

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

PhDr. Ivan Murin, PhD.

**Etnografia generačnej transmisie kultúry v lokálnom spoločenstve -
antropologická perspektíva.**

Habilitačná práca

Praha 2017

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



PhDr. Ivan Murin, PhD.

**Etnografia generačnej transmisie kultúry v lokálnom spoločenstve -
antropologická perspektíva.**

Habilitačná práca v odbore:

Sociální a kulturní antropologie

Praha 2017

Obsah

Úvod.....	11
1 Kultúra v lokálnom spoločenstve	14
1.1 Lokálna kultúra ako distributívny model kultúry	16
1.1.1 Percepčia významov v lokálnej kultúre.....	19
1.1.2 Individuálne a kolektívne	24
1.2 Lokálny kontext.....	27
1.2.1 Význam prostredia.....	29
1.3 Tradícia a tradovanie	32
1.4 Kultúrna a komunikačná pamäť v lokálnom spoločenstve.....	36
1.5 Schéma komunikácie v lokálnom spoločenstve	41
1.6 Informácia v lokálnom spoločenstve.....	45
2 Teórie transmisie kultúry v lokálnych spoločenstvách.....	48
2.1 Kultúrna transmisia a jej módy.....	48
2.2 Vnútorný a vonkajší svet prenosu kultúry a jej vitalita	53
3 Generácie.....	59
3.1 Generácie v skúmaných lokalitách.....	61
4 Vymedzenie lokalít Severného Malohontu ako explikatívneho etnografického terénu	67
4.1 Historický a demografický kontext lokalít Severného Malohontu.....	70
4.1.1 Výskumná lokalita Kokava nad Rimavicou	72
4.1.2 Výskumná lokalita Klenovec.....	76
4.1.3 Výskumná lokalita Klenovec-Dolinka	78
4.1.4 Výskumná lokalita Utekáč	80
4.1.5 Výskumné lokality vrchárskej kultúry Severného Malohontu – Lom nad Rimavicou, Sihla, Drábsko, Kysuca a Šoltýska-Ďubákovo	83
5 Povaha etnografických dát a ich analýza.....	87
5.1 Metodika kódovania etnografií v ATLAS.ti.....	90
5.2 Aplikovanie kódovacej schémy OCM (Outline of Cultural Materials).....	92
6 Transmisia lokálnej kultúry v Severnom Malohonte a ich kvantitatívno-kvalitatívna explikácia 101	
7 Spôsoby kultúrnej transmisie v Severnom Malohonte – terénne etnografie s kódovaním.....	108
7.1 Pozorovanie a imitovanie. Schéma a zápis denných interakcií v rómskej lokalite Dolinka.....	112
7.2 Spoločné kontaktovanie. Zmena funkcií aktuálnych príležitostí stretávania sa rodín.	121

7.3	Vytváranie podnetov. <i>Terénna dokumentácia denného rytmu rodín v Sihle, Drábsku a Lome nad Rimavicou.</i>	127
7.4	Individuálne učenie. <i>Interview s nositeľom tradície, ekológia osobnosti.</i>	135
7.5	Prenos kultúry cez zohrávanie rolí. <i>Zápis úlohy starejšieho v súčasnej svadbe.</i>	140
7.6	Hrové alebo zábavové príležitosti. <i>Obnovenie pochôdzok v lokalitách Javorina a Ďurkovka – zúčastnené pozorovanie.</i>	147
7.7	Názornosť. <i>Interview s tkáčkou.</i>	156
7.8	Prenos cez príbehy. <i>Transkripcie ústne šírených vedomostí a príbehov na lazoch v Ráztočnom.</i>	161
8	Kultúrna transmisia v lokálnych spoločenstvách	167
9	Generácie, dedičstvo a transmisia lokálnej kultúry, perspektívy aplikácie etnografického výskumu	174
10	Záver	178
11	Summary	185
12	Bibliografia a dokumenty	193
13	Register.....	203
14	Prílohy	205
14.1	Etnografické zdroje, primárne dokumenty z lokalít výskumu	205
14.2	Štatistika etnografických analýz.	209
14.3	Fotodokumentácia terénneho výskumu	211

Prehlásenie

Prehlasujem, že som prácu vypracoval samostatne. Všetky použité pramene a literatúra boli riadne citované. Práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu. Všetky informácie o participantoch terénneho výskumu sú pravé. Autor zverejňuje terénne dáta a osobné údaje v súlade s etickým kódexom *Národopisnej spoločnosti Slovenska* a v súlade so znením *Code of Ethics of the American Anthropological Association*. Autor je členom oboch vedeckých spoločností.

V Banskej Bystrici

PhDr. Ivan Murin, PhD.

Predhovor

Spôsoby, akými prežívame súčasnosť, upriamujú našu pozornosť na zmeny a s nimi spojené posúdenie významov kultúry, z ktorých si súčasník odvodzuje svoje konanie. Pokiaľ ešte pred pár desiatkami rokov boli referenčné rámce lokálnej kultúry, do ktorej smeroval výskum v európskych kultúrach zdanlivo ľahšie čitateľné, robiť etnografiu súčasného terénu a súčasných generácií si vyžaduje od antropológa vstupovať do rýchlo sa meniaceho prostredia kultúr a subkultúr. Zmeny sú rozpoznateľné a často prekvapivé aj v tých lokálnych spoločenstvách, ktoré sa zdajú byť pomerne dobre preskúmané zásluhou dlhodobého záujmu, predovšetkým etnologickej tradície vedy. Môžeme uviesť jeden z mnohých príkladov – rýchle zmeny charakteru malých obcí v prímestských oblastiach. Historické sídla – obce, mestečká sa stávajú súčasťou anonymných veľkých celkov s rovnakým typom nivelizovanej, fádnej konzumnej kultúry. Pôvodné samoty, lazy, dediny a obce sa niekedy menia na satelitné mestečká, časti miest. Spájajú sa do jednej nivelizujúcej industriálnej oblasti, alebo naopak rýchlo zanikajú. Takto sa regióny sa menia na vymierajúce oblasti. To všetko sa odohráva veľmi rýchlo, akoby v priamom prenose.

Lokálne identifikujúce staršie, či globálne šírené novšie javy kultúry prekvapivo rýchlo vytvárajú nové konfigurácie lokálnych kultúr. Vzťah jednotlivcov k lokálnej kultúre je komplikovane tvorený, mnohokrát historicky vrstvený, postoje sú často menené, strácané a opäť novo nadobúdané. Niekedy sa nám zdá, že svet lokalít – prostredia špecifickej kultúry je v poslednom okamžiku možnej etnografickej dokumentácie. Globálne zmeny totiž prichádzajú veľmi rýchlo. Pre niekedy pomerne stabilné spoločenstvá sa stáva prepájanie s globálnym svetom skúškou ich stability. Stále sme v rozpakoch, či si dobre uvedomujeme, že globálne sociálne, ekonomické a environmentálne zmeny majú na malé spoločenstvá ľudí priamy a rýchly dopad.

Pri klasickej etnografickej práci v teréne nás aj v súčasnosti môže uspokojiť skutočnosť, že v mikrosvete lokálnych spoločenstiev nachádzame aj stabilné javy, kde kultúru vieme rozpoznať v tých kontúrach, aké sa vytvárali v minulosti. Na udržanie lokálneho povedomia kultúry stále najviac vplývajú denné fyzické kontakty spoločenstva, kontexty prostredia a fenomény spoločne zdieľaného času. Rýchle šírenie globálnej kultúry prostredníctvom médií a sociálnych sietí nachádza odzvu v náraste alternujúcich kultúr, či subkultúr. Niekdajšie tradičné lokálne spoločenstvá, ktoré si udržali vnútornú integritu a zachovali si špecifické prvky

kultúry sa stávajú v súčasnosti alternatívou voči globalizovanému svetu. S tým súvisí aj stúpajúci záujem antropológov o štúdium takto dlho odolávajúcej lokálnej znakovosti kultúry. „Lokálnosť“, lokálna identifikácia s konkrétnym prostredím je fenoménom, ktorý oslovuje verejnosť. Je to spôsobené hlavne tým, že malé spoločnosti stále v sebe uchovávajú integrujúce funkcie symbiotického vzťahu človeka a prostredia a pomerne priame väzby na jednotlivých členov spoločnosti.

Kultúrna transmisia, odovzdávanie a prijímanie informácií, javov a hodnôt kultúry v konkrétnych spoločnostiach je témou, s ktorou antropológia a etnológia pracujú od ich počiatkov. Patrí medzi témy ich základného výskumu. Predpokladá sa, že terénne etnografické príbehy prinášajú terénne dáta o jej stave, obsahoch a nových kontextoch. Tak je to aj v tejto práci, ktorá si všima konkrétne druhy prenosu kultúry jeho *transmisiiu*, kontaktnú a generačnú a to v konkrétnom type kultúrneho spoločnosti, akým je *lokálne*. Autora práce viedol aj aplikačný úmysel preskúmať v teréne opodstatnenosť, stav, tendencie a vplyv prenosu kultúry na uchovávanie kultúrneho dedičstva. Skúmanie prenosu tradičnej kultúry v lokálnych spoločnostiach v Európe sa zdá byť vysoko aktuálne. Sme svedkami globálnych migračných vln, kde sa na jednej strane vyľudňujú historické regióny a na strane druhej rastie tlak na preľudňujúce sa regióny Európy, kde vznikajú sociálne pnutia a obavy o stratu ich kultúrno-diverzifikujúcej hodnoty. Staré i nové lokálne spoločnosti si v historických lokalitách aktualizujú vzťah k miestu kde žijú. Jeho podstata je zakódovaná v kultúre, znaky ktorej sa stabilizujú prechovávaním v kolektívnej pamäti. Zmenou kolektívneho zdieľania hodnôt kultúry smerom k individualizmu sa obsahy tejto spoločnej lokálnej pamäte strácajú. Individualistické poňatie lokalizácie a habituácie sú k hodnotám lokálnej kultúry vlašné. Spoločné postoje, podobnosti späté s kultúrou ostatných akoby strácali na hodnote a stávali sa príťažou. Spoločnosti jednotlivcov konajúcich osôb sa pritom javia ako hodnotovo menej stabilné, jednotlivec pri sociálnych či environmentálnych zmenách v nich stráca oporu. Etnograficky evidujeme často prejavy straty identity, pocit kultúrneho vykorenenia, odcudzenie sa. Na druhej strane, ich protipólom sa stávajú subkultúry vystavané na deformáciách kolektívne zdieľaných ideí, tradícií a ideológie. Svojim radikalizmom oslovujú čoraz početnejšiu časť populácie. Niekedy sa zdá, že ideály humanizmu, ktoré sa historicky vytvárali vo svetových kultúrach a civilizáciách akoby už neposkytovali aktuálne odpovede na interpretácie zmyslu života.

Európska kultúra vystavaná na tradíciách národných kultúr a kultúrnej diverzite aktuálne zažíva prejavy intolerancie. Európski vedci vyzývajú Európanov k tolerantnosti.

Antropologicky vieme doložiť príklady, ako dlho trvá, pokiaľ sa nejaký nový - všeobecne pozitívne vnímaný kultúrny jav, znak či črta stane samozrejmom súčasťou kultúry a stabilizuje sa. A tiež ako málo stačí, aby bol v krátkom čase vytlačený na okraj pozornosti a zabudnutý. V kontexte s inými poznatkami vied o kultúre sa viedli vo významných akademických centrách Európy miléniové diskusie o výskume európskych kultúr a prioritách ich výskumu (Sustaining Europe's Cultural Heritage: from research to policy 2004). Antropológovia a etnológovia tu poukazovali na nevyhnutnosť kontinuálne realizovať základný etnografický výskum pre Európu v najprirodzenejších spoločenstvách, akými sú spoločenstvá lokálne. Upozorňovali, že pomocou terénnej evidencie vieme následne pomenovať, čiastočne predikovať a pochopiť zmeny, ktoré majú rýchlý vzostup a následný globálny dosah (Rhisiart 2012b).

Svet lokálnych komunit, tak ako v minulosti rovnako ani dnes nie je oázou nemenných dejov. Je potrebné reálne si uvedomiť, že lokálne kultúry v sebe obsahujú podstatne menej tradovaných prvkov, než prvkov všeobecných, univerzálnych a nivelizujúcich. Lokálne spoločenstvo dediny, známe z historických národopisných výskumov sa výrazne menilo už v druhej polovici minulého storočia. Netvorí homogénny celok, ktorý by bol výskumníkom rozpoznateľný „na prvý pohľad“. Lokálne sa dnes spája predovšetkým s kritériom zdieľania spoločného geografického priestoru, s individuálnymi záujmami členov a ich väzbami k prostrediu. Dochované lokálne kultúry sú konkrétnymi geografickými miestami, kde sa niektoré staré a niektoré nové kultúrne prvky variujú. V nich sa lokálna kultúra dotvára, uchováva, stabilizuje, šíri ale aj zaniká. Veľká časť kultúry sa však stále prenáša na ďalšie generácie. Hoci termíny *dedenie kultúry*, *kultúrne dedičstvo* nie sú pôvodnou terminológiou antropologických vied, je to dnes fenomén rozsiahlo skúmaný a spoločnosťou bohato diskutovaný. Vzhľadom k tomu, že dedenie kultúry je významnou, avšak len jednou z viacerých možností prenosu – *transmisie kultúry*, očakávajú sa k nemu antropologické a etnologické vedecké zistenia. Dôvera v tieto zistenia sa odvíja od uplatňovaných metód. Od schopností a možností viesť dlhodobé etnografické výskumy, prinášať empirické zistenia vo vypovedajúcich terénoch, mať možnosť synchronne a diachronne porovnávať získané dáta od predchádzajúcich kolegov. Z hľadiska národných, tak aj kontinentálnych tradícií antropologických vied, je etnografický terén Európy príležitosťou pre ich väčšie prepojenie. Takáto možnosť poznávania súčasných lokálnych spoločenstiev v Európe nabáda výskumníkov hľadať nové teoretické a metodologické inšpirácie uplatnené pri oboch prístupoch k výskumu kultúry.

Jedným z dôvodov, ktoré viedli autora tematicky sa zamerať na generačnú transmisiu kultúry v lokálnych spoločenstvách boli aj demografické ukazovatele, ktoré v Európe

poukazujú na pretrvávajúci jav starnutia populácie a vyľudňovania regiónov odchodom mladej generácie do industriálnych a mestských centier regiónov Európy¹. Protirečí to prevládajúcej mienke Európanov, ktorí si odvodzujú svoju kultúrnu identitu od previazanosti diverzifikujúcich kultúr a prostredí. Zánik mnohých lokálnych kultúr, v lepšom prípade ich muzealizácia, nie je uspokojivým antropologickým východiskom ich udržateľnosti. Lokálne príznačné kultúrne javy majú antropologickú hodnotu vtedy, keď si plnia funkcie v živom systéme lokálneho spoločenstva. Takto vnímaná vitalita sa v niektorých regiónoch Európy stráca, takými sú napríklad južné Taliansko, východné Poľsko, severozápadné Španielsko, južné Maďarsko, stredné Slovensko a ďalšie iné. Otázky, ako pristúpiť k revitalizovaniu týchto regiónov priamo vedú k zisťovaniu dôvodov, prečo boli tieto regióny atraktívne pre najstaršie generácie jej obyvateľov a prečo nie sú v súčasnosti.

Z realizovaných prieskumov v Spoločnom európskom výskumnom priestore (ERA) vzišli nové témy a ďalšia opodstatnenosť viesť základný výskum etnológie a antropológie (JPI Cultural Heritage and Global Change 2013). Za prioritné témy sa považuje zaznamenávanie zmien týkajúcich sa prenosu lokálnej kultúry z generácie na generáciu. Etnografický terén stredného Slovenska je pre sledovanie zmien generačnej transmisie lokálnej kultúry stále v mnohom vypovedajúci. Z pohľadu antropológie ho v nedávnej minulosti tvorili pomerne uzavreté, komplexné lokálne spoločenstvá. Tie sa v druhej polovici minulého storočia otvárali, menili, industriovali. A tiež dobrovoľne, či nútene vysídľovali a zanikali. Ich štúdium je dnes uľahčené tým, že to bol terén, o ktorý v prvej polovici minulého storočia prejavovali záujem mnohí výskumníci s národopisnou explikáciou svojich zistení. V kontexte industriálnych zmien, ktoré sa udiali v druhej polovici minulého storočia výklad etnografických zistení už obsahoval viac etnologických a antropologických vysvetlení. Zo Stredného Slovenska je dostatok kvalitných etnografií – terénnych dokumentácií lokálnej kultúry, ktoré na tomto území umožňujú sledovať prenos kultúry v perspektíve posledných desaťročí. Etnografickým terénom, vedúcim k pochopeniu generačnej transmisie bolo geografické územie regiónu Malohont, v južnej časti Stredného Slovenska. Vďaka svojej etnickej, sociálnej, konfesionalnej a profesijnej plasticite sa stalo pre autora od roku 1994 explikatívnym modelom pre viaceré štúdie. Tematicky sa autor výskumom symbolickej komunikácie, transmisie kultúry a adaptácie zaoberá od roku 2004. Dôraz kladie na dlhodobý výskum konkrétnych lokálnych kultúr, presnú etnografiu, triedenie a kódovanie terénnych dát. Realizuje to v terénnych výskumoch vlastných,

¹ <http://unfpa.org/ageingreport/> Patterns of demographic change in Europe 1950 – 2050 (United National Population Division, 2005)

ako aj tých, ktoré realizuje v tímoch s kolegami a študentami Fakulty filozofie Univerzity Sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Fakulty prírodných vied a Filozofickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici a Fakulty humanitných štúdií Univerzity Karlovej v Prahe.

Úvod

Bez nadsádzky je potrebné povedať, že sledovať v teréne situácie keď kultúra „prúdi“ a prenáša sa, je pre každého antropológa zážitkom a zadosťučinením. A vlastne aj dôvodom prečo chodí do terénu a robí etnografie. Keď si Claude Lévi Strauss a mnohí ďalší antropológovia v päťdesiatych rokoch minulého storočia povzdychli nad stavom kultúry vo svojich výskumných lokalitách netušili, koľko podnetov pre svoju prácu im ešte pripravia v teréne ďalšie nastupujúce generácie. Generácie, ktoré už ako starší výskumníci sami ďalej úspešne skúmali. Podobné situácie, ale o takmer storočie skôr, sa mohli odohrať aj vo výskumných lokalitách Malohontu a k nemu priľahlých regiónoch. Tam sa prvé záznamy národopisnej dokumentácie realizovali už v polovici 19. storočia. Amatérski zberatelia si rovnako zúfali nad miznúcimi javmi lokálnej kultúry. Po nich, s odstupom desiatok rokov vznikli z terénnych výskumov z tohto regiónu významné práce českých a slovenských antropológov - etnológov a folkloristov, ktoré ešte v šesťdesiatych rokoch minulého storočia poukazovali na miznúcu, no predsa ešte živú špecifickú lokálnu kultúru. Globalizácia a s ňou spojené nivelizácie lokálnych kultúr nás vystavujú skutočnosti, že v etnografiách už čoraz menej skúmame lokálnu znakovosť. O to častejšie evidujeme globálne fenomény, ktoré sa v kultúre odrážajú. Môžeme teda ešte hovoriť o lokálne zachovanej kultúre? Máme ešte odvahu hovoriť o špecifickej kultúre, o tradícii kultúry ku ktorej je potrebné prinášať antropologické zistenia?

