

**Nadprirodzené skúsenosti
a naratívna myseľ**
Sociálna nákazlivosť spomienok

Vladimír Bahna

Bratislava 2019

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 40

Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ Sociálna nákazlivosť spomienok

Autor:

© Mgr. Vladimír Bahna, PhD., Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, Bratislava, 2019

Recenzenti:

doc. RNDr. Mgr. Tatiana Bužeková, PhD., Katedra etnológie a muzeológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava
Mgr. Aleš Chalupa, PhD., Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Návrh obálky:

© Lívia Lörinczová

Dizajn a príprava do tlače:

© Vladimír Bahna

Jazyková korektúra:

doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc.

© Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, Bratislava, 2019

© VEDA, vydavateľstvo SAV, 2019

Vydanie tejto monografie finančne podporil projekt VEGA č. 2/0050/16 *Aplikácie inovatívnych prístupov v etnológii/sociálnej antropológii na Slovensku.*

ISBN 978-80-224-1775-4

DOI: <https://doi.org/10.31577/2019.9788022417754>



Ústav etnológie
a sociálnej antropológie
Slovenskej akadémie vied



VEDA

Obsah

Úvod	5
Kapitola 1	Naratívna myseľ a nadprirodzené predstavy 23
Kapitola 2	Rozprávania o osobných skúsenostiach 43
Kapitola 3	Percepcia a interpretácia nezvyčajných udalostí 55
Kapitola 4	Sociálna nákazlivosť spomienok 89
Kapitola 5	Memoráty o priamej skúsenosti 103
	1. <i>Kráľ hadov 1</i> 104
	2. <i>Kráľ hadov 2</i> 107
	3. <i>Mŕtvy v Nemecku</i> 109
	4. <i>Susedov syn</i> 111
	5. <i>Mŕtvy išiel s nami</i> 114
	6. <i>Mŕtvy krčmár</i> 115
	7. <i>Mŕtve dieťa</i> 117
	8. <i>Mŕtvy manžel 1</i> 118
	9. <i>Víly tancovali</i> 120
	10. <i>Víly spievali</i> 121
	11. <i>Utopec 1</i> 124
	12. <i>Utopec 2</i> 126
	13. <i>Smrť 1</i> 128
	14. <i>Smrť 2</i> 130
	15. <i>Svetlonos 1</i> 132
	16. <i>Svetlonos 2</i> 134
	17. <i>Svetlonos 3</i> 137
	18. <i>Pes - duch vojaka</i> 138
	19. <i>Smrť na voze</i> 141
	20. <i>Mŕtva prisadla na voz</i> 143
	21. <i>Mŕtvy manžel 2</i> 145
	22. <i>Svetlo Panny Márie</i> 147
	<i>Zhrnutie</i> 150
Kapitola 6	Epidemiológia svedectiev 155
	Záver 167
	Literatúra 175
	Summary 204

Úvod

...vily vždy ešte spievajú a tancujú, vodní muži po vodách sa brodia, škriatok nosí poklady a peniaze, svetlonosi na plamienky premenené duše zlodejských ľudí, ktorí za života medze prenášali, vždy ešte po močarínach blúdia, Morana deťom životné sily vysáva a spiacich gniavi a Smrť zosobnená sa zjavuje.

Jozef Ľudovít Holuby¹

Držite v rukách knihu, ktorá sa zaoberá rozprávami ľudí o ich osobných skúsenostiach s nadprirodzenými bytosťami a javmi. Tieto rozprávania som zaznamenal medzi rokmi 2008-2015, no v mnohých ohľadoch sú veľmi podobné tým, ktoré na slovenskom vidieku zapisovali koncom 19. storočia etnografi, ako Jozef Ľudovít Holuby. Nezdieľam síce Holubyho romantický obdiv k pretrvávaniu viery v tieto predstavy, ani by som nepociťoval sklamanie, keby sa s nasledujúcou generáciou vytratil, no ich pretrvávanie vzbudzuje záujem a snahu pochopiť, prečo im ľudia veria. Táto téma spadá do širšej problematiky, týkajúcej sa religiozity, ktorá existuje paralelne s inštitucionálne etablovaným „oficiálnym“ náboženstvom, pričom s ním nemusí byť konzistentná. Ide o nadprirodzené predstavy, ktoré sa v spoločnosti šíria spontánne bez pričinenia formálnych organizácií a zvyčajne ústnou cestou. S týmto javom sa môžeme stretnúť na celom svete, i keď v rôznych formách. V slovenskej odbornej literatúre sa podobné fenomény zvykli označovať termínmi *povery*, *poverové predstavy*, ak sa hovorilo o predstavách ako takých alebo *poverové rozprávania* v prípade naratívnych textov, prostredníctvom ktorých sa šírili (Horváthová, 1975, 1986; Michálek, 1991; Leščák & Sirovátka, 1982). S týmito termínmi sa spája viacero teoretických problémov, ktoré súvisia predovšetkým s ich nejasným definovaním a vymedzením a čiastočne aj s istým pejoratívnym rozmerom slova „povera“ (Kováč,

¹ Holuby, L. (1982). O vílach a vodných mužoch v Bošáckej doline, *Slovenské pohľady*, XII, s. 213.

2004; Bužeková, 2005; Galiová, 2005; Bahna, 2008). Z toho dôvodu sa im vo svojej práci budem snažiť vyhýbať a uprednostním všeobecnejší a neutrálnejší termín *nadprirodzené predstavy*, ktorý budem chápať v kontexte kognitívnych teórií náboženstva podobne, ako už viacero autorov predou mnou (Bužeková, 2009; Kanovský, 2002, 2011).

Táto kniha vychádza zo slovenského etnografického materiálu, ktorý som zozbieral počas terénneho výskumu predovšetkým v oblasti horných Kysúc. Mojmím cieľom však nie je zmapovať repertoár rozprávání daného regiónu. Nejde tu teda o prácu, ktorá by sa snažila zachytiť „ľudovú tradíciu“ nejakého regiónu. Mojmím cieľom je na tomto konkrétnom materiáli preskúmať mechanizmy šírenia naratívnych tradícií, týkajúcich sa nadprirodzených predstáv. Ide na jednej strane o sondu do procesu vzniku nových rozprávání o osobných skúsenostiach pod vplyvom lokálnej tradície a na druhej strane do procesu ich transmisie v spoločnosti. Táto kniha teda nie je o Horných Kysuciach, ani o Slovensku. Podobný výskum by sa dal vykonať v podstate kdekoľvek.

V minulosti prevládal hlavne etnografický zber príbehov zameraný na naratívne texty ako také, ja som sa však zamerlal na rozprávania o osobných skúsenostiach, teda na špecifickú podskupinu týchto príbehov, v ktorých je sám rozprávajúci zároveň postavou príbehu a ktoré reflektujú jeho spomienky. Ide o špecifickú skupinu rozprávání, ktoré nie sú len príkladom kolektívne zdieľaných nadprirodzených predstáv: (1) Ide o konkrétny príklad uplatnenia týchto predstáv pri interpretácií sveta, ktorý pre toho, o čiu skúsenosť ide, predstavuje zároveň dôkaz o ich platnosti, (2) Ide o rozprávania, ktoré vstupujú do sociálnej komunikácie ako osobné svedectvá, čo im dáva špecifický rozmer autenticity.

Skúmanie poverových rozprávání na Slovensku

Na konci 19. storočia tvrdil Jozef Ľudovít Holuby, že viera v duchov, povery a mágiu sú výsadou najmä staršej generácie a sú na ústupe (Holuby, 1958). V priebehu nasledujúceho storočia viacero autorov vyslovilo podobný názor (Kurfüstová, 1984: 501). Súčasné terénne

výskumy však potvrdzujú, že *poverové predstavy* dodnes jestvujú v mnohých lokalitách Slovenska i sveta. Forma, charakter i miera rozšírenia týchto predstáv síce podľahli istým zmenám, no vo všeobecnosti sa nedá povedať, že predstavy tohto druhu patria minulosti (Bužeková, 2009). Náboženské inštitúcie ich často explicitne odsudzujú, no tieto predstavy sú naďalej živé a to aj medzi veriacimi, ktorí aktívne participujú na inštitucionálnom náboženskom živote.

„Povery,“ chápané spočiatku ako iracionálne predstavy prameniace z nevdzanosti a neskôr ako prežitky pohanstva vo folklóre, boli súčasťou už raného etnografického záujmu o ľudovú tradíciu na Slovensku (od konca 18. a v 19. storočí).² Ich zber, spracovanie a interpretáciu často sprevádzali romantické a ideologické ciele.³ Intenzívnejší záujem o „povery“ a „poverové rozprávania“ sa začal až koncom 19. a začiatkom 20. storočia. Do tohto obdobia patria práce Jozefa L. Holubyho (1958), Štefana Mišíka (1913), a Ľudovíta A. Reussa (1900, 1902). Poverové témy sa nachádzajú aj v rozprávkovom súbore Dobšinského (1880 - 1883) a v Súpise slovenských rozprávok J. Polívku (1931).

Za prvý, skutočne systematický, zber možno považovať zberateľskú akciu Franka Wollmana zameranú na slovenskú ľudovú prózu, do ktorej sa dostali aj poverové rozprávania (Hlôšková & Zelenková, 2006). Povery sa skúmali aj v rámci ľudových zvykov. Vo výskume zvykoslovnia a obradového folklóru treba spomenúť početné práce Pavla Socháňa (1930) a Emílie Horváthovej (1975, 1986), ale aj mnohých ďalších. V týchto prácach sa povery radia ako súčasť výročných obradov, obradov životného cyklu a ľudovej mágie. Samostatnej pozornosti sa dlho tešili *poverové rozprávania* a problematika ich miesta v druhovo-žánrovom systéme ľudovej prózy. Spočiatku sa radili

² V duchu osvietenstva považované za prejav zaostalosti, o čom svedčí vtedajšia literatúra, zameraná „na boj proti povere“ (Urbancová, 1970: 24-25).

³ V rámci národného obrodzenia sa stali spolu s povestiami a rozprávkami predmetom intenzívnejšieho záujmu. V snahe o vytvorenie obrazu slovenskej minulosti v duchu romantizmu sa objavili pokusy o (re)konštruovanie slovenskej mytológie (Červenka, 1844; Hečko, 1864; Reuss, 1850, Kellner-Hostinský, 1871; Paulíny-Tóth, 1886, citované podľa: Urbancová, 1987: 101-104, 205-213).

pod rozprávky, keďže sa označenie „rozprávka“, „rozprávkový“ používalo v širšom zmysle ako „ústne tradovaný príbeh či ľudové rozprávanie“, čo v podstate zahŕňalo celú ľudovú prózu (Leščák & Sirovátka, 1982).⁴ Neskôr sa poverové rozprávanie zaradilo medzi tzv. „nerozprávkové epické žánre“⁵ a v rámci nich ich folkloristika na Slovensku považuje za druh povestí (Gašparíková, 2004; Kiliánová, 2000; Leščák, 2001). Tematicky sa tu pritom dajú vyčleniť dva okruhy: rozprávania o magickom pôsobení a rozprávania o neočakávaných stretnutiach s nadprirodzenými silami (Marčok, 1978). V tejto práci sa budem venovať len naratívom o neočakávaných stretnutiach s nadprirodzenom.

Napriek terminologickej neurčitosti (poverové poviedky, poverové rozprávania, démonologické povesti, poverové povesti a pod.), v slovenskej folkloristike existuje približná zhoda v tom, že ide o rozprávania o neobvyklých, výnimočných príhodách, ktoré sa podávajú ako skutočnosť. Vo svetovej folkloristike sa tento druh rozprávání radí zvyčajne medzi povesti ako *belief legend* alebo *demonological legend*. Prítom panuje istá zhoda v tom, že povesti (*legends*) sú vo všeobecnosti zväčša monoepizodické, neumelecké a opisujúce konkrétne udalosti, či osobné skúsenosti ako reálne udalosti (Röhrich, 1996; Čistov, 1967; Peuckert, 1965; Bausinger, 1968; Honko, 1989; Dégh,

⁴ A. Melicherčík (1959) používal označenie „démonologické rozprávky“. Podobne J. Polívka (1931) hovorí o rozprávkach o nadprirodzených bytostiach a ľudoch, vládnucich nadprirodzenými silami.

⁵ Štefan Krčméry popri rozprávkach rozlišuje poveru, báj a legendu (Marčok, 1978). V. Marčok v rámci nerozprávkových „bájno-povest'ových“ podaní vymedzuje: 1) báje (mýty), 2) legendické báje, 3) poverové poviedky, 4) povesti, 5) bájky a 6) rozprávania zo života (Marčok, 1978). Podobne Bohuslav Beneš používa „pověřečné povídky“ (Beneš, 1966-1967). Milan Leščák delí ľudovú prózu na štyri základné žánre: rozprávku, povesť, humoristické rozprávania a memorát; ďalej, povesť na poverové rozprávanie a historickú povesť (Leščák, 2001; Leščák & Sirovátka, 1982). Viera Gašparíková hovorí o dvoch hlavných žánroch – rozprávke a povesti. Povesti delí na historické, miestne a démonologické (Gašparíková, 1986). Neskôr používa „poverové povesti (poverové rozprávania, démonologické príbehy a pod.)“ (Gašparíková, 2004). Gabriela Kiliánová používa termín „démonologické povesti“ (Kiliánová, 1991, 2000).

2001). Ide však o značné zjednodušenie, keďže žánrové vymedzenie povestí a vôbec otázka potreby jednotnej teórie naratívnych žánrov sú nekončiacou debatou bez jasného výsledku (Ben-Amos, 1976; Honko, 1989; Dégh, 2001). Jedna z otvorených diskusií, na ktoré budem nadväzovať v tejto knihe je, či rozprávania o osobných skúsenostiach, tzv. memoráty, majú byť vymedzené ako samostatný žáner alebo majú byť chápané len ako špecifická forma povestí. Viac, ako na akademickú debatu o povahe naratívnych žánrov, sa však sústredím na to, akú funkciu pri šírení týchto naratívov zohráva to, že majú formu rozprávání o osobných skúsenostiach. Ostatné roky sa začína čoraz viac používať širšie definovaná a žánrovo neurčitá, respektíve neutrálna, kategória *belief narratives* zastrešujúca rôznorodé rozprávania reprezentujúce reflektujúce vieru v nadprirodzené predstavy.

V 90. rokoch obrátila pozornosť na oblasť „poverových predstáv“ a „poverových rozprávání“ slovenská religionistika. Naratívne texty odrážajúce tento druh predstáv sa stali jedným z hlavných styčných bodov medzi folkloristikou a religionistikou (Komorovský, 1994: 157). Ján Komorovský pracoval s pojmami „ľudová viera“ či „ľudové náboženstvo“,⁶ ktoré vníma ako samostatnú kategóriu v intenciách Mirceau Eliadeho (Komorovský, 2000; Eliade, 1993: 91-94, 1997: 42, 1998: 114).⁷ Eliade vníma „ľudové náboženstvo“ ako náboženstvo európskeho vidieka, pričom ho definuje ako synkretickú zmes predkresťanských a kresťanských predstáv. Ako tvrdí M. Kováč, zmyslom tejto kategórie pre religionistiku nie je pátranie po pôvodných významoch symbolov, ale ich schopnosť pretrvávať napriek nadobudnutiu nového obsahu v dôsledku kultúrnych a dejinných zmien (Kováč, 2000).

Približne od prelomu tisícročia sa v slovenskej vedeckej literatúre začínajú postupne objavovať práce, vychádzajúce z kognitívnej antro-

⁶ Milan Kováč používa výlučne termín „ľudová viera“ (Kováč, 1999a, 1999b, 2004). Ján Komorovský hovorí o „ľudovom náboženstve“, „ľudovej viere“ a „ľudovej religiozite“ ako o jednom fenoméne a tieto termíny podľa potreby zamieňa (Komorovský, 2000).

⁷ Týmto smerom sú orientované aj práce Milana Kováča (1999a, 1999b, 2000).

pológie alebo špecificky z takzvanej kognitívnej vedy o náboženstve. Orientujú sa pritom do veľkej miery práve na oblasť spadajúcu pod „poverý“ respektíve „ľudovú religiozitu“. Ústredné kognitívne teórie náboženstva, nazývané aj štandardným modelom, vychádzajú z poznatkov o spontánnych intuitívnych mechanizmoch mysle a sú vzťahované predovšetkým, aj keď zďaleka nie výlučne, na neinštitucionalizované prípadne neliterárne formy náboženstiev (Boyer, 2001; Barrett, 2004; Slone, 2004; Pyysiäinen, 2004). Orientácia slovenských autorov na „ľudovú religiozitu“ bol preto celkom prirodzený a logický krok. V tomto smere bolo rozpracovaných viacero tém, no možno povedať, že hlavná pozornosť sa venovala dvom vzájomne prepojeným oblastiam: téme základného kognitívneho spracovania nadprirodzených predstáv v súvislosti s tým, ako porušujú vrodené intuitívne očakávania (Kanovský, 1999, 2002, 2011; Bužeková, 2001, 2009; Hrustič, 2003; Bahna, 2015b) a trochu komplexnejšej téme magického myslenia, respektíve predstavám o magickom škodení (Bužeková, 2009; Djurišičová, 2010; Jerotijević, 2011). Istá pozornosť sa venovala aj kognitívnym príčinám paralelnej existencie spontánne šírených neinštitucionalizovaných foriem a inštitucionalizovaných doktrinálnych foriem náboženstva (Bužeková, 2003, 2004; Bahna, 2008). Nadväzujúc na tieto práce, pokúsim sa v kontexte kognitívnych vied uchopiť jav osobnej skúsenosti s nadprirodzenými bytosťami a jeho komunikáciu v podobe osobného svedectva.

Kognitívny prístup ku kultúre

Kognitívny prístup ku kultúre integruje do výskumu kultúrnych a spoločenských javov poznatky o fungovaní ľudskej mysle. Tento naturalistický prístup na pomedzí spoločenských a prírodných vied sa zrodil v 80. rokoch minulého storočia a priebehu 90. rokov sa začal systematicky venovať aj téme náboženstva (Guthrie, 1980; Lawson & McCauley, 1990; Boyer, 1994) a dnes už predstavuje plne etablovanú disciplínu pokrývajúcu väčšinu oblastí, ktorým sa tradične venuje antropológia náboženstva alebo religionistika (Boyer, 2001; Barrett, 2004; Whitehouse, 2004; Cohen, 2007; Pyysiäinen, 2009; Taves,

2009; Martin & Wiebe, 2017).

Jeden z hlavných smerov kognitívneho prístupu ku kultúre a náboženstvu, ktorý je zároveň základným teoretickým rámcom tejto knihy, je takzvaná epidemiológia reprezentácií,⁸ ktorú formuloval kognitívny antropológ Dan Sperber. Sperberova teória sa nezaobera konkrétnymi kultúrnymi javmi, ale všeobecne vymedzuje ontologické a epistemologické podmienky transmisie akýchkoľvek predstáv a presvedčení (Sperber, 1996). Keď skúmame kultúru, musíme podľa Sperbera rozlišovať medzi dvoma druhmi javov, ktoré spoločne kultúru vytvárajú: medzi *mentálnymi reprezentáciami*, ktoré sú tvorené napríklad presvedčeniami, predstavami, preferenciami, motiváciami atď., teda mentálnymi stavmi v našich myšliach a *verejnými reprezentáciami*, ako sú napríklad vonkajšie signály, výpovede, texty, správania a artefakty, ktoré na základe mentálnych reprezentácií produkuje (Sperber, 1996; Sperber & Hirschfeld, 2007). Väčšinu mentálnych reprezentácií môžeme nájsť len u jedného človeka. Len malá časť z nich je komunikovaná, teda transformovaná na verejnú reprezentáciu a potom publikom opätovne spracovaná na mentálnu reprezentáciu. Časť takto komunikovaných reprezentácií má len túto unikátnu komunikačnú funkciu a týmto prvým prenosom sa skončí. Len malá časť je komunikovaná ďalej a ďalej. Niektoré až do bodu, keď naprieč ľudskou populáciou vznikne niečo ako reťaz alebo sieť mentálnych a verejných reprezentácií, ktoré sú vzájomne kauzálne prepojené a obsahovo podobné. Takto kauzálne prepojené a v spoločnosti a naprieč generáciami rozšírené reprezentácie Sperber nazýva *kultúrne reprezentácie*. Kultúrne javy sú tak výsledkom interakcie medzi verejnými a mentálnymi reprezentáciami (Sperber, 1996: 24-26).

Takáto kultúrna reprezentácia je v skutočnosti len abstrakciou. Uvedme ako jednoduchý príklad guláš. Jedlo, pochádzajúce z Maďar-

⁸ Termín reprezentácia je v podstate totožný so slovenským termínom predstava, teda je to niečo, čo „predstavuje“, teda odkazuje na niečo iné. Predstava psa (myšlienka alebo mentálna vizualizácia) nie je psom, ale reprezentuje psa. Termín reprezentácia sa však neobmedzuje len na mentálne stavy. Obrázok alebo socha psa taktiež nie sú psami, ale reprezentujú/predstavujú psa.

ska a známe v mnohých krajinách, hlavne v strednej Európe. Čo je to ten guláš, ktorý sa rozšíril do sveta? To, čo reálne existuje, sú len myriady mentálnych reprezentácií rôznych variantov gulášov v mysliach ľudí, čo ich varili, jedli alebo o nich počuli a myriady verejných reprezentácií gulášov, teda konkrétnych pokrmov, aktov ich prípravy alebo opisov ich receptu. Guláš je teda kultúrnym javom (kultúrnou reprezentáciou) len tým, že je tvorený sieťou vzájomne prepojených verejných a mentálnych reprezentácií tiahnucich sa časom a priestorom. Takéto nazeranie na kultúru má dve základné implikácie. Po prvé, kultúrne javy existujú ako populácia variantov. Po druhé, kultúrne javy sú psycho-sociálnymi javmi. To znamená, že sú (a) sociálne, teda sú distribuované v spoločnosti prostredníctvom sociálnej komunikácie a zároveň sú (b) psychologické, teda musia byť nevyhnutne obsiahnuté v mysliach ľudí. Vysvetľovať a skúmať kultúru v rámci tejto paradigmy potom znamená vysvetliť, prečo sú niektoré predstavy široko rozšírené a iné nie. Prečo sa vôbec stali „kultúrnymi“, v akých podmienkach sa tak stalo alebo deje a v akých podmienkach nie. Sperberova výzva smerom k naturalistickým sociálnym vedám stojí na argumente, že kultúrne makro-javy na úrovni populácie sú kumulatívnym účinkom mikro-procesov, preto ak chceme vysvetliť nejaký kultúrny jav, musíme našu interpretáciu orientovať aj týmto smerom (Sperber, 1996: 2). Ide pritom o dva typy mechanizmov: individuálne mechanizmy – vysvetľujúce formovanie a transformáciu mentálnych reprezentácií (kognitívne procesy) a inter-individuálne mechanizmy (komunikácia a interakcia medzi jednotlivcami) (Sperber, 1996: 50).

V tomto zmysle je „kultúrnosť“ kultúrnych javov dôsledkom úspešnej transmisie. Z tejto perspektívy môžeme na mentálne reprezentácie, ktoré ľudia uvádzajú do svojho okolia alebo naopak internalizujú z prostredia, nazerat' akoby vzájomne súperili o pozornosť, kognitívne kapacity, internú pamäť a podobne. Naša myseľ nie je nepopísaný list, ktorý počas života naplňame kultúrou, vzdelaním a skúsenosťami. To, čo sa stane obsahom našej mysle, nie je pasívne prijímané z prostredia, ale aktívne organizované a transformované špecializovanými evolučne vyvinutými mechanizmami (Atran & Sperber, 1991). Šance nejakej reprezentácie dosiahnuť širšie a stabil-

né rozšírenie preto ovplyvňuje množstvo psychologických faktorov. V tomto kontexte Sperber hovorí, že pri transmisii ľudská myseľ selektívne uprednostňuje isté varianty reprezentácií, čím vznikajú tzv. kognitívne atraktory, teda akési ideálne teoretické formy reprezentácií, okolo ktorých sa koncentruje kultúrna variabilita a predstavujú tak isté kultúrne univerzáliá (Sperber, 1996). V tejto knihe sa pokúsim ukázať, že takýmto atraktorom je aj to, že ľudia majú sklon reprezentovať si udalosti vo svete, a predovšetkým vlastné skúsenosti vo forme príbehov a že pri tomto procese využívajú naratívy, ktoré už v spoločnosti cirkulujú.

Terénny výskum

V tejto práci sa zameriavam na nadprirodzené predstavy rozšírené v slovenskom rurálnom prostredí, ktoré sú v bežnom jazyku označované prívlastkami ako „tradičné“ a „ľudové,“ poukazujúc na akúsi archaickosť v spojení s vidieckym prostredím. Z kognitívneho hľadiska však obsah týchto predstáv nie je nijako zásadne odlišný od predstáv, ktoré by sme rovnako vágne mohli označiť za „moderné“ a „mestské“. Rovnaký výskum ako ten, ktorý tu prezentujem, by sa dal vykonať v mestskom prostredí a v súvislosti s predstavami, ktoré vznikli alebo sa začali šíriť len nedávno. Toto prostredie som si zvolil, aby som zúžil škálu informačných zdrojov a spôsobov komunikácie, ktorými sa tieto predstavy šíria a pokiaľ možno čo najviac vylúčil vplyv literatúry, elektronických médií, internetu a pod. „Tradičné“ alebo „ľudové“ nadprirodzené predstavy známe zo slovenského vidieka sa stále šíria prevažne osobnou ústnou komunikáciou. Týmto výberom som sa tak snažil obmedziť pole potenciálnych zdrojov a rôznych vplyvov pri ich šírení a mať tak pod kontrolou variabilitu možných kontextov. Takéto zameranie aspoň čiastočne zúžilo škálu možných komunikačných kanálov a štruktúru sociálnych sietí, v ktorých sa šíria.

Hlavnú časť terénneho výskumu som vykonal v oblasti horných Kysúc na severozápade okresu Čadca, severne od mesta Turzovka a na hranici s Českou republikou. Ide o oblasť Turzovskej vrchoviny medzi pohorím Javorníky a Moravsko-sliezskými Beskydami. Výskum

prebiehal v susediacich obciach Klokočov, Korňa a Olešná s čiastočným s presahom do mesta Turzovka. Osídlenie tejto oblasti sa datuje až do začiatku 17. storočia ako súčasť vtedajšej obce Turzovka, z ktorej sa neskôr oddelili viaceré samostatné obce. Obec Olešná je známa ako samostatná už v polovici 19. storočia a obce Klokočov a Korňa sa ako samostatné obce administratívne oddelili od Turzovky až v roku 1954. Oblasť predstavuje rozptýlené kopaničiarske osídlenie, kde obce netvoria kompaktný celok. Sú rozptýlené po viacerých údoliach a prilahlých kopcoch. Každá z týchto obcí má viacero väčších osád a niekoľko desiatok usadlostí (tzv. „pľacov“), pozostávajúcich pôvodne z troch až desiatich domov. V priebehu posledných päťdesiatich rokov sa osídlenie postupne koncentruje v blízkosti hlavných komunikácií kvôli lepšej dopravnej dostupnosti, dostupnosti úradov a obchodov, ako aj v dôsledku takmer úplného upustenia od kopaničiarskeho spôsobu hospodárenia. Vzdialenejšie a vyššie položené usadlosti sú dnes využívané hlavne ako chalupy na rekreáciu (prevažne obyvateľov z Ostravy a Žiliny). Časť usadlostí jednoducho zanikla. Napriek tomu, že je osídlenie oproti minulosti viac koncentrované, je stále rozptýlené na veľkom území – do kostola alebo na obecný úrad môže byť vzdialenosť až 12 km. Takýto charakter, ako aj relatívne nedávny vznik obcí Klokočov a Korňa má za následok, že niektorí, hlavne starší obyvatelia týchto obcí, sa identifikujú primárne s osadou a až následne, s obcou. Napríklad v obci Klokočov často v bežnej reči považujú za Klokočov a Klokočovčanov len jednu malú osadu a jej obyvateľov a o sebe hovoria ako o obyvateľoch Hlavíc, Rybárieho, Hrubého Buku a pod.

Autobusové spojenie bolo vytvorené v 40. rokoch minulého storočia. Obce majú autobusové spojenie do blízkej Turzovky a okresného mesta Čadca. Cestovanie mimo a v rámci okresu je možné s prestupom v Turzovke alebo v Čadci. Autobusové spoje sú koncentrované v časech cesty do a z práce. Okrem týchto spojov je možné hodnotiť spojenie ako slabé, čo je ešte umocnené veľkými vzdialenosťami medzi jednotlivými časťami obcí, pričom tieto nie sú pokryté autobusovými spojmi rovnako ako centrálné časti, prípadne vôbec.

Väčšina obyvateľov regiónu dochádza za prácou do okolitých

Úvod

miest Turzovka a Čadca, ale predovšetkým za prácou v priemyselných podnikoch v Žiline alebo do Ostravy v Českej republike. Práca na záhumienkoch predstavuje zväčša len doplnkovú funkciu a kopaničiarsky spôsob obživy je len sporadický.

Obyvatelia sú takmer výlučne katolíckeho vierovyznania. Len niekoľko jednotlivcov sa hlási k evanjelickému vierovyznaniu alebo k Jehovovým svedkom. Medzi mojimi informátormi však boli len ľudia rímsko-katolíckeho vierovyznania a niekoľko jednotlivcov formálne sa hlásiacich ku katolicizmu avšak s otvorene ľahostajným postojom k náboženstvu. V spomenutých obciach boli kostoly postavené až v priebehu 20. storočia. V Klokočove v roku 1928, v obci Korňa v roku 1948 len drevený kostolík prestavaný z obytného domu a samostatný kostol bol postavený až v roku 1990. Farnosť v Korní vznikla až v roku 2001. V obci Olešná bol kostol postavený v roku 1997 a stále spadá pod farnosť v Turzovke. Dôležitým prvkom náboženského života tohto regiónu je cirkvou nepotvrdené mariánske pútnické miesto na hore Živčák, ktoré sa nachádza na hranici katastrálneho územia mesta Turzovka a obce Korňa. V roku 1958 sa tu mala miestnemu lesníkovi zjaviť panna Mária. Toto miesto bolo spočiatku prijímané s nevôľou cirkvi aj štátu, dnes sa však teší veľkej popularite.

Terénny výskum prebiehal formou opakovaných niekoľko dňových až týždňových návštev v rokoch 2008-2009, 2011 a 2014-2016 s hlavným trojmesačným stacionárnym pobytom v roku 2009 so zázemím v obci Klokočov.

Kratšia časť výskumu, ktorá predchádzala výskumu na Kysuciach, bola realizovaná v oblasti Bielych Karpát. Išlo o pilotný výskum, ktorý slúžil primárne na formulovanie výskumných otázok a výskumného problému a na určenie výskumných metód. Tento výskum trval dva týždne a do publikácie som z neho zaradil tri príbehy o priamej skúsenosti, zaznamenané v obciach Červený Kameň, Krivoklát a Horná Súča. Tento výskum bol orientovaný exploratívne, nie však v zmysle materiálu, ale v zmysle testovania metodiky a zúženia výskumných otázok. Výsledkom výskumu bolo špecifikovanie pôvodne širšej témy výskumu na rozprávania o priamej skúsenosti s nadprirodzenými bytosťami a javmi a ich súvislosť s podobnými príbehmi, známymi

v sociálnom prostredí ich nositeľov. Rozprávania z tejto časti výskumu som zahrnul do tejto publikácie aj z toho dôvodu, že mojím cieľom nie je opisovať stav „poverových rozprávání“ v nejakej konkrétnej lokalite alebo regióne, ale sledovať istý kultúrny jav v kontexte poznatkov o fungovaní ľudskej mysle. Jednotlivé memoráty a ich sociálny kontext, ktorý je predmetom výskumu, sú tak či tak posudzované individuálne.

Keďže cieľom môjho výskumu nebolo zmapovanie stavu v konkrétnej lokalite, ale skúmanie špecifického javu – rozprávání o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými bytosťami – v jeho psycho-sociálnych súvislostiach, výber informátorov bol postavený na identifikovaní a vyhľadání takých informátorov, ktorí sú buď priamo sami nositeľmi memorátov alebo sú vo vzťahu s takýmito osobami. Výskum pozostával z viacerých, sčasti paralelných a prekrývajúcich sa fáz. V prvej fáze výskumu som postupoval metódou snehovej gule. Cieľom bolo vytvorenie kontaktov a identifikovanie informátorov pre ďalšie fázy výskumu a taktiež išlo o identifikovanie repertoáru rozprávání o nadprirodzených bytostiach a javoch v danej oblasti. Na základe reťaze odporúčaní som sa následne dostával k ďalším a ďalším informátorom. V druhej fáze som sa už cielene zameril na informátorov, u ktorých sa mi podarilo identifikovať priame osobné skúsenosti s nadprirodzenými činiteľmi. Na nich sa následne sústredila hlavná pozornosť môjho výskumu. Tretia fáza výskumu sa zamerala na najbližšie sociálne prostredie informátorov s osobnými skúsenosťami s nadprirodzenom - na ich príbuzných, susedov, známych a pod. Toto pochopiteľne predstavovalo v jednotlivých prípadoch rôzne skupiny ľudí, čo je dané rôznou početnosťou a hlavne prítomnosťou príbuzných v lokalite v čase výskumu, miestom bydliska informátora (osamotený laz alebo väčšia osada) a vekom informátora.

Jadrom môjho výskumu tak boli rozprávania o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami, ktoré boli prezentované ako osobná skúsenosť. Zameril som sa na to, akú úlohu hrajú osobné skúsenosti a ich komunikovanie vo forme osobného svedectva pri ich šírení a viere v ich pravdivosť. Sprostredkované rozprávania podávané v tretej osobe som síce nachádzal často, no v kontexte výskumu ma zaují-

mali predovšetkým v tom prípade, ak súviseli s osobami s priamou skúsenosťou, teda keď to boli ďalšie príbehy, ktoré títo centrálni informátori sami poznali, nad rámec vlastných skúseností alebo keď cirkulovali v ich najbližšom sociálnom prostredí, či sa vzťahovali na osoby v tomto prostredí. Výsledkom takto vymedzenej výskumnej vzorky je skutočnosť, že repertoár naratívov, ktoré boli predmetom výskumu a sú zahrnuté do tejto publikácie, nemôže a ani nereflektuje pestrosť poverových rozprávání známych zo Slovenska a nie je ani len reprezentatívnu vzorkou repertoáru skúmaného regiónu. Napríklad, v mojej vzorke sa vôbec nevyskytujú rozprávania o magickom škodení a čarodejníctve. Keby som výskum situoval do inej, čo i len susediacej oblasti, repertoár zachytených rozprávání by sa zmenil. V mnou zachytených rozprávaniach o osobných skúsenostiach informátorov dominovali príbehy o revenantoch, duchoch a príbehy o bytostiach, ktoré súvisia s predstavou o posmrtnnej existencii duši. Jedna skupina rozprávání analyzovaných v tejto práci reflektuje stretnutia s konkrétnymi zosnulými osobami, ktoré dotyční poznali a s ktorými sa údajne stretli po ich smrti. Druhá skupina rozprávání reflektuje skúsenosti s duchmi nešpecifikovaných mŕtvych, ktoré súviseli s rôznymi úmrtiami a nešťastiami v minulosti. V niekoľkých rozprávaniach som tiež zachytil stretnutia s postavou personifikovanej smrti. Démonické bytosti, známe zo slovenského naratívneho folklóru, zastupujú rozprávania o skúsenostiach zo stretnutí so svetlomosmi, vodníkmi (v miestnom slovníku „utopcami“) a vílami, ktoré boli zvyčajne interpretované ako duše mŕtvych. Jedinou nadprirodzenou postavou v mnou zaznamenaných rozprávaniach, ktorá nebola asociovaná s predstavou existencie duše po smrti, je tzv. Kráľ hadov. Z kresťanského panteónu sa objavili len rozprávania o stretnutiach s Pannou Máriou.

Rozprávania informátorov alebo ich časti sú v texte knihy označený písmenom Ž – žena alebo M – muž a číslom, ktoré označuje poradie, v ktorom som sa s nimi po prvýkrát stretol, no tu slúži len na ich identifikáciu a rozlišovanie medzi jednotlivými informátormi. Písmeno A označuje prípadné otázky a komentáre kladené mnou počas rozhovorov. Posledné tri memoráty uvedené v piatej kapitole pochádzajú

z výskumu v Bielych Karpatoch. Na odlíšenie sú tu informátory označený ako Ž* respektíve M*.

O čom je táto kniha

Táto kniha sa venuje príbehom o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami zaznamenanými v oblasti Horných Kysúc, pričom sa zameriava na jeden špecifický fenomén v rámci širokej kategórie tzv. „poverových rozprávání“ - na rozprávania o osobných skúsenostiach - na príbehy o výnimočných životných udalostiach, v ktorých informátori prišli do kontaktu s nadprirodzenými aktérmi. Hlavná časť zaznamenaného materiálu na nachádza v šiestej kapitole, ktorej predchádza rozsiahlejšie teoretické uchopenie, postavené do veľkej miery na poznatkoch kognitívnych vied.

V prvej kapitole, nasledujúcej po úvode, vymedzím základný teoretický rámec práce. Ide o prepojenie kognitívnej naratológie a kognitívnych teórií náboženstva. Keďže predmetom môjho výskumu sú rozprávania, budem sa najprv zaoberať pojmami ako naratív, rozprávanie a príbeh, ktoré sa často používajú intuitívne. Ich ujasnenie je dôležité práve pri interdisciplinárnych prístupoch, keď môže slovník prechodom naprieč disciplínami vykazovať isté významové posuny. Vymedzenie týchto pojmov taktiež súvisí so základnou premisou, vychádzajúcou z kognitívnej naratológie a to je poznatok, že ľudská myseľ inklinuje k reprezentovaniu udalostí v podobe príbehov. Teda k takým reprezentáciám, v ktorých majú udalosti dej kauzálne poháňaný úmyslami a konaním ľudí alebo ľuďom podobných aktérov. Upozorňujem pritom, že táto tendencia má pravdepodobne svoje príčiny v evolučných adaptáciách na život v komplexných spoločnostiach. Štandardný model kognitívnej vedy o náboženstve sa zaoberá tým, ako fungovanie našich kognitívnych systémov vyvinutých na riešenie špecifických úloh, spôsobuje ako vedľajší produkt, že nadprirodzené predstavy pútajú pozornosť, sú ľahko zapamätateľné a dokážu slúžiť na interpretáciu sveta, prípadne na predikciu budúcnosti. Kognitívna naratológia aj kognitívna veda o náboženstve pritom často stavajú na podobných evolučných východiskách. Nazdávam sa preto, že je ich možné

integrovať. Tie isté kognitívne mechanizmy, ktoré nás robia náchylnými chápať svet pomocou príbehov, sú zodpovedné za to, že sme náchylní osvojovať si predstavy osídľujúce svet nadprirodzenými bytosťami. Poukazujem pritom na to, že špecifické tzv. proti-intuitívne vlastnosti nadprirodzených predstáv umožňujú kauzálne uzatvárať reprezentácie nejednoznačných alebo nejasných udalostí do podoby príbehov.

Po vymedzení tohto všeobecného rámca vymedzuje druhá kapitola ústredný problém tejto knihy - problematiku toho, ako môžeme vôbec o osobných skúsenostiach hovoriť ako o súčasťi kultúry a tradície. Intuitívne totižto predpokladáme, že osobné skúsenosti sú niečím idiosynkratickým, niečím unikátnym a čisto osobným. Folkloristi však postrehli, že memoráty, teda rozprávania o osobných skúsenostiach, pozostávajú často do veľkej miery z tradičných motívov. Vzťah memorátov a kolektívnej tradície nespočíva len v tom, že sa niektoré memoráty môžu stať široko zdieľanými a stať sa súčasťou naratívnej tradície nejakého spoločenstva, ale aj v tom, že samotné rozprávania o individuálnych skúsenostiach sú miestom, kde sa tradícia prejavuje. Nadväzujem tu hlavne na práce fínskeho folkloristu Lauriho Honka, ktorý poukázal na to, že rozprávania o osobných skúsenostiach nie sú len akýmsi záznamom reality, ale že sú do veľkej miery formované kultúrnymi modelmi skúseností, ktoré si osvojujeme aj prostredníctvom sociálne zdieľaných naratívov. Deje sa tak už bezprostredne pri perцепčnom spracovaní vnemov, ale aj spätne pri následnej komunikácii osobných skúseností v spoločnosti, pričom tá má skôr charakter obojsmernej negociácie vzhľadom na ich obsah, ako jednostranného informovania. Tieto dva rozmery toho, ako sa kultúrne zdieľané predstavy stávajú súčasťou osobných skúseností – priamy vplyv na perцепciu a postupná transformácia spomienok – sú podrobne rozobraté v 3. a 4. kapitole.

V tretej kapitole prinášam prehľad poznatkov z kognitívnej a evolučnej psychológie o fungovaní ľudskej perцепcie a o tom, ako je ľudské vnímanie spoluvytvárané vopred osvojenými znalosťami, keď isté druhy perцепčne a kauzálne nejasných alebo neurčitých udalostí sú spontánne dopĺňané nielen predošlými skúsenosťami, ale aj kultúrne

osvojenými predstavami. Nejasné percepcie okolitého prostredia, ale aj somato-senzorického vnímania vlastného tela vedú k aktivovaniu naučených schém, pričom sa tak deje nielen formou interpretácie takýchto udalostí, ale priamo vnemovými ilúziami. Tieto poznatky však umožňujú vysvetliť len akýsi spúšťač podnet vzniku memorátov. Mnohé memoráty sú však prepracované a obsahujú množstvo vizuálnych detailov a nedajú sa vysvetliť jednoduchými spontánnymi interpretáciami alebo audiovizuálnymi ilúziami.

Štvrtá kapitola sa zameriava na fungovanie ľudskej pamäti. Tá totiž nefunguje ako záznamník, z ktorého sa vyvolávajú spomienky v podobe, v akej boli zachytené, ale ako rekonštrukčný proces, ktorý je náchylný na mnohé vnútorné i vonkajšie vplyvy. Prirodzeným dôsledkom bežného rozpomínania je vznik takzvaných falošných spomienok, teda spomienok na udalosti, ktoré sa neodohrali tak, ako si ich pamätáme, prípadne spomienok na udalosti, ktoré si pamätáme inak, ako sme si ich pamätali v minulosti, či dokonca spomienok na udalosti, ktoré sa neodohrali vôbec. Do osobných spomienok sa tak dostávajú informácie a vizuálne obrazy, ktoré sme si osvojili od iných ľudí, napríklad z rozprávání o skúsenostiach iných. Na vzniku falošných spomienok sa podieľajú aj emócie či sociálny kontext, z ktorého sa nám informácie dostávajú. Spomienky na silno emotívne zážitky ľudia vnímajú ako jasné a detailné, no ani jasnosť a detailnosť nie sú zárukou presnosti. Práve naopak, napriek pocitu osobnej istoty a spoľahlivosti takýchto spomienok, sú výrazne náchylné na zmenu. Sociálny kontext sa zase prejavuje v tom, že informácie, ktoré pochádzajú od ľudí, ktorým dôverujeme alebo ich považujeme za authority, či sú výsledkom kolektívnej zhody alebo svedectvom inej osoby, dokážu ľahko preniknúť do našich spomienok bez toho, aby sme si to niekedy uvedomili. Keďže ide o celkom bežný pamäťový jav, je opodstatnené zvažovať, akú úlohu môže zohrávať pri formovaní naratívnej tradície.

Piata kapitola predstavuje hlavnú časť materiálu získanú počas terénneho výskumu. Ide o 22 ústredných memorátov, teda rozprávání o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými bytosťami, ktoré analyzujem v kontexte iných podobných naratívov, rozšírených v najbližšom okolí osôb s osobnou skúsenosťou. Hoci takéto skúmanie memo-

Úvod

rátov, tak ako ani väčšina výskumov naratívneho folklóru, nemá prístup k udalostiam a prežívaným skúsenostiam opisovaným v naratívoch a nedokáže ani sledovať vývoj spomienok na ne v priebehu času, ich obsah a kontext, v ktorom sa vyskytujú, umožňujú v nich nájsť súvislosti s psychologickými poznatkami o vplyve predošlých vedomostí a spoločnosti na osobné spomienky.

Šiesta kapitola sa zameriava na analýzu sociálnej dynamiky memorátov. Ukazujem v nej, že dôveryhodnosť memorátov v spoločnosti a ich váha alebo vplyv na ďalších ľudí závisí do veľkej miery od ich vzťahu s osobou, ktorej skúsenosť je v danom memoráte reflektovaná. Osobné svedectvo má pri komunikácii špecifické postavenie so štatútom autentického dôkazu a často vytvára intímny vzťah medzi rozprávajúcim a poslucháčom, ktorého predpokladom je vzájomná dôvera. Pri ďalšej transmisii sa však tieto atribúty memorátov vytrácajú. Šírenie naratívov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými činiteľmi tak, v spoločnosti všeobecne skeptickej voči tomuto druhu skúseností, prebieha v hraniciach najbližších osobných vzťahov.

Naratívna myseľ a nadprirodzené predstavy

Naratívna predstavivosť – príbeh – je základným nástrojom myslenia... Je to náš hlavný spôsob nazerania do budúcnosti, predikovania a vysvetľovania.

Mark Turner⁹

Čo je to naratív?

Väčšina výskumov, venujúcich sa naratívnemu folklóru alebo náboženským naratívom v religionistike a antropológii, pracuje s pojmami, ako *príbeh* a *naratív* (resp. rozprávanie) intuitívne, ako s niečím samozrejším a jasným. Pozornosť sa venuje skôr rôznym naratívnym žánrom, ich spoločenským funkciám či vzájomnému vymedzeniu. V bežnom, aj odbornom jazyku sa v angličtine slová *narrative* (naratív, rozprávanie) a *story* (príbeh) často zamieňajú alebo používajú ako ekvivalenty. Význam slova *narrative* integruje ako príbeh, tak aj samotný akt rozprávania príbehu. Aj doslovný slovenský ekvivalent pre *narrative rozprávanie* označuje jednak samotný rečový akt, no zároveň sa ním zvyknú označovať aj špecifické texty, ktoré zachytávajú príbehy a boli sprostredkované výpoveďou nejakého rozprávača (napr. poverové rozprávania, autobiografické rozprávania atď.). Nazdávam sa preto, že otázka: čo naratívy alebo rozprávania sú, je viac ako na mieste. V naratológii sa začal tento problém riešiť rozlišovaním medzi tým, o čom sa rozpráva a tým, ako sa o tom rozpráva. Porter Abbot hovorí, že naratív je tvorený príbehom, ktorý reprezentuje udalosť alebo sekvenciu udalostí a naratívnym diskurzom, pomocou ktorého sú dané udalosti reprezentované (Abbott, 2002: 16). Iní autori hovoria o príbehu, ako o obsahu naratívu a o naratíve samotnom, ako o spôsobe, ktorým sa príbeh reprezentuje (Jahn, 2017; Ryan, 2007). Konzervatívnejší autori ako Gérard Genett (1988) v tomto kontexte považujú

⁹ Turner, M. (1996). *The literary mind*, s. 4-5.

za naratív len niečo, čo má ústnu alebo textovú podobu, no v súčasnosti prevláda skôr koncepcia, že naratívy predstavujú príbehy v akomkoľvek médiu, teda že naratív je čokoľvek, čo reprezentuje príbeh, bez ohľadu na to, či má orálnu, textovú, obrazovú alebo performatívnu podobu (Jahn, 2017: N2.1.2; Ryan, 2007). V tejto práci sa budem prikláňať k rozlíšeniu medzi (A) naratívom, ako komunikatívnym aktom, reprezentujúcim príbeh a (B) príbehom, ako špecifickým druhom obsahu odlišujúceho naratív od iných komunikatívnych aktov (Jahn, 2017: N2.1.2; Ryan, 2007: 26). Takéto rozlíšenie je vhodné aj v súvislosti so Sperberovou teóriou epidemiológie reprezentácií, v rámci ktorej môžeme naratív chápať ako verejnú reprezentáciu a príbeh ako mentálnu reprezentáciu (Sperber & Hirschfeld, 2007).

Naratív tak treba vymedziť jeho obsahom - príbehom. Ako mentálna reprezentácia nie je príbeh naviazaný na konkrétne médium a nie je ani závislý na rozlíšení medzi fikciou a nefikciou. Definovanie naratívu prostredníctvom príbehu by tak malo platiť pre všetky médiá (Ryan, 2007: 26). Tu sa však otvára otázka, čo je príbeh? Úplne najzkladanejšou črtou príbehov je, že pozostávajú zo sekvencie skutočných alebo fiktívnych udalostí (Abbott, 2002: 16; Genette, 1982: 127; Jahn, 2017: N2.1.2.), zoradených v časovom slede (Ricoeur, 1980; Ryan, 2007), ktoré sú kauzálne prepojené (Ryan, 2007). Asi najdôležitejšou vlastnosťou príbehov je, že na obsiahnutých udalostiach sa podieľajú ľudia alebo ľuďom podobní protagonisti, či už ako iniciátori udalostí alebo ako tí, ktorí sú udalosťami ovplyvnení. Príbeh preto musí obsahovať činiteľov schopných úmyselného konania, musí zohľadňovať ich motivácie a ciele tak, aby udalosti v príbehu boli výsledkom úmyselných činností týchto činiteľov (Jahn, 2017; Ryan, 2007; Stein & PolICASTRO, 1984). Inými slovami, príbeh je reprezentácia rôznych stavov sveta, ktoré sú časovo následné a kauzálne prepojené, ako výsledok úmyselného konania ľudí alebo ľuďom podobných činiteľov.^{10, 11}

¹⁰ Prvé všeobecné teórie naratívov sa objavili koncom 60. rokov minulého storočia, keď sa vo Francúzsku zrodila naratológia, ako samostatná disciplína, inšpirovaná štruktúrnou lingvistikou a ruským formalizmom, najmä prácou folkloristu Vladimíra J. Proppa o čarovných rozprávkach.

Tento základný rámec naratívov rôzni autori ďalej rozširujú a dopĺňajú o ďalšie a ďalšie vlastnosti, týkajúce sa funkcií a informatívnosti naratívov, prípadne vlastnosti, ktoré ich robia „hodné prerozprávania“ alebo „dobrými príbehmi.“ Maurie-Laure Ryan (2007) postulovala osem podmienok, ktoré vymedzujú naratívy od iných druhov reprezentácií a kde štrukturálne vlastnosti príbehov (1-5) rozšírila o pragmatické rozmery (6-8):

- 1) Naratív je o svete osídlenom individualizovanými existenciami, čo vylučuje abstraktné entity alebo triedy objektov.
- 2) Svet príbehu vytvorený v naratíve musí byť umiestnený v čase a podliehať zásadným zmenám, čo vylučuje statické opisy.
- 3) Tieto zmeny nesmú byť spôsobené bežnými fyzikálnymi udalosťami, čo vylučuje vymenovávanie opakujúcich sa udalostí alebo zmeny spôsobené časom, ako starnutie.
- 4) Niektoré entity, ktoré participujú na udalostiach, musia byť intencionálni činitelia, čo vylučuje scenáre, zahŕňajúce len prírodné sily alebo entity neschopné konať (správy o počasí, opisy kozmických udalostí).
- 5) Niektoré udalosti musia byť úmyselné konania týchto činiteľov, čo vylučuje reprezentácie pozostávajúce výlučne z mentálnych stavov.
- 6) Sekvencia udalostí v príbehu musí vytvárať kauzálnu reťaz vedúcu k nejakému cieľu alebo záveru, čo vylučuje zoznamy, ako sú kroniky, denníky a správy o činnostiach, ktoré sa skončili bez nejakého výsledku.
- 7) Aspoň niektoré udalosti v príbehu musia byť považované za fakt pre daný svet príbehu, čo vylučuje texty, pozostávajúce výlučne

Klasická naratológia sa pokúšala odhaliť invariantnú štruktúru naratívov, akúsi naratívnu gramatiku. Tak ako v teórii Proppa o funkcii postáv rozprávok (Propp, 1971[1926]), tak aj v prácach naratológov (Prince, 1973; Greimas & Porter, 1977; Greimas, 1987), sa prisudzovala centrálna úloha akcii, teda konaniu, ktoré definovalo to, aké roly zohrávajú jednotlivé postavy príbehu.

¹¹ V angličtine sa na všeobecné označenie entity, schopnej samostatného konania používa termín *agent*, ja budem ako slovenské ekvivalenty používať rovnocenne buď *činiteľ* alebo *aktér*.

z rád, hypotéz, inštrukcií alebo receptov.

- 8) Naratív musí komunikovať niečo zmysluplné pre publikum, niečo hodné vypovedania a počúvania, čo vylučuje „zlé príbehy“ (Ryan, 2007: 28-30, 2006: 7-9).

K tomuto zoznamu je potrebné dodať dve kľúčové veci. Po prvé, Ryan netvrdí, že ak tieto podmienky vylučujú isté druhy reprezentácií, neznamená to, že nemôžu byť súčasťou naratívov. Naopak, môžu. Ide len o to, že samé o sebe nie sú naratívmi. Po druhé, toto nie je zoznam nevyhnutných a dostatočných podmienok. Ryan sa totiž týmito ôsmimi podmienkami pokúsila definovať naratívy ako neostrú množinu, kde narativita nie je striktné binárna vlastnosť, ale skôr miera, s ktorou sa nejaká reprezentácia svojimi vlastnosťami blíži prototypickej podobe naratívu (Ryan, 2007). Môžeme diskutovať, či ňou vytvorené podmienky vyčerpávajú všetky nuansy alebo či sú všetky nevyhnuté pre stanovenie takéhoto prototypického naratívu. Napríklad David Herman hovorí o vlastnostiach, ktoré Ryan nespomína. Popri základnom rámcovaní udalostí časovou následnosťou, kauzálnym prepojením a úmyselným konaním aktérov, dopĺňa, že naratív musí byť situovaný, teda interpretovaný v konkrétnom diskurze; musí uvádzať nejakú disrupciu alebo nerovnováhu do sveta príbehu a musí byť schopný sprostredkovať zážitok prežívania príbehu (Herman, 2009).

Používanie konceptu neostrých množín (*fuzzy sets*) pri definovaní a klasifikovaní javov nie je nejaký intelektuálny trik na uniknutie problémom pri vymedzení predmetu výskumu. V 70. rokoch antropológ Rodney Needham vysvetlil, že väčšina sociálnych a kultúrnych javov ani nemôže byť klasifikovaná spôsobom „bud'-alebo“, ale len pomocou tried, ktoré nazval polytetické, ktoré v princípe označujú to, čo sa v súčasnosti nazýva neostré množiny. V porovnaní s monotetickou triedou, ktorá musí byť exaktne vymedzená, je polytetická trieda definovaná skupinou podmienok, z ktorých žiadna nie je nevyhnutnou, ani dostatočnou (Needham, 1975). Podľa Needhama kategória alebo trieda javov môže byť definovaná pomocou skupiny vlastností G takým spôsobom, že nejaký prvok do nej patrí, ak (1) zdieľa niekoľko vlastností z G , (2) každá vlastnosť z G je zdieľaná istým počtom členov

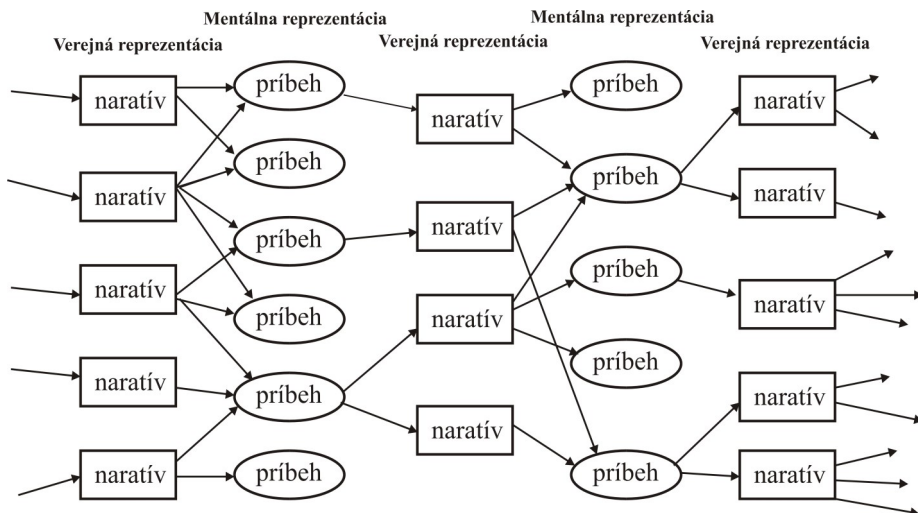
tejto triedy, a (3) žiadnu z vlastností v G nezdzielajú všetci členovia tejto triedy (Needham, 1975: 353). Koncept neostrých množín sa často používa pri klasifikovaní javov, ktoré sú tvorené populáciami variantov, podliehajúcich zmenám v čase, ako napríklad biologické taxonómie (Pinker, 1997: 308-313). Neostroť tu nepredstavuje nejasnosť používaného konceptu alebo nepresnosť jeho vymedzenia, ale mieru, s ktorou sa dajú isté triedy javov od seba odlíšiť.

Teoretické uchopenie kultúry prostredníctvom teórie epidemiológie predstáv, o ktorom som hovoril v úvode, je prístup, ktorý chápe kultúrne javy ako populácie variantov. Keď budeme skúmať naratívny z tejto perspektívy, musíme zvažovať dva druhy reprezentácií, a celkovo tri druhy objektov nášho výskumu: (1) samotné naratívny, ako špecifický typ verejných reprezentácií (výpovedí, textov, filmov atď.), ktoré je možné pozorovať, prípadne zaznamenať, (2) mentálnymi reprezentáciami príbehov, ktoré môžu byť vyjadrené ako alebo internalizované z naratívov a (3) kauzálne reťazce (príbeh-naratív-príbeh-naratív- atď.), ktoré integrujú (1) a (2) do konkrétneho sociálneho javu (Sperber, 1996: 26-28; Sperber & Hirschfeld, 2007).

Epidemiologický prístup k naratívom má dve základné implikácie. Po prvé, kultúrne zdieľané naratívny existujú ako populácie ich variantov. Konkrétni narátori a ich obecnosť sa odlišujú vo svojich kompetenciách a v záujme či pozornosti, venovanej jednotlivým diskurzom alebo témam. Výsledkom je, že varianty naratívov, ktoré výskumník zaznamenáva, môžu variovať aj v tom, do akej miery sa ich obsah vôbec blíži nejakej ideálnej definícii príbehu. Neostrá definícia naratívov preto plne zodpovedá povahe skúmaného javu.

Druhou implikáciou je, že kultúra a kultúrna transmisia čohokoľvek, vrátane naratívov, sa neodohráva mimo alebo nezávisle od ľudskej kognície. Zohľadniť poznatky o ľudskej mysli pri štúdiu naratívov je preto logický, ak nie rovno nevyhnutný krok. Obrázok 1. ilustruje veľmi zjednodušený fragment kauzálnej reťazce, vyjadrujúcej napríklad šírenie nejakej rozprávky. Ukazuje najjednoduchší model šírenia reprezentácií, keď sa reprezentácia jednoducho odovzdáva ďalej. V skutočnosti je tento proces omnoho komplexnejší a na úrovni každej mentálnej reprezentácie by sme mohli nájsť celú sieť rôznych

Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ



Obr. 1 Zjednodušený príklad fragmentu kauzálnej reťaze znázorňujúcej šírenie napríklad rozprávky o Červenej čiapočke (Sperber & Hirschfeld, 2007; Sperber, 2007).

vzájomne interagujúcich a ovplyvňujúcich sa mentálnych reprezentácií (predošlé znalosti, spomienky, presvedčenia a motivácie), ktorá by vyjadrovala komplexné procesy kognitívneho spracovania a determinovala, aké verejné reprezentácie budú ďalej produkované (Sperber & Hirschfeld, 2007).

