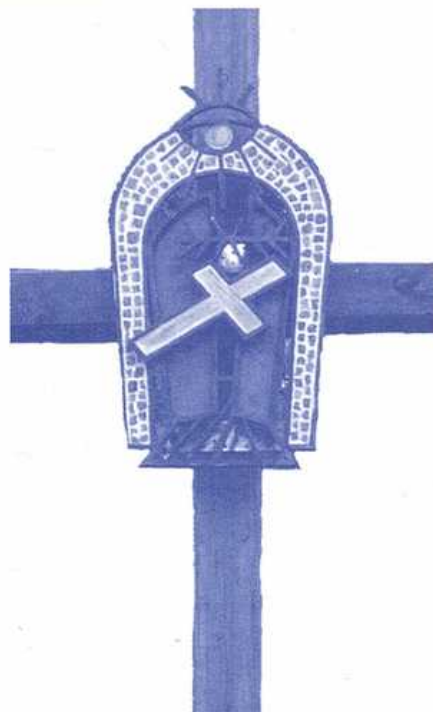

SLOVENSKÝ NÁRODOPIIS



- Z OBSAHU: **PODOLINSKÁ, Tatiana:** „Quo vadis Domine?“
K typológii súčasných náboženských a duchovných
identít na Slovensku
- GANCARZ, Natália:** Súčasné prejavy mariánskeho kultu
na príklade púťi do Tuchowa a Levoče
(poľsko-slovenské paralely)
- NOVODVORSKÁ, Zuzana:** Význam púte a jej
duchovné prežívanie
- BOCÁNOVÁ, Martina:** Divotvorný obraz Panny
Márie trnavskej
- NÁDASKÁ, Katarína:** Ostatky svätých a ich význam
v rámci pútnického miesta

Na obálke:

Prvá strana: *Kristus na kríži, Bautzen 2007, foto: E. Kowalská.*

Preklady: *autori textov*

Dear reader,

Slovenský národopis (Slovak Ethnology) is a quarterly with a long tradition, edited in the Slovak language by the Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences in Bratislava, Slovakia.

This review publishes papers from all spheres of Slovak folk culture, past and present, including minorities and Slovaks abroad. The journal's articles range from research on the folk culture of every region of Slovakia (folk architecture, arts and crafts, costumes and clothing, folktales, songs, customs, traditions etc.) through information on activities of ethnological research centres and museums, archival materials, book reviews to theoretical and comparative analyses of topical issues. The most interesting studies are published in English, and all the articles in Slovak have extended English summaries.

As the only periodical specifically devoted to the comparative study of Slovak folk, Slovenský národopis deepens the understanding of folk cultures throughout the world.

By becoming a regular subscriber of Slovenský národopis you will help to support an authoritative review for everyone interested in Slovak folk culture.

Distributed by:

Slovak Academic Press, Ltd.,
P.O. Box 57, Nám. slobody 6
810 05 Bratislava
SLOVAKIA

Electronic version accessible via Internet

URL <http://www.sappress.sk> <http://www.etnologia.sk>

HLAVNÁ REDAKTORKA

Gabriela Kiliánová

VÝKONNÉ REDAKTORKY

Hana Hlôšková

Tatiana Podolinská

EDIČNÁ RADA

Lubica Droppová, Gyivicsán Anna (MR), Martin Kanovský, Soňa Kovačevičová, Eva Krekovičová, Jan Krist (ČR), Milan Leščák, Martin Mešša, Magdaléna Paríková, Ján Podolák, Peter Salner, Zdeněk Uherek (ČR), Miroslav Válka (ČR)

Slovenský národopis je evidovaný v medzinárodných bibliografických databázach:
MLA, CEEOL, Ulrich's, Willings, CEJSH

V prezentovanom čísle Slovenského národopisu sú online
sprístupnené iba publikácie pracovníkov Ústavu etnológie SAV
(v obsahu farebne odlišené).

Ostatné práce, na ktoré ÚEt SAV nemá licenčné
zmluvy, sú vynechané.

Slovenský národopis je evidovaný v nasledujúcich databázach

www.ebsco.com

www.cejsh.icm.edu.pl

www.cceol.de

www.mla.org

www.ulrichsweb.com

www.willingspress.com

Impaktovaná databáza European Science Foundation (ESF)
European Reference Index for the Humanities (ERIH): www.esf.org

ŠTÚDIE

Podolinská, Tatiana: „Quo vadis Domine?“

K typológii súčasných náboženských a duchovných identít na Slovensku..... 135

Gancarz, Natalia: Súčasný prejav mariánskeho kultu na príklade púť do Tuchowa a Levoče (poľsko-slovenské paralely)..... 159

Novodvorská, Zuzana: Význam púte a jej duchovné prežívanie..... 181

MATERIÁLY

Bocánová, Martina: Divotvorný obraz Panny Márie trnavskej..... 204

Nádasová, Katarína: Ostatky svätých a ich význam v rámci pútnického miesta..... 218

ROZHLADY – SPRÁVY – GLOSÝ

„Od etnografii Slowian do antropologii kulturowej“ (Kornélia Jakubíková)..... 224

Jubilejná výstava Ignáca Bizmayera (Marta Pastieriková)..... 225

„Dcerám českým...Brněnský ženský vzdělávací spolek Vesna v letech 1870-1920“ (Marta Botíková)..... 227

Medzinárodné podujatie „Po słonecznej stronie Karpat - Dni kultury słowackiej“ (Jana Ambrozová)..... 230

Medzinárodná konferencia na tému dary a obdarovanie (Katarína Nádasová)..... 234

Prehliadka víťazných prác Súťaže mladých vedeckých pracovníkov SAV do 35. rokov (Igor Holíčsky)..... 235

RECENZIE – ANOTÁCIE

J. Pospíšilová, J. Nosková (eds.): Od lidové písně k evropské etnologii. 100 let Etnologického ústavu Akademie věd České republiky (Rastislava Stoličného)..... 237

E. W. Rothenbuhler: Komunikacja rytualna (Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej) (Kornélia Jakubíková)..... 238

Jacques Heers: Svátky bláznů a karnevaly (Ivana Šusteková)..... 239

Izabela Danterová (ed.): Mlyny a mlynárske remeslo. Etnograf a múzeum X. (Juraj Langoš)..... 240

K. Hradská: Život v Bratislave 1939-1945; D. Kováč: Bratislava 1939-1945 (Peter Salner)..... 242

A. Kováčová: Život a kultúra Slovákov v Budapešti v období dualizmu (1867-1918) (Mária Žiláková)..... 234

A. Kocsis: A gazda, a családja a munka és hatalom. Értékváltozások egy kisalföldi faluban. (Marta Botíková)..... 246

J. Liszka: Bevezetés a néprajzba. A magyar néprajz európai etnológia alapjai (Ján Bottík)..... 247

A. Brenz: Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana (Rastislava Stoličného)..... 248

A. Jágerová: Prímenia a iné posmešky dedín a miest na Slovensku I. (Miloš Šípk)..... 249

J. Darulová a kolektív: Pliešovce. Príroda, história, kultúra (Daniel Luthér)..... 250

M. Babirát a kolektív: Horné Orešany (Peter Slavkovský)..... 251

Mahmúd az-Zawadí: Globalizácia kultúrnej identity štátov tretieho sveta (Marwan Al-Abasi)..... 254

H. R. B. Dixon: Arab as-sahrá (Arabi púšte) (Marwan Al-Abasi)..... 254

L. Lenk, M. Svoboda a kol.: Argonauti za obzorem západu (Norbert Maur)..... 255

E. Koudelková: Krakonoš v literatúre (Andrea Zobačová)..... 258

O. Krupa: Rozprávky z Alberta (Zorvanovičová)..... 260

V. Š. Koban: Marienkiné žiale (Michal Hercég)..... 260

H. H. Hahn – E. Mannová (Hrsg.): Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung (-zv-)..... 261

CONTENTS

STUDIES

P o d o l i n s k á, Tatiana: „Quo vadis Domine?" Towards the typology of contemporary religious and spiritual identities in Slovakia.....	135
G a n c a r z, Natalia: Recent forms of Mother Mary's cult illustrated by the pilgrimages to Tuchow and Levoča (Polish-Slovak parallels).....	159
N o v o d v o r s k á, Zuzana: Importance of pilgrimage and its spiritual reflection.....	181

MATERIALS

B o c á n o v á, Martina: Miraculous picture of Mother Mary from Trnava.....	204
N á d a s k á, Katarína: Relics of saints and their importance in the frame of pilgrimage-place.....	218

NEWS-HORIZONS-GLOSSARY

From the Ethnography of Slavic people to the Cultural anthropology (Kornélia J a k u b í k o v á).....	224
Jubilee exhibition of Ignác Bizmayer (Marta P a s t i e r i k o v á).....	225
Exhibition: To the Czech daughters... Educative female league in Brno in 1870-1920 (Marta B o t í k o v á).....	227
International meeting „Po słonecznej stronie Karpat – Dni kultury słowackiej“ (Jana A m b r o z o v á).....	230
International conference devoted to the issue of "gift and giving" (Katarína N á d a s k á).....	234
Seminary of winners of Competition of junior scientists SAS up to 35 years of age (Igor H o l é c z y).....	235

BOOKREVIEWS – ANNOTATIONS

**„QUO VADIS DOMINE“?
K TYPOLOGII SÚČASNÝCH NÁBOŽENSKÝCH
A DUCHOVNÝCH IDENTÍT NA SLOVENSKU¹**

TATIANA PODOLINSKÁ

*Mgr. Tatiana Podolinská, PhD., Ústav etnológie SAV,
Klemensova 19, 813 64 Bratislava, tatiana.podolinska@savba.sk*

The contribution is focused on the research of recent forms of religious and spiritual identities in Slovakia after the revolution in 1989.

The core of the study is devoted to the distinction of rural (local) and urban (translocal) religious /spiritual identities. The author further pays attention to the process of „local privatization“ of transcendental stories in the process of so called *local approximation* (1. topographic, 2. chronological or 3. personal). The author mentions also process of „local deprivatization“, or *local deproximation* as manipulated process of locally neglected stories/events/narratives. The next part of the study is devoted to the translocal and transtemporal character of urban spiritual identities. Following the various forms of conversions and institutional/private forms of religiosity/spirituality she designs a new typology. At the very end of the contribution she challenges the thesis of modernity of A. Giddens.

Kľúčové slová: sociológia náboženstva, modernita, postmodernita, lokálne/rurálne náboženské identity, translokálne/urbánne duchovné identity,

Key words: Sociology of religion, modernity, postmodernity, local/rural religious identities, translocal/urban spiritual identities

Kam kráča religiozita na Slovensku, ako sa zmenila po revolúcii v roku 1989, a ako túto zmenu vedecky postihnúť? Ak chceme na tieto otázky začať hľadať systematickejšie odpovede, musíme si najskôr položiť ďalšie, nemenej zložité otázky. Napríklad: Aký je vývoj religiozity v globálnom meradle? Aké sú špecifiká súčasnej európskej religiozity? V čom je iná religiozita v postsocialistickom regióne a v čom je v rámci nej špecifický „prípád Slovensko“?

O konci sekularizácie Európy

V predchádzajúcich desaťročiach sa v sociológii náboženstva pracovalo s konceptom modernizácie, ktorá bola spojená s industrializáciou, pričom kľúčovou teóriou tohto obdobia bola teória *sekularizácie* (napr. BERGER 1997).² Masívna sekularizácia ovplyvnila transformáciu náboženstva, ktoré prešlo do „neviditeľných“ súkromných sfér (na čo poukázala tzv. teória *privatizácie* náboženstva³). Anthony Giddens v kontexte dynamiky modernity hovorí o religiozite, ktorá sa „vyvážuje“⁴ z tradičných – inštitucionálnych – cirkevných podôb (GIDDENS 1998). Tento fenomén má v Európe svoje hlboké historické korene.

K oddeľovaniu, resp. rozvázovaniu (donedávna neodmysliteľného) puta náboženskej identity a príslušnosti ku konkrétnej cirkvi dochádzalo veľmi postupne. V priebehu niekoľkých storočí toto rozvázovanie prechádzalo rozličnými fázami a podobami, od viazania sa na konkrétnu cirkev ako inštitúciu, cez viazanie sa na konkrétne vierovyznanie/konfesiu (v ideovej a symbolickej, nie v inštitucionálnej rovine) až po úplné vyviazanie sa náboženskej identity nielen z väzby na cirkev a z väzby na konkrétnu konfesiu (tzv. *konfesionalita*⁵), ale aj z väzby na akékoľvek náboženstvo... Smerom do súčasnosti potom hovoríme a uvažujeme o religiozite, resp. ešte „voľnejšie“ o duchovnej identite (duchovnosti), ktorá môže byť (už) celkom vyviazaná z akýchkoľvek náboženských štruktúr.⁶

V súčasnosti sa v globálnom meradle uvažuje o rôznych typoch náboženských a duchovných identít. Všeobecne sa hovorí o „postmoderných“,⁷ „postindustriálnych“,⁸ „postmaterialistických“⁹ či „nových“, „netradičných“ alebo „alternatívnych“ náboženských identitách,¹⁰ pričom ku každej z nich sa v sociológii náboženstva viaže viac-menej samostatný teoretický koncept. Teória sekularizácie, ktorá predvídala nevyhnutný „koniec náboženstva“ idúci ruka v ruke s rozvojom industriálnej spoločnosti, je dnes už definitívne na ústupe. Napokon aj jeden z „otcov“ teórie sekularizácie Peter L. Berger svoje názory v súčasných prácach zrevidoval¹¹ a teraz, vzhľadom na výrazne odlišný vývoj religiozity v USA a v tzv. „treťom svete“, hovorí skôr o európskom „exceptionalizme“ (BERGER 1999). Sekularizačnú paradigmu odmietol napokon aj jeden z jej ďalších teoretikov David Martin, ktorý hovorí už skôr o *detradicionalizácii* (MARTIN 1991, 2005). Pracuje sa s teóriou postmodernity, resp. postmodernizácie (LASH – URRY 1994); v rámci sociológie náboženstva sa hovorí o *desekularizácii* spojenej s postupným znovuoživovaním významu náboženstva a jeho programovým naväzovaním na iné (spoločenské, politicko-mocenské) štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti (na čo poukazuje tzv. teória *deprivatizácie* náboženstva¹²).

