témy, ktoré tvorili jadro reformných diskurzov.

V arabskom prostredí existovalo viacero reformných prúdov. Ich myšlienky sa často prelínali. Priekopníci reformizmu al-Bustání, at-Tahtáwí, al-Afghání, Muhammad Abdu, Kásim Amín a ďalší sa zhodli v tom, že zlepšenie postavenia žien je možné dosiahnuť v prvom rade ich vzdelávaním. Len vzdelané ženy sú schopné vydobyť si dôstojnejšie postavenie. V období *nahdy* ich výzvy mohli nájsť adresáta iba vo vyšších spoločenských vrstvách, kde muži investovali do vzdelania svojich žien z dôvodu skvalitnenia výchovy a vzdelávania ich potomkov. Ahmad Fáris aš-Šidják (literát, prekladateľ, publicista, jeden zo zakladateľov modernej arabskej literatúry) precestoval európske krajiny, kde sa zoznámil s tamojším spôsobom života. Za dôležitú oporu celej spoločnosti považoval pracujúce ženy. Poukazoval na to, že západné spoločnosti sa opierajú o dva piliere – o mužov a ženy ako pracovnú silu. Dôkladne poznal kresťanské i moslimské prostredie. Vystupoval proti dogmatizmu a neznášanlivosti duchovenstva, s čím mal aj osobné skúsenosti. Kritizoval nezmyselnosť a kontraproduktívnosť segregácie oboch pohlaví. Dotkol sa i tabuizovanej témy prostitúcie, ktorú rozoberal nielen ako morálny problém, ale aj ako dôsledok chudoby.[6]

Otázka rodových vzťahov v súčasnom arabskom svete osciluje medzi dvoma najvýraznejšími myšlienkovými prúdmi. Prvý nadväzuje na reformné hnutie, ktoré sa sformovalo na prelome 19. a 20. storočia a usilovalo sa o oslobodenie žien z tradičných, konzervatívnych spoločenských vzťahov. Jeho predstavitelia, na čele s najvýznamnejším priekopníkom

[1] MENDEL 1994:93
[2] OLIVERIUS 1995:7
[3] Libanon a Sýria boli súčasťou Osmanskej ríše. V roku 1943 bola formálne vyhlásená Libanonská republika a v roku 1946 Sýrska republika.
[4] OLIVERIUS 1995:9
[5] Na to upozorňuje aj Hrbek v doslove k jeho prekladu Koránu (2000), kde konštatuje, že arabskí komentátori stanovili význam určitého slova použitého v Koráne na základe vlastnej interpretácie, ovplyvnenej nasledujúcim vývojom islamskej teológie.
[6] TRABOULSI 2003:15-19

arabského feminizmu - egyptským právnikom a spisovateľom Kásimom Amínom, prvý raz verejne vyjadrili emancipačné požiadavky žien, vyzývajúce k rovnému prístupu k vzdelaniu, zavedeniu zmiešaných škôl a oslobodeniu od diskriminačných praktík v rodinnom a manželskom prostredí. Konkrétne požiadavky spočívali v obmedzení polygýnie a zvýhodnených práv muža na rozvod, odstránení izolácie ženy v domácnosti a priznaní práv na jej verejnú angažovanosť.

Zavedenie nového vzdelávacieho systému v Egypte inicioval Rifáa Ráfi at-Tahtáwí (1801-1873), ovplyvnený učiteľmi propagujúcimi európsky vzdelávací systém. Poukazoval na socializačný a psychologický význam zmiešaného školstva, ktoré umožňuje socializáciu chlapcov a dievčat v prirodzenom zmiešanom prostredí, čo v konečnom dôsledku považoval za nevyhnutný predpoklad vstupu do úspešného a plnohodnotného manželského života. Na základe skúseností, ktoré získal počas niekoľkoročného pobytu vo Francúzsku, podporoval vzdelávanie žien s tým, že vzdelaná žena je schopná aktívne sa zapájať do rozhovorov s mužmi a vymieňať si s nimi názory, čím si zároveň posilňuje postavenie v spoločnosti. At-Tahtáwí si uvedomoval dôležitú rolu pracujúcej ženy pre rozvoj spoločnosti, ale aj pre zvýšenie jej sebavedomia prostredníctvom sebarealizácie.

Kásim Amín (1865-1908)[7] rozvinul myšlienky svojho predchodcu a spoločenské otázky, vrátane rodovej problematiky, podrobil vedeckému výskumu. Inšpiroval sa učením západných mysliteľov (napr. Augusta Comta) a veril v silu vedeckého poznania.[8] Bez vedeckého pokroku spoločnosť nemôže napredovať a preto zdôrazňoval myšlienku - ak napreduje veda a myslenie zaostáva, t. j. spoločnosť udržuje staré neduživé tradície, dochádza k nebezpečnej „schizofrénii“. Amín sa usiloval o zrovnoprávnenie žien na základe dosiahnutých vedeckých poznatkov, ktoré potvrdili, že žena je v intelektuálnej rovine rovnocenná s mužom a preto má rovnaké práva na vzdelanie, prácu a sebarealizáciu vo verejnej sfére. Zamestnanosť žien stanovil ako nevyhnutnú podmienku pokroku každej spoločnosti i napriek tomu, že ľudia neradi menia dejinami overené tradície a hodnoty, ktoré im zaručujú určitú istotu. Zmena pre mnohých predstavuje obavu z budúcnosti. Amín si uvedomuje, že príčiny rodovej nerovnosti a neochoty spoločnosti zaoberať sa emancipáciou ženy nespočívajú v biologickej odlišnosti oboch pohlaví, ale v sociokultúrnom prostredí, v akom sú muži a ženy v priebehu mnohých generácií vychovávaní. Patriarchálny charakter spoločenskej praxe prisúdil žene tradičné rodové roly (oddaná manželka, starostlivá matka) bez toho, aby sa zaujímal o jej potrebu realizovať sa aj mimo súkromnej sféry.

Amín venuje vo svojich dielach značný priestor otázke nosenia závoja, čiže zahaľovania tváre. Označuje ho za prežitok, ktorý mnohé národy dokázali eliminovať. Závoj nie je podľa neho len súčasťou odevu, ale je prekážkou, ktorá uvrhla ženu do izolácie. Výzva k jeho odstráneniu je spojená s výzvou k aktívnej účasti žien vo verejnej sfére. Upozorňuje na negatívne psychické následky zahaľovania tváre ako symbolu útlaku a vlastníckeho vzťahu muža k žene. Dodáva, že ani islam, ani biologický aspekt/pohlavie nie sú príčinou nespravodlivej rodovej nerovnosti. Sú to spoločenské a politické pomery. Amín ovplyvnený vtedajšou politickou situáciou vyvodzuje záver, že oslobodenie ženy priamo súvisí s oslobodením muža od diktatúry/tyranie, tzn. oslobodenia celej spoločnosti od utlačovateľov.[9] Kritiku namierenú proti patriarchálnym praktikám stupňuje a vyčíta mužom prisvojenie si práva „mať všetky práva“. Jeho názory vyvolali búrlivé ohlasy konzervatívnych moslimských učencov a ďalších predstaviteľov intelektuálnej obce, ktoré vyvrcholili obvinením z vlastizrady. To ho prinútilo zredukovať požiadavky do nasledujúcich bodov (bez politického kontextu): zákaz polygýnie, obmedzenie práva muža na rozvod, vzdelávanie žien, zaručenie práva na prácu pre ženy a odstránenie závoja.

Na rozdiel od obvinení zo strany tradicionalistických, ortodoxných kruhov získal Amín podporu reformne orientovaných teológov i právnikov. Tí sa tiež zaujímali o rovnaké otázky, no prioritne riešili problémy rodinného a manželského života. K nim patril významný egyptský reformátor, teológ, právnik a publicista Muhammad Abdu (1849-1905). Niekoľkoročný pobyt v Paríži ovplyvnil jeho intelektuálny vývoj. Sústredil sa na postavenie islamu v modernom svete. Zatiaľ čo Amín sa opieral o metodológiu vedy pri štúdiu histórie a sociálnych vzťahov, Abdu sa usiloval o súlad medzi vedeckým pokrokom a náboženstvom. Presadzoval názor, že viera v Boha a rozum nie sú v protiklade, ale sa dopĺňajú. Patril k umierneným moslimom, vystupoval však proti nekritickému obdivu Európy. Kládol veľký dôraz na rozumovú aktivitu a chcel dokázať zlučiteľnosť islamského učenia s podmienkami modernej spoločnosti. Popieral fatalizmus, ktorí odporcovia islamu pokladali za príčinu stagnácie. Človek je podľa neho zodpovedný za svoje skutky, sám sa rozhoduje pod Božím vedením, ktoré môže prijať alebo odmietnuť.

Abdu si uvedomoval potrebu reforiem predovšetkým vo výchove a školstve, ku ktorým nielen vyzýval, ale sa aktívne podieľal na ich realizovaní. Po návrate z Európy zastával vysoké funkcie v súdnictve a stal sa najvyšším *muftím*[10] v Egypte. Počas pôsobenia v tejto funkcii vydal množstvo právnych dobrozdaní liberálneho charakteru. V otázkach emancipácie žien vyjadril svoj nesúhlas s polygýniou. Korán podľa neho nepriamo prikazuje monogamiu a podmienky polygýnie naznačujú, že je nežiaduca. Tento negatívny jav riešil výkladom ustanovení islamského práva (*šaría*) v moderných podmienkach. Týmto spôsobom chcel zosúladiť náboženské zákony so záujmami vládnucich buržoáznych

[7] K rodovej problematike napísal dve významné publikácie: *Tahrír al-mar´a* (Oslobodenie ženy, 1899) a *al-Mar´a al-džadída* (Nová žena, 1901), čím inicioval veľké diskusie o spoločenskom poslaní žien v arabskom svete.

[8] Kritika mu vyčíta časté odvolávanie sa na západných mysliteľov v knihe *Nová žena* s tým, že ich myslenie a názory sú vzdialené islamskému duchu a nemôžu byť východiskom pre riešenie problémov moslimských žien, pretože o ich živote nemajú dostatočné vedomosti.

[9] Súčasní kritici Amínovi v tomto kontexte vyčítajú evidentný prozápadný prístup a zneužívanie rodovej problematiky na nacionalistické ciele.

[10] *Muftí* – islamská právna autorita, ktorá vydáva právne dobrozdania.

kruhov. Bohaté vrstvy nemali záujem rozdrobovať svoj majetok medzi deti, ktoré by sa narodili v polygamných manželstvách. V otázkach hmotného zabezpečenia ženy a rozvodu rozhodoval podľa málikovskej právnej školy a priznal žene právo na rozvod v prípade, že manžel s ňou hrubo zaobchádza, telesne jej ubližuje alebo ju slovne uráža. Toto rozhodnutie potvrdil vydaním *fatwy* (právneho dobrozdania)[11], čo ovplyvnilo legislatívu mnohých islamských krajín.

Muhammad Abdu a Kásim Amín patria do najvýznamnejšieho obrodného prúdu v arabskom svete, ktorý pod európskym vplyvom prijal podnety racionálneho liberalizmu a aktivity. Jadro reformných snáh spočívalo v zdokonalení výchovno-vzdelávacieho systému. Názory a aktivita tohto reformného prúdu vyvolali potrebu zmeny povedomia žien, sebauvedomenie – uvedomenie si rodovej identity, odmietnutie biologického prístupu k rozdeleniu rodových rol a eliminovanie pocitu menejcennosti. V sociálnej rovine ide o uvedomenie si rodovej rovnosti, t. j. rovnakého práva na vzdelanie, prácu a sebarealizáciu vo verejnej sfére. Rodový kontext sledujeme aj v politickej rovine, kde zvyšovanie ženského povedomia súvisí s jej priamou angažovanosťou v masovo-spoločenských hnutiach a politických či vlasteneckých odbojoch. Spoločenské vedomie sa vyvíja v závislosti od dominujúcej spoločenskej, intelektuálnej a politickej orientácie. Politicko-mocenské ambície tradicionalistických spoločností majú regresívny účinok na ženské vedomie, ktoré zámerne udržujú na nízkej úrovni. Niektoré hnutia v súčasnosti zachádzajú do takých extrémov, že izoláciou žien chcú riešiť vysokú nezamestnanosť mužov.

Impakt európskej, technicky vyspelejšej civilizácie prebudil aj také reformné hnutia, ktoré sa usilovali vyrovnať so všeobecnou stagnáciou moslimských spoločností glorifikáciou minulosti a návratom k islamských koreňom. Obroda v ich ponímaní smerovala k očisteniu islamu od cudzorodých nežiaducich prvkov (inovácií a povier). Arabskí intelektuáli žili v podmienkach, kde náboženstvo hralo rozhodujúcu úlohu a moslimská duchovná elita bola postavená pred zložitý problém, ako zosúladiť islamské myslenie so zmenami sociálnych podmienok, ktorým nebolo možné sa vyhnúť. Tento smer reformného hnutia arabská literatúra označuje termínom *salafíja.*[12] Rozšíril sa z Egypta v druhej polovici 19. storočia a v ďalšom vývoji, podľa Kropáčka, z neho vyrástli dva základné smery. Umiernený smer sa usiloval o vymanenie islamského sveta zo stagnácie prijatím nevyhnutných moderných prvkov vedeckého a technického charakteru a revitalizáciou tradícií raného islamu (ktoré podľa islamských feministiek ženu neobmedzovali tak ako v nasledujúcich storočiach). Druhý smer idealizáciou minulosti nepripúšťal žiadne vplyvy západnej modernity. Koncept islamskej viery a náboženskej praxe (očistený od cudzích, nevhodných prvkov) považoval za *„sebestačný základ pre modernú spoločnosť a štát a ďalšia obnova musí smerovať už len k jej morálnemu, činorodému zdokonaľovaniu jednotlivcov a spoločnosti.“*[13] Predstavitelia týchto aktivistických islamských hnutí sa usilujú o prísne presadenie islamu do verejného života s cieľom získať politickú moc. Západná literatúra ich spravidla označuje ako fundamentalistov/islamistov (napr. členovia Moslimského bratstva založeného v roku 1929). Ich vplyv sa výrazne presadil po druhej svetovej vojne, pretože reformné snahy liberálneho prúdu v tom období nepriniesli viditeľné zmeny.

Názory predstaviteľov súčasných arabských intelektuálnych kruhov rámcovo reprezentujú buď tradičné chápanie islamu, alebo tzv. moderný islamský diskurz nadväzujúci na myšlienky liberálnych reformistov z obrodného obdobia. Arabskí intelektuáli – modernisti kritizujú puritánske chápanie islamského učenia a prehnanú politizáciu islamu. V Koráne nevidia prekážku pokroku a zlepšenia postavenia ženy. Podľa nich je možné súčasný nevyhovujúci stav prekonať kritickým prístupom k tradičnému kultúrnemu odkazu a rehabilitáciou nezávislého interpretačného myslenia (*idžtihádu*).

Literatúra a pramene:

KORÁN. Z arabského originálu preložil Ivan Hrbek. Praha 2000.
KROPÁČEK, L.: Islám a Západ. Historická paměť a současná krize. Praha 2002.
MENDEL, M.: Islámká výzva. Brno 1994.
OLIVERIUS, J.: Moderní literatury arabského východu. Praha 1995.
TRABOULSI, F.: An Intelligent Man´s Guide to Modern Arab Feminism. In: Al-Raida. (Feminist Lebanese Magazine), 20, 2003, č. 100, s. 15-19.

Kontakt:
PhDr. Eva Al-Absiová, PhD.
Jazykové centrum FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: ealabsiova@ukf.sk

Doc. PhDr. Marwan Al-Absi, CSc.
KMKaT FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: malabsi@ukf.sk

[11] *Fatwa* – odborné posúdenie naliehavej otázky zo spoločenskej praxe.

[12] Termín *salafíja* je odvodený od arabského slova *salaf* (doslova „predkovia“) a označuje tzv. ctihodných predkov z čias proroka Mohameda a prvých štyroch pravoverných kalifov. Prívrženci *salafije* usilujú o návrat k pravej viere a životu z obdobia raného islamu. Odborníci označujú toto hnutie za neortodoxnú formu islamského reformného hnutia.

[13] KROPÁČEK 2002:195

Internetové sociálne siete

Erika Kováčová – Ján Moravčík

Kľúčové slová:
Internet, virtuálna realita, virtuálna komunikácia, internetové sociálne siete, socio-kultúrne aspekty internetovej komunikácie, Facebook

Abstract:
Internet brings creation of a completely different world, serving to satisfy of nearly all human mental and social needs for exploration, learning, respect gain, self-fulfilment or even sex adventures. Article reflects the virtual reality from various aspects, and analyses its' positive/negative effects on 'traditional' social institutions, ways and behaviour. Attention will also be focused to emergence of so called virtual communities, and as example to the one of the broadests social networks - Facebook.