V skutočnosti nie je dôležité zamýšľať sa nad tým, či vieme dostatočne a správne historicky zrekonštruovať z dochovaných historických rezíduí a epizodických kultúrnych javov abstraktnú predstavu o konkrétnej lokálnej kultúre, v konkrétnom historickom čase. Antropologickým zámerom základného výskumu je priebežne skúmať človeka a spoločenstvá ľudí, ktorí sú kultúrou civilizačne a biologicky vymedzení. Rutinným zaznamenávaním historickej kontinuity kultúry lokálnych spoločenstiev už nedokážeme dostatočne pomenovať jej súčasný stav, osvetliť niektoré súčasné a často aj tie najjednoduchšie zistenia, ktoré v teréne nájdeme. Na rozdiel od materiálnej kultúry kde v dochovaných artefaktoch nachádzame oporu pri svojich explikáciách poznatkov, pri nehmotnej kultúre sa nám vplyvom času takáto opora vytráca. Hľadáme ju potom vo všeobecných poznatkoch antropologickej vedy, všeobecných poznatkoch o kultúre človeka.

Komunikácia, kultúrny prenos a sociálne učenie sú univerzálne stratégie človeka, akými sa adaptoval v čase a v priestore. Človek ich teda imanentne používa a nestráca ich. Teda nie sú

funkciou jeho vlastných abstrakcií kultúry, ale jeho druhovej podmienenosti. Keby už na tomto mieste bolo potrebné zdôrazniť, či sa prihlásiť k niektorej z mnohých škôl antropologického výskumu kultúry, menovali by sa tie, ktoré hľadajú oporu v empirických zisteniach a pre ktoré je terénna etnografia základom vytvárania poznania. Za inšpiratívne autor považuje viac sa pridŕžiavať terénnych zistení spojených s takými konkrétnymi prostrediami, ktoré nás pri terénnych výskumoch nasmerujú do kultúry malých spoločenstiev a skupín. Do malých lokalít v špecifickom kultúrnom prostredí a následne do konkrétnych situácií etnografického zaznamenávania.

V etnológii sa s otázkami miery, akými sa kladie dôraz na situačné posudzovanie stretávame v diskusii o primordializme (nemennosti, vrozenosti) a konštruktivizme (menlivosti). Z tohto pohľadu je situačné a vývojové chápanie lokálnej kultúry a s ňou spájaných identít (skupinovej, lokálnej, regionálnej, etnickej) skôr doménou modernistických etnologických konceptov (Šatava 2009, Horálek 2012). Témy generačnej transmisie, reálnych prejavov kultúry a jej znakov nasmerovali autora k metódam rozpoznávať znakovosť kultúry v teréne (Leščák 2006). Teda študovať jej sémantiku, prenos kultúrnych znakov, ich distribúciu a difúziu. Pokiaľ chceme rozumieť procesom generačnej selekcie a stabilizácie, je potrebné rozpoznávať významy kultúry tak, ako si ich vytvárajú členovia lokálnych spoločenstiev (D'Andrade 2012). K porozumeniu variability lokálnej kultúry autor pristupuje cez spoznávanie najzákladnejších procesov kultúry (Boyd a Richerson 2005), ktoré sú témami štúdia behaviorálnych a kognitívnych vied. Študovať transmisiu v konkrétnom type spoločenstva akým je lokálne, kladie na autora požiadavky pochopiť jeho regionálne (Feglová 1994), sociálne (Kandert 2004) a ekologické kontexty (Auling a Klingberg 1991).

Zdalo by sa, že pri inšpirovaní sa týmito prístupmi môže ľahko nastať epistemologický nesúlad pri výklade. Tak, ako to už väčšinou býva, niektoré prístupy môžu byť protichodné. Nie je zámerom a ani ambíciou autora, predovšetkým empirického výskumníka – etnografa, v tomto texte ich detailne porovnávať. Text je zostavený predovšetkým v snahe porozumieť situáciám a módom kultúrnej distribúcie v konkrétnych lokalitách Severného Malohontu a priniesť dobre analyzovaný, kódovaný a výpovedný terénny materiál. K tomu chce použiť relevantné teoretické koncepcie, ku ktorým by ukotvil svoje terénne dáta a ktoré mu umožnia zorientovať sa v toľkokrát antropológmi spomenutej „sieti pavučín“, v ktorej podľa upozornení nestorov antropológie/etnológie môže ľahko uviaznuť. Predmetom zostavovania tohto textu teda nie je preverovať znenia jednotlivých teórií zhromažďovaním etnografie. Autor si teóriou pomáha, aby pri triedení a kódovaní dát našiel adekvátne zdôvodnenie. Lokálna kultúra, tak ako sa ju autor snaží v tomto texte priblížiť a ozrejmiť, je možno „miznúcim svetom“

konkrétnych lokálnych spoločenstiev. Nie všetkým funkciám a kontextom javov, s ktorými sa autor stretol alebo ich zaznamenal aj porozumel. Môže to byť zapríčinené aj tým, že ukotviť teóriu o empirické dáta z terénu je úskalím každej disciplíny. Pri výskume lokálnej kultúry to môže byť spôsobené aj so skutočnosťou, že každý antropológ v nejakej kultúre žije a je jej súčasťou.

1 Kultúra v lokálnom spoločenstve

Fenomén prenosu a uchovávanía kultúry je témou, ktorá všeobecne oslovuje vedecké disciplíny. Rad teórií, ktoré sú podnetné pri spracovávaní témy generačnej transmisie kultúry, by mal úctyhodný rozsah a stále by zostalo veľa nedopovedaného. Zúžime teda teoretický úvod na tie, ktoré sú aktuálne. Na tie, ktorých explikácie smerujú k menším spoločenstvám a na tie, ktoré rezonujú v stredoeurópskej tradícii vedy. Autor považuje za dôležité uviesť aj teórie, ktorými sa inšpirovali jeho predchodcovia, ktorí realizovali etnografie v tomto teréne. Majú priamy vzťah k tomuto terénu, súvisia s uplatnenou metodikou získavania dát, ktoré autor použil ku kódovaniu a re-interpretuje ich. Aktuálne teoretické prístupy sú niekde doplnené krátkymi textami - krátkej citovanej podstaty. Ich uvedené priame znenie sa viaže k téme, k dokresleniu uplatňovaných metód. Vo vzťahu k terénnej etnografii niekedy v sebe obsahujú náčrty kritiky.

Diskusie o spoločných ne/presahoch kontinentálnej a stredoeurópskej etnológie a anglosaskej antropológie môžu vniesť do textu neistotu pri rozoznávaní a označení antropologický, etnologický a etnografický². Za *antropologické* u generačnej transmisii považuje autor všetky zovšeobecňujúce poznatky a zistenia v kultúrnej transmisii. Za *etnologické* považuje tie, ktoré sú etnicky príznačné pre etniká skúmaného regiónu a majú presah do jeho historického kultúrneho vývinu. *Etnografiu* chápe ako základnú metódu terénneho výskumu (Hammersley a Paul Atkinson 1995), terénne získavanie dát a informácií pre ich antropologické ako aj etnologické explikovanie. *Etnografiami* autor pomenováva záznamy terénnych zistení. Zvlášť je potrebné upozorniť na označenie folklórny, ktorý sa v texte vždy spája so špecifickým druhom komunikovania a transmisie, ktorého ekvivalentom je proces tradovania a folklorizácia (Krawczyk-Wasilewska 2013). V skúmaných spoločenstvách je tento spôsob uchovávanía kultúry pomerne bežný (Feglová 1984). Je však potrebné zdôrazniť, že v súčasnosti sú tradované látky veľmi rôznorodej historickej proveniencie a zväčša nesúvisia s niektorými predstavami národopiscov z druhej polovice minulého storočia (Klobušická 2009).

² Osobne doznievajúcu agonickú diskusiu *antropológia* vs. *etnológia* autor považuje za málo prospešnú, prekrývajúcu základný problém oboch prístupov, nedostatok kompetencií a možností realizovať dlhodobé etnografie základného výskumu kultúry. V prevahe vyskúmaného terénneho materiálu voči teórii, by vyznievali nikam nevedúce polemiky ako mrhanie časom.

Zlé vymedzenie základného kľúčového termínu práce môže byť jej zlomovým bodom pre nepochopenie zámeru práce a následne jej celkové zlé vyznenie. Ilustrujúcim príkladom je termín *kultúra*, ktorého aktuálne vymedzenia uvádza napríklad encyklopédia Britannica viac než na dve stovky³. Tak ako sa rôznorodo chápe termín kultúra, rôznorodo sa potom chápu aj etnologické a antropologické termíny s ňou spojené. Je to predovšetkým doklad šírky, v akej sa odohráva antropologické uvažovanie. Tomuto omylu sa pri kľúčovom termíne *kultúrna transmisia* vyhneme⁴ tým, že ho nebudeme priamo definovať. Miesto toho ponúkžeme popis toho ako kultúrny prenos budeme chápať. Z pohľadu *teórie medziosobnej komunikácie* budeme za kultúrnu transmisiu považovať každý úmyselný alebo neúmyselný komunikačný prenos príznačných znakov a symbolov lokálnej kultúry, ktorým jednotliví členovia lokálneho spoločenstva vzájomne expedujú a percipujú staré a nové znaky, variujú a stabilizujú ich. Takto univerzálne chápané vymedzenie nás smeruje do presvedčenia, že generačná transmisia je v etnografickom teréne vždy prítomná a spoločenstvom široko uplatňovaná. Vplývajú na ňu a obmedzujú ju dopady komunikačných bariér, znalostné kontexty a vplyvy strát na obsahoch, ktoré sa prenášajú. Ďalšími limitujúcimi faktormi kultúrneho prenosu sú napríklad hodnoty, komunikačné schopnosti a možnosti, kontaktné limity, početnosť príležitostí,...

Antropologický prístup k výkladu kultúrneho prenosu je založený na paradigme, že kultúrna transmisia je nepretržitý proces variovania a replikácie kultúrnych informácií⁵. Prenos kultúry sa považuje za nevyhnutný pre proces zachovania spoločenstiev ľudí. Skúma sa vo veľkých dynamických spoločenstvách so širokými možnosťami voľby tém kde k transmisii dochádza, ale aj v tradičných, pomaly sa meniacich spoločnostiach, kde možnosť interakcií je menšia a prevažujú kontaktné formy komunikácie (Bitušíková 2007). Vo všetkých spoločenstvách plní prenos rovnakú základnú funkciu, zachovať kontinuitu informácií a poznatkov, zabezpečiť stabilitu populácie a zvýšiť jej vitalitu. Je vrodenu predispozíciou

³ Len autori hesla A.L. Kroeber and C. Kluckhohn v päťdesiatych rokoch citovali 164 termínov kultúra. Viac v *Encyclopaedia Britannica*, 1984, vol. 8, 1151 ff.

⁴Dve definície kultúrnej transmisie uvedieme pod čiarou z dôvodu, že podľa mienky autora síce dobre vystihujú podstatu kultúrnej transmisie v lokálnom spoločenstve, sú však staršieho vŕočenia. Podľa Kimballa je proces kultúrnej transmisie „*variabilný vzťah medzi sociálnym a kultúrnym prostredím na jednej strane, ktorým sa určuje metóda a obsah učenia a jedincom, v ktorom je táto skúsenosť organizovaná a internalizovaná* (Kimball, S. T. 1974. *Culture and the Educative Process*. New York: Teachers Coll. Press. s., 160)“. Gearing a Tindall vidia kultúrnu transmisiu konštituovanú „*v pravidelne opakujúcich sa vzoroch stretávania, kde sa realizujú rôzne spôsoby získavania vedomostí. Tie sú sociálne štruktúrované, spolu vytvárajú systém dovedajúceho sa spoločenstva. Systém rovnakých názorov je založený na ich podobnostiach a spoločne zdieľanej percepcie ...* (Gearing, F. O., Tindall, B. A. 1973. *Anthropological studies of the educational process*. Annual Review of Anthropology, 2: 95-105)“.

⁵ Medzi inými (Mead 1934) (Jung 2005) (Keesing 1974) (Schwartz 1978) (Bourdieu 1992) (Shore 1996) (Sperber 1998) (Benedict 1999) (Ecco 2000) (Geertz 2000).

človeka adaptovať kultúru starších generácií v generáciách nastupujúcich. Predmetom antropologického výskumu je potom pochopiť všetky mechanizmy podieľajúce sa na kultúrnom prenose a to vo všetkých troch oblastiach schémy komunikácie, teda v oblasti komunikantov, transferu, kódov a kontextu (O'Reilly 2012). Oproti vedným oblastiam, ktoré sa prenosu kultúry taktiež venujú, antropológia používa pre podporu svojich zistení hlavne synchronne, v menšej miere diachronne získané poznatky. Empirické dokladovanie poznatkov je očakávaným spôsobom antropologických zovšeobecnení.

1.1 Lokálna kultúra ako distributívny model kultúry

Na začiatok sa môžeme uspokojiť s pomerne jednoduchým, no veľmi výstižným charakterizovaním lokálneho spoločenstva ako teritoriálne organizovanej populácie so spoločnými väzbami a sociálnymi interakciami. O tom, čo ju organicky spája, o špecifickosti kultúry takáto charakteristika síce málo vypovedá, bude však obsiahnutá pri príkladoch v ďalších kapitolách. Sociokultúrne dimenzie identity lokálneho spoločenstva sú len jednou skupinou viacerých identít (Danglová 2007). Bolo by chybou hľadať lokálne spoločenstvá len v prostredí vidieka, ktorý bol v minulosti dlhodobo záujmom etnologického výskumu. Aby sme sa vyhli pokušeniu spájať lokálne spoločenstvo len s dedinou, ktorú v texte označujeme ako obec, je treba pomenovať črty, ktoré tvoria charakter lokálnych spoločenstiev. Obyčajne ide o špecifické konfigurácie rodinných väzieb, etnickej a konfesijnej príslušnosti, sociálnych a profesijných väzieb, historických kontextov, adaptácií na konkrétne prostredie, ktoré sa vzájomne dopĺňajú.

Charakter aj pôvod spoločných sociálnych väzieb môže byť rôzny (rodina, etnicita, sociálna trieda, náboženstvo), obyčajne sa navzájom prelínajú. Taktiež aj charakter sociálnych interakcií môže byť rôzne definovaný. Podobne je to s územím spoločenstva, môže byť definované administratívne, ekonomicky alebo psychologicky. Identifikovanie môže byť vyjadrené napríklad na základe tzv. mentálnych máp. (Chaskin 1997, 532)

Geograficky sa lokálne spoločenstvá neviažu na špecifické geomorfologické celky, sú to rozličné sídelné štruktúry a to aj veľkosťou, tak aj významom. Lokálne spoločenstvá môžu byť súčasťou veľkomiest, môžu ho tvoriť odľahlé, nedostupné, pomerne izolované a málopočetné skupiny. V čase virtuálnych sociálnych väzieb môže byť väzba na teritórium dokonca len symbolickým odkazom. Keďže naša téma je založená na prepojenosti spoločenstva s fyzicky

jestvujúcimi lokalitami, lokálne spoločenstvo budeme považovať za *územné spoločenstvo* alebo *sídelné spoločenstvo* (Pašiak 1985), kde územím rozumieme aj osady, či roztrúsené samoty. S rozpoznávaním typov lokálnych spoločenstiev, či lokálnych komunit (rezidenčné, lokálne, sídelné, teritoriálne) pracuje viac sociológia a demografia (Pašiak 1990). Pokiaľ by sme chceli hľadať podriadené subkategórie významné pre priame etnografické skúmanie, osobitnými formami lokálnej väzby, v ktorej sa realizujú lokálne komunikačné interakcie by mohlo byť susedstvo či rodina. Len v českom a slovenskom etnografickom teréne majú lokálne spoločenstvá mnoho podôb. Fyzická blízkosť domácností nemusí vypovedať o intenzite ich väzieb. Napríklad tesné susedstvá v sídliskovej zástavbe, či vzdialené susedstvá roztrúseného lazničkeho osídlenia sa z pohľadu generačnej transmisie považujú za rovnocenné. Antropologicky by sme lokálne spoločenstvo mohli komunikačne považovať za jeden z distributívnych modelov kultúry. To znamená, že sa jedná o relatívne spoločný kultúrny priestor, kde sa selektujú, odovzdávajú a prijímajú kultúrne významy spoločne komunikujúcich percipientov.

Takýto model konštruje kultúru, nie ako nejaký integrovaný systém alebo text. Taktiež nie ako bežnú agregáciu znakov alebo správania, ale ako sémantickú populáciu – populáciu spoločne zdieľaných významov. Tie majú definované materiálne stelesnenia, môžu sa uchovávať v ľudských myšliach, vyjadrovať v reči, ako sa aj prejavíť v iných formách činnosti. Taktiež môžu byť písomne prenášané a vyjadrené v artefaktoch. Vždy sú však myslené viac vo forme slova, než len v ich abstrakcii. (Rodseth 1998, 55)

Geografický priestor, ktorý komunikujúci jednotlivci zdieľajú nemusí byť vždy ich výsadným komunikačným priestorom. Tvorí ale základný kontext, voči ktorému sa významy kultúry vymedzujú. Žiadny komunikant - percipient v tomto priestore zdieľanej lokálnej kultúry, nemusí mať prehľad o jej celku. Tvorí súčasť určitej lokálne príznačnej sémantickej populácie. Nejedná sa pritom o abstrakcie alebo idealizované systémy. Lokálna kultúra sa zakladá na reálne osvojených významoch, ktorým jej členovia v nejakej miere rozumejú. Toto porozumenie je možné etnograficky zaznamenávať a to buď v materiálnej kultúre, nemateriálnej kultúre alebo v konkrétnych formách prehovorov, znalostiach či jednaniach (Schwartz 1978).