Jedným z argumentov odôvodnenia spoločenského dopytu po náboženstve je stav súčasnej globálnej spoločnosti, ktorá čelí globálnym formám ohrozenia¹³ (terorizmus, narušená ekologická rovnováha, problémy spojené s „tretím svetom“ a pod.).

Pluralizmus vytvára stav permanentnej neistoty a ak miera relativizmu presiahne istú hranicu, výrazne sa posilní potreba absolútneho hodnot (BERGER 1997: 24-43). Po masívnej sekularizácii preto dochádza k obnoveniu túžby po návrate „čarovného sveta“, sveta, ktorý ponúka „metafyzické záchranné mosty“.

V momente, keď sa na pôde súčasnej Európy pokúšame formulovať základné princípy „novej“ európskej identity, objavujú sa aj koncepty, ktoré predstavujú univerzálne poňatú náboženskú nálepku „kresťan“ ako všeobecne akceptovateľnú trans-etnickú, trans-sociálnu aj trans-teritoriálnu podobu novej „globálnej“ identity. V prípade úspešnosti tohto pokusu, by sa náboženstvo mohlo stať nástrojom európskej legitimizácie.¹⁴ Paradoxne, niekoľko storočí náboženskej pluralizácie, fragmentácie a aj násilnej náboženskej diferenciácie by dospelo v Európe k bodu, keď by (aspoň v deklamatívnej rovine) náboženstvo prestalo plniť úlohu diferenčného markeru.¹⁵

Ak sa v minulosti hovorilo o sekularizácii ako desakralizácii a racionalizácii, dnes sa hovorí o *desekularizácii* či dokonca o *sakralizácii*. Hartmut Zinser (FU Berlin) na svojej nedávnej prednáške s názvom „The End of Secularization“¹⁶ formuloval tézu, že „sekularizácia Európy súvisí so sakralizáciou Európy“, pričom „sakralizáciu“ definoval ako urgentnú potrebu redefinovania obsahov spájaných s termínom „náboženstvo“. Európa sa sakralizuje – definícia „náboženstva“ sa rozširuje. Európa tak nie je náboženská menej, ale inak ako v minulosti. Podľa H. Zinsera je dokonca možné, že je náboženská viac ako v minulosti, hoci bežnými sociologickými nástrojmi to zatiaľ nie je možné postihnúť. Podľa neho je totiž omylom domnievať sa, že ak niečo „vyjmeme“ z cirkvi, tak sa to automaticky stane nenáboženské (sekularizačná téza). V tomto prípade ide v podstate o definíciu termínu „sekularizácia“. Ak ju totiž definujeme ako „technické“ vynímanie istých sfér spod kompetencie cirkvi (edukačné, zdravotnícke a sociálne aktivity), tak sa s ňou v Európe stretávame v podstate už od nástupu reformácie, a *de facto* je (naďalej) prítomná, minimálne v krajinách Európy, a preto nie je nevyhnutné tento termín „nadobro zatradiť“.¹⁷

O výnimočnosti postsocialistickej Európy

Na nedávnej religionisticko-sociologickej konferencii 6. rámcového projektu EÚ – REVACERN¹⁸ v Szegede sa konštatovalo, že nielen sekularizačná, ale ani (aktuálna) desekularizačná téza v európskom regióne nie je všeobecne platná. Ak hovoríme vyslovene o „návrate náboženstva“ (náboženský *revivalizmus*), zdá sa, že ide o fenomén typický skôr (aj keď nie výlučne) pre „tretí svet“. Pre Európu vo sfére náboženstva sú platné skôr rôzne modely transformácií náboženských identít na duchovné, resp. celkovo transformácií „vo vnútri“ náboženských identít (ich detradicionalizácia). Vo sfére vzťahov štátu a cirkvi budú zrejme naďalej platné rôzne modely „spoluzitia a delby právomocí“ v závislosti od konkrétneho kontextu: od striktnej odluky štátu a cirkvi (Francúzsko, Írsko) cez rôzne formy inštitucionalizovanej deprivatizácie náboženstva (deprivatizácia „zhora“, typická pre postsocialistické krajiny najmä pre Poľsko a Slovensko) až po „archaické“ zriadenia so štátnou cirkvou (Dánsko, Grécko, a v istom smere aj Fínsko a Švédsko) (NEŠPOR 2007, rkp.).

V Európe je badateľná všeobecná tendencia transformácie náboženských identít smerom k „menej viditeľným“; stretávame sa tu s fenoménom tzv. „neviditeľného náboženstva“.¹⁹ Súčasný sociologický výskum náboženstva stojí preto pred veľkou výzvou.²⁰ Aj napriek všeobecnej tendencii poklesu počtu veriacich v „klasických/tradičných“ cirkvách a nárastu počtu veriacich v „netradičných“, „nových“ alebo „alternatívnych“ náboženských hnutiach sa zdá, že tento nárast nie je priamo úmerný, inými slovami, nové náboženské hnutia istým spôsobom „zlyhali“ v misijnej činnosti a nezískali maximálny z možného počtu konvertitov z radov (bývalých) príslušníkov „tradičných“ cirkví. Kam sa však štatisticky prepadli títo (bývalí) „tradiční“ veriaci? Kam zaradiť túto stále početnejšiu skupinu a ako ju sociologicky podchytiť? Sú naďalej veriaci, ale pasívnym spôsobom, stačí im privátna/osobná/individuálna forma duchovnosti? Rezignovali len na cirkevné či akékoľvek kolektívne (aj netradičné) formy zbožnosti, alebo na akúkoľvek náboženskú vyhranenosť ako takú? Akú spoločenskú relevanciu v súčasnosti má vôbec akákoľvek „náboženská nálepka“? Čo je to „osobná religiozita“? Čo to vlastne znamená byť veriaci a v čo všetko sa dá veriť? Ako zachytiť fenomén virtuálneho náboženstva (náboženstvo na internete)?²¹

V priebehu pomerne rozsiahlej diskusie na spomínanej konferencii sa tiež istým spôsobom ukázalo, že vedci z postsocialistických krajín (s osobnou skúsenosťou socializmu) a tzv. „západní vedci“ mali (prekvapujúco) odlišný názor na vývoj súčasnej religiozity v Európe. Predkladané koncepcie západných autorít akoby „v niečom nesesedeli“ na aktuálny vývoj

náboženstva v postsocialistickom regióne, a všeobecne používané terminologické nástroje ako „privatizácia“ a „deprivatizácia“ náboženstva, „sekularizácia“ a „desekularizácia“, „kristianizácia“ a „ateizácia“ si v tomto priestore vyžadovali vždy akési „špecifické dodatky“. V tomto smere bolo badateľné iné vstupné prostredie, odlišná tradícia regulovania a deregulovania vzťahov štátu a cirkvi, vplyv zážitku socializmu a v neposlednom rade aj obrovská nárazová vlna nových náboženských hnutí v postsocialistickom regióne, ktoré zásadným spôsobom zamiešali religiozitu po r. 1989. Napríklad Inna Naletova z Viedenskej univerzity poukázala na fakt, že niektoré výrazné fenomény európskej religiozity stoja úplne mimo diskurzu „západnej“ sociológie náboženstva. Ako žiačka Petra L. Bergera, tlmočila jeho názor, že „sekularizácia“ je iná na „východe“ a iná na „západe“ Európy. Argumentovala, že v tomto smere je odlišná nielen „sekularizácia“, ale aj „religiozita“, preto by mali byť vyvinuté odlišné terminologické a prípadne aj metodologické prístupy na postihovanie premien súčasných foriem náboženských identít v postsocialistických krajinách. Na príklade fenoménu ortodoxie, ktorá (minimálne) počtom veriacich patrí k svetovým náboženstvám (350 miliónov ortodoxných veriacich vo svete a po prijatí Bulharska a Rumunska ich počet v Európskej únii vzrástol z 10 na 40 miliónov), ukázala, že v súčasnej sociológii náboženstva západného typu ide o problematiku *tabula rasa*. Ako príklad súčasného špecifika vo vývoji ortodoxie použila fotografiu zo svojho terénneho výskumu v Moskve, ktorá dokumentovala dlhý rad veriacich stojacich počas pravoslávneho obradu PRED kostolom (napriek tomu, že kostol VO VNÚTRI bol poloprázdny). Väčšina veriacich stála v obrovskej zime aj niekoľko hodín, aby pobozkala ikonu, ktorá bola zamurovaná do exteriéru kostola. I. Naletova tu narážala na potrebu redefinície sociologického termínu „churchliness“ (teda cirkevná prináležitosť, členstvo v cirkvi). Títo veriaci totiž zvláštnym spôsobom boli i neboli príslušníkmi cirkvi, participovali aj neparticipovali na jej aktivitách. Ešte stále boli príslušníkmi cirkvi, ale už „po novom“. Ide tu o postihnutie nových typov cirkevných afiliácií. Fenomén, ktorý by sme mohli označiť povedzme ako „churchliness extra muros“, skrátka vyžaduje precíznejšiu definíciu pôvodného termínu „cirkevnej prináležitosti“ známej zo západných sociologických prístupov. V podstate je akútne potrebné rozšíriť škály foriern prináležania/členstva („belonging“), pretože v súčasnosti byť členom cirkvi ešte automaticky neznamenať praktizovať a veriť. V sociologických dotazníkoch je jednoznačne potrebné rozlišovať medzi „patriť“, „praktizovať“ a „veriť“, nakoľko v praxi sa stretujeme s ich veľmi flexibilnými kombináciami (patriť + nepraktizovať + neveriť; veriť + nepraktizovať + nepatriť; patriť + nepraktizovať + veriť atď.). Táto jemnejšia škála sa ukazuje byť osobitne vhodná pre postsocialistickú Európu, kde v dôsledku porevolučného uvoľnenia „tlaku zhora“ dochádza(lo) v zvýšenej miere k „experimentovaniu“ s náboženstvom. Zvýšená flexibilita sociologického výskumu v postsocialistických krajinách má tiež nanajvýš aktuálnu spoločenskú relevanciu, jeho výsledky sa totiž premietajú do spoločenskej a politickej praxe transformácie. Z hľadiska sociologických prognóz sa tu tiež ukazuje významné skúmať náboženstvo z hľadiska generačných posunov, z hľadiska dištinkcie urbánne/rurálne prostredie, z hľadiska získaného vzdelania a príslušnosti k sociálnej triede, resp. z hľadiska ekonomického statusu (TOMKA 2000, 2007).

„Prípad Slovensko“

Vývoj religiozity na Slovensku po r. 1989 sa pokúšajú priekopníckym spôsobom postihovať zatiaľ nemnohé práce slovenských religionistov a sociológov (náboženstva). Religionistický výskum na Slovensku sa zatiaľ vo zvýšenej miere sústredil na rurálne prostredie, konkrétne na zber tzv. „poverových a magických rozprávaní“.²² V tomto smere ide o doposiaľ najväčší slovenský religionistický výskum s celoplošnou ambíciou, ktorý za takmer 10 rokov svojho

trvania zmapoval skoro 500 lokalít. Vzhľadom na absenciu religionisticky orientovaných výskumov tohto typu v predchádzajúcich desaťročiach, ide istým spôsobom o „záchranný“ zber, ktorý sa programovo orientuje na staršie vekové kohorty. Z ďalších celoplošných religionistických výskumov možno spomenúť výskum rómskej duchovnosti, ktorý prebehol v deviatich vybraných lokalitách na Slovensku.²³ Aktuálny celoplošný religionistický výskum religiozity na Slovensku chýba. Najmä v súčasnom kontexte volania po precízácii základných sociologických kategórií sa javí ako zaujímavý výskum religiozity študentov bratislavských vysokých škôl, ktorý už pred 14 rokmi pracoval s tromi stupňami religiozity: I. Veriaci niektorého z existujúcich náboženstiev, II. Veriaci bez príslušnosti k niektorému z existujúcich náboženstiev, III. Neveriaci (KOVÁČ – KRUPOVÁ 1993: č. 1, odd. 4.). Tento výskum teda pracoval už so spomínanými dištinkciami „patriť“, „praktizovať“, „veriť“, ktoré sa ukázali ako mimoriadne produktívne. Vo vzorke 230 študentov bratislavských VŠ sa celkovo za veriacich považovalo 70,4% respondentov, z nich však len 41,7% sa považovalo za veriacich konkrétneho náboženstva (v zmysle cirkevnej identifikácie) a až 28,7% sa považovalo za veriacich bez príslušnosti ku konkrétnemu náboženstvu, a to napriek tomu, že až 75,8% z nich bolo formálne zamatrikovaných v konkrétnej cirkvi (detto: č. 3, odd. 3). Podobná disproporcía sa ukázala v III. stupni religiozity, ktorý tvorilo 29,6% študentov. Z nich až 66,2% bolo oficiálne zamatrikovaných ako príslušníci konkrétnej cirkvi (detto: č. 4., odd. 4). Ak by sme religiozitu študentov bratislavských vysokých škôl v r. 1993 skúmali na základe príslušnosti ku konkrétnemu vierovyznaniu, zistili by sme, že až 83% z celkového počtu je členom niektorej z existujúcich cirkví, tento údaj by nám však okrem formálnej kategórie „patriť“, nepovedal nič o kategóriách „praktizovať“ a „veriť“. Spomínaný výskum ukázal, že z celkového počtu všetkých evidovaných členov cirkví sa za skutočných členov (prítomnosť kategórií „patriť“, „praktizovať“, „veriť“) týchto cirkví považovalo len o niečo viac ako polovica. V tomto smere je mimoriadne zaujímavý práve II. stupeň religiozity, ktorý by sme mohli označiť aj ako „vieru v niečo“, alebo ešte voľnejšie „niečizmus“,²⁴ t.j. „viera“ nielen bez potreby „patriť“ a „praktizovať“, ale aj bez potreby definovať samotnú vieru v zmysle predmetu a spôsobu viery, pretože každá definícia sa v tomto smere vníma ako nepotrebná až nežiadúca redukcia. Na potrebu sofistikácie sociologického a religionistického spôsobu kategorizácií súčasnej religiozity na Slovensku upozornili aj niektoré ďalšie práce (KOVÁČ – PODOLINSKÁ 2001). Zo sociologických prác venovaných súčasnej religiozite na Slovensku možno spomenúť viaceré práce Vladimíra Krivého (KRIVÝ 1994, 2001a-b, 2004), Jána Bunčáka (BUNČÁK 2001) a publikácie Adely Kvasničkovej (KVASNIČKOVÁ 2005) a Miroslava Tížika (TÍŽIK 2006).²⁵ Z medzinárodných výskumov religiozity, ktoré sa realizovali aj na Slovensku, možno spomenúť European Value Survey (EVS) v rokoch 1991 a 1999, International Survey Programme (ISSP) v r. 1998 (výsledky EVS a ISSP prístupné v: BUNČÁK 2001). V roku 2000 prebehol v 14 východo- a stredoeurópskych krajinách výskum politickej kultúry, ktorý obsahoval aj sadu otázok o náboženstve – Political Culture in Central and Eastern Europe (PCE, výsledky prístupné v: TÍŽIK 2006). Celkovo sa konštatuje zintenzívnenie náboženskej viery na Slovensku v 90. rokoch a obrat od protináboženskej k pronáboženskej klíme. V. Krivý, ktorý testoval prítomnosť postmaterialistických hodnôt na Slovensku, zistil, že v 90. rokoch sa posilnil už aj pôvodne dominujúci materialistický typ hodnôt (KRIVÝ 2001 a, b). Za adekvátne akomodovaný sociologický výskum možno považovať výskum religiozity Vladimíra Krivého (KRIVÝ 2001b), ktorý pracuje s rozvinutou testovacou formou prináležitosti a sebaidentifikácie („patriť“, „praktizovať“, „veriť“). Tzv. „jadro veriacich“ v slovenskej spoločnosti bolo testované na základe siedmich výskumných znakov a ich relevantných náboženských prejavov: 1. sebahodnotenie respondenta ako veriaceho, 2. viera v Boha, 3. hlásenie sa k niektorej z cirkví, 4. účasť na bohoslužbách aspoň