Keď kanadský teoretik a kritik médií, vizionár Marshall McLuhan svojho času predpovedal svet komunikačne a informačne zviazaný až na úroveň intimity, boli to zaiste spoločensky vnímané prognózy, radiace sa k rovinám vedeckej fikcie. Informačná doba sa rozbiehala, no už vtedy anticipovala realitu, ktorej súčasťou a aktívnymi elementmi sme teraz. Zdá sa, že „on-line“ svet je aktuálnym zavŕšením filozofie dejín, že nás nabáda k rozmyslu a bližšej úvahe nad podstatou existencie skrátenia komunikačných dráh v pozitívnom i negatívnom svetle ľudského technologického pokroku. Máme pocit, že časopriestor je predimenzovaný informáciami akejkoľvek charakterovej konzistencie, že človek musí bojovať o nadvládu nad dátovými produktmi jeho samotného.

Súčasný stav interpersonálneho komunikačného toku predstavuje databázu intenzívnej mobility informácií, prenášaných od zdroja k ďalšiemu zdroju v rámci cielenej interakcie výmeny jednotlivých dát. McLuhan pripomína, že *„žiadna technológia nedokáže viac, ako sa pridať k tomu, čo už sme“*[1]. S týmto názorom samozrejme súhlasíme, za oknami našich „existenčných centier“ však už dnes prebieha boj (ak nie vojna) informačnej množiny prvkov o participáciu ich dôsledkov na životy svojich nositeľov, šíriteľov a v konečnom dôsledku konzumentov.

Masový trend medziľudskej komunikácie predpokladá vhodné zázemie, tvorené bazálnymi faktormi pre promptný priebeh a bezproblémový prenos podstaty dejov. Presne takým médiom, eklekticky využívajúcim prvky jednotlivých masových mediálnych odvetví, je internet a jeho kultúra, resp. nekultúrnosť vo svojom globálnom prejave. Svojím prudkým rozšírením po celom svete sa postaral o pokles zelených čísel v sledovanosti televízií, počúvanosti súkromných, národných i hranice prekračujúcich rádiových staníc a taktiež o väčšiu či menšiu stratu záujmu o periodickú tlač ako prvotného osvietenského nástroja našej civilizácie.

Online svet. Vplyv pôsobenia virtuálnej komunikácie na každodennosť sa odráža v priamej úmernosti od dôležitosti a povahy informácie, od absolvovanej dráhy a vzdialenosti, ktorú musí k príjemcovi prekonať a od času, ktorý si vstupné a východiskové zdroje určili za optimálne. Internet vytvára sieť požiadaviek v rovine ponuky a dopytu, no nielen to. Umožňuje nám aktívne sa podieľať na jeho formovaní, čím sa automaticky pretvára jeho flexibilná obsahová podoba vzhľadom na záujmové skupiny, aktuálne trendy v rôznych odvetviach ľudského pôsobenia a poznania vo svetovom meradle. V súvislosti so slobodným prístupom k informáciám akéhokoľvek typu a žánru sa naskytajú niektoré závažné otázky. Ako dokáže spomínaný obsah nonstop verejne prístupného média ovplyvniť osobnosť človeka? Nebude dobou nastavená rýchlosť medziľudskej komunikácie znamenať retardáciu jej kvality a kvality prenosu komunikačných kódov?

„Internetizácia“ spoločnosti kreuje jej vývoj v intenciách celospektrálneho vplyvu, vrátane služieb, obchodu a súkromia človeka. Adaptabilnosť v tejto sfére sa odzrkadľuje v postupnom chápaní výhod virtuálnej transakcie s vynaložením minimálnej námahy v bezkonkurenčne krátkom čase. Pojem času sa však v kontexte internetu správa ambivalentne. Najmä ak ide o kultúru „voľnočasovej“ komunikácie, ku ktorej patria platformy Facebook, YouTube, MySpace a ďalšie, využívané predovšetkým tzv. internetovou generáciou „Y“.[2] Je to ona, ktorá považuje internet za samozrejmú súčasť informačno-komunikačnej sféry a nevyhnutnú pre existenciu v dnešnom svete tvrdého konkurenčného boja. Virtuálny svet zaznamenáva vznik sociálnych skupín a komunít, vyjadrujúcich svoje postoje skôr pasívnou formou. Práve vzhľadom na masovosť kumulácie tohto spoločenského syntetizovania ich odborníci i verejní činitelia berú na vedomie ako možný stret nahromadených emócií a vôle v budúcnosti svojvoľne meniť tvárnosť politicko-spoločenskej situácie (tak, ako tomu bolo nedávno pri celonárodných masových demonštráciách v Egypte).

Internetové sociálne sieťovanie[3]. Virtuálne komunikačné siete sú súčasťou tzv. sociálneho softvéru. Zaraďujú sa medzi ne diskusné panely, poštové adresáre, wikis, blogy. Stali sa centrálnou základňou internetových aktivít.

„Reklama, biznis, spoločnosť, politika, sex, láska – toto sú oblasti, ktoré sa spájajú s termínom sociálne sieťové platformy. Uvedené príklady, ktoré sa líšia dimenziou, charakterom a kvalitou poukazujú na to, že internetové sociálne siete a mnohé obsahy termínu „Web 2.0“ sa stali

[1] McLUHAN 1991:22

[2] Generácia „Y“ sú ľudia narodení v rokoch 1982-1994; títo príslušníci on-line generácie sa označujú pojmom Digitálni domorodci (Digital Natives); Digitálni prisťahovalci (Digital immigrants) sa síce nenarodili do digitálneho sveta, ale v určitej fáze svojho života si niektoré aspekty nových technológií osvojili.

[3] *„Sociálne siete sú jednou z kategórií komunitných webov, ktoré sú založené na profiloch – druhu individuálnych (alebo menej často skupinových) webových stránkach, ktoré ponúkajú popis každého člena. Okrem textu, obrázkov a videa vytvoreného členom, obsahuje profil aj komentáre ostatných členov a verejný zoznam ľudí, ktorí sú identifikovaní ako priatelia.“* (SOCIÁLNE SIETE 2010)

dôležitou súčasťou celého sveta a zdajú sa formotvorným článkom ekonomickej, politickej a kultúrnej komunikácie súčasného sveta.“[4]

Spoločenské zasieťovacie platformy sú zamerané na on-line komunikáciu a majú potenciál na podporovanie virtuálnych komunít. Tie bývajú charakterizované virtuálnou súdržnosťou, priateľstvom, láskou, altruizmom, to znamená, že získavajú aspekt citovej kooperácie. Medzi najpopulárnejšie a najrýchlejšie rastúce on-line komunity sveta patria MySpace a Facebook.[5] Práve prípad Facebooku, ktorý v súčasnosti združuje viac ako 600 miliónov užívateľov[6], demonštruje aspekt nekontrolovateľnej expanzie virtuálnych sociálnych komunít. Používatelia sa v tomto systéme môžu pripájať na rôzne iné sociálne siete, napríklad v rámci jednej školy, firmy alebo geografickej lokácie, posielať správy, zverejňovať fotografie z dovoleniek a čakať na reakciu, či komentár ich priateľov, ale aj nájsť nových fanúšikov pre hudobnú skupinu či občianske združenie. Na Facebooku môžu dokonca obdarovať svojich blízkych, pretože stránka im prezieravo pripomenie, že majú sviatok. Facebook je atraktívnym mixom všetkého, čo už bolo v „IT“ sfére, no s jediným cieľom - aby ho chcel používať každý.

Facebooko-mánia sa šíri po celom svete rýchlosťou blesku a niektorí jedinci závislí od tejto formy virtuálnej komunikácie už pocítili aj jej negatívne dopady na každodenný reálny život. Natíska sa otázka, koľko času je vhodné tráviť takouto virtuálnou formou komunikácie, do akej miery je to zdravé a kým vlastne sme, ak márnime čas na internetových sociálnych sieťach? Najskôr však zodpovedajme otázku, čo motivuje človeka k takejto forme komunikácie. Hlavným dôvodom je napríklad:

- nadmerné množstvo voľného času,
- nedostatok „tradičných“ sociálnych vzťahov a väzieb,
- eskapizmus - únikovosť od problémov (a) každodennej reality,
- strach zo samoty ako dôsledok atomizácie jedinca v súčasnej informačnej spoločnosti,
- dostupnosť a rýchlosť internetu,
- priestor pre vytvorenie on-line identity a možnosť experimentovať s ňou,
- zábava a hedonizmus,
- narcistická sebaláska.

Napriek tomu, že sú určité typy ľudí (nachádzame ich najmä u teenagerov a strednej generácie), ktorí trávia na internete príliš veľa času, je viac ako zrejmé, že psychológovia považujú slovné spojenie „*závislosť na internete*“ za zavádzajúce, respektíve za relatívne. Vychádzajú pritom z faktu, že nelátkové návykové choroby nenájdeme v oficiálnych diagnostických tabuľkách medzinárodnej klasifikácie chorôb. „*Návykové správanie vo vzťahu k počítaču a internetu zaraďujeme medzi návykové a impulzívne poruchy (teda do tej istej skupiny, ako patologické hráčstvo alebo patologické nakupovanie či workoholizmus – závislosť od práce).*“[7] Na označenie tohto sociálno-patologického javu dodnes nie je ustálená terminológia. „*Používajú sa odlišné názvy, ako napr. závislosť od internetu (angl. internet addication) alebo aj problémové používanie internetu (angl. internet pathological use).*“[8] Napriek tomu existuje určitá klasifikácia závislosti, vďaka ktorej je možné určiť, v akých oblastiach treba viesť výskum. Podľa psychológov sa pod takouto formou poruchy skrýva celé spektrum problémov, a je to len zastierací manéver, ktorým sa maskuje únik a neochota riešiť vlastné životné problémy. Problém nastáva, ak človek už nie je schopný emočného a sociálneho kontaktu mimo počítača. Tak vzniká závislosť na sociálnych vzťahoch, ktoré na internetových komunikačných kanáloch vznikajú. Keď komunikujúci prekročí pomyselnú hranicu a s najväčšou pravdepodobnosťou si rieši svoje osobné problémy napr. „*chatovaním*“, nadväzovaním rozmanitých známostí (krátkodobých, dlhodobých, sexuálne podfarbených atď.), stále ešte nemožno hovoriť o závislosti (študenti alebo určité typy povolaní sa bez internetu jednoducho nezaobídu). Z toho vyplýva, že čas v tomto prípade nie je hlavným indikátorom potenciálnej závislosti. Problémom je existencia iných psychických chorôb, ako napríklad depresia, ktorá sťažuje kontakt s inými osobami. Nie je to len útek od problémov, ale napríklad aj snaha zbaviť sa dystrofickej nálady (napríklad pocitu bezmocnosti, viny, alebo úzkosti).

Psychológovia vymedzujú diagnostické kritériá problémového používania internetu, podľa ktorých musia byť pri diagnostike závislosti od internetu prítomné tieto príznaky:

„1. *zaujatie internetom (premýšľanie o predchádzajúcich aktivitách na internete alebo o tých budúcich),*
2. *potreba používať internet v čoraz dlhších časových úsekoch, aby človek dosiahol uspokojenie,*
3. *opakovaná neúspešná snaha kontrolovať, prerušiť alebo zastaviť používanie internetu,*
4. *nepokoj alebo podráždenosť pri pokuse prerušiť alebo vzdať sa používania internetu,*
5. *prekračovanie pôvodne plánovaného času pripojenia k internetu.*“[9]

Pre sociálne siete nie je typické iba závislé správanie, ale aj rozmanité javy a fenomény, ktoré sa v priebehu ich krátkej existencie vyšpecifikovali:

- promiskuita identít: užívatelia prostredníctvom precízne vyselektovaných fotografií, ale aj dokonale „vyšperkovaným“ profilom manipulujú a falšujú svoju identitu. Je logické, že svoju osobnosť vidia egocentricky v lepšom svetle ako v skutočnosti je. Cieľom tohto starostlivo zostaveného virtuálneho obrazu je priviesť do on-line sveta úplne najlepšiu verziu samého seba - s novou virtuálnou identitou. (Užívatelia vedia utajiť svoje

[4] FUCHS 2009:2 (Preklad: autorka)

[5] Facebook je jeden z najúspešnejších spoločenských portálov. Tento rozsiahly webový systém slúži na tvorbu sociálnych sietí, hľadanie nových priateľov podľa záľub, vytváranie fór a fanklubov, zdieľanie multimediálnych dát. Sieť založil v roku 2004 dnes už bývalý študent Harvardovej univerzity Mark Zuckerberg, Pôvodne mal systém slúžiť pre spolužiakov a učiteľov z jeho školy, 11.augusta 2006 sa otvoril všetkým záujemcom. (FACEBOOK UĽAHČUJE... 2009).

[6] Aktuálny údaj k 3. 2. 2011 (KUCHÁR 2011).

[7] HUPKOVÁ 2010:23

[8] Tamže, s. 23.

[9] Tamže, s. 23.

skutočné priezvisko, vek, zamestnanie, ale aj výzor a charakterové vlastnosti).

- hypertrofia narcizmu: množstvo času stráveného na Facebooku (a v iných virtuálnych komunitách) vedie človeka často do existenciálnej krízy, k posadnutosti sebou samým a patologickému narcizmu. Psychológovia na čele s profesorom W.K. Campbellom na University of Georgia na vzorke 130 používateľov Facebooku zistili, že ho môžu u on-line komunikujúcich odhaliť. Miera narcizmu je podľa Campbella priamo úmerná počtu ich virtuálnych priateľstiev alebo odkazov priateľov na ich profile. Narcisti sú takisto náchylnejší zverejňovať pózovité, štylizované fotografie, kým bežní používatelia uprednostňujú skôr momentky. Je však dôležité povedať, že nie každý používateľ Facebooku je automaticky narcista, pretože narcisti ho používajú rovnako ako svoje ostatné vzťahy - kvalite nadraďujú množstvo. Možno hovoriť o forme virtuálneho exhibicionizmu.[10] Narcizmus sa prejavuje okrem iného aj neustálym sebapozorovaním (nepretržitou kontrolou štylizovaných fotografií a komentárov od iných), ale aj neustálou potrebou hľadať nových „priateľov", i keď irelevantných. Vyplýva to z faktu, že podľa počtu priateľov, s ktorými zdieľajú svoj profil, sa odvíja ich popularita či obľúbenosť.

„Z pohľadu nových fragmentovaných publík (typických pre nové médiá) hrá kľúčovú úlohu skutočnosť, že sociálni aktéri sa správajú tak, akoby boli permanentne v centre pozornosti reálneho alebo imaginárneho publika. Inými slovami, ťažko oddeľujú vlastné „ja" od druhých, respektíve od potvrdenia vlastného sebapoňatia získaného druhými."[11] Členovia sociálnych sietí primárne závisia od druhých a od ich hodnotení.

Práve preto v interaktívnych médiách dosahuje svoj vrchol narcistická sebaláska a prílišná zahľadenosť do seba. Iní internetoví komunikujúci ich v podstate nezaujímajú a ak, tak len v prípade, ak túto narcistickú sebalásku podporujú. Narcistické správanie korešponduje s tým, ako sa „narcisi" správajú v reálnom živote/v reálnom svete. Tu vidíme prepojenie on-line a off-line sveta.

- selfblog: na Facebook možno nazerať aj ako na akýsi automaticky generovaný blog. V sociálnych sieťach sú jednotlivé "domovské stránky" používateľov generované samotnou službou na základe širokého množstva informácií, ktoré používateľ viac či menej aktívne a vedome sprístupňuje. Počínajúc opisovaním aktuálnej nálady, pocitu či myšlienky vo forme tzv. statusu (ten vyjadruje aktuálny stav alebo činnosť užívateľa), cez osobné kontaktné informácie, až po prehľad kultúrneho života na základe podujatí, ktorých sa jednotlivec zúčastnil či plánuje zúčastniť. Služba vytvára on-line chronologický záznam života používateľa v atraktívnej forme a tento sa tak sám dostáva do úlohy „veľkého brata". Vlastne je ním on sám. Užívatelia sú tak nútení k permanentnej sebaprezentácii, a to za účasti každodenného publika, ktoré tvoria ich on-line priatelia.

- voyerizmus - užívateľ na Facebooku voyeristicky „kontroluje" a pridáva komentáre k statusom a fotografiám svojich priateľov na tzv. stenu. Tieto odkazy na „stene" vidí každý, to je práve jeden z hlavných princípov. Môžeme teda konštatovať, že Facebook okrem straty (voľného) času ponúka aj jednu z najmasovejších podôb Orwellovskej invázie do súkromia: *„Frommova opozícia „byť vs. mať" sa pozvoľna posúva – od „mať k byť videný." Zatiaľ čo ešte masové publikum sledovalo voyérsku logiku vidieť a nebyť videný, pre nové publiká platí stratégia vidieť a byť videný."*[12]

- disinhibícia – pre prostredie internetu je charakteristická anonymita, ktorá môže prispievať k vzniku disinhibície. Disinhibovanému človeku menej záleží na tom, čo si myslia ostatní, má menší strach z vyjadrenia svojich názorov a robí tak otvorenejšie, odkladá zábrany. Hoci Facebook nepracuje s aspektom anonymity, skôr naopak, svoje názory, idey, hodnoty prezentuje otvorene. Priamo v profile, prostredníctvom statusov alebo pridávaním sa do tej-ktorej skupiny fanúšikov. Negatívnym príkladom môže byť rasizmus. Jedinec v on-line realite nemá problém pridať sa k antirasistickej skupine fanúšikov, v off-line svete sa k tomu postoju nemusí otvorene hlásiť. Facebook teda môže priamo alebo nepriamo podporovať etnické a rasové stereotypy a predsudky.