Skúmať generáciami zdieľané významy lokálnej kultúry môžeme v priestore, ako aj v čase. Jednotlivé významy majú teda rôzne časopriestorové ohraničenie. Za lokálne príznačné môžeme považovať spoločné jadro spoločenstvom zdieľaných kultúrnych významov, teda presah priestorového distribuovania významu a spoločne vysvetľujúcich súvislostí historického

kontextu lokálnej kultúry. Individuálny príklon, preferovanie či naopak zdieľanie týchto významov v lokálnom spoločenstve často súvisí s rôznou mierou jednoty a stability spoločenstva. V konkrétnom čase môžeme zaznamenávať a študovať určitý stav distribúcie kultúry. Ukazovateľmi bývajú intenzita výmeny kultúrnych informácií a spôsoby akými sa lokálna kultúra transmittuje.

Z pohľadu identifikujúcich kategórií „my“ a „oni“ nemusíme vždy uvažovať o lokálnych spoločenstvách ako o spoločenstvách tých iných. Tak je to napríklad bežné v industriálnych spoločenstvách s vysokou diverzitou povolání alebo u takých, ktoré sa príčinou špecifických podmienok vytesnili od väčšinových kultúr (Krivý a Danglová 2006). Členovia lokálnych spoločenstiev v súčasnosti často prestupujú vo viacerých kultúrnych prostrediach, pracujú v mestách, v cudzine a niekedy sa navracajú späť. Vzhľadom k príslušnosti k viacerým spoločenstvám sa síce v mnohých veciach líšia, postupne si však vytvárajú osobité skupinové identity (Švecová 1975, Kandert 2004).

Lokalizácia spoločenstva v konkrétnom geografickom priestore je prirodzeným podnetom pre tvorenie osobitých kultúrnych významov. Poznatky lokálneho spoločenstva fixované v lokálnej kolektívnej, individuálnej a dnes aj technickej pamäti sú ich databázou. Distribuuju sa v súvislosti so zmenami, ktoré s umiestnením lokality súvisia. Pokiaľ dôjde k zmene lokalizácie spoločenstva, napríklad vyst'ahovaním spoločenstva či zánikom lokality, dekodovanie významov klesá. Bez spoznávania priameho kontaktného miesta sa nemôžu správne pochopiť významy, ktoré s jednotlivými kultúrnymi javmi a informáciami súvisia. Môžu nám byť známe z minulosti, novej skúsenosti alebo zo spoznávania iných, podobných lokalít. No k celostnému poznaniu potrebujeme kontakt s ostatnými členmi lokálneho spoločenstva. Cez filter spoločného zdieľania sa významy stabilizujú. Otázka relevantnosti a pravdivosti je v tomto prípade sekundárna. Hlavnou funkciou je vytváranie kolektívneho výkladu a noriem.

Vzhľadom na podobnosť vývoja môžeme lokálne kultúry porovnávať. Mnohé sociálne jednanie a kultúrne vzorce sú univerzálne ľudské, tvoria koherentné rámce vedúce naprieč rozličnými kultúrami. Šírením globálnej kultúry s podporou technickej transmisie sa lokálne kultúry vytrácajú. Mnohé lokálne špecifické znaky sa nivelizujú a u mnohých nepoznáme ich významy.

Podľa Gordonovej teórie⁶ sú kultúrne asimilácie a akulturácia prvým krokom v absorpcii procesov (zmien), ktoré v kultúre prebiehajú. Sú kontinuálne, nekončia a pokračujú dovedy, pokiaľ sa nevyskytne ďalší typ asimilácie. (Ngo 2008, 12)

Kultúra, ako sa chápe v jej distributívnom ponímaní sa nepovažuje za primárne asimilačný ale za adaptatívny proces. Ide o prispôsobovanie, ktoré má pozvoľný charakter. Veľké množstvo kultúrnych informácií nezanecháva významnejšiu odozvu či stopu v kolektívnej pamäti lokálneho spoločenstva. Množstvo nových kultúrnych informácií vyvoláva protichodné reakcie. V adaptačných stratégiách človeka sa môžu objaviť aj úplne protichodné správania jednotlivcov reagujúce na vývin lokálneho spoločenstva. Prejavujú sa aj v hodnotových orientáciách, ku ktorým patria zmeny postojov k spoločenským javom (lojalita, konformita, odpor), v transformáciách identít (etnickej, sociálnej, religióznej, rodovej) životných štýlov a kultúrnych modelov, tak ako sú známe v iných, napríklad v urbánnych spoločenstvách (Luther a Salner 2013).

Každodenný rytmus života prináša odlišnosti hlavne v miere času, ktoré lokálne spoločenstvo trávi v spoločných, skupinových interakciách. A sú to práve lokálne príznačné - špecifické príležitosti, ktoré vytvárajú situačný rámec pre správne pochopenie lokálnych významov.

1.1.1 Percepcia významov v lokálnej kultúre

Vnímať lokálne spoločenstvá ako relatívne uzavreté kultúrne jednotky nie je možné vzhľadom k súčasnému vývoju a ani z historického vývinového pohľadu. Snahou jej členov, tak ako každého človeka, je zlepšovať podmienky života, rozvíjať sa, šíriť *gény/memy*, čomu prispôsobujú svoje konanie. Vo všetkých ľudských komunitách časť obyvateľstva priebežne migruje. Rovnako vo väčšej, či menšej miere dnes ako i v minulosti. Vždy odchádza časť obyvateľstva mimo lokalitu za prácou, do škôl alebo sa natrvalo presťahuje. Niektoré lokality sa v určitých obdobiach vyľudňujú, niektoré zanikajú alebo naopak obnovujú sa a rozvíjajú. V odkazoch na historické kontexty to môžeme doložiť v každej nami skúmanej lokalite. Taktiež môžeme doložiť rozdielne sociálne, etnické a konfesijné väzby jednotlivých členov

⁶ Autor sa odvoláva na teórie zverejnené v Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American Life: The role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.

lokálneho spoločenstva. Spoločenstvo osád, obcí či ulíc by sme si márne predstavovali ako absolútne ideálny priestor spoločného zdieľania ideí.

Z pohľadu kultúrnej transmisie sme sa zadefinovaním lokálnej kultúry ako distributívneho modelu kultúrnych významov vyhli pokúšeniu zadefinovať ho podľa viacerých ďalších jeho črt. Takými, ktoré môžu vyplývať napríklad z hľadiska lokálne prevažujúcich činností, profesií, konfesie, hodnotového systému a podobne.

Pojem spoločenstvo často nostalgicky indikuje ideálne spoločenské usporiadanie – malé mesto či dedinu, kde podobní ľudia žijú v susedstve, starajú sa o seba a pomáhajú si, žijú v bezpečí a porozumení. Niekedy však označuje ľudí hlásiacich sa k rovnakému etniku (predovšetkým tradícia americkej sociológie s jej getami na okraji miest), suburbánne lokality (tzv. *gated community*), ale i zoskupenia ľudí rovnakého vierovyznania (náboženské spoločenstvo), profesnej orientácie (vedecká komunita), či zoskupenia ľudí, ktorí žijú rovnakým životným štýlom bez nevyhnutnosti spoločného teritória a ďalšie. (Moravanská 2009, 381)

Aj ďalšie vymedzenia lokálnych spoločenstiev môžu mať priamy vplyv na generačnú transmisiu kultúry. Sú však súčasťou vymedzenia konkrétnych výskumných lokalít⁷, lokálnych spoločenstiev, úvodov do jednotlivých etnografií a spôsobov ako sa kultúrny prenos uskutočňuje. Pozornosť ďalej budeme venovať problematike ako pomenovať *system významov*, ako ich môžeme interpretovať a podľa čoho môžeme rozpoznať štruktúru *kultúrnych javov a znakov* (Sperber 1998) v lokálnom spoločenstve.

Významy kultúry sa vytvárajú v myslení, konaní a v komunikácii ľudí. Spoločné sú prirodzene najviac u tých, ktorí určitý čas zdieľajú spoločný priestor. Vo významoch sa odzrkadľujú subjektívne postoje, externé podnety z lokality, z jej prostredia tak aj mimo prostredia lokality. Sú v kultúre všadeprítomné. Niektoré vnímame, rozpoznávame a *dekódujeme* ľahko, niektoré zložitejšie, iné vôbec. Sú však vždy verejné. Prenášajú sa vo verejnom, teda externom svete objektívnej reality. Príčinou zanikania obsahov je v menších spoločenstvách zabúdanie, vytesnenie vzhľadom k historickému odstupu od aktuálnosti javu alebo neznalosti kontextu. Takto sa stávajú postupne nedekódovateľné. Vnútorne prostredie, mentálny svet jednotlivca tak zostáva pri antropologickom skúmaní prenosu kultúry predmetom druhotného záujmu⁸. A to hlavne preto, lebo záujmom antropológie sú tie významy, ktoré sú súčasťou výskumnícky - etnograficky postihnuteľnej živej kultúry. Sú aktívne pri

⁷ viď kapitola 4.1 Historický a demografický kontext lokalít Severného Malohontu

⁸ na rozdiel od kolektívnych predstáv, ktoré sú významnou témou kognitívnej antropológie

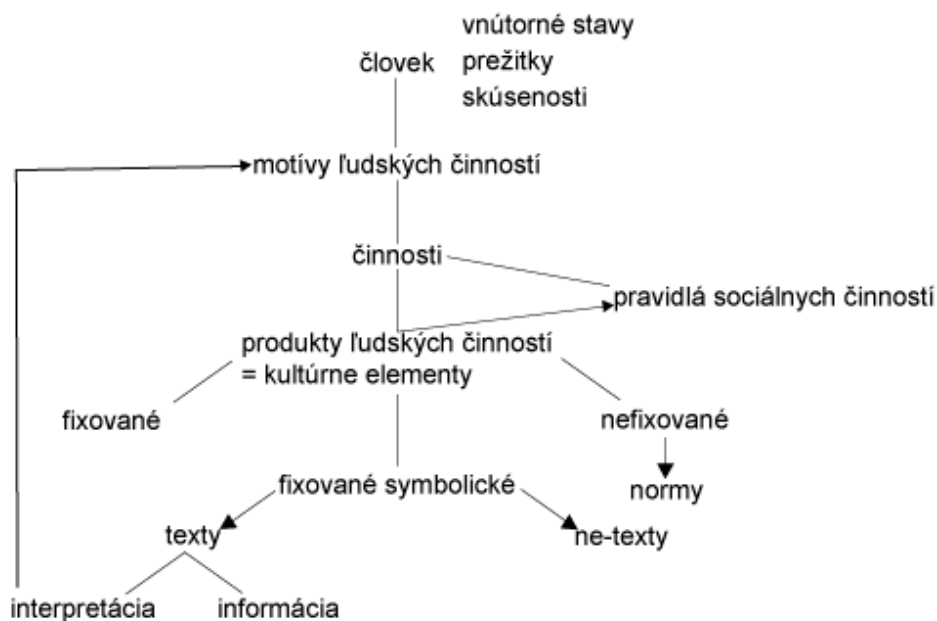
komunikačnom prenose a môžeme ich výskumne zaznamenať vo všetkých oblastiach komunikantov, oblastiach prenosu a oblastiach kódu (Leščák 2006).

Významy sa viažu na znaky, správy a texty (Geertz 2000). Ich zrozumiteľnosť súvisí s referenčným rámcom kam odkazujú. Veľmi často sa stáva, že máme veľmi dobre zmapovanú miestnu kultúru a tradíciu zo starších výskumov, no jej aktuálna populácia už nezdieľa jej významy, nerozumie im, jej významy jednoducho vytesnila z lokálnej pamäte. Rovnako sa stáva, že na základe rozpomenutia zabudnutých významov u nejakého/kých jednotlivca/ov sa významy kultúrnych javov ozrejmia, rozšíria sa a stanú sa všeobecne známymi. Bolo by preto veľmi zjednodušujúce tvrdiť, že kultúrne obsahy transmisie v lokálnej kultúre by mohli byť iba jednoduchým výpočtom mechanického radenia stabilizovaných, zabúdaných a nových významov.

Ako reakcia na redukcionalistické koncepcie⁹, pri oprávnenej ambícii vedcov pochopiť komplexnosť prenosu kultúry, dnes ožíva v osemdesiatych rokoch minulého storočia aj u nás vplyvný, zabudnutý a dnes znovu objavovaný¹⁰ *dialogický postup* vytvárania a pochopenia významov kultúry. Poznáme ho ako bachtinovský model dialogických sociálnych interakcií (Bachtin 1979). Významy kultúry v lokálnom kontexte sa vytvárajú cez multiplicitu názorov jeho členov, ktoré sa stále variujú a priebežne koexistujú, sú nepretržité. Na pravidlá sociálnych činností má vplyv lokálna tradícia a lokálne znalosti. Tie sa prejavujú v produktoch ľudských činností, symbolicky fixovaných v kultúre.

⁹ „Redukcie“ ktoré sa spájajú s kultúrnou transmisíou sa aktuálne týkajú vnímania kultúrnej transmisie ako genetického modelu replikácie. Genetický redukcionalizmus chce vysvetľovať všetky organizmické javy (akým kultúra samozrejme je) akciami génov (Fantini 2017).

¹⁰ Napriek tomu, že Bachtin porozumenie významom kladie ako jednu z najvýznačnejších metód humanitných vied (Voropaj 2002, 662), vyslovene vyjadruje nevyhnutnosť vteliť metódy exaktného zdokumentovania výskumu (Bachtin, 1979, 349). Súčasná diskusia o Bachtinovom metodologickom prínose sa viac-menej vedú v okruhu následníkov združených okolo periodika *Bachtinskij sbornik* a *Bakhtiniana* (de Figueiredo Fernandes, Carvalho a Campos 2012).



Obrázok 1 Aplikačná oblasť procedúry porozumenia (Petrušek 1993, 158)

Iné teoretické východisko pre pochopenie významov ponúka *evolučná a kognitívna antropológia*. Predpokladom kognitívnej antropológie je, že sociálne a kultúrne javy sú kauzálnymi reťazcami mentálnych reprezentácií (Kanovský 2004). Niektoré kultúrne informácie postupne získavame imprintovaním, sociálnym učením, imitovaním a inými mentálnymi procesmi. Niektoré sa získavajú v nejakej inej, ďalšej forme špecializovaného poznávania (Bradie a Bouzat 2015). Pokiaľ toto špecializované poznanie máme možnosť zdieľať s ostatnými, vytvárame si významy (mentálne) na základe kolektívnych reprezentácií. Jednotlivec je jedným z lokálnych komunikantov, v spoločenstve funguje ako jeden z replikátorov významov. Kognitívny prístup k transmisii kultúry sa zakladá na vzájomnej kompatibilite podobne správajúcich sa jedincov, ako aj na spoločne zdieľanej sume významov, ktoré hypoteticky tvoria (lokálne) mentálne mapy. Cieľom kognitívnych analýz transmisie je odhaliť špecifickú kultúrnu gramatiku (Keesing 1974, Bradie a Bouzat 2015) lokálnej kultúry a podobne ako pri jazyku odhaliť jej prenášanú štruktúru a sémantiku. Tým, že ľudia sú v lokálnych spoločenstvách odkázaný na kooperáciu, musia spoločne existovať, teda intenzívne komunikovať. Pre udržanie spoločenstva sú prinútení konať vhodne (D'Andrade a Strauss 1992, D'Andrade 2012) tak, aby si mohli vymieňať informácie a aby našli vhodné kultúrne kontexty. V prípade prijímania, percepcie kultúry sa v nás spúšťa vnútorná gramatika kultúry tak, aby nastalo rýchle a bežné porozumenie jej významom.

Rozdiel medzi univerzálnym jazykom kultúry a lokálnym je podobne rozdielny ako v dialektoch. Lokálna kultúra v nás potom evokuje myslieť, konať a komunikovať v obmedzeniach, či obohateniach podobne ako v lokálnom nárečí. Pokiaľ sme členmi lokálneho spoločenstva, spúšťajú sa v nás určité filtre či rastre vlastnej kultúry a tie pôsobia na naše subjektívne rozhodovanie a konanie.

V úvode sme naznačili oprávnené ťažkosti pri prepojení teórie výskumníka s reálnou empirickou skutočnosťou v teréne. Vyššie načrtnutá predstava, že lokálna kultúra sa pri prenose kultúry podobá na komunikovanie v nárečí, dialekte (ako variovaná gramatická štruktúra) je veľmi lákavá a smeruje väčšinou do empiricky skúmateľných javov vnútorného sveta jednotlivcov. Mentálne klasifikácie sú zásadným a veľmi dôležitým zistením. Málo však vypovedajú o kontextoch kultúry, spôsobe prenosu a príležitostiach. Aby sme mohli toto poznanie získať, musíme opustiť introspektrálny svet jednotlivca/ov a spoľahnúť sa na ďalšie možnosti etnografie.

Tak ako sa my, prichádzajúci z vonkajšieho sveta snažíme pochopiť a poznať ich svet, robia taktiež aj oni, prostredníctvom nás sa snažia pochopiť a spoznať zase náš svet. Informácie, ktoré potom získavame sú práve výsledkom a dôsledkom tohto vzájomného poznávania a chápania. Stupňu poznania ich sveta odpovedá aj kvalita a kvantita údajov, ktoré získavame (ktoré sme schopní registrovať) a stupňu ich poznania nášho sveta zodpovedá aj kvalita a kvantita údajov, ktoré nám poskytujú. (J. Kandert 2004, 8)

Kontexty a spôsob prenosu sú dobré dôvody, prečo sa lokálna kultúra netrasmituje len cez učenie sa jej gramatiky (Bratmiński 2016), ale aj jednoduchým náhodným šírením jednotlivých štruktúralne nesúrodých javov. Spôsobuje to predovšetkým fakt, že kultúra je živý a dynamický systém plný známych i neznámych kontextov. Ich znalosť sa získava rozlične, v predstihu, priebežne, dodatočne alebo vôbec. Neznalosť často závisí od miery integrovania do spoločenstva. Neznalosť nás nevylučuje zo sociálneho spoločenstva, iba nás obmedzuje. Tým, že nie sme dostatočne lokálne socializovaní, nevylučuje to našu možnosť komunikovať (obmedzene) s lokálnym spoločenstvom. Priebežne vstupujeme niekoľkokrát do nových prostredí, nových kontextov. Tak ako môžeme byť úspešne či neúspešne viacjazyční, tak môžeme byť (úspešne či neúspešne) súčasťou viacerých kultúr. Záleží na tom, ako nás spoločenstvá prijmu a ako sa s nimi identifikujeme.