raz za mesiac, 5. dôležitosť Boha v živote, 6. aspoň občasné modlenie sa (alebo iné formy komunikácie), 7. dôvera v cirkev. Tí, ktorí spĺňali všetkých sedem podmienok, boli zaradení do tzv. „jadra veriacich“. V. Krivý zistil, že podiel „jadrových veriacich“ v slovenskej populácii narástol z 30,4% (1991) na 38% (1999). Posilnenie kumulovaných náboženských prejavov bolo najsilnejšie v mladšej strednej generácii (25–44 rokov), v urbánnom prostredí (najmä v sídlach s 10.000–50.000 obyvateľmi), u stredoškolákov s maturitou, v stredných a vyšších statusových skupinách a v etnicky slovenskom prostredí (KRIVÝ 2001c). V tomto smere napríklad výsledky Krivého výskumu vyslovene protirečia prognóze M. Tomku pre postsocialistický región, kde predpovedal odklon ekonomicky úspešnejších skupín obyvateľstva od náboženstva (TOMKA 2000). Jadro slovenskej spoločnosti akoby sa do istej miery prekrývalo s „jadrom veriacich“, inými slovami, akoby jadrová spoločnosť na Slovensku bola veriaca. Percentuálne zastúpenie tohto „jadra veriacich“ v celkovej populácii však v r. 1999 bolo 38%. Toto zistenie má potom omnoho väčšiu výpovednú hodnotu ako štatistický údaj zo sčítania ľudu v roku 2001, ktorý hovorí o približne 83% zastúpení (deklarovaných) veriacich v slovenskej populácii (podľa www.statistics.sk).

Miroslav Tížik v kapitole „Náboženská zmena na Slovensku“ (TÍŽIK 2006: 218–330) opisuje špecifický proces desekularizácie slovenskej spoločnosti „zhora“, pričom tento inštitucionálny vývoj náboženskej scény je podľa neho z postsocialistických krajín porovnateľný len s Poľskom. Desekularizáciu na Slovensku M. Tížik spája s „kristianizáciou“ štátnej moci. Podľa Zdeňka Nešpora by sme presnejšie mali hovoriť o „katolizácii“ štátnej moci na Slovensku (NEŠPOR 2007, rkp.), ktorú charakterizuje výrazný prienik náboženských (katolíckych) foriem a symbolov do verejného priestoru (školský systém vzdelávania, symbolika platidiel a pod.). M. Tížik k momentálnej situácii na Slovensku výstižne poznamenáva, že „napriek tomu, že sa uskutočňuje rekristianizácia krajiny, nejde už o návrat k religiozite prvej polovice 20. storočia, ale skôr ku kresťanstvu, ktoré si individuálne a kriticky osvojujú jednotlivci“, teda k detradicionalizovanej viere (TÍŽIK 2006: 314). V tomto smere tiež konštatuje, že „zhora“ iniciovaná desekularizácia budí na Slovensku značný sociálny odpor a momentálne sa „zdola“ preferuje skôr „nemiešanie“ sa cirkvi do štátnych a politických záležitostí, čo vo svojom volebnom programe začínajú reflektovať aj niektoré politické strany.

Predmoderná dedina – postmoderné mesto?

V tomto príspevku, po skôr tematizovaní ako zodpovedaní úvodných otázok, sa pokúsim poukázať na jednu, pri výskume náboženských identít málo reflektovanú oblasť „prípady Slovensko“. Slovensko totiž ponúka rôzne „sociálne niky“ alebo „životné prostredia“, ktoré na rovnaké podnety reagujú odlišným spôsobom. Mám tu na mysli ešte stále funkčnú diferenciu „rurálneho“ („dedina“) a „urbánneho“ prostredia („mesto“). Termíny „rurálne“ a „urbánne“ tu používam nielen z dôvodu lepšej komunikácie (ide väčšinou o súčasť bežne používanej terminológie), ale najmä preto, že sa domnievam, že na Slovensku má ich používanie ešte stále svoje opodstatnenie. Či už vzhľadom na „rýchlosť“ aproximácie mesta a dediny²⁶ alebo vzhľadom na odlišné dynamiky vývoja oboch spomínaných prostredí alebo minimálne pre „historicky podmienený kultúrny fenomén prinajmenšom pomyselnej rozdielnosti života v mestách a na dedine, ktorý nemožno prehliadnuť“ (POPELKOVÁ 1999: 20). Domnievam sa, že v „prípade Slovenska“ je mimoriadne dôležité reflektovať, že teoretické koncepty (ako napr. Giddensov koncept modernity)²⁷ tu nemožno aplikovať plošne, ale diferencovane.

Pokúsim sa tu teraz načrtnúť niektoré vybrané typy súčasných náboženských a duchovných identít na Slovensku, pričom sa výberovo budem snažiť postihnúť „rurálne“ a „urbánne“ typy

religiozity/duchovnosti. Konkrétne sa budem venovať trom typom súčasných náboženských a duchovných identít:

1) náboženská identita reprezentovaná kategóriou kolektívnej náboženskej identity v podobe „rurálneho“ katolicizmu v jeho inštitucionalizovanej forme

2) duchovná identita reprezentovaná kategóriou „rurálnej“, resp. „lokálnej“ zbožnosti a „lokálnej“ tradície vier (neinštitucionalizovaná podoba „lokálnej“ a „žitej“ duchovnosti)

3) náboženská a duchovná identita reprezentovaná kategóriou „urbánnej“ a „elitnej“ religiozity (resp. duchovnosti).

Tento výber je čiastkový. Ide skôr o kvalitatívnu sondu ako doplnok k prevažne kvantitatívnym sociologickým reflexiám. Použité terminologické členenie je arbitrárne, orientačné, na spôsob „ideálneho typu“²⁸ či „diskurzívnej formy“ a slúži výhradne na ilustráciu argumentačnej línie. Vstupné termíny som pri definícii uviedla v úvodzovkách,²⁹ aby bolo zrejmé, že reflektujem ich nie celkom jednoznačný charakter. Transformácia, či už pomalá, postupná alebo rupturálna a zásadná (vtedy už je vhodnejší termín „zmena“) sa týka ako rurálneho tak urbánneho priestoru a nijako nespochybňujem, že v prostredí vidieka sa možno stretnúť aj s ultramodernými či postmodernými typmi duchovných identít, a naopak – s tradičnými náboženskými identitami v meste. Napokon hlboké (viditeľné i menej viditeľné) ruptúry náboženských identít možno sledovať v duchovnom vývoji tradičných príslušníkov majoritných cirkví a to ako na vidieku tak v meste... Napriek všetkému, pri hľadaní „predmoderných“³⁰ typov náboženských/duchovných identít siahame najčastejšie po príkladoch z rurálnych komunít. Z posledného sčítania ľudu vyplynulo,³¹ že v tomto prostredí³² viac ako 90% obyvateľov deklaruje svoje členstvo v niektorej z tradičných cirkví, kým v mestskom prostredí³³ je to už len 60%. Ak zvážime fakt, že ide o „deklarovanú“ príslušnosť (ktorej čísla sú vždy nepomerne vyššie ako pri testovaní kumulovaných prejavov viery), vzniká v urbánnom prostredí výrazný priestor pre netradičné, nonkonformné či „postmoderné“ typy náboženských a duchovných identít. Urbánne prostredie je tak už vyviazané z lokálneho kontextu, je minimálne translokálne, je to už do veľkej miery „globalizovaný“ priestor. Rurálne prostredie naopak, je skôr „sociálnou nikou“ tradicionalistickejších a konzervatívnejších typov náboženských identít. Náboženská/duchovná identita sa tu navyše ešte stále do veľkej miery viaže na lokálnu identitu. Sledovanie väzby na lokálny kontext je v Giddensovej koncepcii modernity akýmsi lakmusovým papierikom „kastujúcim“ spoločnosti na predmoderné a moderné. Na príklade náboženských a duchovných identít sa v nasledujúcom texte pokúsím poukázať, že v rurálnom prostredí dochádza nielen k „vyvázovaniu“ udalostí z lokálneho kontextu (*lokálna deprivatizácia*), ale súčasne tu prebieha aj opačný proces (*lokálna privatizácia*), pri ktorom sa translokálne udalosti „priväzujú“ na lokálny kontext. Neviem posúdiť, nakoľko je proces „lokálnej privatizácie“ ako prejav posilňovania lokálnej identity v rurálnom prostredí na ústupe alebo vzostupe, ale je dosť dobre možné, že ak budeme „modernitu“ slovenskej dediny posudzovať podľa jej väzby na lokálny kontext, môže byť „predmoderná“ minimálne ešte jedno ďalšie storočie.

1. Náboženská identita reprezentovaná kategóriou kolektívnej náboženskej identity v podobe rurálneho katolicizmu v inštitucionalizovanej forme

K typickým charakteristikám rurálneho katolicizmu na Slovensku by sme mohli zaradiť inštitucionalizmus, konfesionalizmus, konzervativizmus, exkluzivizmus, dôraz na prevažne kolektívne a manifestačné formy zbožnosti a ich lokálne väzby. Ak chceme hovoriť špecificky o súčasnom katolicizme v rurálnom prostredí, musíme mať na pamäti,

že aj tu ide o dynamický fenomén závislý do veľkej miery od konkrétnych regionálnych, resp. lokálnych pomerov. Nasledujúca sonda do tohto typu súčasnej náboženskej identity poukáže na fakt, že rurálny katolicizmus je (ešte stále) integrálnou súčasťou lokálnej identity a vytvára inštitucionálne zarámovaný priestor lokálnej komunikácie nielen náboženského, ale aj spoločenského charakteru. Rurálny katolicizmus tak v (katolíckych regiónoch) na Slovensku plní úlohu základného integračného a diferenciačného markera. Katolicizmus ako taký iste vytvára translokálne až globálne rámce, ktoré sa prejavujú aj v rurálnom katolicizme. Lokálne aspekty však výrazne prevládajú, a tak rurálny katolicizmus zostáva predovšetkým miestom lokálne aktualizovanej sociálnej komunikácie a performácie.³⁴

1. 1. Lokálne, translokálne a globálne v rurálnom katolicizme

Príslušnosť ku katolíckej konfesii, teda členstvo v cirkvi, dáva jednotlivcovi v rurálnom prostredí nezriedka množstvo privilégií, ale kladie na neho aj množstvo záväzkov. V rurálnom katolicizme sa dôraz dáva predovšetkým na verejnú manifestáciu príslušnosti k danej konfesii, t.j. ide najmä o účasť na kolektívnych zhromaždeniach náboženského charakteru, ktorá pomáha konštituovať a vždy nanovo potvrdzovať kolektívnu konfesijnú identitu. Deje sa tak ako na translokálnej až globálnej úrovni, tak aj na lokálnej úrovni. Ako príklad *translokálnej/globálnej* úrovne kolektívnej konfesionality možno uviesť napr. formulácie kňaza počas kázne, typu: „všetci katolíci na Slovensku/na svete si dnes pripomínajú pamiatku takú a takú“, alebo „modlime sa za našu svätú cirkev, našich biskupov a svätého otca v Ríme“ a pod; ktoré konkrétnych veriacich konkrétneho spoločenstva zaradia do širšej-väčšej skupiny všetkých príslušníkov danej konfesie, čo dáva jednotlivcom dôležitý pocit spolupatričnosti do väčšej a významnej komunity, a zároveň, odvolávaním sa na vyššiu/väčšiu skupinu, sa spätne zvýznamňuje a ozmyselňuje aj menšia, konkrétna skupina. Ako príklad *lokálnej* úrovne kolektívnej konfesionality možno zase vnímať formulácie kňaza typu: „aj my, tu, v našej obci/v našom kostolíku si dnes pripomíname a slávime pamiatku takú a takú“; „modlime sa za kňaza takého a takého, ktorý pochádza z našej obce“, alebo „modlime sa za nášho zomrelého brata/sestru takú a takú“.