Naratívna myseľ

Kognitívny prístup ku štúdiu naratívov, tzv. kognitívna naratológia, sa začal rozvíjať v 80. rokoch spojením klasickej štrukturalistickej naratológie a kognitívnych vied. Je to prístup, ktorý sa zameriava na mentálne stavy a procesy, kognitívne kapacity a dispozície, ktoré na jednej strane umožňujú, že si príbehy vieme v mysliach reprezentovať a rozumieme im, a na strane druhej sú samy príbehmi formované. V predošlých tridsiatich rokoch kognitívna naratológia expandovala na širokú oblasť vedeckého výskumu, ktorú nie je možné na tomto mieste sumarizovať. Napriek tomu možno povedať, že tu dominujú dve hlavné otázky. Prvá sa zameriava na to, ako naratívy naprieč rôz-

nymi médiami zapadajú do našich mentálnych procesov a dávajú tak vzniknúť naratívnej skúsenosti - teda na to, ako naratívom rozumieme. Druhá otázka sa zameriava na to, ako ľudská myseľ priraduje zmysel skúsenostiam, reprezentujúc ich ako príbehy v snahe pochopiť úmysly, ciele, emócie a konanie druhých i seba samého. Inými slovami, vzťah medzi myseľou a naratívmi, na ktorý upozorňujú kognitívni naratológovia, sa netýka len problému, ako sú príbehy používané na vytvorenie mentálnych obrazov naratívnych svetov, ale aj toho, že takéto vytváranie naratívnych svetov je vlastne samo o sebe tým, ako myseľ funguje (Herman, 2013).

Psychológ Jerome Bruner hovorí o dvoch módoch kognitívneho fungovania, dvoch módoch myšlienok, z ktorých každý iným spôsobom zoraďuje skúsenosť a konštruuje realitu: naratívny a argumentačný, prípadne paradigmatický mód. Naratívny mód sa zameriava na ľudské (alebo ľudským podobné) úmysly a na dôsledky, ktoré z nich vyplývajú a zapodieva sa významami, ktoré sú prisudzované skúsenostiam prostredníctvom príbehov. Naproti tomu argumentačný mód sa zapodieva všeobecnými príčinami, ich odhadom a využíva procedúry na testovanie ich pravdivosti (Bruner, 1986: 13). Mnohí naratológovia tvrdia, že naratívny mód je intuitívny a spontánny spôsob, ktorým uvažujeme v najbežnejších situáciách a naopak - argumentačný mód je reflektovaný, kognitívne náročný a do veľkej miery naučený spôsob uvažovania. Podľa Marka Turnera to, čo by sa nám mohlo zdať ako nejaký špecifický „literárny“ spôsob myslenia, je v skutočnosti náš každodenný mód uvažovania: „Literárna myseľ nie je zvláštnym spôsobom mysle. Je to naša myseľ. Väčšina našich skúseností, nášho poznania, a nášho uvažovania je organizovaná ako príbehy“ (Turner, 1996: v). Pod naratívnu alebo literárnu myseľou sa chápe taká myseľ, ktorá sa usiluje reprezentovať udalosti v prostredí bez ohľadu na to, aké sú triviálne, v podobe príbehov. Ľudia sú univerzálne schopní vytvárať príbehy, so záujmom ich počúvať a rozhodnúť, či dávajú zmysel. „Tento naratívny ťah ide hlbšie. Je zakotvený v našich reprezentáciách čohokoľvek, čo sa stane okolo nás“ (Boyer, 2001: 204). Pri naratívnom móde ako dominantnom spôsobe nášho uvažovania a pamäti tak nejde len o schopnosť naratívom rozumieť a pro-

dukovať ich, ale o všeobecnú stratégiu ľudskej kognície. Skrátka a dobre, uvažujeme v štruktúrach vyskladaných z udalostí osídlených aktérmi a z ich akcií a reakcií motivovaných úmyslami. Ľudské mysle tak integrujú príbehy do širokého poľa aktivít a využívajú ich ako stratégiu na riešenie problémov v mnohých kontextoch (Herman, 2003; László, 2008). Príbehy sa tiež odrážajú v tom, ako funguje naša pamäť. Mnohí psychológovia, venujúci sa pamäti poukazujú na to, že veľká časť pamäti pozostáva z príbehov (Schank & Abelson, 1995). Ukazuje sa, že naša schopnosť organizovať spomienky do autobiografickej pamäti závisí od našej schopnosti uvažovať v príbehoch. Autobiografická pamäť sa formuje v procese nazývanom „naratívna konštrukcia vlastného Ja“, počas ktorého sa epizodické spomienky a schematické a konceptuálne vedomosti prepájajú a organizujú do životného príbehu (Nelson, 1993; Fivush et al., 1996; Fivush & Haden, 2003).

Klasickí naratológovia sa v 60. až 80. rokoch minulého storočia pokúšali odhaliť naratívnu gramatiku, ako analógiu ku gramatike v jazyku (Prince, 1973; Greimas, 1966, 1987). Kognitívny lingvista Mark Turner však prišiel s opačným prístupom a tvrdí, že jazyk má štruktúru príbehov a že naša tendencia chápať svet v rámcoch príbehov evolučne predchádzala vzniku jazykových kompetencií (Turner, 1996). Podobne psychológ Jerome Bruner špekuluje, že to bola gramatika príbehu, čo bolo základom evolúcie syntaxe jazyka a že naratívne rozlišovanie medzi tým, kto urobil čo komu a s akým úmyslom, stálo pri zrode syntaktických funkcií v jazyku (Bruner, 2002). Podľa Turnera aj tie najjednoduchšie udalosti jazykovo opisujeme vetami predstavujúcimi akési mikro-príbehy. Hoci to nevnímame doslovne, máme všeobecnú tendenciu vyjadrovať aj čisto fyzikálne udalosti ako konania (*events as actions*) a prírodné entity ako aktérov (Turner, 1996).

V evolučnej psychológii existuje masívny korpus dôkazov, že veľká časť ľudských kognitívnych kapacít, inteligencie a jazykových kompetencií sa vyvinula na zvládanie života v spoločenských skupinách – na predvídanie spolupráce alebo nepriateľstva v konaní, úmysloch a cieľoch ostatných členov spoločenstva. Takzvaná hypotéza sociálnej

inteligencie alebo sociálneho mozgu predpokladá, že evolúcia inteligencie bola poháňaná riešením problémov sociálneho života, ktoré mali dosah na prežitie, reprodukciu a status v skupine:

„Život sociálnych zvierat je vysoko problematický. V komplexnej spoločnosti, ako sú tie, ktoré poznáme u vyšších primátov, možno benefitovať z udržiavania celkovej štruktúry skupiny a zároveň z využívania a manévrovania druhých v nej. Preto sociálne primáty, čisto z povahy systémov, ktoré vytvárajú a udržujú, potrebujú byť schopní odhadovať rovnováhu medzi ziskami a stratami, a to všetko v kontexte, kde dôkazy, na ktorých zakladajú svoje odhady, sú prchavé, nejasné a náchylné na zmenu, v neposlednom rade aj v dôsledku ich vlastného konania. V takejto situácii ide „sociálna zručnosť“ ruka v ruke s intelektom, a tieto intelektuálne schopnosti sú najvyššej priority. Hra sprisahaní a protisprisahaní nemôže byť hraná len na základe nahromadených poznatkov o nič viac, ako hra šachu“ (Humphrey, 1976: 309).

Veľká časť intelektuálnych kapacít primátov a obzvlášť ľudí slúži na riešenie sociálnych vzťahov a konfliktov a len v druhom slede sa využíva na iné účely. Napríklad, ak majú niektoré logické operácie abstraktnú podobu, ľudia ich riešia s ťažkosťami a zvyčajne zlyhajú. Avšak, ak sú tie isté logické úlohy formulované ako dilemy sociálnej výmeny (napr. Wasonov test), ľudia ich riešia ľahko, rýchlo a hlavne správne (Cosmides & Tooby, 1992).

Jeden z najvýznamnejších mechanizmov ľudskej sociálnej kognície je takzvaná teória mysle¹² (nazývaná aj intuitívna psychológia alebo mentalizovanie). Je to kognitívny systém zodpovedný za to, že sme schopní vytvárať presvedčenia – akési intuitívne teórie – o mentálnych stavoch druhých (Baron-Cohen, 1995; Aperia, 2011; Bánovský, 2016). Hoci ľudia pochopiteľne nevidia do hláv iných ľudí, sú veľmi zruční v odhadovaní toho, čo si druhí myslia, cítia alebo zamýšľajú len na základe ich správania, výrazov a celkového kontextu situácie.

¹² Aby nedošlo k nedorozumeniu treba vysvetliť, že „teóriou mysle“ sa v psychológii neoznačuje nejaká vedecká teória „o mysli“, ale ide o názov kognitívneho systému zodpovedného za našu schopnosť vytvárať si intuitívne teórie o myšliach druhých.

Úmysly, presvedčenia, túžby a plány druhých sú objektom našich vlastných myšlienok lebo sú nevyhnutné na orientáciu i v tých najjednoduchších sociálnych interakciách, vzťahoch a komunikácii. Skrátka, teória mysle slúži na predvídanie a vysvetľovanie správania druhých, ako dôsledku ich mentálnych stavov. Keď sa vrátim k definícii naratívov, väčšina naratológov sa zhoduje v tom, že kľúčovou črtou naratívov je, že vypovedajú o konaní a úmysloch činiteľov vytvárajúcich dej príbehov. Teória mysle je teda kľúčovou mentálnou kapacitou, nevyhnutnou na produkovanie a chápanie naratívov a dokonca sa argumentuje, že za atraktívnejšie považujeme tie literárne a dramatické diela, ktoré komplexnejšie zamestnávajú systém teórie mysle a tlačia ho k hraniciam jeho kapacít (Zunshine, 2012).

Ľudská tendencia interpretovať udalosti vo forme kauzálnych príbehov, na ktorú poukazujú kognitívni naratológovia, nachádza oporu pri kognitívnych skresleniach, ktoré psychológovia identifikovali v rôznych oblastiach sociálnej kognície a intuitívnej psychológie. Filozof Daniel Dennett hovorí o tejto tendencii ako o „intencionálnom postoji“, pri ktorom predpokladáme, že veci majú intencie (Dennett, 1987). Evoluční psychológovia argumentujú, že v prípade neistoty je adaptívne predchádzať nákladným chybám systematickým sklonom k menej nákladným chybám (Johnson et al., 2013). Napríklad, ak sa prechádzame lesom, je výhodnejšie pomýliť sa spôsobom, že vidíme hada namiesto palice alebo medveďa namiesto balvanu, ako urobiť opačnú chybu. Ak sa náš predpoklad potvrdí, získame veľa, ak sa pomýlime, stratíme málo (Guthrie, 2013: 261). Mentálne stavy druhých nebudú nikdy objektom priamej percepcie, teória mysle preto vždy pracuje v režime neistoty, čo vysvetľuje množstvo skreslení súvisiacich so sociálnou kogníciou. Ľudia majú sklon antropomorfizovať objekty a zvieratá, hyperaktívne detegovať intencionálnych činiteľov aj tam, kde nie sú, považovať konanie druhých apriori za úmyselné a až potom zvažovať opak a priradovať funkcie aj prirodzeným objektom a udalostiam.

Antropomorfizmom sa označuje sklon našej mysle priradovať vlastnosti špecifické pre ľudí (motivácie, intencie alebo emócie) objektom, prírodným javom alebo nie ľudským aktérom (Epley, Waytz,

& Cacioppo, 2007; Guthrie, 1993, 1980, 2016; Barrett & Keil, 1996). Na úrovni percepcie sa podobným skreslením vyznačuje takzvaný hyperaktívny vyhľadávač činiteľov (*Hyperactive agent detection device*), ktorý je zodpovedný za rozpoznávanie takých vzorcov v prostredí, ktoré by poukazovali na prítomnosť alebo na konanie aktérov, konaúcich na základe vnútorných cieľov, úmyslov a motivácií. Tento systém je zodpovedný napríklad za včasné identifikovanie osôb (priateľ/nepriateľ) alebo zvierat (predátor/korist) v prostredí aj na základe nepriamych podnetov. Hyperaktivita tohto mentálneho mechanizmu znamená, že na to, aby neprehliadol prítomnosť dôležitého činiteľa (napr. nepriateľa alebo predátora) identifikuje ho preventívne aj tam, kde nie je (Barrett, 2000, 2004, 2007; Guthrie, 1993).

Psychologička Deborah Kelemen zistila, že ľudia majú sklon k takzvanému teleologickému uvažovaniu, ktoré sa prejavuje tým, že intuitívne predpokladáme, že entity vo svete existujú s nejakým účelom alebo že majú nejakú funkciu. Tento sklon produkuje korektné úsudky, ak ide o artefakty, avšak ľudia zároveň uprednostňujú takéto vysvetlenia aj pre prírodné objekty a živočíšne druhy (Kelemen, 1999a, 1999b, 2004; Kelemen & DiYanni, 2005). Tento sklon priradovať účel sa ukazuje aj pri uvažovaní o ľudských činnostiach (Csibra & Gergely, 2007, 2013) alebo pri hodnotení životných udalostí, ktoré vnímame tak, že sa udiali v našich životoch s nejakým účelom (Barnejee & Bloom, 2014).

Spôsob, akým priradujeme úmysly druhým ľuďom, zásadne ovplyvňuje to, ako uvažujeme o príčinách udalostí. Psychologička Evelyn Rosset (2008) zistila, že dospelí ľudia majú všeobecný sklon interpretovať každé správanie najprv ako úmyselné, až následne zvažovať opak. Zistila, že keď sa majú ľudia rozhodnúť, či je konanie iných osôb úmyselné alebo neúmyselné, pod časovým stresom vyhodnocujú ako úmyselné signifikantne viac udalostí. To, že sa tento sklon prejavuje práve v nedostatku času naznačuje, že priradenie úmyslu je ľahšie a rýchlejšie, ako rozhodnutie o opaku. V inom experimente zistila, že ak si majú ľudia podrobnejšie predstaviť a opísať udalosti prezentované strohou vetou (napr. „zakopol o pieskový hrad“ alebo „ošpliechala ho vodou“), predstavujú si situácie obsahujúce úmyselné

konanie častejšie, ako keď sú len jednoducho požiadaní o to rozhodnúť, či dané vety opisujú úmyselné alebo neúmyselné konanie. To, že tak robia spontánne na základe ich vlastnej predstavivosti naznačuje, že naša myseľ intuitívne predpokladá v konaniach ľudí úmysly. Ukazuje sa tiež, že rozhodnúť, že činnosť nejakej osoby je neúmyselná, vyžaduje viac mentálneho spracovania, ako dospieť k záveru, že ide o úmysel. Platí to dokonca aj v prípadoch jednoznačne náhodných udalostí, ako napríklad „dostala chrípku“ (Rosset, 2008).

Do zoznamu týchto psychologických sklonov možno zaradiť aj to, čo sociálni psychológovia nazývajú základná atribučná chyba – chyba, keď udalostiam prisudzujeme nesprávnu príčinu a vysvetľujeme správanie druhých skôr na základe vnútorných príčin a povahových dispozícií danej osoby, ako na základe situačných faktorov. Deje sa tak predovšetkým v unáhlených úvahách bez dostatku informácií. O chybu nejde v tom zmysle, že by takýto úsudok musel byť nevyhnutne chybný, ale že ľudia sa k takýmto vysvetleniam prikláňajú systematicky, teda veľa častejšie, ako ku situačným faktorom (Ross, 1977).

Thomas Lawson a Bob McCauley (Lawson & McCauley, 1990; McCauley & Lawson, 2002) tvrdia, že pri uvažovaní o činnostiach postupuje naša myseľ rovnakým spôsobom bez ohľadu na to, o aký druh činnosti ide. Systém reprezentujúci činnosti (*action representation system*) sa pri vytvorení reprezentácie ľubovoľnej činnosti snaží zaplniť tri pozície: (A) toho, kto činnosť vykonáva, (B) samotnú činnosť, ktorá môže byť doplnená o nástroj, ktorý na túto činnosť slúži, a (C) pozíciou toho, na koho je táto činnosť orientovaná. V ideálnom prípade tak tento systém ku každej činnosti priradí dvoch protagonistov, z ktorých jeden zastáva rolu činiteľa (*agent*)¹³, teda toho, kto činnosť vykonáva a druhý rolu pacienta (*patient*), teda toho, na kom je činnosť vykonaná (Lawson & McCauley, 1990; McCauley & Lawson,

¹³ Tu treba vysvetliť, že „činiteľ“ (*agent*) sa používa v dvoch významoch: (1) ako ontologická kategória, teda entita schopná úmyselného konania a (2) ako rola, ktorú má protagonista v nejakej udalosti resp. činnosti - teda „činiteľ“, ktorý koná a „pacient“ smerom ku, ktorému je konané, pričom aj rola činiteľa aj pacienta predstavujú činiteľa ako ontologickú kategóriu.

2002). Toto v základných črtách korešponduje so základnými definíciami príbehov v naratológii (Jahn, 2017: N2.1.2) i s teóriou sociálnej inteligencie v evolučnej psychológii, ktorá predpokladá, že primárnym objektom nášho intelektuálneho záujmu sú interakcie medzi členmi spoločenstva, teda to, keď jeden aktér koná smerom k iným (Dunbar, 1996; Humphrey, 1976). Vyššie zmienené sklony operujúce na rôznych úrovniach ľudskej kognície (antropomorfizmus, teleologické uvažovanie, hyperaktívne detegovanie činiteľov, sklon pripisovať úmysly, či základná atribučná chyba), potom môžeme chápať aj ako tendencie dopĺňať našu reprezentáciu udalostí vo svete do podoby kauzálne uzavretých príbehov o konaní aktérov: nejasné a náhodné udalosti tak vnímame ako úmyselné; konania ľudí, ktorých ciele nám nie sú známe, o takéto ciele doplníme; objektom a konaniam priradíme funkcie, ktoré k týmto cieľom vedú; a udalostiam, v ktorých priamych aktérov nevidíme, priradíme aktérov skrytých atď.

V úvode som pri predstavení teórie epidemiológie reprezentácií spomenul koncept kognitívneho atraktora, ako akejsi ideálnej pozície definovanej konkrétnym kognitívnym mechanizmom, okolo ktorej osciluje kultúrna variabilita. Inými slovami, že isté varianty mentálnych a verejných reprezentácií budú, v dôsledku fungovania ľudskej kognície, uprednostňované podľa toho, ako vyhovujú architektúre našej mysle (Sperber, 1996). Jeden z týchto atraktorov predstavuje naša tendencia k naratívnej reprezentácii sveta, poháňaná viacerými systematickými skresleniami sociálnej kognície a intuitívnej psychológie. Neznamená to, že nevieme uvažovať aj iným, napríklad analytickým alebo ako hovorí Jerome Bruner (1986), argumentatívnym spôsobom, ale že systematicky skresľujeme naše mentálne reprezentácie smerom k príbehom. Neostrá definícia naratívov, ktorú navrhla Ryan (2007), vystihuje tento stav, kde definícia prototypického naratívu predstavuje tento atraktor, no reálna množina naratívov predstavuje varianty viac-menej blízke tejto ideálnej podobe. Ukážkovým príkladom môže byť evolučná teória prirodzeného výberu. Evolúcia živočíšnych druhov je kauzálne vysvetlenie, ktoré vo svojej podstate nemôže byť príbehom. Evolučná zmena nie je konaním druhov, ani výsledkom snaženia jednotlivých organizmov, biologické druhy nie sú

aktérmi a nedokážu konať, prirodzený výber nemá cieľ ani funkciu. Pri osvojovaní evolučnej teórie však ľudia často evolúciu buď chybné chápu ako príbeh, v ktorom druhy či jednotlivé organizmy vystupujú ako aktéri usilujúci sa o zmenu a vytvárajú si tak nekorektnú reprezentáciu evolučného procesu, alebo ju odmietajú, lebo jej nenaratívne vysvetlenie považujú za neadekvátne, respektíve horšie, ako rôzne teleologické vysvetlenia (kreacionizmus, inteligentný dizajn) (Abbott, 2003; Kelemen & DiZanni, 2005; Kelemen, 2012).

Evolučný antropológ Robin Dunbar (1996) rozšíril argument „sociálnej inteligencie“ aj na ľudský jazyk a tvrdí, že prvotná a najdôležitejšia adaptívna funkcia jazyka bolo zdieľanie strategických informácií o konaní a úmysloch jednotlivých členov spoločenstva. Tvrdí, že klebety majú podobnú sociálnu funkciu ako ískanie, ktorým si sociálne primáty, ako v istom zmysle „obchodovateľnými“ láskavosťami, vytvárajú a udržujú väzby. Ako strategické sociálne informácie schopné ovplyvniť a formovať sociálne vzťahy a postavenie jednotlivcov, sú aj klebety predmetom sociálnej výmeny. Majú tak nielen sociálny obsah, ale ich zdieľanie má aj sociálnu funkciu (Dunbar, 1996, 2004; Wilson, 2000; Wu, Balliet & Lange, 2015, 2016a, 2016b). Primárnou adaptívnou funkciou jazyka tak podľa Dunbara bolo zdieľanie informácií o konaní a úmysloch iných, inými slovami rozprávanie príbehov (Dunbar & Gowlett, 2013; Dunbar 2014; Bien, Tilston & Bagerter, 2018). Argumentuje sa pritom, že táto sociálna funkcia klebiet (a teda naratívov a jazyka) súvisí s evolúciou epizodической pamäti a schopnosťou sprostredkovať osobnú skúsenosť svedectvom. Inými slovami s evolúciou našej schopnosti komunikovať existenciu významných udalostí a tým koordinovať s inými reprezentáciu sociálnej reality (Mahr & Csibra, 2018, v tlači; Keven 2016).

Toto rozširuje argument naratívnej mysle za hranice priamej percepcie udalostí na sociálne zdieľané informácie. Jednou vecou je, keď ľudia sami spontánne vnímajú a interpretujú udalosti vo svete v kontexte konania a úmyslov ľudí alebo ľudom podobných aktérov, ale trochu silnejším a pre štúdium kultúrnej transmisie závažnejším je tvrdenie, že z viacerých alternatívnych vysvetlení, ktoré sa k ľudom dostanú prostredníctvom sociálnej komunikácie, ľudia

uprednostňujú také, ktoré prinášajú úmyselné príčiny. Už koncom 50. rokov minulého storočia právni teoretici Herbert Hart a Tonny Honoré (1959) zistili, že ľudia sú náchylní priradiť nejakej predchádzajúcej udalosti status príčiny neskorších udalostí, ak zahŕňala úmyselné konanie. Ľudia nielen preferujú ako vysvetlenia úmyselné konania pred fyzikálnymi vysvetleniami, ale v reťazi vzájomne súvisiacich udalostí postupujú späť až k tým, ktoré majú charakter úmyselného konania (Hart & Honoré, 1959). Napríklad, ak je lesný požiar spôsobený kombináciou rôznych príčin, ako napríklad silný vietor a založenie táborového ohňa, ľudia za lepšie vysvetlenie príčiny požiaru považujú založenie táborového ohňa. Ešte zaujímavejšie je, keď si vzájomne konkurujú dve rovnako pravdepodobné príčiny, ako človekom alebo bleskom zapálený oheň. Ľudia opäť preferujú ako vysvetlenie konanie človeka (McClure, Hilton & Sutton, 2007). V tomto ohľade je ľudské konanie vnímané ako lepšie vysvetlenie aj preto, že poskytuje možnosť sankcie a kontroly nad budúcimi udalosťami podobného druhu. Pri vysvetľovaní udalostí ľudia postupujú ako „intuitívni prokurátori“ zameriavajúci sa na to, akú rolu zohralo pri udalosti konanie ľudí (Tetlock, 2002; McClure, Hilton & Sutton, 2007; Lagnado & Shannon, 2008). Z toho vyplýva, že keď sa v spoločnosti šíria viaceré interpretácie jednej udalosti, ľudia preferujú tie verzie, ktoré vyhovujú viac naratívne, ako analytickému módu uvažovania.

Kognitívna teória nadprirodzených predstáv

Už pri zrode prvých kognitívnych teórií o náboženstve (Guthrie, 1980, 1990) sa pozornosť obrátila na tendencie antropomorfizovať prírodné javy a objekty a na kognitívne sklony hyperaktívne detegovať intencionálnych aktérov a ich pôsobenie aj tam, kde sa nenachádzajú. V ich dôsledku sme náchylní sami uprednostňovať predstavy, ktoré osídľujú svet bohmi, duchmi a inými inteligentnými aktérmi (Barrett, 2004; Guthrie, 2002, 2007, 2008). Výskum teleologického uvažovania ukazuje, že ľudia sú niečo ako „intuitívni teisti“. Sme predisponovaní vnímať svet – objekty a udalosti – ako účelné, dizajnové a majúce funkciu. U ľudí veriacich v boha sú tieto tendencie silnejšie, avšak vo

všeobecnosti sa prejavujú aj u neveriacich. Jedným z dôsledkom tohoto sklonu je, že o významných udalostiach vo svojich životoch ľudia uvažujú tak, že sa udiali z nejakého dôvodu. Takéto intuície sú potom živnou pôdou pre kultúrne zdieľané predstavy, ktoré ich naplnia náboženským obsahom (boh stvoriteľ, boh riadiaci osud a ľudské životy a pod.). Viera v tieto predstavy zase tieto vrodené sklony ešte viac posilňuje (Banerjee & Bloom, 2014, 2015; Kelemen, 2004).

Jednou z ústredných teórií kognitívnej vedy o náboženstve je teória minimálnej proti-intuitívnosti.¹⁴ Jej význam spočíva aj v tom, že sa stala nástrojom, ako definovať nadprirodzené predstavy. Pascal Boyer, ktorý túto teóriu vytvoril (1994, 2001) tvrdí, že nadprirodzené predstavy vo folklóre a v náboženstve vykazujú naprieč kultúrami podobné črty, čo môže byť vysvetlené ako vedľajší produkt kultúrnej transmisie, umožňovanej a zároveň obmedzovanej ľudskou kogníciou. Základ tejto teórie leží v poznatkoch o vrodených inferenčných mechanizmoch. Ľudská myseľ spontánne kategorizuje objekty do relatívne diskretných ontologických kategórií (osoba, zvieratá, rastlina, artefakt a prirodzený objekt), pričom produkuje množstvo očakávaní o fyzických, biologických a mentálnych vlastnostiach objektov, špecifických pre každú z týchto kategórií. V tomto kontexte sa termínom proti-intuitívne označujú také idey a presvedčenia, ktoré protirečia týmto intuitívnym ontologickým očakávaniam - buď porušením intuitívne prisudzovaných vlastností (napríklad predstava neviditeľného človeka porušuje intuitívne očakávania o fyzických vlastnostiach) alebo prenosom vlastností z jednej kategórie na druhú (napríklad predstava smútiacej hory prenáša psychologické vlastnosti typické pre ľudí na neživý objekt). Pointa teórie spočíva v tom, že predstavy, ktoré takto porušujú naše intuitívne očakávania, pútajú pozornosť a zároveň pokiaľ takto porušujú len jednu alebo len niekoľko málo

¹⁴ Martin Kanovský, Tatiana Bužeková a ďalší používajú pre anglický termín *counter-intuitive* preklad „anti-intuitívne“, napriek tomu, že sa táto forma ustálila vo viacerých prácach (Kanovský, 1999, 2002, 2011; Bužeková, 2001, 2009; Hrustič, 2003) rozhodol som sa pre preklad „proti-intuitívne“. Rozhodol som sa tak aj z dôvodu, že predpona *anti-* existuje rovnako v angličtine, no autori tejto teórie ju nepoužili.

vlastností, zostávajú stále dostatočne ľahko spracovateľné. Výsledkom je, že takéto minimálne proti-intuitívne predstavy vytvárajú akési kognitívne optimum medzi pútaním pozornosti a náročnosťou spracovania, čím sa stávajú úspešné v procese kultúrnej transmisie (Boyer, 1994, 2001). Z kognitívneho hľadiska teda nie je dôležité, ako niečo nadprirodzené nekorešponduje s prírodnými zákonmi, ale ako odporuje ľudským intuíciam o vlastnostiach vecí.

Experimentálne bola táto vlastnosť proti-intuitívnosti predstáv najčastejšie operacionalizovaná ako výhoda v zapamätateľnosti v porovnaní s (1) úplne intuitívnymi a (2) naopak maximálne proti-intuitívnymi predstavami, ale aj (3) bizarnými predstavami, ktoré síce porušujú naučené schémy, no neporušujú vrodené intuitívne očakávania. V celom rade experimentálnych štúdií sa stalo akýmsi „svätým grálom“ dokazovanie, že minimálne proti-intuitívne predstavy majú memoračnú výhodu (Banerjee, Haque & Spelke, 2013; Barrett & Nyhof, 2001; Boyer & Ramble, 2001; Gregory & Barrett, 2009; Norenzayan et al., 2006; Porubanová et al., 2014; Porubanová-Norquist, Shaw & Xygalatas, 2013; Purzycki, 2010). Ako však pripomínajú viacerí autori, samotná dobrá zapamätateľnosť nie je vôbec taká dôležitá pri vysvetlení náboženských predstáv, a oveľa dôležitejšia úloha je zistiť, čo robí proti-intuitívne predstavy adeptmi na interpretáciu a predikovanie sveta. Zapamätateľnosť nemusí predsa vôbec súvisieť s tým, prečo nejakej predstave ľudia veria (Barrett, 2008; Kanovský, 2011; Gervais, et al., 2011; Purzycki & Willard, 2015; Willard, Henrich & Norenzayan, 2016).

V tejto súvislosti sa hovorí o takzvanom inferenčnom potenciáli. Každá predstava má istý potenciál k tomu, ako nám umožní odvodzovať nové informácie alebo predvídať budúce stavy. Za inferenčne najbohatšie sú považované predstavy intencionálnych činiteľov, keďže spúšťajú inferencie o ich konaní, plánoch a cieľoch. Spomedzi proti-intuitívnych predstáv tak najúspešnejšie budú také, ktoré majú vlastnosti intencionálnych aktérov (Barrett, 2004). Napríklad, predstava neviditeľného kameňa má menší inferenčný potenciál, ako predstava neviditeľného človeka (napríklad ducha).

Teória proti-intuitívnosti bola doposiaľ väčšinou vzťahovaná na

reprezentáciu osamotených nadprirodzených predstáv, teda na konkrétne príklady entít spadajúcich do nejakej ontologickej kategórie (napr. osoba) a ich porušenia nejakých intuitívnych očakávaní (neviditeľná osoba – duch; vševediaca osoba – boh). Nazdávam sa, že plný dosah teórie proti-intuitívnosti je možné vidieť až vtedy, ak sa dá do súvislosti s teóriou naratívnej mysle. Proti-intuitívne idey totiž umožňujú do kauzálne nejasných udalostí osadiť aktérov, priradiť im úmysly a ciele tak, aby obsadili roly iniciátorov alebo pacientov udalostí. Umožňujú existujúcim aktérom priradiť mimoriadne kompetencie a umožňujú nejednoznačnému daniu objektom priradiť účel a funkciu a transformovať ich na činnosti a nástroje. Nazdávam sa že v súvislosti s viacvrstvovými sklonmi sociálnej kognície ku kauzálnemu uzavretiu udalostí ako konania intencionálnych aktérov, sú proti-intuitívne predstavy kognitívne atraktívne aj z toho dôvodu, že umožňujú reprezentácie kauzálne nejasných udalostí prepojiť do príbehu. Ide v istom zmysle o rozšírenie myšlienky inferenčného potenciálu v kontexte teórie naratívnej mysle – teda špecificky na potenciál kauzálne uzatvárať príbehy. V tomto zmysle preto nemusí ísť výsostne o proti-intuitívnych činiteľov, ale aj o proti intuitívne objekty a činnosti, ktoré inak prirodzeným aktérom – ľudom – umožnia kauzálne pôsobiť (napríklad magické objekty a praktiky) a zrealizovať tak svoje plány a zámery.¹⁵

Treba povedať, že osadenie príbehov činiteľmi s proti-intuitívnymi vlastnosťami je len jedna možná stratégia, ako uzavrieť kauzálne nejasné udalosti. Druhou univerzálne rozšírenou formou sú konšpiračné teórie, keď sa do nejasných alebo neznámych príčin uda-

¹⁵ Kombinácia teórie naratívnej mysle a minimálnej proti-intuitívnosti by sa týmto mohla aplikovať aj na teóriu rituálnej kompetencie formulovanú Robertom McCauleym a Thomasom Lawsonom (2002), podľa ktorej si ľudia reprezentujú rituály rovnakým mechanizmom ako všetky ostatné činnosti – teda ako činnosť vykonávanú nejakým činiteľom na nejakom pacientovi s prípadným využitím nejakého nástroja. Pričom od bežných činností sa rituály odlišujú tým, že činiteľovi, pacientovi alebo použitému nástroju sú priradené nejaké mimoriadne, t. j. proti-intuitívne, schopnosti umožňujúce reprezentovať si rituál ako kauzálne funkčný (McCauley & Lawson, 2002).

lostí projektujú úmysly a konanie údajných konšpirátorov. Nedávne výskumy ukazujú, že uprednostňovanie konšpiračných vysvetlení je poháňané tými istými evolučne vyvinutými sklonmi sociálnej kognície, o ktorých som hovoril vyššie: sklonom antropomorfizovať, hyperaktivitou pri detegovaní činiteľov, teleologickým uvažovaním, sklonom intencionalizovať (van Prooijen, 2018; van Prooijen & Vugt, 2018; Bahna, 2015, 2017; Brotherton & French, 2015, Imhoff & Bruder 2014; Douglas et al., 2016). Konšpiračné vysvetlenia sú jednoducho lepšie príbehy s bohatším inferenčným potenciálom, ako ich nekonšpiračné alternatívy. V tejto súvislosti je zaujímavé, že vo výskumoch konšpiračných teórií sa už konzistentne ukazuje korelácia medzi vierou v konšpiračné teórie a náchylnosťou veriť v nadprirodzené predstavy a paranormálne javy (Douglas et al., 2016.; Darwin et al., 2011; Newheiser, Farias & Tausch, 2011). Tam, kde nadprirodzené postavy vytvárajú v príbehu kauzálne vzťahy svojimi protintuitívnymi vlastnosťami (neviditeľnosť, pôsobenie na diaľku, vševvedúcnosť atď.), konšpiračné teórie prinášajú skryté a utajované pôsobenie skupiny sprisahancov.

Teoretický koncept naratívnej mysle odkazuje na tendenciu ľudí uvažovať pomocou príbehov, teda pomocou takých reprezentácií sveta, ktoré majú štruktúru časovo následných a kauzálne prepojených udalostí, ktoré sú výsledkom úmyselného konania ľudí alebo ľudom podobných činiteľov. Táto tendencia sa prejavuje v dvoch aspektoch: (1) inklinujeme k reprezentovaniu udalostí vo svete a seba samých pomocou príbehov, (2) a príbehy sú aj najčastejším obsahom našej sociálnej komunikácie a teda aj najčastejším zdrojom informácií. Neznamená to, že nedokážeme uvažovať analyticky, ale že naratívne myslenie je spontánne a rýchle, zatiaľ čo analytické myslenie vyžaduje omnoho viac úsilia a tréningu. Vysvetlenia sveta a udalostí v ňom, ktoré obsahujú úmyselné konanie ľudí alebo ľudom podobných aktérov sú v procese spontánnej kultúrnej transmisie úspešnejšie, čo môže byť jedným z vysvetlení popularity nadprirodzených, magických či paranormálnych predstáv, ale aj konšpiračných teórií a fám. V štvrtej a piatej kapitole ukážem, ako sa táto tendencia v myslení môže podieľať na vzniku príbehov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými

Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ

bytosťami a na prieniku kultúrnych modelov nadprirodzených skúseností do percepcie a osobných spomienok.

Rozprávania o osobných skúsenostiach

Vedomosti rozprávača i jeho publika o tom, čo konštituuje správnu nadprirodzenú udalosť, pomáhajú vytvoriť konečnú podobu príbehov, ktoré sa na túto tému rozprávajú; naopak, príbehy, ktoré poznáme, sú súčasťou podoby, ktorú dávame našim nadprirodzeným skúsenostiam. Dávajú zmysel nezmyselným vnemom a tvarujú súkromné skúsenosti do kultúrnych foriem.

Gillien Bennett¹⁶

Tradícia a osobné svedectvá

Jedným z kľúčových konceptov, súvisiacich s kultúrou a kultúrnou transmiou je tradícia. Ako upozornil Pascal Boyer, jeho používanie je však v antropológii, etnológii a folkloristike vo veľkej miere intuitívne a bez jasného teoretického ukotvenia (Boyer, 1990; Tužinská, 2006). Najjednoduchšie chápanie tradície sa odvíja od procesu tradovania, teda prenosu z jednej generácie na druh, opakovaním a s istou mierou stability - niečo, čo odoláva zmene a erózii času a čo sa človek naučí v danom kultúrnom prostredí. Takéto chápanie sa v istom zmysle prelína s chápaním kultúry všeobecne. Podľa Boyera napriek tomu, že sa dá o antropológii v mnohých prípadoch povedať, že je to štúdium „tradície v tradičných spoločnostiach“ (Boyer, 1990: 7), neexistuje nejaká koherentná teória toho, čo tradícia je. Jednu z ústredných črt chápania tradície je, že ňou predsa len nie je všetko, čo prechádza z generácie na generáciu, ale len kultúrne vzorce, ktoré majú charakter spoločenských noriem (Luther, 1995a,b). Toto však prináša argumentáciu do kruhu, keďže táto normatívnosť býva odvo-

¹⁶ Bennett, G. (1999). *Alas, poor ghost! Traditions of belief in story and discourse*, s. 9.

dzovaná z pozorovania rigidného opakovania a relatívnej stability. Väčšina antropológov sa pravdepodobne zhodne na konštatovaní, že ľudia konzervatívne dodržiavajú nejaké prvky kultúry, zvyčajne nevedia zdôvodniť význam alebo dôvod tohto konzervativizmu a supľujú ho vysvetleniami typu „vždy sme to tak robili“, „takto sa to robí“, alebo „tak to je správne“ a podobne. Boyer dodáva, že to, čo sa opakuje, v skutočnosti nie sú nejaké všeobecné princípy na pozadí, ale vonkajšie podrobnosti kultúrnych javov. Ľudia neopakujú isté série činností podľa predošlých generácií preto, že by s nimi zdieľali rovnaké „teórie“ zdôvodňujúce toto opakovanie, ale preto, že isté vonkajšie vlastnosti týchto činností pútajú ich pozornosť. Inými slovami, chápať tradíciu ako zámerné opakovanie prináša problém a je rozumné zväziť iné vysvetlenie a to, že opakovanie je automatický proces mimo vedomej kontroly (Boyer, 1990).

Boyer tvrdí, že tradícia by mala byť vymedzená prostredníctvom všeobecných procesov, ktoré spôsobujú, že sociálne interakcie sú repetitívne – teda ako taký druh sociálnych interakcií, ktorých dôsledkom je repetícia istých komunikačných udalostí (Boyer, 1990: 23). V tomto kontexte vymedzuje tradíciu ako kultúrne javy, ktoré (1) sú predmetom sociálnej interakcie, (2) sú opakované, (3) sú psychologicky významné (Boyer, 1990: 12). Pritom kontext týchto interakcií je v mnohých ohľadoch dôležitejší, ako ich obsah. Je to špecifický druh diskurzu, ktorý odlišuje tradíciu od iných foriem kultúrnej transmisie. Tento tradičný diskurz je podľa Boyera odlišný od diskurzu bežných každodenných konverzácií tým, že komunikovaný obsah má povahu všeobecných poznatkov, nie spomienok. Upozorňuje pritom na rozdielne fungovanie epizodickej a sémantickej pamäti, kde epizodické spomienky sú využívané pri komunikovaní o každodenných udalostiach a memorizované poznatky pri osvojovaní si expertných poznatkov. Boyer však zároveň odlišuje tradičný diskurz od všeobecne expertného diskurzu. Pri tradičnom diskurze nie je totiž spoľahlivým zdrojom hocikto, ale predovšetkým špeciálni privilegovaní aktéri, ktorí sú, na rozdiel od expertízy nadobudnutej skúsenosťami, autorizovaní ako nositelia tradície, respektíve esencalizovaní ako zdroj

„pravdivých informácií“ (Boyer, 1990; Tužinská, 2006; Bužeková, 2011: 98-101).

Hoci Boyerove preformulovanie konceptu tradície prináša istý posun v jeho teoretickom uchopení, pri jeho aplikovaní na naratívnu „tradíciu“, týkajúcu sa osobných skúseností, nastávajú isté problémy. Od druhej polovice 20. storočia mnohí folkloristi postrehli, že výpovede o osobných skúsenostiach s nadprirodzenom, sú miestom, kde sa opakuje naratívna tradícia vo svojej invariantnosti a stabilite naprieč generáciami (Honko, 1965; Granberg, 1969; Kvideland & Sehmsdorf, 1988; Klein, 2006; Dolby-Stahl, 1989; Bennett, 1999; Bahna, 2015). Osobné svedectvá môžu byť a často sú prejavom tradície, avšak vyjadrujú ju alternatívnym spôsobom (Bennett, 1985: 25-26). V súvislosti s Boyerovými podmienkami tradície môžeme povedať, že svedectvo je vždy sociálnou interakciou, keďže svedčiť znamená sprostredkovať osobnú skúsenosť nejakému publiku. Svedectvá sú zároveň psychologicky významné. Tento status svedectiev pramení z toho, že znalosť minulosti je zvyčajne jediná vec, ktorá determinuje prítomné sociálne záväzky, nároky a povinnosti. Sociálne dôsledky minulosti väčšinou nezanechávajú fyzikálne stopy, preto spomienky na minulosť a schopnosť podať svedectvo sú pre ľudí kľúčové na koordinovanie v sociálnej realite (Mahr & Csibra, v tlači). Svedectvo o nadprirodzených skúsenostiach sa týka významných a nezvyčajných, nie každodenných udalostí, no je postavené na epizodických spomienkach, nie na poznatkoch. Autorita, ktorú svedok svojim mimoriadnym zážitkom nadobúda, pritom pramení zo samotnej skúsenosti, teda z faktu, že rozprávajúci je očitým svedkom udalosti. To v zásade vyhovuje Boyerovmu názoru, že tradícia nie je nejaký systematicky formulovaný balík znalostí, ale skôr špecifický mód autoritatívnej a kontextovo špecifickej komunikácie (Boyer, 1990). Spornou tu zostáva kľúčová otázka, ako môžu informácie uložené v epizodickej pamäti, respektíve s nimi súvisiace svedectvá, byť opakovaním čohokoľvek? Nemám na mysli to, že svedok svoju výpoveď bude opakovať, ale to, ako vôbec možno osobné skúsenosti považovať za opakovanie nejakého kultúrneho javu? Špecifickou vlastnosťou epizodickej pamäti je to, že je au-

tonoetická, teda že obsahuje informácie reprezentované ako osobná skúsenosti unikátnych udalostí (Tulving, 1983). Unikátnosť epizodických spomienok je tak v protiklade s tým, čo rozumieme pod tradíciou. Druhým aspektom, súvisiacim s týmto opakovaním je, že kompetencie a autorita, ktoré sú prisudzované svedkom, sa transmissiou strácajú. To, čo je v tomto prípade potrebné vysvetliť je, ako sa dá spojiť kontinuum nejakého kultúrneho prvku naprieč časom a generáciami s unikátnosťou osobných zážitkov.

Memoráty

Problém vzťahu tradície a rozprávání o osobných skúsenostiach bol živou témou vo folkloristike. Tu sa prejavil pri diskusii o rozlišovaní, prípadne nerozlišovaní medzi „naratívmi o osobnej skúsenosti“ a „povešťami“, ktorá nadväzovala na Carla Wilhelma von Sydowa (1934), ktorý zaviedol pojem memorát.

Škandinávski folkloristi začali neskôr von Sydowov všeobecne chápaný memorát používať špecificky na rozprávania o osobnej skúsenosti s nadprirodzenom (Honko, 1962, 1964; Haavio, 1969; Granberg, 1969; Kvideland & Sehmsdorf, 1988) a v tejto podobe ho používa väčšina folkloristov (Dégh, 2001; Bennett, 1999). Na Slovensku sa pod vplyvom ruského folkloristu Kirila V. Čistova, ktorý chápal memorát len ako komunikačný variant nezávislý od témy (Čistov, 1967), začal memorát používať ako všeobecný termín pre spomienkové rozprávanie a rozprávanie zo života a v tomto význame sa používal ako termín, spojený predovšetkým s reflexiou historických udalostí v súvislosti s metódou orálnej histórie (Michálek, 1971; Leščák & Sirovátka, 1982; Kiliánová, 1995). Ja však v tejto práci chápem pojem memorát v kontexte škandinávskej, respektíve svetovej folkloristiky, ako rozprávanie o osobnej skúsenosti s nadprirodzenom.

Podľa von Sydowa je memorát „rozprávanie ľudí o vlastných, čisto osobných zážitkoch“ (1934: 264) a predstavuje samostatnú kategóriu, odlišnú od ostatných naratívnych žánrov. Je to to, čo normálne

očakávame od osobných skúseností. Niektorí folkloristi preto tvrdili, že memoráty tak, ako ich vymedzil Carl Wilhelm von Sydow, teda rozprávania o vlastných a čisto osobných zážitkoch, nie sú vlastne ani príliš užitočným pojmom (Sydow, 1934; Dégh & Vázsonyi, 1974). Práve vymedzenie „čisto osobné“ otváralo otázku, či v takomto prípade možno vôbec hovoriť o folklóre? Mohlo sa zdať, že osobné skúsenosti sú presným opakom toho, čo rozumieme pod tradíciou a transmissiou - dvoma kľúčovými pojmami, týkajúcimi sa folklóru. Hoci von Sydow predpokladal, že sa memoráty môžu transformovať na klasické naratívne žánre (v jeho slovníku fabuláty), ako sú povesti, samotné memoráty práve pre ich unikátnosť nepovažoval za súčasť tradície a neprisudzoval im veľký význam pre štúdium folklóru (Sydow, 1934). Mnohí folkloristi však neskôr poukázali na to, že etnografický materiál dokazuje presný opak. Konkrétny text, jeho detaily a formulácie memorátov sú idiosynkratické, no naratívna štruktúra obsahovala často mnohé či dokonca výlučne „tradičné“, kultúrne zdieľané motívy (Honko, 1962, 1964; Haavio, 1942, 1969; Dolby-Stahl, 1989; Dégh, 1995; Bennett, 1999; Klein, 2006).

Toto zistenie otvorilo debatu o vzťahu medzi skúsenosťami a tradíciou a o samotnom procese, pri ktorom sa skúsenosti môžu preniesť do tradície a naopak. Memoráty sa napríklad považujú za možný prekurzor povestí. Povest' býva zvyčajne definovaná ako rozprávanie deklarované ako opis skutočnej udalosti, ktorá sa odohrala niekedy v minulosti. Z toho vyplýva, že každá povest' minimálne implicitne predpokladá nejaké počiatkové svedectvo z prvej ruky, nejaký proto-memorát (Dégh & Vázsonyi, 1974). Transformácia rozprávání o osobných skúsenostiach do spoločensky zdieľaných a viac-menej stabilných naratívov, napríklad povestí, je očakávateľný a banálny predpoklad. Viacerí folkloristi začali medzi memoráty radiť aj rozprávania v tretej osobe („stalo sa môjmu otcovi“ a pod.), pričom upozornili, že oproti memorátom z prvej ruky, sú tieto medzi zaznamenanými rozprávami o skúsenostiach s nadprirodzenom omnoho častejšie. Reflektujúc tento stav Linda Dégh uznáva dôležitosť ich štúdia, no tvrdí, že ak sú memoráty tvorené rovnakými obsahmi ako povesti

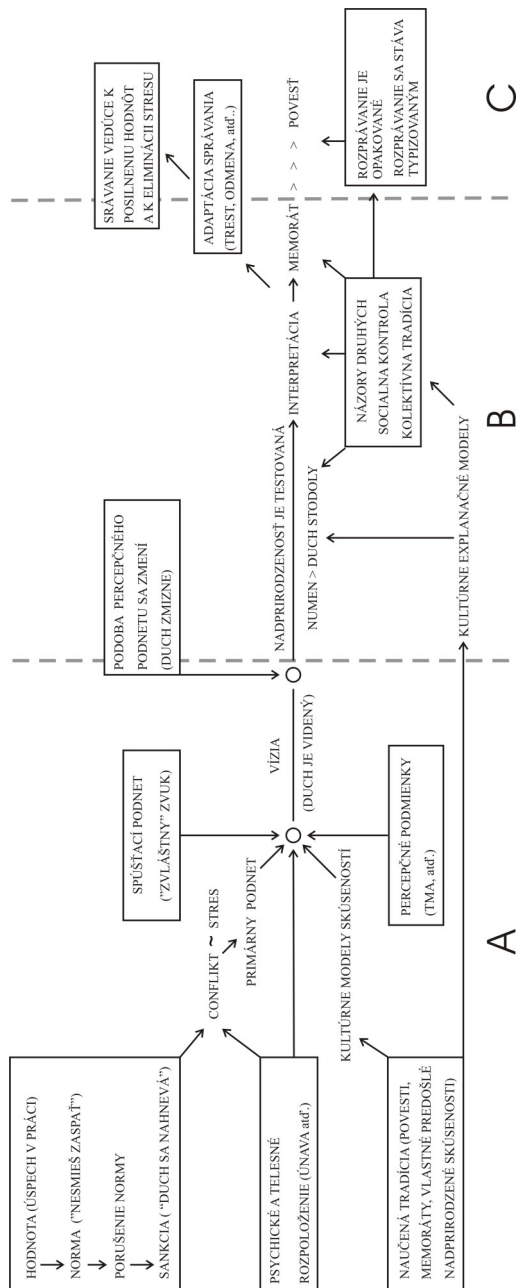
a nie je možné medzi nimi definovať presnú hranicu, ide vlastne len o jednu formu povestí a nie je dôvod ich analyticky vyčleňovať ako samostatný naratívny žáner (Dégh, 2001: 23-97). Britská folkloristka Gillian Bennett tvrdí, že Linda Dégh opomína zásadné charakteristiky rozprávání o osobnej skúsenosti, ktoré memorát vyčleňujú spomedzi povestí (Bennett, 1999). Ak by sme posudzovali jednotlivé naratívne texty len na základe ich obsahu a formy, tak by sa argument Lindy Dégh javil ako dostačujúci, ak však vezmeme do úvahy sociálny kontext jednotlivých rozprávání, situácia sa zásadne mení (Bennett, 1999). Podľa Čistova by sa pojmy „memorát“ a voči nemu vymedzený „fabulát“ mali chápať ako metódy sprostredkovania, respektíve komunikačné varianty (Čistov, 1967). Obe formy naratívov sa tak tradujú v kontexte iného typu diskurzu, aj keď môžu mať identický obsah. Napríklad, pri rozprávání o osobných skúsenostiach sa medzi rozprávačom a poslucháčom často vytvára istý druh intímneho vzťahu a dôvery (Williams, Conway & Cohen, 2000: 24; Dolby-Stahl, 1989: xxxii). Memoráty tak majú celkom inú komunikačnú dynamiku, ako naratívy nešírené ako osobné svedectvá. Na dôvažok, ako neskôr vysvetlím podrobnejšie, osobná spomienka a rozprávanie o nej sa psychologicky spracováva inak, ako naučené a ďalej reprodukované príbehy.

Kľúčovou témou tejto práce však je, že vzťah medzi osobnými skúsenosťami a kultúrne zdieľanými naratívmi je recipročný a fungujúci oboma smermi (Bauman, 1986; Bennett, 1999). Ako hovorí Gillian Bennett:

„Počúvaním, zbieraním a študovaním memorátov, ... možno skúmať tradíciu pri tom, ako tvaruje rôznorodé skúsenosti a dáva význam nezmyselným vnemom. Je preto rozumné pri takomto skúmaní nerobiť rozdiel medzi 'skúsenosťou nadprirodzeného' a 'tradíciou nadprirodzeného'. Memoráty by preto mali byť považované za rovnako hodnotné ako povesti – úplne rovnako 'tradičné', avšak vyjadrujúce tradíciu alternatívnym spôsobom“ (Bennett, 1985: 25-26).

Myšlienka, že kultúra tvaruje osobné skúsenosti jednotlivcov je netriviálne a v istom zmysle kontroverzné tvrdenie, ktoré vyžaduje podrobnejšie rozpracovanie, ako len konštatovanie faktu, že zaznamenané rozprávania o osobných skúsenostiach obsahujú „tradičné“ prvky. O komplexnejšie teoretické uchopenie tohto javu sa pokúsil Lauri Honko (1964), keď formuloval teóriu opisujúcu proces, ktorým tradičné motívy prenikajú do osobných spomienok. Honko ilustroval tento proces na príklade konkrétnej predstavy z Ingrie o duchovi stodoly, démonickej bytosti, ktorá dohliadala na sušenie obilia. Rôzne faktory, ktoré podľa Honka ovplyvňujú vznik memorátov o tomto duchovi, zhrnul do akejsi schémy (obr. 2). Na zjednodušenie vysvetlenia som Honkovu schému rozdelil do troch častí. Časť na pravej strane (C) odkazuje k skutočnosti, keď sa už memorát dostane do procesu sociálnej komunikácie mimo osoby, ktorá ho údajne zažila a k možnej štandardizácii rozprávania v spoločnosti, teda k možnému sformovaniu povesti. Touto časťou sa tu nebudem podrobne zaoberať. Zameriam sa na opačnú a v mnohých ohľadoch na zaujímavejší proces, keď kultúra a spoločnosť ovplyvňujú skúsenosti jednotlivcov. Tomuto procesu sa venuje zvyšok Honkovej schémy. Časť úplne naľavo (A) odkazuje k počiatočnému zážitku udalosti a k vzniku spomienky a stredná časť (B) opisuje následnú verbálnu formuláciu tejto spomienky a spoločenskú negotáciu o jej obsahu.

V tomto konkrétnom prípade ide o situáciu, v ktorej je podľa Honka akýmsi primárnym podnetom vnútorný konflikt a stres dotyčného, ktorý vyplýva z porušenia normy súvisiacej s nočným sušením obilia a možného nahnevania ducha. Podľa Honka takýto primárny podnet nemusí v iných prípadoch zohrávať žiadnu rolu alebo môžu mať vplyv iné, tu nezahrnuté, kultúrne aspekty. Hrozba porušenia noriem je teda špecifický prvok súvisiaci s predstavou konkrétnej nadprirodzenej bytosti. Ďalej už Honkov model obsahuje viac-menej všeobecné predpoklady. Konkrétne videnie (napríklad ducha) nastane, keď sa stretne niekoľko okolností (časť A): (1) existuje nejaký vnemový vstup, nejaký spúšťač podnet (napr. nezvyčajný alebo zvláštny zvuk), ktorý je prípadne kombinovaný s percepčnými obmedzeniami (napr.



Obr. 2 Model vzniku memorátu zostavený Lauri Honkom na príklade skúsenosti s duchom stodoly dozerajúcim na sušenie obilja (Honko, 1964). Zvislé prerušované čiary a rozdelenie na časti A,B,C sú pridané.

tma). (2) osoba je v špecifickom psycho-somatickom rozpoložení (napr. únava). (3) dotýčny spontánne využije nejakú naučenú tradíciu (povesti, memoráty druhých, alebo predošlé osobné skúsenosti), ako skúsenostný model pre daný typ udalosti (Honko, 1964). Kombinácia týchto faktorov podľa Honka spôsobuje, že nejaký percepčný podnet môže viesť napríklad k videniu nadprirodzenej bytosti, ako je v tomto prípade duch stodoly. Ak by sme chceli Honkovu schému zovšeobecniť, časť spoločenských hodnôt a noriem by sme mohli zlúčiť s naučenou tradíciou a vnútorný konflikt a stres, ktoré predstavujú konkrétny psychický stav, by sme teoreticky mohli zlúčiť s psychickým a telesným rozpoložením. Aj keď Honko nespravil nasledujúce rozdelenie, v jeho schéme sú na tomto mieste (časť A) zreteľné tri oblasti, ktoré ovplyvňujú vznik takejto skúsenosti – (1) percepcia prostredia a jej podmienky, (2) konkrétny psychologický a telesný stav a (3) osvojené kultúrne modely.

Druhá časť tejto schémy (B) odkazuje na následný vplyv spoločnosti a naučenej tradície. Podľa Honka memorát sa môže vytvoriť okamžite po danej udalosti, ale úvodná nešpecifická nadprirodzená skúsenosť¹⁷ často získa svoju kultúrne špecifickú nálepku až s istým odstupom času. V mnohých prípadoch „interpretácia nasleduje až ako výsledok neskorších úvah“ a „nadprirodzený význam sa stane evidentným až po týždňoch až mesiacoch“ (Honko, 1964: 17), čo ho otvára vplyvom spoločnosti.

„Osoba, ktorá zažila nadprirodzenú udalosť, vôbec nerobí jej interpretáciu nevyhnutne sama; sociálna skupina ktorá ju obklopuje, taktiež participuje na tejto interpretácii. V jej strede môžu byť špecialisti na vieru v nadprirodzené bytosti, vplyvné authority, ktorých názor, z titulu ich prestíže, sa stane rozhodujúci ... Skupina riadi skúsenosti svojich členov a keď sa stane, že tie najautori-

¹⁷ Honko v dobovom kontexte siaha po teologizujúcom koncepte Numen, ktorý si požičal od Rudolfa Otta (Das Heilige). V kontexte aktuálnych vedec-kých poznatkov sa nazdávam, tento bod možno interpretovať v rámci hyperaktívneho detektora činiteľov (Barrett, 2004; Guthrie, 1993). Pozri kapitolu 3.

tatívnejšie a najvplyvnejšie osoby budú skeptické, nadprirodzený charakter skúsenosti môže byť vyvrátený“ (Honko, 1964: 18).

Honko tu teoreticky rozpracoval možný vznik memorátu spôsobom, ktorý môže byť uchopený zameraním sa na konkrétne kognitívne procesy. Pre väčšinu jeho schémy môžeme nájsť ekvivalenty ľudskej kognície: vnímanie (spúšťačí podnet a percepčné obmedzenia), učenie a znalosti (tradícia), emócie (strach, stres), uvažovanie (neskoršie interpretácie), sociálna kognícia a komunikácia a v neposlednom rade pamäť, ktorú reflektuje už to, o aký druh naratívu ide.

Máme tu pritom dva rozdielne kognitívne podmienené procesy, ktorými kultúra preniká do osobných skúseností, a ktoré by sa mali brať do úvahy pri štúdiu rozprávání o osobných skúsenostiach (časti A a B). Ako hovorí britská folkloristka Gillian Bennett, podobnosti naprieč osobnými skúsenosťami rôznych jednotlivcov sa môžu interpretovať dvomi spôsobmi: buď v kontexte percepčnej psychológie, kde obsah príbehov cirkulujúcich v spoločnosti robí niektorých ľudí náchylných priamo vnímať konkrétne udalosti tak, ako boli opísané v týchto príbehoch alebo ako dôsledok procesu vyjadrenia osobných skúseností pomocou verejných rozprávání, keď ľudia pri opakovanom rozprávaní svojich skúseností druhým, tieto postupne transformujú do konvenčnej podoby (Bennett, 1999: 45). Oba tieto procesy sa pritom navzájom nevyklučujú.