Pomocou koncepcie kultúrnych modelov sa pokúsime charakterizovať lokálnu špecifickosť. Zodpovedá to našej predstave, že lokálna kultúra je založená na spoločných znakoch, ktorých

správne významy sú dobre známe predovšetkým samotnému lokálnemu spoločenstvu. Pri vysokej miere zhody a stabilizácie kultúry môže lokálne spoločenstvo za určitých okolností vytvoriť model. Každý model je zoskupením charakteristických znakov (Boyd a Richerson 2005), tvorí ho sémantické jadro, ktoré sa distribuuje v čase a priestore. Keď si premietame toto vymedzenie do reálnej podoby, tak v materiálnej kultúre takým modelom môže byť napríklad zrubová konštrukcia a spôsob jej zhotovenia, ktorý sa všeobecne uplatňuje. V spoločenskej kultúre model susedskej výpomoci a jej podoby. V nehmotnej kultúre to môže byť konkrétny príbeh jednotlivca, ktorý sa šíri ako tradovaný vzor a folklorizuje sa. Fakt, že fungujúci kultúrny model nájdeme bežne v teréne ešte neznamená, že sa s nim stotožňujú všetci členovia lokálneho spoločenstva (Doubek, Levínská a Bittnerová 2013). Rovnako na každom vtipe sa nesmeje každý, taktiež si každý nestavia drevné domy. Model sa v lokálnom spoločenstve chápe ako nástroj spoločného porozumenia, odkazuje nás do kontextov, ktoré sa so správnym porozumením spájajú. Odovzdávaním, replikovaním kultúrnych modelov v lokálnej kultúre sa potom vytvárajú sociálne klasifikácie (Kanovský 2009) a to cez kontexty, v ktorých jednotlivec realizuje svoje konanie.

1.1.2 Individuálne a kolektívne

Kultúrne modely alebo schémy sa odrážajú v informáciách obsiahnutých v komunikácii. Je pritom potrebné upozorniť na to, aby sme komunikáciu v lokálnej kultúre nezužovali len na verbálnu komunikáciu. Aj keď predovšetkým práve pomocou nej človek prenáša najviac kultúrnych informácií. Mnohé informácie sú odkomunikované v iných formách symbolickej reči, sú odovzdávané mimo kontaktné interakcie a nemusia byť vôbec predmetom medziosobnej komunikácie. Pri výskume sú postrehnutelné len v detailných pozorovaniach výskumníka (Groma 2006). Spôsob, akým expedient odošle a percipient si osvojí kultúrnu informáciu je rôznorodý. Pri kultúrnej transmisii sa používa široká škála kreatívnych spôsobov a mnoho podôb symbolického jazyka. To potvrdzuje aj skutočnosť, že sa mnohé informácie v lokálnych kultúrach odovzdávajú pri nezreteľných ale v pomerne početných iniciáciách. Ak by sme predikovali, ktorý spôsob formovania informácie v lokálnom spoločenstve prevažuje predstavovali by sme si dva najrozšírenejšie spôsoby. Prvým z nich sú priame interakcie, procesy, pri ktorých sa percipienti priamo inštruujú. Druhým je vytváranie analogických podobností súvisiacich so zdieľaním prostredí, kde sa informácie priebežne šíria v lokálnom spoločenstve.

Najúčinnejším spôsobom, o ktorom sa v antropológii aktuálne často diskutuje je osvojenie informácií prostredníctvom sociálneho učenia (Acerbi a Parisi 2006) (Mesoudi 2015, Hallgrimsdottir 2012). Sociálne učenie v lokálnom spoločenstve sa nechápe len ako model učenia sa dieťaťa. Jeho význam pretrváva s vekom, s predlžovaním času stráveného vzdelávaním a s potrebou každého jednotlivca vstupovať do spolupráce s ostatnými.

Keď sa sociálne skupiny stávajú väčšími, úlohou sociálneho učenia je vytvárať spoluprácu v aktivitách, kde je potrebné preukázať znalosti a zručnosti, byť dobrým partnerom. Pre jednotlivca vznikajú nové otázky, zistiť kto má aké potrebné znalosti a akú ich spoľahlivosť. Recipročne sa potrebuje uistiť, že aj ostatní vedia, u koho a aké vlastnosti jednotlivca prevládajú (Tomasello, a iní 2012, 681).

Termíny sociálne učenie, kultúrne učenie a kultúrny prenos, sociálny prenos sú dosť podobné, občas aj dosť máťuce. Podľa nášho názoru sa používajú hlavne na zvýraznenie biologických, sociálnych a psychologických teórií k štúdiu kultúry. Procesy sociálneho učenia, osvojovania lokálnej kultúry by sme mohli v teréne rozoznávať pri procesoch trepezlivého vnímania každodennosti, v množstve stráveného času v spoločenstve členov lokality a v početnosti interakcií. Naše ponímanie sociálneho učenia v lokálnom spoločenstve budeme chápať ako mimogenetické prijímanie kultúrnych informácií v sociálnej participácii, kde je priame inštruovanie len jednou z používaných komunikačných techník.

Pri vysvetlení, prečo je tento spôsob v lokálnych kultúrach tak účinný je potrebné vždy reflektovať kontexty času a prostredia. Sú to faktory z pohľadu adaptovania kultúry extrémne menlivé (Boyd a Richerson 2005). Aplikovaním kritérií podmieňujúcich udržateľnosť lokálnych spoločenstiev si môžeme vytvoriť prehľad výhod a nevýhod, ktoré sa s preferovaním individuálneho-špecifického učenia alebo sociálneho kontextuálneho učenia spájajú :

1. Lokálne spoločenstvá sú potenciálne konfrontované so zmenami, jednotlivci sú limitovaní vo využívaní lokálnych možností, z čoho vyplývajú obavy zo získania či straty príležitostí a možnosti v spoločenstve uspieť. Sú rôznorodé a variabilné v tom, ako sa jej jednotliví členovia lokálne habituujú.
2. Jednotlivec v lokálnom spoločenstve získava podnety pre svoje konanie a správanie v kultúrnych konfiguráciách prostredníctvom kolektívnych aj individuálnych procesov získavania vedomostí. Oba spôsoby sú komplementárne, majú svoje zdôvodnenie pre racionálne konanie a uplatnenie sa jednotlivca. Sú pre lokálne spoločenstvo spôsobmi vedúcimi k zabezpečeniu continuity a udržateľnosti.

- a.) Individuálne učenie a import nových znalostí vedie k špecifikácii poznania, ktoré je z pohľadu získavania statusu v lokálnom spoločenstve nevyhnutné. Vzhľadom ku charakteru lokálneho spoločenstva, podmienkam prostredia a menšiemu počtu jednotlivcov, miera individuálnych znalostí nemusí prevažovať. Individuálne získavanie kultúrnych informácií vedie k stratám na ich obsahoch. Je to príčina neúplnosti, ktorá môže viesť k oslabeniu vnútrokupinovej súdržnosti.
 - b.) Sociálne učenie v lokálnom spoločenstve zahŕňa rôzne stupne napodobňovania, imitovania a iných percepcií. Získavaním kolektívneho poznania sa dotvárajú znalosti jednotlivca nevyhnutné k vytváraniu vzťahov k lokálnemu spoločenstvu. Ich prijatím sa subjektívne predchádza nedorozumeniam a chybnému konaniu. Nekonvencionalizované poznávanie môže súdržnosť lokálneho spoločenstva ohroziť.
3. Z pohľadu udržateľnosti lokálnych spoločenstiev ich stabilita súvisí s jeho:
- a.) dynamikou, s akou lokálne spoločenstvo integruje jednotlivé individuálne poznanie
 - b.) stabilitou, aká je stabilná lokálna kultúra voči externým zmenám
4. Každé spoločenstvo sa usiluje udržať si príležitosti, kde dochádza k prenosu informácií a stimuluje sa tak sociálne učenie. Spoločenstvá sú vystavené globálnym zmenám, ktorým ne/odolávajú v procesoch adaptácie.

Významom vstupovania do situácií, kde sa lokálne znalosti, kultúra a lokálne sociálne väzby utvrdzujú a informácie odovzdávajú je lepšie porozumieť mikrosvetu v ktorom jednotlivec žije. Taktiež sa snaží nájsť oporu a kolektívnu referenciu pre svoje konanie. Čiastočne by sme tento spôsob mohli podporiť Bourdieuovým konceptom *habituácie* (Bourdieu 1992). Žiť v lokálnom spoločenstve si vyžaduje získavať priebežne určitú lokálnu skúsenosť, získavať poznatky, ktoré sa viažu na špecifickosť prostredia, nadobúdať spoločenský status. Takto sa vytvorí systém dispozícií, ktorý v každom okamžiku spúšťa zapojenie predchádzajúcich skúseností a informácií ako matrice vnímania, chápania, komunikovania a jednania. Fenoménom habituovania je početnosť opakovaní, v ktorom sa kultúrny jav, znak stabilizuje. Habitus sa nechápe primárne ako prostredie ale ako závislosť na okolnostiach. Habituáciu chápeme ako zvykové správanie, opakovanie, periodické vyskytovanie sa javu, ktoré legitimizuje správnosť konania (Horálek 2012).

Účasťou v procesoch habituácie sa členovia lokálneho spoločenstva spájajú, spoločenstvo sa stabilizuje. Mnohé z poznatkov sa dajú získať v rodinnom prostredí, v ktorom sa činnosti najviac opakujú. Teda tam kde jednotlivec vyrastá a dlhodobo žije s blízkymi ľuďmi. *Familiarizácia poznatkov* je takto rozšírenou črtou a jedným zo spôsobov ako získať dôveru ostatných pre seba. Familiárnosť sa v lokálnom spoločenstve vzájomne prenáša a takto uplatňuje aj mimo rodinného prostredia. Svoju úlohu pritom zohrávajú blízke a priame väzby jednotlivcov na jednotlivé rodiny, z čoho ďalej vyplývajú širšie lokálne väzby (Kandert 1969).

1.2 Lokálny kontext

Pri získavaní kontextov potrebných k pochopeniu lokálnych informácií sa vo všeobecnosti uplatňujú rôznorodé spôsoby ich získavania. Sú cielené aj mimovoľné. Váha, ktorú prisudzujú jednotlivé spoločenstvá jednotlivým spôsobom je rôzna. Niektoré etnické spoločenstvá, akým je napríklad rómske, považujú získavanie znalostných kontextov za dôležitejšie, než získavanie cielených informácií prostredníctvom formálnych spôsobov učenia sa (Doubek, Levínská a Bittnerová 2013). Viest' nastupujúce generácie k nadobúdaniu kontextuálnych znalostí v lokálnom spoločenstve sa považuje za určitú povinnosť starších generácií. To často vyvoláva generačný spor. Hodnoty starších generácií sa vo všeobecnosti prijímajú s nevôľou. Etnograficky evidujeme, že u nastupujúcich generácií sa znalosť kontextov získava v spoločných aktivitách generácií, striedavo so vstupovaním jednotlivcov do pomerne rôznorodých individuálnych akcií (Strauss, Quinn 2003). Naučiť sa prestupovať tieto hranice patrí medzi významné poznatky sociálneho učenia. Osvojenie kontextov v lokálnom spoločenstve nie je spôsobom odovzdávania jasných a priamych informácií, vedomostí, pravidiel a kultúry, ale skôr kontaktná skúsenosť a postupné nadobúdanie lokálnej praxe.

Hoci prenos hodnôt (kultúry) je univerzálny fenomén, môže mať kultúrne špecifické rozdiely v úrovniach (módoch), obsahu a procesoch transmisie. Každá kultúra prináša špecifické vývojové *niky* a socializačné spôsoby pri prenose (kultúrnych) hodnôt. Socializačné spôsoby sa menia v závislosti na variovaní kultúrnych hodnôt a súvisiacimi vývinovými cestami kultúry. Tie môžu byť charakteristické nezávislosťou a špecifickosťou kultúry, samotným jej vývojom rozdielnym od hlavných prúdov kultúry. (Trommsdorff, Mayer 2004, 221-222)

Zložitosť nadobúdania znalostných kontextov v lokálnom spoločenstve umocňuje skutočnosť, že kolektívne spôsoby odovzdávania informácií ostatným členom spoločenstva sú pomerne limitované možnosťami spoločného stretávania sa. V zložitosti, ktorá kontextuálne poznanie

lokálnej kultúry sprevádza, vždy rozhoduje subjektívna voľba akceptovať alebo neakceptovať lokálne danosti a „pravidlá“ lokálneho života. Pre úspešné prijímanie a následné replikovanie informácií, ktoré vytvárajú kontextuálny rámec kultúry lokálneho spoločenstva nie je určujúce, či sú jednotlivcovi dostatočne známe hodnoty, ktoré členovia lokálneho spoločenstva zdieľajú. Dôležité je, či sa nimi riadi a či nie. Kolektívne poznanie lokálneho spoločenstva je databázou znalostných kontextov. Rovnako však plní akúsi funkciu rastra lokálnej kultúrnej normy pri spoznávaní zákonitostí lokálneho života.

Nech sa v teréne stretne s akoukoľvek plasticitou lokálnej kultúry, rezonujú v nej niektoré stabilné okruhy tém. Lokálne spoločenstvá vedome udržiavajú niektoré kultúrne javy tým, že sa pri komunikácii očakáva určité zjednotenie komunikantov v spoločnej *tematickosti*. Takéto komunikačné správanie smeruje do udržiavania vnútro lokálnej solidarity, špecifickosti a výnimočnosti prostredia a ľudí, ktorí sú súčasťou lokálneho spoločenstva. Komunikovanie spoločných tém slúži k prezentovaniu vzorov, k zdôvodneniu lokálne špecifického konania, správania a prezentovania kultúry, k lojalite s príbuznými, susedmi a priateľmi. Na týchto témach nie je dôležitá invenčnosť, tá skôr škodí. Inovatívnu funkciu tém plnia nové udalosti sprostredkované cez fámy, novinky a predovšetkým klebety. Opakovaním týchto tém (Voigt 1990) sa predikuje stav, že lokálne spoločenstvo je stabilné, s pevnými väzbami a schopné reflektovať a replikovať svoju kultúrnu osobitosť. Niektoré témy, ktoré sú súčasťou mužsko-ženskej reflexie sveta, denných činností a udalostí spoločenstva sa opakujú. Vynárajú sa nové témy, niektoré pozvoľna ustupujú alebo zanikajú. Existuje však v každom čase pomerne stabilné jadro tém, ktorého kontextovosť je potrebné poznať. Predchádza sa tak konfliktom, ktoré v menších spoločenstvách môžu u všetkých jej členov znamenať individuálne straty, ako aj straty na súdržnosti spoločenstva.

Témy kontextov bývajú často situované¹¹ do spomienok. To slúži predovšetkým k legitimitate lokálnych postojov a upevňovaniu noriem. Ich odkaz a hodnoty však smerujú do aktuálneho času alebo budúcnosti. V prípade, že sa jedná o medziosobný kontaktný prenos kontextuálnych informácií, distribuujú sa zväčša náhodne. Verbalizujú sa v individuálnych príbehoch, ktoré sú smerované k ozrejmieniu všeobecných aspektov lokálnej kultúry.

¹¹ I keď pamäť lokálneho spoločenstva, na rozdiel od individuálnych pamätí jej niektorých členov nenesie, nemá hlbokú a hlavne objektívnu historicitu, o čom viac výpovedné sú teórie uvedené v nasledujúcich kapitolách.

1.2.1 Význam prostredia

Miesto je kultúrotvorný činiteľ. Je považované za základné antropologické kritérium kultúry. Na rozdiel od sociologického chápania prostredia, akým je napríklad prostredie rodiny, prostredie priateľov, máme na mysli fyzické miesto, kde je spoločenstvo lokalizované. Je to súbor stabilnejších kontextov transmisie kultúry. Dlhodobým zdieľaním jednotného miesta sa vytvára environmentálna kognícia – výberovo organizované vnemy, ktoré sa sekundárne prejavujú v kultúre (Altman 1973). Pre kultúru lokálneho spoločenstva sú dôležité tie vnemy, ktoré spúšťajú spoločné podnetové činitele. Vo vývoji lokálnej kultúry zohrávajú dôležitý význam kontexty figúr (tvaru, morfológie, pozadia), lokality, frekvencia nevyhnutných interakcií s prostredím, intenzita a trvanie, v ktorom členovia spoločenstva trávia denný čas v interakciách s prostredím lokality. Takto sa tvorí teritoriálna príznačnosť, jedna z dimenzií, ktorá identifikuje jednotlivca a spoločenstvo. S ňou súvisia teórie posudzujúce mieru naviazanosti na prostredie, na pomenovanie tých významov, ktoré vytvára prostredie pre lokálne spoločenstvá. Prostredie sa spája s pocitmi súdržnosti, spolupatričnosti, vyjadrenými v lokálnom spoločenstve v podobnostiach v kolektívnom konaní. Pri pomenovaní stavu teritoriálnej identifikácie ako lokálnej identity je potrebné udržiavať určitú zdržanlivosť. Nabádajú nás k tomu diskusie o rozšírenom a veľmi voľnom nakladaní s termínom *identita* (Brubaker a Cooper 2000), ktorým sa zotierajú jej „tvrdšie“ a „mäkkšie“ sémantické odtiene. Teritoriálna príznačnosť mala v kultúre lokálnych spoločenstiev v ich rôznych historických obdobiach rozdielnu váhu a v minulosti určite koherentnejšie empirické pokrytie. Dnes by sme mali v súvislosti s lokálnou identitou viac hovoriť ako o lokálnej identifikácii. Je to voľnejšia kategória (*category of practice*), ktorá je terénnou etnografiou empiricky podložitelná. Primordialistický, esencionalistický spôsob vnímania identity ju však považuje za samozrejmu a zafixovanú danosť, produkt zdedenej skúsenosti, za kultúrnu kvalitu, ktorá je určitým rastrom vnímania sveta (Danglová 2006). Obsah identít sa mení, variuje a závisí od konkrétnej situácie. Je pritom zjavné, že prejavy identity vypuklejšie vystupujú v situáciách konfliktov (Danglová 2007). V lokálnych spoločenstvách sú však niektoré prejavy primordialistického spôsobu myslenia a konania stále prítomné (Pulgar 2017). Pokrvné väzby, jazyk či dialekt, zvyky a hodnoty sú v niektorých kohéznejších, uzavretejších, tradicionalistickejšie orientovaných lokálnych spoločenstvách zjavné hlavne na vidieku (Danglová 2011). Identifikovanie sa človeka s lokalitou, odkazuje na vzťah k teritóriu, ktoré je územne vymedzené. Každé teritórium, ktoré je obývané spoločenstvom môže vytvárať kultúrny okruh - región, ale nie každý takýto región musí

byť geografickým teritóriom (Paasi 2009). V tých prípadoch, keď sa kultúrna a teritoriálna identita prekrýva môžeme hovoriť o typoch lokálnej či regionálnej identity (Nikischer 2013). Vzhľadom ku dnes zachovanej koherentnosti kultúry, budeme miestami používať silnejšie znejúci termín *lokálna identita*, no častejšie slabšie znejúce označenie *lokálna identifikácia*.