V rurálnom prostredí Slovenska má verejná manifestácia náboženskej konfesie dodnes pomerne silný charakter a je integrálnou súčasťou lokálnej identity. Účasť na nedeľnej omši má, okrem očakávanej, t.j. takmer povinnej manifestácie zbožnosti a príslušnosti ku konkrétnej konfesii (ktorá sa vníma ako verejná manifestácia individuálnej zbožnosti) mimoriadne dôležitý „spoločenský“ aspekt. Počas neho, resp. prostredníctvom neho sa totiž významným spôsobom manifestuje nielen konfesijná, ale aj lokálna identita: obyvatelia obce sa tak „vnútorným spôsobom“ delia na tých, čo do kostola chodia (a sú radení do skupiny „poriadnych“ občanov, t.j. v podtexte „správnych“, tvoriacich zdravé jadro obce) a tých, čo do kostola nechodia (t.j. okrajových, neporiadnych, a v podtexte nesprávnych). Sprievodným javom náboženských zhromaždení, podčiarkujúcich ich lokálny spoločenský charakter je fakt, že tu dochádza k veľkej výmene informácií (primárne nenáboženského charakteru), a to ako verbálneho, tak neverbálneho typu. Výmena informácií pomáha nielen nasycovať informačný prah obce (kto neprišiel, prečo neprišiel a pod.), ale významným spôsobom tiež prispieva k získavaniu pozície v lokálnom emickom rebríčku prestíže. Rozšírený je napríklad špeciálny odevný kód (sú vyhradené tzv. kostolné, t.j. najlepšie šaty, topánky, a v prípade žien aj kabelky, doplnky, účesy atď.). Lokálna prestíž sa nezriedka prejavuje aj v zaužívanom „zasadacom poriadku“³⁵ pričom ako hodnotiace kritérium sa často nepoužíva intenzita zbožnosti, ale emické spoločenské kritériá. Lokálne sa sleduje a kriticky vyhodnocuje aj rodinný kód: účasť všetkých rodinných príslušníkov sa považuje za prejav

„usporiadaných rodinných pomerov“. V tomto prípade má špecifickým spôsobom aj rodový charakter. „Nepísaným“ strážcom a garantom rodinnej zbožnosti je v súčasnosti žena; tak sa považuje za „dobrú vizitku“ ženy, ak ju do kostola sprevádza aj manžel, osobitnú emickú prestíž získavajú ženy, ktoré vodia do kostola malé deti (a špeciálne bábätká v kočíku). Pod „plášťom“ náboženskej manifestácie konfesionality tak dochádza nielen k verejnej manifestácii lokálnej identity daného spoločenstva, ale i k verejnej manifestácii individuálnej pozície v lokálnom rebríčku prestíže. Kategória zbožnosti je tu okrem kvalifikačných kritérií meraná aj kvantitatively.³⁶

Spomenuté javy sa týkajú obcí, kde verejná manifestácia konfesijnej príslušnosti patrí k základným alebo nosným konštitutívnym prvkom lokálnej kolektívnej identity; isteže, sú na Slovensku obce, kde sa lokálna kolektívna identita buduje na iných princípoch, a kde dochádza k substitúcii konfesijného identitného prvku inými.

2. Duchovná identita reprezentovaná kategóriou rurálnej, resp. lokálnej zbožnosti a lokálnej tradície vier a predstáv (neinštitucionalizovaná podoba lokálnej a žitej duchovnej identity)

Táto kategória má pomerne zložitý charakter,³⁷ a to hneď z viacerých hľadísk, ktoré tu nebudem bližšie charakterizovať. Principiálne k nej však možno pristupovať dvoma spôsobmi:

1. definovať ju ako ustrnulý jav staršej generácie, ktorý je na ústupe, resp. na vymretí (statický model), alebo

2. vnímať ju ako flexibilný a životaschopný fenomén, ktorý isté staršie prvky stráca a isté novšie získava, podľa dobového kontextu a podľa istých pravidiel – v takom prípade by sme hovorili o detradicionalizácii alebo skôr o aktualizácii, adaptácii, akomodácii a pod. (dynamický model).³⁸

Osobne, na základe terénnych výskumov, by som fenomén lokálnej/rurálnej zbožnosti videla skôr z perspektívy druhého, dynamickeho modelu. Definícia tzv. ľudovej zbožnosti ako synkretickej kompozície archaických prvkov (magických, pohanských, predkresťanských fenoménov v zmysle tzv. prežitkov) a kresťanských prvkov je nepostačujúca. Ako prejav žitej religiozity by totiž naďalej mala istým spôsobom „reflektovať“ minulosť, prítomnosť aj budúcnosť, aj keď výsledná podoba už môže byť pomerne netradičná.³⁹ V tomto smere bude nesmierne zaujímavé sledovať adaptáciu tradičných naratívov a začleňovanie moderných naratívov o „nad-“ resp. „ne-prirodzených“ javoch a bytostiach.

Súčasnú rurálnu zbožnosť, by sme však mali primárne skúmať v kontexte širšieho fenoménu tzv. „local knowledge“, teda lokálnej tradície, lokálneho poznania a lokálneho svetozhľadiska a hovoriť o lokálnej zbožnosti či lokálnom súbore vier a predstáv. Stretávame sa tu s fenoménom, ktorý by sme mohli označiť za „kultúrny prepis“ či „lokálnu transláciu“⁴⁰ inštitucionalizovaných foriem a náboženských dogiem do „jazyka bežného človeka“, čiže pokus o realizáciu/praktizovanie normatívneho náboženstva vo forme žitého náboženstva.

2. 1. Lokálna aproximácia translokálnej udalosti

V procese lokálnej translácie sa petrifikovaná náboženská tradícia, ktorá je istým spôsobom kultúrne a časo-priestorovo odľahitá, kreatívnym spôsobom zasadí do lokálnej tradície. Biblické príbehy sa „oficiálne“ podávajú ako „historické“ príbehy translokálneho charakteru, s časovým a priestorovým presahom do prítomnosti.⁴¹ Formálne sú striktné naviazané na pomerne vzdialené body v časopriestore, ktorý má odlišný socio-kultúrny

kontext. Transcendentno sa v biblických príbehoch postihuje formou translokálnej afinity, ktorá má odlišnú priestorovú, časovú a kultúrnu kvalitu. Možno povedať, že transcendentno v nich už je aproximované, ale akoby z veľkej diaľky, už je „ľudské“, ale ešte nie „ľudové“, už je lokalizované (v konkrétnom časopriestore), ale *lokalizované translokálne*. Možno teda hovoriť o *translokálnej aproximácii* transcendentna.

Pri výskume rurálnej zbožnosti sa častokrát stretávame s fenoménom *lokálnej aproximácie*, v rámci ktorej sa translokálne udalosti zasadia (prenesú) do lokálneho časopriestoru.⁴² Každá, bežnú realitu transcendujúca udalosť tu väčšinou má svoje presné časopriestorové určenie. V zásade môže mať lokálna aproximácia tri podoby, pričom nemusí dochádzať k ich vzájomnej kumulácii: a) priestorová aproximácia, b) časová aproximácia, c) personálna aproximácia aktérov (postáv).

A) Priestorová aproximácia sa prejavuje lokálnou topografizáciou priestorovo vzdialených udalostí (aj biblického druhu) – konkrétne translokálne udalosti nadobúdajú lokálny charakter tak, že sa naviažu na konkrétne body lokálnej topografie. Tak sa možno stretnúť s lokálnymi jaskyňami či dierami v zemi, ktoré sú vchodmi do pekla, s odtlačkami čertových rohov či kopýt (skamenelé amonity) v miestnych skalách; s konkrétnymi vrškami, kde sa o konkrétnu obec bila Panna Mária so Satanom o osud dediny, s množstvom konkrétnych miest (najmä prameňov), kde sa konkrétnym ľudom zjavila Panna Mária; s konkrétnymi jazerami, ktoré sa vyliali a spôsobili svetovú potopu a pod.⁴³

B) K podobnej aproximácii dochádza aj v prípade časových relácií, keď chronologicky vzdialené udalosti sú lokalizované do časovej kapacity „lokálnej pamäti“, ktorá väčšinou do veľkej miery splýva s „osobnou“ a „rodinnou/rodovou pamäťou“, t.j. zahŕňa generačne konkrétne vysledovateľnú časovú líniu smerom do minulosti: „moji rodičia, resp. moji starí rodičia rozprávali, že keď boli malí, sa stalo toto a toto“.⁴⁴ Najvzdialenejšie udalosti minulosti sa odohrali za čias starých rodičov starých rodičov súčasných informátorov. Tento horizont možno považovať za hraničný horizont živej lokálnej pamäte, udalosti „historicky“ staršie ako tento horizont sú preto lokálne aproximované, aby sa mohli stať jej aktívnou súčasťou. Prebieha tu tiež osobitý systém „časovania“, najaktívnejšie udalosti sa nachádzajú v osobnej pamäti (osobnej skúsenosti) informátorov, menej aktívne udalosti sa nachádzajú vo vzdialenejších vrstvách rodinnej/lokálnej pamäti (nejde o osobnú skúsenosť informátora, ale o tradovanú skúsenosť predchádzajúcej generácie).⁴⁵

C) Lokálna aproximácia sa často prejavuje aj lokálnym „obsadením“, resp. „preobsadením“ osôb a postáv – t.j. aktérmi príbehov sú často osoby z lokálnej/osobnej histórie.

Lokálna/rurálna duchovná identita neinštitucionálneho typu nepracuje s abstraktným infinitným princípom ani s transtemporálne a translokálne definovaným časopriestorom. Typický je skôr konkrétny finitný princíp a lokálne definovaný žitý časopriestor, v ktorom ako dôležití aktéri vystupujú (aj) členovia lokálneho spoločenstva.

2. 2. Lokálna privatizácia a deprivatizácia časopriestoru

Lokálna aproximácia je aktom lokálnej PRIVATIZÁCIE translokálnej udalosti – umožní jej začlenenie do aktívnej zložky lokálnej pamäti, inými slovami jej zapamätanie (pamätanie a pripomínanie). Pri výskume lokálnej pamäti sa však možno stretnúť aj s opačným procesom – riadeným či manipulovaným zabúdaním, vymazávaním či vytesňovaním udalostí na okraj či za okraj hraničného horizontu lokálnej pamäti. Ide o udalosť, ktorá sa historicky odohrala v lokálnom prostredí, ale lokálne spoločenstvo k nej zaujíma negatívny postoj, preto ju nezaradí do aktívnej zložky lokálnej pamäti. Ide o akt DEPRIVATIZÁCIE lokálnej udalosti jej presunutím za hraničný lokálny horizont, čím sa udalosť odsúdi na lokálne

zabudnutie. S týmto javom sa možno stretnúť najmä pri výskume lokálnej zbožnosti, kedy dochádza k zámernému oddiaľovaniu – *deproximácii* udalostí.⁴⁶ Udalosti, ktoré informátor dobre pozná z osobnej skúsenosti, sa tak oddialia v časopriestore a vytesnia sa i z osobnej skúsenosti. Ide o opačný proces ako pri lokálnej aproximácii. *Lokálna deproximácia* môže nadobúdať rôzne formy: a) priestorová deproximácia – premiestnenie udalosti na vzdialenejšie miesto lokálnej topografie („také sa tu nerobilo, ale vedľa v dedine áno...“), b) časová deproximácia – premiestnenie udalosti na vzdialenejší horizont lokálnej pamäti („to my už nie, to ešte naši starí rodičia...“), c) lokálna depersonalizácia – udalosť stráca aktérov z lokálneho kontextu, títo „strácajú mená“, nadobúdajú všeobecný alebo celkom neurčitý charakter („u nás nikto také veci nevidel, nerobil, u nás sa také nestalo, u nás sa na také neverilo...“). Časopriestorovou deproximáciou a depersonalizáciou sa udalosť lokálne deprivatizuje. Dochádza k delokácii udalosti – lokálne spoločenstvo stráca nad udalosťou patronát. Presúva ju k okraju hraničného horizontu lokálnej pamäti, kde je pripravená na prepadnutie za jeho okraj, do neurčitého územia „nikoho“.

Do akej miery bude i naďalej dochádzať k lokálnej sedimentácii a petrifikácii duchovnej identity v systéme lokálnej pamäti a lokálnej identity, resp. lokálneho svetonázoru v rurálnom prostredí na Slovensku je otázne. Ale to je už skôr otázka do budúcnosti len ťažko predpovedateľného vývoja lokálnej kohézie. Aj v rurálnom prostredí bude zrejme prebiehať transformácia smerom od tradičných náboženských identít k netradičným náboženským, prípadne k (voľnejším) duchovným identitám, vyjadrujúcim skôr osobný/individuálny svetonázor ako náboženské presvedčenie. Za zásadnú zmenu by mohol byť označený moment, v ktorom by sa rurálna náboženská/duchovná identita prestala viazať na lokálny kontext. Lokálne procesy privatizácie a deprivatizácie udalostí tu zatiaľ fungujú ako mechanizmy živej lokálnej pamäte, ktoré riadia procesy lokálneho pamätania a zabúdania. Tieto procesy sú spontánne suicentrické a smerujú k skôr k stabilizácii ako k destabilizácii lokálneho časopriestoru.

3. Náboženská a duchovná identita reprezentovaná kategóriou urbánnej a elitnej religiozity

Táto v podtexte moderná, netradičná, nová náboženská alebo voľnejšie duchovná identita je príznaková skôr pre slovenské urbánne prostredie. Často sa viaže na mladšie vekové kategórie (resp. je pre ne typická) a elitné (resp. vysokoškolsky vzdelané) milieu. Prejavuje sa stratou záujmu o tradičné konfesie, resp. zvýšením záujmu o netradičné typy členstva v tradičných cirkvách a zvýšeným záujmom o nové typy religiozity a nové typy duchovnosti (napr. aj v podobe nových náboženských a paranáboženských hnutí).⁴⁷ Akcent sa z formálnej kolektívnej účasti presúva na intenzívny (náboženský alebo paranáboženský) zážitok, ktorý nie je nevyhnutne viazaný na kolektív.