Hoci Facebook v súčasnosti slávi len piate výročie existencie, psychológovia už v spojitosti s ním stihli identifikovať niekoľko nových ochorení. Napríklad vyššie uvedenú neustálu kontrolu statusov označili ako „*Facebook status syndrom*". Podľa lekárov z losangelského Cedars-Sinai Medical Center sa tento syndróm prejavuje chorobnou túžbou informovať svoju sociálnu sieť o každom kroku, ktorý daný jedinec urobí.[13]

Facebook sa prvoplánovo javí ako priestor neobmedzených možností zábavy a komunikácie bez hraníc. Je to priestor, kde sa koncentrujú milióny citlivých osobných údajov, ktoré priam nabádajú k zneužitiu. Viaceré výskumy poukazujú na fakt, že *„odhaľovanie svojho súkromia v záujme zvyšovania spoločenskej prestíže a prevzatie kontroly nad informáciami zverejňovanými na Facebooku, sú dva rôzne psychické procesy. To znamená, že mládež vo svojej potrebe komunikovať a prezentovať sa zabúda cenzurovať osobné údaje a fotografie, čím sa vystavuje riziku ich zneužitia."*[14] K zneužívaniu dochádza aj pre nedostatočnú ochranu mladistvých – oficiálne právo registrovať sa majú len deti staršie ako 13 rokov, čo má nanešťastie ďaleko od reality. Deti a mladiství správcov Facebooku nezaujímajú. Stále sú to potenciálni klienti, cieľová skupina marketérov hľadajúcich nové, doposiaľ nie efektívne využité miesta pre získanie mladých konzumentov.

Identifikovanie sa na sociálnych sieťach. „Online" identita je vysokosubjektívna premenná množina informácií, ktoré o sebe zverejňujeme v závislosti od možnej a zároveň nami očakávanej spätnej väzby. Vytváranie identity vo virtuálnom priestore deštruuje sféru súkromia a intimity, nakoľko názory, ku ktorým sa verejne hlásime, alebo ich odsudzujeme, a ktoré pasívnou toleranciou či aktívnou iniciatívou podporujeme, kooperujú

[10] SZALAI 2008
[11] VOLEK 2008
[12] Tamže, s. 226.
[13] ULEJ 2009
[14] CHRISTOFIDES – MUISE - DESMARAIS 2008:20

na našom celkovom obraze osobnosti, prezentovanej v tomto prostredí. Identifikovať sa znamená zapojiť do procesu virtuálnej socializácie vzorce správania, plynúce z noriem, hodnôt a akceptácie jednotlivých etických kódov, vďaka ktorým rozoznávame hranice v myslení i konaní.

Fenomén sociálnych sietí diktuje „in“ trend dnešnej doby. Tento trend formuje katalyzujúce spúšťače závislosti „surfujúceho“ jedinca od pocitu spokojnosti, ktorý sa meria krivkou stupňa obľúbenosti počtom kliknutí na „páči sa mi“, rovnako ako uspokojuje potrebu „byť videný“. Potrebou deliť sa o svoje súkromie s verejnosťou dochádza k i stému zastúpeniu vyšších cieľov čiastkovými a často vágnymi príspevkami, smerujúcimi od infantilnej povahy predmetu záujmu až k diletantizmu, ktorý plynie z povrchného vzťahu ku skutočnosti.

Systém sociálnej siete pracuje s nastavením interakčného vzťahu komunikujúcich členov. Pre vyvolanie a následné udržanie si záujmu cieľových skupín využíva nasledujúce nástroje efektívnosti:

- **oslovenie** zrozumiteľnými komunikátmi a informatívnym portfóliom,
- **periodicitu** tzv. update-ov virtuálneho prostredia,
- užívateľskú predispozíciu **rutinného správania sa** komunikujúcich jednotlivcov,
- **hravosť, zábavnosť** svojej „e-zone“,
- **podnety** z „vonkajšieho“ prostredia (napríklad reklama, ponuka služieb, upozornenia, apely),
- **vnútorná navigácia** podpory užívateľa.

Jedným z ďalších identifikačných fenoménov, súvisiacich s pokrivenou tvárou vplyvu sociálnych sietí, je pejoratívnosť až ostentatívne vulgárna značka, ktorou sa predovšetkým dospievajúci členovia tejto „komunity“ zvyknú dobrovoľne označovať. Ide o spôsob ako zaujať prvoplánovo, pokiaľ možno originálne, ako byť „nad vecou“ a zostať „cool“. Nejde pritom len o fiktívne profily užívateľov vytváraných z nudy, ale autodeštruktivizmus voči vlastnej osobe v rámci seriózneho sociálneho statusu. Tento jav patrí rovnako k novotám virtuálnej doby, nakoľko hanlivé označovanie našej osoby nikto z nás nemal rád. Súčasnosť na sociálnej sieti však diktuje módu tzv. „*self-delusion*“ – mylnej ilúzie, ktorou prekonávame vlastné hranice hanby a morálnych zábran za cenu straty súkromia, v horších prípadoch i dobrého mena a povesti. Kruh sa uzatvára práve v bode, ktorý má najväčší podiel na tom, ako nakladáme s informáciami nášho súkromia a v akej koncentrácii dovoľujeme okoliu zapájať sa do hodnotenia nás samých. Jednou z mnohých vlastností človeka je predsa akýsi „súdiaci pud sebazáchovy vlastnej prestíže“. Aj preto je (v záujme zachovania vlastného pozitívneho obrazu pred verejným publikom) ľahšie označiť konanie okolia za deštruované a povýšenecky zbabelé. Aspekt filtrovania, o ktorom hovoríme, predstavuje miera zabezpečenia súkromia pred neznámou verejnosťou. Bez akejkoľvek paranoje sa treba zamyslieť, či detailná fragmentarizácia nášho konania patrí k informáciám, určených pre nezainteresované osoby. Notoricky známe sú viac či menej úspešné pokusy o dehonestáciu fotografií užívateľov aj z „dobre zabezpečených“ profilov komunitného serveru pokec.sk/cz, zastrešujúceho portál Azet. Bezpečnosť súkromia nám sociálne siete garantujú len do tej miery, do akej sme si sami schopní ho chrániť. Sprievodným javom dneška je preafektovanosť zverejňovania dát – ich preexponovaná interpretácia v mene superrýchleho pohlcovania informácií a konzumu súčasnej informačnej doby. Pozitíva tohto virtuálneho prostredia ohľadom rozvíjania sociálnych vzťahov, čo demonštruje už samotná charakteristika a pojem sociálnej siete, sa dostávajú do extrémnych polôh, ktoré musíme vedieť zvládať. Inak hrozí virtuálna čierna diera socializačného vákua, z ktorého plynú ďalšie dôsledky izolácie bezprostredného medziľudského styku.

Devalvácia priateľstva pred očami všetkých. Primárnou funkciou sociálnej siete je spájať ľudí na celom svete do komunít, ktorých „sociálnymi synapsiami“ sú priateľské, prípadne príbuzenské vzťahy. Koncentrácia vzťahov jednotlivých článkov siete, predstavujúcich konkrétne osoby, je garantom prežitia tohto virtuálneho prostredia. Súvisí s ním aj prestíž aktuálneho počtu priateľov, ktorá určuje fiktívnu obľúbenosť danej osoby vo vzťahu k vonkajšiemu prostrediu. Narastajúci počet „priateľov“ v profile užívateľa však dokáže spadnúť na hladinu povrchnosti. Je predsa nereálne, aby sme dokázali venovať rovnaké množstvo pozornosti a času niekoľkým desiatkam, či dokonca stovkám osôb naraz. Je to nemožné. Tieto priateľstvá sú konzervované v prostredí virtuálnej siete a pripomínajú ovocný kompót, majúci všetky atribúty, ktoré ovocie má mať, no chýba mu čerstvá chuť a pravá vôňa.

Vznik fenoménu sociálnych sietí súvisí v prvom rade s charakterom rýchlej doby, ktorú žijeme, a tak nás už neprekvapí, keď v produkte určenom pre fúziu ľudských individualít objavujeme diametrálne odlišný jav sociálnej izolácie, sprofanovanie citov a ich autenticity. Prehlbuje sa odstup od reálnych vzťahov „tam vonku“, naše zážitky, dojmy a želania vybavujeme prostredníctvom odkazov na „stene“ facebooku. Súčasný fenomén predkladá tézu devalvácie priateľstva vplyvom rozvinutia akejsi umelej náhrady, promptnejšej, založenej na modeli „*look – express – away*“, teda „*pozri – vyjadri sa – rýchlo preč*“. Tento model v nás funguje ako časované alibi, ktorým ospravedlňujeme absenciu reálneho spoločenského kontaktu.

Dnes sme schopní viesť fundovanú debatu i plytkú konverzáciu, uznanlivo s niekým zdieľať názor i pohádať sa a partnersky rozísť prostredníctvom spomínanej znakovej reči, obohatenej spektrom emotikonov. Otázkou zostáva, či kvalita medziľudských vzťahov preváži v budúcnosti ich kvantitu, či kultúra slova zažije svoju renesanciu a spoločnosť nezostane stagnovať vo sfére komunikačného balastu.

Literatúra a pramene:

FUCHS, CH.: Social Networking Sites and the Surveillance Society. A Critical Case Study of the Usage of studiVZ, Facebook, and MySpace by Students in Salzburg in the Context of Electronic Surveillance. Salzburg/Vienna 2009.

Sociálne siete. Uverejnené na internete: http://infolandsr.wordpress.com/category/cast-2-mladez-a-on-line-socialne-siete (2.10.2010)

Facebook uľahčuje nadväzovať kontakty, no môže byť aj na ťarchu. Uverejnené na internete: http://mareketer.hnonline.sk/c1-33761530-facebook-ulahcuje-kontakty-no-moze-byt-aj-na-tarchu (3.2. 2009)
HUPKOVÁ, I.: Vybrané aspekty tzv. komunikačných závislostí a ich prevencia. In: Sociálna prevencia, 5, 2010, č. 1, s. 23.
KUCHÁR, M.: Počet používateľov Facebooku prekročil 600 miliónov. Uverejnené na internete: http://www.zive.sk/pocet-pouzivatelov-facebooku-prekrocil-600-milionov/sc-3-a-292231/default.aspx (3.2. 2011)
McLUHAN, H. M.: Jak rozumět médiím. Praha 1991.
SZALAI, P.: Nie ste na Facebooku? Neexistujete. Uverejnené na internete: http://zaujimavosti.sme.sk/c /4140515/nie-ste-na-facebooku-neexistujete.html (24.10.2008)
ULEJ, T.: Päť rokov Facebooku. Uverejnené na internete: http://pocitace.sme.sk/c/4292949/pat-rokov- facebooku.html (4.2. 2009)
VOLEK, J.: Proměny chování mediálních publik: postkritická perspektiva. In: Foret, M. - Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): Médiá dnes. Olomouc 2008.

Kontakt:
Mgr. Erika Kováčová, PhD.
Katedra kulturológie
FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Email: ekovacova2@ukf.sk

Bc. Ján Moravčík
Katedra kulturológie
FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Email: janmoravcik@gmail.com

Divadelné dielo z hľadiska interkulturality[1]

Miroslav Ballay

Kľúčové slová:
Interkulturalita, divadlo, autorské divadelné postupy, tretie divadlo, recepčný vplyv

Abstract:
In the paper the author provides more global view on the theatrical pieces of art from the intercultural perspective. He is interested in the overall intercultural character of the theatre. He offers coherent evidence of the occurrence of several intercultural parameters within the theatrical work. He observes remarkable intercultural theatrical procedures handling with various cultural materials. The creators operate with it frequently aimingto find a new level of universal theatricality. This aspect of theatricality can be revealed in the structure of the theatrical piece of art, as well as in various modalities of individual receptions. According to these, the author arrives at the broad range of intellectual, aesthetic, ethic, educational, entertaining, ritual and psychological aspects of interculturality.

Tematika interkulturality je už dlhšie obdobie predmetom sústavnejšej teatrologickej i kulturologickej reflexie. Zaujíma významné miesto v rámci súčasných autorských divadelných postupov napríklad v tvorbe mnohých medzinárodných divadelných súborov, ktoré kontinuálne hľadajú inú rovinu komunikácie. Zámerom mojej prednášky je predstaviť sumárnejší model chápania interkulturality v divadelnom diele z hľadiska autorskej divadelnej tvorby ako aj jej možných recepčných dosahov.

Interkulturalita a divadlo. Zvýšený príklon k interkulturalite v rozmanitých smeroch môžeme vnímať predovšetkým v rámci súčasných autorských divadelných postupov. Keďže divadlo ako kolektívny druh umenia má vo svojom zábere integráciu rôznorodých kultúrnych tradícií (rovnako aj spolupracovníkov z rôznych kultúr v internacionálnych súboroch), môžeme uvažovať dokonca o jeho celkovom interkultúrnom charaktere. *„Interkulturalizmus ako stretnutie ľudí z rôznych kultúr (ak ho nechápeme ako pobyt skupiny ľudí v danom čase na danom mieste) otvára vlastne tri cesty:*
1. K tomu, čo je „pod“ maskou, k antropologickej podstate človeka (k akej smeruje divadlo Jerzyho Grotowského alebo Eugenia Barbu), pretože odhaľuje a identifikuje, čo všetko je maska.
2. K tomu, čo je „nad“ maskou, k všeobecne uznávaným mocnostiam dobra či zla, ktorým ľudia dávajú rôzne mená a vytvárajú tak základ svojho svetonázoru.
3. A v konečnom dôsledku, cestu k maske ako umeleckému prostriedku, ktorý nadobúda význam len keď ho oživí človek a tým prezentuje svoju vieru v „posvätnosť“ tohto predmetu. Tým posvácuje kultúru.“[2]

Aspekt stretávania je prítomný i v nie príliš lichotivej charakteristike interkultruality nemeckého teatrológa Hansa – Thiesa Lehmanna, ktorý v nej kriticky vidí nedokonalé akcentovanie tzv. politickej dimenzie divadla. *„Pojem interkulturalita by mal vyvolávať väčšie politické pochybnosti ako zvyčajne vyvoláva. Uprednostňuje sa však pred ešte otáznejším multikulturalizmom, ktorý viac zvýhodňuje vzájomné uzatváranie a agresívne sebapotvrdzovanie kultúrnych skupinových identít než urbánny ideál vzájomného ovplyvňovania. Ale aj tu môžeme zapochybovať: veď sa nestretávajú „kultúry“ ako také, ale konkrétni umelci, umelecké formy, divadelné práce. A inter-umelecká výmena sa opäť nekoná v zmysle kultúrnej reprezentácie...“*[3]

Kolektívny ráz divadla už vo svojej podstate predpokladá tvorivý súzvuk rozdielnych kultúrnych vplyvov. *„V interkultúrnych procesoch ide o vzájomnosť kultúr, o dávanie a prijímanie.“*[4] Predpoklad dialógu medzi rôznymi kultúrnymi entitami sa nachádza vo viacerých definíciách interkulturality vo všeobecnosti. Väčšinou ide o profylaktický charakter definovania tohto pojmu, podľa

[1] Odznelo ako habilitačná prednáška z odboru kulturológia 3.1.2 na FF UKF v Nitre dňa 7. 7. 2010.

[2] MARKOVÁ – PAŠUTHOVÁ 1999:71
[3] LEHMANN 2007:300
[4] ŠIMKOVÁ 2000:7

ktorého: „*...koncept interkulturality hľadá cesty, ako by sa kultúry navzájom zniesli a spolu komunikovali. Ráta s predpokladom, že čím intenzívnejšie sú interkultúrne kontakty, tým precíznejšie je vzájomné poznanie a pravdepodobnejšia možnosť eliminácie alebo aspoň predchádzania konfliktov (...) prekonávania nástrah a limitov multikulturalizmu a prípadných nivelizačných dôsledkov pôsobenia transkultúrnych sietí.*“[5]

V tomto zmysle sa už od 2. polovice 20. storočia môžeme stretávať na poli divadelno-režijných postupov, autorských divadelných postupov, či hereckých techník súvislé kultúrne transfery. Napríklad podľa francúzskeho teatrológa Patricea Pavisa sa: „*...interkultúrovosť stala v rokoch 1970 – 1990 širokým výskumným poľom hry herca a réžie. U Grotowského sa to veľmi skoro prejavilo ako interkultúrový synkretizmus (...) A nebolo to inak ani u Brooka v jeho hľadaní kultúrnych univerzálií.(...) Inter – alebo multikultúrne uvažovanie a prax sa nikdy neprestali vzďaľovať od synkretického univerzalistického a esencialistického pohľadu...*“[6] Divadlo preberá novú úlohu, keďže dochádza k naliehavej potrebe riešiť čoraz rozrastenejšie modality jeho dosahov – edukačných, estetických, intelektuálnych, zábavných, rituálnych, psychologických či etických.