V prevažujúco rurálnych alebo urbánnych spoločnostiach tento fakt zásadne formuje najdôležitejšie profesné zameranie jej členov. Prevažujúce poľnohospodárske lokálne spoločnosti a spoločnosti malých miest tvoria časté prostredie, do ktorého etnografi vstupujú. Pre vnímanie prostredia je dôležité spoznať fyzikálne kontexty prostredia. Tie sú však pre jednotlivca obmedzujúce a tak je ich veľká časť sprostredkovaná cez kultúru a kolektívne poznanie lokálneho spoločenstva. Limituje nás prirodzene obmedzený rozsah daný možnosťami individuálnych senzorických schopností spoznať lokalitu fyzicky. Individuálne sa zameriavame na menší priestor (obydlie, hospodárstvo, ulicu), v ktorom máme osobnú skúsenosť. V ostatnom pre nás dôležitom priestore hľadáme oporu v skúsenostiach iných. Individuálne rozdiely v pozorovaní predmetov a dejov v prírode mávajú v lokálnych kultúrach často skupinový výklad a to aj preto, že neexistujú pre ne stále racionálne vysvetlenia. Sú to napríklad informácie o zdrojoch, o počasí, o príležitostiach a ostatných adaptívnych skutočnostiach (Folke 2004). Spoznávanie lokality prebieha spôsobmi formálneho učenia v rodine, čiastočne v škole. No predovšetkým v mimoedukačnom, priamom spoznávaní lokality a v účastiach na spoločných príležitostiach. V kultúre lokálnych spoločností sú cyklicky organizované podnety na spoznávanie prostredia. Paralelne s cyklami prírody sa vytvára kultúra v priamej interakcii s prírodou, čo môžeme doposiaľ sledovať takmer u všetkých zachovalých tzv. prírodných spoločností. V našom kultúrnom prostredí Európy tejto predstave v minulosti najviac zodpovedal roľnícky rok a činnosti s nim spojené a synchronizované.

... Aj tá najjednoduchšia spoločnosť musí, aby vôbec nejakou spoločnosťou bola, nejakou koordinovať prežívanie času svojich príslušníkov a vytvoriť spoločný rámec pre spoločný život, ktorý nemôže byť určovaný len súkromnými udalosťami rodinného života. (Sokol 2004, Etnologie)

Vplyvom industrializácie sa cyklus zmenil na pracovný cyklus dní. V súčasnosti sa znovu objavujú tendencie hľadať rytmus daný prírodou (záhradníčenie, chalupárčenie), ktoré vidíme v častom prestupovaní obyvateľov miest medzi svetom anonymity mestského a konkrétnosti lokálneho spoločenstva (Gibas, a iní 2013).

Teórie *ekologickej antropológie* holisticky považujú komplex zložitých vzťahov medzi ľuďmi a ich prostredím za najdôležitejší faktor pôsobiaci na kultúru človeka. Kultúru a jej významy prenášajú z kognitívneho prostredia mysle do externého sveta prírody. Zdôvodňujú to tým, že ľudské populácie majú trvalý kontakt s prostredím, menia ho, vytvárajú kultúrnu krajinu. Vytvárané prostredie, krajina, industriálny priestor, klíma, biotický a abiotický svet v ich okolí majú spätné účinky na človeka (Salzman a Attwood 1996). Symbiotický vzťah prostredia a kultúry vytvára ekosystémový model úzkych vzájomných väzieb. Ekologické koncepcie sa zameriavajú na celky, ktoré predstavujú spoločenstvá a populácie (Begon, Townsend a Harper 2006). Lokálne spoločenstvo je v tomto svetle kľúčovou kategóriou. Spoločenstvá sa v konkrétnych kultúrnych prostrediach adaptujú, akulturalizujú a menia ho. Takto vzniká ekosystém kultúry a prostredia, ktorý je centrálnym termínom vyjadrujúcim komplexnosť vzťahov. Prostredie vplýva na spoločenstvo dôsledkami svojich javov. Kultúry ich interpretujú vo významoch, ktoré sú kolektívne zdieľané (Komárek 2009).

Kontext prostredia pre lokálne spoločenstvá nevytvárajú len znalostné zhodnotenia javov prírody, ich racionálne a praxou overované poznatky. Spoločenstvá si vytvárajú vlastné koncepcie, akými sú aj vlastné *vernakulárne teórie*. Koncept vernakulárnej kultúry sa zakladá na predpoklade, že keď ľudia hovoria o *ich* svete, o *ich* prostredí, používajú špecifické poznatky, spoločne zdieľané významy a *ich* posudzovanie. Je to podoba ľudového teoretizovania, zmes empirických poznatkov, obyčajového správania, ale aj zapojenia fám a predsudkov (Bushman 2000). Súvislosť môžeme vidieť v kontinuálnom pokračovaní kultúrnych javov z období relatívnej lokálnej uzavretosti sociálneho sveta. Príznačným pre tieto obdobia bola jednota bývania a práce. Prevažná časť obyvateľov trávila čas v širšom prostredí lokality alebo v jej okolí. Významnú rolu plnila kontinuita generácií, čím sa dá čiastočne zdôvodniť aj prevažujúco vertikálna transmisia kultúry. Konkrétna podoba týchto činností bola určovaná prítomnosťou, konkrétnymi aktivitami. Mnohé z nich sú zdôvodňované tradíciou, z čoho pramení povedomie správneho vzťahu k prostrediu, spolupatričnosti viazanej na špecifický konzistentný komplex hodnôt kultúry a prostredia.

Vzťah prostredia a kultúry sa prejavuje vzájomne. Kultúra sa prejavuje v sociálno-ekologických systémoch lokality. Dlhodobo prináša benefity pre oba makro-celky, tak pre kultúru ako aj pre prostredie. Tradičné znalosti, ktoré obsahuje lokálna kultúra zahŕňajú zložité a integrované vzťahy medzi ľuďmi a prostredím. Medzi dynamikou lokálnej kultúry a ekológiou prostredia je priamy súvis. Prostredie a tradičná kultúra vytvárajú v kultúrach kumulatívne znalosti, odzrkadľujú sa v presvedčeniach na jednej strane a danostiach prostredia

na strane druhej. Lokálnu kultúru a prostredie lokality takto spája spoločný adaptačný proces (Berkes a Folke 2002). Prostredie, v ktorom berieme do úvahy celú šírku jeho vytvárania človekom, ako aj jeho geografickú situáciu môžeme považovať v minulosti a v menšej miere aj dnes za hlavný rámec ovplyvňujúci kultúru a sociálne činnosti (Danglová 2011).

1.3 Tradícia a tradovanie

Objektívne posúdiť, či je skúmané lokálne spoločenstvo tradicionalistické, teda lokálna kultúra tradičná, či prevažujú tradíciou odovzdávané normy je dôležitou časťou etnografickej práce. Iné, viac kvantifikujúce možnosti stále zápasia s príznačnou viacznačnosťou a rôznorodosťou kultúr a z toho vyplývajúcou nízkou výpovednosťou zovšeobecňujúcich štatistických vyhodnotení¹². Pri spracovávaní starších etnografických údajov je dôležité posúdiť dáta a informácie v historicko-demografických kontextoch, v ktorých sa skúmané spoločenstvo v čase výskumu nachádza. Je to snaha rozpoznať s odstupom času, ktorá historická vrstva lokálnej kultúry prevažuje. Rozoznávanie historických kontextov lokálnej kultúry tvorí samostatnú súčasť etnografií¹³.

Viacere pozitivistické prístupy vo vede videli v lokálnych tradičných spoločenstvách ideálne modely a tradíciu považovali za univerzálne spojivo kultúry. Edward Shils (1981), ktorý sa vymedzil voči týmto konceptom postuloval, že každá tradícia sa mení kontinuálne. Objektívne prijal všeobecný poznatok, že za tradíciu sa považujú tie kultúrne javy, ktoré sa vyskytujú u troch generácií. Podmienil pochopenie tradície tvrdením, že tak ako neexistuje nemenné spoločenstvo, tak neexistujú nemenné tradície. Tradičné javy kultúry sa prezentujú v inováciách a naopak. Podľa neho sa aj nové kultúrne javy šíria zahalené pod rúškom tradície. Tento poznatok je pre sledovanie generačnej transmisie dôležitý tým, že transmisia kultúry sa šíri všetkými smermi. Tradované modely minulosti sú prenášané do súčasnosti. Stará tradícia často slúži aj ako podklad pre tradíciu novú. Tradícia zo svojej podstaty síce odkazuje na minulosť, viac však v jej symbolickej rovine. Opäť je veľa etnografických príkladov, keď lokálne spoločenstvá vedome pestujú tradície, ale prirodzený kontinuálny vzťah s tradovanou látkou už dávno stratili (Handler a Linnekin 1984). Hľadajú si k nej nový vzťah a hľadajú pre ňu novú

¹² vid' napríklad Culture Survey Catalogue, štandardizované dotazníky na kvantitatívne šetrenie kolektivistických a individualistických spoločenstiev COLINDEX (Vas 2013, 23-24), ISCol (Vas 2013) a iné

¹³ v tejto práci vid' subkapitolu Historický a demografický kontext lokalít Severného Malohontu

funkciu. Pri tradovaní potom môžeme študovať kontinuitu starých tradícií, zmeny ich funkcie a prenikanie nových tradícií. Lokálne spoločenstvá sa snažia tradície uchovávať, majú integrujúcu funkciu a tiež preto, že sú to odkazy do minulosti, vyvolávajú prirodzený sentiment za časmi minulými.

... chceli by sme rozšíriť toto porozumenie a argumentovať, že tradícia nie je omedzením projekcie sebauvedomovania. Presnejšie vyjadrené, priebežné rekonštrukcie tradície sú vyjadrením takého sociálneho života, ktorý už nemá ten prirodzený chod (kontinuitu), ktorý bol symbolicky konštituovaný v minulosti. (Handler a Linnekin 1984, 276)

Pokiaľ sme doteraz sledovali generačnú transmisiu lokálnej kultúry skôr optikou západnej antropologickej vedy, v otázkach tradície a tradovania¹⁴ budeme venovať viac pozornosti stredoeurópskej tradícii vedy. Vývoj stredoeurópskeho prístupu k výskumu tradície neodmysliteľne vedie cez obrodenecký národopis novo sa tvoriacich národných vied v 19. a 20. storočí. Vplyvný nemecký vzdelanecký okruh *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* vnímal spoločenstvo ako dichotómiu spoločnosti a spoločenstva. Tomu zodpovedajúce vymedzenie kultúry *Volkskunde* a *Völkerkunde* expandovalo do celého stredoeurópskeho priestoru. Takéto vnímanie spoločenstva a kultúry nemá okrem nemeckého jazykového okruhu, stredoeurópskych národných vied a Škandinávie iný ekvivalent vo svetovej vede. Zaujatie historizmom a vývojom jednotlivých národov bolo natoľko inšpiratívne, že napríklad ani koncepty unilineárneho evolucionizmu západnej vedy neprenikli hlbšie do výskumnej agendy národopiscov na prelome 19. a 20. storočia. Môžeme doložiť viacero štúdií, keď naturalistické zaujatie pre výklad tradície, nepretržité identifikovanie etnografických dát s národným vývojom vytesnilo otázky tradície a tradovania do výrazne pozitivistických polôh explanácie. Vyberali sa niektoré historizujúce typy dedinských spoločenstiev ako ideálne typy. Niektoré z nich následne slúžili na etnické zovšeobecnenie. Vertikálne tradovanie kultúry medzi generáciami sa nepovažovalo len za jeden z viacerých možných druhov kultúrnej transmisie ale pripisoval sa mu takmer univerzálny význam. Dôležité je uviesť, že množstvu zozbieraného etnografického terénneho materiálu sa nevyrovnali doposiaľ žiadne iné smery pri výskume lokálnej kultúry.

Na problematiku tradovania sa ďalej pozrieme cez optiku českých, slovenských, poľských a maďarských etnológov, ktorí mali teórie vystavané na rozsiahlom etnografickom výskume a neboli zaťažení nekritickým pozitivizmom stredoeurópskej národopisnej vedy v polovici

¹⁴ doposiaľ neexistuje pre tradovanie zodpovedajúci anglický ekvivalent

minulého storočia. Reflektujú teóriu funkčného štrukturalizmu. Tá je v náznakoch rozpoznateľná u všetkých zmienených národných škôl výskumu tradície a tradovania.

Funkcia každého javu má v štruktúre lokálneho spoločenstva tradíciou podporované miesto. Funkcie sa však môžu meniť alebo vzájomne zamieňať s inými. Jav, ktorý funkciu/e stráca, podľa funkčno-štruktúrálnej metódy stráca podmienky pre svoju existenciu. Tam, kde tradícia slabne a zaniká sa adaptuje nová kultúra a vytvára sa nová tradícia (Bogatyrev 1971). Tú potom môžeme pozorovať v etnografickom teréne v súvislostiach so striedaním funkcií.

Keď niektorý etnografický fakt stráca jednu alebo niekoľko funkcií a zachová si pritom životnosť, rastú ostatné jeho funkcie priamo úmerne k tým miznúcim (Bogatyrev 1971, 65-66)

V *československej etnologickvej vede* sa tradícia chápala v jej historickom (diachrónnom) vnímaní ako súhrn javov a ideí, ktoré si uchovali svoju vývinovú kontinuitu a predstavovali stabilný a všeobecne rozšírený systém hodnôt. V sociálnom (synchronnom) vnímaní kultúry sa chápe ako súhrn pretrvávajúcich noriem a pravidiel, v ktorých sa odráža vzťah sociálnych skupín k vytvoreným hodnotám a situáciám. V etnológii (synchronnom a diachrónnom spoznávaní) zase ako proces, ktorý je zostavený ako súhrn mechanizmov tradovania a ustálených postupov, prostredníctvom ktorých sa prijímajú a odovzdávajú javy, idey, normy a hodnoty medzigenerčnou výmenou a súčasným šírením (Krupková 1991). Pri chápaní tejto teórie je potrebné zohľadniť pomerne obmedzené možnosti empiricky sledovať lokálne spoločenstvá v Československu v čase ich stagnácie a rozpadu. Teórie vznikli medzi obdobiami sociálnych zmien v polovici a na konci 20. storočia, kedy sa lokálne spoločenstvo zdalo byť veľmi stabilné. Preto v teóriách nie sú veľké zmienky o trvaní tradície a vytváraní tradície novej. Tradované normy lokálneho spoločenstva sa považujú za stabilizačné zázemie pre ďalší vývoj kultúry. Folkloristi predpokladajú, že čím silnejšia je v lokálnom spoločenstve väzba na kolektívne normy, tým stabilnejší je systém kultúry.

Súhrn noriem existujúcich vo vedení kolektívu a premietajúcich sa do ich spoločenského života a kultúry zároveň určoval hodnotovú orientáciu daného kolektívu ... To ale neznamená, že kultúra sa nevyvíja, že neprekonáva strnulosť stereotypov a noriem (Leščák a Sirovátka, *Folklor a folkloristika* 1982).

Teória tradovania sa chápe tak, že práve stav tradície je určujúci pre schopnosť lokálneho spoločenstva prijímať kultúru. Stav tradície bol sčasti výpovedný aj pre ďalšie explikácie o lokálnej kultúre. Vo vzťahu k evolúcii kultúry sa ale lokálna tradícia spolu s rodinnou, lokálnou, regionálnou, etnickou a nadednickou považuje za hlavného „korektora“.

Koncept tradovania, ktorého podstata bola odvodená od stability, kontinuity, noriem a pravidiel, teda tak, ako ho reflektovala československá etnologická veda, bol v *poľskej etnológii* rozšírený o dynamické procesy tradície. Tradícia nezahŕňa všetky prejavy kultúry, ale len selektívne obsahy, ktoré sa dopĺňajú, replikujú „obiehajú“ a opäť tradujú (Burszta 1974). To viedlo k sledovaniu binárnych opozícií tradície a inovácie (Szacki 1971). Tu tradícia predstavovala pomerne krehký zväzok prítomnosti a minulosti. Tradovanie sa študovalo z hľadiska „činnostného“, „podmetného“ a „predmetného“. Tradícia sa nevnímala v schéme komunikačných modelov a na úrovniach expedovania a percipovania tradičnej kultúrnej látky. Sacki predpokladá, že tradícia začína už vtedy, keď sa nejaká skupina (generačná), nejaký dochovaný kultúrny jav už hodnotí. V selekciách kultúry má zásadné postavenie generácia, ktorej reprezentanti majú skúsenosti s minulosťou. Oni sú spojujúcimi osobnosťami medzi minulosťou a prítomnosťou. V patriarchálnych spoločenstvách s prevažujúcou religiozitou je táto črta prítomná aj v súčasnosti. V poľskej folkloristike a kultúrnej antropológii sa koncepcia tradície vnímanej cez prioritu staršej generácie stretla ako s pozitívnymi, tak aj s negatívnymi hodnotiacimi postojmi (Smolińska 1999).

Keď sledujeme prejavy kultúry vo veľkých kultúrnych celkoch ako sú napríklad veľké mytológie, neprekvapuje nás, že ich historickú niť môžeme sledovať počas stáročí. Kultúra, ako napríklad folklór sa pri svojich difúziách šíri rýchlo, necháva svoju lokálnu stopu v podobe rôzne dochovaných žánrov na mnohých miestach. To podnietilo diskusiu o reálnom čase tradovania a zaznamenania kultúrnej látky. Takýto podnet ku skúmaniu znakov etnickej kultúry v dlhých časových úsekoch prišiel v osemdesiatych rokoch minulého storočia z prostredia *maďarských* historických folkloristov (Lajos Vargyas, Vilmos Voight, Éva Pócs) a historických etnografov (Tamás Hofer, Lajos Takács, Miklós Szilágyi). Záujem maďarských etnológov o kultúrnu genézu v širšom stredoeurópskom priestore smeroval ku semiotike. Metodologicky prísne dodržiavanie historického času a presnej lokalizácie výskytu pri výskume kultúrneho znaku viedlo k zisteniam, že lokálne spoločenstvá si vzájomne odovzdávajú tradované znaky, ktoré môžu izolovane pretrvávajúť celé stáročia (Bárth 2012). Na podporu svojich tvrdení boli vypracované viaceré štúdie z lokalít, prevažne z etnicky maďarského prostredia, ale aj širšieho karpatského kultúrneho okruhu (Voigt 1972). Téma tradovania v lokálnom spoločenstve sa stala veľmi vyhľadávanou témou pre viaceré historické a etnologické interdisciplinárne výskumy v Maďarsku. Výskumné materiály umožňovali tradované látky hierarchicky usporiadať podľa významu, ako aj preferencií skúmaných spoločenstiev. Skúmaná naratívnosť

ako prevažujúci spôsob uchovávaní tradičnej kultúry zohrala v mnohých týchto spoločnostiach prekvapujúcu úlohu pri historickom uchovávaní kultúrnych znakov.