Urbánne prostredie na Slovensku vytvára pomerne veľký priestor pre netradičnejšie typy náboženských a duchovných identít: či už sú to netradičné diskurzy v rámci tradičných cirkví alebo celkom nové typy náboženských identít v rámci tzv. nových náboženských hnutí. Okrem hľadania náboženských/konfesných alternatív sa však v rámci skúmania religiozity v urbánnom prostredí stretávame aj s celkom novými, terminologicky doposiaľ málo podchytenými fenoménmi. Keďže ide na Slovensku o doposiaľ nezmápanú problematiku, pokúsím sa ju aspoň tematizovať na základe zahraničných výskumov súčasnej urbánnej religiozity. V tomto smere veľmi podnetný výskum urbánnych elít uskutočnila Tatiana Barchunova v Novosibirsku. Počas neho zistila, že v jej vzorke sa nevyskytuje jediný prípad

singulárnej konverzie, zistila tiež prípady čisto intelektuálnej konverzie ľudí, ktorí nikdy nevstúpili do žiadnej náboženskej komunity, prípady, keď ľudia patrili k náboženskej skupine, ale nikdy sa necítili byť transformovaní, a tiež prípady, keď sa skutočná transformácia identity, správania a svetonázoru, zvyčajne označovaná termínom konverzia („klasická konverzia“), diala postupne, v relatívne dlhom čase, až v rozpätí niekoľkých rokov a nebola sprevádzaná žiadnymi prejavmi citovej excitácie (BARCHUNOVA 2005).⁴⁸ V súčasnom mestskom prostredí sa stretávame s rôznymi typmi konverzií a rôznymi typmi konfesionality. V rámci výskumu urbánnych typov náboženských a duchovných identít sa preto ukazuje vhodné pracovať s novými a sociologicky ťažšie uchopiteľnými termínmi ako sú:

1. experimentálna konfesionalita: keď jednotlivec pristupuje ku konkrétnej konfesii „na skúšku“: t.j. najskôr (formálne) pokusne koná ako konvertita, pričom reálne presvedčenie sa môže dostať po relatívne dlhom čase (pri jej definovaní sa narába s termínmi ako *prolongovaná* a *intelektuálna konverzia*, na rozdiel od tradičného, skôr emočného chápania konverzie). Stretávame sa tu s tzv. „prolongovanou konverziou“,⁴⁹ v ktorej sa uplatňuje procesuálny prístup: konanie ako konvertita, ale presvedčenie sa môže dostať až po relatívne dlhom čase a môže byť rovnako dôsledkom emočnej excitácie (náhleho presvedčenia) ako racionálnej úvahy bez akejkoľvek emočnej excitácie („intelektuálna konverzia“) (LOFLAND – SKONOVD 1984: 10).⁵⁰

2. viacvrstvová religiozita: jednotlivec postupne prechádza viacerými typmi konfesií (náboženských a paranáboženských hnutí), pričom neprechádza „klasickou konverziou“: dochádza skôr k akumulácii duchovných zážitkov, ako k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov (KOVÁČ – MANN 2003, PODOLINSKÁ 2003), t.j. možno hovoriť o akejsi paradoxnej *neúplnej konverzii*, jednotlivec pracuje najaktívnejšie s najsúčasnějšíou vrstvou svojej religiozity, jej predchádzajúce stupne však definitívne neodsudzuje ani sa od nich nedištancuje („model cibule“).

3. paralelná konfesionalita: simultánne navštevovanie niekoľkých cirkví naraz, pričom nemusí dochádzať k preferencii žiadnej z nich, alebo dochádza k situačnej preferencii, pričom takýto veriaci sa označuje ako „multifaced believer“ (voľne preložené ako „viacaspektový veriaci“). V tomto prípade ku konverzii vôbec nedochádza, alebo dochádza k viacerým konverziám súčasne.

4. migratívna konfesionalita: je spojená s *viacnásobnou* alebo *opakovanou konverziou*, pri ktorej síce dochádza k „tradičnej konverzii“ (t.j. k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov), ale tá nemá trvalý charakter a môže sa opakovať. Jednotlivec sa necíti byť (definitívne) zviazaný oddanosťou/vernosťou príslušnosťou k jednej cirkvi alebo konfesii a dokáže ju flexibilne nahradiť inou. Jednotlivec „migruje“ od cirkvi k cirkvi, pričom prechádza celým radom úplných konverzií.

5. kompozitná viera: viera bez členstva, viera bez konfesie, a de facto aj bez „klasickej konverzie“. Ide o osobný/individuálny svetonázor, ktorý vznikne „vyskladaním“ z existujúcich vier a konfesií, metódou „individuálnej brikoláže“. Jednotlivec vie pomenovať/definovať svoju vieru („Verím v Ježiša Krista, reinkarnáciu, horoskopy, cítim svoje astrálne telo a čakry, bojím sa zlých duchov a démonov a verím, že sa dá liečiť aj škodiť na diaľku.“). Jednotlivec vie v čo verí, ale nevie sa vyhranene zaradiť do žiadnej z existujúcich konfesií. Môže vyskytovať aj silný emočný zážitok, ktorý jednotlivca „obrátil na (jeho) vieru“, tento zážitok je však interpretovaný individuálne. Často sa tu stretávame aj s fenoménom „racionálnej voľby“. Je to „viera jedného človeka“ bez potreby kolektívnej petrifikácie a kolektívnej prezentácie. Jednotlivec si nie je schopný/ochotný vybrať z ponuky na „trhu s konfekčnými konfesiami“ a tak si sám vytvorí duchovný rámec, len pre vlastnú spotrebu/potrebu.

6. konfúzna viera: neostrá, neohraničená viera, už spomínaný „niečizmus“ („Nemožno povedať, že by som bol neverec. Ale v čo verím, neviem. Nepopieram vieru...“) Jednotlivec verí, ale neprešiel žiadnou konkrétnou konverziou (t.j. konverziou ku konkrétnej konfesii)(BARCUNOVA 2005). Je to tiež viera bez členstva a viera bez konfesie. Jednotlivec si buď nie je schopný/ochotný vybrať z jestvujúcej ponuky na „trhu s konfekčnými konfesiami“, alebo ani necíti takúto potrebu. Z rovnakých dôvodov si ani nevytvára svoj vlastný/individuálny duchovný rámec.

Vyššie uvedená škála istým spôsobom odráža mieru dekonfesionalizácie, typickú pre urbánny priestor a jej dynamiku, posudzovanú vzhľadom na prítomnosť, opakovanie, neprítomnosť či špecifickosť konverzie. Ide len o orientačný náčrt možnej typológie, pričom počet možných typov sa týmto nevyčerpáva. Táto typológia reflektuje fakt, že pri výskume súčasnej mestskej zbožnosti sa stráca význam výskumu konfesie, resp. konfesionality (kvantitatívnym spôsobom). Do popredia sa totiž dostávajú také typy náboženských a duchovných identít, ktoré sa neviažu na konkrétnu konfesiю, alebo sa na ňu viažu len formálnym spôsobom. Sociometrické dáta potom môžu zahŕňať aj (alebo najmä) údaje o pasívnej alebo formálnej konfesionalite.

V poslednom sčítaní ľudu z r. 2001 (ďalej SČ 2001) sa jednoznačne ukázala korelácia „deklarovanej cirkevnej príslušnosti“ a veľkosti sídla. Kým v sídlach do 5.000 obyvateľov až 90% z nich deklaruje tradičný typ náboženskej identity, v mestách nad 100.000 obyvateľov je to už len 60%. Vo výskume z r. 1993 vo vzorke VŠ študentov to bolo dokonca len 41,7% (KOVÁČ – KRUPOVÁ 1993: časť 1., odd. 6). Vo veľkomestskom prostredí zároveň prudko narastá počet obyvateľov „bez vyznania“ (SČ 2001: 33,24% bez vyznania + 4,5% nezistené vyznanie).⁵¹ Vo výskume z r. 1993 sa dokonca ako osobitná kategória ukazovala religiozita v Bratislave („metropolitný typ?“), kde sa do kategórie tradičných veriacich prihlásilo len 29,4% študentov, kým do kategórie „veriacich bez príslušnosti ku konkrétnej cirkvi“ až 41% respondentov (KOVÁČ – KRUPOVÁ 1993: detto). Predložená typológia by mohla pomôcť postihnúť náboženské a duchovné identity práve tohto nemalého percenta slovenskej mestskej populácie. V tomto kontexte tiež bude potrebné postihnúť fenomén „ateizmu“, resp. kategóriu „neviery“ či „bezviery“, ktorá práve v mestskom prostredí môže zohrávať štatisticky významnejšiu úlohu (v roku 1993 vo vzorke VŠ študentov to bolo až 29,6% respondentov, detto: časť 1., odd. 4).

Vzhľadom na dynamiku rozvoja urbánneho priestoru na Slovensku by pre prostredie „veľkomesta“ (sídla nad 100.000 obyvateľov) mohla byť zaujímavá aj koncepcia postmodernizácie Scotta Lasha. Tento sa síce nezaobrá priamo problematikou náboženstva, ale jeho koncept postmodernity je uplatniteľný aj ako koncept „postmoderného náboženstva“. Spolu s Johnom Urrym hovoria o postmodernej dediferenciacii (vertikálnej aj horizontálnej) a následného „zlievania“ kultúrneho a sociálneho, posvätného a svetského, sekulárneho a náboženského. Dochádza pritom k strate „auratickosti“ (príťažlivosti, ale aj autonómie) kultúry, ktorá sa reštrukturalizuje. V troch hlavných kultúrnych sférach (estetická, teoretická a morálno-politická) začína estetická sféra obsadzovať ostatné. V kultúre sa navyše stierajú hranice medzi vyššou a populárnou, čo charakterizuje ako posun od „high culture“ k „high street“ (LASH – URRY 1994: 272). Koncepcia estetizácie náboženstva a dediferenciácie kultúry je podľa môjho názoru mimoriadne vhodná najmä pri skúmaní urbánnych elít a mladších vekových kohôrt, ktoré sú v spontánnom procese hľadania, nachádzania a opúšťania stabilít...

Záver

Pri výskume súčasných náboženských a duchovných identít by sme mali diferencovane pristupovať k aplikovaniu globálnych koncepcií na európske, západoeurópske, post-socialistické a domáce kontexty. Výskum religiozity na Slovensku by sa mal týkať všetkých aktuálnych premien/dynamických pohybov, resp. transformácií foriem náboženských a duchovných identít. Pracovať s rozvinutými teóriami transformácie tzv. tradičných foriem religiozity, nových či alternatívnych foriem religiozity, skúmať premeny rurálnej aj urbánnej religiozity, vplyvy generačných/vekových kohôrt na náboženské identity, atď. Je potrebné empiricky overiť všeobecné hypotézy o postupnej strate významu náboženskej zložky pri budovaní moderných typov identít, a to ako v urbánnom, tak i v rurálnom prostredí (tzv. sekularizačná téza), resp. tézy o jej náraste (desekularizačná téza), resp. empiricky overiť nárast postmoderného typu duchovnosti a tým i náboženskej identity, ktorá kladie menší dôraz na formálne a kolektívne prvky a väčší dôraz na individuálnu a zážitkovú zbožnosť. Výskum transformácie religiozity 21. storočia na Slovensku by mal ísť ruka v ruku s interdisciplinárnym zdokonaľovaním používaných nástrojov – ako po terminologickej, tak i po metodologickej stránke.

Jadro tohto príspevku bolo zamerané na odpoveď na jednu z úvodných otázok: v čom je špecifický výskum religiozity (t.j. prečo hovoriť o „případe Slovensko?“). Ako jedna z mnohých možných odpovedí sa tu tematizovala dôležitosť diferencovaného skúmania rurálnej a urbánnej religiozity na Slovensku. Pri skúmaní rurálnej religiozity bol zdôraznený jej lokálny aspekt, ktorý sa zdá byť naďalej pre toto prostredie príznakový. Je možné, že v budúcnosti dôjde k „rozpadu“ lokálneho charakteru náboženských a duchovných identít, a tento bod bude potom právom označený za kľúčový bod transformácie na Slovensku. V Giddensovom duchu by sme mohli okamih, keď sa rurálna náboženská a duchovná identita prestane viazať na lokálny kontext, označiť za zavŕšenie modernity.⁵² Lokálny čas a miesto by sa mali vyprázdniť, a mená lokálnych hrdinov upadnúť do zabudnutia. Geograficky vypichnuté lokálne „miesto“ by sa malo začleniť do translokálne definovaného priestoru; čas plný prítomných a predprítomných udalostí by sa mal stať súčasťou omnoho širšie koncipovaného transtemporálneho času; lokálne postavy by sa mali depersonalizovať a postupne celkom vytratiť zo scény. V tomto smere by mal byť súčasný slovenský vidiek niekde na polceste medzi predmodernou a modernou (DANGLOVÁ 2005: 375), medzi lokálnym a globalizovaným svetom. V nasledujúcom období by sme sa tak mali stať svedkami pokračujúcej modernizácie slovenskej dediny, ktorá by sa mala prejavovať jej úplným vyviazaním z lokálneho kontextu.

V urbánnom prostredí je situácia diametrálne odlišná. Spoločenstvo veriacich je zväčša anonymné, značne variabilné a v súčasnosti už takmer nedochádza k vytváraniu mestského typu identity na konfesijnom princípe. V tomto prípade možno preto viac hovoriť o translokálnej až globálnej orientácii duchovných identít. Pre urbánne prostredie je nezanedbateľným faktorom, ovplyvňujúcim formovanie identity, aj fakt spolunažívania viacerých typov konfesií „vedľa seba“, čo v istom zmysle vedie nielen k neutralizácii „konfesijného prvku“ a jeho posúvaniu do privátnej sféry, ale i k náboženskej tolerancii, resp. k náboženskej indiferentnosti. Mestská religiozita na Slovensku v tomto smere už vykazuje známky moderných typov náboženských/duchovných identít – je vyviazaná z lokálnych štruktúr, nenarába s lokálnym časom ani priestorom. Absolútne je definované translokálne a transtemporálne, a nemusí mať inštitucionalizovanú podobu. Neplní úlohy konštanty, ale premennej.

Cieľom tohto príspevku nebolo nastoliť a v závere zrušiť otáznik za tézou „predmoderná dedina – postmoderné mesto?“. Premýšľanie nad ňou nás priviedlo skôr k jej voľnému rozvinutiu, ako napríklad: „predmoderná dedina“ – „moderné malomesto“ – „postmoderné veľkomesto?“. V duchu tejto tézy môže byť v rurálnom a malomestskom prostredí Slovenska naďalej zaujímavé pracovať s Giddensovou koncepciou modernity, kým v urbánnom prostredí „veľkomiest“ môžeme začať s testovaním koncepcie lashovsko-urryovskej postmodernity.

Tento príspevok však chcel okrem iného, otvoriť (akosi pomimo) aj jeden metodologický problém: dôležitosť vstupných prostredí, ktorá by sa mala pri testovaní (akýchkoľvek) teoretických koncepcií (na Slovensku) zohľadniť. Rozdielne prostredia totiž reagujú na rovnaké podnety rôzne, čo môže byť pri interpretácii z pozície výsledkov máťúce. V (našom) prípade testovania Giddensovej koncepcie modernity na Slovensku, by sme potom mali (začať) uvažovať o myšlienke, že „moderná dedina“ môže byť iná ako „moderné mesto“. Alebo o modernizácii ako interaktívnom procese, pri ktorom dve odlišné prostredia reagujú na rovnaké podnety odlišným alebo prinajmenšom, nie rovnakým spôsobom.