Dôležitým kognitívnym aspektom, ktorý podľa mňa vymedzuje memoráty ako užitočnú analytickú kategóriu, je fungovanie ľudskej pamäti. Spôsob memorizácie príbehov o niečej osobnej skúsenosti pri transmisii v spoločnosti sa mení. Každé rozprávanie, či už o úplne banálnej každodennej alebo nadprirodzenej, paranormálnej alebo inak výnimočnej udalosti, naberá v procese transmisie viacero štádií:

1. opis osobného zážitku rozprávajúceho (memorát v prvej osobe)
2. opis zážitku niekoho, koho rozprávajúci pozná osobne (príbeh v tretej osobe s referenciou na známu osobu)
3. opis zážitku niekoho, koho informátor nepozná osobne (príbeh v tretej osobe s referenciou na neznámu osobu)

4. opis udalosti vo forme „hovorí sa, že...“, „vraj sa stalo“ referujúc na osobne neznámu osobu alebo nespätý s konkrétnou osobou (poveš').

V jednotlivých štádiách sa tu menia dve premenné: spôsob memorizácie a sociálny kontext. V prvom štádiu ide o príbeh, ktorý je súčasťou niečích osobných spomienok, zatiaľ čo v ostatných prípadoch ide o príbehy naučené zo sociálneho prostredia. Rozlíšenie medzi rozprávami z prvej ruky (teda svedkom udalosti) a rozprávami z druhej ruky korešpondujú s rôznymi memorizačnými mechanizmami a s inými procesmi rozpomätávania (Tulving, 1983, 1999; Bužeková, 2006). Každý z týchto pamäťových systémov funguje ináč a iné faktory pri nich ovplyvňujú stabilitu ich obsahu. Niektorí autori používajú pojem memorát voľnejšie - ako osobný príbeh o nadprirodzenej skúsenosti rozprávaný osobou, ktorá ho zažila alebo tretou osobou, ktorá túto cituje (Kvideland & Sehmsdorf, 1988: 19). Okrem rozprávania o osobnej skúsenosti sa tak za memoráty považujú aj rozprávania z druhej ruky, keď rozprávajúci počul príbeh priamo od osoby, ktorá ho zažila. Nazdávam sa, že je v tejto veci potrebné rozlišovať. Ak sa pozrieme na príbehy rozprávané v prvej osobe a príbehy rozprávané v tretej osobe, tak samotné texty nemusia nevyhnutne vykazovať zásadné rozdiely. No ak sa do úvahy zoberie kognitívne hľadisko, rozdiel je zásadný a zreteľný na prvý pohľad. Osobná skúsenosť sa totiž ukladá a vyvoláva z pamäti inými mechanizmami (epizodická pamäť), ako naučený príbeh (sémantická pamäť). Nazdávam sa, že práve tento rozdiel, súvisiaci s psychológiou ľudskej pamäti, dáva memorátom ich analytickú užitočnosť. Druhým rozmerom, ktorý sa tu mení, je sociálny kontext vyjadrujúci, kto je v momente komunikácie zdrojom alebo objektom naratívu. Nechcem teraz zápoliť so zaužívanou definíciou memorátu, ale pre potreby svojej práce budem v tejto veci rozlišovať tak, že pod termínom „memorát“ budem primárne chápať rozprávanie v prvej osobe (z prvej ruky) a ak pôjde o sprostredkovaný príbeh, budem používať spojenie „memorát z druhej ruky“.

Pascal Boyer formuloval myšlienku, že pre existenciu tradície nie je vôbec potrebné, aby bola reprodukovaná zámerne z nejakého v nej

obsiahnutého dôvodu. Je to skôr dôležitosť kontextu, v ktorom daný kultúrny prvok vyskytuje a ktorý je príčinou reprodukcie (Boyer, 1990). Lauri Honko (1964) a Gillian Bennett (1999) bez toho, aby analyzovali pojem tradície tak dôsledne ako Boyer konštatujú, že reprodukcia tradície sa môže odohrávať nielen bez zámeru, ale aj úplne mimo vedomých procesov. Konkrétne na pozadí naratívov o osobných skúsenostiach. A to hneď dvoma cestami: buď priamo pri percepcii, keď ľudia konkrétne udalosti vnímajú tak, ako o podobných počuli v iných príbehoch alebo postupnou transformáciou pri komunikácii s publikom. Kognitívni naratológovia a naratívni psychológovia dlhodobo hovoria, že príbehy, ktoré si ľudia osvojujú z prostredia, sa aktívne podieľajú na vytváraní reprezentácie seba samého (László, 2008; Bruner, 1991, 2003). Rozprávania zo života tak do určitej miery predstavujú špeciálne prostredie a špeciálny diskurz, v ktorom sa formuje špecifická naratívna tradícia.

Percepcia a interpretácia nezvyčajných udalostí

Dokonca aj uprostred našich najzvláštnejších zážitkov robíme vždy to isté: vybásnime si väčšiu časť zážitku a sotva je možné nás prinútiť, aby sme sa neprizerali akejkolvek udalosti inak, ako jej „ vynálezci“.

Friedrich Nietzsche¹⁸

Spúšťací podnet

Lauri Honko tvrdil, že na vzniku memorátov sa podieľajú: (1) spúšťací podnet (napríklad zvláštny zvuk, pohyb a pod.), ktorý môže byť ovplyvnený (2) špecifickými percepčnými obmedzeniami (napríklad tma), (3) individuálne psychologické podmienky (napr. únava, strach, stres) a (4) kultúrne naučené predstavy (napr. memoráty druhých, povesti) a dodáva, že pri štúdiu memorátov je potrebné zohľadniť psychológiu percepcie (Honko, 1964). Pri skúmaní naratívneho folklóru sú predmetom nášho záujmu rozprávania. Z toho vyplýva, že nemáme prístup, ani priamo neskúmame to, čo sa udialo v opisovanej udalosti. To však neznamená, že nemôžeme pri svojich východiskách pracovať s poznatkami o fungovaní percepcie a iných procesov, ktoré sa podieľajú na reflexii skúseností. Samotné rozprávania pritom môžu ponúknuť viacero indícií o povahe udalostí a implikujú tak rôzne psychologicky relevantné charakteristiky týchto skúseností.

Honkov model predpokladá, že mnohé nadprirodzené skúsenosti sa začínajú akosi neurčitou detekciou, ktorú človek nedokáže konkrétne zaradiť: „Treba poznamenať, že počas samotnej skúsenosti dotýčny často ešte nemusí vedieť, čo je to za bytosť, čo vidí. Môže byť už presvedčený o nadprirodzenej povahe vízie, no interpretácia sa ešte neobjavila“ (Honko, 1964: 16). Tento druh nadprirodzenej bytos-

¹⁸ Nietzsche, F. (2016[1886]). *Jenseits von Gut und Böse*, s. 71.

ti nazýva *numen*, ktorý je pritom charakterizovaný ako „nadprirodzená bytosť zatiaľ bez konkrétnej predstavy“ (Honko, 1964: 16). Čo to však znamená – nadprirodzená bytosť bez konkrétnej predstavy? Opomenúc von Ottov teologizujúci slovník, som toho názoru, že Honkom opisovaná situácia zodpovedá intuíciam produkovaným hyperaktívnym detektorom činiteľov (HADD *Hyperactive agent detection device*), o ktorom som už hovoril v druhej kapitole. Ide tu o vznik intuitívnej reprezentácie činiteľa prv, ako je spojená s reprezentáciou konkrétneho činiteľa (Barrett, 2004: 31-44; Boyer, 2001: 144-148). Ústredný argument je postavený na tom, že náš perцепčný a inferenčný aparát je prednastavený tak, aby bol citlivý na identifikovanie činiteľov (Barrett, 2004, 2000; Guthrie, 1993). Ako som uviedol vyššie, ľudská kognícia v prípade viacerých možných interpretácií istého javu spontánne inklinuje k takým, ktoré ponúkajú ako príčinu človeku podobného intencionálneho činiteľa, keďže poskytuje najväčší inferenčný potenciál tým, že spúšťa ďalšie inferencie o možných motiváciách, úmysloch a plánoch predpokladaného činiteľa. V podnetoch, ktoré sa zdajú byť zámerné alebo orientované na nejaký cieľ, rozpoznáva tento systém činiteľa, aj keď ich v danom momente nemusíme vedieť priradiť k žiadnemu známemu aktérovi. Človek následne priraduje tieto vzorce konkrétnemu činiteľovi na základe svojho kultúrneho a sociálneho kontextu, znalostí a predošlých skúseností (osoby alebo zvieratá, mimozemšťania, duchovia, Boh atď.) (Barrett, 2004: 36-37). Napríklad, keď sme sami doma a prievan zabuchne dvere na druhom konci domu, s neistotou o stave vecí sa vysporadúvame tak, že napríklad zvažujeme možnosť, že máme v dome zlodeja. Po detekcii činiteľa sa spúšťajú ďalšie intuície o jeho možných úmysloch, no nespúšťajú sa nevyhnutne intuície o jeho fyzickom tele. Ich priradenie ku konkrétnej vedome reflektovanej predstave je záležitosťou ďalšieho kognitívneho spracovania a nemusí nasledovať bezprostredne po skúsenosti (Barrett, 2004). Možno teda predpokladať, že HADD sa podieľa aj na vzniku memorátov o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami tým, že produkuje intuície, na ktoré sa dajú aplikovať kultúrne zdieľané predstavy (Boyer, 2001: 192-197).

Psychológ Justin Barrett tvrdí, že činnosť HADD sama o sebe nestačí na vysvetlenie existencie nadprirodzených predstáv, no podporuje ich šírenie, ako aj ich produkciu (Barrett, 2004). Intuitívna predstava, ktorá je výsledkom činnosti HADD, môže byť obsadená konkrétnou reflektovanou predstavou oveľa neskôr. Skúsenosti vyhodnocované týmto systémom môžu prispievať k transmisii nadprirodzených predstáv bez ohľadu na to, či sa odohrali pred alebo po vystavení týmto predstavám. To znamená, že znalosť istého nadprirodzeného konceptu môže byť podporená takouto skúsenosťou alebo oboznámenie sa s istou nadprirodzenou predstavou môže viesť k prehodnoteniu predošlej skúsenosti spojenej s aktiváciou HADD. V mnohých prípadoch prvotné identifikovanie intencionálneho konania prostredníctvom HADD je následne zamietnuté. Ak by sme neboli tohto schopní, hypersenzitivita tohto mechanizmu by viedla viac k evolučným problémom, ako k výhodám.

Z tohto pohľadu sú zaujímavé príklady rozprávání, keď si informátor najprv myslel, že ide o nadprirodzeného činiteľa, no nakoniec odmietol nadprirodzenú príčinu javu. A hoci ide o celkom banálne situácie, ktoré v konečnom dôsledku neprispeli k upevneniu viery v konkrétnych nadprirodzených činiteľov, ukazujú, ako spontánne detekcia činiteľov funguje.

- *Ž5: Smrt'?* Tak to poviem, to som zažila. Išla som z Ostravy ... No, tak išla a strašne pršalo a mala som takú vetrovku modrú ... To bola vtedy taká móda a ja som tak išla, ako pršalo a potom už nepršalo. A tak zrazu počujem: cink a zase cink. A som sa zľakla, že ide tá smrť za mnou. A len cink, cink, ako taký zvuk a tam nikde nikto. Tak som išla a zase cink, cink. Som sa tak bála, že to smrť ide, ale to vôbec nebola žiadna smrť, to na tej vetrovke som mala ten zips, no ako čo je to na konci také a jak som to mala rozopnuté, tak to búchalo do fľaše. Som niesla sklenú fľašu v taške. Minerálku alebo takú. A ja som si myslela, že to bola smrť [smiech]. To tak cinkalo ako kosa. (žena, 80r.)
- *Ž54: To môžem sama povedať. V zime hned' po vojne to bolo. Som mala tak pätnásť-šestnásť rokov. Tu kúsok odtiaľto, pri hranici, boli nemecké kasárne. To sem nemeckí vojaci chodili na rekrea-*

ciu cez vojnu. Som išla so sestrou popod tie kasárne. Okolo jedného mohlo byť. V zime. A bolo počuť kroky v snehu. Tak normálne, ako keď človek ide po snehu. Obe sme to počuli. Ale nikto tam nebol. Aj sme zastali a to zastalo tiež. Ale bolo počuť tie kroky, aj sestra to počula.

A: A to bolo to strašidlo?

Ž54: Ale to strašidlo to vôbec nie je pravda. To sa len tak zdá, že niečo je, ale čo že strašilo, kto to videl? Nikto to nevidel.

A: Ale vy ste to počuli so sestrou?

Ž54: Počuli sme to obe, ale sme si to len tak mysleli. Tam žiadne strašidlo, nič tam nebolo, to je hlúpota.

A: Ani ste sa nebáli?

Ž54: To sme sa báli vtedy, však preto sa hovorí, že straší, ale nič také nie je. Ja sa tomu smejem. (žena, 94 r.)

V oboch prípadoch došlo k spontánnej interpretácii javu ako prejavu nadprirodzeného činiteľa. V oboch prípadoch ide o zvuky, ktoré indikujú nejaký prejav konania, kde následná kontrola a zistenie jeho vizuálnej a teda telesnej absencie, asociuje predstavy o nadprirodzených bytostiach. V druhom prípade ani nejde o nejakú konkrétnu postavu z lokálneho repertoáru nadprirodzených bytostí, ale len o akési neurčité strašidlo. Príčiny odmietnutia sú rozdielne. Prvá informátorka pripúšťa možnosť existencie personifikovanej Smrti. Jej muž i syn (v čase výskumu obaja už po smrti) mali Smrť údajne vidieť, avšak v tomto prípade je prirodzené vysvetlenie príliš triviálne, a preto je situácia celkom bezvýznamná na to, aby bolo potrebné nadprirodzené vysvetlenie. Druhá informátorka zaujíma voči nadprirodzeným predstavám výrazne negatívny, výsmešný a niekedy až ofenzívny postoj, napriek tomu pripúšťa, že v čase opisovanej skúsenosti považovala pozorovaný jav za prejav strašidla. Aj keď sú oba príklady v mnohých ohľadoch odlišné, rovnako ilustrujú, ako obe informátorky spontánne identifikovali istý nejasný percepčný podnet ako stopu naznačujúcu prítomnosť a pôsobenie nejakého činiteľa. Pri neschopnosti jeho prítomnosť vizuálne overiť, spontánne pracovali s predstavou proti-intuitívneho neviditeľného činiteľa. Až následným reflektovaným uvažovaním došlo k vedomému prehodnoteniu skúsenosti.

Okrem odmietnutia nadprirodzeného vysvetlenia, keď nesúhlasilo

so zastávaným svetonázorom, sa tu objavuje možnosť, že jedno nadprirodzené vysvetlenie nahradí neskôr iné nadprirodzené vysvetlenie.

- *Ž40: Sme boli s mamkou na hríboch. Dali mi mlieka a taký dobrý osúch. A už som pripíjala, jedla. A viete, to bola nedela. A duša moja, tak obrovsky fúkalo na mňa a tak mi vlasy zobralo dopredu, no tak vietor dul. Začali vetry duť. Tak sme si už sadli a už sme začali jesť. Prežehnali sme sa, pomodlili sme sa. A vstanem hore, no ako hovorím, vlasy mi zobralo, to mikádo som si držala a tak obrovské svetlo zažiarilo „Mama, mama, viete čo, ja idem odtiaľto preč, bo strašne duje a tak mi je slabo a to slnko viete, ako ma páli“ a oni povedali: „A veď mňa nič. Nič, nič“. Ju nič, len mňa strašne páliło slnko také ako...ako pravdomlúvne viem, že tam je čosi, keď som v štyridsiatom roku hen takéto mala, takéto zjavenie. No a mama povedali takto „Podme my, Irenka preč, odtiaľto preč, lebo nás tu straší.“ Asi nás tam strašilo, lebo viete, to je tam tá panna Mária. Viete? No, lenže tam boli také brezy a po tých briezokach začalo niečo tak šúchať, tie brezy, sa to takto začalo kolembať [informátorka naznačuje rukami kolísavý pohyb] po tých brezách. A my sme sa už tak báli, vietor už nedul a brezy sa hýbali. No tak mama povedala „Irenka, podme preč, lebo nás to tu straší“ a tak sme šli. A cestu nenájdeš. Blúdili sme, až za dobrú hodinu povedali: „Podme tadeto, Irenka“. Až dakde do Rekši sme zašli. A to na vlastné oči, keď som mala trinásť rokov. Som zistila, že tam voľačo je. Bolo 1940.*

A: Vy ste už vtedy vedeli, že je to panenka Mária?

Ž40: Nie! My sme mysleli, že to strašidlá, že to ten strašok. Sme blúdili, sme nevedeli sa odtiaľ vrátiť. Normálne sme nevedeli, kde sme. Sme mysleli, že to nás to straší. No, blúdili sme. A to sa nám tá panenka Mária snažila dačo povedať, jak tomu Lašútovi, už v štyridsiatom roku. (žena, 75r.)

Opäť tu máme nejednoznačné podnety z prostredia, ktoré sú spontánne interpretované ako pôsobenie nejakého činiteľa. Zaujímavý moment tohto príbehu je, že sa odohral pred údajným zjavením Panny Márie na hore Živčák, ku ktorému malo dôjsť v roku 1958. Panna Mária sa vtedy mala ukázať miestnemu hájnikovi a následne sa

lokalita stala známym mariánskym pútnickým miestom. Prvá interpretácia informátorky, aj keď sa nespomína konkrétny nadprirodzený činiteľ, je podobná príbehom o svetlonosoch (zvláštne svetlo a neschopnosť nájsť správnu cestu). Potom, ako sa táto lokalita stala miestom zjavení Panny Márie, informátorka udalosť prehodnotila, keďže k údajnému zjaveniu Panny Mária došlo v tej istej lokalite, rovnako v nedeľu na obed a svetlo je štandardný sprievodný jav zjavení Panny Márie a v súvislosti s týmto pútnickým miestom sa uvádzajú viaceré kolektívne videnia rôznych slnečných svetelných úkazov, ktoré sú interpretované ako znamenia panny Márie.

Medzi základné podnety, ktoré HADD rozpoznáva ako prejav činiteľa, sa zaraďuje samočinný pohyb, ktorý má charakter animovaného pohybu, teda takého, ktorý naznačuje nejaký zámer. HADD však identifikuje činiteľov aj na základe komplexnejších podnetov, ako sú stopy, ktoré zodpovedajú naučeným vzorcom asociovaným s konkrétnym činiteľom (Barrett, 2004: 302). Detekcia činiteľov sa preto spája často s percepciou pohybu objektov, ktorý sa zdá byť zámerný, hoci samotný činiteľ nie je videný. Veľmi častým príkladom takýchto príbehov boli opisy pohybujúcich sa svetiel, ktoré predstavujú jednu skupinu rozprávání o svetlonosoch:

- Ž21: *No, ale hovorilo sa o svetlonosoch, hovorilo. Aj to bolo vidieť. Tam, takto na Javorovej to behalo, tie svetielka. Tak o desiatej, tak na jeseň o desiatej-jedenástej to tam vždy behalo. Také svetielka to bolo vidieť.*

A: A čo to bolo?

Ž21: No tie svetlonosi. To boli vraj duše mŕtvych, čo sa pokutovali, lebo krivo prisahali. Ale teraz to už nebyva. Už dlho to nie je. Nevie, kam sa to podelo. (žena, 60r.)

- Ž38: *Ale akože, čo vám môžem povedať- tie svetlonosi. Svetlonosi to hovoria, že také svetlo. Tu naproti bol pasienok, holina. Teraz sú tam už smreký. Pekne sa tam v noci to svetlo prechádzalo alebo poníže pani Č-vej, napravo, tam niekedy, ale to už bolo dávno, bola pília, to už ani ja nepamätám, no a tam tak isto. Chalani, susedia si ma doberali: ako „nepôjdeš tam? Tam je svetlonos. Pôjdeš tam? Pôjdeš ty“ a ja im: „Prečo? Koho sa mam báť?“ a išla*

som, ale nevidela som nič, ale ináč to svetlo som tam vídavala. (žena, 70r.)

- *Ž44: Kto falošne prisahal, preto bol svetlonos. A: Ked' zomrel? Ž44: Ked' skapal. No Boh ho nechcel, tak sa musel pokutovať. Tak chodil po poliach svietiac. To som videla, to som aj ja videla, keď to lietalo. Lietalo to po blatách, svietilo to. Ale to nič, len to svietilo. To len svetlo lietalo, inšie nič. (žena, 69r.)*
- *Ž71: Tak to bol potok do nás hore a druhý potok bol potom až tam povyššie školu, tam do hore. Poza školu hore. A ten potok išiel až do nás, taký dlhý potok. Tých svetlonosov, to som videla, čo jeden išiel z toho potoka, ako je škola a druhý išiel od nás a takto potom dolu a na prostriedku sa stretli. Tie svietielka sa zosypali a zase sa rozleteli. A že trikrát to tak prišlo. A sa, ten brat môj povedal, to my sme sa dívali všetci, tak okná boli, tak sa dívame na to, on že ide písknuť a mama mu zakazovali ,lebo, že keď pískol na to, tak že sa za sedem rokov, že sa vypomstil ten svetlonos. Na tom človeku, kto to pískol. Tak mama mu vraví: „Neopováž sa písknúť, lebo to sa za sedem rokov vypomstí.“ A tak, že tri razy to do seba prišlo a tak to blikalo. (žena, 82r.)*

Aj keď v týchto prípadoch majú ľudia vizuálny vnem (svietielko), neprichádzajú s ním do kontaktu a vo väčšine prípadov sú vo veci priamo inštruovaní rodičmi alebo rovesníkmi, že svetlonosi sa na danom mieste ukazujú ako svetlá. Niekoľkí informátori, ktorí neprejavovali žiadny záujem o miestnu naratívnu tradíciu a nemali žiadne vedomosti o miestnych nadprirodzených predstavách, označili jav pohybujúcich sa svietiel za svetlonosov bez toho, aby mali nejakú konkrétnejšiu predstavu, čo to svetlonos je a išlo výlučne len o označenie daného javu. Vo všeobecnosti, väčšina informátorov pozná túto predstavu, no považuje ju za výsledok nevedomosti a poverčivosti ľudí v minulosti. Na svetlá, ktoré mnohí sami videli, ponúkajú celý rad prirodzených vysvetlení, ako horiace plyny, rozkladajúce sa drevo, odraz mesiaca na hladine, svätójánske mušky alebo najčastejšie ide jednoducho o človeka s lampášom, baterkou a pod. Dá sa tvrdiť, že ide o relatívne bežný jav, ktorého boli mnohí svedkami, no len niektorí ho

interpretujú pomocou nadprirodzených predstáv.

Zaznamenal som viacero ďalších príbehov, v ktorých sa pomocou nadprirodzených predstáv vysvetľovali rôzne javy a situácie, ktoré samé o sebe nemajú nadprirodzený charakter v tom zmysle, že by samotná audiovizuálna reprezentácia obsahovala proti-intuitívne aspekty. Niekoľko takýchto memorátov pritom priamo korešponduje s memorátmi o priamych skúsenostiach, ktoré budem analyzovať v šiestej kapitole, no v porovnaní s nimi im chýbajú práve vizuálne alebo zvukové podrobnosti, ktoré by nejakým spôsobom prekračovali bežnú skúsenosť.

- *Ž74: Viete čo, videla som. Na vlastne oči, ja to hovorím svojim deťom. A to je tam a to je tam tak taká, čo som spomínala, že tam je ten poklad. Ja hovorím deťom. Keď som tu na tejto strane a pozerala som sa tam, vídavala som ho na pravé poludnie, že tam. A veď to muselo byť väčšie ako kocúr lebo čo? Keď som ho videla z tej strany na tú stranu [ukazuje na jedno miesto na sva-hu oproti domu]. Bieleho, no bieleho, tak to nebola mačka. To mohol byť ako pes, to muselo byť, také väčšie. Ja neviem, ale to bolo biele, biele, čisto biele. Keby to bolo farebné, tak som to tam v tej tráve nevidela, ale to bolo biele. No a skutočne som to tam vídavala. Ale hovorím, čo to je tam pri tom, čo ten poklad [informátorka odkazuje na iný príbeh o poklade]. Tam bol ten had stočený a potom ten pes lebo mačka. To ja som tam u toho nebola, lebo to bolo z dial'ky.*

A: Čo to ako malo byť?

Ž74: No to tam, jak som o tom poklade hovorila, tam musel vol'akto zahynúť, že tam ten pes strašil. (žena, 80r.)

- *M8: Mal mi zomrieť krstný, tak som ho išiel pozrieť. To bolo na pravé poludnie a som išiel ku nim. Ako som prichádzal, tak vyšla žena, normálne baba, celá v čiernom, ale bola oblečená ináč, ako tu ženy chodia. Mala také a také rukávy, to som tu nevidel a celá v čiernom. Ani som ju nepoznal, určite nebola odtiaľto. Si vravím, že to sa prišiel niekto rozlúčiť. Ale ta žena nešla ku mne ako normálne na cestu, jak sa ku nim takto prichádzalo, ale opačne na cintorín. Tam mali takú bránku, tak tade išla na cintorín. Oni mali chalupu hneď pri cintoríne. Cez takú vysokú trávu išla. „Kto*

tu bol?“, že „Nikto“. Však teraz vyšla baba stadeto. Že nikto tu nebol. Tak to bolo také čudné. Ja som myslel, že to sa prišiel niekto rozlúčiť, lebo to sa prv tak chodilo, ale že tu nikto nebol. A potom už svokor zomrel, tak to musela byť tá smrť. (muž, 52r.)

Biely pes a žena v čiernom nepredstavujú nič, čo by sa vymykalo každodennej skúsenosti. Sú však kauzálne neuzavreté. Prečo tam pes leží a čo tam robila tá žena? V týchto prípadoch nejde o hyperaktivitu pri detekcii činiteľa, ale skôr o interpretáciu súvisiacu s teleologickým uvažovaním. Dotyční sú si úplne istí prítomnosťou činiteľov (zvíra - pes alebo mačka, žena v čiernom), nechcú sa však uspokojiť s možnou náhodnosťou udalostí. Priradujú im funkčné vysvetlenia (pes ako duch mŕtveho, zdržujúci sa v blízkosti miesta úmrtia, žena navštevujúca zomierajúceho ako personifikovaná smrť), ktoré sú k jednotlivým situáciám priradené na základe podobnosti daných situácií s tradičnými príbehmi (pozri memoráty 14, 15, 18 v kapitole 5; alebo Kováč, 2004: 111-112). Skúsenosti sú teda interpretované v kontexte kultúrne zdieľaných predlôh.

V prípade postáv svetlonosa a utopca som zachytil niekoľko memorátov z druhej ruky o tom, ako isté osoby zablúdili alebo sa utopili, či skoro utopili. V rozprávaniach sa nespomínala priama audiovizuálna skúsenosť s konkrétnym nadprirodzeným činiteľom, len samotné konštatovanie toho, že sa niekto stratil alebo utopil. Dôvod týchto udalostí sa však vysvetľuje ako pôsobenie svetlonosa alebo utopca. V takýchto príbehoch teda ani nejde o to, že ide nejakú mimoriadnu, svojou podstatou neprirodzenú, udalosť, ale o vysvetlenie chýbajúceho intencionálneho aktéra, ktorý takto pôsobil na svoju obeť. Samotná udalosť pritom môže byť celkom prirodzená. Ide príbehy podobné udalosti, ktorú zaznamenal Evans-Pritchard, keď na obyvateľov Azandskej dediny spadol prístrešok, rozožratý termitmi. Miestni si plne uvedomovali prirodzenú príčinu zrútenia stavby, termitov, napriek tomu trvali na tom, že je to výsledok magického pôsobenia. Prístrešok mohol spadnúť hocikedy. To, čo bolo treba vysvetliť bolo, prečo spadol práve v tom konkrétnom momente, keď tam boli konkrétni ľudia (Evans-Pritchard, 1976[1937]: 22-23). Prirodzené príči-

ny udalostí, hoci sú akceptované, často nie sú považované za dostatočné alebo úplné. To ukazuje, že pri naratívnom reprezentovaní udalostí, ako činností vykonaných niekým a na niekom, ak je niekto osadený do roly pacienta, na kauzálne uzavretie príbehu potrebujeme protagonistu, ktorý danú činnosť na tomto pacientovi úmyselne vykonal.

Znamená smrti a rozlúčenia mŕtvych

Veľkú časť memorátov, ktoré som zaznamenal, tvoria memoráty o mŕtvych, presnejšie o znameniach smrti a rozlúčeníach mŕtvych. Ide o opis udalostí, ktoré sú asociované so smrťou blízkej osoby a vysvetľované ako prejav/pôsobenie duše mŕtveho/umierajúceho. Bud' ako dôkaz prítomnosti duše alebo jeho pôsobenia na dial'ku. Napriek istým opakujúcim sa motívom môže ísť v zásade o ľubovoľnú udalosť, ktorej chýba okamžité kauzálne vysvetlenie: nečakané zvuky (buchnutia na okno, dvere, na povale atď.), spontánne rozbitia predmetov (samovoľné prasknutie pohára, spadnutie plotu atď.), otváranie a zatváranie dverí, padanie predmetov, náhla zmena pocitu, či iné nečakané udalosti. Tieto javy sa vysvetľujú v prípade znamení tak, že duša umierajúceho v momente smrti týmto spôsobom dáva blízkym znamenie o svojej smrti. V prípade rozlúčenia zase tým, že duša prebýva v blízkosti pozostalých ešte nejaký čas po smrti.

- *M31: Keď mi zomrel svokor, bol som v jeho chalupe. Strážil som ho. To bola ako normálna drevenica a pri dverách bol taký vešiak a na ňom bol zavesený klobúk. Svokrov klobúk. Cez deň tam chodilo veľa ľudí, ale klobúk nespadol. Až večer, keď som s ním bol sám, s mŕtvym, klobúk spadol. To mohlo byť, že sa nejakým pohybom v miestnosti dostal na hranu a padol. Cez deň tam chodilo veľa ľudí, čo sa prišli s ním rozlúčiť. Som ho zodvihol a nasačil poriadne. No za chvíľu znovu spadol a to tam už nikto nechodil, že by sa mohol posunúť na kraj. Keď som zdvihol druhýkrát, tak mu hovorím: „Ak ešte raz spadne, tak odídem“ a už potom nespadol. (muž 60r.)*

- *M14: Ale keď otec zomrel, tak ja som mal znamenie, to som mal. Som v nedeľu varil obed, lebo takto občas varím doma obed a mali sme ísť do nemocnice za ním. Ja som bol za ním v stredu, boli ako normálne, a v tú nedeľu varím a dívam sa do okna, to okno máme smerom sem. A z týchto priestorov, tam nad mojou chalupou. No to bola ako strela a úplne. No keby som to dal horizontálne, tak to je úplne ideálna rovina nejaká to bola, vták letel. Letel a rovno - prásk do okna. A ja vravím: „No čo je blázon?“ No čo, však v živote som takto nevidel, aby takto vták vletel, vrazil, buchol do toho okna
Ž25: To bol duch.
M14: Takže dodnes mi to nie je ... si to nemôžem nijako vysvetliť ... lebo vták by to takto nevedel. To bol taký stredný, možno ako vrabec alebo také čosi. No a prídeme do nemocnice a otec už bol mŕtvy. Takže to ja považujem, možno že tiež to bolo také znamenie nejaké. (muž 63r.; žena 86r.)*
- *M5: Ja som to tak počul od starých ľudí, no a tam bola hore taká studienka a ona ho tam zanesla, to dieťa, a utopila ho tam, v tej studienke. Tam ho zahrabala. A keď zomrela ... keď zomrela, prišiel taký havran čierny, a to tu nebývalo, havrany. A to už som ja videl, za mojich čias zomrela. A tri dni, pokiaľ bola doma, tak ten havran lietal tam, nad takou lipou a nad tou studňou, tam, kde bola tá studienka. A krákal. Celé tri dni krákal havran, tak, ako kráka krkavec. A tri dni lietal tam, nad tou chalupou a nad tou studňou. A keď ju už potom odniesli, lebo prv tri dni od úmrtia ležal človek doma. Takže niečo tam bolo, akési znamenie dala. Ako to dieťa tam zničila. (muž, 75r.)*
- *M3: Viete čo, tak toto vám môžem potvrdiť aj ja. Ja mám osobnú skúsenosť, ale nie s nebožtíkom, ale s telekinézou. Babkin brat žil v Spojených štátoch, a keď zomrel, sme bývali tu v Klokočove. A raz v noci, také snehy boli, sa nám nedali otvoriť dvere, toľko bolo nafučané snehu, a naraz taká rana do dverí, že všetci ako sme boli v posteliach, tak sme vyskočili. A otec zvesil, len na takom klíne drevenom, tam mal brokovnicu, tak ju zvesil a vybehol a my samozrejme všetci za ním. Otvoril dvere. Kopa snehu sa nám vysypala do chodby. Hovorím, okolo bolo tak dva metre snehu a tak tam žiadna stopa nie je v snehu. A za štrnásť dní prišiel telegram, že vtedy, práve tú noc kedy zomrel, ten telegram, že*

vtedy zomrel ten ujec.

To bola jedna skúsenosť a druhá. Mamu som mal v nemocnici a už bola taká, no sme čakali každý deň, že môže zomrieť. Jeden deň sme prišli, už mala ako život na jazyku. Umierala, dva týždne sme za ňou chodili každý deň. A som bielil steny vtedy a tie taniere, čo tam mám, som poumýval. Stál som a utieral som jeden tanier a naraz taká pecka do dverí, že mi ten tanier vypadol z ruky. Keďže spadol na koberec, tak sa nerozbil. A ja už taký zúrivý som sa rozbehol von, lebo som takého suseda mal. Keď bol opitý, mi hádzal kamene do dverí, ale nie také, že by to bola taká rana. A vtedy proste taká rana, že mi to vypadlo z ruky. Vybehnem von a pozerám na dvere, že tam musí byť niekde diera. Na dverách ani stopy, tak potom mi došlo, že sa asi niečo stalo. Som volal sestre, nech beží do nemocnice, že mama asi zomrela, lebo som jej povedal, čo sa mi stalo. Obliekol som sa, sadol do auta a poďho do nemocnice a otvorím dvere a mama tam sedí, že: „Kde si tak dlho, už pred pol hodinou som ťa volala.“ Chcela zomrieť doma, tak som ju zobral domov. Ležala štyri hodiny doma a po štyroch hodinách zomrela. A to bolo večer o ôsmej, ale taká búrka bola, tak plieskalo, blýskalo sa a ona zomierala. To bolo jak z hororu. Na to sa nedá zabudnúť. Ale čo počúvam, moja kolegyňa, jej otec zomrel v nemocnici, tak klobúk z vešiaka, na ktorom ten klobúk býval dvadsať rokov a nespadol z toho vešiaka, tak spadol a hneď vedeli, že pôjde. (muž, 68r.)

- *Ž51: Áno, príde sa rozlúčiť večer do domu. Príde.
A: A ako to vyzerá? Ako to je?
Ž51: No, príde, dvere otvorí a príde do kuchyne. Tie kroky počuť, nevidíte nič, len vŕzga, akoby kroky počujete, že ide po tej kuchyni.
A: A urobí niečo? Alebo len tak sa ...
Ž51: Nie. Len tie kroky bolo počuť. Prišiel.
A: Vy ste tak počuli niekedy? Takéto kroky ste počuli niekedy?
Ž51: Počula. Keď mi muž zomrel, tak mi prišiel. Tie kroky na tretí deň. Sa prišiel rozlúčiť. (žena, 60r.)*
- *Ž59: Viete. Všetličo, všelijaké znamenie vám dá. Lebo zabúcha, lebo praská predtým. Mne, keď mal ujko zomrieť v Považskej Bystrici v tomto [ukazuje na sporák] uhlie mi praskalo a keď*

tata môj mal zomrieť, tak tiež. Si predstav, že býval tu sám, mal tiež tú angínu pectoris a 21. marca zomrel. (žena, r. 86)

- *Ž70: Sa hovorí, že keď niekto umrie, že tu chodí po smrti ešte tri dni, že vidí, že kto mu bol na pohrebe. A potom, že za tri dni, že ide do neba tá duša alebo do pekla. To som ešte tiež vykladala. Príde domov, tiež príde. Môže, môže. To kedysi. Tomu verím, viete. Manžel umrel a tiež, normálne som tu ležala a dvere sa otvorili. Hodne sa to stávalo, že prišiel. Ale keď mala sestra umrieť, normálne búchalo po povale. Také znamenie dáva. (žena, 61r.)*

Zaznamenal som niekoľko desiatok rozprávání o znameniach a rozlúčeníach mŕtvych, vyrozprávaných v prvej osobe. Ich vzájomná podobnosť nespočívala ani tak v podobnosti samotných udalostí, ako v tom, že boli interpretované ako prejavy mŕtvych. Znamenie alebo rozlúčenie sa mŕtveho bolo často podávané ako dôkaz dobrého vzťahu k zosnulému. Jedinečnosť takejto udalosti nie je vymedzená tým, že sa vôbec stala, ale tým, že sa stala práve dotyčnému, čím sa často poukazovalo na to, že to že mŕtvy dal znamenie práve jemu alebo jej, je úmyselným rozhodnutím mŕtveho.

Znamená a rozlúčenia mŕtvych boli celkovo najpočetnejší druh rozprávání o nadprirodzených činiteľoch, tak medzi memorátmi z prvej ruky, ako aj medzi memorátmi z druhej ruky. V mnohých prípadoch majú osobnú skúsenosť alebo len veria v pravdivosť takýchto príbehov aj ľudia, ktorí inak otvorene odmietali všetky ostatné nadprirodzené predstavy z lokálneho repertoáru, respektíve nadprirodzené predstavy ako také. Myslím si, že dominancia memorátov o znameniach a rozlúčeníach mŕtvych môže byť spôsobená troma paralelnými príčinami. Po prvé ide o predstavu, ktorá korešponduje so všeobecne známou kresťanskou predstavou o duši, na rozdiel od väčšiny ostatných predstáv nadprirodzených činiteľov, ktoré aj keď odkazujú na dušu mŕtveho, zahŕňajú množstvo podrobností nesúvisiacich alebo odporujúcich kresťanskej doktríne, čím sa môžu dostávať do konfliktu s vedome zastávaným svetonázorom. V porovnaní s inými nadprirodzenými predstavami tak neexistujú v kontexte silnej tradície neviery. Druhým vysvetlením môže byť frekvencia situá-

cií vhodných na interpretáciu pomocou nadprirodzených predstáv a naratívov známych z minulosti. V súvislosti so socio-ekonomickými zmenami za posledných sto rokov výrazne klesol počet situácií, ktoré korešpondujú s nadprirodzenými bytosťami, ako sú svetlonosi, utopci, víly a podobne. Napríklad, len zmeny ako koncentrovanie osídlenia do väčších obytných celkov pri hlavných cestách, zavedenie verejného osvetlenia a využívanie automobilovej a hromadnej autobusovej dopravy takmer úplne eliminovali situáciu, na ktorú sa viazala podstatná časť repertoáru príbehov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými činiteľmi – človek idúci sám v noci potme lesom. Zatiaľ čo vyhnúť sa smrti blízkej osoby je takmer nemožné bez ohľadu na socio-ekonomické a technologické zmeny v spoločnosti. Repertoár nadprirodzených predstáv súvisiacich so smrťou blízkej osoby má tak stále skupinu situácií, na ktorých interpretáciu môže byť použitý.

Tretie vysvetlenie, ktorému chcem venovať špeciálnu pozornosť, poskytujú psychologické výskumy, ktoré ukazujú, že uvažovanie o nedávno zomrelých blízkych produkuje spontánne intuície, nezávislé na kultúrnom prostredí. Jessie Bering poukazuje, že ľudia majú sklon prisudzovať isté mentálne stavy aj mŕtvym osobám a deje sa tak nezávisle na tom, aké majú dotyční explicitné presvedčenia o posmrtnom živote (Bering, 2002, 2006; Bering & Bjorklund, 2004; Bering & Parker, 2006; Bering et al., 2005). Za kľúčové považuje dva psychologické javy. Po prvé, našu neschopnosť predstaviť si zrušenie mentálneho stavu pri smrti. Človek si vie predstaviť stratu nejakého mentálneho stavu, napr. hladu po nasýtení. Má však zásadné kognitívne obmedzenia predstaviť si, aké by bolo „nemysliet“ v dôsledku smrti. Podobne je to aj s uvažovaním o vlastných minulých mentálnych stavoch pri bezsennom spánku alebo bezvedomí. Druhým aspektom ľudskej kognície, ktorý podľa Beringa podnecuje vznik predstáv o kontinuálnej mentálnej existencii činiteľa po smrti, je tzv. offline uvažovanie o mentálnych stavoch druhých. Automaticky predpokladáme, že jednotlivci sú zapojení do činností, aj keď ich nevidíme tak činiť. Fakt, že niekto nie je s nami v miestnosti, neznižuje našu kapacitu uvažovať o jeho mentálnych stavoch. Keď potom dôjde k smrti niekoho, ľudská kognícia nie je dobre vybavená aktualizovať zoznam náš-

ho sociálneho prostredia zaradením jeho aktuálnej neexistencie. Toto je špeciálne prípad jednotlivcov, ktorí zohrávali ústredné úlohy v našom sociálnom živote dlhý čas (Bering, 2002, 2006; Bering & Bjorklund, 2004; Bering et al., 2005). Takýto druh spontánnych skúseností sa potom ľahko asocjuje s kultúrne zdieľanými predstavami o duši.

Štandardný model nadprirodzených predstáv Pascala Boyera predpokladá, že tzv. minimálne proti-intuitívne predstavy, vrátane predstavy netelesného činiteľa (ducha), majú transmisívnu výhodu implicitným pútaním pozornosti a lepšou memorizáciou, čo vysvetľuje ich opakovaný výskyt naprieč kultúrami (Boyer, 2001). Jessie Bering však upozorňuje, že toto nie je nevyhnutne prípad predstáv o duchoch a dušiach mŕtvych, ako o neviditeľných osobách. Tie budú podľa neho ľudia produkovať aj bez toho, aby o nich získali kultúrne sprostredkované poznatky. Ich opakujúci sa výskyt teda nie je zapríčinený len úspešnou transmisíou, ale aj tým, že sú spontánne produkované.

Strach a detekcia činiteľov

V lokalite môjho výskumu bola, s výnimkou postáv, ktoré súvisia s kresťanským panteónom a blízkych zosnulých, väčšina nadprirodzených bytostí asociovaná s tzv. *strašením*. Tento termín je odvodený od slova *strach*, a teda doslovne znamená situáciu, keď človek prežíva strach. Vo vyjadreniach informátorov spojenie „báť sa/nebáť sa“ bežne suplovala vyjadrenie „verím/neverím“, respektíve spojenie typu „dovtedy som sa nebál, ale potom už hej“, nesie okrem informácie o emočnom stave aj informáciu o postoji v zmysle, že „dovtedy som neveril, ale potom už hej“. Prežívanie strachu je teda explicitnou a integrálnou súčasťou konceptu týchto nadprirodzených bytostí.

Hypersenzitivita HADD sa z evolučného hľadiska vysvetľuje v širšom kontexte hlavne ako nástroj predvídania predátorov a hrozby zo strany iných ľudí. Adaptívnou funkciou strachu je reakcia na možnú alebo reálnu hrozbu a spúšťanie adekvátnych motívácií

a správania. V súvislosti s HADD sa dlhodobo argumentuje, že hyperaktivita, respektíve sila sklonu smerom k detekcii činiteľov narastá v situáciách, ktoré sú považované za nebezpečné alebo ohrozujúce (Andersen, 2019b: 103-104; Brosch & Sharma, 2005). Experimentálne výskumy potvrdzujú, že strach špecificky zvyšuje pravdepodobnosť chybných percepcií činiteľov (Maij & van Elk, 2019; Öhman, 2008), prípadne všeobecnejšie prežívanie stresu vedie k vyššej miere identifikovania vzorcov v nejasných a skreslených podnetoch (Whitson & Galinsky, 2008)

Vzťah strachu a HADD možno vidieť v tom, ako sa prejavuje rôzna citlivosť jednotlivcov v závislosti na osobných dispozíciách a osobných skúsenostiach na osobnú vieru v hrozbu zo strany nadprirodzených činiteľov. Trochu to pripomína situáciu, keď ľudia trpiaci akútnym strachom z pavúkov budú vyhodnocovať podnety indikujúce pavúkov citlivejšie ako iní. Takýto vzťah vidno napríklad pri strachu z mŕtvych a vierou v pôsobenie mŕtvych po smrti.

- *M42: Ja na strašoka neverím, lebo ja keď som bol na fronte, lebo ľudia sa niektorí mŕtvych ľudí boja. Ja keď som bol na fronte, na ruskom fronte, keď nás pobilo, tak ktorý bol teplejší, tak mohol si si ho pritiahnúť k sebe a ležal som medzi nimi, medzi pozabíjanými. Teraz som bol v Čadci v nemocnici mesiac a tam doviezli jedného na izbu, no a ako ho doviezli, ako ho doviezli na izbu, tak hneď zomrel a položili ho tam na lôžko a potom zomrel. A že keď prišli doktori, tak potom: „Pane, pôjdete stadeto, lebo ste tu sám, budete sa báť.“ „Nie, reku ja som na vojne medzi nimi ležal, tento už mi nespraví nič.“ [smiech] Tak ti poviem. (muž, 92r.)*
- *Ž52: Prv strašilo. To keď zomrel ... To viete, ja som mala taký strach. Ja som sa na mŕtvolu nemohla ani dívať, lebo ja som ho mala furt pred očami ... Povedia, že nestraší. Straší! (žena, 60r.)*

Prediktívna myseľ

Detekcia nadprirodzených činiteľov v prostredí nemusí byť len interpretáciou nejednoznačnej percepcie. Zastávané predstavy sa často

podieľajú priamo na percepcii. Výskumy v oblasti neuropsychológie priniesli za posledných 10-15 rokov významný pokrok v poznaní toho, ako funguje ľudský mozog, pričom výrazný posun nastal vo výskume jeho prediktívnych funkcií pri percepcii. Ľudská myseľ už nie je chápaná ako zariadenie spracovávajúce informácie zdola-nahor, teda transformujúce vnímanie do vyšších kognitívnych funkcií, ale ako generátor predpovedí, ktoré sa porovnávajú s vnemovými vstupmi. Rastúce množstvo dôkazov ukazuje, že náš mozog sa vyvinul na predikovanie prostredia (Bar, 2007, 2009; Friston, 2005). Hovorí sa o tzv. prediktívnom kódovaní, keď mozog na základe znalostí už obsiahnutých v kognitívnom systéme vytvára predpovede o senzorickej vstupoch. Toto prvotné poznanie môže byť získané skúsenosťami, explicitným učením alebo produkované vrozenými kognitívnymi mechanizmami. Takéto predpovede ohľadom prichádzajúcich senzorickej udalostí sú následne porovnané s konkrétnou senzorickej evidenciou, pričom samotný vnem je spoluvytvorený predikciou a senzorickej vstupom (Friston, 2011, 2013; Friston & Kiebel, 2009; Frith, 2007). Ak sa objaví nesúlad medzi predikciou a prichádzajúcou evidenciou, túto chybu predikcie posunie systém vyššie v kognitívnej hierarchii, kde je použitá na revíziu a produkciu nových predikcií. Opakované interakcie medzi signálmi smerujúcimi v kognitívnej hierarchii zhora nadol, kódujúcimi predikcie a signálmi smerujúcimi zdola nahor, kódujúcimi chyby predikcií vedú k výberu takých modelov reality, ktoré dokážu najpresnejšie predpovedať vnemové vstupy (Rao & Ballard, 1999; Friston, 2009; Grossberg, 2009, Hesselmann et al., 2010). Tento, na predstavenie, trochu zložitý mechanizmus má evolučnú výhodu v tom, že je veľmi rýchly a efektívny, keďže len v prípade nesúladu medzi vnútorne generovanými predikciami a senzorickej vstupom potrebuje posúvať informáciu do vyšších úrovní kognície (Heekeren et al., 2008; Bar, 2009). Neuropsychologické výskumy percepcie teda ukazujú, že naše vnímanie reality je vytvárané kombináciou toho, čo sa v systéme už nachádza v dôsledku skúseností, ale aj explicitného učenia a tým, čo prichádza ako vstup zo senzorickej orgánov. Inými slovami vyššie kognitívne systémy dokážu penetrovať vnímanie (Lupyan, 2015; Lupyan & Ward, 2013). V

špecifických prípadoch, ako napríklad pri sensorickej deprivácii, môže byť nedostatočný sensorický vstup z prostredia suplovaný vnútorne generovanými očakávaniami (Roepstorff & Frith, 2004; Shea et al., 2014). Kultúrne osvojené predstavy tak môžu viesť k produkcii perцепčných predpovedí, ktoré úplne nahradia chýbajúci perцепčný vstup. Náboženské predstavy, naratívy a učenia tak predstavujú jeden zo zdrojov kultúrne zdieľaných scenárov s bezprostredným dosahom na vnímanie (Schjoedt & Jensen, 2018; Taves & Aperm, 2017). V špecifických prípadoch sú predikcie spúšťané postupným expertným sprevádzaním pri spracovaní nejednoznačných stimulov (Schjoedt & Andersen, 2016; Andersen, 2019).

Tieto poznatky zároveň vysvetľujú, prečo sa v neutrálnych laboratórnych experimentoch nepodarilo potvrdiť, že by neurčité perцепčné podnety automaticky viedli k detekcii činiteľov (van Elk, 2015; van Elk et al., 2016). HADD teda nefunguje v kontextuálne neutrálnych situáciách a na to, aby myseľ v nejednoznačných podnetoch detegovala činiteľa, potrebuje ho najprv v takejto situácii čakať. Náboženské tradície pritom môžu takéto očakávania inštruovať. Napríklad videnia duchov sa koncentrujú na miestach, ktoré sú známe, že v nich straší (Bader, Mencken & Baker, 2011) alebo keď v americkom Evangelikálnom hnutí svedectvá ostatných veriacich a náboženských expertov referujú o možnosti počuť boží hlas (Luhmann, Nusbaum & Thisted, 2010; Luhmann, 2012).

Súčasná teória spájajúca detekciu činiteľov a nadprirodzené predstavy, postavené na najnovších psychologických poznatkoch, poskytujú komplexnejší obraz ako jednoduché hyperaktívne fungovanie nejakého detektora činiteľov.¹⁹ Ukazuje sa, že to nie je to jednoduchý modulárny mentálny nástroj, ale súhra viacerých kognitívnych kapacít prispievajúcich k detekcii činiteľov, no samých o sebe zabezpečujúcich aj iné sociokognitívne funkcie (van Leeuwen & van Elk, 2019). Adaptívne hyperaktívna, no preto často chybná, detekcia činiteľov síce môže kauzálne prispievať k tomu, že niekto zastáva náboženské

¹⁹ Pre aktuálny stav pozri články Marca Andersena (2019a) a Niela van Leeuwa a Michiela van Elka (2019) doplnené a reakcie ďalších odborníkov, ktoré vyšli v časopise *Religion, Brain & Behavior*.

predstavy, avšak kultúrne a sociálne prostredie oveľa zásadnejšie determinuje či niekto takéto predstavy zastáva, respektíve bude mať s nimi súvisiace nadprirodzené skúsenosti (Andersen, 2019a; van Leeuwen & van Elk, 2019). Súhlasím s Neilom van Leeuwenom a Michielom van Elkom, že intuície o činiteľoch nie sú príčinou viery nadprirodzené bytosti, ale že viera v nadprirodzené bytosti spôsobuje, že sa ľudia zameriavajú na situácie, ktoré spúšťajú intuície o činiteľoch a ďalšie zážitky, ktoré im umožňujú formovať osobné predstavy o týchto bytostiach. Leeuwen a Elk pritom rozlišujú medzi dvoma inak kognitívne spracovávanými formami nadprirodzených predstáv: všeobecnými (napr. Boh existuje) a osobnými (napr. Boh ku mne prehovoril) (van Leeuwen & van Elk, 2019). Toto rozlíšenie je dôležité, keďže v istom zmysle vymedzuje druh predstáv, ktoré sú obsahom memorátov.

„Je to on, kto diriguje“

Doteraz uvedené príklady z môjho výskumu sa týkali vnímania a interpretácie podnetov z okolitého prostredia (exterocepcia), no nadprirodzené interpretácie a percepcie sa v mnohých kultúrach často týkajú prežívania vnútorných telesných stavov (interocepcia). Skúsenosti informátorov, ktoré som zaznamenal, sa odlišovali v druhoch situácií, v opise týchto udalostí a týkali sa rôznych nadprirodzených bytostí. Mnohé si však boli podobné v tom, že pri nich došlo k nejakej zmene telesného stavu, ktorá mala priamo vyplývať zo stretnutia s nadprirodzeným činiteľom. Nešlo teda o ucelenú alebo presne vymedzenú skupinu telesných stavov. Veľmi často to bolo akési zmätenie zmyslov, ktoré nedovolilo dotýčným nájsť cestu (najmä pri stretnutiach so svetlonosmi a utopcami) a následné blúdenie. V slovenskom prostredí sa tento jav nazýva „vodenie“ a okrem svetlonosov a vodníkov sa spája aj vílami alebo s inými nadprirodzenými bytosťami (Holuby, 1958: 363). Často sa tiež opakovala skúsenosť s akousi neschopnosťou konať, paralýzou alebo naopak neschopnosťou zastaviť nejaké konanie (napríklad kráčanie hlboko do lesa). Okrem prežívania takýchto fyzických obmedzení sa v súvislosti so stretnutiami

s nadprirodzenými činiteľmi často spomínalo aj prežívanie rôznych afektívnych stavov a pocitov. V zásade však nešlo o prežívanie telesných stavov, ktoré by sa nejako odlišovali od stavov prežívaných v bežnom živote. Ich mimoriadnosť spočívala v tom, že ich informátori spájali s prítomnosťou, prípadne priamo s pôsobením nadprirodzených činiteľov. To korešponduje so štandardnými atribučnými psychologickými teóriami prežívania náboženských skúseností, podľa ktorých prežívanie náboženských skúseností nemá nejakú svojbytnú symptomatickú povahu a náboženskými sa stávajú až tým, že im ľudia priradia príčiny, ktoré majú náboženský význam (Profound, Shaver & Kirkpatric, 1985; Taves, 2009). Podobný záver vyplýva aj z poznatkov z neuropsychologických výskumov telesných stavov, označovaných ako náboženské skúsenosti, ktoré ako sa zistilo, nemajú nejaké pre-kognitívne jadro nezávislé na zastávaných predstavách a interpretáciách prežívaného (Azari, Missimer & Seitz, 2005: 272). Nazdávam sa, že tu nie je až také dôležité to, že sa prežívanie telesných stavov spája s náboženskými alebo nadprirodzenými interpretáciami, ale to, že sa tak deje spôsobom, že sú tieto telesné stavy pripísané pôsobeniu nadprirodzených činiteľov (duchom, démonom, Bohom či pannou Máriou).

Už som hovoril o funkčnej súvislosti strachu s HADD. Teraz by som chcel upozorniť na špecifickú reflexiu strachu prežívaného počas stretnutí s nadprirodzenými činiteľmi, ktorú som zaznamenal. Emócia strachu súvisí s viacerými prejavmi správania a s vnútornými pocitmi spojenými s fyziologickými zmenami. Patria sem reakcie, ako útek, vyplašenie, kričanie či útok alebo naopak reakcie, ako ustrnutie a stíchnutie. Silné formy strachu sa spájajú s paralyzujúcim pocitom hrôzy, nutkaním na útek, chvením, suchom v ústach a krku, potením, problémom s dýchaním, slabosťou až paralýzou celého tela, pocitom topenia sa, trpnutím, pocitom omdlievania a padania a pod. (Marks, 1987). Väčšina rozvinutejších príbehov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými agentmi, ktoré som zaznamenal, obsahovala jeden či viacero takýchto telesných prejavov. Čo je však zaujímavejšie, v lokalite je rozšírený koncept takzvaného „pustenia strachu“ - teda, že prítomnosť nadprirodzeného činiteľa sa prejavuje pocitom stra-

chu a paralyzujúcou hrôzou.

- *M30: Ale potom sa mi čoraz ťažšie išlo, ako by som tak stuhol a pot. Celý som bol mokrý. To na mňa pustilo ten strach. To je niečo strašné, to ti ani nadýchnuť nedá ... Som utekal odtiaľ krížom cez to pole. ... Ten strach zo mňa padol, až keď som naspäť na cestu došiel. (muž 55r.)*
- *Ž83: No a to mi ústa otvorilo, dych mi vyrazilo a spustilo strach. Od strachu som letela do domu a zobrala som do hrste trochu chleba, krajíček taký maličký. To zas tie staré baby vždycky vra-veli, že keď by čosi, dáke znamenie lebo čo, kúštiček chleba treba vziať ku sebe. (žena, 78r.)*
- *M32: Sa pohnúť nedalo. A to ma ten svetlonos takto zamotal. To bol priester asi takto okolo mňa a potom už len husté a husté, sa nedalo odtiaľ pohnúť. ... No, tak to mi ti takto pristálo na chrbte a za nič to nedáš dole. A to už sa potom vôbec nedá, to ťa tak, ako strach pustí ... ťa paralyzuje. (muž, 65r.)*

To, na čo chcem upozorniť a čo spája tieto skúsenosti, nie je ani tak podobnosť týchto stavov v tom, že jednotlivé skúsenosti odkazujú na prežitý strach, teda na strachom spustené fyziologické a behaviorálne reakcie, ale to, že tieto zmeny vo vnímaní vlastného tela sú priradované priamemu pôsobeniu nadprirodzeného agenta. „Pustením strachu“ vyjadrovali informátori schopnosť nadprirodzenej bytosti priamo ovládať fyziológiu svojej obete a taktiež to, že prežívané pocity nie sú reakciou na podnet v prostredí, ktorý bol identifikovaný ako nadprirodzená bytosť, ale naopak sú podnetom slúžiacim na detegovanie prítomnosti nadprirodzenej bytosti. Často sú tiež dôkazom autenticity danej skúsenosti. Niektoré príbehy boli síce menej explicitné vzhľadom na prisúdenie tejto vlastnosti nadprirodzeným činiteľom, no implicitne, napríklad náhlym nástupom telesnej zmeny a rovnako náhlym návratom do normálneho stavu, poukazovali na to, že nástup týchto zmien predchádzal identifikovaniu prítomnosti nadprirodzeného aktéra a vôbec celkovej mimoriadnosti danej udalosti. Náhle ustanie týchto pocitov sa vnímalo ako vzdiale-

nie sa od predmetného agenta do bezpečnej vzdialenosti alebo jeho zmiznutie.

- *M5: ...a zrazu ako mráz [muž naznačuje gesto, že naňho prišiel chlad]. Ja som si povedal: „Idem od toho preč.“ ... „Idem ďalej.“ Kráčal som. Tam bol taký potôčik a keď som cez ten potôčik prešiel, tak ten mráz, ten strach, všetko to zo mňa odišlo preč. Keď som cez ten potôčik prešiel, tak už som bol normálne taký, ako teraz (skúsenosť s duchom). (muž, 75r.)*
- *M13: Ja som ti zrazu stuhol. A ja som sa ti otočil a tá baba nám sedela na voze. Ja som ti tak stuhol. Taký na mňa prišiel strach, že nič som nedokázal povedať, len som sedel ... a keď to zrazu prešlo, tak som sa pozrel a tej baby nikde (skúsenosť s duchom) (muž, 50r.)*

Explicitný koncept „pustenia strachu“ alebo len zdôrazňovanie náhlych a nečakaných zmien v druhu a intenzite prežívania používali informátori ako potvrdzujúci argument, ktorý mal dokazovať realnosť a zároveň mimoriadnosť zážitku. Aj keď zmienky o nich predstavujú len nepatrnú časť samotných príbehov, rozprávajúci na ne kládli vždy dôraz a uistili sa, aby poslucháčovi tento prvok neunikol. Mnohí informátori pritom sami spontánne pripúšťali existenciu rôznych ilúzií či halucinácií, voči ktorým svoju skúsenosť vymedzovali upozornením na prežívané pocity a ich intenzitu, z ktorých mala vyplývať autenticita skúsenosti. Naopak, absencia prežívania strachu spochybňovala prítomnosť nadprirodzenej bytosti.