Z vyššie uvedených inšpirácií by sme tradíciu pre naše použitie pri výskume generačnej transmisie v lokálnom spoločenstve mohli chápať nasledovne. Tradovanie je špecifická vlastnosť spájaná s lokálnym spoločenstvom, ktorá sa spája s konceptom dedenia v kultúre. Je to vedomá i nevedomá stratégia súdobých generácií hodnotiť a uchovávať javy, ktoré majú vzťah k minulosti, no ich funkcie vedú k súčasnosti. Zohrávajú rôznu význu v lokálnom spoločenstve, pretrvávajú v manifestnej, latentnej podobe. Tradícia je filtrom pre voľné prenikanie kultúry do lokálneho spoločenstva, rovnako však má funkciu stabilizácie a adaptácie kultúry v súvislostiach špecifického prostredia. Pre lokálne spoločenstvo tradícia reprezentuje kontinuitu spoločenstva a prostredia, dôveru v opodstatnenosť jej existencie. Tradovanie je dynamický proces, vždy založený na selekcii javov a tým získanej exkluzivite voči javom novým, prichádzajúcim. V lokálnom kontexte sa nositeľom tradícií stáva zväčša tá generácia alebo jednotlivci, ktorí majú súvis s kolektívne zdieľanými obsahmi lokálnej kultúrnej, sociálnej a historickej pamäte.

1.4 Kultúrna a komunikačná pamäť v lokálnom spoločenstve

Vzhľadom k zložitosti, jasného a zreteľného vymedzenia kultúrnej pamäte lokálneho spoločenstva, sa budú v kapitole nachádzať aj odkazy na iné druhy kolektívnej pamäte – historickú, sociálnu, ale predovšetkým komunikačnú. Tým, že sa kultúrna pamäť z časti viaže a z časti vymedzuje oproti ostatným formám kolektívnej pamäte, stáva sa vyhladávanou témou v antropologických a etnologických diskusiách. Všeobecne sa o povahe kolektívnej pamäte vedú diskusie v sociálnych, humanitných, historických a biologických vedách. Teórie kultúrnej pamäte sa už v historických štúdiách kolektívnej pamäte (Halbwachs 2009), kolektívneho vedomia (Jung 2005), kultúrnej tradície a ľudovej psychológie (Wundt 1916) líšili mierou, akou sa pomerne mechanicky prenášali poznatky z psychológie pamäte jednotlivca na kolektív (Novotný 2016). Názorne by sme mohli odlišnosť kultúrnej pamäte od ostatných druhov kolektívnej pamäte objasniť na jednom z príkladov symbolickej komunikácie, ktorú autor mohol sledovať v teréne. V každej kultúre existuje niekoľko druhov vzájomných pozdravov. Sú postavené na verbálnych a/alebo neverbálnych komunikačných módoch. Tieto pozdravy - ustálené slovné spojenia, alebo gestá či mimika sú možným – použiteľným repertoárom, ktorý

„spravuje“ kultúrna pamäť. Koho musíme, máme, nemusíme alebo nesmieme zdravieť je zvažovaním v rozhraní kolektívnej a sociálnej pamäte. Väčšina z pozdravov sa viaže na spomienku. Má teda priamy súvis s nejakou historickou dobou. Odkomunikovaním pozdravu sa otvárajú súvislosti kultúrnej a historickej pamäte. Ak hovoríme o obsahoch lokálnej kultúrnej pamäte, predstavujeme si len konkrétne pozdravy, ktoré tvoria kolektívny repertoár všetkých pozdravov používaných v tej-ktorej lokalite. Z nich si jednotlivец vyberá konkrétny pozdrav podľa kontextu, vie nim pozdraviť ostatných. Vychádzajúc z etnografických záznamov a zaznamenávania lokálnych skúseností by sa lokálna kultúrna pamäť dala vyjadriť ako:

- a) kolektívna pamäť závislá na jednotlivcovi, spoločenstve a prostredí. Čo znamená, že štruktúra a rámce, ktoré sú pri zapamätávaní a stabilizovaní jej symbolických obsahov používané majú zmysel predovšetkým v lokálnom prostredí.
- b) plastická a obrazná pamäť, ktorá obsahuje lokálne znaky, symboly a obrazné prirovnania.
- c) celostná pamäť vo svojom vzťahu k lokálnemu poznaniu.

Takéto vnímanie lokálnej kultúrnej pamäte by najviac zodpovedalo semiotickým predstavám o kultúrnej pamäti. Vzájomnú súvislosť vedy o znakových systémoch a kultúrnej pamäti je potrebné vidieť v troch rozmeroch (Posner 1989): v *obsahoch* (znakoch) jej kultúry (jednotlivé prejavy hmotnej a nehmotnej kultúry), v špecifických *väzbách* na lokálne spoločenstvo (ľudia, sociálne vzťahy) a v *procesoch* vytvárania kultúrnej pamäte (reprezentácie). V sociálnej rovine je funkciou tvorenia lokálnej kultúrnej pamäte vytváranie povedomia identity (Lužný 2014) a rastie postupným stotožnením sa jednotlivca s obsahmi kultúrnej pamäte (Luckmann 1983). Obsahy pamäte sú získané v rôznych kontextoch, rôzne zostavené, navrstvované v rôznych obdobiach. Na rozdiel od ostatných druhov kolektívnej pamäte sa kultúrna pamäť viaže na príležitosti a jej obsahy sa manifestujú v konkrétnych situáciách.

Úroveň	Čas	Identita	Pamäť
Individuálna	Vnútorňý čas	Osobná identifikácia	Pamäť jednotlivca
Sociálna	Sociálny čas, cyklus a periodicitá	Sociálna identifikácia a rola	Komunikačná pamäť
Kultúrna	Historický, mýtický, kultúrny čas	Kultúrna identifikácia	Kultúrna pamäť
Ekologická a environmentálna	Externý čas zmien prostredia	Príslušnosť k miestu	Kultúrna a ekologická pamäť

Obrázok 2 Povaha etnografických zistení kultúrnej a komunikačnej pamäte v lokálnych spoločenstvách Severného Malohontu

K spojeniu už zavedených termínov *lokálna kultúra* a *kultúrna pamäť* môžeme mať z prostredia viacerých antropologických subdisciplín zdôvodniteľné výhrady. Sú opodstatnené v tom, že pokiaľ máme dobre zadefinované iné termíny, akými sú napríklad tradícia, mytológia, folklór, ďalší termín v podstate nepotrebujeme. Otázne je, či sú tieto termíny synonymami kultúrnej pamäte alebo jej prostriedkami či spôsobmi, akými sa jej obsahy ďalej distribuujú. Ďalšou oprávnenou pochybnosťou je vzťah kultúrnej pamäte k ostatným formám kolektívnej pamäte (Šubrt 2011). V akom vzťahu sú obsahy napríklad kultúrnej, sociálnej a historickej pamäte (Kandert 2007). Z viacerých výskumov lokálnych kultúr máme dostatok príkladov, že pre kultúrnu pamäť lokálneho spoločenstva nie je dôležitá faktická, ale spomínaná história (Hlôšková, 2008). Historické fakty sú len inšpiráciou pre vytváranie obsahov kultúrnej pamäte (Zerubavel 2003). Nie je kultúrna pamäť potom v podstate ahistorická? V diskusiách sa tento problém odráža vo všeobecných otázkach objektívnej historicity (Bačová 1996, Kiliánová 2012), ku ktorej by sme mohli prispieť etnografickými zisteniami v lokálnom spoločenstve. Pri etnografii foriem komunikácie v lokálnom spoločenstve (Murin 2006, 2009) sa preukázalo, že obsahy komunikačnej a kultúrnej pamäte sú previazané a vzájomne súvisia.

Vo všeobecnosti je zložitá v etnografických záznamoch rozpoznať, ktoré obsahy sú procesmi uchovávaná kultúrnej, komunikačnej (J. Assmann 2008), sociálnej či historickej pamäte. Ich vzájomné vymedzenie je pomerne voľné a tak sme mnohokrát pri etnografických zisteniach prinútení odkazovať k pomerne jasnejšiemu, no všeobecnejšiemu termínu kolektívnej pamäte.

Kolektívna pamäť a kultúrna pamäť pre mňa znamená v podstate to isté, sú to spomienky nejakej skupiny. Kultúrna pamäť ich typom, kde sú obsahy exteriorizované, objektivizované a prerozprávané, ďalej v jej symbolických formách. Zvuky slov alebo znaky gest sú stabilizované a situačne podmienené. Môžu byť prenášané od situácie k situácii a od generácie ku generácii. (A. Assmann 2006, 110-111)

Pri terénnych výskumoch nemôžeme opomenúť problém súčasnej polarizácie hodnôt jednotlivcov. Otvárajú sa otázky týkajúce sa konsenzu a konfliktu. Neposledný okruh nejasností smeruje k posúdeniu schopnosti lokálneho spoločenstva reagovať na nárast informácií a ako sa s ním reálne vysporiadava lokálne spoločenstvo (Kiliánová 2005). Prevalha informácií, ktoré sa šíria technickou komunikáciou a médiami natoľko ovplyvňujú kultúrnu pamäť spoločenstva, že je problematické rozpoznať, aké cesty distribúcie obsahov v súčasnosti prevažujú pri tvorení kultúrnej pamäte spoločenstva. Či sa obsahy získavajú cez kontaktné formy komunikácie alebo mediálny prenos a tiež ako pôsobia mediálne šírené vzory a inovácie v lokálnej kultúre. Niektoré sú rozsiahlo odmietané a naopak niektoré rýchlo prijímané.

Tieto a mnohé ďalšie otázky súvisiace s komunikačnou pamäťou akoby sa neustále otvárali a hľadali sa pre ne nové vysvetlenia (A. Assmann 2006). Aby sme zúžili takto doširoka vystavaný teoretický rámec, náš záujem sa sústreďí iba na niektoré témy, ku ktorým máme etnografické záznamy z terénu a vzťahujú sa ku: 1. generáciám, 2. k symbolickej kultúre, 3. ku komunikačnej pamäti, 4. k objavovaniu a uchovávaniu tradícií, 5. k folklórnej pamäti a 6. k lokálnej pamäti.

1. *Ku generáciám.* Lokálne spoločenstvá sa líšia participáciou viacerých generácií na príležitostiach, kde sa kultúrna pamäť utvrdzuje (Schuman a Scott 1989). Rozdiely vidieť nielen v kultúrnom profile spoločenstiev, či je to-ktoré spoločenstvo tradičné a či nie. Rozdiely sa prejavujú aj pri sledovaní rozdielnych sociálnych skupín. V niektorých lokálnych spoločenstvách je výraznejšie zastúpenie formálnych príležitostí kde sa kultúra pestuje, transmittuje. Naopak, niektoré lokálne spoločenstvá majú málo takýchto príležitostí pre pestovanie kultúrnej pamäte. Jej obsahy sa odovzdávajú prevažne v každodenných interakciách, tak isto ako napríklad jazyk alebo sociálne kompetencie.

2. *K symbolickej kultúre.* Lokálne spoločenstvo si udržiava určité symbolické komunikačné žánre. Tie sú poväčšine tradíciou ovplyvnené a lokálne tematizované. Existujú v podobe príbehov, folklóru, piesní, tancov, rituálneho a symbolického správania, tradičných znalostí. Najvýznamnejšími expedientami sú nositelia týchto informácií a najčastejšie ich šíria v

denných príležitostných interakciách (Kiliánová 1997). Najefektívnejším spôsobom je však šírenie cez príležitosti, ktorých sa zúčastňuje väčšie spoločenstvo (Gavriely-Nuri 2014). Nositelia kultúry sa ich významne zúčastňujú alebo ich priamo iniciujú a vytvárajú.

3. *Ku komunikačnej pamäti.* Komunikačná pamäť sa na rozdiel od kultúrnej pamäte viaže na komunikačné schopnosti jednotlivých komunikantov. Je vyjadrením ich možností obsiahnuť čo najširšiu škálu lokálnych udalostí, príbehov, techník, znalostí, postupov symbolickej reči slov, hudby, tanca a artefaktov a ich možností zapamätať si ich¹⁵. Pri komunikačnej pamäti sa kladie dôraz na celistvosť, komplexnosť informácie a vzťah ku konkrétnemu, teda k lokálnemu. Medzi komunikatívnou a kultúrnou pamäťou existuje súbeh, ale aj konflikt, či dokonca polarita.

4. *K objavovaniu a uchovávaniu tradícií.* Kultúrna pamäť sa formálne podporuje a stabilizuje v písanej kultúre (Assman 2001), ako aj nástrojmi pamäťových inštitúcií (múzeá, zbierky), čo je ale v malých lokálnych spoločenstvách zriedkavé. V materiálnej kultúre sú niektoré informácie uchovávané v jej artefaktoch. V prípade, že už nie sú súčasťou živej kultúry nereplikujú sa, strácajú sa ich významy (Christian 2012). Vytvárajú medzerovité poznatky praktizovania kultúry, ktoré antropológovia nazývajú *plávajúcou medzerou* (Vansina 2009). Kultúrne informácie sú buď stratené natrvalo, alebo môžu ďalej existovať v nejakej latentnej podobe. Štruktúry komplikovaných symbolických kultúrnych systémov sa vplyvom narastania týchto plávajúcich medzier môžu rozpadnúť. Častejšie sa však tieto medzery vyplňajú novou kultúrou, inovujú sa a variujú. Niektoré obmeny sú cyklické. V antropológii sa považuje za prirodzený čas doba aktívneho života troch až štyroch generácií, čo predstavuje v podmienkach Európy asi 80 až 100 rokov. V niektorých lokálnych spoločenstvách sa plávajúca medzerovitosť prejavuje v schematickom radení sledov, udalostí a činností. Napríklad niektoré prírodné spoločenstvá poznajú len blízku históriu a potom už len nejasný odkaz do mytológie.

5. *K folklórnej pamäti.* Dôležitou formou, akou sa folklórna pamäť udržiava je kontaktná komunikácia, ústne podanie, naratívnosť. Takto sa šíri v interpretáciách jeho nositeľov. Vo folklórnej pamäti sa kultúra šíri pretvorená do symbolických figúr a sprítomňuje sa v obradoch. Vytvárajú tak ich sviatočný ráz. Obmieňanie folklórnej látky je prirodzené, deje sa tak vždy v spojitosti s aktuálnym poznaním (Leščák 2006). Uchováva sa to, čo je nevyhnutné pre prezentovanie a transformuje alebo vypustí sa všetko to, čo už ďalej nie je relevantné.

¹⁵ Suma informácií s ktorou môže etnograf rátať v teréne je limitovaná, aj najlepší percipienti pri výskume vedia jednotlivo prezentovať pár tradičných techník, piesní, tancov.

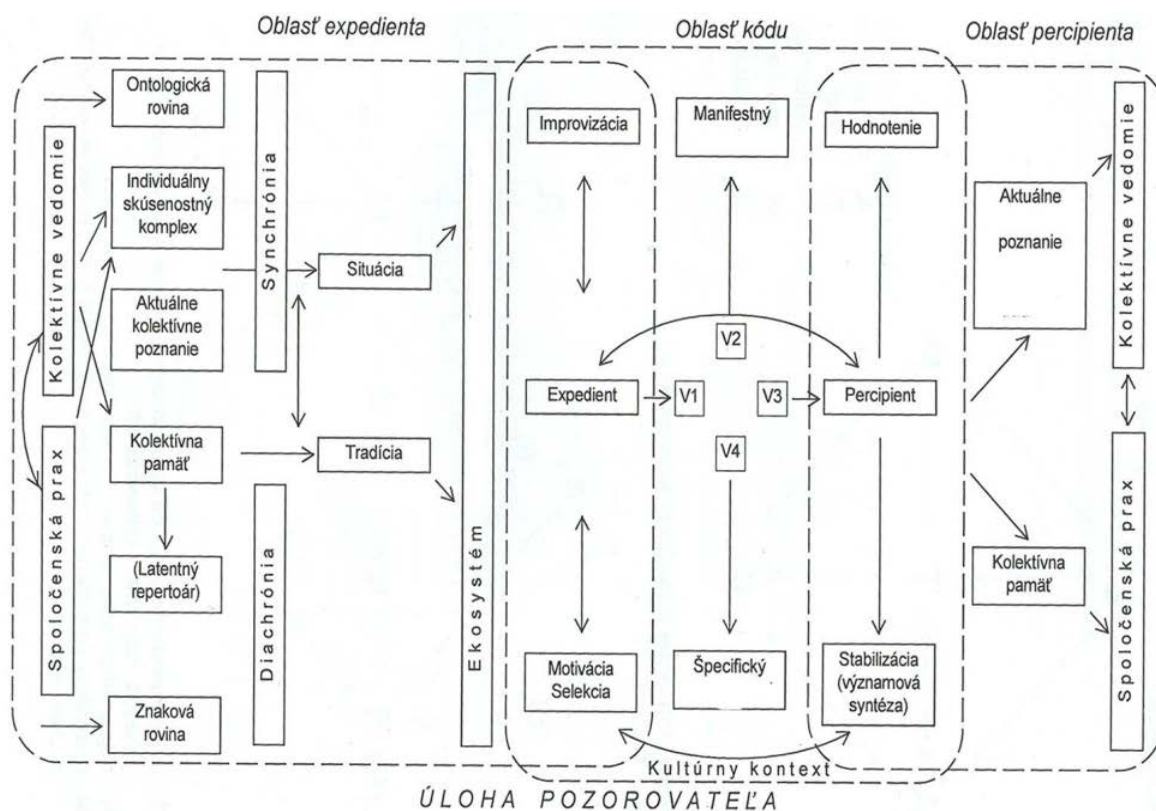
6. *K lokálnej pamäti.* V lokálnych spoločenstvách Čiech a Slovenska sa bežne stretávame s historickou štruktúrou podľa prelomových udalostí vojen a zmien režimu. Sú to komemoráty konkrétnych historických zlomov a udalostí tak, ako prebehli v ich lokalite (Tomášek a Šubrt 2014). Ich hromadením sú vytesňované pomerne dlhé historické obdobia bez historických prelomových udalostí (Kiliánová 2005). Nedávna minulosť, ktorá sa bežne objavuje v dennej komunikácii ustupuje do pozadia, zaniká alebo sa viaže k väčším historickým predelom.