Slovenská náboženská aj spoločenská scéna sú ešte stále v procese (porevolučnej) sedimentácie a stabilizácie. V zásade môžeme hovoriť o tom, že tu prebieha rovnaký proces – niekde rýchlejšie (mesto) a inde pomalšie (dedina). Vzhľadom na odlišnosť vstupných prostredí sa potom stretávame s odlišnými výsledkami tohto procesu (dekonfesionalizované mesto/detradicionalizovaná dedina. Alebo môžeme hovoriť o tom, že vzhľadom na odlišnosť vstupných prostredí, sme vlastne svedkami viacerých diferencovaných procesov. Potom musíme zohľadniť aj fakt, že smerovania týchto procesov nemusia byť konvergentné. Súčasná slovenská religionistika, sociológia náboženstva a etnológia (antropológia) tak stoja pred veľkou výzvou – ako diferencovane zachytiť aspoň „vektory“ týchto pohybov.

POZNÁMKY

- 1 Dištinkcia „náboženské“ a „duchovné“ typy identít je orientačná, ale zohľadňuje aktuálne deje transformácie pôvodne striktnie inštitucionálne koncipovaných „náboženských“ identít na menej striktnie inštitucionalizované, resp. neinštitucionalizované. Voľne povedané v tomto smere o „náboženskej“ identite možno hovoriť v rámci konkrétnej cirkvi, konfesie, denominácie a pod. „Duchovná“ identita nie je viazaná na inštitucionalizovanú podobu náboženstva a dokonca sa nemusí viazať ani na žiadne konkrétne náboženstvo (môže ísť o osobnú brikoláž plniacu funkciu osobného svetonázoru a pod.). V štúdií tieto termíny používam bez úvodzoviek.
- 2 Max Weber hovoril konkrétne o „odčarovaní“, „odkúzení“ („vytriezvení“) moderného sveta, prostredníctvom vedy a techniky. Podľa Petra L. Bergera a Thomasa Luckmanna je modernizácia spojená s narastajúcou fragmentáciou a vnútornou pluralizáciou spoločnosti, čo posilňuje modernistickú tendenciu k privatizácii náboženstva (BERGER – LUCKMANN 1963).
- 3 „Privatizácii“ náboženstva sa venoval napr. Thomas Luckmann. Tento proces definuje ako postupný presun náboženstva do sféry, ktorá nie je priamo spojená s inštitucionálnou kontrolou, t.j. spadá do tzv. „súkromnej sféry“ (LUCKMANN 1996, pozri tiež LUŽNÝ 1999: 72-81). Náboženstvo tak stráca univerzalizujúcu legitimizačnú schopnosť (Peter L. Berger hovorí o „vierohodnosti“) a stáva sa individuálnou záležitosťou súkromia osamelých jednotlivcov bez akéhokoľvek politického rozmeru.
- 4 Anthony Giddens používa termín „lifting out“, ktorý sa dá preložiť ako „vyzdvihnutie“, „vytrhnutie“, resp. „vyviazanie“. Podľa neho lepšie vystihuje podstatu modernity a jej dynamizmu

- ako termín „diferenciácia“, ktorý prevláda vo väčšine teórií modernity a sekularizácie (GIDDENS 1998: 23).
- 5 Termín „konfesionalita“ v tomto význame používa napr. Eva Kowalská (KOWALSKÁ 2007, rkp.).
 - 6 A môže sa naväzovať na iné štruktúry, povedzme záujmové, politické, spoločenské...
 - 7 Termín postmoderna používa napríklad Jean François Lyotard (LYOTARD 1993), o postmodernizácii hovorí napríklad Scott Lash (LASH 1990).
 - 8 O postindustriálnej spoločnosti hovorí napr. Daniel Bell (BELL 1973, 1999).
 - 9 Bližšie k dejinám týchto termínov a ich reflexií viď prácu Ronalda Ingleharta a Pippa Norrisa (INGLEHART – NORRIS 2004).
 - 10 K typológii a terminológii tzv. „nových náboženských hnutí“ pozri napr. najnovšiu prácu Davida Václavíka (VÁCLAVÍK 2007).
 - 11 Peter L. Berger, parafrázujúc Marka Twaina, podotýka, že „správy o smrti Boha boli značne prehnané“, a že v skutočnosti existuje len jediná geografická oblasť a jediná viacnárodnostná skupina, na ktorú sa sekularizačná teória vzťahuje bezozvyšku – t.j. Európa, obývaná populáciou s „vyššou formou“ vzdelania západného typu.
 - 12 O „deprivatizácii“ náboženstva hovorí napr. José M. Casanova. Vníma ju ako pohyb, ktorý smeruje proti prevládajúcej sekularizačnej tendencii a proti spoločenskej marginalizácii náboženstva. Ide o náboženskú mobilizáciu na obranu tradičného životného sveta pred rôznymi zásahmi štátu a ekonomiky, a o spochybňovanie legitimacy moderného sekulárneho štátu (CASANOVA 1994, pozri tiež LUŽNÝ 1999: 107-114). Nejde však len o postupné prehodnocovanie významu náboženstva, ale aj o jeho programové „naväzovanie“ na iné (spoločenské, politicko-mocenské) štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti.
 - 13 Koncepciou modernej „rizikovej spoločnosti“, spoločnosťou produkujúcou globálne riziká („katastrofickou spoločnosťou“) sa zaoberá Ulrich Beck. Hovorí o lokálnej neviditeľnosti avšak napriek tomu všadeprítomnosti novodobej „hrozby“. Podľa Becka v rizikovej spoločnosti dochádza k nástupu reflexívnej modernity, v rámci ktorej sa radikálne znižuje nielen význam spoločenských tried, ale prebieha aj vyvážovanie zo všetkých foriem industriálnej spoločnosti (rodinná morálka, rozdelenie mužských a ženských rolí, tabu týkajúcich sa manželstiev, rodičovstva, materstva a pod.). Rizikové situácie v rizikovej spoločnosti preto nútia človeka hľadať si osobnú identitu a sociálnu väzbu v detradicionalizovanej kultúre (BECK 2004).
 - 14 Podľa štrukturálne-funkcionalistického konceptu modernizácie, resp. sekularizácie je istým paradoxom tohto procesu práve vznik náboženstva, v zmysle ahistorického konštruktu náboženstva, ktorý vyviazal náboženské jednanie zo sociálneho kontextu a ontologizoval ho ako realitu *sui generis*. Ide však zjavne iba o teoreticko-filozofický konštrukt (LUŽNÝ 2005: 12). Nakoľko je vytvorenie globálnej európskej kresťanskej identity skutočne univerzálne prijateľné a nakoľko ide o abstraktný konštrukt a v praxi neživotaschopný pokus, ukáže čas. V tejto súvislosti je možné uvažovať o koncepte „syntetického univerza“ a „prefabrikovaných legitimizáciách“, ktoré produkuje (BERGER – LUCKMANN 1963: 417-427).
 - 15 Termín „marker“ tu používam vo význame, v akom ho zaviedol Fredrik Barth (BARTH 1969).
 - 16 Prednáška v Szegede (26. 04. 2007) na konferencii „Religion and Values: Central and Eastern European Research Network“, bližšie viď pozn. č. 18.
 - 17 Bryan R. Wilson takto definovaný „sekularizáciu“ považuje za veľmi užitočný termín“ (napr. WILSON 1992). V súčasnosti sa teda opúšťa skôr definícia „sekularizácie“ v zmysle „úpadku náboženstva“, ako samotná téza o sekularizácii ako dôsledku industrializácie. Zároveň sa platnosť sekularizácie „zužuje“ a geograficky „špecifikuje“.
 - 18 Akronym REVACERN = „Religion and Values: Central and Eastern European Research

- Network“, viac informácií o projekte a program „kick-off“ konferencie (Szeged, 25-29. 4. 2007) možno nájsť na stránke www.revacern.eu.
- 19 Termín „neviditeľné náboženstvo“ používal Thomas Luckmann (LUCKMANN 1967), pričom mal na mysli slobodný výber náboženstva v zmysle životného štýlu, umiestňovanie náboženstva na spotrebiteľský trh, vedľa iných významových komplexov: „človek si môže slobodne vybrať a samostatne rozhodnúť, ako naloží so svojím časom, domovom, telom aj svojimi bohmi“. Mike Featherstone hovorí o „rozptýlení náboženstva na rozličné kvázináboženské a nenáboženské významové komplexy, čo spôsobilo nie stratu, ale praktické zneviditeľnenie náboženstva“ (FEATHERSTONE 1991). „Neviditeľnosť“ však môže byť len zdanlivá, v závislosti „od optiky“, a to ako v prípade náboženstva, tak identity ako takej.
 - 20 Sekularizačná téza hlásajúca „koniec náboženstva“ bola v istom zmysle prejavom nedostatočnej akomodácie sociológie náboženstva: v okamihu, keď sa jej „objekty rozostřili“ pred objektívom, namiesto vymenenia objektívu vyhlásila, že „objekty sa časom rozplynú“ (čím pre ňu istým spôsobom prestali existovať).
 - 21 K tomuto problému existuje už rozsiahla odborná diskusia (napr. HADDEN – COWAN 2000).
 - 22 Výskum „Poverové a magické rozprávania“ na Katedre porovnávacej religionistiky vedie od r. 1998 doc. Mgr. Milan Kováč, PhD. Výsledky výskumu boli zatiaľ čiastočne publikované v: KOVÁČ 1998a-b, 1999a-b, 2004.
 - 23 Výskum „Religiousness of Romanies in Slovakia“ viedli doc. Mgr. Milan Kováč, PhD. a Arne B. Mann, PhD. v rokoch 2002-2003. Výsledky výskumu boli publikované v: KOVÁČ – MANN 2003 (eds.).
 - 24 Tento termín používa český religionista/teológ Tomáš Halík v súvislosti s aktuálnym označovaním Čiech ako príkladu ateistickej krajiny – výstižnejšie je podľa neho hovoriť o „něcizme“, ktorý je vierou v niečo, ako o programovom odmietaní viery ako takej.
 - 25 Práca Adely Kvasničkovej sa venuje súčasnej religiozite (od. 90. rokov 20. storočia) na Slovensku a v Čechách.
 - 26 Podiel mestského obyvateľstva v roku 2000 na Slovensku bol 56,6%. Toto číslo zodpovedá európskemu priemeru v 50. rokoch minulého storočia (GAJDOŠ 2002).
 - 27 Napr. GIDDENS 1998.
 - 28 Tvorbu „ideálneho typu“ ako racionálne koherentného konceptu, ktorý vznikne ako výsledok kognitívnej redukcie, adekvátnej komparácie a hierarchizácie, opísal v sociálnych vedách ako prvý Max Weber. Výsledný myšlienkový obraz – „ideálny typ“ - sa vo svojej úplnosti a čistote v reálnom svete nikdy a nikde nevyskytoval (WEBER 1998: 7-64).
 - 29 V ďalšom texte, v záujme vizuálnej plynulosti textu, už nebudem adjektíva rurálny, urbánny, lokálny, tradičný a netradičný, ľudový, normatívny a žitý vyčleňovať z bežného textu úvodzovkami.
 - 30 O. Danglová hovorí o vidieckom prostredí na Slovensku, že si miestami ešte i v 2. pol. 20. storočia napriek socialistickej modernizácii, udržalo niektoré stereotypy predindustriálneho, predmoderného spôsobu života (DANGLOVÁ 2005: 363). K širšiemu uhorsko-slovenskému kontextu pomalej a selektívnej modernizácie pozri HANN 1995: 31, 32, PODOBA 2001: 65, 66.
 - 31 Sčítanie obyvateľov, domov a bytov v roku 2001, podľa TÍŽIK 2006: 240.
 - 32 Najmä sídla s počtom obyvateľov menším ako 2.000.
 - 33 Najmä sídla s počtom obyvateľov nad 100.000.
 - 34 Na tomto mieste mi nedá nespomenúť zážitok zo slávnostnej vysviacky kňaza v jeho rodnej dedine na Záhorí. Vzhľadom na lokálne významnú udalosť bol kostol zaplnený do posledného miesta, pričom skladba prítomných pozostávala zo „skalných návštevníkov“ (ktorí nedeľnú

omšu vynechajú iba v prípade choroby), „príležitostných návštevníkov“ (príležitostných účastníkov omši počas významných katolíckych sviatkov), „výnimočných návštevníkov“ (ktorí nenavštevujú kostol ani na významné katolícke sviatky a ktorí sa tu vyskytli z rôznych, väčšinou ne-nábožensky motivovaných príčin). V tomto smere bolo veľmi zaujímavé sledovať, ako zúčastnení predstavitelia lokálnej komunity reagovali na kážeň, ktorú viedol priateľ vysväcovaného kňaza z bratislavskej rehole františkánov. V kázni sa spomínal Tolkien, Harry Potter, kňaz sediaci na toalete, ktorú zvonku obchádza čert, „infarktové“ stavy kňaza, ktoré extaticky zažíva počas eucharistie a pod. Kážeň bola mimoriadne emotívna, bezprostredná a osobná... s dôrazom na individuálnu/osobnú zodpovednosť, s apelom na odstránenie formalizmu (príslušnosť bez viery a viera bez skutkov) a s mimoriadnym translokálnym (globálnym) presahom. Použitý diskurz (slovník, obrazy a metafory) kázne absolútne „nekomunikoval“ s lokálnym spoločenstvom, ktoré nebolo na „mestský/bratislavský“ typ kázne vôbec pripravené. Celkovo sa kážeň stretla s nepochopením, u starších vekových kategórií vzbudila dokonca zjavné pohoršenie.