- *M14... ducha, ja som to bral ako bežného psa a aj som sa tak k tomu choval a ani strach neprišiel na mňa. Lebo údajne, že ten duch vstúpi ten strach do človeka, že on diriguje, či ten človek dostane strach alebo nie. Takže ja som nikdy nemal ten pocit strachu, ale, čo ja viem...(odkaz na predstavu ducha v podobe bieleho psa). (muž, 62r.)*

Predstava činiteľa, ktorý priamo (úmyselne alebo len svojou prítomnosťou) manipuluje vnútorné stavy ľudí, je spoločným prvkom

širšej škály skúseností označovaných ako náboženské alebo nadprirodzené, bez ohľadu na ich kvalitatívny charakter - či už sú disforické, euforické a vzťahujúce sa najrôznejšie fyziologické prejavy. Vyššie uvedené skúsenosti, keďže sa týkali nadprirodzených bytostí, ktoré sú v danom prostredí považované za hrozbu, boli zväčša vnímané negatívne a asociované so strachom. V širšom kontexte je samotný charakter týchto skúseností druhoradý a reflektuje len špecifickú skupinu predstáv. Podobné predstavy možno totiž nájsť aj v príbehoch opisujúcich pozitívne skúsenosti, ktoré sú spájané s výrazne pozitívne vnímanými náboženskými postavami. Ako príklad uvediem údajné zjavenie panny Márie z lokality môjho výskumu, ktoré sa odohralo koncom 50. rokov 20. storočia. Pri obci Turzovka sa údajne na kopci nazývanom Živčák miestnemu lesníkovi Tomášovi Lašútovi zjavila Panna Mária. Miesto sa následne stalo mariánskym pútnickým miestom a dnes priťahuje tisíce pútnikov. Výpovede Tomáša Lašúta o jeho zážitku sú dnes dostupné vo viacerých publikáciách venovaných tomuto pútnickému miestu, opakovane boli publikované v miestnych novinách a čiastočne sa šíria aj ústnou tradíciou. Zameriam sa tu len na opisy špecifických telesných stavov, ktoré v rozprávaní o zjavení opísal Lašút.

„Jej celý zjav pôsobil tak majestátne a tak mocne, že sa pred ňou všetko muselo skloniť k zemi. Keď sa môj zrak stretol s jej pohľadom, zostal som ako ustrnutý. Môj rozum, moje myšlienky – všetko zmizlo. Celkom som na seba zabudol, bol som sústredený len na ňu. Bola len ona. Stratil som vládu nad sebou, bol som celkom v jej moci... Keď som sa pozrel na jej prst, zostal som ako zelektrizovaný. Na špičku jej prsta bol náhle prikovaný môj zrak, moja myseľ, moja vôľa, ale aj všetko okolo mňa... Vtom som bol nejakou úžasnou silou hodený k zemi. Padol som na tvár. Začul som ešte silnejší hlas zvona – bolo poludnie. Potom som stratil vedomie a zostal som kľačať na zemi v tejto polohe asi tri hodiny. Prebral som sa asi okolo tretej popoludní. Keď som prišiel k sebe, videl som, že okolie má svoj pôvodný vzhľad, ako to bolo pred zjavením“ (Vachálek, 2000: 6-10).

Vo výpovedi Lašúta sa na iných miestach spomína tiež prežívanie intenzívnej „krásy a šťastia“, no predovšetkým tu uvedená strata kon-

troly nad vlastným telom, poukazujú na koncept panny Márie, ako aktéra schopného manipulovať s telesnými stavmi ľudí. Takáto schopnosť, pripisovaná nadprirodzeným bytostiam, sa objavuje nielen pri spontánných a necielených situáciách, ako pri vyššie uvedených príkladoch, ale môžeme ich nájsť aj pri náboženských skúsenostiach, ktoré sa s týmto cieľom zámerne vyvolávajú pomocou špeciálnych činností (rituálov, modlitieb a pod.), prípadne inštrukcií náboženských expertov. Uvediem príklad z amerického Metodistického hnutia z 18. storočia:

„Okolo tretej ráno, ako sme stále pokračovali v modlitbách, božia sila prišla mocne na nás, až do takej miery, že mnohí sa rozplakali od nesmiernej radosti a mnohí padli na zem. A hneď, ako sme sa spamätali zo šoku a ohromenia z prítomnosti jeho majestátu, z ničoho nič sme všetci začali jedným hlasom: „Velebíme ťa, ó Bože; uznávame, že si náš Pán““ (Taves, 1999: 72).

Podobných príkladov, vzťahujúcich sa na rôzne druhy náboženskej praxe, by sme našli v rôznych náboženských tradíciách veľa. Napríklad glossoalía, populárna v charizmatických kresťanských hnutiach, je predstava stavu, do ktorého sa dostáva človek pri kontakte s duchom svätým a ktorý sa prejavuje nekontrolovateľným prúdom slabík pripomínajúc nezrozumiteľný jazyk považovaný veriacimi za jazyk anjelov (McGraw, 2012). Pocit straty vlády nad vlastným telom a i mysl'ou je častou súčasťou predstáv spojených s posadnutiami duchmi v afro-brazílskych kultoch (Cohen, 2007).

To, na čo chcem upozorniť, je existencia predstavy činiteľa schopného spôsobovať zmeny v tele iného činiteľa. Predstava činiteľa vybaveného takýmito kompetenciami je vo svojej podstate proti-intuitívna, teda odporujúca našim intuitívnym očakávaniam. Nejde pritom len o verziu ústredného argumentu atribučnej teórie, že skúsenosti chápané ako náboženské, nie sú ničím špecificky „náboženským“, ale stávajú sa „náboženským“ až keď sú asociované s náboženskými predstavami. Môj argument je, že samotným prisúdením telesnej skúsenosti niekoho ku kauzálnemu pôsobeniu iného činiteľa, tento činiteľ naberá proti-intuitívnu charakteristiku. Táto

schopnosť im pritom môže, no nemusí byť prisudzovaná explicitne, ale môže len vyplývať zo spôsobu, akým sú skúsenosť a s ňou súvisiace udalosti opisované. V kontexte teórie naratívnej mysle chcem teda poukázať, že pod uvažovanie v príbehoch o kauzálnom konaní intencionálnych činiteľov, spadajú nielen udalosti vo vonkajšom prostredí, ale aj stavy vnímané v našom vlastnom tele.

Nazdávam sa, že je to jedna zo spoločných vlastností mnohých, inak typovo rôznych, skúseností označovaných ako náboženské, nadprirodzené alebo mystické. A to bez ohľadu na to, či ide o skúsenosti individuálne alebo skupinové, náhodné alebo cielene vyvolané alebo či ide o takéto uvažovanie v reálnom čase alebo neskoršiu interpretáciu nezvyčajnej skúsenosti.

Teória minimálnej proti-intuitívnosti hovorí, že vrodené mechanizmy ľudskej mysle produkujú rôzne ontologické očakávania o fyzických, biologických a mentálnych vlastnostiach objektov špecificky podľa toho, či sú kategorizované ako neživé objekty, artefakty, rastliny, zvieratá alebo osoby. Kognitívna atraktívnosť nadprirodzených reprezentácií tak vyplýva z ich kontradikcií k týmto intuitívnym očakávaniam. Ako som uviedol vyššie, podľa môjho názoru kognitívne uprednostňovanie proti-intuitívnych konceptov pri vysvetľovaní sveta súvisí so sklonom rámcovať udalosti ako príbehy – teda ako udalosti, v ktorých jeden aktér pôsobí v role vykonávateľa činnosti a iný aktér v role pacienta, na ktorom je činnosť vykonaná. Proti-intuitívne predstavy tak majú potenciál kauzálne uzavrieť nejednoznačné udalosti spôsobom, ktorým by to s intuitívnymi predstavami nebolo možné. V prípade nečakaných alebo zmätených percepcií vlastného tela, tak takéto predstavy umožňujú interpretovať tieto stavy ako dôsledok pôsobenia nadprirodzeného činiteľa a seba samého ako pacienta, na ktorého tento činiteľ pôsobí.

Predstava bytosti priamo manipulujúcej telesné stavy iných činiteľov protirečí intuíciam o kategórii osoba a narúša rozlišovanie ja/ostatní. Ľudská intuitívna psychológia je vytváraná viacerými mentálnymi systémami, ktoré produkujú rôzne očakávania súvisiace s mentálnymi stavmi iných ľudí, pričom mnohé odkazujú práve na telesné prejavy týchto stavov. Sem patrí aj intuitívne očakávanie, že správa

nie činiteľov je nimi vnútorne generované (Boyer, 2011). Na základe špecifických vlastností animovaného pohybu a iných podnetov, ľudské mysle vyvodzujú, že správanie činiteľov je kauzálnym dôsledkom ich intencií (Tremoulet & Feldman, 2000; Gelman, Durgin & Kaufman, 1995). V kontexte toho naše mysle produkujú intuície o tom, že telesné správanie sú dôsledkom vnútorných intencionálnych stavov; vnútorné „ja“ je pôvodcom intencií a že toto vnútorné „ja“ je unitárne (Boyer, 2011: 827). Pre správne fungovanie a evolučnú užitočnosť tohto systému je nevyhnutné, aby inferencie pri kauzálnom spájaní intencií a správania nejakého činiteľa neprechádzali naprieč rôznymi činiteľmi. Viaceré z vyššie uvedených skúseností narušujú tieto očakávania tým, že pociťovaná neschopnosť alebo obmedzenie vlády nad vlastným telom sú pripisované schopnostiam iného činiteľa na alebo v tele dotyčného. Podobným prípadom môžu byť aj skúsenosti opisované naopak ako neschopnosť inhibovať vlastné konanie. Vo viacerých náboženských tradíciách existujú cielené praktiky, ktoré zvyšujú pozornosť venovanú telesným stavom znížením vnímania vonkajšieho prostredia, ako sú meditácie a modlitby osamote alebo so zavretými očami, spoločenské odlúčenie, nočné rituály, vedomá inhibícia pohybov a pod. (LaBarre, 1972).

Vyznanou súčasťou teórie mysle, teda intuícii o mentálnych stavoch druhých, sú inferencie o emocionálnych stavoch a ich príčinách. Antonio Damasio rozlišuje medzi emóciami a pocitmi v tom zmysle, že emócie sú nevedomé neurochemické reakcie na vnútorné alebo vonkajšie podnety, ktoré spúšťajú primerané fyziologické a behaviorálne reakcie, zatiaľ čo pocity sú vedomým vnímaním telesných stavov, ktoré sú dôsledkom emócií (Damasio, 2000; Damasio & Carvalho, 2013). V bežnom jazyku, keď ľudia opisujú prežívané emócie (napríklad strach), referujú predovšetkým k vedomému prežívaniu telesných stavov. Odhadovanie a predvídanie cudzích emocionálnych stavov (ale aj neemocionálnych, ako bolesť, hlad, chlad a pod.) sa odohráva na základe správania, výrazov tváre, gest, zmien hlasu, ako aj kontextu v prostredí. Táto schopnosť závisí do značnej miery od schopnosti vcítenia sa, teda schopnosti simulovať tieto stavy na základe vlastných skúseností (Gordon & Olson, 1998; Decety &

Sommerville, 2003). Naša bezprostredná skúsenosť s prežívaním emócií respektíve s pocitmi v širšom zmysle je, že sú to neintencionálne a hlavne vnútorne generované reakcie na rôzne podnety. Intuitívny predpoklad, že pocity sú vnútorne generované, je v mnohých opisoch nadprirodzených alebo náboženských skúseností narúšaný. A to nielen tým, že pocity sú prisúdené pôsobeniu nejakého agenta, ktorý ich priamo generuje alebo ovláda, ale aj spôsobom, ako sa tak má diať. V mnou zaznamenaných príkladoch o „pustení strachu“ som opakovane zaznamenal obídienie alebo aspoň snahu marginalizovať existenciu podnetu, spúšťajúceho dané stavy (niečo ako zľaknutie). Pocit strachu má prísť náhle a sám od seba, čo sa zdôrazňuje ako významnosť udalosti alebo priamo pripisuje nadprirodzenej bytosti.

Podobné aspekty boli v minulosti často zdôrazňované v rámci teologizujúcich *sui generis* prístupov k náboženstvu (Schleiermacher; von Otto) tým, že jednou zo základných črt náboženských skúseností mala byť ich prekognitívnosť, preperceptívnosť a prereflektívnosť. Omylom tohto prístupu bolo, že túto vlastnosť považovali za vlastnosť samotných skúseností, a nie iba za črty kultúrne zdieľaných predstáv o náboženských skúsenostiach a interpretácií na nich založených (Azari, Missimer & Seitz, 2005).

Som to ja? Disrupcie v sebareprezentácii

V súvislosti s poznatkami o percepcii, kde mozog funguje ako prediktívny stroj, sa pozornosť výskumov obrátila aj na somato-senzorickú percepciu vlastného tela pozostávajúcu zo senzomotorického vnímania vlastných pohybov a telesnej pozície (propriocepcia) a vnímania stavov rôznych telesných orgánov (interocepcia). V posledných rokoch došlo k výraznému nárastu záujmu o kognitívne podchytenie tzv. vnemu agencie (*sense of agency*), čo je mentálny stav, ktorý označuje skúsenosť toho, že Ja, a nie niekto iný, som ten, kto produkuje a riadi moje činnosti. Predpokladá sa, že vnem agencie je vytváraný obojsmernými interakciami medzi nevedomým pocitom agencie (*feeling of agency*) a úsudkom agencie (*judgement of agency*),

v ktorom sa prejavujú inferencie, zastávané predstavy a kontextuálne faktory (Synofzik, Vosgerau & Newen, 2008; Synofzik, Thier & Lindner, 2006). Pocit agencie je prereflektívny a prekonceptuálny pocit, produkovaný ako výsledok neustáleho porovnávania nevedomých predikcií o činnostiach so spätnou väzbou zo senzomotorického vnímania vlastných pohybov (Synofzik, Vosgerau & Newen, 2008). Inými slovami, náš mozog produkuje očakávania o tom, aké telesné vnemy budú sprevádzať naše činnosti a tieto očakávania porovnáva s tým, čo reálne pri týchto činnostiach cítime. V tomto procese pritom môže dôjsť a dochádza k rôznym nesúladam, ktoré môžu viesť až k tomu, že svoje vlastné činnosti ľudia priradia externým činiteľom (Synofzik, Vosgerau & Lindner, 2009; Moore, Wegner & Haggard, 2009). K narušeniu vnemu agencie dochádza napríklad v dôsledku schizofrénie, ktorá zahŕňa chybné priradenie konania, myšlienok a pocitov externému agentovi (Moore & Fletcher, 2012; Jeannerod, 2006), no nezriedka sa narušenie vnemu agencie objavuje aj v zdravej populácii, či už spontánne alebo umelým vyvolaním. Na vneme agencie sa podieľajú aj konceptuálne kapacity (predstavy, túžby): „Nesúlad medzi rôznymi idikátormi autorstva ...spúšťa (i) prvotný základný pocit, že nie sme iniciátormi nejakej udalosti a (ii) následné interpretačné mechanizmy, ktoré hľadajú najlepšie vysvetlenie, vedúce k sformovaniu špecifického presvedčenia o pôvode zmeny vo vnímaní - môžem veriť, že som autorom činnosti napriek nesúladu alebo môžem usúdiť, že niekto alebo niečo spôsobuje moju činnosť. Ak sa priradí vonkajšia agencia, je to otvorená otázka, ku komu je činnosť priradená“ (Synofzik, Vosgerau & Newen, 2008: 228). Existuje celá škála situácií, ktoré môžu viesť ku vzniku nesúladu medzi predikciami a percepciou vlastných činností a ktoré už boli spájané s náboženskými skúsenosťami ako: senzorická deprivácia, spánková paralýza, užívanie drog, fyzické vyčerpanie, vysoké nabudenie a iné.

Podobný prediktívny model sa uplatňuje aj pri prežívaní emócií. Základný model emócií predpokladá, že podnety z vnímania prostredia a vlastného tela spúšťajú rôzne akčné programy, ako sú emócie alebo nutkania a tieto následne spúšťajú špecifické telesné zmeny,

ktoré sú spätne vnímané a na vedomej úrovni sa prejavujú ako pocity (Damassio, 2000; Damassio & Carvalho, 2013). Emócie a prežívanie telesných stavov sa považujú za dôležitý prvok pri sebareprezentácii a zažívaní vlastníctva vlastného tela (*sense of body ownership*). Anil Seth a jeho kolegovia predostreli model prežívania emócií, v ktorom interoceptia nepredstavuje len pozitívnu spätnú väzbu, ale proces integrujúci nevedomé interoceptívne predikcie s interoceptívnou percepciou telesných stavov (Seth, 2013). Experimenty ukazujú, že pomocou rôznych manipulácií interoceptívnych predikcií sa dajú dosiahnuť zmeny vo vnímaní vlastníctva tela a telesné ilúzie (Seth, 2013) alebo, že nízka individuálna interoceptívna senzitivita prediktuje pravdepodobnosť telesných ilúzií spojených s reprezentáciou vlastného tela (Tsakiris et al., 2008). Seth a jeho kolegovia argumentujú, že neprecízne interoceptívne predikcie môžu viesť ku stavom, ako depersonalizácia či dokonca k pocitu, že človek je mŕtvy (Seth et al., 2011). Vnímanie telesných pocitov, podobne ako telesné vnímanie vlastných pohybov a činností, teda môže viesť o istým odchýlkam, do ktorých interpretácie sa zapájajú aj naučené a vedome reflektované predstavy. Napríklad, výskumy modlitebných praktík evangelikálnych kresťanov ukazujú, ako veriaci prostredníctvom riadených a opakovaných pokusov interpretovať svoje telesné stavy prichádzajú k tomu, že isté telesné stavy začnú vnímať ako prejav prítomnosti boha (Luhmann et al., 2010). V tých prípadoch náboženský experti inštrukciami vedú telesné vnímanie veriacich s cieľom postupne transformovať ich predikcie o telesných stavoch tak, aby zodpovedali nejednoznačným, no inak relatívne bežným vnemom telesných stavov. Opakované a expertne vedené približovanie nejasných vnemov a nadprirodzených interpretácií môžu nakoniec viesť k situáciám, keď veriaci cítia prítomnosť boha aj bez vedenia náboženským expertom (Schjoedt & Andersen, 2016). Nazdávam sa, že príbehy o skúsenostiach druhých, ktoré ľudia poznajú, vytvárajú mentálne schémy typických udalostí nielen na základe charakteristických situácií, napríklad o tom, kde, kedy a ako sa niečo deje, ale aj o tom, ako sú tieto udalosti prežívané.

Je to on? Posúdenie pozorovateľov

Skúsenosti označované za náboženské sa často odohrávajú pri kolektívnych aktivitách alebo v prítomnosti druhých ľudí, ktorí sú buď ich nezúčastnenými svedkami alebo na nich participujú. Pritom fyziologické prejavy takýchto skúseností, pozorovateľné publikom, môžu byť tiež vyhodnocované v kontexte nadprirodzených presvedčení. Pascal Boyer (2011) tvrdí, že ľudské intuitívne uvažovanie o mentálnych stavoch druhých vedie v špecifických prípadoch aj k intuíciám o prípadnej abnormalite mentálnych stavov - k akejsi intuitívnej psychiatrii. Boyer ukazuje, že dôsledkom inferencií, ktoré ľudské mysle produkujú o mentálnych stavoch a správaní iných ľudí je, že isté špecifické druhy správania sú intuitívne považované za abnormálne. Postuluje pritom kognitívne limitovaný katalóg správania, ktoré spúšťajú takéto intuície (Boyer, 2011). Ľudia napríklad intuitívne produkujú inferencie o možnej abnormalite mentálneho stavu druhých, keď sa títo prejavujú: vegetatívnymi a bezvedomými stavmi; neschopnosťou rozoznať a reagovať na to, čo sa deje okolo; iluzórnymi percepciami neexistujúceho stavu vecí; percepciou spôsobenou presvedčeniami; očividne nezamýšľanými gestami a správaním; rozprávaním zvláštnym hlasom a nečakanými zmenami v intonácii; mimovoľnými činnosťami; poruchami alebo prejavovaním viacerých osobností; absenciou emócií alebo emóciami neprimeranými situácii atď. (Boyer, 2011: 827). Niektoré druhy správania sú teda intuitívne nápadné a spúšťajú inferencie o abnormalite mentálnych stavov. V istých kontextoch môže byť takto intuitívne predpokladaná abnormalita spájaná s rôznymi kultúrne špecifickými formami ľudovej psychiatrie, ako navrhuje Boyer (2011), no v iných kontextoch môžu byť asociované s náboženskými predstavami. Mnohé náboženské tradície interpretujú symptómy abnormálnych mentálnych stavov, ako posadnutie duchmi či inými nadprirodzenými agentmi (DesRosiers & Fleurose, 2002; Tajima-Pozo et al., 2009; Scrutton, 2015). V tomto momente však podstatný nie je skutočný mentálny stav, ale to, že isté telesné prejavy a prejavy správania vedú pozorovateľov k špecifickým intuíciám o mentálnych stavoch tých, čo sa takto prejavujú. K takýto prejavom

prítom môžu viesť príčiny, nesúvisiace s mentálnymi poruchami: choroby, vyčerpanie, senzorická deprivácia, únava a pod., vrátane stavov navodených úmyselne, ako sú rituály vedúce k extatickým stavom, drogy, prísne postenie sa a pod.

Vrátim sa k už spomenutému zjaveniu panny Márie v Turzovke. Podľa svojich výpovedí mal vizionár Tomáš Lašút po prvom a najintenzívnejšom zjavení pri návratoch na dané miesto niekoľko ďalších zjavení. Počas obdobia niekoľkých mesiacov držal svoju skúsenosť v tajnosti až do momentu tri týždne po poslednom zjavení, keď podľa vlastných slov pocítil po rannej omši nutkanie opäť navštíviť dané miesto v lese:

„Prechádzal som cez tri kopce, ktoré sa nazývajú v miestnej reči Predný, Plytký a Prostredný vršok. Na každom kopci sa mi stalo, že som zrazu padol na kolená, oprel čelo o zem a hlasno vzlykal. Ten môj plač priviedol ku mne ľudí, ktorí boli práve na týchto miestach. Pribehli sa podívať, čo sa deje. Keď ma našli, ako kľáčim a vzlykám, začali sa ma vypytovať, čo mi je. Snažili sa ma zdvihnúť a všemožne so mnou triasli, aby ma prebrali. Bol som ako vo sne a povedal som im všetko o zjavení. Keď som sa spamätal a uvidel ich okolo seba, poľakal som sa, prestal som rozprávať a náhle som sa vzdialil“ (Vachálek, 2008: 12).

Dôsledkom tejto udalosti bolo, že sa správa o zjavení Márie okamžite rozšírila a už nasledujúci deň navštívilo miesto zjavení okolo tisíc ľudí. Spôsob, akým došlo k zverejneniu Lašútových skúseností, bol kľúčový pre posúdenie ich autenticity. Je zaujímavé, ako je tento moment straty kontroly nad telom dodnes reflektovaný v miestnej komunite.

- *...a tam ho stretli a potom ďalší ľudia. A on omdlel, trikrát, ako odpadol normálne. A to on nevedel čo sa s ním deje, on im to všetko vyjavil, ale to nebol on. To Mária. Keď sa prebral, on nevedel, čo im povedal. Utiekol preč, lebo vtedy tí komunisti to trestali, to náboženstvo, tak on by to sám nepovedal cudzím. Ved' najprv to tajil, to bolo až po mesiaci alebo tak. No tak, tam tá Mária ho donútila. (žena, 72r.)*

Podobné interpretácie neštandardných telesných prejavov iných osôb v memorátoch z druhej ruky sa tak stávajú akoby svedectvom svedectva a tak dodatočným alebo paralelným potvrdením autenticity niekoho nadprirodzenej skúsenosti.

- *Ž82: S mužom sme prišli z obchodu. Sme išli pešo a tak bol trochu udýchaný a tak si sadol tu na lavičku, ako teraz. A som mu dačo hovorila, ale on nič. A ja že: „Čo je?“ No a to už som videla, že je zle, normálne stiekol z krvi, ako úplne zbledol a tak zmrazil. To človek vidí, že to nie je normálne. On, ani sa nevedel pohnúť, ani slovko povedať. Len tam dakde pozeral. To hrôza, takto človeka vidieť. Nemusí nič povedať a vieš, že niečo nie je v poriadku a on sa len dopredu pred seba pozeral, tak ako nepríčetne. A ja, že: „Čo ti je, čo ti je?“ A potom už sa mu polepšilo a povedal, že Smrť videl. Ja som nič nevidela, ale on že videl. A to on nikdy na také neveril, ale toto musela byť pravda. Normálne stuhol a od strachu...Takže, ja som nič také nevidela, ale toto som videla, ako môj muž takéto zažil, takže tomu verím. (žena, 98r.)*

S interpretáciou nezvyčajného telesného prejavu, ako dôsledku pôsobenia neviditeľného činiteľa sa dá stretnúť aj pri neočakávaných alebo neprimeraných telesných prejavoch zvierat, napríklad koní.

- *Ž41: My sme, keď sme mali aj kravy aj koňa, tak sme na Bielom kríži, pod hotelmi, sme seno sušili. A viezli sme ho večer, to posledné, lebo sa zmrákal. A tam hore. A si predstavte, že ten kôň, za živý svet nechcel. A mal malú fúru, sme už ten zbytok viezli. My sme nič nevideli, vôbec nič, sme boli dve ženy, dvaja chlapi. A ten kôň nechcel ísť. Oči mal také veľké a len sa takto pozeral a takto [napodobňuje výraz koňa]. A tam tí zahynuli. Jeden. Jedného tam kedysi dávno, možno, ktosi musel. A jedného, taká malá fúra zabila. To som si pamätala, to sme sa aj dívali. A potom ešte tam aj jeden zahynul a tak traja sú tam na takom kúsku. Traja ľudia. A tam aj viac ľudí zažilo, nielen ja alebo čo. A potom ho otec takto chytil u papule, ako za zubadlo a viedol ho dolu, až pokiaľ sme neprišli, to bol taký potôčik, cez cestu šiel. A keď preskočil, celý bol v penách, celý biely. Postavil sa, zostal stáť, nohami si takto zahrabal a potom už nič. A my sme nič nevideli a on videl. (žena, 80r.)*

Situácie, v ktorých podľa memorátov dochádza k stretnutiam s nadprirodzenými bytosťami, vykazujú jeden hlavný prvok. Sú kauzálne nejasné. Kauzálne nejasné v tom zmysle, že im chýba aktér, nejaký intencionálny iniciátor týchto udalostí. Nečakané alebo nezvyčajné udalosti, pohyby, zvuky, svetelné javy a podobne sú spontánne interpretované ako nenáhodné, čo predstavuje živnú pôdu pre ich interpretáciu v kontexte rozšírených naratívov. Nemusí ísť pritom len o udalosti vo vonkajšom prostredí, ale tento druh interpretácií sa týka aj vnímania vlastného tela. Nečakané alebo zmätené telesné odozvy našich pohybov a zmeny v pocitoch môžu viesť k presvedčeniu, že nie sme iniciátormi alebo „pánmi“ vlastného konania. To v kombinácii s predstavami o nadprirodzených činiteľoch schopných takýchto vplyvov môže viesť k interpretácii týchto stavov ako dôkazov prítomnosti a pôsobenia nadprirodzených bytostí. Podobné interpretácie môžu byť taktiež dôsledkom pozorovania nezvyčajných telesných prejavov iných osôb.

Naša bežná skúsenosť z vnímania nám podáva veľmi skreslenú predstavu o tom, ako vnímanie vlastne funguje. Vnímanie totiž nie je jednosmerné spracovávanie a vyhodnocovanie informácií z prostredia, na konci ktorého sedí vedomé Ja. Je to neustále sa učiaci mechanizmus, ktorý naučené poznatky aktívne využíva na vytváranie predikcií o vnímanej realite. To, čo sme zažili, ale aj to, čo sme sa explicitne naučili, ovplyvňuje, ako vnímame a vyhodnocujeme realitu (Frith, 2007; Clark, 2013, 2016). V istých situáciách s vysokou mierou neistoty alebo pri intenzívnom emočnom nabudení sa mozog spolieha viac na svoje predikcie, ako na senzorické vstupy. Výsledkom toho je, že vidíme, počujeme alebo cítime niečo, čo neprichádza priamo zo zmyslov, ale naopak z našich znalostí. Výskumy ukazujú, že náboženské, tak ako akékoľvek iné presvedčenia, týmto spôsobom reálne ovplyvňujú to, čo vnímame a prežívame (Granqvist & Larson, 2006; Granqvist et al., 2005; Schjoedt & Andersen, 2016). Kultúrne modely a schémy typických situácií, osvojené napríklad z príbehov o skúsenostiach druhých, tak aktívne ovplyvňujú to, ako ľudia prežívajú udalosti.

Sociálna nákazlivosť spomienok

Mnoho ľudí verí tomu, že pamäť pracuje ako záznamník. Nahráte informáciu, potom ju vyvoláte a znovu prehráte, keď chcete zodpovedať otázku alebo identifikovať obrátok. Avšak desaťročia výskumov v psychológii ukázali, že toto jednoducho nie je pravda. Naše spomienky sú konštruktívne. Sú rekonštruktívne. Pamäť pracuje trochu ako stránka Wikipédie: môžete do nej vstúpiť a zmeniť ju, no to môžu aj iní ľudia.

Elizabeth Loftus²⁰

Pamäťové systémy

V súčasnej psychológii prevláda názor, že ľudská pamäť je tvorená viacerými prepojenými, ale samostatnými systémami. Rozlišuje sa päť hlavných systémov ľudskej pamäti: procedurálna, perceptuálna, primárna, sémantická a epizodická pamäť. Tieto sa delia do dvoch základných typov: deklaratívnej (explicitnej), kam sa radí sémantická a epizodická pamäť a nedeklaratívnej (implicitnej), kde sa radí procedurálna, perceptuálna a primárna pamäť (Schacter & Tulving, 1994). Vzhľadom na to, že pri reprodukcii príbehov vo forme rozprávania ide o explicitné informácie, dá sa povedať, že rozpamätávanie na ne súvisí s fungovaním sémantickej i epizodickej pamäti. Sémantická pamäť poukazuje na mentálne reprezentácie súvisiace so všeobecnými poznatkami o svete. Epizodická pamäť spracováva špecifické reprezentácie: zážitky a skúsenosti (Schacter & Tulving, 1994). Oba pamäťové systémy sú si v mnohých ohľadoch podobné. Sú rozsiahle a komplexné, schopné uchovávať veľké množstvo informácií najrôznejších druhov. Oba sú kognitívnymi systémami, ktorých „obsahy“ môžu byť popísané v pozíciách o objektoch a ich vzťahoch (Tulving, 2004).

Sémantická pamäť je pamäťový systém, ktorý umožňuje osvojenie, uchovanie a použitie faktických informácií v najširšom zmysle.

²⁰ Elizabeth Loftus: *How reliable is your memory?* TedEx prednáška 2013.

Poznatky, ktoré spracováva sémantická pamäť, reprezentujú svet taký, aký je alebo aký by mohol byť (Tulving, 1999). Zahŕňa encyklopedické informácie, ako napr. hlavné mesto Francúzska. Dôležitou črtou sémantickej pamäti je, že umožňuje nielen spätné vyvolanie jednotlivých informačných prvkov, ale že vytvára medzi nimi sieť prepojení (Whitehouse, 2007).

Epizodická pamäť je zase špecializovaná na zapamätávanie osobných minulých skúseností, t.j. vedome prežitých udalostí v subjektívnom čase. Jej dôležitou črtou je, že umožňuje mentálne cestovanie v čase (Tulving, 1999, 2004). Samozrejme, aj sémantická pamäť umožňuje pamätanie si minulých informácií (napr. nejaký dátum), no tu je časový údaj samostatnou memorizovanou položkou, zatiaľ čo v prípade epizodickej pamäti je chronologické radenie vedomých skúseností dôsledkom štruktúry a fungovania tohto pamäťového systému. Medzi epizodickou a sémantickou pamäťou však nie je nejaká neprekonateľná bariéra a pri akomkoľvek rozpomínaní sa nedajú úplne oddeliť. Mnohé všeobecné informácie o svete nadobúdame zovšeobecnením opakovaných skúseností. Vybavovanie epizodických spomienok nie je prezeraním albumu fotografií, na ktorých sú zachytené všetky detaily prežitej scény a epizodické spomienky sú dotvárané všeobecnými vedomosťami. Toto prelínanie epizodickej a sémantickej pamäti je zreteľné najmä pri autobiografickej pamäti.

Termín autobiografická pamäť neoznačuje samostatný pamäťový systém tak, ako v prípade epizodickej a sémantickej pamäti, ale je vymedzená spomienkami, ktoré sa podieľajú na formovaní nášho osobného ja, respektíve spomienkami, ktoré formujú osobnú reprezentáciu nášho „životného príbehu“. Vzťahujú sa ako na špecifické, tak aj na všeobecné udalosti a osobné fakty. Je pochopiteľné, že autobiografická pamäť úzko súvisí predovšetkým s epizodickou pamäťou, no zďaleka nie všetky spomienky epizodickej pamäti sú autobiografické. To, aký obed sme mali predvčerom, je nepochybne súčasťou epizodickej pamäti, a rovnako aj spomienka na prvú prezentáciu príspevku na vedeckej konferencii. Prvý prípad však netvorí súčasť našej autobiografickej pamäti a nie je nijako zvlášť významný pre náš „životný príbeh“, na rozdiel od druhého príkladu. Na formovaní auto-

biografickej pamäti sa teda podieľajú aj spomienky zo sémantickej pamäti, vzťahujúce sa k životu jedinca. Autobiografická pamäť je charakterizovaná našou schopnosťou spájať epizodické aj sémantické pamäťové informácie do klastrov (zhlukov) súvisiacich s osobnou minulosťou (Nelson, 1993).

Už veľmi malé deti majú epizodické spomienky, no nemajú ešte autobiografickú pamäť. Tá sa vytvára postupne a neviaže sa len na schopnosť rozpamätávať sa na osobne zažité udalosti. Vývin autobiografickej pamäti je do veľkej miery sociálny proces, v ktorom sa dieťa učí správne opisovať prežité udalosti a korešponduje s tým, ako sa deti učia formulovať svoje spomienky vo forme príbehov (Eakin, 2008; Nelson, 1993). Deti rozprávačsky aktívnejších matiek dosahujú lepšie výsledky v rozpamätávaní sa na prežité udalosti. Ukazuje sa, že je to schopnosť našej mysle uvažovať v príbehoch, ktorá formuje naše spomienky a vedomosti do autobiografickej pamäti (Fivush et al., 1996).

Pri formovaní autobiografickej pamäti sa špecifické epizodické spomienky, konceptuálne a schematické vedomosti o našej minulosti organizujú do formy príbehu, preto viacerí autori hovoria o tzv. „konštrukcii naratívneho Ja“ (Fivush & Haden, 2003). Pri porovnávacích výskumoch z viacerých kultúr sa ukázalo, ako rôzne sa formuje aj reprezentácia vlastného Ja v odlišnom kultúrnom a sociálnom prostredí. Kultúrne špecifické spôsoby, akými ľudia hovoria s deťmi o minulosti, ovplyvňujú organizáciu informácií o vlastnom Ja (Leichtman, Wang & Pillemer, 2003; Hayne & MacDonald, 2003).

Falošné spomienky

Vplyv sociálneho prostredia na autobiografickú pamäť sa neprejavuje len v rovine všeobecného charakteru naratívnej sebareprezentácie, ale aj v obsahu jednotlivých spomienok. Psychológovia hovoria o tzv. falošných spomienkach (*false memories*). Ľudská pamäť totiž nie je permanentná a falošné spomienky sa v nej vytvárajú ako početné produkty bežnej pamäťovej rekonštrukcie. Za určitých podmienok sa odozvy na pôvodné informácie oslabujú a vznikajú spomienky na

udalosti alebo podrobnosti udalostí, ktoré sa nestali (Loftus, Coan & Pickrell, 1996; Loftus, 1997). Knižnica, harddisk alebo akákoľvek iná metafora pamäti pripomínajúca nádobu, do ktorej sa vkladajú a z ktorej sa vyberajú spomienky, je viac ako mylná. Ľudská pamäť nie je pasívne skladisko informácií, ale skôr samotný proces, ktorým sa spomienky pri každom vyvolaní aktívne nanovo konštruujú. Pri rozpomätávaní je pamäť náchylná na dezinformácie či dokonca úplné implantovanie predstáv, audiovizuálnych podrobností, scenárov udalostí, či celých epizód osvojených z kultúrneho a sociálneho prostredia. Pritom sa to deje bez toho, aby sme si to vôbec uvedomovali. Termín falošné spomienky tak odkazuje na prípady, keď si ľudia pamätajú udalosti inak, ako sa odohrali alebo si pamätajú udalosti, ktoré sa neodohrali vôbec. Falošné spomienky pritom môžu byť veľmi jasné a zastávané s veľkou sebaistotou (Loftus, Coan & Pickrell, 1996; Loftus, 1997).

Z výskumu prediktívnych funkcií mozgu, o ktorých som už hovoril v predošlej kapitole vieme, že mozog neustále pretvára, obnovuje a opravuje to, čo vie o svete, čo samozrejme ovplyvňuje aj pamäť (Bar, 2009). Vytvára tak neprestajne aktualizované schémy a modely našich skúseností, ktoré sa podieľajú na spomienkach na prežitie udalosti (Sinclair & Barense, 2019). Ak sa pozeráme na ľudskú myseľ cez evolučnú paradigmu, pravdivosť informácií, ktoré uchováva nie je nevyhnutne dôležitá. Adaptívna funkcia pamäťových mechanizmov spočíva v schopnosti poskytnúť užitočné informácie dôležité pre prežitie (McNamara, 1999). Spracovávanie a uchovávanie trvalých podrobných a presných informácií by bolo kapacitne neudržateľné, preto mentálne systémy vrátane pamäti musia fungovať v optime medzi presnosťou a kognitívnou efektívnosťou (Conway, Meares & Standard, 2004). To, čo považujeme za pamäť, nie je ani tak nejaké úložisko informácií, ale je to do veľkej miery hlavne samotný proces konštruovania informácie pri jej vyvolaní.

Treba poznamenať, že termín „falošné“ nemá negatívne a hodnotiace súvislosti voči osobe, ktorá je nositeľom takejto spomienky. Falošné spomienky nie sú prejavom patológie alebo poruchou pamäti. V jemnej podobe sú úplne prirodzenou súčasťou fungovania pamäti. Na

vznik výrazných zmien v spomienkach sú síce potrebné špecifické psychologické a sociálne podmienky, no sú stále produktom bežného procesu rozpomínania. Rozsiahly výskum falošných spomienok ukazuje, že falošné spomienky nie sú len dôsledkom nevhodných, sugestívnych alebo manipulatívnych metód používaných niekedy pri terapiách a kriminálnych vyšetrovaniach, ale sú dôsledkom aj bežných každodenných situácií a sociálnych interakcií. Aby nedošlo k nedorozumeniu, treba zdôrazniť jednu vec. Už som sa stretol s výhradami, ktoré pramenili zo samotného termínu falošné spomienky - akoby mal indikovať klamanie. Súhlasím, že "falošnosť" tu znie príliš silno, najmä ak chceme tento termín spájať s výpoveďami informátorov, čo môže vzbudzovať isté etické otázky v kontexte vzťahu výskumník - informátor. Falošné spomienky sú však technický termín, ktorý sa najprv objavil v prostredí forenznej psychológie a v právnickom kontexte, no neskôr sa ukázalo, že ide o oveľa širší a každodenný pamäťový jav, ktorý je ako nevedomý proces v istom zmysle v skutočnosti opakom klamanie. Zahrnúť poznatky o falošných spomienkach do štúdia narratívneho folklóru a iných socio-kultúrnych javov neznamená vynášanie súdov nad nositeľmi naratívov o osobnej skúsenosti, či sa to alebo ono skutočne odohralo tak, ako opisujú, ale skúmať to, ako tradícia a spoločnosť vplývajú na spomienky a ako tieto spomienky vytvárajú tradíciu. Ako zhrnul religionista Jakub Cigán, falošnosť falošných spomienok nie je vymedzená ich odchýlením sa od reality, ale systematickou premenlivosťou pamäťového záznamu s ohľadom na okolnosti vzniku spomienky, podmienkami rozpomínania a jeho sociálny a kultúrny kontext (Cigán, 2014: 105).

Otázka v súvislosti s falošnými spomienkami nie je, či k nim dochádza pri spomienkach na nadprirodzené skúsenosti. Vzhľadom na to, čo vieme o ľudskej pamäti totiž neexistuje dôvod, prečo by k nim v tejto konkrétnej téme dochádzať nemalo. Otázka znie, či nám poznatky o vzniku falošných spomienok môžu povedať niečo o šírení náboženských predstáv a narratívneho folklóru. Výskum falošných spomienok a výskum naratívneho folklóru majú pritom viacero styčných plôch. Hoci doteraz neexistuje literatúra, ktorá by systematicky mapovala tento prekryv, už pri letmom pohľade je zrejmé, že v oboch

disciplínach sa opakovane spracovávajú rovnaké témy. Jeden okruh príkladov predstavujú témy, ako satanské kulty a UFO únosy. Folkloristi spracovávali témy satanizmu (Victor, 1989, 1990, 1991; Elis, 1995) a UFO (Miligan, 1988; Dégh, 2001) v rámci tzv. súčasných povestí a fám. Výskum falošných spomienok sa venoval téme rituálneho satanistického zneužívania, svedectiev o satanistických rituáloch a UFO únosoch a kontaktoch s mimozemšťanmi (Loftus & Ketcham, 1994; Clark & Loftus, 2002; Lynn & Kirsch, 1996; Spanos, Burgess & Burgess, 1994). Presah výskumu falošných spomienok do folkloristických tém je možné nájsť aj pri tzv. spomienkach na predošlé životy (Spanos, Burgess & Burgess, 1994), pri svedectvách démonického posadnutia a exorcizmu (Mazzoni, Loftus & Kirsch, 2001), prípadne pri falošných spomienkach detí v súvislosti s nadprirodzenými predstavami a šírením školských fám (Principe & Smith, 2008; Principe, Tinguley & Dobkowski, 2007; Principe et al., 2006). Folkloristi v súčasnosti v rámci výskumu fám skúmajú aj konšpiračné teórie (Panczová, 2017) a výskum falošných spomienok pri príležitosti nedávneho referenda v Írsku ukázal, ako sa dajú informácie o vyfabrikovaných škandáloch implantovať do osobných spomienok spôsobom používaným bežne v reálnych politických kampaniach (Murphy et al., 2019). Spojitosť medzi náboženskými skúsenosťami a falošnými spomienkami v súvislosti s kolektívnym rozpomínaním sa skúmala pri autobiografických rozprávaniach o náboženskej konverzii (Cigán, 2013, 2014).

Vznik falošných spomienok

Vo všeobecnosti existujú dva spôsoby, ako môžu falošné spomienky vzniknúť. Falošné spomienky vznikajú buď z vnútorných alebo z externých príčin. Pri interných príčinách môže ísť o vytvorenie fantázie, ktorá dodá vysvetlenie pre inak zmätené skúsenosti. Pri externých príčinách je jadro alebo časť spomienky prebraná z prostredia - od druhých osôb alebo sprostredkovane literatúrou, médiami a pod. Falošné spomienky sú takto konštruované momentálnymi spomienkami v kombinácii so sugesciami prijatými z prostredia a vysvetľujú

sa ako spomienky reálneho zážitku. Takto vytvorené spomienky sú pritom nerozoznatelné od skutočných spomienok (Loftus, 2001, 1997). Napriek tomu, že napríklad vizuálna reprezentácia udalosti a sprostredkovaná verbálna informácia o nej má takpovediac iný formát, vznik falošných vizuálnych spomienok na základe verbálnej informácie je nielen možný, ale aj bežný (Loftus, Miller & Burns, 1978; Páez, Bellelli & Rimé, 2009; Hirst & Meksin, 2009).

Podľa Marka Turnera sa naratívne myslenie prejavuje tak, že ľudia bežne zmiešavajú príbehy uložené v pamäti (či už osobné skúsenosti alebo naučené príbehy) s naratívnu reprezentáciou bezprostredného diania v prostredí. Jednou z foriem takéhoto miešania je práve miešanie príbehu z priameho vnímania prostredia s naučeným alebo vymysleným príbehom. Ide o konštrukciu aktuálnej skúsenosti, ktorá sa už v tejto podobe ukladá v epizodickej pamäti. Ďalší druh je, keď dva alebo viaceré príbehy vyvolané z pamäti sa miešajú spôsobom, kde ani jeden príbeh nemá súvislosť s aktuálnym dianím v našom prostredí (Turner, 2003). Takto dochádza k zmenám spomienok na časovo vzdialenejšie skúsenosti a môže sa tak diať aj s veľkým odstupom času. Tento jav sa v psychológii falošných spomienok nazýva skreslenie spätného pohľadu (*hindsight bias*). Rekonštrukčný proces pri vybavovaní spomienky totiž aktualizuje samotnú uloženú informáciu. Do osobných spomienok sa tak postupne môžu dostávať rôzne stereotypy pre dané situácie alebo inak kultúrne zdieľané predstavy (Hoffrage, Hertwig & Gigerenzer, 2000; Mazzoni & Venucci, 2007; Hardt & Pohl, 2003). David Herman upozorňuje, že mentálne schémy a modely typických udalostí majú podobu príbehov a sú odvodené od zdieľaných naratívov (Herman, 1997).

Elizabeth Loftus so svojimi kolegami ukázala, že ak sa dve rôzne udalosti, ako napríklad pozorovaná scéna a vypočutý príbeh (skutočná a predstavovaná udalosť), odlišujú v niekoľkých črtách, no v iných sa zhodujú, naša pamäť ich zmieša a ľudia si nesprávne pamätajú prvky z jednej udalosti v spomienkach na druhú (Loftus, 1977, 1979; Loftus et al., 1995). Podľa Kokinova a jeho kolegov jedným z kognitívnych procesov, ktoré sa na tom podieľajú, je analogické uvažovanie (Kokinov, Feldman, & Petkov, 2009). Analogické uva-

žovanie je definované ako proces pochopenia nových situácií v termínoch situácií už známych a podieľa sa na viacerých výkonoch mysle, ako sú rozhodovanie, riešenie problémov, kreativita, komunikácia, vytváranie a chápanie asociácií a metafor atď. (Holyoak & Thagard, 1997). Analogické uvažovanie predstavuje všeobecný inferenčný proces, pri ktorom sa vyvodzuje, že ak sa dve veci zhodujú v istých aspektoch, tak sa budú pravdepodobne zhodovať aj v ďalších (Getner, 1999). Kokinov a jeho kolegovia tvrdia, že to, že naše spomienky sú pri vyvolaní konštruované analogickým uvažovaním, je práve príčinou vzniku falošných spomienok. Vytvorením analógie medzi nejakou zdrojovou informáciou a cieľovou spomienkou tak môžu falošné spomienky vzniknúť použitím všeobecných vedomostí zo sémantickej pamäti (zdroj) pri konštrukcii spomienky na prežitú udalosť (cieľ) alebo miešanie dvoch rôznych epizodických spomienok (Kokinov, Feldman & Petkov, 2009).

Iným prístupom k výskumu vzniku falošných spomienok je zameranie sa na kontext situácií, pri ktorých falošné spomienky vznikajú. Ukazuje sa, že sa tak často deje v kontexte komunikácie spomienky iným osobám, čo môže viesť do diskusie informácie, ktoré sme si my sami pôvodne nepamätali, no pri našom ďalšom rozpomínaní sa už stanú súčasťou našej spomienky (*misinformation effect*). Takto sa do spomienok dostávajú dodatočné informácie, hlavne ak sú poskytnuté od expertov, dôveryhodných osôb, rodičov, ďalších svedkov udalosti alebo pri kolektívnom rozpomínaní. Naše okolie môže nielen dopĺňať naše spomienky dodatočnými informáciami, ale ich aj usmerňovať sugestívnymi otázkami (Nelson, 1993; Davis & Loftus, 2007; Loftus & Ketcham, 1994). Už prerozprávanie samotné často mení spomienku. To, aké detaily spomenieme a aké vynecháme ovplyvňuje, ako sa spomienka ďalej uchová. Naše ciele smerom k poslucháčom, druh poslucháčov a ich spätná väzba ovplyvňujú to, ako naše spomienky formulujeme a načo dávame dôraz, čo spätne ovplyvňuje, čo si budeme pamäť do budúcnosti (Loftus & Davis, 2007). Významným zdrojom dodatočných informácií, prenikajúcich do falošných spomienok, sú napríklad aj rôzne médiá (Loftus & Castle, 2000).

Falošné spomienky a emócie

Psychologické výskumy ukazujú, že emócie zvyšujú detailnosť a jasnosť, ako aj pretrvávajúce spomienok. Tento vplyv na pamäť je zreteľný hlavne pri negatívnych emóciách (Heuer & Reisberg, 1990; Christianson & Edelberg, 1999, 2006), čo korešponduje s evolučným vysvetlením vzniku emócií, keďže zapamätanie si nebezpečných a nepríjemných situácií je dôležité pre ďalšie prežitie. Poznatky z výskumov v reálnom živote, tiež z experimentálnych výskumov ukazujú, že isté prvky negatívnych udalostí rozpoznávame a zapamätávame si automaticky. Konkrétne, že podnety v prostredí, ktoré predstavujú možnú hrozbu, vyhladáme a rozpoznáme lepšie a rýchlejšie, ako neutrálne (Christianson, 1997).

Špecifický druh epizodických spomienok má podobu podrobnej veľmi jasnej a detailnej vizuálnej reprezentácie konkrétnej udalosti. Obrazne povedané, ide o spomienky s „fotografickou“ kvalitou. Takéto spomienky vznikajú predovšetkým v súvislosti s výnimočnými udalosťami a silným emočným nabudením (Luminet & Curci, 2009). Detailnosť, jasnosť a pretrvávajúce spomienok na emočne významné udalosti však neznamená ich presnosť. Stephen Porter s kolegami pri výskume vzťahu emócií a falošných spomienok zistili, že spomienky s vysokou mierou emočného nabudenia sú síce jasnejšie a s vyšším počtom detailov, čo dáva ľuďom istý pocit ich spoľahlivosti, no zároveň sú omnoho náchylnejšie na zmeny a dezinformácie (Porter, Spencer & Birt, 2003). Toto zistenie korešponduje s inými psychologickými výskumami falošných spomienok, ktoré ukázali, že falošné spomienky vznikajú podstatne častejšie v podmienkach s vysokým emocionálnym nabudením, ako s nízkym emocionálnym nabudením (Corson & Verrier, 2007). Napokon väčšina študovaných prípadov falošných spomienok z reálneho života (súdne spory, kriminálne vyšetrovania) sa vzťahovala na traumatické skúsenosti (Loftus & Ketcham, 1994). Dimitris Xygalatas skúmal s kolegami emočne intenzívny rituál chodenia po žeravých uhlíkoch zo San Pedro Manrique v Španielsku a zistili, že účastníci si bezprostredne po tomto stresujúcom rituáli pamätali len málo podrobností z jeho priebehu, a hoci ich

opisy mali vysokú presnosť, sami referovali nízku mieru istoty o presnosti toho, čo opisovali. Po niekoľkých mesiacoch už tí istí účastníci opisovali rituál podrobne, no s nízkou mierou presnosti, ale zato vysokou mierou istoty (Xygalatas et al., 2013).

S narastajúcim emočným nabudením sa pozornosť zužuje na centrálné prvky udalostí. To zvyšuje zapamätateľnosť centrálnych informácií za cenu absentujúcich podrobností celkového obrazu, ktoré sú potom náchylné na doplnenie z externých zdrojov (Christianson & Loftus, 1991). Ide o jav zaznamenaný tak v laboratórnych podmienkach (Kensinger, 2009), ako aj v širokej skupine udalostí z reálneho života, ako sú živelné pohromy (Bahrack et al., 1998), telesné zranenia (Peterson & Bell, 1996) a svedectvá zločinov (Reisberg & Heuer, 2007). Výskumy ukazujú, že toto emočné zúženie spôsobuje, že sú ľudia náchylní na vytváranie falošných spomienok týkajúcich sa podrobností a detailov udalostí (Kaplan et al., 2016).

Sociálny kontext falošných spomienok

Človek si neosvojuje všetky predstavy, s ktorými je konfrontovaný a samozrejme ani pri tých, ktoré si osvojí, nemožno predpokladať, že sa všetky automaticky podieľajú na vzniku falošných spomienok. To, ktoré predstavy sa budú podieľať na vzniku falošných spomienok, závisí do veľkej miery od sociálneho kontextu, v ktorom sa vyskytujú. Ako som uviedol vyššie, samotná autobiografická pamäť sa vytvára v sociálnej interakcii. Je nutné obrátiť pozornosť na psychologické mechanizmy, ktoré spracovávajú sociálne informácie.

Dan Sperber upozorňuje, že vznik reflektovaných reprezentácií je podmienený tzv. metareprezentačnou schopnosťou, ktorá spôsobuje, že jednotlivým reprezentáciám priradíme istý zhodnocujúci kontext (Sperber, 1996: 87-92). Veľká skupina možných zhodnocujúcich kontextov predstavuje práve referencie k zdroju informácie, teda vzťahuje sa na dôveryhodnosť zdroja informácie. Tá závisí od konkrétneho kultúrneho kontextu. Zdrojom môže byť inštitúcia (napr. cirkev, úrad, politická strana), médiá a často jednotlivé osoby. Hodnotenie dôveryhodnosti osôb, od ktorých informácia pochádza, sa

zväčša odohráva na implicitnej, nevedomej úrovni. Tento proces ovplyvňujú viaceré faktory, ako napríklad vek, sociálny status, osobné charakteristiky, konkrétna situácia, v ktorej prebieha komunikácia a pod. (Bužeková, 2005).

Pri osvojení si predstavy, napr. pri vytvorení mentálnej reprezentácie príbehu z vypočutého rozprávania, je relevancia tohto príbehu podmienená jednak jeho vlastným obsahom, a zároveň sociálnym kontextom. Pascal Boyer pri definovaní tradície hovorí o tom, že pre dôveryhodnosť komunikovanej informácie má zásadnú úlohu sociálny kontext (Boyer, 1990). Robert Boyd, Peter Richerson a Joseph Henrich už dlhšie upozorňujú, že kultúrna transmisia je zásadným spôsobom determinovaná psychologickými predispozíciami uprednostňovať v procese sociálneho učenia predstavy s istým sociálnym kontextom. Pod sociálnym kontextom sa rozumie skutočnosť, kto je nositeľom daného kultúrneho variantu. Pritom hovoria o: (1) sklonoch založených na frekvencii - ľudia vykazujú silné sklony ku konformizmu, to znamená k osvojeniu si toho kultúrneho variantu, ktorý zastáva väčšina a (2) sklonoch založených na modeloch - to znamená, že vyplývajú z charakteristiky toho, kto má byť potenciálny model pre osvojenie si ideí, reprezentácií, správania. To zahŕňa napríklad predispozície na imitovanie úspešných, prestížnych alebo sebedobných (napr. sociálna skupina, etnická skupina, príbuzní, pohlavie atď.) (Richerson & Boyd, 2005: 69). Boyd a Richerson sa z veľkej časti venovali imitovaniu prestížnych ľudí, no ako sami pripomínajú, prestíž je sama o sebe komplexný sociálny konštrukt, ktorý môže byť raz odvodený od osobnej charizmy, druhýkrát na základe inštitucionalizovaného úradu alebo inak. Niektoré formy prestíže môžu byť rozpoznávané plošne naprieč spoločnosťou, iné sa môžu vyskytovať výlučne lokálne (Richerson & Boyd, 2005: 252).

Vo všetkých uvedených prípadoch ide o evolučne významné psychologické črty, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu pri evolúcii ľudského sociálneho správania. Schopnosť identifikovať väčšinu najúspešnejších jednotlivcov a sociálne postavenie jednotlivcov má nepochybne zásadné dôsledky pre budovanie vlastného sociálneho postavenia, vytváranie koalícií a kooperáciu (Henrich & Boyd, 2002; Henrich &

McElreath 2003; Richerson & Boyd, 2005; Henrich, Boyd & Richerson, 2007). Aj keď tieto predispozície ovplyvňujú osvojenie si predstáv alebo stratégií správania na základe sociálneho kontextu, deje sa tak bez ohľadu na to, či sa osvojované predstavy a stratégie správania týkajú sociálnych situácií (Henrich & Henrich, 2007: 14-27).

V súvislosti so sociálnym kontextom však nejde len o problematiku zdroja informácie, teda akoby o otázku „kto?“, ale aj o otázku „o kom?“. Mechanizmy, na ktoré upozorňujú Boyd, Richerson a Henrich, by sme mohli označiť ako mechanizmy rozpoznávajúce sociálne strategické informácie, kde ich strategickosť spočíva v tom, koho sa týkajú, a nie v ich obsahu. Informácie od sociálne relevantných osôb a o sociálne relevantných osobách sú teda spracovávané inak, než informácie neviazané na sociálne relevantnú osobu.

Tieto psychologické sklony sa nepodieľajú len na samotnom osvojení si predstavy a postoja k nej, ale majú v tomto kontexte aj vplyv na to, či sa daná predstava stane alebo nestane súčasťou falošných spomienok. Ako už odznelo vyššie, významnou príčinou vzniku falošných spomienok je sociálne overovanie, ku ktorému dochádza, keď svoje skúsenosti ďalej komunikujeme a upravujeme na základe informácií a postojov publika (Nelson, 1993; Davis & Loftus, 2007), pričom je rozhodujúce, o aké osoby ide. Veľmi často sú to napríklad rodičia (Nelson, 1993) alebo rôzni odborníci a experti (Hyman & Loftus, 1998). Poznatky z tvorby falošných spomienok v dôsledku sugestívnych psychoterapeutických techník (či už úmyselných alebo neúmyselných) ukázali, že pre úspešnú implantáciu spomienok je zásadným aspektom autorita terapeuta v očiach pacienta. Tá pochádza jednak z dôvery pacienta v odbornosť terapeuta, jednak z osobného vzťahu, ktorý sa vytvoril medzi dotýčanými v priebehu terapie (Loftus & Ketcham, 1994; DeGloma, 2007). Úspešnosť implantovania falošných spomienok pri laboratórnych experimentoch sa ukázala z veľkej časti ako dôsledok vysokej dôveryhodnosti alebo autority osôb, ktoré rôznymi spôsobmi podsúvali zavádzajúce informácie. Výskumy, ktoré pristúpili k manipulácii s dôveryhodnosťou týchto osôb v očiach účastníkov, ukázali priamu závislosť medzi dôveryhodnosťou zdroja a pravdepodobnosťou vzniku falošných spomienok (Roediger, Meade

& Bergman, 2001). Rovnako sa ukázalo, že pri kolektívnom rozpomätávaní sú ľudia náchylní upravovať spomienky na udalosť podľa výpovedí druhých. K tomuto javu nedochádza z dôvodu reflektovaného verejného konformizmu, ale že sa nesprávna informácia prezentovaná v skupine stala nevedome a spontánne súčasťou osobného presvedčenia dotýčnych (Meade & Roediger, 2002; Basen, Reysen & Basen, 2002; Reysen, 2007). Rovnako zásadným sa ukázalo, či osoba, ktorá bola zdrojom falošnej spomienky, prezentovala informáciu ako osobné svedectvo. Ľudia sú nielen náchylnejší zastávať k informácii pozitívny postoj, ak bola prezentovaná ako svedectvo, ale aj náchylnejší takto prezentovanú informáciu zaradiť do vlastnej spomienky.