1.5 Schéma komunikácie v lokálnom spoločenstve

Komunikáciu v lokálnych spoločenstvách najčastejšie označujeme ako interakcie jej členov prostredníctvom slov a mimoverbálnych spôsobov odovzdávania informácií. Majú funkciu dorozumievať sa, zhovárať sa, sprostredkovať znalosti, spájať stanoviská, postoje a mnohé ďalšie. V širšom ponímaní je komunikáciou každá výmena informácií medzi jednotlivcami pomocou spoločne známych systémov znakov. V našom ponímaní kultúrnej transmisie očakávame, že lokálna kultúra sa komunikuje v generačných interakciách (Trommsdorff 2009). Tie sú špecifickým druhom sociálnej komunikácie, v procese ktorého vzniká vzájomné dorozumievanie ľudí, prenášanie názorov a postojov, prejavovanie vlastného prežívania danej situácie i vzťahu k ostatným účastníkom komunikácie. Výmenu informácií medzi generáciami môžeme považovať za jednu z charakteristických črt lokálneho spoločenstva (Švecová 1975) (Feglová 1994).

Z troch všeobecných modelov komunikácie – lineárneho, interakčného a transakčného je z pohľadu prenosu kultúry najdôležitejší práve posledný – transakčný model. Každý člen lokálneho spoločenstva funguje ako potenciálny percipient a expedient informácií. V rovnakom čase ako odovzdáva svoje informácie, často tiež prijíma nové informácie a koriguje ich obsahy poznávaním reakcií ostatných. Je hovoriacim aj poslucháčom zároveň (Quinn a Holland 2012). Pri komunikácii v lokálnom spoločenstve sa ľudia správajú a reagujú na základe aktuálnej situácie, ale často aj na základe spoločne prežitej minulosti, skorších skúseností generácií, postojov, návykov. Z toho vyplýva, že predmetom komunikácie sú nielen významy, ktoré sa odovzdávali, ale aj spôsob ako si ich členovia lokálneho spoločenstva vyložia. Pri pochopení javov a vecí by sme sa mohli opäť odvolávať na Bachtinovu dialogickú koncepciu spoznania vecí, spoznania osobnosti a vnútorného sveta spoločenstva. Komunikáciu v lokálnom

spoločenstve dobre pochopíme na schéme tradovania folklóru v lokálnych spoločnostiach (Leščák, 260).



Obrázok 3 Schéma folklornej komunikácie v lokálnych spoločnostiach podľa M. Leščáka (Leščák a Sirovátka, *Folklor a folkloristika* 1982, príloha) (Leščák, *Úvod do folkloristiky* 2006)

V tomto komunikačnom modeli sa v *oblasti expedienta/ov* odráža lokálne kolektívne poznanie, špecifická spoločenská prax a konkrétne ekosystémové kontexty ovplyvňujúce tematickosť komunikujúcich obsahov. Kolektívne normy a poznanie sa súbežne vytvárajú na základe individuálnej skúsenosti, ako aj poznania lokálneho spoločenstva. Členovia lokálnych spoločností niekedy vstupujú do pomerne početných komunikačných interakcií. Ich zámerom je aktualizovať obsahy svojho kolektívneho poznania. To charakterizuje lokálne spoločnosti. Hovoríme potom o prevažujúco tradicionalistických alebo inovatívnych spoločnostiach. To isté lokálne spoločenstvo sa môže ocitnúť v odlišných vývojových obdobiach progresu a stagnácie. Vtedy sa rôznia individuálne skúsenosti, individuálny skúsenostný komplex. V *oblasti kódu* sa kultúrny kontext komunikácie odráža vo vytváraní špecifických situácií stretávania sa a vytvárania príležitostí. Tie motivujú lokálne spoločenstvo, aby selektovalo a stabilizovalo spoločné významy. Takto sa tvorí, aj keď menlivá, predsa však do určitej miery spoločná významová syntéza, ktorá je predmetom antropologického záujmu v prevažujúcej

synchronnej roviny a etnologického výskumu v prevažujúcej diachrónnej roviny. V *oblasti percipienta/ov* sa za najdôležitejší proces považuje rozpoznávanie známych a neznámych významov, ich selekcia, percepčia a predovšetkým replikovanie. To v schéme tohoto modelu síce nie je uvedené, ale jeho princíp je obsiahnutý v procese tradovania, ktorý táto schéma predpokladá.

V modeloch komunikácie sa často kladie dôraz na obsah, ktorý informácia nesie. Komunikácia plní aj iné funkcie, nielen prosté a mechanisticky vnímané odoslanie informácie. Niekedy nie je zmyslom komunikovania v lokálnom spoločenstve výmena informácií, ale samotný akt stretnutia. Hovoríme o *fatickej funkcii komunikácie*, ktorá je z pohľadu antropológie veľmi podnetná Malinowski (Malinowski 1999 [1926], Hoffmannová 1996). Mnoho komunikačných interakcií totiž slúži v prvom rade k nadviazaniu, pokračovaniu alebo prerušeniu komunikácie. V denných interakciách je potrebné vynaložiť veľa úsilia ako si overiť, že komunikačné cesty normálne pracujú. Pri modelovaní komunikácie ťažko vieme odhadnúť ako sa v lokálnych spoločenstvách, vzhľadom k narastaniu používania komunikačnej techniky, bude meniť model komunikácie. Už teraz je dôležité všimnúť si v etnografickom teréne zmeny, teda to, ako sa postupne mení pôvodná kontaktná forma fatickej funkcie. Mobilná komunikácia môže slúžiť ako príklad toho, že sa mnohé funkcie komunikácie prenášajú z kontaktnej na technickú formu. Je to jeden z rozlišovacích znakov u jednej z generácií, ktoré skúmame v teréne – Generácie Y. Technickú komunikáciu považuje za významný generačný identifikačný prvok. Nemusí teda ísť o obsahy komunikácie, ale o formu, ktorá je samostatným významom a samostatným atribútom etnografie komunikácie (Wittel 2002).

Na jednej strane môžeme v lokálnom spoločenstve sledovať postupovanie nových foriem komunikácie, na strane druhej udržiavanie alebo obnovovanie starších foriem. Symbolická komunikácia (zdobnosť, symbolické reči, štruktúra obradu), ktorá sa odohráva pri tradovaných udalostiach a obradoch v súčasnosti, súvisí s určitou renesanciou lokálne príznačných spôsobov kultúry. Z pohľadu filozofickej antropológie sa v každom symbolickom jazyku odrážajú rezíduá dlhodobých skúseností so svetom. Každý prirodzený jazyk obsahuje historické spojenie s minulosťou a symbolizované ľudské skúsenosti so svetom (Sokol 2004).

... (každý) jazyk obsahuje rétorické sedimenty, ustrnuté rezíduá tradície konvencionalizovaných argumentov, v ktorých boli niekedy aktívne celé myšlienky. Boli získané aj napriek obmedzeniu jazyka, postupne sa stávajú diskurzívnym klišé alebo eventuálne automatizmami vo „vyjadrovanom slovníku“ (Gel 1992, 131)

V symbolickej komunikácii môžeme pozorovať *skryté pravidlá jednania* (Goffman 1999). Badateľné sú pri zohrávaní rolí v lokálnom spoločenstve. Veľmi častým spôsobom symbolického komunikovania je obdarovávanie. Funkcia daru je univerzálnym symbolickým komunikačným aktom. Generačne sa však miera porozumenia symbolickým rečiam či jazyku stráca. V teréne najčastejšie môžeme zaznamenať bežné *porozumenie symbolickej reči* jednotlivcov v najčastejších obradoch prechodu, ako je svadba alebo úmrtie. V lokálnych spoločenstvách sa tradovaním udržiavajú diskrepančné - zasväcujúce role do symbolického porozumenia a správania. Takými sú napríklad ceremoniári v častiach svadobných obradov, výnimoční interpreti folklóru, iniciátori nových tradícií a podobne. Zvládnutie týchto rolí priamo súvisí s existenciou foriem symbolickej komunikácie v tom ktorom spoločenstve.

Podľa teórie ekológie osobnosti sa nositelia symbolických obsahov považujú za kľúčové postavy pri udržiavaní lokálneho povedomia. Podľa Goffmana¹⁶ tým, že sa uchovávajú a šíria staršie symbolické odkazy, významne vplývajú na vzájomné kontaktovanie sa členov spoločenstva. Uľahčuje to jednoduchšie identifikovanie sa s lokálnym spoločenstvom prostredníctvom spoločných symbolov. V lokálnom spoločenstve to často súvisí so zachovávaním sociálneho konsenzu. Dosiachnutie zhody prináša emócie, ktoré sa transformujú do morálneho kódu. Ten sa aj manifestne prejavuje v normatívnom správaní a prechádza do symbolického správania. Pre pochopenie potreby komunikovať v symboloch je dobré pripomenúť si Lorenzove chápanie termínu „mimosubjektívna realita“ (Lorenz 1997). Napriek pozoruhodnosti ľudských zmyslov zostávajú človeku mnohé významy nejasné. Tie človek rovnako nejasne interpretuje, volí rovnako „tajomné“ komunikačné kódy, zväčša tie s významovou nejednoznačnosťou, teda symbolické. Z pohľadu komunikácie sú obradové správanie, tradície a mnohé drobné rituály v lokálnych spoločenstvách činnosťami, ktorými sa ľudia vzájomne motivujú. Sú to procesy kreatívne. Vznikajú tak nové varianty a nová kultúrna „pseudošpecializácia“, ktorá súvisí s regionálnou, lokálnou či skupinovou príznačnosťou¹⁷.

¹⁶ viac pozri GOFFMAN, E.: Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior. Anchor. New York, 1967

¹⁷ viac pozri Lorenz, K., (1966): Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres. In: *A discussion on ritualization of behaviour in animals and man* (org. Julian Huxley), Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Ser.B., (No.772), s.251, s.273-284, s.477-478

1.6 Informácia v lokálnom spoločenstve

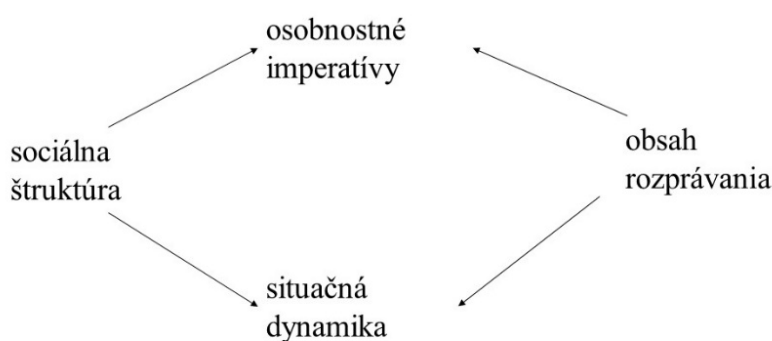
Ďalšou zložkou kultúrneho prenosu je informácia. Pri etnografii prenosu kultúry nás zaujíma akú má povahu, aké funkcie plní a aké sú spôsoby jej odovzdávania. Informácie, ktoré nesú zakódované znaky kultúry budeme nazývať kultúrne informácie. Niektoré teórie označujú znaky, z ktorých je kultúrna informácia zložená ako mémy (Dawkins 1998) alebo kultúrne gény (Lumsden a Wilson. 1981). V materiálnej kultúre si kultúrne informácie môžeme spredmetniť, vidieť ich v konkrétnom fyzickom predmete, artefakte. V ňom sú obsiahnuté aj tie kultúrne informácie, ktoré majú priamy vzťah k lokálnemu prostrediu. V nemateriálnej kultúre je prirodzene iná objektivizácia. Tá sa ďalej rôzni pri iných komunikačných módoch, predovšetkým verbálnych. V podstate však medzi kultúrnou informáciou materiálnej či nemateriálnej povahy neexistuje žiadny rozdiel (Krišková 2008), ktorý výrazne menil módy komunikácie. Kultúrna informácia sa ďalej rôzni v komunikačných realizáciách, v ich dynamike a tiež vo vzťahu k zachovaniu podstaty jej obsahov.

V lokálnej kultúre sa mnohé informácie neodovzdávajú verne. Každý spôsob prenosu kultúrnych informácií má straty na obsahoch. Lokálna kultúra sa transmittuje s očakávaním, že tieto straty sú prirodzené a aj očakávané. Z pohľadu teórie prenosu sa takáto „chybná informácia“ ďalej replikuje (Tindall 1976), často ako príznačný lokálny variant. Vedomá či nevedomá chybovosť pri prenose vytvára priestor pre obmieňanie kultúry. Ide o vytváranie lokálne príznačných spôsobov prijímania a vysielania informácií. Vedomé distribuovanie „chybných“ kultúrnych informácií je prejavom dôvery voči lokálnemu spoločenstvu. Komunikuje sa s vedomím, že invariantná podstata kultúrnej informácie sa nestráca, chybovosť sa nahrádza novými obsahmi a obohatením o nové varianty bude ešte aktuálnejšia.

Keď som sa o spôsoby šírenia informácií v dedinách začal zaujímať, zisťoval som, že existujú určité miestne informačné uzly, do ktorých vtekajú všetky informácie – teda miesta či príležitosti, kde si dedinčania informácie vymieňajú. V každej dedine existuje nezávislá mužská a ženská informačná sieť, ktoré sa ale prekrývajú – prinajmenšom v prípade manželských párov. (J. Kandert 2004, 95-96)

Za informácie, ktoré v lokálnej kultúre majú najväčšiu „chybovosť“ sa považujú práve informácie o udalostiach v lokálnom spoločenstve. Folkloristi preukázali (Dundes 1980) (Hlôšková 2001, Panczová 2005), že práve tento druh informácií najviac stráca na obsahoch a detailoch pri ich špecifickej kultúrnej realizácii. Deje sa tak vedome, vzhľadom k potrebe

vytvárania lokálnych stratégií a aktivizácie lokálnych klík. Takúto funkciu v lokálnych spoločnostiach plní fáma (klebeta). Tento prejav slovesného folklóru je príznačný pre lokálne spoločnosti. Je zdrojom spoločenských diskusií, vytvára sociálne napätie a tak udržiava dynamickú štruktúru toku informácií. Pri distributívnom chápaní kultúrneho prenosu je inšpirujúcou schémou šírenia týchto informácií vzhľadom k dynamike ich šírenia a následných premen.



Obrázok 4 Schéma šírenia lokálnych informácií (fám) podľa G.A. Fina (Fine 1992, 5) (prevzaté zo slovenského prekladu (Panczová 2005, 19))

Tomu zodpovedajú štyri typy premenných, ktoré na dynamiku šírenia takýchto kultúrnych informácií vplývajú.

1. Sociálna štruktúra ako širší spoločenský, inštitucionálny alebo všeobecný kontext
2. Osobnostné imperatívy ako vnútorný intrapsychický stav rozprávača
3. Situačná dynamika – bezprostredné interakčné prostredie alebo behaviorálny kontext, v ktorom sa rozprávanie šíri, skupinové očakávania a normy, v ktorých prebieha transmisia
4. Obsah rozprávania ako je selektovaný, pozmeňovaný alebo ignorovaný (Fine 1992) (Panczová 2005)

Povaha informácií a ich zložitost' má vplyv aj na prenos informácií, na chybovosť a straty, ktoré môžu pri ňom nastať. Vizuálne informácie a kontaktovanie, keď príjemca môže viditeľne sledovať expedienta, ktorý komunikuje, má z pohľadu uchovania informácie oveľa väčšiu šancu na uchovanie jej obsahov a na ich ďalšie replikovanie. V súvislosti s týmito kritériami hovoríme o kontaktnej kultúre a živých informáciách. Keď hovoríme o najzaužívanejších spôsoboch a mechanizmoch ako si lokálne spoločenstvo overuje pravdivosť informácie, je to predovšetkým vyhľadávanie príležitostí pre opakované šírenie informácií (vertikálne a horizontálne), ako aj ich striedanie. Zväčša je percepcia kultúrnej informácie vystužená viacerými komunikačnými módmi – verbálnymi aj mimoverbálnymi. Rovnako pri príležitostiach kde sa odovzdávajú informácie, dochádza k intenzívnemu inštruovaniu a overovaniu informácií.

2 Teórie transmisie kultúry v lokálnych spoločnostiach

Teórie prenosu kultúry v našom ponímaní budeme chápať ako pomerne voľné teoretické rámce, ktorých priblížením získame teoretické predpoklady pochopiť a vyjasniť: 1. ako sa lokálna kultúra pri prenose obmieňa a variuje, 2. prečo dochádza k dynamickým a stagnačným procesom v lokálnej kultúre, 3. prečo je generačné odovzdávanie kultúry pre spoločnosť tak dôležité. Antropologická veda pracuje s historickou teóriou difúzie kultúry, ktorá mnohé z vyššie načrtnutých javov vysvetľuje. Mnohé podobnosti spojené vývojom v jednotlivých lokalitách môžeme objasniť jednoduchým konštatovaním, že sa prenos kultúry deje v podobných historických, sociálnych a ekologických podmienkach (Altman 1973). Zameriame sa teda na novšie zistenia tak, aby sme podporili náš zámer sledovať distribúciu lokálne špecifických javov kultúry. Témy prenosu kultúry zaujímajú významný diskusný priestor nielen v antropologických vedách. K modelom distribúcie by sme preto našli mnohé ďalšie teoretické koncepcie. V aktuálnej diskusii však dva smery prevažujú, majú takmer paradigmatickú hodnotu. Na jednej strane sú prístupy, ktoré kultúrnu transmisii vidia v podobnostiach s genetickým prenosom alebo ako súčasť či analógiu k biologickej reprodukcii (Boyd a Richerson 2005, Bradie a Bouzat 2015, Fantini 2017, Mesoudi 2015). Na strane druhej sú tie, ktoré sa bránia redukcionalistickému poňatiu a snažia sa vidieť prenos kultúry v celostných procesoch adaptácií, akulturácií, stagnácií a revitalizácií (Engel 1999, Trommsdorff, Mayer a Albert 2004, Folke 2004, Ngo 2008). Z hľadiska našej témy sa budeme čiastočne inšpirovať obidvomi prístupmi. Vymedzenie skúmanej kultúry lokálnym spoločnosťou však neumožňuje zmysluplne použiť modelovanie procesov komunikácie k objasneniu kultúrnej transmisie¹⁸. Vzhľadom k diverzite lokálnych kultúr by boli prevažujúco kvantifikujúce zistenia málo vypovedajúce.