- 35 Kvalitatívnu reflexiu zasadacieho poriadku ako znakového systému lokálneho spoločenstva spravila Zora Apáthyová-Rusnáková (APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ 1999).
- 36 Tu na spestrenie uvádzam citát zo svojho terénneho denníka z výskumu na východnom Slovensku (2006), vo veľmi zbožnej rímskokatolíckej obci: „Cestou stretávam húfy dedinčanov náhliacich sa v rodinných skupinkách do kostola na nedeľnú omšu v takmer „plesových róbach“. Raz darmo, tu ešte kostol plní úlohu nedeľného spoločenského predstavenia. Chalani sa zašívajú za kostolom, ženy obzerajú, čo má kto oblečené a chlapi robia povinný doprovod“.
- 37 Bližšie viď KOVÁČ 2004 a medziodborovú diskusiu, ktorá prebehla na stránkach *Etnologických rozpráv*, 2005, XI/1 (KOVÁČ 2005, PANCZOVÁ 2005, BUŽEKOVÁ 2005, ZAJONC 2005).
- 38 Inna Golovakha-Hicková sa vyjadruje vo veľmi podobnom duchu v súvislosti s výskumom tzv. „démonológie“ na Ukrajine. Nesúhlasí s prevládajúcimi názormi ruských folkloristov, ktorí hovoria o transformácii tradičného folklóru či „smrti“ agrárneho folklóru, resp. o „urbanizovanom folklóre“, „postfolklóre“ alebo „anti-folklóre“ (KARGIN – NEKLYUDOV 2005: 18, 21, citované podľa GOLOVAKHA-HICK 2006: 219). Inna Golovakha-Hicková nesúhlasí ani s názorom V. Pozdneeva o tzv. „tretej kultúre“, v ktorom charakterizoval súčasný stav folklóru ako „systém sústredných kružníc, v ktorých strede sa nachádzajú archaické žánre, a smerom von, vzdialenejšie, sú žánre nové. Staré, archaické žánre sa stenčujú, pretože nové žánre z vonkajších kružníc sa stále zväčšujú“ (POZDNEEV 2005: 305, cit. podľa GOLOVAKHA-HICK 2006: 220). Inna Golovakha-Hicková ukázala, že napriek existencii devolučnej premisy (prítomnej ako u vedcov-folkloristov, tak u nositeľovi tradície – v samotnom „ľude“, vykazujú „tradičné naratívy“ pozoruhodnú životaschopnosť, a ak sú dnes šírené pomocou internetu, alebo esemesiek, tak je to skôr prejavom ich flexibility ako „vymierania“ (GOLOVAKHA-HICK 2006: 238).
- 39 Pri výskume rurálnej/lokálnej zbožnosti je preto napríklad rovnako dôležité hovoriť o dobovej adaptácii/aktualizácii tradičných magických praktík, pričom je veľmi zaujímavé sledovať, ktoré praktiky vykazujú rezistenciu a trdajú sa v nezmenenej podobe, ktoré prechádzajú aktualizáciou, a ktoré prepadajú lokálnym pamäťovým rastrom a upadajú do zabudnutia (proces lokálneho zabúdania je tak rovnako dôležitý ako proces lokálneho pamätania). Doposiaľ veľmi živé v rurálnom prostredí sú napríklad praktiky tzv. ľubostnej mágie alebo prípady magickej ochrany novorodenca. Ako príklad adaptácie magickej praktiky možno uviesť rozšírenú odrábaciu praktiku urečenia (či zlých očí) v podobe tzv. uhľovej či uhlíkovej vody a jej paralený novodobý variant výroby z vyhoretých zápalkových hlavičiek (s ktorým som sa stretla aj na sídlisku v meste). V tomto konkrétnom prípade som sa stretla so sprievodným prejavom aktua-

lizácie uvedeného fenoménu tak, že dochádzalo k posunu klasifikácie uvedenej praktiky z kategórie magickej do kategórie svetskej, na úroveň bežného liečebného postupu, ktorý „radia aj lekári“, a na ktorom nie je nič nezvyčajné (t.j. nepatričné). Mnohé tradičné (magické) praktiky sa emicky reflektujú ako s cirkevným učením nezlučiteľné, t.j. ako v podtexte nepatričné, ale, napriek tomu, sa praktizujú, ibaže skrytou, nepriznanou formou. U iných zase dochádza k preklasifikovaniu (z nepatričnej magickej do prijateľnej bežnej liečebnej praktiky, ako v prípade spomínanej uhľovej vody), čím sa legitimizuje (ospravedlňuje) ich praktizovanie.

- 40 William S. Bainbridge hovorí v rámci vzniku nových náboženských hnutí o fenoméne tzv. *kultúrnej sporulácie*, pričom rozoznáva jej jednotlivé formy ako: transdukcia, amalgamácia, subtrakcia, substitúcia a translácia. *Transláciu* definuje ako takú zmenu, pri ktorej sú prvky, vytvorené v nejakom kontexte a situácii aplikované na iný kontext a inú situáciu. Translácia však neznamená iba prosté prenesenie niečoho niekam, ale aj výraznú inováciu, vďaka ktorej prenesené môže v novom kontexte existovať (BAINBRIDGE 1997: 177, citované podľa VÁCLAVÍK 2007: 101-102).
- 41 Na zaujímavý fenomén folklórnych exemplických podaní v ústnej tradícii upozornila Zora Vanovičová (VANOVIČOVÁ 2000).
- 42 V tomto bode nadväzujem na predchádzajúce veľmi podnetné štúdie venujúce sa problematike priestoru a času v „ľudových naratívoch“ (FEGLOVÁ 1993, HLŔŠKOVÁ 1996a-b, 2000).
- 43 Príklady lokálnej aproximácie:
Priestorová a personálna aproximácia (podsvetie pod Lednickým hradom, sused informátora sa o to pokúsil): „Z Lednického hradu... taká chodba nejaká. No a pod tým... jako je ten Florian, socha Floriana pred obecným úradom, tam niekde /pod skalou/ má byť nejaká lávka, pod ktorú tečie potok. Cez ten potok sa prenáša alebo cez lávku sa prechádza,... a za to sa platí... tomu prievozníkovi... niečím. Biele vajce od čiernej sliepky alebo opačne, to už neviem povedať... Ja som nebol v tej chodbe nikdy v živote. Tento Chudada o to sa pokúšal kedysi na tých skalách.“ (*Zásvetie pod Lednickou skalou*, Lednica 1998, 68-ročný informátor, zapísala T. Bužeková, citované z KOVÁČ 1998b: 174).
Priestorová aproximácia (potopa, ktorá môže prísť z lokálneho jazera): „Taká barina tam bola /Na Barinách, T. P./ Jazero v hore. A sa vyprávalo, že keby sa to jazero vylialo, tak zatopí Vydrnú aj Vás.“ (*Prepadnutie v jazere*, Vydrná 1998, 87- a 68 ročná informátorka, zapísala Z. Búriková, citované z KOVÁČ 1998b: 176).
Priestorová a časová aproximácia (svetová potopa): „Ostrá Hora plná mora. Že tam voľakedy, to hovorili starí ľudia, že keď bola potopa sveta a že tyto kopce zanechalo, vieš, no vtedy voda šla. A dze už nemohla preliezť, tak sa spravil kopec. A že jako, že ona má byc plná vody. V prostredku tej Ostrej Hory má plávať zlatá kačica. Raz príde k tomu, že sa to otvorí a že tá kačica vylietne...“ (*Ostrá hora plná mora; Zlatá kačka v Ostrej Hore - Variant D*, Kvášov 1998, 64-ročná informátorka, zapísala Z. Búriková, citované z KOVÁČ 1998b: 117).
- 44 Z folkloristického hľadiska je zaujímavé, že sa tak deje najmä v rámci špecificky vymedzeného žánru tzv. „lokálnych/miestnych“ povestí, ktoré majú zároveň charakter „oral history“. Z religionistického hľadiska ide najčastejšie o kategóriu tzv. „súverí“ (konkrétne v rámci nich o rozprávania o nadprirodzených javoch a bytostiach a o poverové rozprávania (KOVÁČ 2004) a o lokálne povesti s kresťanskou tematikou (rozprávania o zázrakoch, svätých predmetoch, symboloch, javoch a zjaveniach Boha, Ježiša, P. Márie, anjelov atď., ako aj príbehy o čertoch, ktorí patria do „oficiálneho“ kresťanského diskurzu) (KOVÁČ 2004, 2005).
- 45 Príklady lokálnej aproximácie:
Lokálne časovo aproximovaná udalosť (konkrétne osoba rozpráva o pozostatkoch Dračej studne, ktoré sú dodnes viditeľné v podobe jamy na konkrétnom topografickom mieste – uda-

losť má časový a priestorový presah do prítomnosti, čo okrem iného potvrdzuje aj jej vierohodnosť): „Kej tu bola moja sesternica z Krivoklátu... Tonka, moj otec a jej, to boli vlastné sesterné dzeti. Moja babka a toho istého žena boli sestry a s tú babku mojej babky mali toho Adama a toj Tonky otca. No, a praví, viete čo, neny to tam ešte veľiké, ale taká jama je to tam...“ (*Dračia studňa*, Tuchyňa 1998, 84-ročná informátorka, zapísala D. Djurišičová, citované z KOVÁČ 1998b: 163).

Lokálne časovaná udalosť (udalosť je „lokálne zadatovaná“, zasadená vo vzdialenejšej vrstve lokálnej pamäte): „To naša babka vedzeli, to starí ľudia vedzeli vyprávajú...“ (*Prečo už nie sú duchovia*, Tuchyňa 1998, 84-ročná informátorka, zapísala D. Djurišičová, citované z KOVÁČ 1998b: 167).

- 46 *Lokálne deprivatizovaná udalosť*: „Prarodičia ešte... kedysi... to som len čul, (to) mamka povedala, (že) urobili toho panáka. Zapichli a ihlami... aby škodili... no čiernu mágiu.“ (*Ihly v panákovi*, Vyškovec 1998, 50-ročný informátor, zapísal T. Szmrecsányi, citované z KOVÁČ 1998b: 147.)
- 47 Tatiana Barchunova hovorí o celkovej postsocialistickej reštrukturalizácii, v rámci ktorej dochádza k vzniku tzv. *difúznej religiozity*, t.j. prieniku náboženstva do verejného života a diskurzu za súčasného vzniku „trhu s konfesiami“, resp. k celkového nárastu počtu náboženstiev a paranáboženských skupín (BARCHUNOVA 2005).
- 48 S podobnými fenoménmi sme sa stretli aj v rámci už citovaného celoplošného výskumu religiozity Rómov na Slovensku v r. 2002-2003, čo môže pôsobiť zdanlivo paradoxne, avšak z hľadiska ťažiskových stredných vrstiev, ktoré sú jadrovými nositeľmi tradície a identity, sú mestské elity a Rómovia v osade rovnako odstredivými a v istom zmysle rovnako frachilnými skupinami, náchylnými na experiment a (náboženskú) zmenu.
- 49 To, čo J. Lofland a N. Skonovd nazývajú: „...prvým krokom konverzie... je naučiť sa konať ako konvertita... Skutočné presvedčenie sa rozvinie neskôr... po intenzívnom začlenení...“ a termínom experimentálna konverzia (BARCHUNOVA 2005).
- 50 T. Barchunova tieto fenomény napokon dala do súvislosti s fenoménom tzv. experimentálnej konverzie, pričom rozšírila pôvodnú procesuálnu definíciu tohto pojmu (BROMLEY–SHUPE 1979, LOFLAND – SKONOVD 1984: 10). Ako dôvod vzniku fenoménu experimentálnej konfesionality, resp. experimentálnej konverzie T. Barchunova vidí rozšírenie ponuky na „trhu s konfesiami“, ktoré umožňujú náboženské experimentovanie a reťazenie konverzií. Ďalším dôvodom prolongácie konverzie a vzniku re-konverzií je podľa T. Barchunovej okrem iného tiež socializácia jej respondentov (ideologický tréning a ateistická výchova, nedôvera a kritickosť voči akejkoľvek cirkvi) (BARCHUNOVA 2005). Nedostatok oddanosti konkrétnej viere vysvetľuje zážitkom sovietskej éry, ktorá robí respondentov imúnnymi voči bezpodmienečnému náležaniu. V prípade akejkoľvek krízy v komunite alebo svojho emočného diskomfortu, či pri konfliktach s členmi komunity preto respondenti volia radšej odchod z komunity ako riešenie vo vnútri skupiny.
- 51 Podľa www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/tab/tab4a.htm a TÍŽIK 2006: 240.
- 52 Anthony Giddens dynamiku modernity opisuje ako dôsledok a) oddelenia času a priestoru, b) vyviazania sociálnych systémov, c) reflexívneho usporiadania a preusporiadania sociálnych vzťahov (GIDDENS 1998).

LITERATÚRA

- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, Zora (1999): „Znakový systém – sonda do charakteru ľudovej kultúry (Na materiáli kostolného zasadacieho poriadku)“. In: *Etnologické rozpravy* VI/1, s. 37-75.