Lauri Honko na základe výskumu memorátov predpokladal, že nadprirodzené skúsenosti sa stávajú jasné a súvisiace s konkrétnymi predstavám hlavne potom, ako spoločnosť začne participovať na ich interpretácii a sú dané do súvislosti s kultúrnymi interpretačnými modelmi odvodenými z iných naratívov. Názory spoločenských autorít a expertov môžu viesť k ich odmietnutiu alebo naopak k ďalšiemu elaborovaniu (Honko, 1964). Honkov predpoklad o tom, ako sa spoločnosť podieľa na formovaní spomienok na osobné skúsenosti, je vo svojich základných črtách v zhode s tým, čo dnes vieme o fungovaní autobiografickej pamäti a jave nazývanom falošné spomienky (Bahna, 2015). V istom zmysle sa dá povedať, že to, čo folkloristi nazývajú procesom folklorizácie sa odohráva už na úrovni jednotlivca a ovplyvňuje to, ako sa v čase menia spomienky na osobné skúsenosti.

Osobné skúsenosti nie sú také unikátne a idiosynkratické, ako si zvyčajne myslíme. Použijúc slová Stephena Schmidta: „...všetci sme náchylní na falošné spomienky. Vybavenie si kultúrne významných udalostí sa často odohráva v kontexte podnetov, ktoré podporujú vznik falošných spomienok“ (Schmidt, 2012: 62). Tento poznatok robí z ľudských autobiografií miesto kultúrnej transmisie, pričom memoráty sú len jednou z možných foriem tohto javu. Cieľom tohto prístupu nie je vyslovovať súdy nad tým, či spomienky zodpovedajú prežitým udalostiam, ale identifikovať spôsoby, ktorými naratívna tradícia ovplyvňuje spomienky jednotlivcov a za akých sociálnych, kultúrnych a psychologických podmienok k tomu dochádza.

Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ

Memoráty o priamej skúsenosti

Povedia, že nestraší. Straší! No.

Žena 60r., rozhovor jún 2009

Za memoráty o priamej skúsenosti s nadprirodzenými činiteľmi považujem rozprávania o takých udalostiach rozprávajúcich, v ktorých dotyční nielen interpretujú rôzne udalosti, ako prejavy pôsobenia nadprirodzených bytostí, ale odkazujú na ich priamu percentuálnu reprezentáciu. V tejto kapitole uvádzam dvadsaťdva takýchto memorátov o priamej skúsenosti. Práve tento typ rozprávania bol v centre môjho výskumného záujmu. Vychádzal som pritom z úvahy, že pre tradíciu naratívov, ktorých obsah tvoria príbehy o výnimočných stretnutiach s nadprirodzenom, sú kľúčové práve svedectvá z prvej ruky. Jednou z hlavných snáh môjho terénneho výskumu bolo dopracovať sa k informátorom, ktorí takéto spomienky mali a následne preskúmať špecifický kontext týchto informátorov. K týmto centrálnym memorátom o priamej skúsenosti sú tak priradené aj príbehy, ktoré opisujú podobné skúsenosti iných osôb z najbližšieho sociálneho okolia týchto informátorov. Chcem tým ukázať, či sa v prostredí dotyčných informátorov vyskytujú rozprávania, ktoré mohli ovplyvniť vznik ich vlastných spomienok a aký je ich sociálny kontext. Tento materiál nedokáže pochopiteľne sprostredkovať prístup k udalostiam a prežívaným skúsenostiam opisovaným v naratívoch a nedokáže ani sledovať vývoj spomienok. Avšak obsah a kontext, v ktorom sa tieto memoráty vyskytujú, umožňujú nájsť isté súvislosti s psychologickými poznatkami o vplyve predošlých vedomostí a spoločnosti na osobné spomienky, o ktorých som písal v predošlých kapitolách.

Väčšinu príbehov som počul viackrát pri opakovaných návštevách informátorov a v rôznych situáciách. Tu uvedené varianty zachytávajú najúplnejšie, prípadne najrozvinutejšie varianty.

1. Kráľ hadov 1

- Ž 43: *No ale o tom veľkom hadovi, ale opravdivé, o tom veľkom hadovi. Ja som mala s ním ... taký pocit, no aj sklamanie, aj bála som sa dost'. Hore na hranici som zbierala borievky ... a tam som zbierala borievky, to ani neviete, pokiaľ to tam je, keby som ešte vládala, ešte by som vám to tam ukázala, tam je kus hory našej. No a tam som zbierala borievky, no a je tam taká lúka veľká, v tej lúke, v prostriedku, bývala kedysi veľká chalupa, mamka mi to vraveli, že tam bývala veľká chalupa. No a za tou lúkou dolu, už na moravskej strane, tam mali babka diel. A musela to byť pravda, že tam ten diel mali, ja som tam raz išla zbierať borievky. Neboli borievky, na tejto strane nebolo borievok, tak ja som tam prešla. Ale tuto, ponad Klin som tam prešla dolu a tam je chalupa, či tam teraz ešte bývajú, to neviem, ale tam bola chalupa ... aj kravy sme tam pásli, aj jalovku ... no a tam som prešla. No a veru*

...

M20 (syn Ž43): *No a čo si tam videla toho hada alebo čo?*

Ž43: *Videla som tam hada, takého strašného hada som tam videla ... Tak hvizdol, tak silne hvizdol...*

M20: *To ten pastier hvízdal ...*

Ž43: *Ale čoby pastier hvizdol, kurník, či neviem, čo pastier hvízda a čo had? Tak hvizdol ... Ale som tam nebola sama, tam bola aj Verona so Štefanom. No a boli tam dolu, v tom lubisku. A utekali odtiaľ' ... tak hvizdol ... oni leteli popredku, ja som šla za nimi. No a ja si tak v duchu myslím: „Keď ich ja nedobehnem, ja tu zbláznim z toho. Ten had furt letel za nami. Furt, furt za nami. Čo to už bol za had, to ja neviem. Had ... normálne zmija ... Dost' veľký. Tak 85 centimetrov mohol mať' ... [dlhšia odmlka]. Tam bol taký had. Tam bol taký had, ale to mi vraveli ešte aj hajný, že ten had tam je. Tam bola v prostriedku, tam dole, tam je studňa, a tam pri tej studni bol ten had. Ten s tou zlatou korunkou.*

A: *Aj ste ho videli?*

Ž43: *Ja som ho vyplašila. Ja som zašla do toho lubiska, nebolo borievok v hore, tak som zašla do toho lubiska. A boli tam aj Štefan, aj s Veronou tam. A zašli sme do toho lubiska a oni zbierali takto, vedľa mňa a popod malinou, kde bol borovník, tak boli borievky, tak som ich zbierala. A teraz ... zbieram tie borievky a naraz ... vyšla som na buka, bol tam taký zhnitý buk. Ale ja som*

Memoráty o priamej skúsenosti

nevedela, že je taký zhnitý. A ja som na ten buk vyšla, ako som sa na neho postavila, buk sa na všetky strany rozprášil a z toho buka vyšiel ten had. A to sme mali vtedy ... Verona so Štefanom leteli popredku, no a ja čo som, keď som bola vzadu, som musela ísť za nimi. A had išiel ...

M20: Však Štefan bol chlap!

Ž43: No bol ...

M20: A hada sa bál?

Ž43: No bál. Keby sa nebol bál, tak ...

A: Som počul, že tento had, že to je „Kráľ hadov“, o takomto hadovi ...

M20: No vraveli o tom tak, to som počul aj ja.

Ž43: Lebo on piskol ... piskol ... tak hvizdol ... Nie tak, ako normálne had, ale tak piskol ... piskol, no.

M20: Ktovie, či tá živočíšna ríša je už prebádaná tak, o čom sa my bavíme, lebo v knihách to človek tak nevidí.

A: Že keď takýto had, keď pískne...

Ž43: Druhé hady letia k nemu. Zo všetkých strán leteli hady, zo všetkých strán. To som mala umenie utiecť do Hanice. Rýchlo ...

M20: To je kus.

Ž43: Ale som mala umenie, lebo hady utekali zo všetkých strán. Lebo tie hady sa späť nevrátili, že by sa boli späť obrátili a išiel späť, odkiaľ vyšiel, ale furt išiel ... furt išiel. Furt išiel tade, kade sme my chodili, po tej ceste. Som tade dlho ... som tade dlho nešla, tam je strašne dobrá voda.

M: Ktovie, či to nebol duch tiež nejaký.

Ž43: To je možné.

M20: Len bol v tej podobe ...

Ž43: Tam ... možno, že bol. Pán Boh vie.

M20: Vraví sa ... však sa vraví, že Diabol je vlastne had.

A: A toho hada videli ešte predtým ... dávnejšie nejakí ľudia?

Ž43: A kto ti tam chodil hore? Tade, kade ja som chodila, kto tam chodil?

M20: Ale ľudia chodili tam, určite.

A: Inde nebolo takého hada vidieť?

Ž43: Chodili, možno, Hlavičove chodili. Lebo som sa ich aj pýtala, ale povedali, že tam nevideli takého hada. Piskol, tak piskol, že ho bolo široko-d'aleko počuť ... tak piskol.

A: A ten hajný?

Ž43: Ten hajný hovorili tiež, že je tam, že oni ho tam tiež viac-

krát videli. To mi hajný povedali, čo tam hajničil, ten mi to hajný povedali, že už ho tam tiež videli. No tak vtedy som mala strach, vtedy som si strachu užila. (žena, 70r., muž, 50r.)

Zaznamenaný príbeh korešponduje so známou predstavou Kráľa hadov, ktorý zvoláva pískaním ostatných hadov na poradu alebo na pomoc (Kováč, 2004: 19, 1998: 167; Michálek, 1991: 23, 25). Proti-intuitívny prvok predstavuje had, ktorý vykazuje viaceré vlastnosti typické pre ľudí: sociálne postavenie (kráľ), komunikácia (zvoláva pískaním), intencie (zvoláva s konkrétnym cieľom). Skúsenosť informátorky korešponduje s touto predstavou vo viacerých bodoch: had má zlatú korunku, had píska a následne v kolektíve útočí, respektíve informátorku prenasleduje množstvo hadov.

Informátorka potvrdzuje, že podobné príbehy sa kedysi rozprávali, no nepamätá si žiadny konkrétny. Obaja jej synovia majú všeobecné znalosti o Kráľovi hadov, ktoré sú sčasti odvodené od matkinho rozprávania, no okrem jej skúsenosti žiadne ďalšie podobné príbehy nepoznajú.

Pokúsil som sa teda vyhľadať príbuzných spomenutého, dnes už mŕtveho hájnika. Jeho dcéra opísala skúsenosť nasledovne:

- *Ž50: [Smiech] no otec, ten toho zažil po lese, to by ste neverili [smiech]... Ten had. Ved' sme sa potom báli chodiť tam hore. Tam bol ten Kráľ hadov. Ten hvízdol a všetky hady sa zleteli. A mal korunu ako kráľ, zlatú.*

A: Aj vy ste ho videli?

Ž50: My nie, sme nesmeli tam chodiť. Otec nám to zakázal, „nepôjdeš“, že nás ten had, že zavolá všetkých hadov a že nás doštípu.

A: A on ho videl?

Ž50: Videl? Všet ho skoro zabil ... Tam je hore na Uhorskej, jak sa ide na moravskú stranu, taká studnička, prameň a tam ten had ležal. A otec ho chcel zabiť, ale had zdvihol hlavu. Takto mu pozeral do očí a potom pískať. Tak, ako chlapci keď pískať a to bol signál. A zovšadiaľ sa hady na neho valili. Veľa ... až také hrče. Skoro tam zostal, by zomrel ... Nikdy sme tam nesmeli ísť. No potom som tam bola, už ako dospela, no nič som nevidela. Možno

ho už niekto zabil, toho hada. Ale prv to naozaj tam muselo byť, lebo by nám dovolil tade ísť. Nie? (žena, 67r.)

Skúsenosť informátorky (Ž43) a skúsenosť hájnika (z rozprávania jeho dcéry) majú viacero podobností: 1. Ide o rovnaké/podobné miesto. Možno predpokladať, že ide o tú istú lokalitu vzhľadom na to, že hájnik mal dotyčné deti priamo varovať. Ak by aj nešlo o tú istú lokalitu, ide o podobné miesta - studnička prípadne prameň niekde pri slovensko-moravskej hranici. 2. Veľký had zo zlatou korunou, ktorý v prípade vyrušenia začne písať. 3. Had pískaním zvoláva ostatných hadov, ktorí napádajú narušiteľov. 4. Dotyční utekajú preč.

Hájnik v tomto prípade predstavuje sociálne relevantný zdroj informácie, keďže ide o experta na dané prostredie a sama informátorka hájnika považovala za plne kompetentného vyjadrovať sa k prostrediu, v ktorom pracoval. Jeho autorita však nevyplývala len z jeho profesie, ale bol v lokalite rešpektovanou osobou. Pozitívne ohlasy na jeho osobu, profesijné aj osobnostné, sa objavovali nielen od ľudí, čo ho priamo poznali, ale aj sprostredkovane.

2. Kráľ hadov 2

V tej istej časti obce som zaznamenal aj ďalší memorát o priamej skúsenosti s Kráľom hadov.

- *Ž26: No toto ... ja som videla tiež takého hada. Už som stará ... ale dodnes som nevidela také jedinečné ... v horách alebo čo, takého strašného hada, ale to hady naozaj pískajú. No ono dáva taký zvuk. Píska. No ale to tuto je málo, no ale to bol strašne ... to bol strašne veľký had, čo som videla. To bolo ... to bolo strašné. Ale ešte jeden, on robil vtedy poľovníka, mi hovoril, že tiež ho videl, toho hada, a že sa bál, že by ho zastrelil. Ale že sa bál, lebo že to malo na hlave takú korunku ako keby ... ten had ako? ... ho volali Hadí kráľ.*

A: A ten, čo ste ho videli vy, ten nemal korunku?

Ž26: Ja som ju videla, ale vám poviem ... už som stará, tu som sa narodila, prežila šťastné roky, ale odvtedy som také čosi, takého

hada nevidela. No ja od strachu ... On išiel tak, bol z jednej strany, z druhej taká priehlbina a on bol z tej strany až na tú pretiahnutý, ja som sa dívala, či má tú korunku, lebo nemá a som sa obrátila a rýchlo domov ... To bol ten Kráľ hadov. Lebo to prv nebolo, teraz je to vyrúbané to hore, ale to prv bolo miestami tiež také ... Teraz to robí lesná správa a to robia z toho rúbaniská. (žena, 84r.)

Informátorka pochádza z tej istej lokality, ako informátorka pri predchádzajúcom príbehu o Kráľovi hadov, aj keď nie presne z tej istej usadlosti. Hoci sa navzájom poznajú, nemožno povedať, že by boli priateľky a o svojich podobných zážitkoch navzájom nevedia. V tomto prípade videla informátorka pískajúceho hada so zlatou korunou, absentuje tu však motív privolávania ostatných hadov. Informátorka tvrdí, že rovnakú skúsenosť mal aj miestny poľovník.

- *Ž26: Toho hada videli viacerí. Aj jeden poľovník ho videl, to bol otcov kamarát. Ten nás varoval, že tam videl toho hada presne, ako som potom videla na to istom mieste. A ja že nič, no a potom som ho sama videla, ako som ti povedala toho Kráľa hadov. (žena, 84r.)*

Rovnako, ako v prípade hájnika v predošlom príbehu, aj poľovník predstavuje prestížnu osobu, ktorá pre danú informáciu predstavuje sociálne relevantný zdroj informácie. Aj keď informátorka si už nepamätala meno poľovníka, podarilo sa mi zistiť, že spomenutý poľovník a hájnik z predošlého memorátu je tá istá osoba (konkrétne kopianica, kde mal bývať, približný vek a časové vymedzenie i potvrdenie dcéry spomenutého hájnika, že otec bol aj poľovník).

V rodine informátorky je tento príbeh dobre známy a počul som ho opakovane od viacerých príbuzných, ktorí ho uvádzali ako dôkaz toho, že povesti o Kráľovi hadov sa zakladajú na skutočnosti. Ako uviedla dcéra tejto ženy: „to sa hovorí, že povesti, že to sú také bájky, ale to v skutočnosti bolo. Naša babka, ako moja mama, toho hada, toho kráľa skutočne videla“ (žena, 63r.). Skúsenosť matky je tak silným impulzom na ďalšie šírenie predstáv o Kráľovi hadov v jej najbližšom

sociálnom okolí a zároveň aj garanciou ich pravdivosti. Príbuzní síce hovoria o príbehoch o kráľovi hadov v pluráli, ako o v minulosti široko rozšírenej predstave, nevedia však spomenúť žiadny iný príbeh alebo informáciu o Kráľovi hadov, ktorá by išla nad rámec svedectva ich matky.

3. *Mŕtvy v Nemecku*

- *Ž25: Mamka bola v Nemecku. Sme boli na jednom dvore, ale ona tam bola pred štyridsiatimi rokmi prv ako ja. A tam bola kedysi fronta. A teraz, keď bola ta fronta, tak tam strašne veľa vojakov zomrelo. A kopali sme repu a ja tiež. Som chcela hodne skopať. A tak večer, keď bolo deväť hodín a už všetko, motyku na plece alebo do ruky a už všetko utekalo domov... A ja som si myslela. Som mala ešte kúsok do konca a dva riadky som mala. Som si myslela: "A ja nejdem. Pokiaľ tie dva riadky dokonca nedoženiem, ja nejdem." A teraz som hnala tie dva riadky a naraz išiel vlak. Chodil ponad nás vlak. A ten vlak chodil tak po deviatej hodine, kolo pol desiatej. A pískol, normálne tak, ako trúbil. Tam bol most. A ja se dívam, jak ten vlak trúbi a prestalo to trúbiť a zas išiel druhý vlak za ním. A ja si myslím, že nikdy nešli dva vlaky. Ako to, že ten druhý ide za ním? ... A keď už naproti mne bol. Trúbil. Takto naproti mne bol, nie tak naproti, ale tak [informátorka sa gestikuláciou snaží objasniť situáciu]. A ja si tak myslím, či mam ísť do domu alebo nie? ... A naraz z toho vlaku vyšlo toľko vojska, toľko vojska vyšlo, aj v civile, aj vo vojenských šatách. Ale rôznych, rôzne vojenské šaty mali, všelijaké. A ja si tam myslím: "Teraz sa to pustí za mnou."
A do toho dvora nebolo ďaleko. Či už ja len teraz mám ísť lebo nie. A tak som počkala. A prišiel ku mne chlap. Úplne blízko, ako vy ste teraz pri mne. A zastal a povedal mi takto: „Neboj sa ma, neutekaj. Ja som tvoj sused.“ Ale aký to bol sused? No bol to sused, ale akože zo skoršieho pokolenia. Ale ja mu hovorím: „Ale jaky ste vy sused, keď ja vás vôbec nepoznám?“ „Že ja som z V. [názov osady, odkiaľ informátorka pochádza]“ a to suseda G., vedľa mňa bývala, „ja som jej strýko a ja som tu padol, keď ta fronta bola a tak tu som.“ No, a tak tam bol. A tak som ho obzerala zdola, zhora, ale všetko. A som potom prišla do domu a som*

to všetko, z toho Nemecka, tak som to tej G. povedala. A oni mi povedali: „Akurát taký bol.“

A: Vaši rodičia....

Ž25: Oni? [informátorka zvyšuje hlas] Oni to iste videli v tom Nemecku, ako ja. Tam boli na tom dvore ako ja, ale predtým. Asi dvadsať rokov, predtým.

A: A tiež takto, že prišiel vlak? Veľa vojska videli?

Ž25: No, presne tak, ako vravím ... Aj sem išla do domu. A potom aj na druhý deň, aj na tretí deň, pokiaľ sme to nedokopali, už som tam po deviatej hodine nebola. Som sa bála. Potom som sa už bála, ale dovtedy som sa nebála. Aj som prišla do dvora, vtedy v ten deň aj som to vrátnikovi povedala ... tak to vravím tomu vrátnikovi, tam tomu. Taký starý, prešedivý, už cez sedemdesiat rokov mal. A on mi povedal, že ja som nie prvá, čo som videla, že tam viacej takých bolo.... Ani ráno som už nešla prvá, ani ráno. Išla som vtedy za našimi babami. (žena, 86r.)

Opísaný príbeh predstavuje komplexnú audiovizuálnu reprezentáciu stretnutia s mŕtvym, ktorej súčasťou je dokonca rozhovor s mŕtvym. Je vsadená do podrobne opísaného prostredia s množstvom detailov.

Príbeh nemá nijakú širšie rozšírenú predlohu o stretnutiach s mŕtvymi. Viazá sa na špecifické osobné dáta o mŕtvom a na špecifickú lokalitu, kde sa odohral. Na úrovni štruktúry však príbeh korešponduje so skúsenosťou informátorkinej matky, ktorá sa odohrala na tom istom mieste. Informátorka sa síce zdráhala samostatne porozprávať matkin príbeh, a aj pri opakovaných návštevách o ňom referovala len spôsobom, že jej matka zažila presne to isté. Matka nepochybne predstavuje sociálne relevantnú a dôveryhodnú osobu s pozitívnou emocionálnou väzbou. Na vzniku tejto spomienky sa okrem skúsenosti informátorkinej matky pravdepodobne podieľalo viacero ďalších faktorov. Po prvé, informátorka údajne konzultovala udalosť s vrátnikom na farme, kde pracovala, ktorý jej mal potvrdiť, že ide o častú udalosť na danom mieste. V tomto ohľade ide o osobu, ktorá z pohľadu informátorky predstavuje v istom zmysle autoritu známu miestnych pomerov. Išlo o miestneho človeka, ktorý dlhodobo pracoval na spomenutej farme. Podľa informátorky išlo tiež o jedného z

mála miestnych zamestnancov s priateľským postojom k cudzincom zamestnaným na farme. Dalo by sa špekulovať, či neboli prvky príbehu prebrané z lokálnej nemeckej tradície, k tomu však nemám žiadne dáta. Dôležitejšou je však skutočnosť, že po návrate z Nemecka jej suseda G. podľa opisu mŕtveho potvrdzuje, že skutočne išlo o jej strýka. Potvrdenie zosnulého príbuzným je dôležité, pretože ide o osobu, ktorá zosnulého dobre poznala.

Skúsenosť informátorky má predlohu v skúsenosti sociálne relevantnej osoby (matky). Táto skúsenosť bola zároveň viacnásobne predmetom diskusie a potvrdenia. Spomenutá susedka G. bola dobrá rodinná priateľka, ktorá sama mala mať viacero skúseností s nadprirodzenými činiteľmi. Išlo predovšetkým o najlepšiu kamarátku informátorkinej matky a neskôr tiež jej vlastnú priateľku:

- *A: Tá G. bola vaša suseda?*

Ž25: Suseda, prvá suseda. Dobrá. Prv bolo deväť chalúp na V. [miestna usadlosť odkiaľ pochádza informátorka] a oni boli prví, hneď vedľa nás bývali. Oni sa tak na V. báli, tá suseda, že keď som ja už potom, som odišla z V. sem dole. Sme to tu kúpili, oni už potom tiež odišli. Povedali mi, že: „Keby si bola ty, Verona, ostala na V., ja by som nebola odišla z V.“ Ale oni sa aj hrmenia tak strašne báli. Tak sa strašne hrmenia báli. Jak len zahrnelo, už boli pod oknom a už na mamku volali: „Tereza, Tereza, požičaj mi, lebo hrmí!“ Tak sa veľmi, báli hrmenia, strašne.

A: To bola kamarátka?

Ž25: To boli, s mamku boli. Chodili v Nemecku po tých dvoroch, chodili furt. Tiež boli takí chudobní a chodili, po tých dvoroch robiť. (žena, 86r.)

4. Susedov syn

Toto je ďalší memorát o stretnutí s mŕtvym od tej istej informátorky, ako predošlý a rovnako sa mal odohrať počas druhej svetovej vojny.

- *Ž25: To sa prv veľmi rozprávalo po večeroch tam na V. [názov osady odkiaľ informátorka pochádza] Aj ja som mala také zvláštne príbehy. Ja sama, ja sama som mala také zvláštne príbe-*

hy. No ... Som bola v Nemecku ... tak bo som bola cez vojnu štyri roky v Nemecku na robote. Bo tu na Slovensku roboty nebolo a po Čechách tam tak neplatili a v Nemecku boli tie marky. Tak to bolo také lepšie ... Tam bolo ťažké, no cez vojnu tam nebolo dobre ... Mamka tiež boli v Nemecku, sedem lebo osem rokov boli v Nemecku, lebo roboty nebolo ... Mne sa také ... sme prišli z Nemecka. A to je taký príbeh, to je taký príbeh. Sme prišli z Nemecka. A v nedel'u sme išli do kostola, tam sme chodili do kostola ... A to bolo poslednú nedel' pred Vianocami, poslednú ... A išla som z kostola a išiel predou mnou chlap. A to už bolo tak večer a som išla tam do Predmiera. A už slnko zapadlo, keď som išla z Turzovky. A hore grúňami to je hodinu pomaly. A išla som furt hore tými horami a som prišla tu už tuto, ako sa do Potočku chodí, tuto. No a tam ten chlap išiel stále predou mnou. Stále išiel predou mnou. Stále, v kuse išiel predou mnou. A to mám vždy ešte na pamäti a ešte hneď sa za toho človeka modlím, čo to bol. A išiel stále predou mnou. Až prišiel na V. na našu úvrat' ... A tam sa postavil a stál a stál. A ja si myslím, že čo len to je za chlap, keď stojí a furt stojí a nejde hore, ani dolu. Ani tam, ani tam. A vyššie mal krstného otca. To tam býval. A ja prídem ku nemu a dívam po ňom, sa takto dívam po ňom, po ňom - ako teraz po vás. Furt sa dívam po ňom a naraz a on sa mňa spýtal, či ho poznám. Ale normálne sa ma spýtal tak, ako ľudským hlasom, nie ako mŕtvy. Tak sa ma pýta, že či ho poznám. Ale ja sa furt dívam po ňom, ale poznať som ho nemohla. Hovorím: „Nie, nepoznám ťa. Nemôžem ťa poznať,“ hovorím. „Že však ja som z V.“, že je Adamov syn. A potom mu hovorím, že nie, že ho nemôžem poznať. A ja hovorím, že: „Kde ideš?“ A že sa ide, ako od krstného otca, že rozlúčiť s krstným otcom, lebo že v ten deň, že ho zabili. Toho kdesi za Vrútkami, ako sa ide na Banskú Bystricu, tam ho kdesi zabili. Ale ja som nevedela, kde ho zabili, ani som sa ho nepýtala, len potom za pol roka v lese sme išli s manželom. Sme boli v Martine. Mal tam sestru vydatú. A od tej sestry sme išli peši do tej Banskej Bystrice ... A prídeme na ten hlavný tunel, taký veľký tunel tam je na Banskú Bystricu a ten manžel môj mi povedal: „Verona, tu je ale veľkánsky tunel. Kade pôjdeme? Pres ten tunel alebo hore po tom tuneli?“ ... ale on tak hovorí: „Cez ten tunel nepôjdem, ešte tam kdesi nájdeme dákeho mŕtveho, v tom tuneli, ja cez ten tunel nejdem.“ Tak sme šli po tuneli a keď sme na koniec tunela prišli a on pekne zišiel dolu, takto bolo tak troška také štyri schodky

Memoráty o priamej skúsenosti

dolu z toho tunelu, dolu. A on pekne zišiel a ja keď už som zišla na cestu. Takto som koplá. A koplá som nohu a tam bola noha odrezaná, takto potiaľ' [informátorka ukazuje na vlastnej nohe]. Bola noha odrezaná. Toto tam bolo, telo nie, len to tam bolo. A ja som si tak v duchu myslela, že to musela byť noha toho môjho A. z tej V. On mi takto povedal: „Ja som hen z V. a prišiel som sa s krstným otcom rozlúčiť“ aj mi tak prezradil o tých všeličo, také veci. A mŕtvy, normálne mŕtvy.

Potom sa zobral a išiel tam, k tomu krstnému otcovi. No a ja som išla do kopca, vyšla som do kopca a taká akási vystrašená, som si tam sadla, a potom som bola už aj taká unavená a potom som už utekala hore na V.. Fúkal na mňa vietor, tak som si zase sadla. U Kataríny už svietili už ako večer a tak ja hybaj hore a prídem na miesto a Majka, jeho mamka, práve upratovala. Tak som jej to všetko povykladala a keď som jej to všetko povykladala, ona potom ešte... a potom mi povedala, že kde som ho videla. „Že po svojich chodí.“ Lebo aj G. [suseda spomínaná už v predošlom memoráte] jej to vravela ...

A ja som prišla potom do domu, hore na V., ale on išiel potom do toho krstného otca a potom vyšiel z tej chalupy a išiel ponad chalupu, poza chalupy takto hore, až tam. A jeho mamka išla odpratovať kravy. A ja jej to vravím. A ona mi povedala: „No dobre.“ A potom ešte tri razy do nás prišla, ale ja som jej povedala, že nech už nechodí, lebo ja už toho mám dost'. A on, keď išla podstienkom, ako to v starých chalupách bolo, hen do izby tak on išiel s ňou, ale už do izby nevošiel. A zas keď išla naspäť, tak zas išiel s ňou, tak chodil s ňou.

A: Ako dlho chodil takto s ňou?

Ž25: No, len tu jednu noc. Potom prišla ku mne a mi to vykladala ... ale jej vravím: „Ja za to nemôžem.“

A: A jej sa tiež prihovril?

Ž25: Áno, že sa jej prihovril. Ale potom mi to už nepovedala, ale tam susede G. to povedala, lebo ja som jej povedala, nech mi už nič nevraví, že ja už toho mám dost'. Bo fakt som toho mala dost'. To takto naproti mne, na tej úvrati a vykladal všeličo vykladal. A mŕtvy. A vykladal, ale pravda to bola. (žena, 86r.)

Tento príbeh stretnutia s mŕtvym s predošlým, ako aj s údajným stretnutím matky s mŕtvym v predošlom memoráte, vykazuje viacero

podobných štruktúrálnych črt: dotyčná mŕtveho nepozná; naopak mŕtvy pozná ju; pochádza z tej istej lokality ako ona; mŕtvy zomrel vo vojne; mŕtvy dotyčnú oslovuje a rozpráva jej informácie o sebe. Podobne ako v príbehu z Nemecka, tak aj v tomto prípade dochádza k potvrdeniu zo strany príbuzného, konkrétne matky, ktorá sa mala sama s mŕtvym stretnúť. Stretnutie s týmto mŕtvym mala mať aj suseda G. Informátorka si s touto skúsenosťou spája neskoršiu udalosť nálezu ľudskej nohy. Príbeh má (1.) štruktúru analogickú štruktúre príbehu o skúsenosti osoby, ku ktorej mala dotyčná pozitívnu emocionálnu väzbu (matka) a celá skúsenosť (2.) je predmetom diskusie a potvrdenia v sociálnom prostredí dotyčnej.

5. Mŕtvy išiel s nami

- *M12 (syn Ž25): A ešte, keď sme pri tom, vieš čo mi napadlo? Čo nebohá babka vavela. Že s mŕtvym ... že keď mŕtveho vidí, akože keď sa mu ukáže na blízko, s ním sa má nejako opačne vravieť, do opaku vravieť ... Ako to bolo?*

Ž25: Ale to ti poviem, nie. Ako to bolo ... Ako to vaveli tebe, neviem, ale ja keď som videla raz keď sme išli s tou tetkou z tej Turzovky, starého nebohého Gu. [sused], išiel po ulici s nami až hore na vršok. A furt išiel, furt išiel s nami. A ja si tak v duchu myslím, poznala som ho dobre, si tak v duchu myslím: „Bože, čo mám robiť, aby od nás odišiel?“ A tak potom, keď už sme prišli hore, už ku vršku blízko, tak sa otočili takto a oni že pozreli na mňa. Ale to nie že ďaleko, ale tri, štyri, päť krokov od nás. A ja im hovorím, to mi kedysi babka, Pán Boh im hriechy odpust', povedali, babka moja ... No a ja sa ho pýtam: „A kde ste boli, keď sa Pán Ježiš narodil? Keď furt idete za nami? A vy ste vtedy kde boli, keď sa Pán Ježiš narodil?“ No a on sa pozrel na mňa: „Ja?“ Už to nebol chlap, vtedy J. zomrel chlapčisko, čo s nami chodil do školy, taký chlapec. A predstav si, keď sme prišli ... také trnie je tam, keď sme ku tomu trniu prišli ... už bol v tom trní zamotaný. A ja som si tak v duchu myslela, že mu pomôžem sa z toho trnia odmotat'.

M12: Ako tomu chlapovi?

Ž25: Tomu chlapcovi. To už potom nebol chlap, to už bol ten chlapec. Ten chlapec ... chodil s nami do školy. Že mu pomôžem z toho trnia sa odmotat', ale tetka ma nepustili. Tetka ma, Pán Boh

im hriechy odpusť, ma držali takto a povedali: „Nie, nepôjdeš nikde, lebo keď pôjdeš, ostanem tu aj ja a ktovie, čo sa s nami porobí.“

M12: Ľudia boli vtedy strašne poverčiví.

Ž25: Lebo oni ho dobre poznali, vedeli, že zomrel ...

(žena, 86r.; muž 62r.)

S predošlými príbehmi informátorky Ž25 má tento príbeh spoločných len niekoľko bodov: videný mŕtvy je tiež sused a dotyčná sa s ním rozpráva. Avšak ostatné položky tento príbeh s predošlými nezdieľa a má niekoľko zásadných odlišností: informátorka mŕtveho sama spoznáva vopred a vie, že je mŕtvy; oslovuje ho prvá ona a mŕtvy odpovedá len jedným slovom, na rozdiel od dlhších konverzácií z predošlých príbehov; príbeh sa odohráva cez deň a je spojený so smrťou ďalšej osoby (chlapca). Napriek týmto spoločným prvkom nemožno tvrdiť, že by tento príbeh bol analogický už spomenutým alebo iným príbehom zo sociálneho prostredia informátorky.

6. Mŕtvy krčmár

V nasledujúcom príbehu ide o skúsenosť syna informátorky Ž25. Keďže ide opäť o konkrétnu zosnulú osobu, audiovizuálna reprezentácia korešponduje s osobnými údajmi viažucimi sa na túto osobu. Štruktúra príbehu je však analogická štruktúre skúseností informátorky Ž25 a jej matky, teda dotyčného starej mamy. O príbehu som sa najprv dozvedel z rozhovoru s jeho matkou a starším bratom:

- *Ž25: Pamätám. Pamätám, že čo ... Boli časy, keď som to vykladala ... tej H. a tej M. syn. On chodil s ňou normálne.*

M14 (starší syn Ž25): A to vraveli tí starí ľudia, to vraveli, že sa im ukazujú. No niektorým. To je zaujímavé. Môj brat, čo je, v K.H. býva, on vravel, že keď krčmár zomrel a že ho tiež videl.

Ž25: Však keď prišiel J. dol'akaný domov.

M14: Však to vravím.

Ž25: Taký prišiel dol'akaný, že čo hrôza, to vtedy, čo išiel s ním krčmár, a tu ... pred samou chalupou a ten prišiel taký v strachu, čo hrôza. A reku, čo si taký dol'akaný? „No krčmár išiel za mnou.“

*Reku krčmár zomrel, starý. „No ale išiel za mnou.“
(žena, 86r.; muž 62r.)*

Dotyčný žije v Českej republike, no počas môjho výskumu prišiel na návštevu rodiny, keď som mal príležitosť s ním urobiť rozhovor.

- *M27 (mladší syn Ž25): Som išiel večer do krčmy, ale to už je tak zo tridsať rokov. Som išiel do krčmy a som videl toho ducha. Ale to nie, že ti bájky rozprávam, to je čistá pravda. Som myslel, že zomriem od strachu. Tak som išiel do krčmy, sem kde sme teraz. Vtedy to nemal súkromník, to bolo ako štátne, za komunistov ... A zomrel krčmár, či na rakovinu lebo čo, už neviem. No ako vedúci. Mohol mať tak šesťdesiat rokov. A už bolo ako dva, tri dni po pohrebe. No ja som tu vtedy nebol. Som bol robiť, ale mi už hovorili, že zomrel. A tak som išiel, mohlo byť tak okolo deviatej, už bola tma. A za mnou išiel chlap, normálny chlap. Ako bola tma, tak som nevidel, že kto to je a išiel stále za mnou a to kus. Tak si hovorím, že počkám, že kto to je, tuná ... sa všetci poznajú, to nie je ako v meste, tak že počkám. A stojím a on nikde, a že tak asi išiel inam, ako že odbočil niekam. Tak idem ďalej a on zase ide za mnou a teraz už prišiel ku mne. Normálne, ako takto tesne, že som mu videl do tváre. A ja som ho najprv nespoznal a on: „Čo ma nepoznáš?“, že je krčmár, no to som ho už spoznal, že zomrel. A ešte niečo mi hovoril, ale už si nepamätám. Som utekal domov, ani som do tej krčmy nešiel, som sa bál.*

A: Videl ho aj niekto iný?

M27: No to neviem, je to možné, to prv viac boli takí, že ich postrašilo. Ved' mamka ti vravela, či nie? ... Neviem prečo mňa, ja som ho ani dobre nepoznal, lebo my sme bývali tak ďalej ... Som potom tri dni ani von nešiel, len na autobus a potom domov, tak som sa bál. (muž, 55r.)

Ako som už spomenul, príbeh má analogickú štruktúru v porovnaní so skúsenosťami informátorovej matky (memoráty č. 3 a 4) a starej mamy (uvedené pri memoráte č. 3): (1) Podobná situácia, keď dotyčný ide večer sám, (2) Mŕtvy informátora oslovuje a rozpráva sa s ním. Na rozdiel od memorátov 3 a 4, mŕtvy nie je vojak a informátor ho osobne pozná, no v prvom momente stretnutia informátor mŕtveho

nespoznáva. K identifikovaniu mŕtveho dochádza až po upozornení mŕtveho na seba „*Čo ma nepoznáš?*“, čo korešponduje s memorátmi 3 a 4, kde mŕtvy komunikuje o svojej osobe.

Dotyčnému sú podrobne známe matkine skúsenosti (č. 3, 4, 5), teda ich možno považovať za potenciálny zdroj pre vznik jeho spomienky, ktorého nositeľom i objektom je sociálne relevantná osoba s pozitívnym vzťahom k dotyčnému. Matka aj obaja synovia majú dobré vzťahy a v rodinnom prostredí sa o synovej skúsenosti diskutovalo otvorene a bez spochybňovania.

7. *Mŕtve dieťa*

- *Ž52: Aj mŕtvi strašili. To som aj videla, som bola decko. A prv, pôvodne sa mojej mame narodilo decko neživé. A ako to bolo prv po starosvetsky, to nebolo toľko postelí a periny a ako je teraz. Si ľahol, kabát si dal pod hlavu ... a tak sa spalo po starosvetsky. Ja som ľhala s mamu v jednej posteli a pekne decko šlo po perine kráčajúc, šatku takú žltú malo zavítú, pásik až tak pekne, toto [informátorka sa snaží ukázať rukami na sebe tvar oblečenia]. No, ja drgám do mamy, lenže oni tak spali. To som stade videla. A potom som už nešla spať. Som sa bála. A tak viete, čo mi poradili? Nech zájdem na cintorín a ku krížu sviečky zapálím. Som zapálila a viac ma už nestrašilo [Smiech]. No?
A: Kto vám poradil tú sviečku?
Ž52: To tak, aj mama aj ostatní, tak viacerí mi to hovorili. Tak sem zapálila a už ma nestrašilo. (žena, 60r.)*

Ako už viackrát odznelo, zjavenia mŕtvych sú špecifické tým, že sa na ne viažu špecifické údaje o zosnulom (vzhlad, vzťah k živým a pod.). V tomto prípade však informátorka mŕtve dieťa nepoznala. Podrobnosti o odeve, ktorý však informátorka popisuje, súvisia s predstavou, že mŕtvy sa ukazujú v oblečení, v ktorom bol pochovaný (prípadne, v ktorom zomrel), pričom zároveň prevláda zvyk obliecť mŕtveho čo najlepšie. Informátorka tak asocjuje pekné oblečenie s mŕtvymi.

Ako informátorka uviedla, po spomenutej udalosti jej príbuzní

odporučili zapáliť sviečku na ochranu pred strašením, pričom informátorka považovala toto opatrenie za účinné. Dá sa preto predpokladať, že skúsenosť bola v jej sociálnom prostredí prijatá vážne a do určitej miery podporená, prípadne ďalej interpretovaná.

Informátorka nepozná príbehy podobné svojej skúsenosti a ani v jej najbližšom sociálnom prostredí sa mi nepodarilo zachytiť podobné príbehy. Žije len so svojou dospelou, čiastočne mentálne postihnutou dcérou. V najbližšom susedstve býva len jedna rodina. Informátorka je s týmito susedmi v kontakte, no nemá s nimi priateľský vzťah, čo sa prejavilo aj tým, že po tom, ako som navštívil túto informátorku, sa so mnou odmietli rozprávať. Informátorka už nemá žiadnych blízkych príbuzných. Z tohto dôvodu bol môj prístup k pre informátorku sociálne relevantným osobám značne obmedzený. Neskôr som zistil, že susediaca rodina s dotýčnou neudrzuje priateľské styky kvôli jej údajnej poverčivosti i poverčivosti celej rodiny, ktorú oni ako silno veriaci považujú za nevhodnú. Tento spor má pritom údaje korene už v predošlých generáciách, najmä po tom, čo sa rodina informátorky prísťahovala na to miesto.

8. *Mŕtvy manžel 1*

Príbeh je pokračovaním predošlého rozhovoru s tou istou informátorkou a nadväzuje bezprostredne na prechádzajúci text.

- *Ž52: No viete, to bolo, to bolo. Ukázalo, hodne je toho. Ja neviem, ale prv hodne strašilo. Teraz už tak nie, ale prv to hodne bolo.
A: Aj vašich rodičov nepostrašilo?
Ž52: Ale mne chlop zomrel, som mala dvadsať sedem rokov a hen tá bola maličká. A mamka pekne videli na izbe, nie tuto, ale hore sme mali chalupu ... a pekne videli a hentá sedela v izbe a ten otec pri nej a sa pýtali, že čo robí? „Sánky jej robím“ a oni sa nebáli ničoho. Oni boli takí odvážni. Prv strašilo. To keď zomrel. No viete, ja som mala taký strach. Ja som sa na mŕtvolu nemohla ani dívať, lebo ja som ho mala furt pred očami. Povedia, že nestraší. Straší. No. Takéto zážitky to som prežila.
A: Hovoril to ešte niekto?*

Memoráty o priamej skúsenosti

Ž52: Starí ľudia vraveli. No, ale je to veríš lebo neveríš. Tie zážitky. Povedali tak, že mŕtvy sa na tretiu noc príde pozrieť, že je povolený, že to je povolené im. Čo som počula, že to je tak, že prišli sa pozrieť.

A: Ako to ľudia vedeli, že sa prišiel podívať?

Ž52: No však ho videli, keď prišiel dovnútra. Viete čo, keď mi chlap zomrel, prv tu ešte nebolo nemocnice, ale vo Frídku zomrel v nemocnici. Ja som ešte hore bývala a normálne prišiel a takto truhlu otvoril a ja reku: „Čo je?“ Že prečo nenosím ten prsteň, čo sme sa zosobášili. A ja mu hovorím: „Ale vieš čo, malý mi bol, tak mi hrýzol palce,“ ja som sa vyhovorila, no ale viac som nevidela, ani nečula, neviem. A potom som sa niekam pozrela a keď som sa naspäť pozrela, už tam nebol. Tak, takí sa ukazovali mŕtvi.

A: A to sa ľudom sníva alebo ako?

Ž52: Aj sa sníva a aj tak, normálne, že sa ukáže, ako keď nespí. Ja som nespala, keď došiel. Normálne ... Som robila čosi. Ani mama nespali vtedy. (žena, 60r.)

Skúsenosť informátorky i reprodukováný príbeh o skúsenosti jej matky sa týkajú stretnutí s konkrétnym mŕtvym, ktoré sú vymedzené špecifickými osobnými informáciami, ktoré sa viažu k zosnulému (vzhl'ad, vzťah ku dotýčanému). Obe skúsenosti sú odlišné vo viacerých situačných podrobnostiach, no majú v istých aspektoch analogickú štruktúru: (1) ide o tú istú zosnulú osobu, (2) ide o to isté miesto a čas v rámci dňa (rodičovský dom, večer), (3) zosnulý je prichytený pri normálnej, relatívne bežnej činnosti v domácnosti (práca s drevom, prehrabávanie sa v truhlici), (4) svedok sa mŕtveho pýta, prečo vykonáva danú činnosť a mŕtvy odpovedá.

Ako tvrdí informátorka, stretnutia s mŕtvymi boli kedysi bežné a ľudia o nich často hovorili. Táto informácia sa však týka situácie na dnes už neexistujúcej kopanici. Ako som spomenul vyššie, súčasní susedia majú s dotýčnou konflikt súvisiaci s jej vierou v duchov. Sama už má jednu skúsenosť z detstva (memorát č. 7). Matku, ktorá zažila analogickú skúsenosť, možno považovať za sociálne relevantnú osobu. Ako som spomenul pri predošlom memoráte, pri tejto informátorky som mal značne obmedzený prístup k jej sociálne blízkym osobám. Oba príbehy pozná aj dcéra informátorky a ako sa neskôr ukázalo, medzi oboma ženami sú mŕtvi živou témou.

9. *Víly tancovali*

- *M12 (sused Ž22): Tak to by chlapi vedeli, lebo oni tancovali s vílami.*
Ž22: No, ale víly boli, víly boli. Tie víly boli v močarine. Tam vždycky, že tancovali. Ale ja som mala tak št'astie raz, na tie víly, tam v tej močarine.
M12: Ste sa dopili, a potom vás strašilo.
Ž22: Dopili! No pravda! A čoho? A za čo vtedy?
A: A tie víly, čo tam robili?
Ž22: Tancovali.
A: Ste ich videli?
Ž22: Tam, v tej močarine.
M12: A na čo sa podobali?
Ž22: Normálne, na baby.
M12: Na ľudskú bytosť?
Ž22: No na baby. Normálne. A tancovali. No spievať som nepočula, ale tancovať viem, že tancovali, ale spievať som nepočula. Ale Pán Boh jej hriechy odpust', keby žila J., nebohá, tá tam veľakrát. Ona chodievala do močariny.
A: Ona ich videla?
Ž22: Ona tam aj pôrod mala. Porodila v močarine, decko dala na batoh, čo nazbierala dala na chrbát a išla. Videla. Ona ich vždycky videla. Ona vždy vravela, že treba ísť na močariny na trávu pre kravy, potom sa tam báli, ale trávu potrebovali. No a že sa bojí.
M12: No, to sa veľa vravelo o tých vílach.
A: čo sú to tie víly?
Ž22: To sú duše. Duše dievčat, čo zomreli. Museli v ohláškach zomrieť. Také, čo zomreli ešte pred tým, ako sa vydali. Také potom tancovali ako víly na močarinách.
A: Prečo?
Ž22: To nikto nevravel. Len tam tancujú a spievajú, to som videla. (žena, 80r.; muž, 63r.)

Informátorka tvrdí, že podobné skúsenosti malo viacero ľudí v tej istej lokalite, no menovite spomína len jednu zo svojich niekdajších, o generáciu starších susediek. Zmienka o tom, že ich na tom istom mieste videl niekto iný (suseda), je v podstate zmienkou analogického

príbehu. Informátorka charakterizuje svoj vzťah k tejto susede ako bežnú susedskú známosť, vzťah je priateľský, avšak bez nejakých bližších špecifík. Za zmienku však stojí fakt, že po opustení lazú, kde pôvodne obe žili, sa menovaná suseda ako jediná presťahovala do tej istej relatívne vzdalenej osady, kam sa vydala informátorka a to údajne len z dôvodu, že tam nechcela ostať sama. Túto susedu teda možno považovať za osobu s pozitívnou osobnou väzbou, keďže na novom mieste predstavovala jedinú osobu, ktorá ju spájala s miestom, kde sama vyrastala.

Informátorka taktiež zdôrazňuje vzťah dotyčnej susedy ku miestu, kde sa zjavovali víly. Suseda vlastnila v danej lokalite pozemok a napriek tomu, že sa víl údajne bála, opakovane miesto navštevovala a dokonca na tom mieste porodila. Informátorka tieto podrobnosti opakovane spomínala, aby zdôraznila susedkinu dôkladnú znalosť danej lokality. Táto suseda bola v očiach informátorky v istom zmysle autoritou a znalkyňou danej lokality a stretnutí s vílami.

Ďalším faktom objasňujúcim sociálny kontext je, že usadlosť, z ktorého pochádzali obe ženy je tá istá zaniknutá usadlosť ako tá, z ktorého pochádzala aj informátorka Ž25. Podľa tejto informátorky mala na danom mieste takúto skúsenosť väčšina ľudí, vrátane jej samotnej a o téma sa často rozprávalo. Informátorka sa v pôvodnom susedstve podľa vlastných slov stretla s pozitívnou, respektíve potvrdzujúcou odozvou na svoju skúsenosť. To potvrdzuje aj nasledujúci memorát.

10. Víly spievali

Tento memorát o priamej skúsenosti s vílami rozprávala informátorka, ktorá mala už spomenuté skúsenosti s mŕtvymi (memoráty č. 3 a 4).

- *Ž25: Tam dole v močarine, tam bola taká močarina, tam víly spievali, no víly. A ja som sa pýtala raz mamky. Samé išli, tiež tak neskoro z kostola a bolo ... ja nie, už neviem ... na veľký piatok alebo zelený štvrtok, lebo to bývalo večer, ako v Turzovke. Sme*

išli a to tam tak hrčalo, tak spievalo, tie víly. A ja hovorím: „Mamko, čo to tak spieva?“ že čo to tak, to už bolo blízko nás. A oni mi hovoria: „Neobzeraj sa, neobzeraj sa, Verona, neobzeraj sa! Ale poďme do domu, ale neobzeraj sa!“ Až pridala, až čím prv prídeme do domu. A prišli do domu a modlí sa Verím v boha a tak som sa modlila Verím v boha.

A: Prečo?

Ž25: No však to sme sa báli, tých víl. No a prišli sme domov a už bolo dobre, to už prešlo. A G. [suseda] nám povedala, že ju to tam tiež takto prekvapilo na tom vršku. A potom vraveli všetci tam u nás na V., že tam ako v tej močarine straší. To bolo také strašenie.

A: Aj niekto videl tie víly?

Ž25: No a, však my sme ich videli s mamku!

A: Aha, som myslel, že ste ich len počuli.

Ž25: Aj videli, aj s tetkou, aj videli aj počuli.

A: Ako je to keď tie víly spievajú?

Ž25: To počuješ, že to nie je, to nemôže byť človek. Ved' to je strašné. To z tých barín, takých močarín, kto by tam išiel, by sa utopil. Tam nikto nemohol byť. My sme ich videli, to nikto nebol, že by dačo, či čo, to boli víly.

A: ako vyzerali tie...

Ž25: také baby. Biele, v močarinách a dokola a dokola. No ja som to neštudovala, sme utekali do domu. Kto by to chcel vidieť? (žena, 86r.)

Proti-intuitívnym prvkom v predstave o víle je, že ide o činiteľa, pôvodne človeka, existujúceho a konajúceho aj po svojej smrti. Na tento koncept sú nadviazané ďalšie špecifické predstavy. V tomto prípade ide o nočný tanec a spev v močarinách, čo predstavuje charakteristickú audiovizuálnu črtu prejavu víl (k predstave tancujúcich a spievajúcich víl pozri Michálek, 1991: 7-11).

Informátorkina skúsenosť sa viaže ku konkrétnej lokalite, kde podľa jej slov videlo a počulo víly viacero ľudí z ich kopy. Túto informáciu potvrdzuje aj je mladší syn:

- *M27(mladší syn Ž25): To tam všetci, čo boli z V. pôvodne, hovorili, že videli tancovať. Všetci. Ja som to nevidel, ja som už vyrastal*

Memoráty o priamej skúsenosti

tu. Tu nič nebolo. Ale na V. boli také bariny, ako sa to povie? No také bariny. A tam to všetci videli, ako tie víly tancujú. Sme tam potom ešte chodili, lebo sme tam mali pozemok, ale potom som už nevidel, či to prestalo?

A: čo videli?

M27: No, keď niekto išiel v noci tade okolo, tak už bolo zle. Už len dobehli, že víly, víly tancujú [smiech] v tých barinách, takí boli prestrašení aj G. aj A. D., ale G. najviac.

A: Ako vyzerali tie víly?

M27: No, ženy tam, že tancovali uprostred tej vody, či ako? A tak spievali, že stuhla krv človeku. No ja som ich nepočul, ale vraj to bolo niečo strašné.

A: Aj niečo človeku urobili?

M27: Keď chytila chlapa, tak s nim tancujú, až kým neumrie. To sa hovorí.

A: chytili niekoho?

M27: Tu nikoho nechytli, lebo sa ich každý bal a utiekol domov. To sa len tak hovorí. No kto by chcel s nimi tancovať? (muž, 55r.)

Skúsenosti obyvateľov daného miesta teda mali strohú formu krátko zhrnutia a/alebo začutia víl a následného úteku z miesta, čo v podstate korešponduje s osobnou skúsenosťou informátorky. Dôležitým prvkom je, že informátorka zažila údajne danú udalosť spolu so svojou matkou, ktorej výzva na útek a následne na modlitbu umocnila mimoriadnu povahu udalosti a emocionálne nabudenie. Celá udalosť sa na dôvažok zhodovala so skúsenosťami viacerých sociálne blízkych osôb. Za pozornosť stojí hlavne už viackrát spomínaná suseda G., ktorá bola spomenutá už aj pri predošliých memorátoch tejto informátorky. Išlo o najbližšiu susedu a dobrú priateľku informátorkinej matky a neskôr aj priateľku jej samotnej. Pozri memorát č. 4.

11. Utopec 1

- *M22(sused Ž13): Utopenci. Tak vraveli, že to tiež táhá do vody zdravého človeka.*
Ž13: Vraveli to tak ľudia, že ... To som ja raz išla ... som s volkami bola a prišla som neskoro a išla som hore tadeto. Tadeto, okolo vody, tam bol taký chodníček fajný. A tým chodníčkom som išla. No a som prišla tuto hore a išiel K., čo to zomrel ten ... to bolo šťastie. Tak už potom K. išiel so mnou a som prišla až k cintorínu, ale od cintorína som už nešla tade ...
M22: No a čo sa stalo?
Ž13: No a tak som sa strašne ... tak som sa tiež strašne bála. Furt išiel ... furt ... až čľupol do tej vody. To bolo čudné.
M22: Akože skočil?
Ž13: Skočil. Skočil do tej vody a šplachol poriadne.
M22: Taký zvukový efekt.
Ž13: Taký zvukový efekt, že to bolo, akoby tá voda bola striekala až hore...
A: Aj iní ľudia ho videli? Inokedy ho ľudia videli?
M22: Ale vravelo sa o tých utopcoch hodne, to sa vravelo. Medzi ľuďmi sa o tomto ... Ešte aj nás ako deti upozorňovali, aby sme nešli večer k vodám, potokom a plesám ... tu boli také plesá alebo čosi. Utopci. Že by ostali dole.
Ž13: Kedysi v Ráztoke, ešte keď sme kravy pásli, tak vtedy tam ešte boli. (žena, 75r.; muž, 69r.)

Pri inej návšteve opisovala informátorka skúsenosť takto:

- *Ž13: Vraveli čosi o tých utopcoch, ja som sa potom tak bála, keď som išla do Staškova. A hore tu bola, hore tou Olešňakou, tam bolo z jednej i druhej strany vysadených tých olší. A pomedzi tie olše bol chodník. No ja som sa veru ... keď som robiť išla, taký spadok, ako tie spády čo sú. Lebo ten spádok, tak furt tam čosi skákalo dolu, skákalo zhora. Ja som nevidela, že kto tam skočil, to bolo, že šplech, že to šplechlo. A tá voda ma postriekala až hore. A odvtedy som sa už tak bála. Som dbala na to, aby som nemuse-la tade večer ísť. Už som tu bývala a ešte stále som sa bála.*
A: A niekto ho stretol?
Ž13: Ja, však ja som ho videla. Len som ho nepoznala. Normálny

Memoráty o priamej skúsenosti

človek ako, keď sa kúpal, keď sa išli kúpať a sa pozobliekali. Normálne, ako človek. A skočil do vody.

A: Čo to je?

Ž13: Vraveli, že to tie duše, čo neboli pokrstené, vraveli. Že to sú tie duše, že nie sú pokrstené.

A: Čo keď to bol človek, čo sa kúpal?

Ž13: Ale čoby? [zvýšený hlas] Kto by sa tam kúpal večer? Lebo to bolo, že šplech a už ho nebolo, tak kde bol, keby sa kúpal, by sa utopil, ale nikto sa neutopil. Nikoho tam nenašli. Utopec. (žena, 75r.)

Proti-intuitívnym prvkom tohto príbehu je nahá postava človeka, ktorá skočí do potoka a zmizne - t.j. porušenie fyzickej kontinuity. Príbeh korešponduje s motívom, aký som v lokalite zaznamenal opakovane. Ide o utopca, vodníka, prípadne nešpecifikovanú bytosť, ktorá vyláká okoloidúcich nečakaným skokom do vody. Informátorka sama nepozná žiadny podobný príbeh o skúsenosti konkrétnej osoby a ani v jej najbližšom sociálnom prostredí sa mi nepodarilo zaznamenať ďalší takýto príbeh. Informátorka i jej príbuzní spomínajú vo svojich výpovediach len, že „sa hovorilo“, že na istých miestach sa mal vyskytovať utopca, no nedokázali reprodukovať žiadny konkrétny príbeh. Tu informátorka zdôrazňuje, že bola opakovane varovaná pred utopcom v danej lokalite. Následná obava zo stretnutia s utopcom naznačuje, že varovanie brala vážne a že napriek tomu, že dnes už nevie menovať osoby, ktoré boli zdrojom tejto informácie, išlo o dôveryhodné osoby („*Vraveli čosi o tých utopcoch, ja som sa potom tak bála, keď som išla do Staškova.*“). Ako potvrdil o niečo mladší sused, prísediaci pri prvom stretnutí, hrozba stretnutia s utopcom bola v danej lokalite známou a často preberanou predstavou. V tomto prípade bolo zaujímavé pozorovať interakciu medzi informátorkou a jej susedom. Tento sused bol prvý, čo mi v danej lokalite spomenul predstavu o utopcoch. Sám skúsenosť informátorky dobre poznal, a zároveň trval na tom, že si príbeh musím vypočúť ešte raz a priamo od nej ako dôkaz jeho pravdivosti. Pritom, hoci tento memorát poznal, informátorkinu výpoveď sugestívne sprevádzal otázkami a komentármi.

12. Utopec 2

- *M30: To sa aj mne ukázalo takto, ale najprv toto, lebo to bolo na tom istom mieste. Presne tam, kde to jeho povodilo. Sme išli v noci z Turzovky ... No však, ako mladí sme boli, tak sme chodili, že kde bola ako zábava. A tak sme sa vracali. A mali sme aj vypité, ale nie tak veľa, normálne, no že nás nemotalo. Tak ako teraz som si dal dve piva, to je nič ... A sme išli a sme sa bavili a potom sme sa chvíľu ako nebavili a som si nevšimol, že je preč. A tak, ako sa pozerám a on ide vedľa po poli tam ku potoku a to už bol dobrých desať metrov z cesty. Bola tma, že som ho už aj skoro nezbadal na tých desať metrov či koľko ... To tu kúsok to bolo. Tam, jak sú tie dva domy ... Vtedy tu neboli žiadne domy, len tam ďalej. Ani jeden, čo tu vidíš, tu neboli. No a že: „Kde ideš?“ mu ako hovorím, a on nič, normálne išiel ďalej. Až keď som ho chytil. Normálne stuhol, že: „Kde som?“ Že teraz tu ako po ceste išiel, akože videl takú peknú cestu ... A to ho utopec ťahal do vody, lebo to keď niekoho utopí, to že sa on vyslobodí a ten utopený tam namiesto neho musí byť.*

A: Ste povedali, že aj vám sa to ukázalo?