Interkulturalitu, špeciálne v prostredí divadla, smieme pokladať za jednoznačné stretnutie prinajmenšom dvoch rozdielnych kultúr, pretínajúcich sa v divadelnom diele (na strane divadelných tvorcov aj divákov). Divadlo vzniká v koexistencii, v zrastenosti so vsiaknutou i donesenou kultúrou. „*Kultúra vlastne funguje ako súbor masiek, vyjadrujúcich a znázorňujúcich kolektívnu interpretáciu základných a univerzálnych životných javov (náboženstva, viery, etiky, sociálnych vzťahov...) v istej skupine ľudí. Tak sa vytvárajú konkrétne podoby masiek. Človek do nich vrastá – nevedome a rovnako nevedome ich pokladá za svoju antropologickú podstatu.*“[7] V tom tkvie predpoklad dialogického súzvuku viacerých kultúr pri príprave, vzniku divadelného diela. Čiastočne sa tu vytvára súvis s tzv. *Tretím divadlom*, pomenovaným talianskym divadelným antropológom Eugeniom Barbom, v ktorom sa obzvlášť prehodnocuje vzťah herca a diváka v novo určenej interakcii. V týchto recipročných väzbách sa ozrejmujú jednotlivé prenikajúce kultúrne vplyvy. Vzniká iná kvalita funkčnejšieho kontaktu účinkujúcich a aktívne prítomných divákov. Tak, ako sa prejavuje na strane tvorcov intenzívna aktivita interkultúrneho vplyvu, aj na strane divákov dochádza k plnšie angažovanej prítomnosti. „*Zdůrazňování vzájemnosti, společenství, pospolitosti je pro celou druhou reformu snad najcharakterističtější. V divadle, v tvůrčí skupine se pracuje společně, tak aby se soubor stal pospolitostí. Společenství je zároveň rozšiřováno a otevíráno i pro lidi zvenčí, vůči lidem, k nimž přichází. Kolem divadel se vytvářejí velké, početné – třebaže neformální – komunity. To počínání muselo samozřejmě vyvolávat problémy i otázky: jak se dorozumívat? Pohybem? Zvukem? Slovem? Co si počít, jestliže je skupina mnohojazyčná, složená z lidí různé barvy pleti, a setkává se s obecenstvem jiného a jiné kultury?*“[8] Poľský teatrológ Kazimierz Braun svorne poukazuje na neustále rozrastajúcu sa pohyblivosť neistej hranice medzi kolektívom tvorcov a percipientmi. Mení sa tým zároveň akt nerušenej semiózy divadelnej inscenácie (divadelného diela) a posúva sa čoraz viac do popredia aktivita samotných divákov smerom k širšie ponímanej funkcii divadla.

Interkulturalitu v divadle môžeme objavovať v rôznych neočakávaných i prekvapivých vzťahoch. Predovšetkým sa dostáva do divadelného diela z vonkajších podmienok - ovplyvňuje vznik a tvorbu divadelného diela – vplyvom cudzej kultúry, no zároveň ústi zo samotného divadelného diela ako výrazná interkultúrna tematika s príslušnou dávkou výrazovosti. Česká teatrologička Jana Pilátová v tejto súvislosti uvádza, že: „*...bránou interkulturality vstupujú medzinárodné súbory či inak nehomogénne súbory (profesionáli + amatéri + handicapovaní), ktorí využívajú rozdielnosť svojich členov pri tvorbe diela. (...) divadlo funguje ako sociálny systém a vzťah diela a adresátov, miesto, čas a spôsob stretnutia majú zásadný význam.*“[9]

Interkultúrne divadelné postupy. Súčasní divadelní tvorcovia nielenže sprostredkúvajú osobité témy, ale ich aj netradičným spôsobom uchopujú v priebehu generovania divadelného diela. Prinášajú témy, ktoré jednoznačne odrážajú prejavy interkulturalizmu. Svoj námetový okruh hľadajú v nešpecifickej každodennosti odľahlých kultúr cielenou výpravou k nim. Výber a hľadanie témy je v takomto prípade interkultúrnym procesom. Je často nájdením seba samého, človeka uprostred kultúry.

Sledovať divadelné dielo z hľadiska interkulturality vyžaduje odhaliť na strane tvorcov predpoklady vzniku divadelného diela perspektívne cielenými autorskými divadelnými postupmi. Interkultúrne divadelné postupy pochádzajú z kontextu jednotlivých procesov vzniku divadelného diela. Tvorcovia sa k nim obracajú v snahe hľadať a nachádzať novšie dimenzie tvorivosti.

Napríklad tvorcovia z divadelného štúdia „*Farmy v jeskyni*“ (Praha, Česká republika) zjavne prepájajú inscenačnú tvorbu s výskumom. Ide predovšetkým o laboratórnu tvorbu, ktorá je jednoznačným znakom interkulturality. Dokumentujú to špecifikované podnázvy vytvorených diel, ako napríklad: *work in progress*, *divadelný*, *event komponovaný večer*, *scénická kompozícia*, *fiesta - interaktívne stretnutie*, *divadelná inscenácia*, *work demonstration*. Jednotlivé názvy hovoria o typovej i druhovej určenosti scénických diel. Zároveň svedčia o možných interkultúrnych procesoch tvorby inscenátorov.

Interkultúrne divadelné postupy predstavujú bohatú zásobáreň tvorivých možností, inšpiratívnych podnetov divadelných tvorcov. Autorské divadelné dielo, dosahované tvorcami rozličnými spôsobom, je de facto

[5] GAŽOVÁ 2009:62-63
[6] PAVIS 2004:56
[7] MARKOVÁ – PAŠUTHOVÁ 2000:71
[8] BRAUN 1993:131
[9] PILÁTOVÁ 2000:74

križovatkou rozličných kultúrnych intervencií zo strany tvorcov. Je zároveň spojovníkom rozmanitých kompetencií v rámci imanentne vrstviacich autorských divadelných postupov.

Spolu s intenzívnym heuristickým výskumom sa možno v divadelnom štúdiu „*Farma v jeskyni*“ stretnúť s tendenciami interkulturalizmu. Kontakt tvorcov sa viacrozmerne integruje do etnologických, folklórnych prípadne religióznych vrstiev konkrétneho regiónu. Predpokladá napríklad poctivé zvládnutie konkrétnej speváckej praktiky a jej výnimočného upraveného podania. Tvorcovia, i v tomto prípade trvajú na aktívnom načúvaní. Zbližujú sa s príslušníkmi regiónu pomocou tradičnej kultúry, respektíve jej prežívajúcich zvyškov – rezíduí.

Počas expedície v Andalúzii (2001) sa tvorcovia zblížili s tradičnými prejavmi tamojšej kultúry pomocou jednotlivých techník spevu i tanca. Zachytávali ich tréningom a fixáciou v pôvodnom stave. Expedície po rusínskych dedinách na severovýchode Slovenska (2003, 2004) sprostredkovali internacionálnemu súboru „*Farma v jeskyni*“ najmä poklady rusínskej kultúry v podobe starých piesní. V inscenácii „*Sclavi/ Emigrantova píseň*“ (2005) sa následne interkultúrne tendencie tvorby divadelného štúdia ešte potvrdili a zvýraznili obsadením postavy domáceho rusínskeho príslušníka juhokórejským hercom Jun Wan Kimom. Emigrant sa po návrate domov konfrontuje s domácim rivalom v podobe orientálneho predstaviteľa. Na takomto vtipnom i paradoxnom príklade, keď je navracajúci sa vysťahovalec vyhadzovaný z domoviny iným vysťahovalcom odinakiaľ, je zachytená aktuálnosť a univerzálnosť témy. Rusínsky element, prítomný v inscenácii, je väčšmi zovšeobecnený do celostne platnej polohy.

Intenzívne úsilie inscenátorov tkvie vo fixovaní unikátne zakonzervovaných pamiatok duchovného i materiálneho charakteru. Povedané talianskym divadelným antropológom Eugeniom Barbom: „*...je dôležité pozorovať, čo zostáva konštantné v rôznorodosti kultúr, to čo existuje ako transkultúrne*.“[10] Tréning, expedície, dielne, stretnutia, prieskumy, interakcie s pôvodným etnikom, rekonštrukcie, sú dohromady pestrým súpisom praktických aktivít členov *Farmy v jeskyni* s významným interkultúrnym dosahom.

K vlastnej autorskej tvorbe sa zásadným spôsobom pridružuje špeciálne vyprofilovaná kultúrna citlivosť infiltrácie tematického i vyjadrovacieho materiálu. Tvorcovia totiž pochádzajú z inej kultúry, obdivuhodne prenikajú do inej a pod. Interferujú navzájom rozdielne kultúrne prístupy. Dosahovanie, objavovanie neraz „torz“ nadobudnutej skúmanej kultúrnej proveniencie predstavujú doslova interkultúrny spôsob autorskej divadelnej tvorby.

Interkultúrnosť v prístupoch Medzinárodného divadelného štúdia „*Farma v jeskyni*“ je zakotvená v samotnom názve súboru. Tvorcovia na čele so slovenským režisérom a umeleckým riaditeľom Viliamom Dočolomanským (1975) sa totiž deklarujú ako divadelné štúdio laboratórneho typu. Tvorivo spolupracujú napríklad s dánskym divadlom Odin Teatret (Holstebro), ktoré je známe svojimi interkultúrnymi tendenciami najmä prostredníctvom Medzinárodnej školy divadelnej antropológie ISTA.[11] Dokladom toho bol tiež výskumný projekt „*Search for Message - Hledání odkazu*“ (2006 – 2007) s rôznorodým intekultúrnym programom pre členov divadelného štúdia. Jeho súčasťou boli i rôznorodé interné dielne pre členov divadelného štúdia (napríklad so Charlotou Őfverholm, Francisom Pardeilhanom, Iben Nagel Rasmussenovou), expedície, prezentácie typu work demonstration, festival FARMA 2007 a pod. Evidentným cieľom týchto výskumných projektov bola snaha preniknúť nielen k rôznorodosti kultúr, ale dospieť ku konštantnej rovine tvorivosti v oblasti fyzického herectva, techník spevu, hereckých výrazových i vyjadrovacích prostriedkov. To sú niektoré z rukolapných prejavov interkultúrnych ambícií divadelného štúdia *Farma v jeskyni*.

Interkulturalita v štruktúre divadelného diela. K interkulturalite je možné priblížiť sa cez štruktúru divadelného diela. Práve v jeho zložkách sú dominantné elementy bazálno-konštrukčnej výrazovosti, ktoré sa stávajú legitímnymi znakmi (prejavmi) nesenej manifestujúcej výrazovosti interkulturality - pieseň, slovo, gesto, zvuk, pohyb a pod.

Rozhodujúcou kategóriou k prieniku do interkulturality v divadle je v tomto zmysle divadelný priestor. Priestorové vymanenie deja (lokalizácia/delokalizácia, transponovanie, teritoriálne určenia, kultúrna determinácia priestoru, genius loci miesta, kultúrna pamäť) je prostriedkom jednotlivých kultúrnych transferov, pôsobiacich v divadelnom diele v rámci autorskej genézy tvorby a procesuálneho rozvinutia divadelného diela. Tvorcovia vedome narábajú s definovaním priestoru konkrétnym zasadením do rôznorodých lokalít. Takto vyjasnený priestor (odvolávanie sa na jeho špeciálne situovanie) je miestom tvorby kultúry v sprostredkovanom zmysle. Tvorcovia vydeľujú znakový priestor v príslušnom kultúrnom kóde. Dimenziu kultúry sprostredkúvajú vo vytýčenom scénickom priestore javiska. Javisko sa stáva univerzálnym miestom kultúrnych vplyvov, kde sa reprodukuje konkrétny kultúrny vplyv a transformuje sa kultúrna matrica s príslušným aparátom (znakovým, estetickým, filozofickým a pod.). Priestor autorskej inscenácie je určený a nastavený na interkultúrnu reflexiu. Poskytuje viaceré premenné prostriedkov, znakov k tlmočeniu, respektíve reprodukovaniu.

Rovnako aj kategória čas prispieva k stanovovaniu príslušného diskurzu. Viaceré časové (historické) kontexty, prítomné v divadelnom diele, sú v istom zmysle medzikultúrnymi presahmi. Tvorcovia uplatnenými stratégiami nastavujú recipientom medzikultúrny dialóg aj v posúvaní, tlmočení jednotlivých dobových (kultúrnych) kontextov, a to napríklad prostredníctvom spôsobov sprítomňovania historickosti (námetovej látky, orientácie na kultúrnu pamäť miesta, dialóg s prastarými, dávnymi koreňmi prejavov techník iných kultúr transponovaných na scéne a pod.). Kategória

[10] BARBA 2000:81

[11] ISTA – International School of Theatre Anthropology.

času tak autorským tvorcom neslúži k približovaniu a „oživovaniu“ dávnych kultúr, ale práve poukázaním na ne sa relativizuje ich silná výpovedná „zjavnosť“. Časom preverená technika dávnej pôsobiacej prítomnosti nepredstavuje akúsi nostalgickú retrospektívu, ale potvrdzuje akcent jej univerzálnej rozmernosti.

S tendenciami interkulturality v kontexte divadelných postupov tzv. tretieho divadla bytostne súvisí pohyb i zvuk ako špeciálne kategórie kultúrnych transferov, znakov, symbolov, tradícií konkrétne zastúpených v divadelnom diele. Pohybová partitúra spolu so zvukom tvorí základnú matériu tlmočenia interkultúrnej tematiky a podstaty divadla v tom najprostejšom zmysle.

Interkulturalita v recepcii a interpretácii divadelného diela. Z množstva uplatnených autorských divadelných postupov sa konfiguruje finálny recepčný vplyv z interkultúrneho spektra vyťažených impulzov, podnetov a inšpirácií. Práve ten bezprostredne motivuje divákov k otvorenému interkultúrnemu reflektovaniu autorského divadelného diela prostredníctvom aspektu východiskovej autorskej genézy. Zámer autorov, aj keď ho nemožno celkom obísť pri recepcii a interpretácii divadelného diela hoci je implicitný, sa explicitne konkretizuje v autentickej matérii divadelného diela.

Transformovaný výrazový materiál nesie kľúč k interkultúrnemu čítaniu divadelného diela. Viacdimenzionálny recepčný dosah na príjemcu súvisí so samotnou rôznorodosťou interkulturality v divadelnom diele, jej rozdielneho chápania i odlišnej úrovne či už ide o oblasť vzniku divadelného diela (kontextu autorskej divadelnej tvorby), alebo recepčne vyjavujúcich sa presahov na prijímateľa divadelného diela. Dosah vyplýva i z charakteru samotnej problematiky, ktorý zdanlivo prekračuje v rôznorodých formách hranice divadla. Kompetencie divadla sa v tomto smere zjavne rozširujú. Mení sa tradičný „výstup“ jeho funkčného určenia, ktorý je na základe toho zreteľne pohyblivý. Preto sa dôkazy interkulturality poľahky dajú vystopovať v takých netradičných formách kontaktov divákov a hercov, v ktorých sa ozrejmuje viac procesuálna stránka vzniku diela, než samotný výsledok.

Najčastejšie prítomnými identifikátormi interkulturality v divadle sa javia tieto podoby foriem divadelných stretnutí: *work demonstration*, *fiesta*, *barter*, *gathering*, *adresné divadlo*, *scénická kompozícia*, *paradivadlo*, *work in progress* atď. Už z týchto foriem je zrejmý iný druh ľudského kontaktu a humánne vychádzajúci zámysel divadla interkultúrneho rozmeru. Hranica výstupu divadla sa zreteľne rozširuje k výskumno-edukačným, laboratórnym a interdisciplinárnym tendenciám v snahe utužiť revitalizovaný spôsob ľudského stretávania *hic et nunc* ako prastarého kultúrneho prejavu.

Za najčastejšie prítomné kvalifikátory interkulturality (interkultúrnych vplyvov) v divadle možno považovať: *vzájomnosť*, *internacionalizáciu*, *synkretizmus*, *kreolizáciu*, *multikulturalizmus*, *inakosť*, *masku*, *stretnutie*, *interaktivitu*, *dialóg kultúr* a pod. Ide o najčastejšie prirovnávané vlastnosti interkulturality. Z množiny evidovaných kvalitatívnych podôb rozpoznávanej interkulturality adekvátne vyvstávajú jednotlivé výrazové modality recepčných dosahov (tabuľka č. 1).

Do popredia sa dostávajú predovšetkým:

Edukačné recepčné vplyvy, ktoré sú späté s výskumnou ambíciou tvorcov na poli divadla. Kvalitatívne sa odrážajú v prezentáciách interkultúrnych procesov divadelných postupov v podobe napríklad: *inscenovanej prednášky*, *work demonstration*, *work in progress*, *prezentácií tvorivých dielní pre verejnosť*. Procesuálna stránka diela je pritom významnejšia s výlučne edukačným rozmerom.

Estetické recepčné vplyvy – snúbia sa s koncíznejšie uzavretými celkami inscenačných opusov, scénických kompozícií, autorských inscenácií ako interkultúrneho artefaktu par excellence. Pretavujú sa do výsostne interkultúrnych polôh scénických výrazov, ktoré autorsky artikulujú napríklad kultúrnu pamäť, citáciu kultúry na scéne, artikulácie zvukových elementov v genetike piesní.