- AUSTIN-BROOS, Diane (2003): „The anthropology of conversion: an introduction.“ In: A. Buckser – S. D. Glazier (eds.): *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, Boulder, N. Y. et al.: Rowman & Littlefield Publishers, s. 1-12.
- BAINBRIDGE, William S. (1997): *The Sociology of Religious Movements*. New York - London: Routledge.
- BARCHUNOVA, Tatiana (2005): *Experimental conversion, and commitment (Novosibirsk case)*. (Nepublikovaný príspevok z konferencie „Religious Conversion after Socialism“, MPI for Social Anthropology Halle, 7.-9. apríl 2005.)
- BARTH, Fredrik (1969): „Introduction.“ In: F. Barth (ed): *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen and Unwin, s. 9-38.
- BECK, Ulrich (2004): *Riziková spoločnosť: Na ceste k inej modernite*. Prel. O. Vochoč, Praha: Sociologické nakladateľstvá.
- BELL, Daniel (1973): *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York: Basic Books.
- BELL, Daniel (1999): *Kultúrne rozpory kapitalizmu*. Praha: Sociologické nakladateľstvá.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1963): „Sociology of Religion and Sociology of Knowledge.“ In: *Sociology and Social Research* 47, s. 417-427.
- BERGER, Peter L. (1997): *Vzdálená sláva: Hľadanie viery vo veku lehkovernosti*. Prel. P. Pšejka. Brno: Barrister & Principal, s. 24-43.
- BERGER, Peter L. (ed.) (1999): *The Desecularization of the World*. Washington – Grand Rapids.
- BUNČÁK, Ján (2001): „Religiozita na Slovensku a v stredoeurópskom rámci.“ In: *Sociológia* 33/ 1, s. 47-69.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana (2005): „Veriť alebo neveriť. Diskusia o knihe Zlatý baran“. In: *Etnologické rozpravy* XVII/1, s. 131-135.
- CASANOVA, José M. (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- DANGLOVÁ, Oľga (2005): „Etnologický pohľad na štúdium hodnôt (hodnoty predmoderného sveta slovenskej dediny).“ In: *Slovenský národopis* 53/4, s. 361-380.
- FEATHERSTONE, Mike (1991): „Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder“. In: R. Robertson – W. R. Garrett (eds.): *Religion and Global Order*. New York: Paragon House, s. 133-160.
- GAJDOŠ, Peter (2002): *Človek, spoločnosť, prostredie. Priestorová sociológia*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- GIDDENS, Anthony (1998): *Dôsledky modernity*. Prel. K. Müller: Sociologické nakladateľstvá.
- GOLOVAKHA-HICK, Inna (2006): „Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or „Postfolklore“?“ In: *Journal of Folklore Research* 43/3, s. 219-240.
- GRYGAR, Jakub (2003): „Strážci paměti. Autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě a na Těšínsku.“ In: *Český lid* 90/2, s. 135-159.
- HADDEN, Jeffery K. – COWAN, Douglas E. (eds.) (2000): *Religion on the Internet*. New York.
- HANN, Christopher M. (1995): *The Skeleton at the Feasts. Contributions to the East European Anthropology*. Centre for Social Anthropology and Computing University of Kent at Canterbury.
- HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.) (1996): *Detraditionalization. Critical, Reflections on Authority and Identity*. Cambridge – Oxford: Blackwell.
- HLŮŠKOVÁ, Hana (1996a): „Interpretácia minulosti – nástroj formovania sociálnej pamäti.“ In: *Etnologické rozpravy* III/1, s. 77-88.
- HLŮŠKOVÁ, Hana (1996b): „Kategória minulosti v rozprávačskej tradícii.“ In: *Slovenský národopis* 44/3, s. 319-334.

- HLŮŠKOVÁ, Hana (2000): „Pověst – jedna z narativních foriem osvojenia si priestoru.“ In: *Etnologické rozpravy* VII/1-2, s. 44-51.
- INGLEHART, Ronald – NORRIS, Pippa (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press.
- JAMESON, Frederic (1984): „Postmodernism an the Consumer Society“. In: H [al] Foster (ed.): *Postmodern Culture*. London: Pluto Press.
- JAMES, William (1958): *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library of World Literature edn.
- JASTROW, Joseph (1957): „Conversion, religious.“ In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: McMillan, s. 353-355.
- KARGIN, A. – NEKLYUDOV, S. (2005): „Foklore i Folkloristika Tretyego Tysyacheletiya“ /Foklore and Folk Studies in the Third Millenium./ In: *Pervyj vserossijskij Kongress Folkloristov: Sbornik Dokladov*, vol. 1. Moskva: State Republican Center for Folklore.
- KOVÁČ, Milan (1998a): „Babonová zbierka Štefana Mončeka.“ In: *Slovenský národopis* 46/4, s. 515-521.
- KOVÁČ, Milan (1998b): „Ostrá hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát“. In: *Hieron III*, s. 144-182.
- KOVÁČ, Milan (1999a): „Ludová kozmovízia v Bielych Karpatoch.“ In: *Slovenský národopis* 47/2-3, s. 173-181.
- KOVÁČ, Milan (1999b): „Voda v ľudovej viere obyvateľstva severu Bielych Karpát.“ In: L. Tarcalová (ed.): *Kult a živly. Studie Slovákckého muzea* 4, s. 159-170. Uherské Hradiště.
- KOVÁČ, Milan (2004): *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Brdárka: o.z. RADZIM.
- KOVÁČ, Milan (2005): „Problémy s poverami alebo poďakovanie recenzentom.“ In: *Etnologické rozpravy* XII/1, s. 146-152.
- KOVÁČ, Milan – KRUPOVÁ, Tatiana (1993): *Správa o výsledkoch prieskumu religiozity študentov bratislavských vysokých škôl*. Bratislava: Chronos.
- KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (2003): „Rómovia a viera“. In: M. Kováč – A. B. Mann: *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, s. 129-146.
- KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (2003) (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos.
- KOVÁČ, Milan – PODOLINSKÁ, Tatiana (2001): „Homo religiosus našich dní. Stereotypy v klasifikácii náboženskej viery.“ In: *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedních oborů*. Brno, s. 92-100.
- KOVÁČ, Milan – PODOLINSKÁ, Tatiana (2002): „Mythos versus Logos. Strategies of rationalization at the boudaries of two worlds in the conceptions of supernatural beings in Slovak countryside.“ In: *Dialogue and Universalism*, No. 8-10, s. 85-99.
- KOWALSKÁ, Eva (2007) rkp.: *Deklarovanie a upevňovanie konfesijnej identity v období raného novoveku*.
- KRIVÝ, Vladimír (1994): „Slovensko: sociokultúrne problémy modernizácie.“ In: *Slovensko v 90-tych rokoch. trendy a problémy*. Bratislava: SÚ SAV.
- KRIVÝ, Vladimír (2001a): „Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch.“ In: *Sociológia*, 33/1, s. 7-45.
- KRIVÝ, Vladimír (2001b): „Náboženské orientácie v 90. rokoch.“ In: O. Gyárfášová, V. Krivý, M. Veštic: *Krajina v pohybe*. Bratislava: IVO.
- KVASNIČKOVÁ, Adela (2005): *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- LASH, Scott (1990): *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.

- LASH, Scott – URRY, John (1994): *Economies of Signs and Space*. London: SAGE publication.
- LOFLAND John – SKONOVD Norman L. (1984): „Patterns of Conversion“. In: E. Barker (ed.): *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Proceedings of the 1981 - 55th Annual Conference of the British Sociological Association, Sociology of Religious Study Group. Macon, Georgia: Mercer University Press, s. 1-24.
- LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion*. London: Macmillan.
- LUCKMANN, Thomas (1996): „The Privatization of Religion and Morality.“ In: P. Heelas – S. Lash – P. Morris (eds.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge – Oxford: Blackwell, s. 72-82.
- LYOTARD, Jean François (1993): *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: post-moderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- LUŽNÝ, Dušan (1999): *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova Univerzita.
- LUŽNÝ, Dušan (2005): *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova Univerzita.
- MARTIN, David (1991): „The secularization Issue: Prospect and Retrospect.“ In: *British Journal of Sociology* 42/3, s. 465-474.
- MARTIN, David (2005): *On Secularization*. Aldershot.
- MASSEY, Doreen (1993): „Power Geometry and a Progressive Sense of Place.“ In: J. Bird et al., (eds.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London – New York: Routledge, s. 59-69.
- NALETOVA, Inna (2007): *Researching Ortoodoxy in Europe*. (Nepublikovaná prednáška z konferencie REVACERN, 26. 04. 2007 v Szegede.)
- NEŠPOR, Zdeněk (2007) rkp.: *Recenzia na knihu Miroslava Tížika: K sociológii novej religiozity*. Bratislava 2006.
- PANCZOVÁ, Zuzana (2005): „Kam patria čierne mačky? Terminologicko-klasifikačné dilemy príbehov a predstáv o nadprirodzene. Diskusia o knihe Zlatý baran.“ In: *Etnologické rozpravy* XII/1, s. 136-141.
- PODOBA, Juraj (2001): „Modernizácia na prelome storočí. Kultúrna zmena ako faktor rozvoja a súčasne zániku tradičnej rurálnej architektúry.“ In: *Slovenský národopis* 49/ 1, s. 65-75.
- POPELKOVÁ, Katarína (1999): „Východiská urbánno-etnického štúdia otázok sociálnej komunikácie (teoreticko-metodologické úvahy slovenskej etnológie mesta v polovici 90. rokov).“ In: *Etnologické rozpravy* VI/1, s. 7-24.
- POZDNEEV, V. (2005): „Tretia Kultura. Folklore. Postfolklore“ /Third Culture. Folklore. Post-folklore/. In: *Pervyj vserossijskij Kongres Folkloristov: Sbornik Dokladov*, vol. 1. Moskva: State Republican Center for Folklore.
- ROBBERS, Gerhard (2002),(ed.): *Stát a cirkve v zemích EU*. Praha.
- TÍŽIK, Miroslav (2006): *K sociológii novej religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- TOMKA, Miklós (2000): „Náboženská situace v zemích východní a střední Evropy.“ In: H. Renöckl – M. Blanckstein (eds.): *Nová religiozita fascinuje a zneklidňuje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- TOMKA Miklós 2007: *Challenges in Religion Research in Central and Eastern Europe*. (Nepublikovaná prednáška z konferencie REVACERN, 27. 04. 2007 v Szegede.)
- VÁCLAVÍK, David (2007): *Sociologie nových náboženských hnutí*. Masarykova univerzita Brno: Malvern Praha.
- VANOVIČOVÁ, Zora (2000): „Príbeh s funkciou exempla v ústnej tradícii.“ In: Z. Profantová (ed.): *Na prahu milénia*. Bratislava: ARM 333, s. 103-115.

- WEBER, Max (1998): „Objektivita sociálněvědního poznání.“ In: Weber, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, s. 7-64.
- WILSON, Rob – DISSANAYAKE, Wilson (1996): „Introduction: Tracking the Global/Local.“ In: R. Wilson – W. Dissanayake (eds.): *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham – London: Duke University Press, s. 1-20.
- ZAJONC, Juraj (2005): „Medzi folkloristikou a porovnávacou religionistikou alebo od poverového rozprávania k ľudovej viere. Diskusia o knihe Zlatý baran.“ In: *Etnologické rozpravy* XII/1, s. 136-141.
- ZINSER, Hartmut (2007): *The End of Secularization*. (Nepublikovaná prednáška z konferencie REVACERN, 26. 04. 2007 v Szegede.)

Štúdia vznikla v rámci projektu VEGA (Grant č. 2/5103/25 – „Od folklórneho textu k folklórnemu kontextu.“) a 6. RP EÚ – REVACERN.

QUO VADIS DOMINE?“ TOWARDS THE TYPOLOGY OF RELIGIOUS AND SPIRITUAL IDENTITIES IN SLOVAKIA

Summary

The contribution is focused on the research of recent forms of religious and spiritual identities in Slovakia after the revolution in 1989. In the first part of the study, the author deals with the reflection of the most actual theoretical approaches from the point of view of sociology of religion.

The core of the study is devoted to the distinction of rural and urban religious and spiritual identities. The author claims, that the rural ones are still local, otherwise urban ones are translocal. Thus, local religious identities operate with the locally interpreted space and time, and local peoples. Urban spiritual identities are more translocally and transtemporally oriented, operating with anonymous peoples. The author further pays attention to the local aspect of rural religious identities, demonstrating the process of local appropriation and local domestication of transcendental stories that are translocal and transtemporal. In the process of so called local approximation they are locally privatized (via processes of a) topographic, b) chronological or c) personal approximation) for to become the active part of local culture of remembrance. The author further mention also process of local deprivatization, or local deproximation (via processes of a) topographic, b) chronological or c) personal deproximation) as manipulated process of locally neglected stories/events/narratives.

The next part of the study is devoted to the translocal and transtemporal character of urban spiritual identities. The author points out, that recent sociological approach would reconsider the categories of “churchliness”, “confession” and “conversion”. She points out that in recent urban environment we met with various combinations of categories “belonging”, “believing” and “taking active part in church activities”. Following the various forms of conversions and various forms of institutional or private forms of religiosity/spirituality she designs a typology operating with 1. experimental religiosity, 2. multileveled religiosity, 3. parallel religiosity, 4. migratory religiosity, 5. composite faith, 6. fuzzy faith.

At the very end of the contribution the author challenges the thesis of modernity of A. Giddens, and turns attention to the considering the fact, that different environments (e.g. rural and urban) may react at the same process in different ways. Thus “modern village” may differ from “modern city”. Process of modernization of rural environment may verge towards the detraditionalisation of religious identities, otherwise the process of modernization of urban environment may direct towards the deconfessionalisation.

Vydáva Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied

Hlavná redaktorka:

PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc.

Výkonné redaktorky:

PhDr. Hana Hlôšková, CSc., Mgr. Tatiana Podolinská, PhD.

Redakčná rada: doc. PhDr. Lubica Droppová, CSc., Univ. Prof. Dr. Gyivicsán Anna, Dr. hab. (MR), doc. Mgr. Martin Kanovský, PhD., PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc., PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., PhDr. Jan Krist (ČR), prof. PhDr. Milan Leščák, CSc., PhDr. Martin Mešša, doc. PhDr. Magdaléna Paríková, CSc., prof. PhDr. Ján Podolák, DrSc., PhDr. Peter Salner, DrSc., PhDr. Zdeněk Uherek, CSc. (ČR), PhDr. Miroslav Válka, PhD. (ČR)

Adresa redakcie: Klemensova 19, 813 64 Bratislava

Registr. č. 7091

Rozširuje, objednávky a predplatné (aj do zahraničia) prijíma:

Slovak Academic Press, spol. s r.o. P.O. Box 57, Nám. slobody 6, 810 05 Bratislava

e-mail: sap@sappress.sk

SLOVAK ETHNOLOGY

Quarterly Review of the Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences

Vol. 55, 2007, Number 2

Editors: Gabriela Kiliánová, Hana Hlôšková, Tatiana Podolinská

Address of editor: Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovakia

Distributed by Slovak Academic Press, Ltd., P.O. Box 57, Nám. slobody 6,
810 05 Bratislava, Slovakia and SLOVART G.T.G. Ltd., Krupinská 4,
P.O. Box 152, 852 99 Bratislava, Slovakia

L'ETHNOLOGIE SLOVAQUE

Revue de l'Institut d'ethnologie de l'Académie slovaque des sciences

Année 55, 2007, No 2

Rédacteurs: Gabriela Kiliánová, Hana Hlôšková, Tatiana Podolinská

Adresse de la rédaction: Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovaquie

SLOWAKISCHE ETHNOLOGIE

Zeitschrift des Ethnologischen Institutes der Slowakischen Akademie der Wissenschaften

Jahrgang 55, 2007, Nr. 2

Redakteure: Gabriela Kiliánová, Hana Hlôšková, Tatiana Podolinská

Redaktion: Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slowakei

SLOVENSKÝ NÁRODOPIS

ISSN 1335-1303

MIČ 49 616