M30: Áno, to bolo ale desať rokov potom, on už bol mŕtvy. Zomrel na infarkt ... Ale bolo to presne na tom istom mieste, ako som ti ukazoval. Som išiel pešo, lebo som nestihol autobus, to nie je ďaleko. Polhodinu. Som vtedy robil týždňovky v Žiline a som večer išiel už ako domov. A ako som išiel, takto tamto je taká zákruta a odtiaľ taká pekná nová cesta. Si hovorím, že: „To kedy ju stihli urobiť?“ Som bol len týždeň preč. A bola široká, širšia ako táto teraz. Ani neviem, ako dlho som išiel, ale stále som sa musel pozerat', že aká je ta cesta pekná. Ale potom sa mi čoraz ťažšie išlo, ako by som tak stuhol. A pot, celý som bol mokrý. To na mňa pustilo ten strach. To je niečo strašné, to ti ani nadýchnuť nedá ... No a to už som bol vo vode, no pri potoku. Nie úplne, ale len tak, topánky som mal vo vode. Som hneď vedel, že to je to, kde vtedy jeho povodilo. Som utekal odtiaľ krížom cez to pole. To bolo pokopané, lebo tam mali zemiaky nasadené vtedy. A predtým pekná cesta. Ten strach zo mňa padol, až keď som naspäť na cestu došiel ... Odvtedy som tade nešiel sám. Som sa bál. No teraz už hej, už chodím aj sám v noci, teraz je tam plot a domy, tak k potoku sa nedostaneš.

Memoráty o priamej skúsenosti

A: No a to bol ten utopec?

M30: To ja neviem, to len, že ten utopený ti ukazuje cestu, kde nie je a tak, že ťa do vody dostane. Niektomu neverí, že to sú blbosti, ale ja som to videl, to s tým ty nič neurobíš, ty len ideš a ideš po ceste. (muž, 55r.)

Informátor tu opisuje skúsenosť, keď sa mu ukázala pekná cesta na mieste, kde cesta nebola a v momente akéhosi precitnutia sa cesta stráca a dotýčný sa nachádza mimo skutočnej cesty. Ide o tzv. „vodenie“, jeden z klasických motívov viažucich sa aj na predstavu utopca (ale aj svetlonosa), ktoré sú v tejto lokalite rozšírené.

Skúsenosť, ktorú mal údajne zažiť informátorov kamarát, som zaznamenal aj v rozprávaní sestry tohto kamaráta:

- *Ž20: Môjmu bratovi viete, čo sa stalo? Sme bývali tam v P. a sme chodili do školy. A raz boli veľké povodne a som sa hrala s loptou a oni mi tú loptu kopli do vody. A chcel mi ju zastaviť. Bola veľká voda, vyliezol na také drevo a z toho dreva spadol, no a chytil sa vrby a nemohol sa na breh dostať. Tam bol asi vír alebo čo? No a potom, keď videla mamka, že sa topí, tak pribehla rýchlo a omotala taký oný o tu vrbu a dostala ho z toho. No a druhý raz bol trochu popitý, dačo oslavoval a jemu sa utvorila cesta a presne ho to viedlo tam, kde sa topil. No a on išiel s kamarátom a ten: „No však ty, prosím ťa, kde ideš?“ On normálne videl cestu a kráčal práve tam, kde ho to vtedy topilo. Tak to mu ten utopec tak ukazoval tú peknú cestu. Keby nešiel s tým kamarátom, tak sa utopí. To sa môžete spýtať toho kamaráta - P. sa volá. To boli najlepší kamaráti. ... Môj brat už zomrel, ale tento ešte žije, on vám to povie presne, ako sa to stalo, ja viem len, čo mi povedali. (žena, 62r.)*

Príbeh o informátorovej osobnej skúsenosti a príbeh o skúsenosti jeho kamaráta sú vzájomne analogické a zdieľajú rovnaký nadprirodzený motív:

1. Odohrávajú sa na rovnakom mieste: konkrétna lokalita.
2. Odohrávajú sa v podobnom čase a situácii: nočný/večerný návrat domov.

3. Nadprirodzená udalosť: chôdza po neexistujúcej ceste, ktorá v istom momente zmizne.
4. Oba príbehy zahŕňajú prekvapivé precitnutie mimo skutočnej cesty smerujúc k potoku.
5. Udalosť je vysvetľovaná ako pôsobenie nadprirodzeného činiteľa: utopiec ukazuje cestu s cieľom priviesť obeť do vody a utopiť.

Kamarát, ktorý mal mať skúsenosť s utopcom ako prvý, bol podľa informátora jeho najlepším priateľom, s ktorým zdieľal množstvo voľného času. To isté potvrdila aj sestra spomenutého kamaráta, ktorá na informátora odkázala, ako na osobu kompetentnejšiu hovoriť o jej bratovi, ako ona sama. Ide teda o osobu, ku ktorej mal informátor zreteľne pozitívny osobný vzťah súvisiaci s vzájomnou dôverou.

Informátor nie je ženatý a žije sám. Rodičia sú po smrti a jeho jediná sestra sa odsťahovala a udržuje s ním kontakt len sporadicky. Nevyjadrila jednoznačný postoj ku bratovej skúsenosti, no informátor tvrdí, že v rodine sa jeho skúsenosť brala vážne. Priatelia informátora, s ktorými som mal možnosť sa stretnúť, jeho príbeh poznali, aj keď v značne oklieštenej podobe. Buď prostredníctvom príbehu o skúsenosti dotýčného alebo prostredníctvom tomu predchádzajúcemu príbehu o skúsenosti jeho kamaráta. Títo buď tvrdili, že niečo podobné je možné spôsobom, že „však to zažil, tak niečo také asi bude“ alebo sa zdráhali zaujať hodnotiaci postoj. V každom prípade však absentoval otvorene deklarovaný negatívny postoj.

13. Smrť 1

- *Ž42: Raz, keď sme išli s kravami, sme pásli kravy, až do večera, lebo to nebola taká pohoda ako teraz, sa tak nežilo. A sme išli už domov s tými kravami. No a išli sme, a tuto v zákrute je naša chalupa, a tam kúsok, tam sa stekajú potoky a naraz pred nami bola ... také strašne dlhé, také strašidlo ... vysoké ... vysoké a biele celé a hovorili, že to je ako smrť. My sme všetci, bodaj by nie, kričali sme, deti, a došli domov a išli hľadať a tam žiadneho nebolo, žiadneho sme tam ... žiadneho tam nemá čo byť. Rodičom sa to žiadnemu nestalo, nevideli nič. No a to, že to bolo potom ... lebo*

Memoráty o priamej skúsenosti

nás, však, upokojili, lebo keď tam išli tí rodičia naši, tam nevideli nikoho. Lebo nás chceli tak tí rodičia upokojiť, alebo bolo to ... to bolo vysoké, celé biele, také ...

A: A odkiaľ ste vedeli, že to bola Smrť?

Ž42: No to tí rodičia hovorili, že ktosi zomrie, že to sa nám tak zdalo, že sa nám tak zjavilo, že to je také, že ktosi možno zomrie. No to bolo, to bolo také ... A na svätého Jána strašne to tak chodili a strašili.

A: tú smrť videl aj niekto iný alebo niekde inde?

Ž42: No deti, pár nás bolo, čo sme išli s tými kravami. Asi traja, tak sme to videli, že to tam je.

A: Ale niekedy predtým, či sa niečo také ...

Ž42: Predtým nie. Nie, nie. (žena, 71r.)

Predstava smrti ako vychudnutej vysokej ženy je známa z viacerých lokalít Slovenska (Michálek, 1991: 26-28; Kováč, 2004: 112) a je značne rozšírená aj v oblasti Horných Kysúc.

U informátorky a ani u jej príbuzných sa mi nepodarilo zaznamenať žiadny konkrétny analogický príbeh. Predstavu smrti ako vysokej bielej ženy mi však potvrdili syn, dcéra, suseda a zároveň priateľka dotyčnej, no až na priame dotazovanie, pričom nezastávali jednoznačný postoj k tejto predstave. Príbeh o informátorkinej skúsenosti poznal zlomkovito len jej syn.

Dôležitým prvkom v príbehu je, že išlo údajne o kolektívnu skúsenosť viacerých detí, o ktorej sa neskôr opakovane rozprávalo. Pri kolektívnom rozpamätávaní sú ľudia omnoho náchylnejší na osvojenie si chybných informácií, predovšetkým ak sú prezentované skutočným alebo domnelým spoluúčastníkom predmetnej udalosti. Aj keď rodičia informátorky jej ponúkli podporné vysvetlenie, že to môže znamenať, že niekto zomrie, vznik formovanie a obsahové ustálenie spomienky, treba hľadať práve v spoločnom rozpomínaní sa zúčastnených detí, počas ktorého sa mohli reflektovať spoločensky zdieľané predstavy a príbehy o smrti. Ostatných údajných účastníkov sa mi už nepodarilo identifikovať, keďže informátorka väčšinu života nežije v pôvodnej usadlosti a ani si nepamätá, kto boli tie ďalšie deti.

14. Smrť 2

- Ž83: *Svokor bol chorý a mal päťdesiatpäť rokov keď už ... A jeden raz som upratala a idem od tej maštale. Ale on už bol moc chorý. Chodili sa ľudia rozlúčiť a teraz tam išla baba zhora, ale veľká. Ľudia, taká veľká! Však mala zo tri metre, taká ako palica. A ja som zostala hen, kde sú tie tuje nasadene. Som sa postavila a ta baba prišla až za tú chalupu, pred ten domček, ku dverám. Ostala stáť a ja: „A čo sa robí? Kto to je?“ V prvom momente som myslela, že sa ide niekto rozlúčiť ku tomu svokrovi, ale potom som videla, že to nie je živý tvor, že je to čosi také, také umelé, také biele, ako taký opar. No a to mi ústa otvorilo, dych vyrazilo a od strachu a letela som do domu a zobrala som do hrste trochu chleba, krajíček taký maličký. To zas tie staré baby vždycky vraveli, že keď by čosi, dáke znamenie lebo čo, kúštiček chleba treba vziať ku sebe. Tak som ukrojila krajíček a vravím: „Deti moje, musím letieť ešte hore“ a som prišla tam do tej izby a vravím: „Mamka, mamka“, no to bola svokra ako, „mamka, poďte do počinka.“ Počinek sa to volalo do predsieni, „čosi som videla!“ „No čo Mariška?“ a už im hovorím. No a oni: „To podľa tvojho opisu dedo zomrie, už zomrie.“ Tak to, že babka prišli pozrieť na syna alebo to, že tá smrť prišla, lebo na tretí deň otec zomrel.*

A: Iní ľudia nehovorili, že videli tiež tú veľkú ženu?

Ž83: *Vraveli, vraveli, že chodila. A nedajbože, že kto zomrel nevyšpovedaný. To tie matere, ale toto čo som povedala takto, ako tu ja sedím, pred sebou videla. To je pravda, aj čo som vám porozprávala, nie že by som drístala nejaké hlúposti. Len zo svojej skúsenosti.*

A: A že by vaši rodičia alebo starí rodičia hovorili niečo také?

Ž83: *To si už nepamätám. To tak rozprávali často, ale čo? Však aj moja mater, to nie tá, čo som hovorila, to bola svokra, to ja som jej tak hovorila, že mamka, ale moja mama, ako vlastná, ale ja si už nepamätám. Môžete skúsiť, už má ona skoro sto rokov, deväťdesiatšesť. Môžete skúsiť, ale ta vám už nič nepovie. (žena, 78r.)*

- Ž84 (matka Ž83): *A ja som sa dva razy so smrťou stretla. To bola takto veľká baba, dlhá, suchá. A som išla za kňazom ku oltáru, že idem sa vyspovedať. A z jednej strany tam bolo hrozne veľa ľudí.*

Tak banda ľudí z autobusu čo vystúpili. A vyšli aj muži, aj ženy, aj deti. Ale či ich k tomu oltáru zanesli, či boli tam a tá veľká baba mi vraví, že za štrnásť dní príde. A ja som tak sledovala tých štrnásť dní a neprišla.

A: Ako vyzerala?

Ž84: Taká suchá baba, vyškerená ... došla. To už išla ktorási zomrieť alebo aj na mňa sa pozrieť? ... Vysoká bola, bola, no ja som ju nemerala, alebo hodne viacej od tých ľudí. A suchá, suchá – chudá.

A: To ste spoznali, že to je smrť?

Ž84: No ved' potom, zomrela taká jedna ... Ale to až potom, ale ono to bolo vidieť, že to nie je človek. Taká vysoká suchá baba a nebolo jej nohy vidno, to len tak vo vzduchu. A biela, cela biela [dlhšie odmlčanie].

A: A ten druhý krát čo ste vraveli?

Ž84: To tu dole zomrel jeden, sa A.D. volal. A som tu sedela v kuchyni a takto tu pred oknom prešla, tam smerom k tej chalupe, kde ten zomrel ... [Informátorka sa priťažilo a nebolo možné v rozhovore pokračovať] (žena, 96r.)

Skúsenosti oboch žien sú podobné (1) vo vzhľade smrti ako bielej, obzvlášť vysokej postavy (2) a v situácii, keď k zjaveniu smrti dochádza – blížiacej sa smrti niekoho v okolí. Keďže staršia informátorka je matka prvej informátorky, možno predpokladať, že rozprávania matky ako dôveryhodnej osoby, mohli slúžiť ako jedna z možných predlôh, z ktorej došlo u dotyčnej k prevzatiu istých vizuálnych prvkov súvisiacich so vzhľadom smrti.

Na dôvažok, mala dotyčná potvrdzujúcu interpretáciu zo strany svokry, u ktorej bývala. Dôležitú úlohu tu hrá aj vzťah dotyčnej k tejto svokre, ktorý bol podľa jej tvrdenia veľmi priateľský a svokru nazývala matkou: „Sme sa mali veľmi radi so svokrou, som jej hovorila, že mamka, chcela mať dcéru a mala len samých chlapov, tak ma mala veľmi rada.“

15. Svetlonos 1

- Ž46: *Strašievalo, strašievalo. To ja som zažila ešte aj sama, ako dievča. Mám sedemdesiatpäť rokov a pamätám si dosť ... Kedysi, na jeseň to bolo a my sme ešte ... moja mama sa privydala, ona inakšie tu zhora, od J. pochádzala a privydala sa tam, k tatovi a strýko bol len o šesť rokov starší odo mňa, tatov brat. A dolu boli také močariská, však vám ukážem, kde a tam chodili tí svetlonosi. A to nesmel ... On chcel písať, že otvorí okno a pískne. Dedo mu vraví: „Nesmieš!“ Okienka boli také malé v drevených chalúpkach, také úplne maličké. On neposlúchol a len trošku to okno pootvoril. Na svoje oči som videla, čo ... Ešte ani do ... len hneď zatváral a už bol v tom skle. Len to ako keby ste kus blata boli praštili do toho okna ... hodili, také ako črevá, to bachoro. No a dostal teda výprask, že keby to bolo ... že potom čo. No ale ... Vidíte, ja neviem, kde sa to potom podelo. Alebo ... Moja mama kedysi ... Tato mal koňa a kdesi sa zdržal. Mama sa bála, tak vzala lampáš a šla dolu, ako do Klina, ale však bola cesta len taká kamenitá a do ... Ako by vám to vysvetlila ... Vyše Klina, tam je taká drevená chalúpka, hore, tam u cesty a taký mostík pri nej, potom už nie je, až zas tuto tie murované. A tam sa utopili. Skrátka tam ... že vraj vodník. No, to si nepamätám. Ale to mama vykladala moja a ona nebola taká, že by niečo zveličovala. Hovorila, že videla, že oheň horí vedľa cesty, že zostala stát' a myslí si ... a lampu že schovala, ona mala tie sukne široké, za zásteru schovala, že stála a pozerala sa tam, že tak ako keby črevá natáhal. Viete, takto že to robilo. A pekne, že počula, mokré to bolo alebo čosi, že to tak plásklo, no na to ... že to muselo byť mokré. Tak sa tak strašne bála, že už ďalej nešla, sa vrátila. A tata prišiel za ňou, vrela, za dosť dobrú chvíľu a že povedal, že nemohol tadiaľ koňa prehnať. No a tu všelijaké príhody. (žena, 75r.)*
- Ž46: *No rozprávali rodičia aj starí rodičia veľa, o tých svetlonosoch alebo vílach. Aj skúsenosti mali. Napríklad išli večer, či ako a všeličo ... No potom to misionári a kňazi zamodlili, chodilo sa svätiť, to si trošičku tak pamätám. A otec hovoril s mamku, tá nám to vrela, že otec išiel domu ako v noci, či čo, jak išiel, tak kde sú tie bariny, jak som vám ukazovala, tie močariská. Tam tie svetielka bývali, tí svetlonosi. A ako tade išiel, tak sa mu to zave-*

Memoráty o priamej skúsenosti

silo na chrbát. Také vlhké, mokrota taká.

A: To svetielko?

Ž46: No, ten svetlonos to bolo také bachoro kravské, ako také črevá. A ťažko. Že sa nemohol pohnúť, že ho tak akosi opantalo. A že ho to furt, že do potoka ťahalo. A on nie a nie, až došiel domov. Zmorený a to bol len kúsok, však som vám ukazovala, kde sme mali chalupu. To bol kúsok od tých barín. A on s tým bachorom a to ho len ťahalo, ťahalo. Že ako strašne ťažko, že sa mu išlo. No nakoniec sa teda akosi len dostal až sem, no nie sem, ale tam akože ku domu a keď došiel pod strechu, tak buchlo na zem a zmizlo. Tam zostal ležať. Len už mamka ako počula buchot, tak ho tam našla. A taký celý preľaknutý, až na druhy deň jej povedal. To mal to šťastie, že sa dostal až pod strechu. Tam to stratilo moc ... Iný by možno na jeho mieste a zomrel.

A: Prečo to stratilo moc?

Ž46: No to ako, že nemá moc do domu. Že keď ste pod strechu, tak na vás nemôže, ten svetlonos. To ľudia tak vraveli, že keď si pod strechu, ako na podstienku, tak to nemá moc. Však to som vám vykladala minule. Ako dedo toho môjho strýka zbil, že pískal na svetlonosa. A to som ho na vlastné oči videla, jak to buchlo. Také mokré črevá, buchli do okna. To sme vtedy všetci videli - aj mama a babka moja. (žena, 75r.)

Informátorka uvádza dve, v oblasti rozšírené, predstavy o svetlonosoch. Prvá z príbehu o skúsenosti jej otca sa týka svetlonosa ako bytosti, ktorá človeku znemožňuje sa dostať domov, má podobu tzv. „bachora“. Z tohto príbehu je zrejmé, že sa tu mieša predstava svetlonosa a utopca/vodníka, keďže informátorka pripomína, že to otca ťahalo do potoka, čo je práve črta asociovaná v danej lokalite zvyčajne s predstavou utopca. Zamieňanie týchto dvoch predstáv vyplýva aj z toho, ako informátorka prešla z témy svetlonosa k vodníkovi, keď rozpráva príbeh o skúsenosti svojej matky a tiež, že sa spomínajú vlhké črevá, čo je práve jedna z lokálnych foriem svetlonosa. Prekrývanie sa predstáv utopca (vodníka) a svetlonosa alebo ich zamieňanie, či stotožňovanie som zaznamenal u viacerých informátorov.

V príbehu o vlastnej skúsenosti opisuje informátorka inú rozšírenú predstavu – na svetlonosa ako na svetielko sa nesmie písať, lebo v tom okamihu je pri človeku a môže ho zabiť, či inak mu ublížiť

(Michálek, 1991: 54, 58). Pre informátorku je potvrdením tejto skúsenosti to, že jej svedkom bolo viacero ľudí: jej strýko, ktorý na svetlonosa pískal, dedko, ktorý ho predtým varoval, jej matka a babka - teda celá skupina sociálne relevantných osôb. Príbeh však obsahuje aj podrobnosť, nie príliš typickú pre tento motív a to, že svetlonos má podobu čriev. Nazdávam sa, že predstava svetlonosa v podobe vlhkých čriev mohla byť k príbehu asociovaná nepriamo. Zo skúsenosti otca viacnásobnou analógiou, cez všeobecnú reprezentáciu svetlonosa a následne do osobného príbehu o pískaní na svetlonosa. Je možné konštatovať, že ide o prenos medzi dvoma epizódami bez vonkajších a ani štrukturálnych podobností.

16. Svetlonos 2

- *M32: Aj mňa povodilo. Ten svetlonos ma zamotal. Som chodil robiť do Turzovky do konzervárne, to už skrachovalo, teraz tu nie je nič, žiadna robota ... A to je takto cez kopec, vtedy sem ešte nechodil autobus, tak človek musel ísť pešo, či pršalo alebo čo. Keď bolo dobre, tak sa dalo ísť aj cez les, tými vrchmi. Keď bolo zle, tak radšej po ceste dookola. No a ja som takto chodil krížom často, to bolo najrýchlejšie. Raz, to bolo tak v októbri, ale teplo bolo vtedy, sa dalo aj v noci len tak v košeli. Som išiel a už bola tma, ale ja som sa nebál. A tam bola taká lúka veľká. Na konci bol pláč, ako par chalúp a tá cesta išla tade. To človek už poznal, tak v noci išiel len rovno za svetlom, ako mali svetlo, či petrolej pálili, či potom mali elektrinu. Ja keď som bol, tak to už len elektrinu ... A idem, vidím, že sa svieti, tak idem. Ale zrazu to nepoznám, že kde som, lúku som prešiel a pláč nikde a to svetlo svietilo ešte ďalej. Tak ako ďalej do lesa, tak že som asi niekde omylom odbočil, som si tak myslel a tak som išiel ďalej za tým svetlom, že tam to spoznám, však som tu poznal všetky pláce. No nie a nie dôjsť k tomu svetlu, raz to odtiaľ svietilo, potom odtiaľ. A to už som chodil stále za tým svetlom. A tak si vravím, že to nie je pravda a už som bol aj unavený a si vravím, že takto domov nedôjdem. A vtedy to na mňa padlo, ten svetlonos, lebo to nebolo svetlo z chalupy, ale to ten svetlonos mi takto ukazoval. A to ti okolo mňa iba samé húštie a ani tam, ani tam ... Sa pohnúť nedalo. A to ma ten svetlonos takto zamotal. To bol priestor asi takto okolo*

Memoráty o priamej skúsenosti

mňa a potom už len husté a husté, sa nedalo odtiaľ pohnúť.

A: Ste ho videli toho svetlonosa?

M32: No veď ti vravím, že to svetlo ... Aj tak, však to až ku mne prišiel, ale to už nie je svetlo, ale to už na teba pustí také bachoro alebo mechúr alebo také, no. Vieš čo je to bachoro?

A: Nejaká vnútornosť?

M32: No, tak to mi ti takto pristalo na chrbte a za nič, to nedáš dole. A to už sa potom vôbec nedá, to ťa tak, ako strach ... ťa paralyzuje. A potom ťa to ... no ako ociká.

M35(známy M32): Ako, že to oští. Že normálne oští ťa to [smiech], ten svetlonos.

M32: Tak aj mňa to takto. Celý som bol mokrý jak ... a furt som sa nemohol dostať z tej húšťavy. A to ma tam držalo celú noc. Keď už sa rozvidnelo potom trochu, tak to naraz zmizlo a normálne som išiel, ako predtým. Normálne, ako teraz. To mi už dalo pokoj.

M35: A to si už bol ako suchý? Však ťa to ošťaľo, si vravel.

M32: No, mokrý som bol. Nevieť, či ma to ošťaľo, to ľudia hovorili, že svetlonos ťa omočí ako, ale mokrý som bol celkom.

A: A potom ste išli domov?

M32: A to bolo, ešte som bol dobrých šesť kilometrov od nás. To ma tak zaviedlo hen až do Vrchpredmiera. A to doteraz nechápem, ako je možné, bo by som sa musel dostať normálne na cestu, ale ja som normálnu cestu nevidel, len som za tým svetlom išiel ako tak, len po lese, nie že by cesta.

A: Ako ste vedeli, že je to svetlonos.

M32: No tak starí ľudia vraveli, že to je svetlonos, že sú tie duše krivoprisažníkov, čo sa za trest pokutujú. To voľakedy sa ľudia každú chvíľu súdili a to nie ako teraz, ale to sa predtým v kostole prisahal. No ja som to už nezažil, ale ešte keď moji rodičia boli malí, tak vtedy to bolo...To viem. To veľa ľudí hovorilo, že ich svetlonos zamotal, ale aj zabil vraj niektorých.

A: Zabil?

M32: No to už potom nebolo, ale hovorili starí ľudia, že to aj zabilo niekoho.

A: Čo hovorili?

M32: Aj môjho otca, aj strýka povodilo. To mi otec hovoril, že ešte keď bol chlapec, tak videl toho svetlonosa. To, že ponad ich chalupu bolo vždy vidieť, no tak v noci, nie v noci, večer, že tam mihali také svetielka, že lietali raz tam, raz tam, tak rýchlo lieta-

li ... no a potom, keď sa oženil a potom sa išiel znovu oženit', lebo prvá žena mu zomrela a potom ako už chodil, ako s mojou mamou, tak išiel večer od nej domov, takto krížom cez J. lebo ona bývala na H.. A že ho tak zamotalo, že sa ráno dobitý vrátil ku nej, ako naspäť odkiaľ večer vyšiel, že nemohol prejsť cez tú horu, len ho to točilo stále dokola.

A: On nevidel svetlonosa, len ho zamotalo?

M32: Videl, videl, však inak by trafil domov. To aj on, aj mamka mi vykladali, ako ráno došiel dobitý.

A: Svetlo alebo to bachoro videl?

M32: Aj to. To naňho sadlo, tak sa to nalepilo naňho a nemohol sa dostať von z toho lesa. To na teba pustí strach a človek stratí celkom orientáciu a tak ho zamotá, že sa potom do kdejakých kríkov dostane. Môže aj zahynúť ...

A: A čo ten strýko?

M32: No to už neviem presne, ale že tiež tak. On býval v Korni a že ho to tam kdesi až do Makova odvlieklo, ale už neviem presne, ale to čo otec hovoril, to viem celkom presne, to mi často hovorili aj on aj mamka. Takže to je pravda. (muž, 65; muž 60)

Vlastná skúsenosť informátora i skúsenosť jeho otca predstavujú najrozšírenejšiu predstavu o stretnutí so svetlonosom v danej lokalite – svetlonos človeka nechá zablúdiť ukazujúc sa mu ako svetlo (táto podoba svetlonosa je známa z viacerých lokalít Slovenska) a následne má zblízka podobu „bachora“ (prípadne iných vnútorností), ktorý sa na človeka zavesí a znemožňuje mu cestu, čo je miestna špecifická predstava. Oba varianty (informátora i jeho otca) zdieľajú viaceré zhodných prvkov. Je to (a) podobná situácia, večerná cesta (z práce, od frajerky); (b) zablúdenie prisúdené svetlonosovi; (c) protintuitívna predstava svetlonosa, ako akejsi vnútornosti úmyselne konajúcej proti informátorovi; a (d) ranné precitnutie na neočakávanom mieste (na inom konci dediny, naspäť u frajerky).

Informátor mal podľa vlastných slov s otcom a rodičmi veľmi dobrý osobný vzťah. Nie je ženatý, do otcovej smrti bývali spolu otcom v jednej miestnosti, v rodičovskom dome, v ktorom dotyčný žije doteraz. Ako dôchodcovia, jeden starobný a druhý invalidný, trávili spoločne čas v miestnom pohostinstve. Na skúsenosť oboch so svetlono-

som informátor odkazuje ako na dôkaz osobnej spriaznenosti s otcom. Téma bola údajne v širšom rodinnom kruhu opakovane diskutovaná.

Informátor nepozná okrem predstavy svetlonosa iné nadprirodzené predstavy vyskytujúce sa v tejto lokalite. Až pri priamo položených otázkach potvrdzuje, že „sa hovorilo“, no sám nevie podať žiadnu podrobnosť a nemá špecifický názor na možnú pravdivosť týchto predstáv. Naopak, o svetlonosoch hovorí spontánne a otvorene aj v prítomnosti svojich priateľov z miestneho pohostinstva. Títo nespochybňujú jeho výpoveď, skôr naopak. Pri iných stretnutiach, ktoré predchádzali interview s dotyčným, uvádzali skúsenosť dotyčného ako dôkaz, respektíve exemplárny prípad existencie svetlonosov.

17. Svetlonos 3

- *M80: To sa tu stáva, keď nestihneš autobus a večer už nič nie je. Teraz už má skoro každý auto, skoro každý. Zavoláš a prídu po teba. Ale vtedy sme nemali ani auto, ani telefón, tak sme chodili pešo, keď už nešiel autobus. Za hodinu si bol doma. Normálne po ceste, aj ťa niekto zobral, ak išiel okolo. Tak ako ideš z Predmiera z Turzovky, tam skončí osvetlenie a ideš, až potom jak sú prvé domy, potom zase nič až v Korní a zase nič, až tu u nás, ako sú domy. Tak niekde je, niekde nie je a keď ideš v noci, tak to vidíš, že tam už je svetlo a na to sa zamieriaš, lebo inde je tma a za hodinu a pol som tu doma. No a vtedy som takto išiel večer pešo a tak som išiel za tým svetlom a išiel som stále za tým svetlom, ale to už nebolo to svetlo, verejné osvetlenie, to bolo len také svetielko. To bolo ako v tranze, že som len išiel a išiel. To nemalo konca, len stále za tým svetlom a nemôžeš zastaviť. Bolo to čudné, ale vtedy ťa to nenapadne, že kam to idem? To svetlo ťa tak priťahuje, že nič iné nevidíš, len to svetlo. Aj som zišiel z cesty do lesa a rovno za tým svetlom. Bolo to ťažšie a ťažšie, akoby si iného človeka niesol na chrbte. Potom, keď som už bol strašne unavený, lebo to trvalo dlho, tak som sa prebral. To svetlo zmizlo a bum, taký horror, to je niečo neuveriteľné. Nič nebolo počuť, ani vidieť, ale ty cítiš, že to tam je, že ťa to ovláda a ty s tým nemôžeš nič urobiť. Celý život o tom počúvaš, že svetlonosi, ale*

myslíš na to? Tak ja neviem, čo to je, ale takéto som zažil.

A: No a ako to dopadlo?

M80: Potom už nič. Až potom som sa prebral, to ma asi normálne vyšlo. Či som v bezvedomí alebo čo? Som sa prebral a som bol dakde na druhom konci a ďalšiu hodinu som išiel domov. Som bol rád, že to skočilo. (muž, 43r.)

Toto je príbeh synovca predošlého informátora. Môj kontakt s ním bol len jednorazový a krátky. Dotyčný totiž žije v Českej republike a stretol som sa s ním v inej časti obce pri jeho náhodnej návšteve známych, u ktorých som v tom momente robil výskum. Až s odstupom času som zistil, že ide o synovca informátora M32. K dotyčnému mi teda chýba akýkoľvek výskum v jeho najbližšom sociálnom prostredí s výnimkou jeho strýka, hoci v danom momente sa ukázalo, že vzťah neutržiavajú a je vzájomne ľahostajný. Minimálne na základe memorátu o skúsenosti strýka sa dá tvrdiť, že dotyčný poznal aspoň jednu sociálne relevantnú osobu s analogickou skúsenosťou, no okrem toho nedokážem tento memorát podložiť ďalšími informáciami.

18. Pes – Duch vojaka

- *M5: Už som ti povedal, mňa pes postrašil. Ale to bol vojak. Ja som ti ... bol taký chlapec a poslali ma tam dolu, do krčmy, na pivo, večer. To bolo po vojne, po druhej svetovej vojne. Som mal osem, osem alebo deväť rokov som mal. A už tu boli pozabíjaní tí partizáni po vojne, tam hore jeden, tam boli zabití, a oni ich chceli ... prišli Nemci, že pochovať ich ... otec prišiel, že pochová, tam, kde tie kone chovajú ... No a ja ti idem večer do krčmy, lebo to chlapi ... to prvé bolo ... tak mne dali bandasku, takú trojlitrovú alebo päťlitrovú, ja už neviem. Ja idem na to pivo, to mali krstiny, narodilo sa to dievča, no nie, krstiny neboli ešte, ale narodilo sa a otec ma poslal po to pivo. Vtedy, keď ktosi pýtal pivo, tak dal jemu a mne do tej bandasky keď mal kedy. A idem si odtiaľ a tam je taký kríž, hore je kríž a dolu taká cesta, tam bol kedysi starý cintorín, v sedemnástom roku ... No a ja ti idem s tým ... teda tam bol cintorín, to som ti chcel povedať, tam bol cintorín a hore ten*

kríž ešte je a tam tých ľudí ... Po tej vojne tam boli pochovaní aj tí partizáni dvaja. A ja ti idem ... a naraz vidím, a ja som taký od prírody, už ako decko som mal rád zvieratká - kone, psy, mačky, holuby, zajace. Naraz ti vidím, ako predo mnou zdola vyšiel taký veľký pes sivý, išiel hýbajúc chvostom, taký strapatý bol, taký ... ako mráz [nesúvisí s opisom psa, ale muž naznačuje gesto, že naňho prišiel chlad]. Ja som si povedal, že si toho psa chytím. Že si ho chytím, že si ho zoberiem domov, že budem mať psa, taký veľký ako ovca. No a už som tú bandasku preložil do tej druhej ruky, že idem si ho chytiť, som sa pozrel, dole išiel, že si ho chytím [informátor sa postavil zo stoličky, prikrčil sa, naznačuje ako sa načahoval za psom]. Sa dívam: „Kde je pes?“ A zrazu tu vedľa mňa chlap klačí. Vojak. Čiapku mal na boku, tú vojenskú. No a ja som sa ako chlapec, keď som videl, že to vojak tam klačí ... Ja neviem, či klačal alebo nemal ruky ... na zemi klačal, som videl, že klačí a ruky mal tak zložené medzi stehnami. Ja som si povedal: „Idem od toho preč.“ Ako decko... „Idem ďalej.“ Kráčal som. No a on ... tam bol taký potôčik, a keď som cez ten potôčik prešiel, tak ten mráz, ten strach, všetko to zo mňa odišlo preč. Keď som cez ten potôčik prešiel, tak už som bol normálne taký, ako ... už ako teraz od toho. Som bol celé dva dni ako drevený. No to mňa postrašilo. A to som videl naozaj, nie že by ti tu teraz kľamal, rozprával nepravdu. (muž, 75r.)

Muž pri diskusiách na túto tému tvrdil, že nepozná žiadne ďalšie príbehy o psoch, ako duchoch mŕtvych, jeho sestra však opisuje podobný príbeh ich otca. Potvrďuje tiež, že príbeh od otca počul viackrát aj jej brat, lebo ho otec celej rodine veľakrát rozprával.

- Ž9: *Mŕtvi? Ja neviem, aj hej, daktorí vraveli, že ... no však aj môj, toto vám poviem, aj môj otec. Sme vtedy bývali tam oproti Hore. Teraz tam už nie sú chalupy, ale predtým hej. Ja som sa sem vydala, muž bol odtiaľto. No a on [otec], nám to vždy hovoril, viackrát, že videl mŕtveho. No ale to akože, no nie ako mŕtveho, ale psa. Že pes taký biely alebo sivý, no však taký ... Chodil v noci domov. No potom už nie, lebo robil v Olešnej, ale predtým chodil robiť do Ostravy a tak na jeseň lebo v zime, kým sa vrátil, už bola tma. No a tam, že chodil za ním ten pes, no ako tuto, jak sa ku nám išlo. Tu nebola predtým táto cesta, ale tade, no tak ako*

sprava sa išlo. No a tam, že toho psa dobehol, či ho počkal ... a že keď už bol blízko, no však ako takto, že ho chcel chytiť. A že zrazu: „Tu som!“ ... a ten pes zmizol. A to nebol opitý, ved' išiel rovno z roboty a tam nemohol. To, že ako keď normálne človek povie, že „tu som“ a pes nikde.

A: To ten pes?

Ž9: Ten zmizol, a len „tu som“. „Tu som“ akoby mu dáky chlap povedal, ale nikoho nevidel.

A: A čo ten mŕtvy?

Ž9: No ved' to vám poviem. Otec sa ako zľakol, no ved' a utekal domov. No a ráno už bol zvedavý, že čo to bolo, tak sa išiel ... ako tam, kde sa to stalo a že to bolo na mieste, kde bol hrob nejakého vojaka. No tak, že to bol ten pes. To bolo ešte predtým, ako sa oženil ... Aj nám to deťom viackrát ukazoval, ale to už tam človek nepoznal, že je tam hrob alebo čo, len také ako inde, tráva.

A: videl to aj niekto iný?

Ž9: Ja som videla tiež psa, ale či to bol mŕtvy, to neviem? No akože nie normálneho ako tu, že pes, ale to bol taký veľký biely, teda jak išiel, tak rástol. Jak bol ďalej, tak rástol. Taký biely. Ale čo to bolo, neviem už, to som bola ešte malá ... malé decko som bola a či sa mi to snívalo, či čo? ... ale aj brat môj, on tam býva, na druhej strane ... to on vám povie [smiech] o tom psovi. (Žena, 72r.)

Znalosť oboch príbehov potvrdili aj ďalší príbuzní a pri neskoršom stretnutí si informátor tiež spomenul, že jeho otec niečo podobné zažil, ale príbeh už nevedel prerozprávať.

Predstava ducha mŕtveho ako psa predstavuje jednu z tradičných predstáv o duchoch. Okrem tohto prípadu sa mi túto tradičnú predstavu podarilo zaznamenať ešte trikrát, no len ako memorát z druhej ruky. Predstava bola zachytená výskumom z roku 1975 v obci Klokočov a Makov (z archívu Slovenskej národopisnej spoločnosti). Tiež je známa z viacerých lokalít Slovenska (Michálek, 1991: 64; Kováč, 1998: 160, 161).

Oba príbehy vykazujú viacero vonkajších i štruktúrálnych podobností: 1. ide o večernú cestu domov (z práce, po pivo) 2. dotýčny stretá neznámeho bieleho alebo sivého psa, 3. v oboch prípadoch sa pri kontakte so psom tento prejaví proti-intuitívnym spôsobom (premena na človeka alebo zmiznutie a hlas človeka), 3. jav je inter-

pretovaný ako duch vojaka v súvislosti s miestom pochovaných vojakov (cintorín a hrob).

Informátor i jeho sestra tvrdia, že mali s otcom dobrý osobný vzťah. Rodič predstavuje dôveryhodný zdroj informácie, ktorú podáva ako osobné svedectvo. Ako sestra informátora spomína vo svojej výpovedi, otec im ešte ako deťom rozprával o svojej skúsenosti a ukazoval im miesto, kde sa mala daná udalosť odohrať.

19. Smrť na voze

- *M13: To jak sa tadeto ide ďalej až na Biely kríž, je taká zaujímavá cesta, taká kamenná. To vraj Nemci postavili cez vojnu. To pôjdeš tade a najprv je les, ale potom navrchu sú opäť chalupy. A tam je také miesto, kde sa zabilo veľa ľudí. Aj cez vojnu tam jedného zastrelili, aj tam viacerých privalil voz. Najprv kedysi, ešte pred prvou svetovou vojnou a potom aj neskôr. Čo ja som počul, tak tam muselo najmenej štyri až päť ľudí zomrieť, na jednom mieste. Nie úplne presne na tom istom, ale to je asi tak desať–pätnásť metrov, taký úsek, kde tí všetci ... A tam sa hovorilo, že kone nechcú ťahať, že tie kone to cítia, tú smrť, to nešťastie ... No a my sme mali kúsok vyššie diel. Najprv ešte ako dedo keď bol, tak že tam kravy pásol, ale aj potom keď už ... ale mali sme kone ešte, keď som bol chlapec. Tak tam sme seno kosili, sušili a potom sem vozili ... A raz sme takto s otcom, dvaja sme išli ... a to už sme boli ... otec viezol niečo do hotela hore na Biely kríž a ja som mu ako pomáhal a to mi vždy kúpil malinovku, on si dal pivo, lebo čo a mne malinovku. Keď sme sa vracali, tak na tom mieste, tam je taká voda. To tak trochu tečie cez tú cestu. Nie potok, ale len také mokré, to podľa toho poznať. A tam, vedľa cesty, ako sme išli, stála biela baba. Baba celá v bielom. A jak sme ju minuli, tak kone prestali ťahať. A nedalo sa s nimi nič. A ja som sa ti otočil a tá baba nám sedela na voze. Tak na zadku, na koči. Ja som ti tak stuhol. Taký na mňa prišiel strach, že nič som nedokázal povedať, len som sedel. A tie kone sa tam tak trápili a nedalo sa pohnúť, až po hodnej chvíľke potom už ťahali normálne. Ja som sa bál pozrieť, až keď to prešlo, tak som sa pozrel a tej baby nikde. Preč. A sa pýtam otca, že kde je tá baba? „Aká baba“, nič nevidel. Len ja, on nie. „Podme rýchlo domov, lebo to si*

smrť videl“; to ma smrť postrašila. A tak sme rýchlo domov išli a doma hneď mamka: modliť. A to mi potom otec tak povedal, že jemu otec vykladal, ako môj dedo, že tam na tom mieste videl smrť, ako keď tam ešte pásol kravy.

A: Vaša matka tam bola s vami?

M13: No nie! Však to sme jej už ako doma povedali. A ona hneď sa modliť a modliť. Som už išiel potom hneď spať, ale nespál som. Bál som sa.

A:Ako ste vedeli, že je to smrť?

M13: No smrť alebo nejaký duch. Ale tam zahynuli samí chlapi, tak to nemohol byť duch tá baba. A to bolo presne na tom mieste, kde zomreli tí piati, to bolo dobre vidieť, tak som vedel, že je to tam. To si dobre pamätám, lebo som si hovoril, že tu zomreli.

A: A teda váš dedo ju tiež videl na tom mieste?

M13: Na tom, no neviem, či na tom, ale asi tam, keď tam tí zomreli. Kde inde? Že videl, že pásol kravy a že ku nemu letela. Že videl, ako ku nemu ide taká biela ... a že keď prišla ku nemu, tak naraz zmizla. A len, že zostal taký ...

A: Aj on sám vám to hovoril?

M13: Nie, on už bol mŕtvy, to mi len rodičia vraveli. Ale to viacerým ľuďom sa smrť ukázala. Starí ľudia často rozprávali, ale to už je všetko pomreté. Aj tento rok za štyri mesiace tu zomrelo šesťnásť ľudí a to tí boli ešte starší. Teraz to už nikto nehovorí, to už teraz ľudí ani nezaujímajú takého, ani tomu neveria. To ste mali tak pred dvadsiatimi rokmi dôjsť, vtedy ešte žily tí najstarší. Teraz už nič. (muž, 50r.)

Predstava bielej ženy, prípadne ženy v bielom ako smrčky je známa v mnohých lokalitách Slovenska a je rozšírená aj v oblasti Horných Kysúc. Proti-intuitívnym aspektom vizuálnej skúsenosti je tu náhle zmiznutie ženy, ktoré narúša očakávania o kontinuálnej existencii hmotných objektov. Proti-intuitívnou je aj interpretácia, že prítomnosť smrčky, prípadne blízkosť miesta nešťastných úmrtí, spôsobuje koňom fyzické problémy pri ťahaní a fyzické stuhnutie a strach informátora. Kombinácia týchto prvkov predstavuje tradičný motív o prisadaní smrti (prípadne mŕtvej ženy) na voz (pozri napr. Michálek, 1991: 27; Kováč, 1999: 164).

Informátor spomína skúsenosť, ktorú mal údajne zažiť jeho dedo.

Absentuje tu síce motív prisadania na voz, no napriek tomu vykazuje viacero zásadných podobností so skúsenosťou informátora. Obe udalosti sa odohrali na tom istom mieste, ktoré je asociované so smrťou viacerých osôb a v oboch prípadoch vystupuje smrť ako biela žena, ktorá náhle zmizne. Informátor však pozná motív prisadania smrtky na voz ako jednu z charakteristických foriem jej prejavov a svoju skúsenosť uvádza ako konkrétny príklad. Možno teda predpokladať, že v tomto prípade išlo o viacnásobnú analógiu: po prvé s príbehom o dedovej skúsenosti so smrtkou a po druhé so všeobecnými informáciami o smrtke, ktoré dotyčný počul. Analógia s dedovou skúsenosťou by technicky ako taká nemusela byť potrebná, no je dôležitá z dôvodu spojenia predstavy o smrti so sociálne relevantnou osobou a s konkrétnym miestom. Informátor mal s dedom pozitívny vzťah, no dedo zomrel už v ranom detstve dotyčného. Informátorova skúsenosť je navyše podporená bezprostrednou potvrdzujúcou reakciou jeho otca a matky, pričom následná výzva k modlitbe ešte zvyšuje dôležitosť udalosti. Modernejšiu transformáciu tohto naratívu podala dcéra informátora.

- Ž101: *Mne sa raz tak zazdalo, že ako sa hovorí, že na tom mieste straší....No hovorili, to otec tak hovoril. Tak a mne sa zazdalo na tom mieste, že mi dakto sedí v aute. Ale nikto tam nebol. Tak mi prišlo zle, že mám ducha v aute. [Smiech] Tak neviem, či som si to vsugerovala alebo čo. Tak som sa zľakla, že som nevedela auto naštartovať. Lebo som najprv vystúpila, ako som sa zľakla a potom mi už nešlo naštartovať. Raz, dva, nakoniec som odišla, ale toto bolo husté. Ako v tých hororoch, keď niekto pozerá do zrkadla, tak môžeš čakať, že na sto percent tam bude nejaký duch [Smiech]. Ako blbá som sa zľakla. (žena, 31r.)*

20. Mŕtva prisadla na voz

Aj nasledujúci memorát je variantom tradičného motívu o smrtke alebo mŕtvej prisadajúcej na voz, ktorý je navyše doplnený rozprávaním o zvýšení námahy koní a o nechotu ťahať voz (Michálek, 1991: 27, Kováč, 1999: 164). Tentokrát však ide o memorát zaznamenaný v oblasti Bielych Karpát.

- M*7: *Ja som raz s týmto ... Sa vozievalo drevo do Pruského, on mal kone, no ako mamkinej sestry muž, to sme viezli siahly do Pruského. Sa viezlo tak navečer to drevo a pod dedinu bol krížik, teda je krížik. A ja som sedel na voze a sa tam pridala taká akože baba, sme ju videli a ja som ju videl. A ona sa chytila ako je rebrinák, voz, no ako. Sa za rebrinu chytila. A sme mali dva kone, páрку ako koňov. A jeden kôň prestal ťahať a ťažko išiel a tá baba išla s nami akože domov až tuto, jak sme vchádzali. A potom už išiel vypriaahať a ten kôň už potom akože normálne išiel. A vtedy večer zomrela jedna M. K. v tom čase, ako o pol desiatej, to bola jeseň v októbri, aj všetko si to ako ... (muž, 66r.)*

Zo starších príbuzných informátora žila len jeho matka. Zažila síce záhadnú neochotu koní ťahať náklad, ale stalo sa tak bez priamej audiovizuálnej reprezentácie nadprirodzeného činiteľa (ducha alebo smrtky) a preto nebola veľmi presvedčená o možnej nadprirodzenej príčine udalosti. Uvádza to len ako možnosť, keď sme diskutovali na túto tému. Taktiež sama nemá žiadne iné skúsenosti s mŕtvymi. Spomína však na skúsenosť svojho švagra, ktorý s jej synom zviezol na voze mŕtvu:

- Ž*22: *Môj švagor chodieval na horný koniec, mal tam dievča. No a išiel v noci a tuto niže nás, že bol taký kríček a volalo sa to, že Drienka a tam, že vždy strašievalo a že išiel v noci z horného konca. Bola jedna hodina i išiel dole cestu a naraz sa obzrel, no a išiel a pískal si. A videl, že sa obzrel a tá žena, že bola bielo oblečená. Trčák mala, ručník na hlave, ale v trčáku a tá žena, že išla s ním odtiaľ až potiaľ a že on vzal nohy na plecía a utiekol, bežal domov. To bol na dolnom konci. A ten si tiež povedal, že isto, isto, lebo že bolo mesačno, no a to bolo v ktorom roku? No v 1943? Štvrtom? Ale ináč povedal, nič mu to neurobilo, ale že išla vysoká baba pokiaľ on, ale že tu sa stratila. To tu strašievalo. (žena, 81r.)*

Nejde síce o motív prisadania mŕtvej na voz, ale príbeh obsahuje predstavu ducha mŕtvej ženy ako postavy oblečenej v bielom. Príbeh o mŕtvej prisadajúcej na voz som ďalej zaznamenal u krstného otca dotyčného, ktorý ma uňho a jeho matky uviedol a ktorý je zároveň bratom strýka, s ktorým videli mŕtvu na voze:

- *M*6: Keby som vám to povedal, aj vám by sa vlasy dupkom stavali. Som bol ešte chlapec. No len ten je mŕtvy, on už je tiež mŕtvy. Ten išiel s vozom, bol povozník. Ale ešte jedna žena žije, ale ona túto bývala. Sa presťahovali. Žije. Tá ju videla v okne na pravé poludnie, tá ju videla. Ona bola už mŕtva, pochovaná neviem koľko. Tak tá ju videla. A tento dotyčný, čo som vám hovoril, tento povozník, tak ten išiel a kôň zostal stát a nechcel ísť, lebo mu sedela na zadku na tej rázvore, sedela tá žena a ten kôň nechcel ísť.*

A: On ju spoznal?

*M*6: Áno, áno poznal ... Bola ako do truhly oblečená. (muž, 78r.)*

Špecifikom skúsenosti informátora M7* je, že ju zažil spolu s inou osobou (strýkom), pričom celá skúsenosť bola následne spoločne interpretovaná a prezentovaná pred rodinou. Strýko dotyčného mal údajne okrem tejto aj inú skúsenosť, keď stretol ducha mŕtvej v podobe ženy v bielom, rovnako ako v tomto memoráte, no bez motívu prisadania na voz. Brat spomenutého strýka a krstný otec dotyčného, pozná príbeh o mŕtvej prisadajúcej na voz, ktorý počul ako memorát z prvej ruky a ako neskôr potvrdil, jeho brat mal podobný príbeh rovnako poznať z prvej ruky. Vzťah k strýkovi možno charakterizovať ako pozitívny. Dotyčný trávil so strýkom v detstve veľa času, keďže mu často pomáhal pri práci s koňmi.

21. Mŕtvy Manžel 2

- *Ž*2: Ja, mne sa môj muž. Mne muž zomrel mladý ešte v 39. Roku, tak nech mal iba 35 rokov, no a keď sme ešte vzadu bývali, na starom. Tam sa mi skutočne. Mala som aj kravu...išla som, tak sme vzadu mali pri stodole takú šopu a tam bolo seno. Išla som tej krave seno brať. A skutočne ja som ho, to bolo ráno, ja som ho videla, ako ma predišiel tade. Celkom som videla, ako vychádzal, taký sa mi ukázal. Hovorili niektorí, že však to nie je možné ... Na vlastne som ho videla, tak bol pekne vychystaný v obleku ako bol pochovaný aj kravatu mal. No on to bol, kto iný. A tak náhle a potom už nič. Keby to niekto bol, že išiel tadeto, tak kam sa stratil? To len tak nezmizne človek. Duch, no ako duša to môže.*

(žena, 74r.)

- *Ž*2: Aj viacerým sa takto ukazovalo. Aj môj otec keď zomrel, ja som mala 18 rokov a som zostala sama s mamou. A ona mala kľúčové žily. A šesť hektárov sme mali, však pravda, vtedy družstvo ešte nebolo. To bolo ešte v päťdesiatom štvrtom roku. A tí zas videli. Sme tam taký pasienok na jar uhrabávali s tú moju mamu. Oni mi pritom trochu pomáhali a ona mi vraví: „Videla som, ako otec prešiel tade, aj širák“, no v kroji Pravda, ako sme ich dali do truhly, v kroji ako sme ho dali do truhly. Tak je, ho tu videla, ako išiel hore ku tej hore. Ja som ho nevidela. (žena, 74r.)*

Podľa uvedeného, informátorkina matka zažila podobnú skúsenosť s mŕtvym. Tak ako v predošlých prípadoch, tak aj tu je vizuálna reprezentácia mŕtveho vymedzená jeho konkrétnym vzhľadom a podobnosť medzi príbehmi je zreteľná na štrukturálnej úrovni. (1) Situácia, keď dochádza ku skúsenosti je bežná pracovná činnosť, ktorá v oboch prípadoch súvisí so spracovaním sena, (2) mŕtva osoba je v oboch prípadoch manžel, (3) zjavenie mŕtveho je náhle a veľmi krátke, pričom práve náhlosť zmiznutia je práve proti-intuitívnym prvkom v oboch príbehoch, (4) mŕtvy je v oboch prípadoch oblečený tak, ako pri pohrebe.

Informátorke zomrel otec, keď mala osemnásť rokov a keďže nemala súrodencov a žila na polosamote, vytvorila si s matkou silný citový vzťah. Musela ju nakoniec ako imobilnú doopatrovať. Informátorka tvrdí, že o svojej skúsenosti často hovorí medzi blízkymi, no podľa jedného zo synov a jeho manželky je táto téma nevhodná z náboženských dôvodov.

- *Ž*2: Syn, čo býva v Dubnici mi hovorí, že to nesmiem. Že také nič nie je. Že kresťania, to nesmiem na také veriť, že mŕtvi sa ukazujú. To také nič, že ako verím v Ježiša, že to nesmiem. Ale ja som videla, to sa nedá zobrať späť, tak čo mám robiť? Do kostola chodím, ale videla som. A syn sa oženil do Dubnice, tak že nech mu to už nehovorím, že to je hriech ... (žena, 74r.)*

Táto negatívna reakcia na informátorkinu skúsenosť v jej sociálnom prostredí sa teda objavila až dlho po vzniku spomienky a prišla

zo strany synovej manželky. U ostatných príbuzných som sa s negatívnu reakciou na tieto príbehy nestretol.

22. Svetlo Panny Márie

- *Ž*31: Pred troma rokmi ma trochu bolelo v boku, som vybrala troje antibiotiká a stále ma bolelo, tak som išla k pľúcnej a hovorím: „Pani doktorka, že čosi tam mám, lebo stále ma to bolí” ... Tak ma dala na röntgen a tam zistila, napísala, že tumor – neohraničené, že to už som videla a objednala ma na CT-čko do Považskej, áno, ale lieky mi ani nedala, že podľa toho, čo CT-čko povie. Že to nie dobre. A už som videla v tej karte, že to tumor-nádor a stále ma to bolelo. Tak som s tým, ako keď si myslíte, že zomriete, to príde ľúto, aj všelijako. Ale tak ako odjakživa pannu Máriu ako vzývam, tak som prosila panenku Máriu, že ako som sa k nej modlievala, že ako musím umrieť. A tak ako tej panny Márii som prosila, že by som ešte ostala. A tam v kostole je taký obraz nad oltárom nepoškvrnenej panenky Márie. Tam vošla sem do toho kostola som bola ešte vzadu. To ako ta panna Mária stojí ako na mesiaci, za ňou je slnko a tých dvanásť hviezd. A som videla, to slnko sa rozžiarilo teda, ale to človek normálne to prežíva. Čiže tú krásu takú, ako som vtedy videla a to šťastie, to nie je ako pozemské. To je niečo. Tu krásu, to pozemské vôbec nie je. Toto svetlo proti tomu svetlu ako to slnko svietilo, toto nič nie je oproti tomu svetlu a tú krásu a to šťastie som teda zažila. A som vedela, že jak tak má byť po tej smrti, keď sa dostane ako do neba alebo kto sa ako chová. Tak som potom ... Už mi akosi ani, ani mi nebolo ľúto, že zomriem po tom zážitku a som si povedala, že ako ma panna Mária ako ochráni, že akosi tu zostanem ešte. A dlho som to v sebe, to šťastie, ešte dlho nosila, no tú radosť a to šťastie a som bola taká šťastná, že by som bola rada zomrela. Tak ma dojala. No a prakticky som ako išla na to CT-čko a tam zistili, že som mala silný zápal pľúc a som to prechodila ... tak to si ako viem predstaviť snád, ako je to v kráľovstve nebeskom, že to je nesmierne šťastie a radosť a tak, no. (žena, 70r.)*

Svetlo, respektíve žiara je charakteristickým sprievodným javom údajných zjavení Panny Márie. Informátorka číta kresťanskú literatúru a tlačoviny, ako Katolícke noviny alebo časopis MRosa. Patrí tiež

do modlitebnej skupiny starších žien, ktoré sa každý deň stretávajú v kostole. Pozná podrobnosti o zjaveniach Panny Márie vo svete (Fatima, Lurdy, Medžugorie) i na Slovensku (Litmanová, Turzovka, Dechtice). Mariánske zjavenia sú hlavnou témou spomenutého časopisu MRosa, ktorý informátorka odoberala. Ide o necirkevný časopis venovaný mariánskej úcte, ktorý sa do veľkej miery venuje cirkevne neuznaným zjaveniam. Taktiež číta literatúru s ezoterickou tematikou a hovorí, že niekedy vidí ľudskú auru. Okrem týchto, pomocou literatúry šírených, predstáv o zjavení Panny Márie, pozná aj lokálne povesti o akejsi žiare nad miestnym bralom alebo kostolom, ktorá sa v niektorých verziách spája aj s Pannou Máriou.

- *A: Že vraj z Červenej skaly išla nejaká žiara na horu Chotuč?
Ž*31: Ale nie, to nad kostolom mala byť tá žiara. Nie, v kostole, v kostole Panna Mária bola ožiarená. To bolo v noci, ale tá Panna Mária v tom kúte alebo za ešte za H. [meno farára]. To sa hovorilo, ale to je čistá pravda, lebo on tomu neveril, to bol dekan, on tomu neveril, ale ony povedali K. nebohá a P. títo dve, no oni mu už to povedali, títo keď to už povedali, išli zobudiť dekana. A dekan vstal, on mal kľúče, večer bol zamknutý kostol a že bol ožiarený a mu vravia: „Pod’te, pod’te!“ „Nechajme to tak,“ dostal strach a nešiel dovnútra. Tak sa to nepotvrdilo, či to Panna Mária ožaruje. Ale tam boli dvaja kňazi pochovaní vnútri, že či tí potrebovali niektorý niečo, nejaká prosba alebo že nejaká Panna Mária. (žena, 70r.)*

Príhodu s farárovou nechotou otvoriť kostol som zaznamenal aj pri interview s ďalšími dvoma informátorkami, ktoré patria spolu s dotyčnou do modlitebnej skupiny žien stretávajúcich sa denne v kostole.

- *Ž*5: Tá alebo tá Ž., no a to bol nejaký sviatok, to každý rok sa nerobievalo, ale na ktorýsi ten sviatok sa ten kostol osvietil. Za H. [meno farára]
Ž*6: Však kedysi vedeli rozprávať, však počula som to. Že tak keď išli, ten kostol bol vnútri ožiarený. Ja som to nevidela.
Ž*5: Nebohý H. tomu neveril. „Keď to budete vidieť, len ma zavolajte“. Dlho to trvalo. Ony si to vypočítali, že ako za koľko. Ony už aj vedeli, to videli viackrát.*

Ž*6: *Ten H.?*

Ž*5: *Nie, ty dve baby. Ty už vedeli sa zísť. Boli veselšie, keď boli dve. Oni do vnútra tiež nemali kľúče, len cez oné. A videli len ožiarené. Nebola električka, no ožiarené to bolo. Tak volali toho pána dekana. No a dekan prišli, kľúč zobrali, dali do toho kľúč, ale neotvorili. Dostali strach. Nedostali ani oni tú smelosť. Povedali im: „Môže to byť naozaj panna Mária. Nie sme toho hoden. Ale môže to byť, tam sú ti dvaja mŕtvi, že môže ten niektorý niečo žiadať, nejakú pomoc, radšej to necháme tak.“*

Ž*6: *Neotvorili. (žena, 78r.; žena, 80r.)*

Okrem už spomenutej žiary v kostole, ide o v obci rozšírené rozprávania v súvislosti so žiarou a kaplnkou (umelou jaskyňou) Panny Márie vytesanou pod červenokamenským bralom. Do skaly ju dal vytesať práve spomenutý farár H.