Etické recepčné vplyvy - sú späté so širším významom skúmanej problematiky, napríklad v autorskom dotýkaní sa viacerých prameňov kultúrnej proveniencie, hľadania zašlých koreňov kultúrnych prejavov s pokusmi o dekódovanie hlbších univerzálnych právd, receptov životnej transponujúcej skúsenosti.

Zábavné recepčné vplyvy - môžu byť prítomné v praxi rôznych medzinárodných divadelných súborov ako prejav globálnej internacionalizácie s výsledkami neraz pozoruhodných sklbení rozmanitých variantov i kontrastujúcich paralel praktickej divadelnej realizácie. Zábavná sféra ponúka rôznorodosť v častých spôsoboch konfrontácií autorských tvorcov počas realizovaných výskumov. Vyúsťuje do originálnych spontánnych výpredajov schopností charakteru divadelnej fiesty, či zhromaždenia v podobe ľudovej veselice s autentickým záujmom načerpať rezervoár tanečných prípadne speváckych praktík do svojho výskumno-tvorivého procesu.

Psychologické recepčné vplyvy, ktoré možno badať v širších aspektoch najmä spracovávanej tematiky napríklad v adresnom divadle, minoritnom divadle v sprítomnení rasovej, rodovej (genderovej) odlišnosti v citlivom narábaní s odlišnosťou, inakosťou v tlmočení jej interkultúrnych presahov. Rozomieľa sa napokon do teatroterapeutických cieľov, kde opätovne dochádza k rozdielnemu ponímaniu divadla, respektíve divadelnosti.

Rituálne recepčné vplyvy, ktoré zaznamenávajú zásadnejšie postavenie. Interkultúrne poňatie divadla ráta s jeho prenesením do znovu objavovaných kontaktov medziľudskej interakcie. Pôjde o rozširujúce tendencie divadla, smerujúce k paradivadelným prejavom, otvárajúcim variabilné možnosti aktívnej diváckej participácie na dianí. Jedným z takýchto prejavov rituálnych recepčných vplyvov je cielené utváranie divadelných diel v autentických priestoroch s významne prítomnou kultúrnou pamäťou daného miesta. Komponovaná tvorba v kultúrnych priestoroch typu *site specific* otvára tvorivé možnosti aktívneho zapojenia divákov do spoločnej udalosti nielen s estetickou funkciou, ale aj prakticko-realizačnou. Divadelné dielo nadobúda

nový rozmer v sociálnej interaktivite s publikom ako legitímnym účastníkom divadelnej performačnej akcie.

Intelektuálne recepčné vplyvy možno reflektovať najmä vo výskumnej sfére rozvíjaných autorských divadelných postupov. V ich jednotlivých realizáciách dochádza k rozšíreniu kompetencií samotného divadla k iným vedeckým oblastiam. Prejavuje sa v aktívnom poznávaní, heuristickom zbere informácií, dokumentov, historických prameňov počas vyvíjaných výprav. Interkultúrne divadelné postupy sú aj o prenose získaných informácií mimoriadne empirického významu. Tvorcovia študujú navrstvený a zozbieraný materiál príslušným inštrumentárom hudobno-fyzickej transformácie.

Výrazové modality recepčných dosahov interkulturality

RECEPČNÝ VPLYV DIVADELNÉHO DIELA	CEZ ČO? /identifikátory/	AKO? /kvalifikátory/
Edukačný	Work demonstration	Vzájomnosť
Etický	Zhromaždenie	Interaktivita
Estetický	Scénická kompozícia	Maska / artefakt
Psychologický	Minoritné divadlo	Teatroterapia
Rituálny	Paradivadlo	Stretnutie
Zábavný	Fiesta	Pospolitosť
Racionálny	Výskum, „barter“	Dialóg kultúr

Zdroj: Ballay 2010

Záver. Odraz celkovej interkulturality v divadelnom diele je bezpochyby viditeľný v rôznych modalitách ako:

a) kultúrna pluralita, predstavujúca podľa P. Pavisa: „*...postmoderné divadlo, ktoré síce akceptuje najrozmanitejšie kultúry a umelecké postupy, ale bez úsilia o konfrontáciu, výmenu či hybridizáciu rozmanitých kultúr, no s deklarovaným úsilím predstaviť ich ako patchwork hodný one-world-culture, teda suverénnym zliepaním kultúrnych úlomkov bez ladu a skladu.*“[12];

b) univerzálne prepojenie odlišných kultúr navzájom, kde podľa českého teatrológa Jana Roubala: „*...charakteristickým dokladem této tendence mohou být případy vzniku divadel - laboratoří, v nichž tvorba inspiruje výskum a naopak... S činností alternatívního divadla také úzce souvisejí pokusy o tzv. divadelní antropologii, jinak řečeno o široce založený výzkum obecných, antropologických předpokladu divadla a teatrality na základe komparace všech jejich projevu a estetik ve všech známých kulturach.* (...) *Že tak toto divadlo, zdánlivě tak specifické a okrajové, se vlastně svým maximalizmem a hladačstvím nakonec dotýká nečeho hluboce podstatního a univerzálního.*“[13];

c) transformácia kultúrnej tradície, napríklad v autorskej divadelnej tvorbe Medzinárodného divadelného štúdia „*Farma v jeskyni*“, kde výskumom zozbieraný materiál kultúrnych prejavov slúži k laboratórnemu obnaženiu ich skrytých konštantných mechanizmov, tlmočiacich v konečnom dôsledku univerzálny obsah, prenesený následne do autorskej umeleckej transformácie.

[12] PAVIS 2004:213
[13] ROUBAL 2003:65

Literatúra a pramene:
BARBA, E. – SAVARESE, N.: Slovník divadelní antropologie. Preklad: Jan Hančil, Dana Kalvodová, Jitka Sloupová, Nina Vangeli. Praha 2000.
BRAUN, K.: Druhá divadelní reforma? Praha 1993.
GAŽOVÁ, V.: Úvod do kulturológie. In: ACTA CULTUROLOGICA zväzok č. 17. Bratislava 2009, s. 62 – 63.
LEHMANN, H. – T.: Postdramatické divadlo. Preklad: Anna Grusková, Elena Diamantová. Bratislava 2007.
MARKOVÁ-PAŠUTHOVÁ, Z.: Interkulturalizmus ako cesta „svätosti“. In: SPURNÁ, H. (red.): Divadlo ve světe. Interkulturální procesy a divadlo. Zborník z II. sympózia mladých teatrologů. Brno 1999, s. 67 – 73.
PAVIS, P.: Divadelný slovník. Preklad Soňa Šimková, Elena Flašková. Bratislava 2004.
PILÁTOVÁ, J.: Třetí divadlo. In: Stretnutie kultúr a divadlo / Encounters of Cultures in Theatre. Bratislava 2000, s. 74.
ROUBAL, J.: Znaky alternativního divadla. In: GBÚR, J. – HORÁK, K. (red.): Kontexty alternatívneho divadla I. Prešov 2003, s. 50 – 68.
ŠIMKOVÁ, Soňa: Malá úvaha o „inter“. In: Stretnutie kultúr a divadlo / Encounters of Cultures in Theatre. Bratislava 2000, s. 7.

Kontakt:
Doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.
Katedra kulturológie
FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
E-mail: mballay@ukf.sk

Slobodná krajina bez plotov a kľúčov

Svätozár Krno

Kľúčové slová:
Mongolsko, step, slobodný pohyb, krajina bez kľúčov, airag, erg

Abstract:
The author observes the specificities of Mongolian nature and related habits of aborigines in the steppe. He contemplates about the remains of the centuries-old traditions and what shapes its current form. He confronts the common stereotypes of European thinking with reality. He looks for the answers to the question what drove the most successful governor and "globalizer" Genghis Khan thousands of kilometers away from his birthplace. He draws attention to the fact that - despite the dominance of nomadic lifestyle – there are also precious monuments hidden in the Mongoliancountry.

V Mongolsku nie je cestná sieť o nič hustejšia ako železničná. Bežné mapy a svetové atlasy ukazujú virtuálnu realitu. Asfaltové spojnice vychádzajú z metropoly niekoľko desiatok kilometrov, potom sa končia na trávnatých plochách. Kartografické výrobky neupozorňujú na cesty, ale skôr na zaužívané smery jazdy. Mongolsko patrí geologicky medzi staré krajiny. Hoci je veľmi

hornaté, prevládajú v ňom zarovnané plošiny. Jazdiť po nich je iste umením, ale zďaleka nie takým nadprirodzeným, ako by sa na prvý pohľad zdalo. A tam, kde už cesta vedie, sa cestári veľmi nenatrápili. Príroda im neprichystala veľa prekážok. Náš mikrobus, a išlo o dobrý stroj, by sotva zvládol karpatský terén mimo hustej cestnej siete.

Z Ulánbátaru sme vyšli východnou výpadovkou. Čakala nás dlhá cesta k jaskyni Galtaj aguj v severovýchodnom cípe štátu. Zo severu sa tiahne pohorie Chentej Nurú, o čosi vyššie ako Tatry. Nad riedkymi porastmi sa týčia zvetrané ružovkasté žulové masívy. Miestami vytvárajú zaujímavé súsošia. Pred tromi desaťročiami naši geológovia hľadali v srdci hôr cín a volfrám. Hoci pohorie patrí medzi najvlhšie mongolské oblasti, prší tu iba toľko ako v našich najsuchších okresoch. Kostru mongolských lesov tvoria, podobne ako na Sibíri, prevažne červený smrek a breza. Spravidla im však chýba taká hustota ako v pribajkalskej tajge. Darí sa im iba tam, kde nefúka vietor a kde svah nie je obrátený na juh a nepriťahuje zničujúce letné slnko.

Zastali sme pred jurtou. Výzorom zvonku ani zvnútra sa nelíšila od ostatných, ktoré sme videli na trase. Mala však jednu funkciu navyše. Majiteľ patril medzi mnohých, ktorí si bez toho, aby ich niekto presviedčal, nútil či nebodaj cez mimovládne organizácie školil, zriadili rýchloobslužnú reštauráciu pre cestujúcich. Hostitelia ponúkajú služby dvadsaťštyri hodín denne. Veľmi efektne zvládajú uskladnenie tovarov. Prekvapilo nás, keď nás na roztavenej stepi ponúkli chladenou limonádou. Dohadovali sme sa, ako je to možné tu, kde sme už druhý deň nevideli elektrické vedenie. Pátrali sme po benzínovom agregáte, ale nie a nie prísť na koreň chladničke. Vysvetlenie bolo jednoduché. Večne zamrznutá pôda sa nekončí južnými ruskými hranicami na Sibíri, pokračuje na juh, aj Mongolskom. Stačí len kopať hlbšie do zeme.

Kruhovitá jurta je do troch metrov vysoká, jej priemer dosahuje sedem až desať metrov. Šikovní arati ju postavia aj rozoberú do jednej hodiny. Výstuž tvoria červené tyče, pozväzované kosovito do štvorcov. Drevenú kostru pokrýva plachtovina. Ako napísal spisovateľ Benjamín Tinák, ide o najspravodlivejšie obydlie, lebo nikoho nemožno postaviť do kúta. Doskami spevňujú dvere a už za čias Prževaľského aj horný otvor (*tóno)* obíjali doskami. Stavba sa používa v suchom horúcom lete aj pri extrémnych mrazoch. Počas páľav udržuje príjemnú klímu bočné spodné vetranie. Náš hostiteľ si vyhrnul plachtu na troch miestach. V zimných mesiacoch dvojitú vrstvu pokrytia zatepľujú ťavou srsťou.

Muži vstupujú do jurty z juhu, s pokrytou hlavou. Kto drží čiapku v ruke, nemá čisté svedomie. Cudzinec sa pri vstupe musí pozrieť pod nohy. Ak zakopne o prah, privolá nešťastie. V strede býva priestor pre oheň najčastejšie živený kravským alebo konským trusom (*argalom*). Komín z pece sa ťahá pod otvor plachty (*tóno*), ktorý slúži aj ako slnečné hodiny. Na bočných stenách visia koberce, ostrohy a zbrane. Bohatší Mongoli kladú koberce aj na dlážku. Na rozdiel od Kazachov nevystavujú v jurte výsledky hospodárenia. Za ohniskom oproti vchodu stojí farebná truhlica. Kedysi kládli na ňu obrázky a sošky *burchanov* (bôžikov), dnes tu visia fotografie členov rodiny alebo populárnych spevákov. V zadnej západnej časti sedia muži a hostia, a to zvyčajne na jednej nohe, tú druhú si vystrú pred seba. Na východ od vchodu je priestor pre ženy, deti a prípravu jedla. Vnútri jurty býva čisto.

Čulé dievčatko s ružovou mašľou a zdravými červenými líčkami behalo po štyroch vedľa kredenca. Sporáka sa však nemohlo dotknúť. Okolo pása jej priviazali zelenú šerpu ako psíkovi obojok. Gazdiná nás ponúkla zeleninovou polievkou s baraninou. O povestnej mongolskej mastnote sme nechyrovali. Polievku sme zajedali chlebom. Aj keď sa ich kuchyňa začína prispôsobovať zahraničným návštevníkom (v niektorých jurtách ponúkajú aj vegetariánsku stravu), západná predstava, že Mongoli jedia iba loj a mäso, patrí skôr na obrazovky komerčnej televízie. Mastnú stravu preferujú kočovní pastieri v chladných zimných mesiacoch, čím pripomínajú polárnikov. V lete dávajú prednosť mliečnym výrobkom. Gazdiná z času na čas naliala *sutecaj* (čaj s mliekom) do *pialy* (misky), ktorú chytila do pravej ruky, ľavou si podoprela lakeť a podala nám nápoj. Chutil nám. Veľmi sa líšil od slaného, múkou zhusteného čaju, ktorý som spoznal v Buriatsku a ktorý uprednostňujú v západnej časti Mongolska. Prževaľskij spomína častejšie *charcaj* (tmavý čaj), ktorý sa pil namiesto vody. Kotol s ním visel na ohnisku od rána do večera. Dovážali ho vo forme zlisovaných tehál z Číny. Slúžil aj ako platidlo. Obchodník ho rozsekol, keď mu chýbali drobné. Ovca stála 120 až 150 čajových tehál.

Pravlasťou spomínaného nápoja je Čína. K nám sa šíril dvomi cestami, podľa toho v dnešných jazykoch poznáme dve pomenovania, obe však pochádzajú z jedného koreňa. V pôvodnom jazyku znamenal pôst. Kočovníci, ktorí zlisované listy s aromatickou vôňou dovážali severnou suchozemskou trasou cez Mongolsko a Rusko (podobným smerom ako hodváb a kožušiny), ho volali čaj. Na južnej, morskej ceste sa presadil názov thea.

Na záver nám naliali bieleho ajragu, kvaseného kobylieho mlieka, ktoré obsahuje asi tri percentá alkoholu. Národný liehový nápoj *šimi archi*, akúsi mliečnu vodku, poznali už stredovekí cestovatelia. Víno, *dars*, pijú Mongoli zriedka. Pre cudzincov ho dovážajú zo zahraničia.

Európania žijú v predstave, že jurta patrí k najfrekventovanejším mongolským výrazom. Môžete listovať v slovníku, koľko chcete, ale tam ho nenájdete. Rovnako ako kumys, označujúci kobylie mlieko. Obidve slová, ktoré sa stali medzinárodnými, sme prebrali z turkických jazykov Strednej Ázie. Mongoli bývali odveky v *ergu* a pili *ajrag*.

Za mestom Baganúr sme obišli niekoľko baní. V Modote, ktorý leží dve stovky kilometrov od hlavného mesta, ťažili volfrám. Po druhej svetovej vojne sem premiestnili zajatých príslušníkov armády generála Andreja A. Vlasova. Nie všetci zajatci Červenej armády putovali do pracovných táborov v Sovietskom zväze, ale ani takúto skúsenosť z Mongolska nemožno nikomu závidieť.

Po niekoľkých minútach nás prekvapil pohľad na malú chátrajúcu osadu. Nízke opustené domčeky

pripomínali našu vlasť. *„Sme pri bývalej cínovej bani,"* vysvetlil nám šofér Ench, *„vaši ľudia našli rudu a potom s Mongolmi založili spoločný ťažobný podnik. Po roku 1989 ste odtiaľto ušli a takýchto príkladov by som vedel uviesť viacej. Teraz nám klopú na dvere firmy zo štátov, v ktorých majú pragmatickejšie vlády. Je možné, že aj táto osada o rok ožije, ale česká ani slovenská zástava tu už viať nebude."*

Za baňami rýchlo miznú vrchy aj cesta. Ocitli sme sa na tradičnej mongolskej stepi, ktorá pokrýva najväčšiu časť územia. Nám, Stredoeurópanom, sa zdala na prvý pohľad veľmi fádna. Keď sme zastali, v suchej tráve nás prekvapilo množstvo zaujímavých kvetov. Najväčšmi sme sa potešili plesnivcovému kobercu.

Nad lúkou kde-tu vyrastali drobné pahorky. S úctou som hľadel na Encha, ako orientačne zvláda trasu. Autoatlas vyťahoval iba vtedy, keď sme sa na niečo pýtali. Vzal si ho so sebou pre nás, sám ho nepotreboval. Na suchej plošine sa pohyboval rovnako suverénne ako jeho predkovia na koňoch. Vo dne aj v noci. Vodiči už neurčujú vzdialenosti podľa dĺžky jazdy na koni alebo ťave, ale stále sa riadia svetovými stranami, slová vpravo či vľavo nevyslovujú často.