- Ž*40: *O žiare rozprávali hen pod Červenou, to neviem, to už som bola vydatá, čo videl i že išla tá žiara, že chytro bežali, že tam hádam ktosi, že tam panenka Mária, je tam oltárik, má panenka Mária. To sa tam ožiarilo. Ono to z Tuchyne chodievali viac k tej panne Márii, ako naši a tí hovoria, že ako panna Mária sa tam zjavuje. „Chráni nás.“ A tak to bežali tam, že ty plachty a to ten oltárik a tie kvety, že tam ktosi nejakí turisti alebo kto, že to tam zapálili. Ale keď prišli, tam nebolo tam nič. A že tam žiara akože išla hen na tú horu. Ako to začalo, tak sa to ako nieslo po oblohe. (žena, 70r.)*
- Ž*22: *Na Červenej no tam, že zjavila panna Mária a je tam aj jaskyňa. Je tam jaskyňa panenky Márie. No chodí sa tam aj procesia, ako od nás z kostola. Panenka Mária sa tam mala zjaviť. Že to tam nejaké deti pásli a že ju tam videli a to je tam spravené, vytesané do skaly. (žena, 80r.)*

V tomto prípade sa dá hovoriť o viacstupňovej analógii. Skúsenosť informátorky obsahuje na jednej strane prvky, ktoré sa vyskytujú pri všeobecne známých zjaveniach Panny Márie: uzdravovanie a žiarivá postava Panny Márie. Na strane druhej, dotyčná pozná lokálne príbehy o žiare na mieste kaplnky Panny Márie a príbeh o žiare v miestnom kostole, kde sa nachádza väčší obraz Panny Márie. Cez podob-

nosť k príbehu s farárom a čiastočne s kaplnkou v skale sa príbeh a miesto asociuje so všeobecne známymi zjaveniami Panny Márie a s jej ikonografiou, z ktorých sa následne prenášajú vizuálne analógie do osobnej skúsenosti.

Farár H., ktorý pôsobil v prvej polovici 20. storočia, je známou osobnosťou miestnych dejín so širokými kultúrno-spoločenskými aktivitami. Súčasní 75-roční a starší obyvatelia ho zažili osobne aj ako učiteľa. To je prípad aj tejto informátorky a väčšiny žien zo spomenutej modlitebnej skupiny. Bol vnímaný ako autorita a významná osobnosť nielen z pozície svojej funkcie, ale aj osobnostne.

Z rozprávání je zrejmé, že farár H. žiaru v kostole, ktorej bol podľa informátorov údajne svedkom, nepotvrdil ako zjavenie Panny Márie priamo. Avšak nepriamo tak učinil svojou obavou: „... môže to byť naozaj Panna Mária. Nie sme toho hoden“, ako odkazuje na jeho údajný výrok jedna informátorka. Isté potvrdenie možno vyvodit' nepriamo aj z iniciatívy farára, ktorý vybudoval kaplnku pod červenokameniským bralom. Podľa niekoľkých informátorov žiara nad alebo pod skalou vybudovaniu kaplnky predchádzala a mala byť napokon aj dôvodom jej vybudovania.

Informátorkinu skúsenosť tak môžeme sledovať v kontexte vzájomných analógií medzi (1) jej primárnou skúsenosťou, spojenou s modlitbami a spontánnym uzdravením, (2) všeobecne známymi zjaveniami Panny Márie, súvisiacimi so zázračnými uzdraveniami a (3) skúsenosťou sociálne relevantnej osoby (žiara v kostole).

Informátorka, ktorá hovorila o svojej skúsenosti v kostole, neskôr tiež potvrdila, že „sa hovorilo“ o žiare pri kaplnke pod Červenou skalou, no pri prvom interview spomenula len žiaru v kostole.

Zhrnutie

Pre sedemnást' z uvedených rozvinutých memorátov o priamej skúsenosti sa podarilo zistiť existenciu podobného naratívu alebo o skúsenosti osôb sociálne relevantných pre dotyčného. Išlo pritom o príbehy, ktoré na základe analógie s informátorovou skúsenosťou možno považovať za potenciálny vzor pri vzniku sledovaných memorátov. V niekoľkých prípadoch ide o výraznú zhodu medzi sledovaným memo-

rátom a analogickým. Dôležitým aspektom identifikovaných analógií je podobnosť v mieste a čase opisovaných udalostí. Vypočuté alebo naučené príbehy tak zrejme slúžia ako interpretačné modely špecifických situácií asociovaných charakterom miesta a času v súvislosti s dennou dobou a činnosťou, ktorú dotýčný vykonáva.

Špecifickým prípadom analógií medzi zaznamenanými memorátmi a naratívmi známymi zo sociálneho prostredia dotýčných sú stretnutia s mŕtvymi, ktoré vykazujú len málo vonkajších podobností reprezentácie nadprirodzeného činiteľa z hľadiska vizuálnej reprezentácie. Tá je totiž vymedzená jeho reálnou podobou a bude tak nevyhnutne špecifická v každom prípade. Tu sa však ukazuje, že príbehy zaznamenané v sociálnom prostredí dotýčných sú k ich osobným spomienkam analogické na štrukturálnej úrovni v priebehu stretnutia.

Čo sa týka samotného sociálneho kontextu príbehov analogických k jednotlivým memorátom, vo väčšine prípadov ide o priame skúsenosti osôb s pozitívnou osobnou väzbou na nositeľa predmetného memorátu. Zo štrnástich prípadov, keď išlo o pozitívnu osobnú väzbu, išlo jedenásťkrát o príbehy reflektujúce skúsenosť príbuzných (rodičov, starých rodičov, strýka), v jednom prípade o skúsenosť najlepšieho priateľa a v dvoch prípadoch o skúsenosť rodinného priateľa (susedy). Len v troch prípadoch išlo o osoby, ktorých autorita vyplývala zo zastávanej profesie, respektíve expertízy. V dvoch prípadoch išlo o odkaz na horára a poľovníka, teda experta na prostredie, v ktorom sa údajne Kráľ hadov vyskytuje a v jednom prípade išlo o cirkevného predstaviteľa v súvislosti so zjavením Panny Márie v kostole.

Pri uvedených memorátoch nemožno tvrdiť, že skúsenosť sociálne relevantnej osoby bola jediným alebo výlučným zdrojom, ktorý mohol ovplyvniť vznik falošnej spomienky. Informátori vo väčšine prípadov minimálne potvrdili, že podobné príbehy počuli z viacerých zdrojov. Či už priamo vo forme zaznamenaných príbehov alebo vo forme „hovorilo sa“. Spojenie predstáv o nadprirodzenom činiteľovi so skúsenosťou a s priamym svedectvom sociálne relevantnej osoby pozitívne ovplyvňuje postoj k danej predstave i pravdepodobnosť falošnej spomienky.

Nezanedbateľnou informáciou je aj skutočnosť, že v polovici prípadov mali informátori pätnásť a menej rokov, keď udalosť údajne zažili. Bolo to práve detstvo, keď počuli príbehy o nadprirodzenej udalosti zo života im sociálne relevantných osôb. Výskumy falošných spomienok v prípade detí ukazujú, že deti nielen, že prijímajú informácie od dospelých menej kriticky, ale zároveň ľahšie vytvárajú falošné spomienky pod vplyvom sugescií od dospelých (Hayne & MacDonald, 2003; Principe & Smith, 2008). Zo získaných dát je zrejmý aj ďalší faktor, ktorý úzko súvisí s autobiografickou pamäťou a so vznikom falošných spomienok (kapitola 4) i s hyperaktivitou v detegovaní činiteľov (kapitola 3) – emócie. Ide predovšetkým o strach, ktorý ako som spomínal vyššie, je súčasťou predstavy o „púšťaní strachu“. Strach sa opakovane spomína explicitne (č. 1, 2, 3, 6, 10 a 11). Vo viacerých prípadoch je strach vyjadrený nepriamo pomocou prejavov spojených so strachom (útek, kričanie), reakciou okolia (upokojuvanie rodičmi, zákazy) či nasledujúcimi opatreniami (následné modlitby) (memoráty č. 14, 8, 6, 5). Často sa tiež opakuje útek alebo rýchly návrat domov. Emócie predstavujú mentálne systémy, ktoré po istých podnetoch spúšťajú alebo motivujú evolučne výhodnú reakciu. V prípade strachu ide o emóciu, ktorá reaguje na prípadnú alebo skutočnú hrozbu a spúšťa reakcie s cieľom vyhnúť sa hrozbe, pričom útek je jednou z najefektívnejších foriem takejto reakcie (Marks, 1987: 3-6; Darwin, 2002 [1872]: 307-309), preto je pochopiteľné, že sa útek často vyskytuje v memorátoch v súvislosti s prežívaným strachom. Tradičný model príčiny a následku v prípade emócií je, že emócia je príčinou a spúšťa patričnú reakciu, teda že „utekáme, lebo sa bojíme“. V istých prípadoch však dochádza k opačnej situácii – „bojíme sa, lebo utekáme“. V súvislosti s naším metakognitívnym sledovaním samých seba, môžu byť naše vedomé pocity založené nielen na emočnom podnete z prostredia, ale aj na spätnej väzbe z nášho správania (Koriat, 2006).

Strach, rovnako ako iné emócie, súvisí s viacerými možnými reakciami, ktoré sa spúšťajú simultánne alebo sekvencne. Toto zahŕňa viditeľné prejavy správania i vnútorné pocity, spojené s fyziologickými zmenami. U ľudí i u zvierat súvisí strach s dvomi kontrastujúcimi druhmi reakcií. Do prvej skupiny patria reakcie ako útek, o ktorom už

reč bola, ale aj panika, kričanie a pod. Druhou skupinou reakcii je napopak ustrnutie a stíchnutie. Silné formy strachu sa spájajú s pocitom hrôzy, nutkaním na útek, chvením, suchom v ústach a krku, problémom s dýchaním, slabosťou a paralýzou celého tela vrátane pier, pocitom topenia sa, trpnutím, pocitom omdlievania a padania, pomočením, defekáciou (Marks, 1987). Vo viacerých prípadoch informátori opisujú intenzívny strach v spojení s uvedenými prejavmi, predovšetkým s rôznymi telesnými zmenami alebo obmedzeniami, ako sú problém s dýchaním, intenzívne potenie, pocit chladu, či čiastočná paralýza. Tieto pocity sú považované nielen za súčasť pôsobenia daného nadprirodzeného činiteľa, ale taktiež majú istý obmedzujúci rozmer v súvislosti s aktuálnou akcieschopnosťou, čo môže tiež ovplyvňovať intenzitu prežíanej emócie. Intenzívne formy strachu, ktoré vedú k silnému pocitu hrôzy, môžu byť dôsledkom neschopnosti primerane reagovať na potenciálnu hrozbu, ako napríklad rôzna somatosenzorická (telesná) reprezentácia neschopnosti utiecť alebo iných telesných obmedzení (memoráty č. 12, 14, 17, 18, 19, 20). Tieto stavy môžu v súvislosti s predstavami nadprirodzených činiteľov, schopných ovplyvňovať telesné stavy svojich obetí, viesť k potvrdzujúcemu presvedčeniu o nadprirodzených príčinách skúseností.

V memoráte 22 hovorí informátorka o šťastí, čo je zároveň jediný prípad, keď sa mi podarilo zaznamenať vyslovene pozitívnu emóciu v súvislosti s nadprirodzeným činiteľom. Informátorka opisuje svoje videnie Panny Márie, ktoré jej údajne prinieslo vyliečenie rakoviny. Okrem explicitne spomenutej radosti a šťastia sa dá predpokladať predchádzajúca úzkosť a strach o život v súvislosti s predpokladanou rakovinou. Z celkovo 22 zaznamenaných memorátov o priamej osobnej skúsenosti odkazuje 18 na prežívané emócie počas skúsenosti. Z toho väčšina súvisí s emóciou strachu.

Dôležitým aspektom problematiky je aj reakcia okolia na skúsenosť informátorov. Predovšetkým reakcia, ktorá nasledovala krátko po skúsenosti a teda pravdepodobne ovplyvňovala vznik falošnej spomienky. V štrnástich prípadoch išlo o pozitívnu reakciu v zmysle, že skúsenosť informátora bola v jeho najbližšom sociálnom prostredí braná vážne, prípadne bola predmetom diskusií spolu so skúsenosťou a-

mi iných a pritom sa nestretla s negatívnymi reakciami. Špecifickým druhom reakcie okolia je spoločná interpretácia a spoločné spomínanie viacerých svedkov udalosti. V takomto prípade zohrávali úlohu aj postoje a skúsenosti spoluúčastníkov a ich najbližšieho sociálneho prostredia.

Výskyt memorátov o priamej skúsenosti treba posudzovať v kontexte všeobecného výskytu a postojov k tzv. „poverovým predstavám“. Napriek devätnástim memorátom o priamej skúsenosti, ktoré boli zaznamenané v obciach Klokočov, Korňa a Olešná, vo všeobecnosti väčšina obyvateľov mala k otázke pravdivosti alebo hodnovernosti takýchto príbehov a predstáv negatívny postoj a len útržkovité poznatky. Ak vôbec poznajú nejaké podrobnosti o jednotlivých nadprirodzených činiteľoch, považujú ich za nezmyselné prežitky minulosti („akým hlúpostiam ľudia voľakedy verili“) alebo ich spomínajú ako príbehy, ktorými ich rodičia v detstve strašili, avšak bez toho, aby im niekto pripisoval nejakú relevantnosť. Zaznamenal som niekoľkokrát aj prekvapenie nad faktom, že sa tejto téme niekto venuje a „ešte za to dostáva aj peniaze“. Časť informátorov zase považovala diskusiu na túto tému z hľadiska kresťanskej viery za nevhodnú a odmietali sa ňou vôbec zaoberať, prípadne upozornili, že takýmto veciam verili ľudia v minulosti, lebo neverili poriadne v Boha.

Uvedené memoráty o priamej skúsenosti spĺňajú viacero faktorov, ktoré ovplyvňujú prenikanie kultúrne zdieľaných predstáv do podobných skúseností či už cez percepčné inferenčné skreslenia priamo pri prežívaní udalosti alebo pri postupnom formovaní spomienky, o ktorých som hovoril v kapitolách č. 3 a 4. V prvom rade je to výskyt analogických naratívov v sociálnom okolí dotýčaných, ktoré mohli slúžiť ako predloha. Po druhé – sú tieto naratívy skúsenosťami sociálne relevantných osôb, a tieto naratívy vo väčšine prípadov poznali z prvej ruky, čo znamená, že ich vnímali s pravdepodobne vysokou mierou dôvery. A po tretie – ide o emočne intenzívne skúsenosti. Tieto zistenia podporujú predpoklad, že opakovaný výskyt podobných alebo rovnakých motívov v rozprávaniach o osobných skúsenostiach naprieč generáciami je skôr dôsledkom prenikania naratívnej tradície do osobných skúseností.

Epidemiológia svedectiev

Zistili sme, že keď priateľ priateľa vášho priateľa priberie, aj vy priberiete. Zistili sme, že ak priateľ priateľa vášho priateľa prestane fajčiť, aj vy prestanete fajčiť. A zistili sme, že ak priateľ priateľa vášho priateľa bude šťastný, aj vy budete šťastný.

Nicholas A. Christakis a James H. Fowler²¹

Tradiície v malých spoločnostiach

Sociálny kontext kultúrnej transmisie, či už hovoríme o jednoduchom osvojovaní predstáv alebo špecificky o vplyve predstáv na vznik nových memorátov, nestačí vnímať len ako konkrétne interakcie, ale treba ich osadiť do sociálnych sietí. Oblasť Horných Kysúc, v ktorej som robil hlavnú časť výskumu prezentovaného v tejto knihe, odhaľuje isté poznatky ohľadom dynamiky vzniku a distribúcie memorátov. Väčšina informátorov, ktorí mi počas výskumu poskytli ucelenejšie informácie, boli starší ako šesťdesiat rokov. Konštatovania o tom, že „poverý“ sú doménou najstaršej generácie a že je to dôkaz toho, že ide o vymierajúcu tradíciu sa v literatúre objavujú už viac ako sto rokov. Tento jav môže mať viacero paralelných vysvetlení počnúc tým, že staršia generácia plní špecifickú rolu expertov na „tradíciu“, až po to, že ide skutočne o príznak toho, že sa tento druh presvedčení už nešíri do ďalších generácií a teda „vymiera“. Pre lepšie pochopenie tohoto javu je potrebné zohľadniť nielen to, kto je nositeľom skúmaných naratívov, ale aj to, kto ich nositeľom nie je, prípadne je nositeľom predstáv, ktoré im explicitne odporujú. Výskyt týchto nadprirodzených predstáv u staršej generácie bol v rámci môjho výskumu totiž značne nerovnomerný. Jedným z celkových zistení je, že hoci zdrojom naratívov o nadprirodzených skúsenostiach boli prevažne starší

²¹ Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2009). *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives*. s. xi.

informátori, nemožno to povedať o staršej generácii ako celku. Väčšina starších ľudí, tak ako väčšina obyvateľov vo všeobecnosti, takmer nepoznala rozvinutejšie naratívy o nadprirodzených činiteľoch a neraz explicitne zdôrazňovali, že už ani ich starí rodičia ničomu takému neverili, ani im nič podobné nerozprávali. Znalosti o nadprirodzených bytostiach boli u väčšiny ľudí, bez ohľadu na vek, veľmi fragmentované a hlavne nemali podobu príbehov: „*Svetlonos, hej to sú dáke svetielka, to vraj chodilo po kopcoch. Nevieť. To sa len deťom tak hovorilo, nikto to nevidel*“ (žena 85r.). Veľmi časté boli tiež zdôvodnenia, ktoré síce pripúšťali existenciu duchov, svetlonosov alebo utopcov v minulosti, no s vysvetlením, že dnes už neexistujú, lebo ľudia sa už dnes modlia, respektíve „poriadne“ veria v Boha a podobne.

- *Asi sa mŕtvy prišiel nejak predviest' alebo kohosi, dáke znamenie dať. A potom už viete, čo povedali? Že už to teraz nie je, že sa ľudia modlia za duše v očistci a farári veľa omší slúžia ... Na všetch svätých sa modlia za duše v očistci, potom dušičková pobožnosť, že to už všetko tí farári tiež odmodlia, že to tie duše sa už nemusia trápiť potom na svete. To tí farári všetko. Aj ja dávam na omše, to keď teraz niekto umrie, tak v Žiline sú Gregoriáni, tam sa dáva na tridsať omší. Tí starí farári to modlia každý deň. Tri tisíc [korún] sa dáva. A oni tí farári každý deň, tí Gregoriáni, sa modlia za toho človeka. Ale aj ja dávam. Som dala za manžela, dva roky ... Pozrite, to ten farár takto dáva. Každú omšu, za niekoho. Každý deň ... Za zomrelých sa dáva. A teraz, že to odmodlia, že to nechodí, tie duše pokutujúce po svete. (žena, 81r.)*
- *Lebo vykladali všelijako, že svetlonosi chodili. To neviem, či je pravda ... Tak možno, že aj čosi bolo. A to sa hovorí, že to prv tak, kňazi nevysväcovali, a to že tak preto to chodilo. A teraz už to všetko vysväcujú a sú aj pokrstení. A prv aj, aj tak umierali nepokrstení, všelijakí, tak možno, že preto to chodilo, tie duše, lebo človek má dušu. (žena, 80r.)*
- *A utopiec, o tých tiež som počula. Viete, čo to je utopiec? To je, keď sa niekto utopí, tak potom robí, žeby druhých stiahol do vody ...*

To keď sa dakto utopil, tak potom takto chodil ... To už je dávno, to už sa potom ... to boli také duše, ktoré nemohli, nemali nikde miesto. Čo sa utopili, lebo tí samovrahovia. A potom sa svätý otec, pápež, za to sa modlil pri posteli, aby sa odvrátilo už tých zlých duchov, satanášov. (žena, 65r.)

- *O utopcoch vraveli, no, svetlonosi a utopci boli. Utopci, to boli tie vody, oni chudáci išli do Turzovky a z Turzovky došli a most zobraň, tak išli do vody. Išiel a voda ho podobrала a bol utopený. Ale teraz sa modlia, aj keď sa utopí. To viete, sa tak modlia a omše sú, aj omše za toho utopeného sú a prv to nebolo ... Tak to už nestraší. (žena, 77r.)*

Paradoxne, v skupinách susedov, kde prevládala absencia znalostí alebo negatívny postoj, sa vyskytovali jednotlivci, ktorí práve takéto príbehy poznali, prípadne rozprávali, že ich sami zažili a navyše tvrdili, že tieto príbehy boli v minulosti častou témou diskusie v ich rodinách alebo medzi susedmi. Tu treba podotknúť, že zároveň nešlo o nejakých expertov na tradíciu, ktorí by v takejto role vystupovali a povedomie o ich znalostiach alebo skúsenostiach neprenikalo do širšej komunity. Repertoár naratívov, ktoré vedeli zreprodukovať, sa obmedzoval len na niekoľko málo motívov v súvislosti s celkovým počtom naratívov o skúsenostiach konkrétnych ľudí, ktoré poznali.

Jav takejto nerovnomernosti vo výskyte a v postojoch k rozprávaniu o stretnutiach s nadprirodzenými činiteľmi možno, podľa môjho názoru, čiastočne vysvetliť vývinom osídlenia v lokalite za posledných päťdesiat až sto rokov. Rozptýlené osídlenie, ktoré v každej zo skúmaných kysuckých obcí pôvodne pozostávalo z niekoľko desiatok usadlostí, často nie väčších ako päť až šesť domov, sa začalo koncentrovať do údolí a ku hlavným cestám. Vyššie položené kopanice boli buď opustené úplne a zanikli alebo sa začali využívať na chatárske účely. Starší obyvatelia súčasných osád, ktoré takto vznikli, preto pochádzajú pôvodne z viacerých vzájomne vzdialených kopaníc. Aj keď sa rozptýlenosť osídlenia za posledné desaťročia menila, stále je do istej miery možné spätne vysledovať pôvod ľudí z jednotlivých kopaníc a ich príbuzenské a susedské vzťahy. Takéto prostredie ukázalo

špecifickú dynamiku výskytu nadprirodzených predstáv, v rámci mikrospoločenstiev vymedzených susedskými a príbuzenskými prepojeniami. Vo väčšine lokalít prevláda odmietavý postoj a minimálna znalosť nadprirodzených predstáv a príbehov o nich, vrátane odkazu na takýto stav v predošlých generáciách. Väčšia znalosť takýchto rozprávání a prípadný pozitívny postoj k nim, berúc do úvahy pôvod informátorov prípadne ich rodičov, sa vyskytuje v danej spoločnosti bodovo a v zhlukoch na základe príbuzenských a susedských vzťahov z relatívne nedávnej minulosti.

Šírenie rozprávání o stretnutiach s nadprirodzenými činiteľmi sa odohráva prostredníctvom osobnej komunikácie v malých spoločenských skupinách. Oldřich Sirovátka tvrdí, že priama osobná folklórna komunikácia úzko súvisí s problematikou malých skupín, ktoré sú vytvorené na základe rodinných, susedských, priateľských, či pracovných vzťahov:

„...[B]ezprostredná, ústna komunikácia medzi členmi skupiny, vedúca k „zámene rol“ hovoriaceho a adresáta, styk „tvárou v tvár“, obojstranne prebiehajúce informácie ... interná súrodosť, homogenita, kohézia skupiny, čo sa prejavuje fixáciou názorov, postojov a noriem a čo vedie k vzniku „skupinového“ myslenia“ (Sirovátka, 1976: 31).

Výskyt mnou zaznamenaných rozprávání korešponduje s konkrétnymi malými príbuzenskými a susedskými spoločnosťami (z veľkej časti formovanými niekdajšími, dnes už opustenými kopanícovým osídlením). Podľa rozprávání informátorov, pochádzajúcich pôvodne z rôznych, vzájomne vzdialených, častí týchto obcí sa ukázalo, že tieto spoločnosti už v minulosti vykazovali vzájomne veľké rozdiely vo výskyte a druhu naratívov o nadprirodzených bytostiach, ale hlavne v samotnom postoji k nim.

Tri stupne vplyvu

Lekár a sociológ Nikolas Christakis a politológ James Fowler skúmali dynamiku šírenia najrôznejších javov v spoločnosti, sledujúc ich po-

zdĺž sietí vzťahov medzi jednotlivcami (Christakis & Fowler, 2009). Citát z ich knihy v záhlaví tejto kapitoly, samozrejme, nemožno chápať doslovne. Vyjadruje však istú štatistickú pravdepodobnosť vplyvu, ktorý ľudia v prirodzených sociálnych sieťach na seba majú. Zistili, že aj keď sa zaoberali takými rôznorodými javmi, ako sú pohlavné choroby, fajčenie, obezita, politické preferencie či spokojnosť zo životom, existujú tu isté všeobecné zákonitosti. To, čo sme, čomu veríme a ako žijeme je do veľkej miery determinované tým, čo sú, čomu veria a ako žijú naši priatelia. Nejde pritom len o bezprostredné vplyvy medzi ľuďmi, ktorí sa priamo poznajú. Ukázalo sa, že existuje štatistická pravdepodobnosť, kam v sociálnej sieti dosahuje vplyv konkrétnych jednotlivcov. Nazvali to pravidlo troch stupňov vplyvu: „Čokoľvek povieme alebo spravíme, má tendenciu byť prenesené naprieč našou sieťou, majúc dopad na našich priateľov (prvý stupeň), na priateľov našich priateľov (druhý stupeň) a dokonca na priateľov priateľov našich priateľov (tretí stupeň). Naš vplyv sa postupne stráca a prestáva mať pozorovateľný efekt na ľudí, ktorí sú za hranicou troch stupňov separácie od nás. Podobne sme aj my ovplyvnení priateľmi v rámci týchto troch stupňov“ (Christakis & Fowler, 2009: 28). Priateľmi sú tu všeobecne označení všetci, čo majú s nami priamy pozitívny vzťah. Toto pravidlo sa pritom má vzťahovať na celú škálu správania, postojov či nálad a ovplyvňuje šírenie najrôznejších javov, ktoré vôbec nemusia byť reflektované ani explicitné. V spoločnostiach, v ktorých sú jednotlivci navzájom husto poprepájaní sociálnymi vzťahmi, je potom pravdepodobná vysoká homogenita a rýchle šírenie rôznych javov, keďže väčšina jej členov je navzájom viacsobne prepojená v rámci troch stupňov separácie. V spoločnostiach alebo ich častiach, ktorých členovia sú prepojení viac lineárne radenými kontaktmi, je zase pravdepodobný opačný scenár, keď šírenie nejakého javu môže stroskotať na jedinom spojení. Fowler a Christakis špekulujú, že toto obmedzenie vplyvu na tri stupne separácie môže mať tri rôzne príčiny: (1) prirodzený rozklad – informácia sa pri šírení skresľuje, (2) nestabilita sietí – s vrstvením vzťahov narastá pravdepodobnosť prerušenia celkového prepojenia a (3) evolučný účel – sme adaptovaní na malé lovecko-zberačské spoločnosti, kde sa všetci

členovia spoločenstva poznali v rámci troch stupňov separácie. Naša mentálna výbava je tak nastavená len do tretieho stupňa sociálnej vzdialenosti (Christakis & Fowler, 2009). Nazdávam sa, že najpádnejšie je posledné evolučné vysvetlenie. Bolo by však potrebné rozvinúť ho nejakým konkrétnym argumentom. Jedným z možných argumentov je, podľa môjho názoru, intuitívne vyhodnocovanie sociálneho kontextu, o ktorom som hovoril vyššie. V prípadoch, keď sú ľudia konfrontovaní s novou informáciou, sociálny kontext je často jediným kritériom posúdenia jej dôležitosti. Dá sa predpokladať, že takúto dôležitosť je možné sprostredkovať len obmedzene a preto pri transmisii sprostredkovaná informácia stráca na váhe.

Závislosť úspešného šírenia predstáv v spoločnosti od osobnej dôveryhodnosti komunikujúcich je zreteľná, keď sú paralelne s nimi šírené alternatívne predstavy, ktoré ich negatívne reflektujú. Ako hovorí folkloristka Gillian Bennett, naratívny folklór, týkajúci sa nadprirodzených predstáv existuje v modernej spoločnosti v konštantnej súťaži s tradíciou neviery (*tradition of disbelief*) spochybňujúcej ich hodnovernosť (Bennett, 1999). Ťlo Valk hovorí, že celý žáner povestí, týkajúcich sa nadprirodzena je charakteristický akýmsi dialógom alebo konfliktom s rôznymi podobami autoritatívnych diskurzov – predovšetkým takými, ktoré sa usilujú o homogénny svetonázor (Valk, 2012). Lauri Honko pri svojom výskume povestí a memorátov postrehol, že „...vo všeobecnosti, informátori na skúsenosti s nadprirodzeným reagujú kriticky. Za pravdivé považujú len to, čo sami videli alebo čo zažil niekto z okruhu ich známych“ (Honko, 1964: 10). To, o čom hovoria Valk a Bennett je existencia presvedčení, ktoré sú vo vzájomnom konflikte. Honkov postreh však reflektuje skôr akýsi všeobecný skepticizmus. Daniel Sperber spolu s kolegami tvrdí, že popri sklonoch k zhodnocovaniu sociálneho kontextu pri osvojovaní kultúrne zdieľaných poznatkov, ako sú sklon ku konformizmu alebo imitácii na základe prestíže a autority, ľudia zároveň a komplementárne disponujú niečím, čo nazýva epistemickou ostražitosťou (Sperber et al., 2010). Ide o akúsi evolučne vyvinutú komunikačnú nedôveru, brániacu dezinformácii a manipulácii. Prejavuje sa predovšetkým pri komunikácii tvárou v tvár, no už nie, keď je informácia propagovaná na

širšej kolektívnej úrovni. Práve sklon ku konformizmu a dôvera v konsenzus pri kolektívnej komunikácii túto epistemickú ostražitosť kompenzujú (Jablonka, 2017). Špecifické postavenie svedectva – to, že predstavuje niečo ako percepciu v zastúpení a tým sa stáva zdrojom poznania, ktoré nepotrebuje overovanie – podobne ako poznanie, získané z percepcie (Millikan, 1987; Mahr & Csibra, v tlači) – je treba chápať podmiennečne podľa sociálneho kontextu, teda v kontexte vzťahu medzi komunikujúcimi. Zdieľanie autobiografických spomienok sa zvyčajne odohráva v situácii vzájomnej dôvery a utužuje sociálne väzby (Williams, Conway & Cohen, 2000: 24; Dolby-Stahl, 1989: xxxii).

Folkloristi si tiež všimli, že memoráty z druhej ruky, teda o skúsenosti niekoho iného, odkazujú maximálne na tretiu úroveň prerozprávania (napr. stará matka informátora → otec informátora → informátor), výnimočne na štvrtú úroveň. Pri ďalšej transmisii sa buď stanú súčasťou ustálených príbehov (povestí) zdieľaných širším spoločenstvom alebo zaniknú (Dégh, 2001: 60-63). Linda Dégh týmto upozorňovala na skutočnosť, že medzi memorátmi a povestami je plynulý prechod a preto im netreba vymedzovať štatút samostatného naratívneho žánra. V kontexte pravidla troch stupňov vplyvu však môžeme toto zistenie interpretovať tak, že za hranicou tretieho stupňa separácie sa odkaz na to, o čiu skúsenosť ide, stáva irelevantným a ak sa príbeh má šíriť ďalej, musí byť validovaný iným spôsobom. Naratívy a nadprirodzené predstavy v nich obsiahnuté teda čerpajú svoju dôveryhodnosť jedným z dvoch spôsobov: buď odkazom na konkrétne osoby, ktoré ich údajne zažili a ktoré ich sprostredkujú ako svedectvo (memorát) alebo odkazom na širšiu akceptáciu, kolektívne zdieľanie, prípadne autoritou experta (povešť). Tieto procesy vo väčšine prípadov budú pôsobiť paralelne.

Špecifická situácia v lokalite môjho výskumu ukázala, že na danom mieste aktívne funguje hlavne tradícia postavená na osobných svedectvách. Netrúfam si odhadnúť, či je to dôsledok postupného úpadku viery v tento druh predstáv, či je to lokálne špecifická situácia, ktorá má iné príčiny alebo len dôsledok náhody pri oslovovaní informátorov. Bez ohľadu na to, táto špecifická situácia predstavuje v istom

zmysle akýsi prirodzený experiment, ktorý komplexné interakcie rôznych spôsobov transmisie značne zredukoval a umožnil sledovať transmisiu naratívov o nadprirodzených javoch diskurzom, postavenom prevažne na osobných svedectvách. Nazdávam sa, že v tomto kontexte je pre stabilnú transmisiu neinštitucionálne a spontánne šírených nadprirodzených predstáv kľúčová frekvencia, respektíve hustota vzniku memorátov. Dôvera v skutočnosť vlastného zážitku zvyčajne nevyžaduje z pohľadu dotyčného ďalšie potvrdenie (Mahr & Csibra, v tlači). Pozitívny postoj informátorov ku konkrétnym nadprirodzeným predstavám sa totiž odvíjal z veľkej časti od sociálneho kontextu zdroja informácie a taktiež od toho, či išlo o osobnú skúsenosť (svedectvo) konkrétnej osoby podobne, ako tvrdil Lauri Honko (Honko, 1964). Z logiky vyššie uvedeného vyplýva, že príbeh o skúsenosti s nadprirodzenými bytosťami a javmi sa samotným procesom transmisie stáva menej a menej relevantný. Rozprávanie o niečej skúsenosti sa pri šírení v sociálnom prostredí dostáva aj k jednotlivcom, ktorí majú slabší alebo žiadny osobný vzťah ku pôvodcovi svedectva. Spolu s dôveryhodnosťou klesá v procese šírenia aj pravdepodobnosť toho, že tieto naratívy ovplyvnia vznik nových memorátov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenom. Napríklad, pri opakovanej medzigeneračnej transmisii je rozprávanie každou ďalšou generáciou menej a menej relevantné. Naopak, každý nový vznik memorátu o osobnej skúsenosti pozitívne ovplyvňuje dôveryhodnosť obsiahnutej nadprirodzenej predstavy tým, že ju spája s konkrétnu osobu v danej spoločnosti a danej predstave vytvára nový a aktuálnejší sociálny kontext. Obsah naratívu o skúsenosti niekoho v minulosti, ktorý ovplyvnil vznik nového memorátu, či už len interpretáciou nejasnej skúsenosti v jeho kontexte alebo priamo vznikom falošnej spomienky, je tak sociálne aktualizovaný do naratívu o skúsenosti niekoho, koho publikum priamo pozná. V malých spoločnostiach jednotlivých kopaní v nedávnej minulosti tak pravdepodobne vznikali, čo do zastúpenia jednotlivých nadprirodzených predstáv a postojov k nim, vzájomne kontrastné tradície.

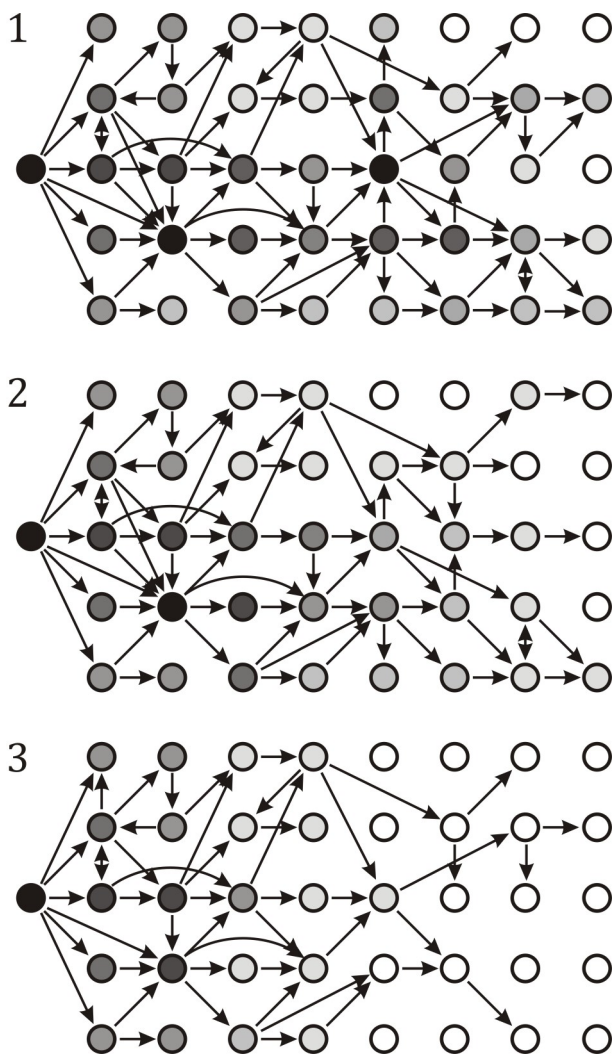
Na základe uvedeného sa nazdávam, že hustota javu, keď sa obsah rozprávání cirkulujúcich v konkrétnom spoločenstve dostáva do

osobných skúseností jednotlivcov, determinuje celkovú stabilitu týchto rozprávání v danom spoločenstve. Na obrázku č. 3 sú zobrazené tri veľmi zjednodušené hypotetické situácie rôznej distribúcie naratívov o stretnutiach s nadprirodzenými činiteľmi pri rôznej frekvencii vzniku nových memorátov. Uvažujme, že každý kruh predstavuje konkrétnu osobu. Šípky znázorňujú komunikáciu naratívov medzi jednotlivcami a vzdialenosť medzi jednotlivými kruhmi vyjadruje, ako sú si jednotlivci sociálne blízky (priestorovo, generačne, príbuzensky, priateľsky atď.). Odtieň vyfarbenia kruhu potom vyjadruje rôznu mieru znalosti a pozitívneho postoja ku konkrétnemu naratívu, kde čierny kruh predstavuje osobnú skúsenosť a teda stopercentnú znalosť a dôveru v pravdivosť naratívu, a naopak – biely kruh minimálnu znalosť a absenciu pozitívneho postoja k danému naratívu. Tri varianty tejto schémy vyjadrujú tri rôzne frekvencie, kedy sa obsah šíreného naratívu dostal do osobnej skúsenosti jednotlivcov – vznik nového memorátu (čierne kruhy).

Týmito schémami chcem ilustrovať závislosť úspešného šírenia naratívov o osobných skúsenostiach od osobných svedectiev. V prvom variante máme hypotetickú situáciu, keď v slede ôsmich generácií po prvom memoráte vzniknú nové memoráty ešte dvakrát a istá znalosť a pozitívny postoj k obsahnutým predstavám pretrváva aj v ôsmej generácii. Opačná situácia je v poslednom variante, kde po prvotnom memoráte už nevznikne žiadny ďalší a v poslednej ôsmej generácii už nedôveruje obsahu naratívu nikto.

Toto je, samozrejme, veľmi zjednodušený model. Hustota výskytu nových memorátov nemusí byť daná len frekvenciou ich vzniku, ale aj celkovou demografiou spoločenstva, štiepením a izoláciou alebo naopak zlučovaním spoločností a podobne.

V reálnom prostredí celkovú dynamiku šírenia memorátov spolu vytvárajú iné vplyvy – predovšetkým paralelný vplyv tradície šírenej expertmi a tiež existencia paralelných a vzájomne reflektovaných tradícií. Inak bude dynamika šírenia vyzerať v prostredí, kde sú osobné skúsenosti s nadprirodzenom očakávané od väčšiny členov spoločenstva a prípadne sú podporované či priamo inštruované náboženskými expertmi, ako v prípade amerického evanjelického hnutia



Obr. 3 - Tri hypotetické situácie šírenia naratívov o stretnutiach s nadprirodzenými činiteľmi v závislosti od rôznej frekvencie vzniku nových memorátov. Kruh predstavujú konkrétne osoby a vzdialenosť medzi kruhmi vyjadruje ich sociálnu blízkosť. Šípky reprezentujú komunikáciu naratívov. Odtieň vyfarbenia kruhu vyjadruje rôznu mieru pozitívneho postoja ku konkrétnemu naratívu: čierny kruh znamená osobnú skúsenosť a úplnú dôveru v pravdivosť naratívu, biely kruh absenciu pozitívneho postoja k danému naratívu.

(Luhmann, 2012) a inak v prípade nadprirodzených predstáv, vnímaných ako iracionálny prežitok a zároveň „poverčivosť“ kolidujúca s oficiálnym náboženstvom, ako v prípade môjho výskumu. Ešte zložitejšiu situáciu predstavujú mariánske zjavenia a ambivalentný postoj cirkvi voči nim. Na jednej strane nové mariánske zjavenia, či už cirkvou potvrdené alebo nie, priťahujú masovú pozornosť veriacich a vizionárom prepožičiavajú mimoriadnu publicitu a autoritu, ktoré rozširujú vplyv ich svedectiev ďaleko za hranice osobných vzťahov, no na strane druhej zároveň kolidujú so skepticizmom a snahou o kontrolu zo strany cirkvi (Zindars-Swartz, 1991; Halemba, 2017). Čo však považujem za dôležité je, že tu prezentovaný výskum podhalil fungovanie tradície autorizovanej do veľkej miery osobnými svedectvami.

Záver

Naratívy označované v slovenskej folkloristike ako „poverové rozprávania“ predstavujú kategóriu rôznorodú z hľadiska obsahu i formy. Viliam Marčok navrhol členiť tento materiál na dve hlavné tematické skupiny: rozprávania o magickom pôsobení a rozprávania o neočakávaných stretnutiach s nadprirodzenými silami (Marčok, 1978: 70 an.). V súvislosti so žánrovým zaradením sa z hľadiska formy a sociálnej funkcie pohybujú niekde na rozmedzí rozprávky a humoristického rozprávania na jednej strane a povesti a spomienkového rozprávania (memorátu) na strane druhej (Michálek, 1991: 141). V tejto práci som sa zameril na tie naratívy z tohoto širokého repertoáru, ktoré sú prejavom aktívnej viery v nadprirodzené predstavy. Viery, ktorá existuje paralelne s oficiálnym náboženstvom a v prípadnom konflikte s ním, no stále predstavuje súčasť úprimne zastávaných presvedčení o povahe sveta. V tejto súvislosti považujem za dôležité predovšetkým rozprávania o osobných skúsenostiach. Sú totiž konkrétnym príkladom využitia nadprirodzených predstáv pri interpretácii sveta a zároveň vstupujú do sociálnej komunikácie ako svedectvo – ako niečo, čo si implicitne nárokuje pravdivosť a je predkladané ako dôkaz. Z hľadiska obsahu som sa zameril na rozprávania o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami, ktoré aj v prípadoch, keď nemajú povahu osobného svedectva, implicitne predpokladajú existenciu nejakého svedectva v minulosti.

Jedným z kľúčových výskumných problémov tejto publikácie je vzťah osobnej skúsenosti a tradície. Dva fenomény, ktoré akoby predstavovali úplne protikladné javy – niečo unikátne a individuálne a niečo opakované a kolektívne. Niektorí folkloristi predpokladali, že vzťah osobnej skúsenosti a tradície je jednosmerný a osobná skúse-

nosť sa môže stať súčasťou naratívneho folklóru až ako dôsledok folklorizačného procesu (von Sydow, 1934; Dégh, 2001).

„Bežný jav zo života človeka, ktorý sa niečoho naľaká, stane sa predmetom rozprávania; zážitok sa fabuluje, dej sa opakovaním rozvíja, podanie sa formuje ako príbeh, ktorý sa pointuje. S využitím rozprávačských postupov a prostriedkov ústneho podania sa v prednese dramatizuje, príbeh vstupuje do folklorizačného procesu a v ňom už naberá tendenciu žánrove sa kryštalizovať“ (Michálek, 1991: 141).

Voči tomuto postoju v zásade niet čo namietat', no mnohí iní folkloristi zároveň upozornili na to, že vzťah medzi naratívnu tradíciu a osobnou skúsenosťou je obojstranný. Poukázali na to, že tradícia priamo tvaruje individuálne skúsenosti a dáva význam inak nezmyselným zážitkom (Honko, 1962, 1964; Bennett, 1999). Súčasné poznatky o fungovaní ľudských kognitívnych procesov dávajú tomuto pohľadu za pravdu. Ukazuje sa, že naša subjektívna skúsenosť s fungovaním ľudskej mysle je veľmi vzdialená tomu, ako myseľ reálne funguje. Naša percepcia i pamäť nefungujú tak, ako sa nám zdá z našej osobnej skúsenosti s nimi. To, ako vnímame realitu, je z veľkej časti dotvárané tým, čo o už svete vieme, nielen z našich predošlých skúseností, ale aj na základe kultúrne osvojených informácií a nevedome aj vedome zastávaných informácií, avšak deje sa tak na nevedomej úrovni (Bar, 2007; Frith, 2007; Friston, 2005). V prípadoch nejasných alebo zmätených vnemových vstupov môžu zastávané predstavy viesť k produkcii percepčných predpovedí, ktoré úplne nahradia chýbajúci alebo nejasný percepčný vstup. Náboženské alebo všeobecne nadprirodzené predstavy v tomto ohľade nie sú výnimkou a dokážu priamo ovplyvniť, čo ľudia vnímajú (Schjoedt & Andersen, 2016; Schjoedt & Jensen, 2018; Taves & Asprem, 2017).

To, že sa tak deje pod vplyvom kultúrne zdieľaných naratívov, súvisí s ľudskou tendenciou uvažovať pomocou príbehov. Pod takzvanou naratívnu myseľ sa myslí to, že ľudia majú sklon reprezentovať si dianie vo svete ako časovo následné a kauzálne prepojené uda-

losti, ktoré sú výsledkom úmyselného konania ľudí alebo ľudom podobných činiteľov. Táto tendencia sa prejavuje dvojaky: (1) inklinujeme k reprezentovaniu udalostí vo svete a seba samých pomocou príbehov, (2) príbehy sú zároveň najčastejším obsahom našej sociálnej komunikácie a teda aj najčastejším zdrojom informácií. Neznamená to, že nedokážeme uvažovať analyticky, ale že naratívne myslenie je intuitívne, spontánne a rýchle. Vysvetlenia sveta a udalostí v ňom, ktoré obsahujú úmyselné konanie ľudí alebo ľudom podobných aktérov, sú v procese spontánnej kultúrnej transmisie úspešnejšie, čo môže byť jedným z vysvetlení popularity nadprirodzených, magických či paranormálnych predstáv, ale aj konšpiračných teórií a fám. Ľuďom podobní aktéri, ako sú bohovia, duchovia a pod. sú ľudom podobní v tom zmysle, že tak ako ľudia disponujú mentálnymi stavmi a teda konajú na základe vnútorných motivácií, ako sú presvedčenia, ciele, emócie a zámery. Podľa kognitívnych teórií náboženstva sa nadprirodzené predstavy vyznačujú tým, že porušujú niektoré z vlastností vecí a javov, ktoré naše mysle intuitívne produkujú, čím spontánne pútajú pozornosť. Pokiaľ je táto proti-intuitívnosť zároveň mierna, sú stále dostatočne ľahko mentálne spracovateľné. Táto kombinácia pútania pozornosti a ľahkého spracovania im potom dáva isté výhody v procese kultúrnej transmisie (Boyer, 1994, 2001). Nazdávam sa, že minimálne rovnako dôležitým kognitívnym aspektom nadprirodzených predstáv je, že svojimi proti-intuitívnymi vlastnosťami dokážu kauzálne spájať udalosti tak, aby mali podobu príbehu a teda vytvárali kognitívne atraktívne kauzálne vysvetlenia udalostí. Umožňujú do kauzálne nejasných udalostí osadiť aktérov, priradiť im úmysly a ciele tak, aby zmysluplne obsadili roly iniciátorov udalostí; umožňujú týmto aktérom priradiť mimoriadne kompetencie (neviditeľnosť, všemohúcnosť atď.) a umožňujú nejednoznačnému daniu a objektom priradiť účel a funkciu a transformovať ich na činnosti a nástroje (magické pôsobenie). Naratívy o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami tak predstavujú kultúrne modely skúseností, ktoré dokážu naše mysle použiť na pochopenie kauzálne nejasných alebo zmätaných udalostí a skúseností. Nemusí ísť pritom len o interpretáciu udalosti vo vonkajšom prostredí, ale aj o vnímanie vlastných teles-

ných stavov. Nečakané alebo zmätené telesné odozvy pohybov, či zmeny prežívaných pocitov vytvárajú dojem, že nie sme iniciátormi alebo pánmi vlastného konania a vlastných tiel. Predstavy o nadprirodzených činiteľoch schopných takýchto zásahov vedie k interpretácii týchto stavov ako dôkazov prítomnosti a pôsobenia nadprirodzených bytostí (Taves, 2009: 112-116; Luhrmann, 2012; van Leeuwen & van Elk, 2018). Podobné intuície môžeme mať aj v prípade pozorovania telesných prejavov iných, ktoré indikujú abnormálne mentálne stavy (Boyer, 2011).

Poznatky o fungovaní ľudskej pamäti dokážu objasniť prítomnosť oveľa komplexnejších kultúrne zdieľaných prvkov v individuálnych skúsenostiach. Autobiografická pamäť nie je nádoba, v ktorej sa uchovávajú statické a nemenné obrazy toho, čo sme prežili. Skôr, ako nejakým úložiskom, je ľudská pamäť samotným procesom, ktorým sa spomienky znovu a znovu konštruujú pri rozpamätávaní. Tento proces je pritom náchylný na mnohé vnútorné i vonkajšie skreslenia. Koncepty a predstavy, sny a presvedčenia, príbehy o skúsenostiach druhých môžu a často sú inkorporované do individuálnych autobiografických spomienok bez toho, aby si to dotyčný bol schopný uvedomiť. Takzvané falošné spomienky nie sú nejakou mimoriadnou patologickou zmenou, ale bežným a každodenným produktom fungovania ľudskej pamäti (Loftus, 1997, 2001). Otázka ohľadom falošných spomienok preto nespočíva v tom, či k nim dochádza pri spomienkach na nadprirodzené skúsenosti, ale v tom, čo nám poznatky o vzniku falošných spomienok môžu povedať o šírení náboženských predstáv a naratívneho folklóru. Jedným z poznatkov je, že prepojenia medzi rôznymi udalosťami, v dôsledku ktorých dochádza ku vzniku falošných spomienok, sú vytvárané na základe analogického uvažovania. Napríklad, ak sa prežitý zážitok a vypočutý príbeh odlišujú v niekoľkých črtách, no v iných sa zhodujú, naša pamäť ich zmieša a odlišnosti medzi nimi sa v spomienkach presúvajú z jednej udalosti na druhú (Loftus, 1979; Loftus et al., 1995; Kokinov, Feldman, & Petkov, 2009). Iný druh poznatkov o falošných spomienkach sa týka kontextov situácií, v ktorých vznikajú. Ľudia sú nachylní zaradiť do vlastnej spomienky informácie, pokiaľ prichádzajú od dôveryhodných osôb, ako sú príbuzní alebo authority,

ak vystupujú ako svedkovia udalosti alebo ak ide o kolektívny konsenzus. Vznik falošných spomienok je teda výrazne sociálne kontextualizovaný jav (Roediger, Meade & Bergman, 2001; Meade & Roediger, 2002; Basen, Reysen & Basen, 2002; Nelson, 1993). Iným dôležitým poznatkom je súvislosť falošných spomienok s emóciami. Spomienky na emočne intenzívne zážitky sú zvyčajne jasné, podrobné a dlho pretrvávajúce, no ani jedna z týchto vlastností nie je garantom presnosti. Práve naopak, spomienky na emočne intenzívne skúsenosti sú častým miestom pre vznik falošných spomienok (Porter, Spencer & Birt, 2003; Kaplan et al., 2016; Xygalatas et al., 2013).

Pri výskume memorátov o osobných skúsenostiach s nadprirodzenými činiteľmi tak môžeme sledovať, či v spoločenskom prostredí dotýčnych existujú analogické naratívy, ktoré by mohli byť predlohou pre tieto skúsenosti. Môžeme sledovať sociálny kontext týchto naratívov – teda to, kto je ich nositeľom alebo objektom a ako sa tieto informácie podieľajú na intuitívnom prisúdení dôveryhodnosti naratívov. V neposlednom rade sa môžeme zamerať na druh a mieru emocionálneho nabudenia v opisovanej skúsenosti. V šiestej kapitole je analyzovaných 22 memorátov o priamej skúsenosti s nadprirodzenými bytosťami. Išlo o veľmi rôznorodý materiál počnúc stretnutiami s duchmi a perzonifikovanou smrťou až po stretnutia s démonickými bytosťami, ako sú víly, svetlonosi, vodníci a pod. Väčšina zachytených motívov má svoje predlohy v poverových rozprávaniach známych z celého Slovenska (Michálek, 1991; Kováč, 2004). Čo je však oveľa dôležitejšie, vo väčšine prípadov sa mi podarilo v najbližšom sociálnom okolí informátorov s takouto skúsenosťou identifikovať existenciu naratívov o analogických skúsenostiach, ktoré boli zvyčajne pre dotýčnych svedectvom z prvej ruky. Samozrejme, na základe tohto sa nedá povedať, ako presne vznikla a čím všetkým bola ovplyvnená spomienka dotýčnych, no môžeme konštatovať, že naratívny kontext väčšiny zachytených memorátov o priamej skúsenosti naznačuje, že vznikli v kontexte analogických naratívov o skúsenostiach sociálne relevantných osôb. Toto samo osebe možno nie je až také prekvapujúce, zaujímavé sa to stáva až v širšom kontexte. Väčšina ľudí v skúmanom regióne takmer nepoznala rozvinutejšie naratívy o nadprirodzených

činiteľoch. Znalosti o nadprirodzených bytostiach boli, bez ohľadu na vek informátorov, zväčša výrazne fragmentové, a hlavne nemali podobu príbehov. Príbehmi boli v zásade len v prípadoch, keď sa týkali skúsenosti konkrétnej osoby. Úspešné pretrvávajúce naratívov o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami tu záviselo od toho, či boli prezentované ako svedectvo niekoho konkrétneho. Od výskytu memorátov o priamej skúsenosti teda závisel celkový výskyt podrobnejších znalostí o daných nadprirodzených bytostiach. Zároveň však vznik nových memorátov tiež závisel od výskytu memorátov o skúsenosti niekoho z blízkeho sociálneho okolia. Nazdávam sa, že memoráty ako druh svedectva majú rozhodujúci vplyv na existenciu tejto naratívnej tradície. Svedectvá vytvárajú špecifický druh diskurzu, ktorý si nárokuje si na autenticitu zdieľaných informácií a tak aj dôveryhodnosť má obmedzený sociálny dosah. To súvisí aj inými javmi, ako je postoj expertov a náboženských autorít a existencia presvedčení, ktoré tieto predstavy cielene popierajú (napr. racionálne alebo cirkevné vysvetlenia). Na pozadí však zrejme pôsobí rozkladný vplyv podľa toho, čo už konštatoval Lauri Honko, že ľudia reagujú na nadprirodzené skúsenosti skepticky a za pravdivé považujú len to, čo zažili sami alebo niekto z ich známych (Honko, 1964: 10).

Z logiky tohto predpokladu vyplýva, že ak predstavy o skúsenostiach s nadprirodzenom nie sú širšie akceptované alebo podporené spoločenskými autoritami a normami, naratívy o skúsenosti s nadprirodzenými bytosťami a javmi sa procesom transmisie stávajú menej relevantné. Naratívy o takýchto skúsenostiach sa pri šírení v sociálnom prostredí postupne dostávajú aj k jednotlivcom, ktorí majú slabší alebo žiadny osobný vzťah k pôvodcovi informácie, respektíve k tomu, kto opisovanú udalosť údajne zažil. Naopak, vznik nových memorátov o priamej skúsenosti, napríklad prostredníctvom falošných spomienok, tak môže ponúknuť vysvetlenie pre stabilnú transmisiu obsiahnutých predstáv. Forma svedectva, ktorú memorát má, totiž ovplyvňuje dôveryhodnosť obsiahnutej nadprirodzenej predstavy. Spojí ju s konkrétnou osobou v danom spoločenstve a tak jej vytvorí nový a aktuálnejší sociálny kontext. Šírenie memorátov o stretnutiach s nadprirodzenými bytosťami je tak do veľkej miery obmedzené malými spo-

Záver

ločenstvami, vymedzenými príbuzenskými, susedskými a priateľskými vzťahmi a prebieha v rámci bezprostrednej osobnej komunikácie.

Niel van Leeuwen a Michiel van Elk tvrdia, že pri skúmaní nadprirodzených predstáv treba rozlišovať medzi všeobecnými predstavami a tzv. osobnými predstavami, ktoré sa vzťahujú k osobe a životu toho, kto ich zastáva a sú implementované do osobných skúseností (van Leeuwen & van Elk, 2019). Rozprávania zo života ako sú memoráty predstavujú jednu z foriem, ktorou sa šíria práve osobné predstavy. Sú svedectvami osobných skúseností a zároveň vytvárajú kultúrne modely skúseností, ktoré iní zahŕňajú do interpretácií vlastných skúseností.

Literatúra

- Abbott, P. H. (2002). *Cambridge introduction to narrative*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Abbott, P. H. (2003). Unnarratable knowledge: The difficulty of understanding evolution by natural selection. In D. Herman (Ed.), *Narrative theory and the cognitive sciences* (143–162). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Andersen, M. (2019a). Predictive coding in agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, 9(1), 65–84.
- Andersen, M. (2019b). The Bayesian observer and supernatural agents. *Religion, Brain & Behavior*, 9(1), 100–105.
- Andersen, M., Schjoedt, U., Nielbo, K. L., & Sorensen, J. (2014). Mystical experience in the lab. *Method and Theory in the Study of Religion*, 26(3), 217–245.
- Apperly, I. (2011). *Mindreaders: the cognitive basis of "theory of mind"*. Hove: Psychology Press.
- Atran, S. (1990). *Cognitive foundations of natural history: Towards an anthropology of science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York, NY: Oxford University Press.
- Atran, S., & Medin, D. (2008). *The native mind and the cultural construction of nature*. Cambridge: MIT Press.
- Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), 713–730.
- Bader, C., Mencken, F. C., & Baker, J. O. (2011). *Paranormal America: Ghost encounters, UFO sightings, Bigfoot hunts, and other curiosities in religion and culture*. New York, NY: New York University Press.
- Bahna, V. (2008). Čo s poverami alebo kde sú hranice kategórií? *Etnologické rozpravy*, 15(1), 11–24.
- Bahna, V. (2015a). Kognitívny a evolučný kontext šírenia konšpiračných teórií. *Slovenský národopis*, 63(3), 196–206.
- Bahna, V. (2015b). Explaining vampirism. *Journal of Cognition and Culture*, 15(3-4), 285–298.
- Bahna, V. (2017). Argumentum ad hominem. Argumentačné stratégie zástancov konšpiračných teórií v slovenských internetových

- diskusiách. *Národopisná revue*, 27(4), 298–306.
- Bahrnick, L. E., Parker, J. F., Fivush, R., & Levitt, M. (1998). The effects of stress on young children's memory for a natural disaster. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, 4(4), 308–331.
- Banerjee, K., Haque, O. S., & Spelke, E. S. (2013). Melting lizards and crying mailboxes: Children's preferential recall of minimally counterintuitive concepts. *Cognitive Science*, 37(7), 1251–1289.
- Bánovský, J. (2016). *Teória mysle. K problému interpretácie iných myslí*. Bratislava: Veda.
- Bar, M. (2007). The proactive brain: Using analogies and associations to generate predictions. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(7), 280–289.
- Bar, M. (2009). The proactive brain: memory for predictions. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1521), 1235–1243.
- Barnejee, K., & Bloom, P. (2014). Why did this happen to me? Religious believers' and non-believers' teleological reasoning about life events. *Cognition*, 133(1), 277–302.
- Barnejee, K., & Bloom, P. (2015). "Everything happens for a reason": Children's beliefs about purpose in life events. *Child Development*, 86(2), 503–518.
- Barnes, K., & Gibson, N. J. S. (2013). Supernatural agency: Individual difference predictors and situational correlates. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 42–62.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness. An essay on autism and theory of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11(4), 325–339.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34.
- Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* New York, NY: AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (2008). Why Santa Claus is not a God. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1), 149–161.
- Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in god concepts. *Cognitive Psychology*, 31(3), 219–247.
- Barrett, J. L., & Lanman, J. A. (2008). The science of religious beliefs. *Religion*, 38(2), 109–124.

- Barrett, J. L., & Nyhof, M. A. (2001). Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition and Culture*, 1 (1), 69–100.
- Basden, B. H., Reysen, M. B., & David R. B. (2002). Transmitting false memories in social groups. *The American Journal of Psychology*, 115(2), 211–231.
- Bausinger, H. (1968). *Formen der "Volkspoesie."* Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Beneš, B. (1966–1967). Lidové vyprávění na moravských kopanicích (pokus morfologickou analýzu pověrečných povídek podle systému V. Proppa). In *Slovácko – Národopisní sborník pro moravskoslovenské pomezí*, (41–71). Uherské Hradiště
- Beneš, B. (1976). K typologii lidového vyprávění. *Slovenský národopis*, 24(3), 347–354.
- Bennett, G. (1985). *Aspects of supernatural belief, memorate and legend in a contemporary urban environment*. Dizertačná práca, University of Sheffield. Dostupné online 1.10.2019 <<http://etheses.whiterose.ac.uk/1891/>>
- Bennett, G. (1999). *Alas, poor ghost! Traditions of belief in story and discourse*. Logan: Utah University Press.
- Bering, J. M., & Bjorklund, D.F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity. *Developmental Psychology*, 40(2), 217–233.
- Bering, J. M. (2002). Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2(4), 263–308.
- Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral & Brain Sciences*, 29(9), 453–498.
- Bien, L., Tilston, O., & Bangerter, A. (2018). Storytelling as collective adaptive sense making. *Topics in Cognitive Science*, 11(4), 710–732.
- Boyd, R., & Richerson, P. J. (2005). *The origin and evolution of cultures*. New York, NY: Oxford University Press.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Los Angeles: University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York, NY: Basic Books.

- Boyer, P. (2002). Why do gods and spirits matter at all? In I. Pyysiäinen & A. Veikko (Eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (68–92). New York, NY: Continuum.
- Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 119–124.
- Boyer, P. (2010). Why evolved cognition matters to understanding cultural cognitive variations. *Interdisciplinary Science Reviews*, 35 (3-4), 376–386.
- Boyer, P., & Ramble, C. (2000). Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25(4), 535–564.
- Brainerd J. C., Stein, L. M., Silveira, R. A., Rohenkohl G., & Reyna, V. F. (2008). How does negative emotion cause false memories? *Psychological Science*, 19(9), 919–925.
- Brainerd, C. J., & Reyna, V. F. (2005). *The science of false memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Brosch, T., & Sharma, D. (2005). The role of fear-relevant stimuli in visual search: A comparison of phylogenetic and ontogenetic stimuli. *Emotion*, 5(3), 360–364.
- Brotherton, R., & French, C. C. (2015). Intention seekers: Conspiracist ideation and biased attributions of intentionality. *PLoS ONE*, 10 (5), e0124125.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1–21.
- Bruner, J. (2003). *Making stories: Law, literature, life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bužeková, T. (2001). Draky a draci v slovenských rozprávkach. *Hieron*, 4, 52–63.
- Bužeková, T. (2003). Kognitívne aspekty koexistencie náboženskej doktríny a povier: Racionalita reflektívnych presvedčení. *Etnologické rozpravy*, 10(2), 54–64.
- Bužeková, T. (2004). Kognitívne aspekty koexistencie kresťanských a poverových predstáv. Na príklade vysvetlenia negatívnych udalostí v slovenských poverových rozprávaniach. *Slovenský národopis*, 52(2), 140–152.
- Bužeková, T. (2005). Pamäť a dôveryhodnosť zdroja informácie. In Z. Profantová (Ed.), *Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a) Slovensku po roku 1948, 1968, 1989* (17–26). Bratislava: Ústav

- etnológie SAV.
- Bužeková, T. (2006). Poverové rozprávania, epizodická pamäť a emócie. In E. Krekovičová & J. Pospíšilová (Eds.), *Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Márie Kosovej, CSc.* (50–69). Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Bužeková, T. (2009). *Nepriateľ z vnútra*. Bratislava: Veda.
- Cialdini, R. B., & Trost, M. R. (1998). Social influence: Social norms, conformity, and compliance. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske & G. Lindzey (Eds.), *The handbook of social psychology (4th ed., Vol. 2)* (151–192). Boston: McGraw-Hill.
- Cigán, J. (2013). Náboženská konverzia ako kolektívne rozpomínanie. *Sociální studia*, 10(2), 63–83.
- Cigán, J. (2014). *A od té doby Bůh pracoval v mém životě strašně moc... "Konverzia ako autobiografická narácia a signál oddanosti*. Dizertačná práca Masarykova Univerzita. Dostupné online 1. 10. 2019 <https://is.muni.cz/th/ianwb/A_od_te_doby_Buh_pracoval_v_mem_zivote_strasne_moc.pdf>
- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), 1–73.
- Clark, A. (2016). *Surfing uncertainty: Prediction, action and the embodied mind*. New York, NY: Oxford University Press.
- Clarke, S. (2002). Conspiracy theories and conspiracy theorizing. *Philosophy of the Social Sciences*, 32(2), 131–150.
- Cohen, A. S., Sasaki, J. Y., German, T. C., & Kim, H. S. (2017). Automatic mechanisms for social attention are culturally penetrable. *Cognitive Science*, 41(1), 242–258.
- Cohen, E. (2009). *The mind possessed*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, E., & Barrett, J. L. (2008). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, 36(2), 246–267.
- Conway, M. A. (2005). Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53(4), 594–628.
- Conway, M. A., Meares, K., & Standart, S. (2004). Images & goals. *Memory*, 12(4), 525–531.
- Corson, Y., & Verrier, N. (2007). Emotions and false memories. *Psychological Science*, 18(3), 208–221.
- Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). Cognitive adaptations for social exchange. In J. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (163–

- 228). New York, NY: Oxford University Press.
- Csibra, G., & Gergely, G. (2007). 'Obsessed with goals': Functions and mechanisms of teleological interpretation of actions in humans. *Acta Psychologica*, 124(1), 60–78.
- Csibra, G., & Gergely, G. (2013). Teleological understanding of actions. In M. R. Banaji & S. A. Gelman (Eds.), *Navigating the social world: What infants, children, and other species can teach us* (38–43). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Csibra, G., Gergely, G., Bíró, S., Koós, O., & Brockbank, M. (1999). Goal attribution without agency cues: The perception of “pure reason” in infancy. *Cognition*, 72(3), 237–267.
- Curci, A., & Luminet, O. (2009). Flashbulb memories for expected events: a test of the emotional-integrative model. *Applied Cognitive Psychology*, 23(1), 98–114.
- Čistov, K. V. (1967). Das problem der kategorien müdlicher volkprosa nichtmärchenhaften charakters. *Fabula*, 9(1-3), 27–40.
- Damasio, A. (2000). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. London: Heinemann.
- Damasio, A., & Carvalho, G. B. (2013). The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins. *Nature Reviews Neuroscience*, 14(2), 143–152.
- Darwin, C. (2002[1872]). *The expression of the emotions in man and animals*. London: Muray.
- Darwin, H., Neave, N., & Holmes, J. (2011). Belief in conspiracy theories. The role of paranormal belief, paranoid ideation and schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50(8), 1289–1293.
- Davis, D., & Loftus, E. F. (2007). Internal and external sources of misinformation in adult witness memory. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology, Vol. 1. Memory for events* (195–237). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- De Cruz, H. (2013). Religious concepts as structured imagination. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 63–74.
- Decety, J., & Sommerville, J. A. (2003). Shared representations between self and other: A social cognitive neuroscience view. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(12), 527–533.
- Dégh, L. (1995). *Narratives in society: A performer-centered study of narration*. Helsinki: Academia Scientiarium Fennica.
- Dégh, L. (2001). *Legend and belief. Dialectics of a folklore genre*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Dégh, L., & Vázsonyi, A. (1974). The memorate and the proto-memorate. *The Journal of American Folklore*, 87(345), 225–239.
- DeGloma, T. (2007). The social logic of “False memories”: Symbolic awakenings and symbolic worlds in survivor and retractor narratives. *Symbolic Interaction*, 30(4), 543–565.
- Dennett, D. (1987). *The intentional stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Desrosiers, A., & Fleurose, S. S. (2002). Treating Haitian patients: Key cultural aspects. *American Journal of Psychotherapy*, 56(4), 508–521.
- Dobšinský, P. (1880-1883). *Prostonárodníe slovenskije povesti*. Turčiansky Sv. Martin.
- Dolby-Stahl, S. (1989). *Literary folkloristics and the personal narrative*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Douglas, K., Sutton, R. M., Callan, M. J., Dawtry, R. J., & Harvey, A. J. (2016). Someone is pulling the strings: Hypersensitive agency detection and belief in conspiracy theories. *Thinking and Reasoning*, 22(1), 57–77.
- Dunbar, R. I. M. (1996). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dunbar, R. I. M. (2004a). *The human story. A new history of mankind's evolution*. London: Faber and Faber.
- Dunbar, R. I. M. (2004b). Gossip in evolutionary perspective. *Review of General Psychology*, 8(2), 100–110.
- Dunbar, R. I. M. (2014). How conversations around campfires came to be, *PNAS*, 111(39), 14013–14014.
- Dunbar, R. I. M., & Gowlett, J. A. J. (2014). Fireside chat: The impact of fire on hominin socioecology. In R. I. M. Dunbar, C. Gamble & J. A. J. Gowlett (Eds.), *Lucy to language: The benchmark papers* (277–296). Oxford: Oxford University Press.
- Eakin, P. J. (1999). *How our lives become stories: Making selves*. New York, NY: Cornell University Press.
- Eakin, P. J. (2008). *Living autobiographically: How we create identity in narrative*. New York, NY: Cornell University Press.
- Eliade, M. (1993). *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymeneh.
- Eliade, M. (1997). *Dejiny náboženských představ a ideí. Díl III*. Bratislava: Agora.
- Eliade, M. (1998). *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymeneh.
- Epley, N., Waytz, A., & Cacioppo, J. T. (2007). On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism. *Psychological Review*, 114(4), 864–886.

- Evans-Pritchard, E. (1976[1937]). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, H., & Friston, K. (2010). Attention, uncertainty, and free-energy. *Frontiers in Human Neuroscience*, 4(215), 1–23.
- Fivush, R., Haden, C. A., & Reese, E. (1996). Remembering, recounting, and reminiscing: The development of memory in a social context. In D. Rubin (Ed.), *Remembering our past: Studies in autobiographical memory* (341–359). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Friston, K. (2005). A theory of cortical responses. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 360(1456), 815–836.
- Friston, K. (2009). The free-energy principle: A rough guide to the brain? *Trends in Cognitive Science*, 13(7), 293–301.
- Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138.
- Friston, K., & Kiebel, S. (2009). Predictive coding under the free-energy principle. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1521), 1211–1221.
- Frith, C. (2005). The self in action: Lessons from delusions of control. *Consciousness and Cognition*, 14(4), 752–770.
- Frith, C. (2007). *Making up the mind: how the brain creates our mental world*. Malden MA: Blackwell Publishing.
- Gašparíková, V. (1986). *Slovenská ľudová próza a jej vývinové tendencie*. Bratislava: Národopisný ústav SAV.
- Gašparíková, V. (2004). Slovenská rozprávka v ľudovom podaní. In V. Gašparíková (Ed.), *Slovenské ľudové rozprávky III* (590–676). Bratislava: Veda.
- Gelman, R., Durgin, F., & Kaufman, L. (1995). Distinguishing between animates and inanimates: Not by motion alone. In D. Sperber, D. Premack & A. J. Premack (Eds.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate* (150–184). Oxford: Clarendon Press.
- Gelman, R., Spelke, E. S., & Meck, E. (1983). What preschoolers know about animate and inanimate objects. In D. R. Roberts & J. A. Sloboda (Eds.), *The acquisition of symbolic skills* (297–326). New York, NY: Springer.
- Genette, G. (1982). *Figures of literary discourse*. New York, NY: Columbia University Press.
- Gentner, D. (1999). Analogy. In R. A. Wilson & F. C. Keil (Eds.), *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences* (17–20). Cambridge, MA:

MIT Press.

- Gervais, W. M., Willard, A. K., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2011). The cultural transmission of faith: Why natural intuitions and memory biases are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion*, 41(3), 389–410.
- Gonce, L., Upal, M. A., Slone, D. J., & Tweney, D.R. (2006). Role of context in the recall of counterintuitive concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 6(3-4), 521–547.
- Gordon, A. C., & Olson, D. R. (1998). The relation between acquisition of a theory of mind and the capacity to hold in mind. *Journal of Experimental Child Psychology*, 68(1), 70–83.
- Granberg, G. (1969). Memorat und Sage, einige methodische Gesichtspunkte. In L. Petzoldt (Ed.), *Vergleichende Sagenforschung* (90–98). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Granqvist, P., & Larsson, M. (2006). Contribution of religiousness in the prediction and interpretation of mystical experiences in a sensory deprivation context: Activation of religious schemas. *The Journal of Psychology*, 140(4), 319–327.
- Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S., Larhammar, D., & Larsson, M. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters*, 379(1), 1–6.
- Gregory, J., & Barrett, J. (2009). Epistemology and counterintuitiveness: Role and relationship in epidemiology of cultural representations. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3-4), 289–314.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- Greimas, A. J. (1987). Actants, actors, and figures. In A. J. Greimas, *On meaning: Selected writings in semiotic theory* (106–120). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Greimas, A. J., & Porter, C. (1977). Elements of a narrative grammar. *Diacritics*, 7(1), 23–40.
- Gunnoe, M. L., & Moore, K. A. (2002). Predictors of religiosity among youth aged 17–22: A longitudinal study of the national survey of children. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(1), 613–622.
- Guthrie, S. E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, 21(2), 181–203.
- Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York, NY: Oxford University Press.

- Guthrie, S. E. (2002). Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. In I. Pyysiäinen & V. Anttonen (Eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (38–67). London: Continuum.
- Guthrie, S. E. (2007). Anthropology and anthropomorphism in religion. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Religion, anthropology and cognitive science* (37–62). Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Guthrie, S. E. (2008). Spiritual beings: A Darwinian, cognitive account. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion: Studies, theories & critiques* (239–245). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.
- Halemba, A. (2017). Apparitional movements as sites of religious experimentation. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 21(2), 43–58.
- Hardt, O., & Pohl, R. F. (2003). Hindsight bias as a function of anchor distance and anchor plausibility. *Memory*, 11(4-5), 379–394.
- Harmon-Vukić, M., & Slone, D. J. (2009). The effect of integration on recall of counterintuitive stories. *Journal of Cognition and Culture*, 9(1), 67–68.
- Harmon-Vukić, M., Upal, M. A., & Sheehan, K. J. (2012). Understanding the memory advantage of counterintuitive concepts. *Religion, Brain and Behavior*, 2(2), 121–139.
- Hart, H. L. A., & Honoré, T. (1959). *Causation in the law*. Oxford: Clarendon Press.
- Hayne, H., & MacDonald, S. (2003). The Socialization of autobiographical memory in children and adults: The roles of culture and gender. In R. Fivush & C. A. Haden (Eds.), *Autobiographical memory and the construction of a narrative self. Developmental and cultural perspectives* (99–120). Nahwah, NJ: Erlbaum.
- Henrich, J., & Gil-White, F. J. (2001). The evolution of prestige: Freely conferred status as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior*, 22(3), 165–196.
- Herman, D. (1997). Scripts, sequences, and stories: Elements of a postclassical narratology. *PMLA* 112(5), 1046–1059.
- Herman, D. (2002). *Story logic: Problems and possibilities in narrative*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Herman, D. (2003). Stories as a tool for thinking. In D. Herman (Ed.), *Narrative theory and the cognitive science* (163–194). Stanford, CA: CSLI Publications.

- Herman, D. (2013). Cognitive narratology (revised version; uploaded 22 September 2013). In P. Hühn et al. (Eds.), *The living handbook of narratology*. Dostupné online 1.10.2019 <<http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/cognitive-narratology-revised-version-uploaded-22-september-2013>>
- Heuer, F., & Reisberg, D. (1990). Vivid memories of emotional events: The accuracy of remembered minutiae. *Memory & Cognition*, 18(5), 496–450.
- Hilton, D.J., McClure, J., & Sutton, R. M. (2010). Selecting explanations from causal chains: Do statistical principles explain preferences for voluntary causes? *European Journal of Social Psychology*, 40(3), 383–400.
- Hirschfeld, L. A., & Gelman, S. A. (Eds.). (1994). *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Hirst, W., & Meksin, R. (2009). A social-interactional approach to the retention of collective memories of flashbulb events. In O. Luminet & A. Curci (Eds.), *Flashbulb memories: New issues and new perspectives* (207–226). New York, NY: Psychology Press.
- Hlôšková, H., & Zelenková, A. (Eds.). (2006). *Slavista Frank Wollman v kontexte literatúry a folklóru I.–II*. Bratislava, Brno.
- Hoffman, H. G., Granhag, P. A., Kwong See, S. T., & Loftus, E. F. (2001). Social influences on reality-monitoring decisions. *Memory & Cognition*, 39(3), 394–404.
- Hoffrage, U., Hertwig, R., & Girenger, G. (2000). Hindsight bias: A by-product of knowledge updating? *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 26(3), 566–581.
- Hohwy, J. (2007). The sense of self in the phenomenology of agency and perception. *Psyche*, 13(1), 1–20.
- Hohwy, J. (2013). *The predictive mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Hohwy, J. (2016). The self-evidencing brain. *Noûs*, 50(2), 259–285.
- Holuby, J. L. (1958). *Národopisné práce*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Holyoak, K. J., & Thagard, P. (1997). The analogical mind. *American Psychologist*, 52(1), 35–44.
- Honko, L. (1962). *Geisterglaube in Ingermanland*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, L. (1964). Memorates and the study of folk beliefs. *Journal of the Folklore Institute*, 1(1-2), 5–19.

- Horváthová, E. (1986). *Rok vo zvykoch nášho ľudu*, Bratislava: Tatran.
- Hrustič, T. (2003). Náčrt kognitívnej teórie náboženstva. *Cargo*, 1, 54–69.
- Hufford, D. J. (1982). *The terror that comes in the night: An experience centered study of supernatural assault traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Humphrey, N. K. (1976). The social function of intellect. In P. P. G. Bateson & R. A. Hinde (Eds.), *Growing points in ethology* (303–317). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hyman, I. E., & Loftus, E. F. (1998). Errors in autobiographical memory. *Clinical Psychology Review*, 18(8), 933–947.
- Christakis, N. A., & Fowler, J. H. (2009). *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives*. New York, NY: Little, Brown & Company.
- Christianson, S., & Endelberg, E. (1999). Organization of emotional memories. In T. Dalgleish & M. J. Power (Eds.), *Handbook of cognition and emotions* (211–228). Chichester: John Wiley & Sons.
- Christianson, S., & Loftus, E. (1991). Remembering emotional events: The fate of detailed information. *Cognition & Emotion*, 5(2), 81–108.
- Imhoff, R., & Bruder, M. (2014). Speaking (un-)truth to power. Conspiracy mentality as a generalized political attitude. *European Journal of Personality*, 28(1), 25–43.
- Jablonka, E. (2017). Collective narratives, false memories and the evolution of autobiographical memory. *Biology & Philosophy*, 32(6), 839–853.
- Jahn, M. (2017). Narratology: A guide to the theory of narrative. Dostupné online 1.10.2019 <<http://www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.htm#N2.2>>
- Jeannerod, M. (2006). From volition to agency: The mechanism of action recognition and its failures. In N. Sebanz & W. Prinz (Eds.), *Disorders of Volition* (175–192). Cambridge, MA: MIT Press.
- Jerotijević, D. (2011). Magické myslenie a kontaminácia. In T. Bužeková, D. Jerotijević & M. Kanovský (Eds.), *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (22–74). Bratislava: Eterna press, Ústav etnológie SAV.
- Johnson, D. D. P., Blumstein, D. T., Fowler, J. H., & Haselton, M. G. (2013). The evolution of error: Error management, cognitive constraints, and adaptive decision-making biases. *Trends in Ecology &*

- Evolution*, 28(8), 474–481.
- Kanovský, M. (1999). Sémantika nábožnstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev. *Religio*, 7(2), 145–176.
- Kanovský, M. (2002). Kognitívne vysvetlenie distribúcie niektorých náboženských predstáv v okolí Vrbovíc v regióne Myjavy. *Slovenský národopis*, 50(1), 56–69.
- Kanovský, M. (2011). Kognitívne vysvetlenia distribúcie náboženských predstáv: Spresnenia a kritiky. In T. Bužeková, D. Jerorijević & M. Kanovský (Eds.), *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (7–21). Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Kaplan, R., van Damme, I., Levine, L., & Loftus, E. F. (2016). Emotion and false memory. *Emotion Review*, 8(1), 2016–2022.
- Keil, F. C. (1989). *Concepts, kinds, and cognitive development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kelemen, D. (1999a). The scope of teleological thinking in preschool children. *Cognition*, 70(3), 241–272.
- Kelemen, D. (1999b). Function, goals and intention: Children’s teleological reasoning about objects. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(12), 461–468.
- Kelemen, D. (2004). Are children “intuitive theists”? *Psychological Science*, 15(5), 295–301.
- Kelemen, D. (2012). Teleological minds. How natural intuitions about agency and purpose influence learning about evolution. In K. S. Rosengren & S. K. Brem et al. (Eds.), *Evolution challenges: Integrating research and practice in teaching and learning about evolution* (66–92). Oxford: Oxford University Press.
- Kelemen, D., & DiYanni, C. (2005). Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children’s reasoning about nature. *Journal of Cognition and Development*, 6(1), 3–31.
- Kelemen, D., & Rosset, E. (2009). The human function compunction: Teleological explanation in adults. *Cognition*, 111(1), 138–143.
- Kensinger, E. A. (2009). Remembering the details: Effects of emotion. *Emotion Review*, 1(2), 99–113.
- Keven, N. (2016). Events, narratives and memory. *Synthese*, 193(8), 2497–2517.
- Kiliánová, G. (1989). Súčasný rozprávačský repertoár v Bystrickej doline. In *Zborník Kysuckého múzea 4* (79–116), Čadca: Kysucké múzeum.
- Kiliánová, G. (1991). Centrálny archív ľudovej prózy a jeho počítačové

- spracovanie. In *Folklórne žánre-archívy-katalógy. Oral literature-genres-archives-catalogues* (153–169). Bratislava: Národopisný ústav SAV.
- Kiliánová, G. (1995). Rozprávanie zo života. In J. Botík & P. Slavkovský et al. (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, Bratislava: Veda.
- Kiliánová, G. (2000). Ľudová próza. In R. Stoličná (Ed.), *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry* (282–300). Bratislava: Veda.
- Klein, B. (2006). *Telling doing, experiencing (Folkloristic perspectives on narrative analysis)*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kokinov, B., Feldman, V., & Petkov, G. (2009). Analogy-making automatically produces false memories in both mapped situations. In B. Kokinov, K. Holyoak & D. Gertner (Eds.), *New frontiers in analogy research* (249–258). Sofia: NBU Press.
- Komorovský, J. (1994). *Religionistika. Veda o náboženstvách a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Komorovský, J. (2000). Ľudové náboženstvo ako religionistická kategória. In Z. Profantová (Ed.), *Folklór a folkloristika na prahu milénia na Slovensku* (84–89). Bratislava: Arm 333.
- Koriat, A. (2006). Are we frightening because we run away? Some evidence from metacognitive feelings. In B. Uttl, N. Otha & A. Siegenthaler (Eds.), *Memory and emotion, interdisciplinary perspectives* (83–104). Oxford: Blackwell.
- Kováč, M. (1999a). Ľudová kozmovízia v Bielych Karpatoch. *Slovenský národopis*, 47(2-3), 173–181.
- Kováč, M. (1999b). Ostrá hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát. *Hieron*, 3, 144–182.
- Kováč, M. (2000). Tajomstvo hôr v Bielych Karpatoch. *Národopisná revue*, 10(1-2), 7–12.
- Kováč, M. (2004). *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie s pod hory Radzim*. Brdárka: o. z. Radzim.
- Kováč, M. (2005). Problémy s poverami (alebo poďakovanie recenzentom). *Etnologické rozpravy*, 12(1), 146–152.
- Kurfürstová, M. (1984). K problematike žánrovej analýzy poverového rozprávania. *Slovenský národopis*, 32(4), 591–604.
- LaBarre, W. (1972). Hallucinations and the shamanistic origins of religion. In P. T. Furst (Ed.), *The flesh of the gods* (261–278). New York, NY: Praeger.
- Lagnado, D. A., & Channon, S. (2008). Judgements of cause and blame: The effects of intentionality and foreseeability. *Cognition*, 108(3),

- 754–770.
- Lawson, T. E. (2000). Toward a cognitive science of religion. *Numen*, 47(3), 338–349.
- Lawson, T. E., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Gateshead: Cambridge University Press.
- Leichtman, M. D., Wang, Q., & Pillner D. B. (2003). Cultural variations in interdependence and autobiographical memory: Lessons from Korea, China, India and the United States. In R. Fivush & C. A. Haden (Eds.), *Autobiographical memory and the construction of a narrative self. Developmental and cultural perspectives* (73–98). Nahwah, NJ: Erlbaum.
- Leslie, A. M. (1994). ToMM, ToBy, and agency: Core architecture and domain specificity. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture* (119–148). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Leslie, A. M., & Frith, U. (1985). Does the autistic child have a “theory of mind”? *Cognition*, 21(1), 37–46.
- Leščák, M. (2001). *O asimilácii folklórnej a literárnej komunikácie*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Leščák, M., & Sirovátka, O. (1982). *Folklór a folkloristika*. Bratislava: Smena.
- Lewis, I. M. (2003). *Ecstatic religion: A study of shamanism and spirit possession*. London: Routledge.
- Lipp, O. V. (2006). Of snakes and flowers: Does preferential detection of pictures of fear–relevant animals in visual search reflect on fear–relevance? *Emotion*, 6(2), 296–308.
- Loftus, E. F. (1979). *Eyewitness testimony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loftus, E. F. (1997). Creating false memories. *Scientific American*, 277(3), 70–75.
- Loftus, E. F. (2001). Imagining the past. *The Psychologist*, 14(11), 584–587.
- Loftus, E. F. (2003). Make-believe memories. *American Psychologist*, 59(8), 867–873.
- Loftus, E. F. (2013). *How reliable is your memory?* TedEx prednáška, Dostupné online 1.10. 2019 <https://www.ted.com/talks/elizabeth_loftus_the_fiction_of_memory>
- Loftus, E. F., & Ketcham, K. (1994). *The myth of repressed memory*. New York.
- Loftus, E. F., & Pickrell, J. (1995). The formation of false memories.

- Psychiatric Annals*, 25(12), 720–725.
- Loftus, E. F., Coan, J. A., & Pickrell, J. E. (1996). Manufacturing false memories using bits of reality. In L. M. Reder (Ed.), *Implicit memory and metacognition* (195–220). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Loftus, E. F., Miller, D. G., & Burns, H. J. (1978). Semantic integration of verbal information into a visual memory. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 4(1), 19–31.
- Luhrmann, T. M. (2012). *When god talks back: Understanding the American evangelical relationship with God*. New York, NY: Random House.
- Luhrmann, T. M., Nusbaum, H., & Thisted, R. (2010). The absorption hypothesis: Learning to hear god in evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112(1), 66–78.
- Lupyan, G. (2015). Cognitive penetrability of perception in the age of prediction: Predictive systems are penetrable systems. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(4), 547–569.
- Lupyan, G., & Ward, E. J. (2013). Language can boost otherwise unseen objects into visual awareness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(35), 14196–14201.
- Luther, D. (1995a). Tradícia. In J. Botík & P. Slavkovský et al. (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (262–263). Bratislava: Veda.
- Luther, D. (1995b). Tradičnosť. In J. Botík & P. Slavkovský et al. (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (263). Bratislava: Veda.
- Lynn, S. J., & Kirsh, I. I. (1996). Alleged alien abductions: False memories, hypnosis, and fantasy proneness. *Psychological Inquiry*, 7(2), 151–155.
- Mahr, J. B., & Csibra, G. (2018). Why do we remember? The communicative function of episodic memory. *Behavioral and Brain Sciences*, 85, e5.
- Mahr, J. B., & Csibra, G. (v tlači). Witnessing, remembering, and testifying: Why the past is special for human beings. *Perspectives on Psychological Science*
- Maij, D. L. R., & van Elk, M. (2019) Evolved priors for agent detection. *Religion, Brain & Behavior*, 9(1), 92–94.
- Mann, A. (2010). Memoráty ako dôležitá súčasť poznania rómskeho holocaustu. *Slovenský národopis*, 58(3), 323–334.
- Marčok, V. (1978). *O ľudovej próze*. Bratislava: Mladé letá.
- Marks, I. (1987). *Fears, phobias, and rituals*. New York, NY: Oxford

- University Press.
- Marks, I., & Nesse, R. (1994). Fear and fitness: An evolutionary analysis of anxiety disorders. *Ethology & Sociobiology*, 15(5-6), 247–261.
- Martin, L., & Wiebe, D. (Eds.) (2017). *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years*. London: Bloomsbury.
- Mazzoni, G., & Vannucci, M. (2007). Hindsight bias, the misinformation effect and false autobiographical memories. *Social Cognition*, 25(1), 203–220.
- Mazzoni, G., Loftus, E. F., & Kirsch, I. (2001). Changing beliefs about implausible autobiographical events: A little plausibility goes a long way. *Journal of Experimental Psychology*, 7(1), 51–59.
- McCauley, R. N., & Lawson, T. E. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- McClure, J. L., Hilton, D. J., & Sutton, R. M. (2007). Judgments of voluntary and physical causes in causal chain. *European Journal of Social Psychology*, 37, 879–901.
- McGraw, J. J. (2012). Tongues of men and angels: Assessing the neural correlates of glossolalia. In D. Cave & R. Sachs Norris (Eds.), *Religion and the body: Modern science and the construction of religious meaning* (57–80). Leiden: Brill.
- McNamara, P. (1999). *Mind and variability: mental Darwinism, memory, and self*. Westport, CT: Praeger.
- Meade, M. L., & Roediger, H. L. (2002). Explorations in the social contagion of memory. *Memory & Cognition*, 30(7), 995–1009.
- Melicherčík, A. (1959). *Slovenský folklór*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Michálek, J. (1991). *Na krížnych cestách. Poverové rozprávania slovenského ľudu*. Bratislava: Tatran.
- Millikan, R. G. (1987). *Language, thought and other categories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mišík, Š. (1913). Slovenské povesti zo Spišského Hnilca. *Sborník muzeálnej slovenskej spoločnosti*, 18(2), 81–96.
- Mullen, P. B. (1971). The relationship of legend and folk belief. *The Journal of American Folklore*, 84(334), 406–413.
- Needham, R. (1975). Polythetic classification: Convergence and consequences. *Man*, 10, 349–369.
- Nelson, K. (1993). The psychological and social origins of autobiographical memory. *Psychological Science*, 4(1), 7–14.

- Newheiser, A. K., Farias, M., & Tausch, N. (2011). The functional nature of conspiracy beliefs: Examining the underpinnings of belief in the Da Vinci Code conspiracy. *Personality and Individual Differences*, 51(8), 1007–1011.
- Nietzsche, F. (2016[1886]). *Jenseits von Gut und Böse*. Altenmunster: Jazzybee Verlag.
- Norenzayan, A., & Atran, S. (2004). Cognitive and emotional processes in the cultural transmission of natural and nonnatural beliefs. In M. Schaller & C. S. Crandall (Eds.), *The psychological foundations of culture* (149–169). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J., & Schaller, M. (2006). Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives. *Cognitive Science*, 30(3), 531–553.
- Öhman, A. (2008). Fear and anxiety: Overlaps and dissociations, In M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett (Eds.), *Handbook of emotions — 3rd ed.* (709–729). New York, NY: The Guilford Press.
- Öhman, A., & Mineka, S. (2001). Fears, phobias, and preparedness: Toward an evolved module of fear and fear learning. *Psychological Review*, 108(3), 483–522.
- Páez, D., Bellelli, G., & Rimé, B. (2009). Flashbulb memories, culture and collective memories: psychological processes related to rituals, emotions and memories. In O. Luminet & A. Curci (Eds.), *Flashbulb memories: New issues and new perspectives* (227–246). Hove: Psychology Press.
- Panczová, Z. (2005). Kam patria čierne mačky? Terminologicko-klasifikačné dilemy príbehov a predstáv o nadprirodzene. *Etnologické rozpravy*, 12(1), 131–135.
- Panczová, Z. (2017). *Konšpiračné teórie. Témy, historické kontexty a argumentačné stratégie*. Bratislava: Veda.
- Peterson, C., & Bell, M. (1996). Children's memory for traumatic injury. *Child Development*, 67(6), 3045–3070.
- Peuckert, W. (1965). *Sagen: Geburt und Antwort der mystischen Welt*. Berlin: Erich Schmidt.
- Pinker, S. (1997). *How the mind works*. London: Penguin Books.
- Polívka, J. (1931). *Súpis slovenských rozprávok*. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská.
- Porter, S., Spencer, L., & Birt, A. R. (2003). Blinded by emotion? Effect of the emotionality of a scene on susceptibility to false memories. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 35(2), 165–175.

- Porter, S., Yuille, J. C., & Lehman, D. R. (1999). The nature of real, implanted, and fabricated memories for emotional childhood events: Implications for the repressed memory debate. *Law and Human Behavior*, 23(5), 517–537.
- Porubanova, M., Shaw, D. J., McKay, R., & Xygalatas, D. (2014). Memory for expectation-violating concepts: The effects of agents and cultural familiarity. *PLoS ONE*, 9(4), e90684.
- Porubanova-Norquist, M., Shaw, D., & Xygalatas, D. (2013). Minimal-counterintuitiveness revisited: Effects of cultural and ontological violations on concept memorability. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1(2), 181–192.
- Premack, D., & Premack, A. (1995). Origins of social competence. In M. Gazzaniga (Ed.), *The cognitive neurosciences* (205–218). Cambridge, MA: MIT Press.
- Prince, G. (1973). *A grammar of stories*. Paris & Mouton: The Hague.
- Principe G. F. (2004). If at first you don't remember, try again: The role of initial encoding in children's false reports. *Journal of Cognition and Development*, 5(3), 337–362.
- Principe G. F., Kanaya, T., Ceci, S.J., & Singh, N. (2006). Believing is seeing: How rumors can engender false memories in preschoolers. *Psychological Science*, 17(3), 243–248.
- Principe G. F., Tingley, A., & Dobkowski, N. (2007). Mixing memories: The effects of rumors that conflict with children's experiences. *Journal of Experimental Child Psychology*, 98(1), 1–19.
- Principe, G. F., & Smith, R. (2008). The tooth, whole tooth and nothing but the tooth: How belief in the tooth fairy can engender false memories. *Applied Cognitive Psychology*, 22(5), 625–642.
- Propp, V. (1971[1926]). *Morfológia rozprávky*. Bratislava: Tatran.
- Purzycki, B. G. (2010). Cognitive architecture, humor and counter-intuitiveness: Retention and recall of MCIs. *Journal of Cognition and Culture*, 10(1-2), 189–204.
- Purzycki, B. G. (2011). Humor as violation and deprecation: A cognitive anthropological account. *Journal of Cognition and Culture*, 11(1-2), 217–230.
- Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2016). MCI Theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior*, 6(3), 207–248.
- Pyysiäinen, I. (2004). *Magic, miracles, and religion: A scientist's perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Pyysiäinen, I. (2009). *Supernatural agents*. Oxford University Press.
- Ratica, D. (1981). K charakteristike poverového rozprávania. *Slo-*

- venský národopis*, 29(1), 23–27.
- Reisberg, D., & Heuer, F. (2007). The influence of emotion on memory in forensic settings. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology, Vol. 7: Memory for events* (81–116). London, UK: Lawrence Erlbaum Associates.
- Reuss, L. A. (1900). Miestne báje a skazky. *Sborník muzeálnej slovenskej spoločnosti*, 5, 133–152.
- Reuss, L. A. (1901). Miestne báje a skazky. *Sborník muzeálnej slovenskej spoločnosti*, 6, 28.
- Reysen, M. B. (2007). The effect of social pressure on false memories. *Memory & Cognition*, 35(1), 59–65.
- Ricoeur, P. (1980). Narrative time. *Critical Inquiry*, 7(1), 169–190.
- Riecki, T., Lindeman, M., Aleneff, M., Halme, A., & Nuortimo, A. (2013). Paranormal and religious believers are more prone to illusory face perception than skeptics and non-believers. *Applied Cognitive Psychology*, 27(2), 150–155.
- Richerson, P., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roediger, H. L., Meade, M. L., & Bergman, E. T. (2001). Social contagion of memory. *Psychonomic Bulletin & Review*, 8(2), 365–371.
- Roepstorff, A., & Frith, C. (2004). What's at the top in the top-down control of action? Script-sharing and "top-top" control of action in cognitive experiments. *Psychological Research*, 68(2-3), 189–198.
- Röhrich, L. (1996). Sagen und Märchen. *Märchenspiegel*, 7(2), 1–4.
- Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology 10* (173–220). New York, NY: Academic Press.
- Rosset, E. (2008). It's no accident. Our bias for intentional explanations. *Cognition*, 108(3), 771–780.
- Ryan, M.-L. (2006). *Avatars of story*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ryan, M.-L. (2007). Towards a definition of narrative. In D. Herman (Ed.), *The Cambridge companion to narrative* (22–35). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Scrutton, A. P. (2015). Schizophrenia or possession? A reply to Kemal Irmak and Nuray Karanci. *Journal of Religion and Health*, 54(5), 1963–1968.
- Schacter, D. L., & Tulving, E. (1994). What are the memory systems of

- 1994? In D. L. Schacter & E. Tulving (Eds.). *Memory system 1994* (2–38). Cambridge, MA: MIT Press.
- Schjoedt, U., & Andersen, M. (2016). How does religious experience work in predictive minds? *Religion, Brain & Behavior*, 7(4), 320–323.
- Schmidt, S. R. (2012). *Extraordinary Memories for Exceptional Events*. New York, NY: Psychology Press.
- Sinclair, A. H., & Barense, M. D. (2019). Prediction error and memory reactivation: How incomplete reminders drive reconsolidation. *Trends in Neurosciences*, 42(10), 727–739.
- Sirovátka, O. (1977). Vzpomínkové vyprávění v dnešním vypravěčským podání. In *Premeny ľudových tradícií v súčasnosti 1* (261–276). Bratislava: Veda.
- Slone, D. J. (2004). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't*. New York, NY: Oxford University Press.
- Socháň, P. (1930). *Starobylé zvyky slovenských roľníkov pri poľnohospodárskej práci*. Bratislava: Slobodné učenie sedliacke.
- Spanos, N. P., Burgess, C. A., & Burgess, M. F. (1994). Past-life identities, UFO abductions, and satanic ritual abuse: The social reconstruction of memories. *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 86(8), 433–446.
- Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Sperber, D. (2007). *What's a folktale (say, 'Little Red riding hood')? An abstraction*. Dostupné online 1.10.2019 <http://edge.org/3rd_culture/serpentine07/Sperber.html>
- Sperber, D., & Hirschfeld, L. A. (2004). The cognitive foundations of cultural stability and diversity. *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 40–46.
- Sperber, D., & Hirschfeld, L. A. (2007). Culture and modularity. In I. Mind, T. Simpson, P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (Eds.), *The innate mind: Culture and cognition* (149–164). Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, D., Clément, F., Heintz, C., Mascaro, O., Mercier, H., Origgi, G., & Wilson, D. (2010). Epistemic vigilance. *Mind & Language*, 25(4), 359–393.
- Stein, N. L., & Policastro, M. (1984). The concept of a story. In H. Mandl, N. L. Stein, & T. Trabasso (Eds.), *Learning and comprehension of text* (113–155). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Synofzik, M., Thier, P., & Lindner, A. (2006). Internalizing agency of

- self-action: Perception of one's own hand movements depends on an adaptable prediction about the sensory action outcome. *Journal of Neurophysiology*, 96(3), 1592–1601.
- Synofzik, M., Vosgerau, G., & Newen, A. (2008). Beyond the comparator model: A multifactorial two-step account of agency. *Consciousness and Cognition*, 17(1), 219–239.
- Synofzik, M., Vosgerau, G. & Lindner, A. (2009). Me or not me – An optimal integration of agency cues? *Consciousness and Cognition*, 18(4), 1065–1068.
- Tajima-Pozo, K., Zambrano-Enriquez, D., de Anta, L., Moron, M. D., Carrasco, J. L., Lopez-Ibor, J. J., & Diaz-Marsa, M. (2011). Practicing exorcism in schizophrenia. *BMJ Case Reports*, 2011(feb15 1).
- Taves, A. (1999). *Fits, trances, and visions: Experiencing religion and explaining experience from Wesley to James*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taves, A., & Asprem, E. (2017). Experience as event: event cognition and the study of (religious) experiences. *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 43–62.
- Tetlock, P. E. (2002). Social functionalist frameworks for judgements and choice: Intuitive politicians, theologians and prosecutors. *Psychological Review*, 109(3), 451–471.
- Tremoulet, P. D., & Feldman, J. (2000). Perception of animacy from the motion of a single object. *Perception*, 29(8), 943–951.
- Tulving, E. (1983). *Elements of episodic memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Tulving, E. (1999). On the uniqueness of episodic memory. In L-G. Nilsson & H. J. Markowitsch (Eds.), *Cognitive neuroscience of memory* (11–42). Seattle: Hogrefe & Huber Publishers.
- Tulving, E. (2002). Episodic memory: From mind to brain. *Annual review of Psychology*, 53, 1-25.
- Turner, M. (1996). *The literary mind. The origins of thought and language*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Turner, M. (2003). Double-scope stories. In D. Herman (Ed.), *Narrative Theory and the Cognitive Science* (117–142). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Urbancová, V. (1970). *Počiatky slovenskej etnografie*. Bratislava: VEDA Vydavateľstvo SAV.

- Urbancová, V. (1987). *Slovenská etnografia v 19. storočí*. Martin: Matica slovenská.
- Vachálek, M. (2000). *Turzovka – Živčáková. Miesto milosti a pokoja*. Franceska Creation s.r.o.
- Valk, Ü. (2012). Legends as narratives of alternative beliefs. In Z. Karanović & W. Blécourt (Eds.), *Belief narrative genres* (23–29). Novy sad: Universitet v Novom sadu.
- van Berkum, J. J. A. (2010). The brain is a prediction machine that cares about good and bad—Any implications for neuropragmatics? *Italian Journal of Linguistics* 22(1), 181–208.
- van Elk, M. (2013). Paranormal believers are more prone to illusory agency detection than skeptics. *Consciousness and Cognition*, 22(3), 1041–1046.
- van Elk, M. (2015). Perceptual biases in relation to paranormal and conspiracy beliefs. *Plos One*, 10(6), e0130422.
- van Elk, M., Rutjens, B. T., van der Pligt, J., & van Harrevel, F. (2016). Priming of supernatural agent concepts and agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, 6(1), 4–33.
- van Leeuwen, N., & van Elk, M. (2019). Seeking the supernatural: the Interactive Religious Experience Model. *Religion, Brain & Behavior*, 9(3), 221–251.
- van Prooijen, J.-W. (2018). *The psychology of conspiracy theories*. Oxon: Routledge.
- van Prooijen, J.-W., & Vugt, M. (2018). Conspiracy theories: Evolved functions and psychological mechanisms. *Perspective on psychological science*, 13(6), 770–788.
- Victor, J. S. (1989). A rumor-panic about a dangerous satanic cult in western New York. *New York Folklore*, 15, 23–49.
- Victor, J. S. (1990). Satanic cult legends as contemporary legends. *Western Folklore*, 49(1), 51–81.
- Victor, J. S. (1991). The dynamics of rumor: Panic about satanic cults. In J. T. Richardson, J. Best & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (221–236). New York, NY: Aldine and de Gruyter.
- Victor, J. S. (1993). *Satanic panic: Creation of a contemporary legend*. Chicago: Open Court.
- von Sydow, C. W. (1934). Kategorien der Prosa-Volksdichtung. In *Volkkundliche Gaben John Meier Dargebracht* (253–268). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Altamira Press.

- Whitehouse, H. (2007). Toward an integration of ethnography, history, and the cognitive science of religion. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Religion, anthropology, and cognitive science* (247–280). Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Whitson, J. A., & Galinsky, A. D. (2008). Lacking control increases illusory pattern perception, *Science*, 322(5898), 115–117.
- Willard, A. K., & Norenzayan, A. (2013). Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose. *Cognition*, 129(2), 379–391.
- Willard, A. K., Henrich, J., & Norenzayan, A. (2016). Memory and belief in the transmission of counterintuitive content. *Human Nature*, 27(3), 221–243.
- Williams, H., Conway, M. A., & Cohen (2008). Autobiographical memory. In G. Cohen & M. A. Conway (Eds.), *Memory in the Real World* (21–89). Hove: Psychology Press.
- Wilson, D. S., Wilczynski, C., Wells, A., & Weiser, L. (2000). Gossip and other aspects of language as group-level adaptations. In C. Heyes & L. Huber (Eds.), *The Evolution of Cognition* (347–365). Cambridge, MA: MIT Press.
- Wu, J., Balliet, D., & Van Lange, P. A. M. (2015). When does gossip promote generosity? Indirect reciprocity under the shadow of the future. *Social Psychological and Personality Science*, 6(8), 923–930.
- Wu, J., Balliet, D., & Van Lange, P. A. M. (2016a). Reputation, gossip, and human cooperation. *Social and Personality Psychology Compass*, 10(6), 350–364.
- Wu, J., Balliet, D., & Van Lange, P. A. M. (2016b). Gossip versus punishment: The efficiency of reputation to promote and maintain cooperation. *Scientific Reports*, 6, 23919.
- Xygalatas, D., Schjoedt, U., Bulbulia, J., Konvalinka, I., Jegindø, E.-M., Reddish, P., Geertz, A. W., & Roepstorff, A. (2013). Autobiographical memory in a fire-walking ritual. *Journal of Cognition and Culture*, 13(1-2), 1–16.
- Zajonc, J. (2005). Medzi folkloristikou a porovnávacou religionistikou alebo od poverového rozprávania k ľudovej viere. *Etnologické rozpravy*, 12(1), 142–145.
- Zimdars-Swartz, S. L. (1991). *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zunshine, L. (2006). *Why we read fiction: Theory of mind and the novel*. Columbus, OH: Ohio State University Press.

V EDÍCII ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE DOTERAZ VYŠLO:

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 1

Folklore in the Identification Processes of Society. G. Kiliánová, E. Krekovičová (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1994. 165 s. ISBN 8085665328.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 2

Burlasová, Soňa: Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 1. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. 225 s. ISBN 802240506X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 3

Burlasová, Soňa: Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 2. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. S. 227-441. ISBN 8022405094.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 4

Burlasová, Soňa: Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzählieder. Zväzok 3. E. Krekovičová (ed.). Bratislava: Vydavateľstvo VEDA – Ústav etnológie SAV, 1998. S. 445-682. ISBN 8022405124.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 5

Identita etnických spoločností. Výsledky etnologických výskumov. G. Kiliánová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – SAP-Slovak Academic Press, spol. s. r. o., 1998. 128 s. ISBN 8088908035.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 6

Dekoratívny prejav – tradícia a súčasnosť. O. Danglová, J. Zajonc (zost.). Bratislava: VEDA, 1998. 179 s. ISBN 802240523X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 7

Identity of Ethnic Groups and Communities. The Results of Slovak Ethnological Research. G. Kiliánová, E. Riečanská (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – SAP-Slovak Academic Press, spol. s. r. o., 2000. 164 s. ISBN 8088908728.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 8

Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics. Z. Profantová

(ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Tomáš Písecký-ARM 333, 2003. 143 s. ISBN 8089069096.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 9

Ethnology in Slovakia at the Beginning of the 21th Century: Reflections and Trends. G. Kiliánová, K. Köstlin, R. Stoličná (eds.). Etnologické štúdie 9 and Veröffentlichungen Europäische Ethnologie 24. Bratislava – Wien: Ústav etnológie SAV – Institut für Europäische Ethnologie, Universität Wien, 2004. 229 s. ISBN 3902029102.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 10

Slavistická folkloristika na rázcestí. Z. Profantová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Tomáš Písecký-ARM 333, 2003. 116 s. ISBN 808906910X.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 11

Beňušková, Zuzana: *Religiozita a medzikonfesionálne vzťahy v lokálnom spoločenstve.* Bratislava – Dolný Oháj: Ústav etnológie SAV – MERKUR, 2004. 198 s. ISBN 8096916351.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 12

Folklór v kontextoch. Zborník príspevkov k jubileu Doc. PhDr. Ľubice Droppovej, CSc. H. Hlášková (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FFUK – Národopisná spoločnosť Slovenska, 2005. 215 s. ISBN 8088997208.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 13

Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989. I., II. Z. Profantová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Ústav pamäti národa – Tomáš Písecký-ARM 333, 2005. I. – 283 s. ISBN 8089069134; II. – 193 s. ISBN 8089069142.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 14

Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989 III. Naratívna každodennosť v kontexte sociálno-historickej retrospektívy. Z. Profantová (ed.) Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2007. 207 s. ISBN 9788088997412.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 15

Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Márie Kosovej, CSc. E. Krekovičová, J. Pospíšilová (eds.). Bratislava – Brno: Ústav etnológie SAV – Etnologický ústav AV ČR, 2006. 214 s. ISBN 8096942743.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 16

Slavkovský, Peter: *Svet na odchode. Tradičná agrárna kultúra Slovákov v strednej a južnej Európe*. Bratislava: Veda, 2009. 216 s. ISBN 9788022410861.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 17

Slavkovský, Peter: *Svet roľníka. Agrárna kultúra Slovenska ako predmet etnografického výskumu*. Bratislava: Veda, 2011. 135 s. ISBN 9788022412056.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 18

Slavkovský, Peter: *Slovenská etnografia (kompendium dejín vedného odboru)*. Bratislava: Veda, 2012. 127 s. ISBN 9788022412797.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 19

Slavkovský, Peter: *S nošou za industrializáciou krajiny. Tradičné podoby dopravy na slovenskom vidieku*. Bratislava: Veda, Ústav etnológie SAV, 2014. 128 s. ISBN 9788022413985.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 20

Vanovičová, Zora: Autorita symbolu. Eva Krekovičová (ed.). Bratislava: Ústav etnológie SAV 2014. 119 s. ISBN 9788097097523.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 21

Popelková, Katarína a kolektív: *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV 2014. 320 s. ISBN 9788097097530.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 22

Burlasová, Soňa: *Naratívne piesne o zbojníkoch. Príspevok k porovnávaciemu štúdiu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV 2015. 118 s. ISBN 9788097097547.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 23

Čierne-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku. T. Podolinská, T. Hrustič (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2015. 600 s. ISBN 9788022414135.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 24

Salner, Peter: *Židia na Slovensku po roku 1945. (Komunita medzi vierou a realitou)*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 216 s. ISBN 978-80-224-1510-1.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 25

Vrzgulová, Monika: *Nevyrozprávané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 141 s. ISBN 978-80-224-1542-2.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 26

Za hranicami vedy? Aplikovaná antropológia v spoločnosti. Soňa G. Lutherová, Miroslava Hlinčíková (eds.). Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 168 s. ISBN 978-80-224-1543-9.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 27

Voľanská, Ľubica: „*V hlave tridsať, v krížoch sto.*“ *Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2016. 224 s. ISBN 978-80-224-1544-6.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 28

Vrzgulová, Monika – Voľanská, Ľubica – Salner, Peter: *Rozprávanie a mlčanie*. Medzigeneračná komunikácia v rodine. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 135 s. ISBN 978-80-224-1621-4.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 29

Panczová, Zuzana: *Konšpiračné teórie: témy, historické kontexty a argumentačné stratégie*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 160 s. ISBN 978-80-224-1546-0.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 30

Wiesner, Adam: *Jediná jistota je zmena: autoetnografie na transgender téma*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 215 s. ISBN 978-80-224-1622-1.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 31

Beňušková, Zuzana: *Občianske obrady na Slovensku*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2017. 136 s. ISBN 978-80-224-1623-8.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 32

Salner, Peter: *Židovská komunita po roku 1989*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA SAV 2018. 144 s. ISBN 978-80-224-1624-5.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 33

Krekovičová, Eva: *Piesne a etnická identifikácia Slovákov v Maďarsku*. Výskum z obdobia 1991 – 2017. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, VEDA SAV 2018. 264 s. ISBN 978-80-224-1698-6.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 34

Divinský, Boris; Zachar Podolinská, Tatiana et al.: *Globe in Motion. Patterns of International Migration: Similarities and Differences*. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, Marenčin PT 2018. 216 s. ISBN 978-80-970975-7-8 (hardback), ISBN 978-80-970975-8-5 (PDF), DOI 10.31577/2018.9788097097578.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 35

Luther, Daniel: *Bratislava Česko-Slovenská: putovanie z monarchie do Slovenského štátu*. Bratislava: Marenčin PT 2018. 152 s. ISBN 978-80-569-0146-5.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 36

Globe in Motion 2. Multiple Shades of Migration: Regional Perspectives. Miroslava Hlinčíková, Martina Sekulová (eds.). Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, Marenčin PT 2019. 154 s. ISBN 978-80-970975-9-2 (hardback), ISBN 978-80-973372-0-9 (PDF), DOI <https://doi.org/10.31577/2019.9788097337209>.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 37

Salner, Peter: *Judaizmus v tradícii a súčasnosti (Premeny židovskej komunity v 19. – 21. storočí. Etnologický pohľad)*. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, VEDA SAV 2019. 154 s. ISBN 978-80-970975-9-2.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 38

Traces of the Virgin Mary in Post-Communist Europe. Tatiana Zachar Podolinská (ed.). Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, VEDA SAV 2019. 424 s. ISBN 978-80-224-1782-2.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 39

Nové prístupy v etnológii a sociálnej antropológii na Slovensku. Lubica Vol'anská, Adam Wiesner (eds.). Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, VEDA SAV 2019. 176 s. ISBN 978-80-224-1789-1.

Summary

The presented monograph focuses on personal experience narratives about encounters with supernatural agents, which are analysed and interpreted through an interdisciplinary approach connecting cognitive sciences with social anthropology and folkloristics.

The theoretical backbone of this book represents an overlap of two academic traditions, cognitive narratology and cognitive science of religion, which are integrated through the perspective of evolutionary psychology and applied to authors' ethnographic material. Following cognitive narratology, the author argues that the narrative way of thinking is the basic and intuitive mode of how the human mind perceives causality, how it organises knowledge about the world and structures autobiographical memories. At the same time, public narratives are the main form of human communication and social sharing of information. Cognitive biases, such as hyperactive agency detection, teleological thinking or anthropomorphism, whose functioning many cognitive scientists consider to be in the background of supernatural and religious beliefs, also lead our perception and interpretation of the world into narrative structure. Vladimír Bahna argues that the supernormal character of religious or supernatural belief enables them to integrate otherwise causally ambiguous or obscure events into causally closed stories.

The research problem addressed by the author is the relationship between the idiosyncrasy of personal experiences and the collectives of culture. He follows an argument made by some folklorists that the relationship between personal experience narratives and culturally shared narratives is reciprocal. The shared knowledge about experiences of others, on the one hand, influences how people interpret their experiences and, on the other hand, shapes the form we give to our personal experience narratives when we tell them to others. Vla-

dimír Bahna underpins this claim by current knowledge about the functioning of the human mind, and reminds that our lived experience with perception and memory is quite different from the way these systems actually work.

Human perception is not a one-way flow of sensory information to higher cognitive systems but a combination of information coming from sensors and predictions made by the brain which come from previous experiences but also learned knowledge. In specific situation of sensoric deprivation or high uncertainty, these predictions can completely substitute the insufficient sensoric input, and beliefs penetrate perception.

Similarly, human memory is not a vessel in which static information is deposited and later recalled; rather, it is a dynamic process of repeated construction of memories, which is subject to many internal and external influences. Ideas and concepts, widespread in society, dreams and beliefs, stories and experiences of others, can be and often are incorporated into autobiographical memories, which leads to so-called false memories.

In both cases, perception and memory, the impact of socially acquired knowledge increases in two conditions. First, situations of high emotional arousal increase the probability that perception or memory will be affected by learned information, and second, the incorporation of socially adopted knowledge depends on the social context in which this information is presented. Information from relatives and close friends, prestigious individuals, or information which is validated by collective consensus are more likely to be incorporated into one's autobiographical memories or to be used to construct perception.

Vladimír Bahna supports these psychological findings by his own ethnographic field research from northern Slovakia, which was focused on a tradition of personal experience narratives about encounters with the supernatural. He shows that in the closest social environment of informants who claimed to have personal experiences with supernatural agents also circulated narratives about experienc-

es of other people socially relevant to those informants and similar to their memories. These narratives can be interpreted as potential experience models that affected the formation of their memories. The ethnographic material presented in this monograph also reveals that successful cultural transitions of narratives about personal encounters with the supernatural rely heavily on the form of personal testimonies within close personal ties.

This book brings a new approach to oral traditions and to how religious and other supernatural beliefs transmit in society. Personal experiences are not as idiosyncratic as people usually assume. The recall of culturally significant events often occurs in the context of cues likely to support the creation of false memories. This fact opens up human autobiographies as a field for cultural transmission, of which personal experience narratives are one possible form and personal experience narratives are one possible form of this.

O autorovi

Vladimír Bahna vyštudoval religionistiku na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského a doktorské štúdium v odbore etnológia absolvoval v Ústave etnológie a sociálnej antropológie SAV, kde v súčasnosti pôsobí ako vedecký pracovník. Pôsobil tiež na Filozofickej fakulte Masarykovej univerzity v Brne v rámci projektu Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství. Venuje sa kognitívnemu a evolučnému prístupu ku kultúre a náboženstvu so špeciálnym zameraním na náboženské naratívy a rituály. V súčasnosti sa venuje tiež výskumu konšpiračných teórií a ich šíreniu v spoločnosti.

Viac na: <https://uesa.sav.sk/?q=en/vladimir-bahna-mgr-phd>

ORCID ID: 0000-0002-1809-8283

Vladimír Bahna

**Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ
Sociálna nákazlivosť spomienok**

Vydal Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV ako 40. titul edície Etnologické štúdie.

Vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Centrum spoločných činností SAV, Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava, v roku 2019 ako svoju 4 457. publikáciu. Počet strán: 208.

Všetky práva vyhradené. Ani jednu časť tejto publikácie nie je možné reprodukovat', kopírovať, uchovávať či prenášať prostredníctvom elektronických, mechanických a iných médií bez predchádzajúceho písomného súhlasu autora a vydavateľov.

Návrh obálky: Lívia Lörinczová
Dizajn a príprava do tlače: Vladimír Bahna
Jazyková korektúra: Hana Hlôšková

ISBN 978-80-224-1775-4