Z času na čas sme križovali gazík, mikrobus alebo nákladné auto. Nikde ani pozostatok vraku. Šoféri s bielymi rukavicami, ktoré pred desaťročím vystriedali natiahnuté dlhé rukávy kožených kabátov, sa spoliehajú na techniku a vlastné schopnosti. Keď im plechový tátoš odoprie poslušnosť, musia si poradiť sami. Niet komu a niet ako zavolať. Ako často doma, v civilizovanom svete, počujeme skloňovať slovo životaschopnosť? Koľko suverénov, pohŕdavo sa dívajúcich na tzv. necivilizované národy by tu skončilo aj s tým najluxusnejším autom ako potrava pre supy? Mimochodom, prvý automobil sa v Mongolsku objavil v roku 1925.

Na našej trase až na niekoľko výnimiek nebolo lánov, záhrad a polí. Chýbali základné komunikácie. Napriek tomu tu ľudia žijú. Akoby sme vstúpili na inú planétu. Na zemeguli niet podobnej krajiny. V srdci Mongolska sme zažili nový rozmer slobody, ktorú bežný Európan nepozná. Ocitli sme sa v priestore bez hraníc. Stali sme sa žiakmi základnej školy nekonečna. Na rozdiel od Sibíri, nenarazili sme ani na prírodné prekážky. Za jasného dňa podliehame ilúzii, že vzdialené vŕšky sú na dosah ruky. Keď sa zamračilo, pomyselná vzdialenosť sa zase predĺžila. Sloboda pohybu na mongolskej stepi prestáva byť abstraktným pojmom. Encha obmedzoval iba smer, kam sme sa plánovali na štvrtý deň dostať. Krútil volantom a stláčal plynový pedál ako chcel. Nijaké dopravné značky, zväzujúce ruky. Trasu a rýchlosť si volil podľa nosa a chuti. Na plošine dlhej stovky kilometrov a širokej desiatky si kedykoľvek odbočí doprava či doľava, zastane a vytiahne na noc stan. Zrážky automobilov mimo Ulánbátaru neexistujú.

Mongoli prebrali od najväčšieho národa sveta mnohé technické vynálezy, vrátane tých, čo sme v Európe nepoznali, aj niektoré organizačné štruktúry a zvyky. Ako kočovníci sa filozofii venovali málo-pramálo, hoci im južný sused poskytoval mnoho inšpirácií. Napriek tomu ich správanie na stepi vyvoláva spomienky na majstra Lao´c, ktorý sa narodil pred dvaapoltisíc rokmi, teda asi v dobe Budhu a Konfucia. Uvedená trojica autorov položila základy troch učení, ktoré určovali vývoj myslenia juhovýchodnej Ázie. Na rozdiel od európskych filozofických škôl nepanovalo medzi nimi radikálne vzájomné napätie a ich stúpenci nevyvolávali krvavé svetonázorové vojny.

Naše chápanie slobody sa veľmi vzďaľuje mongolským vodičom. I tá najdokonalejšia autostráda nám vymedzuje iba úzky asfaltový alebo betónový pás, vyžaduje prísne dodržiavanie pravidiel. Ich porušenie neraz popiera základné ľudské právo iným, dennodenne berie životy obetiam dopravných nehôd. Mŕtvych na našich cestách je mnohonásobne viac ako zabitých teroristami.

Ocitli sme sa v krajine bez plotov, kľúčov, zámkov a ohrád. Spomenul som si na masový pochod diaľkoplazcov, ktorý sme zorganizovali niekoľko dní po páde Berlínskeho múra. Očarení koncom epochy, v ktorej pojaltskú Európu delil ostnatý drôt, sme sa vybrali na krátku hrebeňovku po rakúskych Malých Karpatoch. Hainburgské vápencové vŕšky ležia oproti Devínu, hneď za Dunajom, ktorý tiekol v geologicky starších dobách niekoľko kilometrov južnejšie. Za otvorenou colnicou nás privítali čisté pokojné lesy. Po polhodine však mnohých šokovala hustá sieť plotov. Sloboda pohybu sa skončila. Každý úsek hrebeňa bol starostlivo oplotený. Neostávalo nič iné ako preliezať, obchádzať alebo sa vracať.

V Mongolsku sa asfaltky stále rozrastajú, príde čas aj na diaľnice. Typ krajiny však aj potom dovolí vodičom vybrať si: jazdiť po novej ceste alebo ako doteraz. A tam, kde niet výberu, sa sloboda končí. Zeme dostali Mongoli od Matky prírody neúrekom. Pôda mimo Ulánbátaru, niektorých krajských miest a nerastných ložísk, nemá spravidla ekonomickú hodnotu. Rovnako ako vzduch. Pýtať sa tu na vlastníctvo pozemkov vyvoláva úsmev. Na stepiach Mongoli vlastnia auto, stádo, ale nie pastviny, po ktorých sa pohybujú, ako chcú. Ku kolízii v zápase o zem nedochádzalo a stále nedochádza. Tým sa líšia nielen od našej histórie a súčasnej kultúry, ale aj od mnohých živočíšnych druhov. Veď poľnohospodárstvu sa venovali iba veľmi okrajovo. A nemožno sa diviť. Extrémne chladné zimy a suché letá roľníctvu nepriali. Pôda ležala ladom. Špičky topánok lámov, zatočené nahor, iba symbolizujú jej nedotknuteľnosť.

Podľa Nikolaja M. Prževaľského *„chov dobytka je jediným zamestnaním Mongolov... Kočovník sa stará o dobytok viac než o seba a o svoju rodinu".*[1] Zvieratá dlhé veky slúžili ako platidlo dane. Tradičný pozdrav znie: *„Ma-se-bejne ta se bejna?"*, čo doslova znamená: „Je tvoj dobytok zdravý?" Investícia do štvornohých tvorov pomáha prežiť súčasnosť a vytvára perspektívu pre budúcnosť. Mnohí Mongoli dnes chovajú nadmerné množstvo koní. Nepotrebujú ich k práci, ale nahrádzajú im bezpečné investovanie do banky. Neboja sa krachu režimu alebo zmeny peňazí. Narodenie žriebätka prináša zaujímavý úrok, ktorý neznehodnocuje inflácia. Veľká časť národa dodnes stále kočuje. Jurty na vzdialených stepiach sa nezamykajú, sú otvorené každému, kto potrebuje

[1] PRŽEVAĽSKIJ 1951:73–78

strechu nad hlavou. Tento starý zákon im pomáhal prežiť v neľahkých podmienkach.

Stretnutie dvoch pastierov neznamená existenčný boj o priestor, je to vítaný sviatok dvoch slobodných ľudí, ktorí sa zišli po dlhšom čase samoty. V našich končinách sa od vekov sporíme o tom, čo ľudstvo ženie vpred: konkurencia alebo solidarita. V európskych podmienkach vznikli na tomto základe mysliteľské školy, spoločenské hnutia a politické strany. Tento spor neraz prerástol do obrovského napätia, na konci ktorého rinčali zbrane. Prírodná determinovanosť v Mongolsku spôsobuje, že sem iba pomaly prenikajú tradície každodenného západného stresu, bezprostredného fyzického, zamestnaneckého a spoločenského kontaktu ľudí. Diferenciácia zohráva pri vzájomnej komunikácii menšiu úlohu, čo pomohlo pri budovaní najväčšej ríše sveta. V čase premien vyzdvihovanie spoločnej myšlienky a znižovanie významu individuálnych rozdielov prináša viac ovocia ako nadmerné presadzovanie rozdrobenia, diferenciácie a vzájomných protirečení. Spomínali sme, že predfeudálne Mongolsko, ktoré sa neoslabovalo náboženskou, etnickou a spoločenskou pestrosťou, ľahko porážalo fragmentované feudálne európske mocnárstva. Po zmenách, v dobách spoločenskej stability, narastá potreba zdôrazňovania identity, individuality, rozdielnosti, bezprostredného styku s ľuďmi, ktorých nespájajú len spoločné črty, ale aj konkurencia. Veľká mongolská ríša sa rozpadla aj preto, že nevytvorila dlhodobé predpoklady pre hospodársky rozvoj. Myšlienku spoločného štátu si neosvojili porobení – veď im bola kruto vnútená – a v rámci vládnucej elity sa začala individuálna diferenciácia. Vlastné personálne záujmy prevýšili pôvodný cieľ Džingischána.

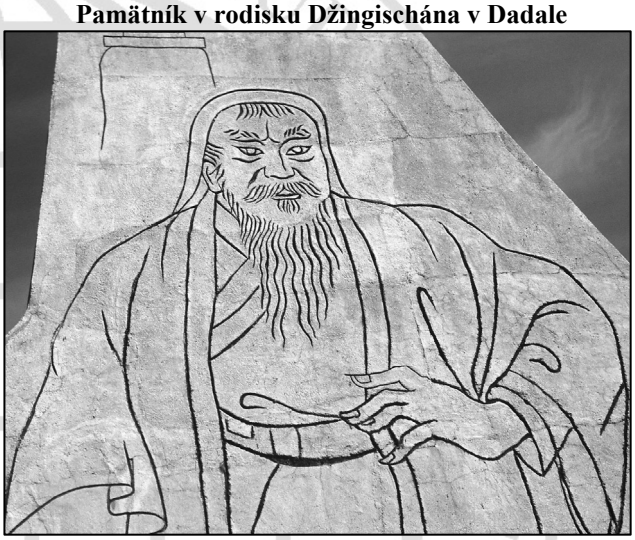
Čo ho hnalo do cudzích krajov? Išlo iba o tradičnú túžbu vladárov rozhodovať o osude stále väčšieho počtu ľudí a krajín a rýchlo, bezprácne sa dostať k novému majetku? Neprispela k jeho snom o svetovláde aj túžba po rozšírenej slobode? Cválať na koni ďaleko za domácimi stepami, ešte ďalej ako sa tiahne zdanlivé nekonečno? No za toto rozširovanie slobody zaplatili iní veľkou neslobodou. A naši predkovia tiež.

Nekrižovali sme iba vozidlá. Step nie je mŕtvou krajinou. Po celý rok sa hýbe. Neustále fúka vietor, víri sa prach, počas teplejších mesiacov lietajú semená, motýle a vtáci. Často sme stretali pastierov so zvieratami, s ktorými putovali na všetky strany. Len čo sme sa priblížili k stádu koní, pustili sa do cvalu. V protismere behu viali hnedé hrivy. Keď stádo s hukotom kopýt urobilo obrat, mal som pocit, že krútia celou zemeguľou.

Tátošov neraz vedú iba malé, ani nie desaťročné deti. Nik im nemusel pripomínať slová, také časté v našom modernom slovníku, ako sú zodpovednosť, nezávislosť a už spomínaná životaschopnosť. Deti sa rodili na stepi bez pomoci lekára, a to po celý rok, teda aj v štyridsaťstupňových mrazoch. A prežili bez následkov. Ferdynand Ossendowski píše: *„Len čo sa dieťa narodilo, umyli ho prvý a... ostatný raz v živote v kyslom jačom mlieku. Potom ho odovzdali matke, ktorá ho vyniesla, držiac ho na prsiach, zo šiatra na step celkom nahé, hoci bol dosť silný mrazivý vietor. Do jurty sa vrátila až o hodinu a tu na prahu, jej ženy darovali kolísku – malé smrekové korýtko, naplnené do polovice ovčím trusom. Na trus prestrela tenkú kozľaciu kožu, položila na ňu nemluvňa, ktoré zabalila i s kolískou do dvoch baraních koží a obviazala silnými remienkami. Otec potom zavesil kolísku na povalu jurty na dlhý povraz z konskej srsti a rezko do nej búšil...*

Mongolské matky obyčajne pri dojčení nevyberajú dieťa z kolísky. S kolískou si ho privinú na prsia. Raz za dva týždne mu vymenia ovčí trus, ktorý dobre vstrebáva všetky výkaly, ba čiastočne i dezinfikuje. Prsiami alebo mliekom bieleho jaka dojčia dieťa do piatich rokov. Potom ho otec učí jazdiť na koni. O krátky čas sa stane rovnoprávnym členom rodiny, čo znamená, že s chuťou je baranie mäso, pije osolený čaj, pasie ovce, stráži kone a fajčí fajku (bez rozdielu pohlavia).“[2]

Pamätník v rodisku Džingischána v Dadale



Zdroj: fotoarchív autora 2002

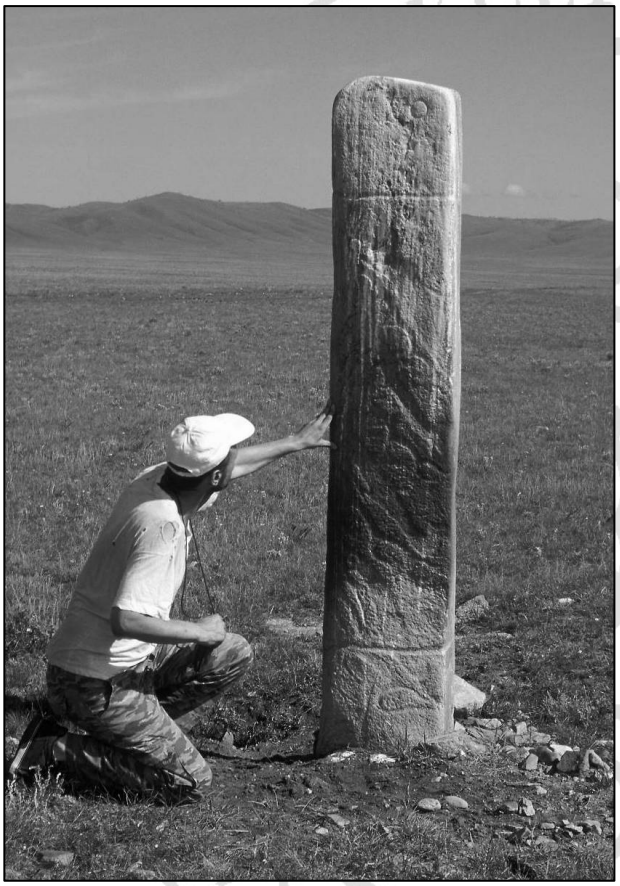
Zastavili sme pri nízkom hlinenom násype, ktorý z diaľky pripomínal poľnú cestu alebo dráhu nepoužívanej zlikvidovanej železnice. Nejde o nijakú hru prírody, ale o dosiaľ presne neurčené dielo človeka. Volá sa Čingis cherem *(Džingischánov val).* Má minimálne osemsto rokov. Možno existoval už pred narodením Džingischána. S väčšími prerušeniami sa tiahne od prameňa Uldzy k mestu Maňčžurija, ktorým prechádza stará Transsibírska magistrála, až k dedine Duroj, postavenej na brehu Arguna pri čínsko-ruských hraniciach. Múr je dlhý asi 2 500 kilometrov. Jeho výška kolíše, na niektorých miestach dosahuje 3,5 metra, zväčša však storočiami poklesol na 20-30 centimetrov, alebo úplne splynul s okolitými povrchom. V minulosti najmä v jeho južnej časti stáli každých 6 až 17 kilometrov opevnenia dlhé 120 krokov. Na severe sa vyskytovali zriedkavejšie.

Čínsky múr *(Čchang-čcheng, Chancheng,* v novšom jazyku *Wan-li čcchang-čšeng, Wanli changeng),* jediná stavba, viditeľná z kozmu, má podstatne staršie korene. Prvé valy sa začali stavať po roku 475 p. n. l. Keď v roku 221 p. n. l. dynastia Čchin prvý raz zjednotila krajinu, cisár Čchin Š´-chuang-ti nariadil ich prepojenie.

[2] OSSENDOWSKI 1941:6-7

Projektovaný múr nepostavili iba na obranné ciele. Symbolizoval centralizáciu a celistvosť štátu. V čase najväčšej slávy mal 6 400 kilometrov. Spájal Pochajský záliv v Žltom mori s púšťou okolo jazera Lobnor, možno až s okolím Kašgaru, v provincii Sin-ťiang. Spočiatku bol hlinený. Až v ďalších storočiach sa premenil na kamennú hradbu. Dnešnú podobu i mohutnosť (výška asi deväť metrov, šírka základov okolo sedem metrov, šírka cesty na hornej časti stavby tri až päť metrov) získal najmä v 15. storočí za vlády dynastie Ming, kedy bol obnovený. Ale ani tak nezabránil mongolským nájazdom zo severu.

Jelení kameň



Zdroj: fotoarchív autora 2002

Na Džingischánov val, na rozdiel od Čínskeho múru, nepoužili ani jeden kameň. Nemá imidž vyžadovaný reklamnými mágmi. Veď ktorý lovec turistických atrakcií a ktorý papaláš by sa nechal filmovať pri nevýraznej poľnej ceste? Čo by potom ukazoval kolegom v práci, kamarátom, susedom, voličom a divákom na televíznej obrazovke? Lepkavú hlinu? A tak Džingischánov val na staré kolená nik neotravuje. Veľké kamene, vhodné na tesanie, ležia ďaleko od našej cesty.

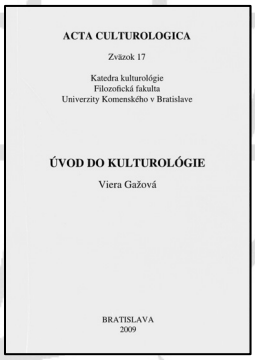
Napriek tomu sme križovali kamenné stĺpy, ktoré stoja ako drezúrovaní vojaci v jednej priamke. Ľudia ich priniesli a skultivovali v troch historických obdobiach. Skýti stavali na prelome doby bronzovej a železnej (7.–5. storočie p. n. l.) dva až štyri metre vysoké jelenie mohyly *(bugan-chošo)*. Na ich vrchu vytvorili kruh, symbolizujúci tvár, pod ktorým vytesali lietajúce jelene. Erich von Däniken by si prišiel na svoje.[3] V skromnejšom počte sa podobné diela nachádzajú v Číne, Zabajkalsku, Tuve a na Altaji. V turkickom období (6.–8. storočie) vznikli asi meter vysoké stĺpy, pripomínajúce náhrobné pamätníky s vyrytou tvárou, ktoré volajú Rusi *kamennaja baba* (kamenná starena), Mongoli *čulúnchán* (kamenný muž) a *čulúnchun* (kamenná žena). Oba typy sôch sú obrátené na východ. Pravdepodobne mali kultový a orientačný význam. Budhisti, bojujúci so šamanizmom, stavali na stepiach bezhlavé sochy.

(podľa pripravovanej knihy KRNO, S.: Zo sibírskeho Tibetu ku kolíske Džingischána. Bratislava: Karpaty-Infopress 2011, 184 s.)

Literatúra a pramene:
PRŽEVAĽSKIJ, N.: Mongolsko a země tangutů. Praha 1951.
OSSENDOWSKI, F. A.: Ľudia, bohovia, zvieratá. Martin 1941.

Kontakt:
Prof. PhDr. Svetozár Krno, CSc.
Katedra politológie a európskych štúdií
FF UKF v Nitre
B. Slančíkovej 1
949 01 Nitra
E-mail: karpaty84@gmail.com

Recenzia
GAŽOVÁ, V.: Úvod Do kulturológie. Acta culturologica, zväzok 17. Bratislava 2009.


ACTA CULTUROLOGICA
Zväzok 17
Katedra kulturológie
Filozofická fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave
ÚVOD DO KULTUROLÓGIE
Viera Gažová
BRATISLAVA
2009

Príchod 17. zväzku edície Acta culturologica pre tých, ktorí poznajú aj zväzky predchádzajúce, veštil ďalšie rozšírenie slovenskej kulturologickej literatúry, získanie nových informácií, oboznámenie sa s novými pojmami, osobnosťami a trendmi. Ten, kto očakával doteraz nepublikované novinky, bol sklamaný. Ten, kto očakával niečo, čo už dávno absentovalo, čo uľahčí základnú orientáciu v kulturológii študentom aj iným, uspokojený bol. Učebnica Úvod do kulturológie má ambíciu oboznámiť čitateľa s kulturologickou problematikou, priniesť prehľad základných tém, pojmov, problémov a teórií, konštituujúcich samotnú kulturológiu, jej obsah, význam a perspektívy. Okrem kultúrnoteoretického materiálu publikácia pozostáva aj z vybraných etico-axiologických, filozofických, antropologických a kulturologických textov. Ako autorka píše na s. 104, zmyslom týchto pasáží *„nie je iba doplniť sumu informácií o jednotlivých témach, ale najmä ponúknuť čitateľovi ďalší*

[3] Tritisícročné výtvarné diela s kozmickou tematikou sa nachádzajú aj v prírodno-historickom múzeu v Ulánbátare. Lovec s podobou Marťana, zobrazený na skale, strieľa lukom na jelene.

študijný materiál, po ktorom treba siahnuť". Na základe obsahu knižky možno bez obáv konštatovať, že zámer sa podaril. To však neznamená, že ho nemožno podrobiť hlbšej analýze a kritike.

V prvej časti „Čo je kulturológia?" autorka definuje pojem a obsah disciplíny. Robí tak prostredníctvom stručnej historickej genézy (záujem o kultúru, formovanie pojmu a vedy) a reflexie súčasných podôb kulturologickej problematiky (cultural turn, kulturológia ako veda, cultural studies, cultural club). V závere časti (a nielen na tomto mieste) sa opiera o Soukupov text o interpretácii kultúry a identifikácii kulturológie.

Kapitola „Definovanie kultúry" prináša rôzne pohľady na obsah a význam tohto, pre kulturológiu kľúčového, pojmu. Prechádza od dôležitej metodologickej poznámky výskumu kultúry (emic – etic), cez, i keď takmer 70 ročnú, ale stále aktuálnu a vyhľadávanú klasifikáciu definícií kultúry Kroebera a Kluckhohna, až po definície súčasné. Pri potrebe ideového vymedzenia kultúry je prítomná „stará známa" trichotómia atributatívneho, distributívneho a individualistického chápania jej podstaty. Autorka zdôrazňuje posun od chápania kultúry ako súhrnu entít k chápaniu kultúry ako dynamického procesu ich používania. Kultúru ďalej približuje jej siedmymi vlastnosťami (podľa Lawlessa) a čitateľovi didakticky vhodne umiestňuje esejistickú pasáž V. Černého „O povahe našej kultúry" na analýzu a úvahu o klasifikácii kultúry.

Tretia časť sa zaoberá štruktúrou kultúry prostredníctvom jej chápania ako sociokultúrneho a adaptívneho systému. Scheinov model „ľadovca" a „cibuľový" diagram sú v kontexte cieľov a funkcií predmetnej kapitoly vhodnými príkladmi. Štrukturálne typy autorka ďalej dopĺňa niektorými segmentmi kultúry, ktoré tiež načrtávajú istú štruktúru kultúry (spolková, mediálna kultúra, kultúra podujatí ap.). Navyše, čitateľ sa pritom oboznámi aj s pojmami.

Otázka funkcie kultúry je témou nasledujúcej časti. Tabuľka podľa M. Fuchsa je zaujímavá, no nie som si istý, či jej heslovitosť je zrozumiteľná každému. Možno to bude motivovať čitateľa, aby po zdrojovej knižke siahol a informácie si doplnil. Funkcie kultúry, ktoré autorka identifikovala a stručne charakterizuje, obsahovo zodpovedajú cieľu a téme kapitoly, no mne osobne tam napríklad chýba reprodukčná funkcia. Škoda tiež, že v tejto časti autorka nespomína nikoho z funkcionalisticky zameraných antropológov, dokonca ani B. Malinowskeho, ktorý otázku funkcií kultúry v obsahovo rozsiahlej a metodologicky prepracovanej podobe otvoril ako prvý.

Časť „Komunikácia kultúr" sa zameriava na kultúrnu zmenu, akulturáciu, difúziu kultúrnych prvkov a komplexov. Pojem „kultúrne obohacovanie" pri objasňovaní kultúrnej zmeny, resp. pôvodu cudzích kultúrnych prvkov v kultúre, však necharakterizuje úplne. Autorka použila ako príklady „dobré veci" – porcelán, pyžamo, arabské číslice, no patria tam napríklad aj zbrane alebo pornofilmy, kedy pojem „obohacovanie" nie je úplne priliehavý. Lepší výraz sa zdá byť difúzia, o ktorej pojednáva neskôr. Tabuľka Medzikultúrne vzťahy ich výstižne, až intuitívne objasňuje prostredníctvom priliehavých tém z reálneho života. Pri pojednaní o akulturácii mi chýbalo zdôraznenie, že je to proces nielen substitučný (dominantná vs. akulturovaná skupina/ jednotlivec), ale obojsmerný. Subtémy kultúrny šok a kultúrna identita sú tiež spracované didakticky vhodne, oceňujem výber vynikajúceho textu k analýze v tejto kapitole (P. Liba Identita a tradícia: kultúra).

Niektoré myšlienky v práci sa zdajú príliš idealistické, ako napríklad *„každá nová generácia preberá od predchádzajúcej generácie dosiahnutú kultúrnu úroveň a pridáva k nej svoj podiel."* Čo však neplatí všeobecne. Kultúry týmto procesom aj degenerujú, alebo zanikajú (cyklicky). Príliš všeobecne pôsobí aj myšlienka, *„že kultúra napĺňaním svojich esencialistických funkcií napomáha zdravý rozvoj sociálnej reality v oblasti medziľudských vzťahov, bezkonfliktnej komunikácie sociálnych aktérov či individuálneho rozvoja a že prispieva k rozvoju intelektuálnych, emocionálnych i mravných aspektov ľudskej existencie."* Ani toto však neplatí vždy, kultúra pôsobí aj negatívne a deštruktívne. Nemožno ju axiologicky idealizovať ako apriori dobrú (alebo zlú). Je nástrojom.

Šiesta kapitola „Od multikulturalizmu k interkulturalite" je nielen „povinným tancom" v kulturologickom diskurze, ako by sa po zbežnom pohľade na obsah knižky mohlo zdať, ale vhodne nadväzuje na to predchádzajúce. Vedecký záujem o kultúru, ktorý knižka prezentuje, posúva do (v rámci nej) ďalšej dimenzie. V súvislosti s mnohovýznamovosťou a najmä axiologickou šírkou multikulturalizmu (od hranice kladnej limity až po zápornú) autorka upozorňuje na proces jeho spoločenskej a politickej reifikácie, revízie a kritiky v súčasnosti. V pozadí sa pritom ešte ozýva otázka P. Libu z textu predchádzajúcej kapitoly: *„Čo sa stane, ak sa dnešný človek ohraničí identitou skupiny alebo väčšieho spoločenstva, osvojí si myšlienky integračného prúdu a prijme toleranciu všetkého ako stabilnú alternatívu a perspektívu svojho správania a konania?"* Podľa Gažovej je východiskom z multikulturalistického marazmu výmena multikulturálnej optiky/stratégie za interkulturálnu a transkulturálnu. Vyvstáva však otázka, či transkulturalita je viac difúziou špecifických kultúrnych prvkov inokultúrnej proveniencie, alebo procesom nivelizácie kultúr prijímaním univerzálií „prezlečených" za kultúrne špecifiká. Časti o interkultúrnej diagnostike, vzdelávaní a kompetenciách, spolu s textom E. Mistríka „Multikultúrna výchova a kultúrna identita", približujú jednu významnú aplikačnú dimenziu kulturologického výskumu.

„Aktuálne problémy kulturológie" v kapitole 7 predstavujú témy ako globalizácia, kultúrna ekológia a kultúrna animácia. Okrem kultúrnej teórie táto časť zasahuje i do oblasti manažmentu kultúry, a to aj prostredníctvom textu Z. Slušnej. Podľa môjho názoru by si najmä témy ako kultúrna ekológia a kultúrna animácia zaslúžili byť riešené v samostatných kapitolách.

Predposledná časť „Problémy masmediálnej kultúry" sa venuje masovej a mediálnej kultúre ako novým fenoménom súčasnej doby. Pri pojednaní o masovej

kultúre mi chýbalo prepojenie z predchádzajúcimi formami, najmä ľudovou kultúrou. Všetky kultúrne fenomény a formy, ktoré kulturológia považuje za „jej výsostné témy“ (vrátane globalizácie) vznikli z nejakého predchádzajúceho základu, veku a formy. Na tento fakt sa v kulturologickej literatúre niekedy zabúda, čo budí dojem, že predmet skúmania vznikol akosi „odrazu“, vynálezom, udalosťou, momentom, či na konferencii.

V knižke absentuje pojem glokalizácia. „Pýta sa“ mi nielen v časti o globalizácii, interkulturalite alebo masovej kultúre, ale aj o mediálnej kultúre, napríklad pri aspektoch jej produkcie, šírenia, percepcie a recepcie konzumentmi. Hľadal som ju i medzi riadkami príspevku H. Pravdovej, no márne.

Posledná časť venovaná kultúrnej politike konštatuje jej marginalizáciu v politickej a decíznej sfére na Slovensku. Vyplýva nielen z orientácie na predovšetkým ekonomické a mocenské parametre vládnutia a kultúrnej (ne)gramotnosti časti elity štátu, ale aj z neznalosti obsahu, funkcií a významu toho, čo kultúrna politika, manažment kultúry a kultúrna diplomacia vlastne sú. Príslušná časť je úvodom do štúdia i tejto problematiky. Čiastočne je i kritikou stavu na Slovensku a to nielen smerom „von z kulturológie“.

Profesorka Viera Gažová vychádza z dôkladnej znalosti kulturologickej literatúry, súčasných výskumných trendov, tém, škôl a pracovísk nielen v európskom, ale i globálnom kontexte. Pravidlo menej je viac sa opäť potvrdilo, lebo vyústilo do zrozumiteľného, jednoduchého a pritom efektívneho textu. Autorka nepristúpila k interpretácii množstva poznatkov, ktoré má, ale cielene vyberala to, čo považuje pre prvý krok k štúdiu kulturológie za nevyhnutné. V edukačnej praxi konečne vznikol tak prepotrebný relatívne komplexný materiál k Úvodu do kulturológie. Bolo by dobre, ak by sme sa časom dočkali aj jeho rozšírenej, komplexnejšej a „komfortnejšej“ podoby.

Ladislav Lenovský

Recenzia
LENOVSKÝ, L.: Santovka. Plniarenstvo, povozníctvo a kúpeľníctvo. Báčsky Petrovec 2010.

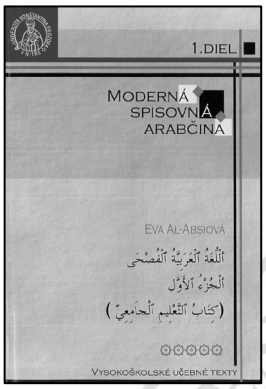
Kultúra je najvýznamnejšou charakteristikou etnosu. Jej rozmanitosť a neopakovateľnosť vytvárajú lokálne a regionálne špecifiká. Podmienky formovania kultúry, kultúrne predpoklady každého lokálneho spoločenstva sú v každom geografickom a sociálnom priestore jedinečné a taká je aj kultúra. Výskum spôsobu života jednotlivých lokálnych spoločenstiev/kultúr prináša a umožňuje prezentovať množstvo všeobecne rozšírených a známych kultúrnych javov a hodnôt, no zvlášť cenné sú nové, špecifické poznatky. Všeobecné prispieva k potvrdzovaniu základných kontúr a farieb, zvláštne pomáha objavovať skryté detaily a odtiene celkového obrazu kultúry v akokoľvek chápanom priestore. Preto sú všetky tematické aj lokálne a regionálne monografie z produkcie etnológov mimoriadne cenné.

Ladislav Lenovský sa nevydal overenou cestou výskumu a štúdia agrikultúrneho prostredia, ale vyhľadáva nové témy v sociokultúrnom a profesijnom prostredí doteraz neprebádanom. Už v polovici 90. rokov sa zaoberal rôznymi aspektmi života a tradičnej kultúry povozníkov, rozvážajúcich santovskú minerálnu vodu, tematicky aj metodologicky novátorskou bola aj jeho práca o vybraných sférach aktivít levických obchodníkov - trhovníkov, ešte čerstvá je Lenovského ostatná monografia o sociálnej a kultúrnej stratifikácii kúpeľného mesta. Teraz obohacuje etnografickú produkciu a poznatky o regionálnej aj národnej kultúre o nový fenomén - komplexný pohľad na obec Santovka, ktorej kultúrne tradície sa formovali v súvislosti s prítomnosťou minerálnych a termálnych prameňov – plnením a distribúciou miestnej kyselky a využívaním vody na liečebné účely. Nie je to monografia obce, ale materiálový a metodologický, interdisciplinárny príspevok s ústrednou témou santovských vôd ako významného činiteľa formovania spôsobu života a miestnych tradícií. Je o plničoch minerálnej vody, povozníkoch a zamestnancoch kúpeľov, no aj o poľnohospodároch a iných vrstvách obyvateľstva Santovky. Prínos bohatstva vôd predstavuje ako pridanú hodnotu ku kultúre tradičného agrárneho prostredia na juhovýchode západoslovenskej kultúrnej oblasti. Nič nezanedbáva z aspektu historického – témy sa zmocňuje rovnako dôsledne a vyčerpávajúco od najstarších čias po najnovšiu prítomnosť. Aktuálne poznatky a náležitú terminológiu geológie, archeológie, balneológie a kultúrnej histórie (vrátane tradičnej kultúry) podáva s rovnakou ľahkosťou a mimoriadnou plastickosťou. Vždy vystihuje podstatu, nič neprezentuje samoúčelne, ale široko kontextuálne. Píše o jednotlivých časových a technologických fázach plnenia a rozvážania minerálky, predstavuje históriu kúpeľníctva, no vždy na širokom časovom, priestorovom, profesijnom a sociálnom pozadí. V monografii sa nájdu jednotlivci aj celé santovské spoločenstvo. Náročná problematika je spracovaná na adekvátnej odbornej úrovni a text je zrozumiteľný aj širšej verejnosti. Vhodne ho dopĺňajú transkribované nárečové texty a obrazová dokumentácia, ktorá miestami svojou kvalitou zaostáva za celkovou úrovňou práce. Čas ukáže vhodnosť experimentu s formátom.

Prítomná publikácia Ladislava Lenovského je cenná pre miestne obyvateľstvo aj návštevníkov Santovky. Znamená prínos pre slovenskú národopisnú vedu aj pre hlbšie poznanie a chápanie osobitostí regionálnej kultúry. Preto ju odporúčame do pozornosti študentom, ktorí v nej získajú ďalšie príklady na všeobecné, no tiež na odlišnosti a regionálne kultúrne špecifiká.

Jaroslav Čukan

Recenzia
AL-ABSIOVÁ, E.: Moderná spisovná arabčina. 1. diel. Nitra 2009.



Arabský jazyk patrí medzi svetové jazyky. Jeho znalosť ponúka nielen možnosť priblížiť sa k arabskému svetu a jeho kultúre, ale zvyšuje uplatnenie sa na medzinárodnom pracovnom trhu. Na Slovensku sa na univerzitnej pôde vyučuje arabský jazyk už niekoľko desaťročí. Aj napriek tomu slovenský trh trpí nedostatkom vhodných študijných materiálov. Predložené vysokoškolské učebné texty arabského jazyka sú určené predovšetkým pre študentov – nefilológov. Vhodne tak dopĺňajú už existujúcu ponuku učebných textov, avšak veľmi skromnú a zameranú filologicky.

Cieľom predkladanej publikácie, ako uvádza autorka v úvode, je ponúknuť študentom nefilologických študijných odborov učebné texty, ktoré sú metodicky aj obsahovo vyhovujúce výučbe cudzieho jazyka s nižšou hodinovou dotáciou. Sú zamerané na zvládnutie nevyhnutných základov gramatiky a vetnej skladby na úrovni začiatočníkov a mierne pokročilých. Texty, dialógy, výklad gramatických pravidiel a výber slovnej zásoby plne zodpovedajú tomuto cieľu. Texty jednotlivých lekcií čerpajú z kultúrnych reálií slovenského aj arabského prostredia, čo zodpovedá aktuálnej požiadavke interkultúrneho prístupu v cudzojazyčnej výučbe. Ako je uvedené v úvode publikácie, *„základom cudzojazyčnej výučby je získavanie interkultúrnej kompetencie, t. j. nadobúdanie znalostí o etnokultúrnych špecifikách prostredia študovaného jazyka“*.

Slovná zásoba odráža požadované tematické zameranie učebných textov, ktoré sú určené predovšetkým študentom manažmentu kultúry a turizmu, ale môžu poslúžiť aj záujemcom z iných študijných odborov - politológie, žurnalistiky, kulturológie, etnológie a ďalších príbuzných študijných programov.

Autorka správne upozorňuje, že študenti by mali na úrovni začiatočníkov a mierne („veľmi mierne“) pokročilých získať nevyhnutné základy gramatiky a syntaxe v rámci nižšej výučbovej hodinovej dotácie. Táto požiadavka ovplyvnila koncepciu celej učebnice, a preto gramatická časť každej lekcie nezachádza do prílišných podrobností a neuvádza naraz množstvo výnimiek v rámci práve preberaného učiva. Obsah učebných textov plynule prechádza od jednoduchšieho k zložitému.

Pedagogické skúsenosti autorky sa premietli do celkového členenia učebnice a jednotlivých lekcií, ktoré majú jednotné logické vnútorné členenie. Každá lekcia je ukončená abecedným súpisom použitej slovnej zásoby. Kniha je doplnená o prehľad názvov arabských štátov a ich hlavných miest a názvov islamských mesiacov podľa lunárneho kalendára. Koncepcia učebnice umožní študentom zvládnuť všeobecný jazyk vo všetkých štyroch rečových zručnostiach na úrovni začiatočníkov a mierne pokročilých.

Vzhľadom na to, že slovenskí študenti majú k dispozícii len jedinú učebnicu arabčiny, ktorá je zameraná výlučne filologicky a svojou lexikou orientovaná na iné odbory, možno konštatovať, že vysokoškolské učebné texty *Moderná spisovná arabčina 1. diel* obohatia ponuku slovenských študijných materiálov pre arabský jazyk, ktorá je na Slovensku aktuálne nedostačujúca.

Marwan Al-Absi

Národnostná rada slovenskej národnostnej menšiny v Srbsku

Mária Pavlovová Čániová

Národnostná rada slovenskej národnostnej menšiny (ďalej Národnostná rada) je najvyšší zastupiteľský orgán slovenskej národnostnej menšiny v Srbsku. Založená bola na elektorskom zhromaždení roku 2003 v Novom Sade. Jej úlohou a cieľom je zachovať a predovšetkým zveľadiť národnú a kultúrnu politiku Slovákov v Srbsku. V súčasnosti má 29 členov zvolených v roku 2010 priamymi voľbami do Národnostnej rady slovenskej národnostnej menšiny. Predsedníčkou sa stala Anna Tomanová Makanová, ktorá bola predsedníčkou aj predtým. Na prvom ustanovujúcom zasadnutí Národnostnej rady boli zvolení podľa regionálneho princípu traja podpredsedovia, Vladimír Valentík pre Báčku, Zuzana Lenhartová pre Banát a Ján Majorský pre Sriem.

Národnostná rada od svojho založenia zveľaďuje a chráni etnické, jazykové a kultúrne svojráznosti slovenskej menšiny. Jedným z primárnych cieľov rady je starostlivosť o uskutočňovanie národnostných práv, slobôd a záujmov Slovákov žijúcich v Srbsku, a prehlbovanie vzťahov s inými národmi a národnosťami žijúcimi na tomto území. Svojou činnosťou podnecuje spoločenský a všeobecný rozvoj Slovákov a chráni individuálne a kolektívne ľudské práva a slobody. Vychádzajúc zo Zákona o národnostných radách národnostných menšín, ktorý je platný od roku 2009, Národnostné rady v Srbsku, ktorých je nateraz založených 18, získali nové kompetencie aj záväzky. Tento zákon zabezpečuje realizáciu kultúrnej autonómie národnostných menšín a ich plnú účasť v oblastiach verejného života týkajúcich sa kultúrnej a národnej identity. Národnostná rada môže iniciovať udelenie ocenení Národnostnej rady za prínos a zveľadenie v oblasti kultúry, vzdelávania, informovania a úradného používania jazyka. Taktiež môže zakladať ustanovizne, hospodárske subjekty a iné organizácie z týchto oblastí. Je zakladateľom Novinovo-vydavateľskej ustanovizne Hlas ľudu. Spolu so Zhromaždením Autonómnej pokrajiny Vojvodiny založila profesionálnu inštitúciu kultúry Ústav pre kultúru vojvodinských Slovákov a s vtedajším Pokrajinským sekretariátom pre kultúru a vzdelávanie je spoluzakladateľom Fondu pre vydavateľskú činnosť

v slovenskej jazyku Slovenské tlačené slovo. Národnostná rada spolupracuje s Ministerstvom pre ľudské a menšinové práva, Vládou Autonómnej pokrajiny Vojvodiny a zasadzuje sa za spoluprácu aj s inými ministerstvami a sekretariátmi, ktoré majú vo svojej kompetencii problematiku národnostných menšín.

Rada nadväzuje kontakty a nepretržite spolupracuje so Slovenskom i so spolkami Slovákov z iných krajín, s ktorými prostredníctvom prostriedkov získaných cez projekty z Úradu pre Slovákov žijúcich v zahraničí realizuje rôzne spoločné podujatia a semináre (Na jarmoku, Dolnozemský divadelný tábor, Seminár pre choreografov a umeleckých vedúcich, Žur škola, detský tábor Slovenské ľudové remeslá na Dolnej zemi a iné).

Národnostná rada zastupuje národnostnú menšinu v oblasti vzdelávania, kultúry, informovania a úradného používania jazyka prostredníctvom štyroch výborov: Výbor pre informovanie, Výbor pre vzdelávanie, Výbor pre úradné požívanie jazyka a písma a Výbor pre kultúru. Každý z týchto výborov každoročne navrhuje svoje plány a programy činnosti, ktoré najprv schvaľuje Výkonná rada Národnostnej rady a potom Národnostná rada.

Výbor pre informovanie sa zaoberá otázkami verejného informovania v slovenskom jazyku v tlači, rozhlase a televízii, zdokonaľovaním kádrov v oblasti žurnalistiky, jazyka, písma a verejného vyjadrovania sa v médiách (Žur škola – edukačný kurz pre novinárov, Cyklus kurzov jazykovej kultúry a iné).

Výbor pre vzdelávanie zachováva slovenské školstvo v Srbsku, zaoberá sa zveľaďovaním vzdelávacieho procesu na slovenských inštitúciách a odborným zdokonaľovaním učiteľov a mládeže. Udeľuje štipendiá najmä pre študentov deficitných kádrov z oblasti vzdelávania, informovania a úradného používania jazyka. Napríklad cieľom projektu Mladí mladým bolo, aby mladí ľudia zo Srbska absolvovali edukačné kurzy v troch rozličných oblastiach v Banskej Bystrici a odovzdávali získané vedomosti a zručnosti mládeži v Srbsku.

Výbor pre úradné používanie jazyka a písma podniká opatrenia a aktivity zamerané na zveľaďovanie úradného používania jazyka a písma národnostnej menšiny, koná dozor nad uplatnením predpisov z oblasti úradného používania jazyka a písma, stará sa o zlepšovanie podmienok na prácu slovenských organizácií a združení, prevenčne pôsobí na problematiku medzinacionálnych vzťahov. V prípadoch, ak sa na území jednotky lokálnej samosprávy úradne používa slovenčina, určuje tradičné názvy jednotiek lokálnej samosprávy a iných geografických názvov v slovenskom jazyku.

Výbor pre kultúru sa zaoberá rozvojom, zveľaďovaním, zachovávaním kultúry a kultúrneho dedičstva a tradícií Slovákov v Srbsku, postavením kultúrnych, umeleckých a vedeckých inštitúcií, spolkov a združení vo všetkých oblastiach kultúrneho a umeleckého života. Ďalej záchranou kultúrneho dedičstva slovenskej národnostnej menšiny a podporovaním literárnej, hudobnej, scénickej tvorivosti a výtvarníctva.

Jednou z priorít Výboru pre kultúru aj Národnostnej rady je oficiálne a systémové doriešenie postavenia Národného múzea v Báčskom Petrovci, ktoré má potenciál stať sa inštitúciou celoslovenského a širšieho významu. Cieľom je zabezpečiť právnu subjektivitu tejto inštitúcie, pretože v súčasnosti pôsobí v rámci Slovenského vojvodinského divadla a zrekonštruovať priestor chmeľového skladu v Báčskom Petrovci, ktorý Národné múzeum dostalo do používania na neurčitú dobu. Z prostriedkov, ktoré Národnostná rada získala projektom z Úradu pre Slovákov žijúcich v zahraničí, sa už začalo s prvou fázou rekonštrukcie.

Národnostná rada sa počas svojho pôsobenia podieľa na vytváraní národného a kultúrneho života Slovákov v Srbsku prostredníctvom rôznych akcií, na ktorých participovala, alebo bola ich tvorcom. S Maticou slovenskou v Srbsku a Obcou Báčsky Petrovec spoluorganizuje najmasovejšie podujatie slovenskej menšiny Slovenské národné slávnosti, národnostný sviatok Slovákov v Srbsku. Každoročne spolu s Ústavom pre kultúru vojvodinských Slovákov podporuje podujatie Na jarmoku, na ktorom Slováci z Maďarska, Rumunska, Srbska a Slovenska predstavujú tradičné remeslá, dolnozemské špeciality, hudbu, piesne a tance.

Národnostná rada finančne participuje na všetkých celomenšinových festivaloch a podujatiach. Jednou z priorít rady je určenie kultúrnych podujatí s osobitným významom pre slovenskú národnostnú menšinu, vymenovanie ustanovizní celomenšinového významu a vypracovanie stratégie rozvoja a priorít v oblasti kultúry, vzdelávania, informovania a úradného používania jazyka a písma.

(autorka je koordinátorka Výboru pre kultúru NRSNM)

Dynamika akulturácie na etnickej hranici

Barbara Pavlíková

V dňoch 10. – 11. novembra 2010 sa na pôde Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre konala medzinárodná vedecká konferencia pod názvom Dynamika akulturácie na etnickej hranici. Konferenciu organizačne zastrešili pracovníci a doktorandi Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre. Záštitu nad podujatím prevzal a konferenciu príhovorom otvoril dekan Filozofickej fakulty UKF v Nitre Prof. PaedDr. Bernard Garaj, CSc.

Pozvanie na konferenciu prijali hostia z Poľska, Českej republiky, Maďarska, Srbska aj vedecko-pedagogickí pracovníci z hostiteľskej univerzity. Odznelo 25 príspevkov zameraných predovšetkým na asimiláciu a (nielen) etnickú hranicu. Táto problematika bola predstavená z pohľadu viacerých vedných odborov – najmä kulturológie, etnológie, sociológie, lingvistiky, politológie a práva. Účastníci sa vo svojich príspevkoch zaoberali postavením príslušníkov národnostných menšín a etnických skupín v geopolitickom priestore strednej Európy. Predmetom rokovania bol napríklad bilingvizmus ako faktor etnickej asimilácie, význam etnicity v živote príslušníkov minorít, kvalita a intenzita vzťahov na etnokultúrnej hranici, asimilácia Rusínov – Ukrajincov či

integrácia Rómov. Ku každému príspevku odznela krátka diskusia, ktorej sa aktívne zúčastnili aj prítomní študenti.

Na záver prvého rokovacieho dňa konferencie bol premietnutý dokumentárny film „Hranica", ktorý sugestívnym spôsobom z pohľadu jej obyvateľov spracováva tému rozdelenia obce na slovensko-ukrajinskej hranici v období od druhej svetovej vojny po vstup Slovenska do Európskej únie.

Momentka z rokovania konferencie

Zdroj: Dubská 2010

Všetci účastníci konferencie boli pozvaní na spoločenský večer, ktorý sa uskutočnil v priestoroch Študentského domova UKF Nitra. V rámci kultúrneho programu vystúpili aj doktorandky z Katedry hudby PF UKF v Nitre a ľudová hudba Furmani tvorená študentmi UKF v Nitre. Zúčastnení sa do neskorých večerných hodín venovali neformálnym diskusiám na rôzne témy.

Výstupom z konferencie bude zborník príspevkov, ktorého vydanie sa predpokladá v prvom polroku 2011. Podujatie sa konalo v rámci riešenia vedecko-výskumného projektu VEGA 1/0079/09 - Klasifikácia asimilačných faktorov.

Tradičná strava v obci Nové Sady

Anna Šimončičová - Michala Dubská

Podujatie *Tradičná strava v obci Nové Sady* sa uskutočnilo 1. decembra 2010 v Akropole na Hodžovej ulici. Jeho cieľom bola prezentácia výsledkov spolupráce Katedry manažmentu kultúry a turizmu FF UKF v Nitre a obce Nové Sady. Cieľom projektu, na ktorom pracovali študenti 4. a 5. ročníka a 29 informátorov, bolo zdokumentovanie tradičnej stravy v obci Nové Sady v prvej polovici 20. storočia. Terénny výskum sa realizoval v období od novembra 2009 do marca 2010. Vyústením projektu bola odborná publikácia *Tradičná strava v obci Nové Sady*, publikovaná v roku 2010.

Odbornú časť prezentácie tvorili lektorské úvody k témam *Všeobecná charakteristika ľudovej stravy v Nových Sadoch a jej determinanty* (Bc. Kristína Jakubovská), *Stravovanie počas týždňa* (Bc. Anna Šimončičová), *Sezónne jedlá* (Bc. Mária Šimončičová), *Práca a gastronómia* (Bc. Zuzana Zureková), *Stravovanie počas sviatkov* (Bc. Zdenka Varcholová) a *Novosadský receptár* (Bc. Anna Šimončičová a Bc. Mária Šimončičová).

Vystúpenie detského súboru Pelikánik

Zdroj: Reingraberová 2010

Obsahom prezentácie boli tematické okruhy zamerané na základné informácie o obci Nové Sady, popis geografických, konfesionálnych a etnických faktorov determinujúcich charakter ľudovej stravy v obci, týždenný stravovací model, vplyv sezónnosti a jedlá viažuce sa k ročným obdobiam. V ďalšej časti študentky priblížili tému stravovania počas významných prác ako žatva, zber plodín, driapačky či zabíjačka a obraz tradičnej gastronómie v kontexte najvýznamnejších sviatkov v roku. Odbornú časť prezentácie ukončilo predstavenie receptov z novosadského receptára a krátky videozáznam, zachytávajúci novosadskú rodáčku pri príprave vianočných medovníkov a pupákov.

Ochutnávka novosadských špecialít

Zdroj: Reingraberová 2010

Podujatie doplnil príjemný kultúrny program inšpirovaný vianočným obdobím, krátka divadelná hra s tematikou tradičnej štedrej večere, vystúpenie Detského folklórneho súboru Pelikánik z Nových Sadov a ochutnávka tradičných novosadských špecialít. Prezentácie sa zúčastnili aj početní hostia z tejto obce v Radošinskej doline.