2.1 Kultúrna transmisia a jej módy


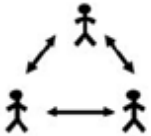
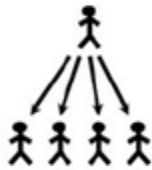
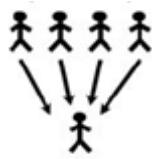
Dnes veľmi často uplatňovaným schématickým pri vysvetľovaní procesu prenosu kultúry je paralela s ekvivalentami všeobecnej reprodukcie človeka. Predpokladá spoločný pôvod kultúry, procesy selekcie a adaptácie na neustále zmeny, stabilizovanie a následné variovanie

¹⁸ Treba poznamenať, že sú to práve genetické koncepcie a modely prenosu kultúry, ktoré zaznamenávajú vďaka použitiu inovatívnej metodiky významné výsledky, ktorými sa inšpirujú všetky, teda aj negenetické teórie.

kultúry v jej ďalších reprodukciách. Lokálnu transmisiu kultúry môžeme považovať za distribúciu kultúrne špecifických informácií viažucich sa na lokálne spoločenstvo, ktorá sa v *módoch transmisie* prenáša medzi jeho členmi (Cavalli-Sforza a Feldman 1981). Predpokladáme, že tieto informácie majú obmedzenú pôsobnosť a viažu sa na lokálne kontexty. Sú zo známych zdrojov, majú podobný algoritmus šírenia, uplatňujú sa v podobných štruktúrach spoločenstiev, v podobných historických súvislostiach (Boyd a Henrich 1998). Transmisia v lokálnom spoločenstve sa vníma tak, že čím kompaktnejšie ľudia žijú a čím dlhodobejšie zdieľajú podobné kontexty prostredia a historicity, tým môžeme v ich kultúre rozpoznať väčší počet spoločných kultúrnych prvkov. Striedajúce sa obdobia vo vývoji však spôsobujú kolísanie miery takýchto jednotiacich kultúrnych prvkov. V teréne je bežne overiteľná skutočnosť, že približne rovnako evidujeme lokálne spoločenstvá, ktoré rýchlo strácajú staršie znaky, spoločenstvá, ktoré si uchovávajú alebo znovuobjavujú staršiu znakovosť kultúry, ako aj novo vznikajúce spoločenstvá, kde sa lokálna kultúra tvorí. Budeme teda vychádzať z predpokladu, že inventár lokálnej kultúry má kumulatívny charakter. Teda na staršie, dávnejšie stabilizované prvky kultúry priebežne pôsobia difúzie nových či staronových kultúrnych prvkov (Cavalli-Sforza a Feldman 1981). Pokiaľ nejde o globalizujúce alebo silné nivelizačné vlny, tieto vplyvy pôsobia pozitívne na vitalitu lokalít, obohacujú kultúru, diverzifikujú ju a robia ju udržateľnejšou.

Súčasná evolučná koncepcia predpokladá, že kultúra predstavuje ďalší mechanizmus evolúcie. Doteraz sa nedá uspokojivo vedecky vysvetliť, či súčasťou biologického prenosu sú aj kultúrne informácie ako určité predispozície jednotlivcov alebo sa kultúra nadobúda až v priebehu života. Prístupovať k prenosu kultúry z generácie na generáciu, analogicky so zohľadnením zákonitostí genetického prenosu (Boyd a Richerson 2005) môže mať svoju pravdepodobnostnú podstatu v základných módoch kultúrnej transmisie, ktoré sú vysvetlené príkladmi získanými v mikropriestore lokálnych kultúr (Tabuľka 1).

Tabuľka 1 Módy transmisie a ich špecifiká prenosu v lokálnom spoločenstve (aplikované na lokálne spoločenstvo podľa schémy Cavalli-Sforza a Feldman 1981).

Módy kultúrnej transmisie v lokálnom spoločenstve	Vertikálny Prenos z generácie rodičov ku generáciám potomkov	Horizontálny (kontagiózný) Prenos v rámci generácií	Nepriamy	
			od jednotlivca k ostatným	od ostatných k jednotlivcovi
				
Expedient	staršie generácie	všetci	nositelia/učitelia	generační vrstovníci
Percipient	mladšie generácie	všetci	nasledovníci/žiaci	jedinec
Tradovanie	mierne	vysoké	vysoké	veľmi malé
Inovovanie	mierne	ľahké	ľahké	veľmi malé
Variovanie medzi jednotlivcami	vysoké	môže byť vysoké	nízke	veľmi nízke
Variovanie medzi generáciami	vysoké	môže byť vysoké	môže byť vysoké	veľmi nízke
Zmeny v lokálnej kultúre	pomalé	môžu byť rýchle	veľmi rýchle	veľmi pomalé

Názorne by sa podstata prenosu dala priblížiť na folklóre. Napríklad na krátkom príbehu, ktorý si môžeme predstaviť v ľubovoľnom móde v niektorej zo schém módov a pozmeniť ho uplatnením jednotlivých špecifik toho-ktorého módu. Každá generácia rodičov odovzdáva príbehy svojim deťom, ktoré si ich zapamätávajú a v dospelosti šíria svojim deťom (*vertikálny mód*). Počas dospievania si ich vzájomne rozprávajú a variujú. Takto sa ustáli okruh niekoľkých príbehov (*horizontálny mód*). Tie generácia, ktorá medzitým dospela následne odovzdáva generácii novej. Preto, že takáto transmisia je obmedzená priestorom, časom a veľkosťou populácie, opakovaním sa v generáciách vytvárajú invariantné základy príbehov. Počet ďalších odovzdávaní – replikovaní závisí na vitalite spoločenstva a ako to mnohokrát doložili folkloristi, ich životnosť môže trvať veľmi dlho, ale aj veľmi krátko. Príbehy strácajú na aktuálnosti, vytesnia sa, keď niektorá z generácií vo väčšej miere stráca o ne záujem alebo sa šíria len *nepriamymi módami transmisie*. Invariantný základ sa však nestráca a vitalizuje sa

prostredníctvom výnimočných replikantov (*od jednotlivca k ostatným*) alebo stagnuje (*od ostatných k jednotlivcovi*).

Za najdôležitejší a najviac rozšírený mód prenosu lokálnej kultúry môžeme považovať *vertikálny mód* prenosu. Ten má v lokálnych spoločenstvách dve podoby. A to všeobecný prenos kultúry od generácie rodičov priamo na generáciu ich detí alebo lokálne špecifický prenos od najstaršej generácie ku generácii najmladšej (Dumbrajs 2012). V tradičných spoločenstvách je afinita k hodnotám starších generácií obsiahnutá v sociálnych normatívoch, čo sa chápe ako významný predpoklad toho, že sa generáciami zhodnotené vlastnosti, správanie, postoje a hodnoty budú za priaznivých podmienok ďalej prenášať. Normatívnosť neznamená, že je možné prijímať kultúru len cez vertikálne módy transmisie.

Z etnografických zaznamenávaní vieme, že jednotlivec sa enkulturalizuje cez viaceré módy kultúrnej transmisie. Percepcie kultúry pochádzajú často z viacerých zdrojov. Od členov rodiny, od iných členov lokálneho spoločenstva, sú dopadom spoločne zdieľaných znakov referenčnej skupiny, modálnych znakov - rysov celej lokálnej populácie alebo aj iných voľných znakov, ktorých expedienti nemusia byť známi. *Horizontálny* alebo taktiež *kontagiózný mód* je vzájomným recipročným prenosom v rámci jednotlivých generácií. Charakterizuje ho intenzívne komunikovanie založené na určitom stupni komunikačnej zhody. Z pohľadu jednotlivcov sa takáto informácia veľmi rýchlo prijíma aj variuje. Takýto prenos preto spájame s generačne identifikujúcimi znakmi, ktoré sa ďalej šíria ako generačná výpoveď. *Nepriame módy* transmisie vyjadrujú vzájomný, voľný prenos medzi generáciami, skupinami a jednotlivcom. Sú to módy, ktoré môžu dramaticky zrýchliť alebo spomaliť proces kultúrnej transmisie. Napríklad transmisia, keď sa prenášajú informácie *od ostatných k jednotlivcovi* (many-to-one) má tendenciu vo všeobecnosti spomaľovať proces prenosu kultúry (Shennan 2002). Je to spôsobené tým, že počet percipientov informácie je nízky a tak musí dôjsť k viacerým príležitostiam – komunikačným aktom, čo predlžuje čas, keď sa kultúrna informácia adaptuje. Opačný efekt zrýchlenie prenosu informácií nastáva, keď narastá prestíž niektorých jednotlivcov, ktorí sa stávajú výsadnými šíriteľmi lokálnych informácií. V tradičných kultúrach sa takéto postavenie získavalo zastávaním niektorej zo správnych funkcií, ktoré riadili chod spoločenstva alebo vyplývali z plnenia úloh formálneho vzdelávania, ako napríklad učiteľa.

Pre šírenie lokálnej kultúry je najviac prínosné, že v nej existujú jednotlivci, ktorých výnimočnosť spočíva na základe nadobudnutia exkluzívnych informácií a vedomostí. Ich rola rastie na význame v čase, keď sa informácie v lokalite vytesnia z kolektívnej pamäte

spoločenstva a všeobecne dochádza k regresu kultúry. K znovuoživeniu informácií takmer výlučne slúži mód *od jednotlivca k ostatným* (one-to-many), čo je pri revivaloch lokálnych kultúr takmer univerzálny jav. Existuje dosť príkladov ako sa dá cez výnimočných nositeľov kultúry pomerne úspešne revitalizovať lokálna kultúra. Rovnako je aj dosť príkladov, kedy sa na tomto základe dá lokálna kultúra nivelizovať k podobe „výnimočného“ jednotlivca.

Na rozdiel od prenosu kultúry medzi generáciami, nepriame módy prenosu môžu byť síce efektívnym, no predsa len nestabilným spôsobom ako uchovávať informácie. Informácie strácajú na obsahoch, bývajú skreslené rozhodnutiami jednotlivcov a to na strane expedientov či percipientov. V prípade, že expedientom znakov lokálnej kultúry je výnimočný nositeľ, veľa informácií stráca na hodnovernosti vplyvom rastu jeho významu a postupujúceho prestížneho správania, čím dochádza k filtrovaniu informácií. V starších kultúrach sa takéto správanie obmedzovalo početnými iniciáciami. Tým, že sa na nich zúčastňovala podstatná časť spoločnosti sa vytváral nástroj kontroly, ktorá obmedzovala subjektívny výklad kultúry. Vo všeobecnosti sa pri kultúrnom prenose predpokladá, že postupom času niektorí jednotlivci nadobudnú špecifické a veľmi významné informácie (Henrich a Gil-White 2001), čo ich oprávňuje a často aj zaväzuje šíriť ich ďalej. Najčastejším správaním ostatných býva kopírovanie správania úspešných šíriteľov¹⁹ a to buď cez ich napodobňovanie alebo priame získavanie informácií učením sa. V opačnom prípade, keď je expedientom informácie skupina a prijímateľom informácie jednotlivec, dochádza k filtrovaniu informácií z dôvodu oslabovania jeho percepcie. Niektoré teórie to zdôvodňujú konformitou prenosu, v akom sa kultúra transmittuje. Moderné spoločnosti čoraz viac uplatňujú tieto nepriame módy kultúrnej transmisie a to práve z dôvodov konformizmu (Boyd a Henrich 1998). Generačné transmittovanie kultúry v kontaktných interakciách je predovšetkým časovo a spoločensky náročné. U mnohých malých komunit sú zachované spôsoby medzigeneračného odovzdávania hlavne preto, že majú obmedzený počet komunikantov a zachovanú pomerne jednotnú štruktúru zdieľaného času (Lovaš 1997).

Pri kultúrnom prenose musíme brať do úvahy celý rad dopadov a obmedzení. Jedným z nich je, že hoci informácie, ktoré sú prenášané cez generácie a majú výhodu priamej referencie sa stabilizujú pomaly. Tým, že ide o dlhší a pomalší spôsob strácajú na aktuálnosti oproti tým módom, ktoré majú rýchlejší prenos a aktuálnejšie reagujú na okamžité podnety a zmeny. Toto sčasti vysvetľuje skutočnosť, prečo lokálna kultúra reaguje pomalšie na zmeny. Vtedy

¹⁹ v memetickej terminológii *vehiklov*

prevažujú tie procesy, ktoré majú funkciu stabilizačnú. Aby kultúra neuviazla v čase, módy kultúrnej transmisie sa striedajú. Striedanie rýchlych a pomalých módov umožňuje schopnosť spoločnosti reagovať na zmeny v prostredí a akulturalizovať sa (Boyd a Richerson 2005). Je to všeobecný rys kultúrnej transmisie a tvorí aj súčasť teoretického zdôvodnenia existencie menších kompaktných spoločností. Menšie spoločnosti úspešnejšie hromadia kultúrne špecifické prvky v čase, priebežne ich selektujú a určitý čas ich pomerne komplexne transmitujú (Cavalli-Sforza a Feldman 1981, Boyd a Richerson 2005). Takáto komplexnosť odkazuje na všeobecnú teóriu kultúrneho prenosu, čo znamená že generačná transmisia a nepriama transmisia sú vzájomne prepojené a fungujú v podobnom komplementárnom vzťahu ako je biologický a kultúrny prenos.

Vzájomné dopĺňanie spĺňa dve funkcie kultúry. Vertikálnou transmisíou sa lokálna kultúra stabilizuje a postupne sa vytvárajú vzory a typy. Horizontálnym prenosom sa získavajú nové kultúrne informácie, kultúra sa stáva viac dynamickou. Kontinuita spoločnosti sa odzrkadľuje v tom, či sa podarí lokálnemu spoločnosti na jednej strane uchovať stabilizujúce prvky a na strane druhej adaptovať nové prvky. To sa deje s rôznou úspešnosťou čoho dôsledkom sú rozdiely vo vývine lokálnych spoločností. V určitom období v každom spoločnosti prevažuje vertikálny prenos a spoločnosť sa stabilizuje. To so sebou nesie riziko stagnácie, či zániku. V niektorých obdobiach prevažuje horizontálny prenos, ktorým sa lokálne spoločnosti snaží adaptovať na zmeny. To však nemusí byť úspešné alebo dlhodobo akceptovateľné nasledujúcimi generáciami. Nie je zriedkavé, keď niektorý prevažujúci mód signalizuje pozvoľný rozpad štruktúry lokálneho spoločnosti a jeho stagnáciu.

2.2 Vnútorň a vonkajší svet prenosu kultúry a jej vitalita

Dve koncepcie kultúrneho prenosu prevažujúco *kognitívne* a prevažujúco *adaptačné* oprávnene rozvíjajú aj svoje teórie, kde sa podstata kultúrnej transmisie odohráva. Kognitívne prístupy sa inšpirujú genetickým prenosom kultúry v biológii alebo jeho memetickou „aplikáciou“ pri štúdiu kultúry. Považujú kultúrnu transmisíu za nezávislý rys od vonkajšieho prostredia, mentálny svet jednotlivcov považujú za pomerne samostatne vypovedajúce prostredie pri výskume kultúry. V ňom sa odohrávajú podstatné zákonitosti percepcie, selekcie a expedovania informácií. Mysle sú nielen zásobníkmi informácií, ale rovnako aj komplexnými sieťami algoritmov a pravidiel pre ich získavanie, triedenie (Gabora 2004). Tieto algoritmy

môžu byť dedeným, tvoreným či získavaným pohľadom na svet – svetonázorom (*worldview*). Informácie získané od rodičov spolu s informáciami získanými od blízkeho spoločenstva, od priamych generácií sú veľmi silne pôsobiacimi informáciami na mysle jednotlivcov. Ani tie však nie sú statické. Menia sa v závislosti od narastania počtu nových informácií. Jednotlivci variujú svetonázory úmerne k intenzite komunikovania, kde je viacero spôsobov prenosu, na ktoré poukazujú kognitívne vedy. Jedným z nich je spôsob osvojovania si lokálneho „svetonázoru“ a lokálnych pravidiel synchronizovaním svojho správania so správaním staršej generácie. Osvojenie kultúry generácií sa získava internalizáciou jej hodnôt v myšliach jednotlivcov, teda na spôsob ako dostať „niečo“ z vonkajšieho sveta do sveta vnútorného. Bariéry, ktoré tomuto transferu zabraňujú sú rôznej povahy (Doubek, Levínská a Bittnerová 2013). Tie kolektívne vyžadujú vysoký stupeň zovšeobecnenia, no v lokálnom spoločenstve ich lepšie rozpoznávame, sú to sociálne a kultúrne normatívy. Enkultúracia jednotlivca je potom spôsobom vysporiadania sa s nimi. Stupeň konformity jednotlivca voči lokálnym normatívom je prirodzene rôzny. Niektoré konania sú však jednoznačne kolektívnej povahy, čo vyžaduje spoločné zdieľanie poznatkov a kultúry jednotlivcami, generáciami a spoločenstvom.

Vonkajšie procesy kultúrnej transmisie obsahujú prevažne adaptačné vysvetlenia sociálnych a ekologických vplyvov na kultúru (Altman 1973). Niektoré z teórií o vzťahu externého prostredia voči mysli je možné použiť aj z hľadiska transmisie kultúry v lokálnych spoločenstvách (Begon, Townsend a Harper 2006). Môžeme očakávať, že jednotlivci, ktorí žijú v podobných kultúrnych, spoločenských a fyzických prostrediach budú mať tendenciu získavať podobné kultúrne informácie a nadobúdať podobný pohľad na svet. Teória vplyvu vonkajšieho prostredia sa zakladá na poznaní, že pre kultúrnu transmisu nie sú určujúce len kultúrne informácie a kognitívne rámce, ale aj externé pravidlá, voči ktorým je mentálny svet jednotlivca či kolektívu vystavený. Tieto pravidlá vonkajšieho sveta podmieňujú povahu informácie. Jednotlivec či spoločenstvo ich nemôže dramaticky meniť a robiť ich nezávislými voči prostrediu. Kultúrna transmisia v lokálnej kultúre je preto špecifická tým, že obsahuje viac informácií súvisiacich s prostredím kde prebieha (Milton 1997). Môžeme v nej vnímať paralely medzi algoritmami procesov kultúry a algoritmom prostredia. Môžu byť na seba naväzujúce, takže sa v nich rýchlo odrážajú zmeny. Tie, ktoré sú globálne sa v kultúre prenášajú v sériách selektívnych procesov. Najskôr na úrovni jednotlivcov, neskôr na úrovni spoločenstva (Vayda 2009). Ich šírenie môže mať rozdielnu rýchlosť. Nachádzame však aj lokálne spoločenstvá vo vzácnej kontinuite s priamym prostredím, kde sa prenos kultúry rovnomerne kumuluje a transmituje.

Pre terénnych etnografov to znamená, že keď študujeme kultúrnu transmisiu, naše poznatky by mali zahŕňať všetky informačné cesty ktorými kultúra prúdi. Lokálne spoločenstvá nemôžeme z pohľadu kultúrnej transmisie spájať len s prenosom kultúry, ktorý sa realizuje v spojitosti s fyzickou lokalitou. Máme ich hľadať všade, kde vieme doložiť transmisiu súdržných informácií vzťahujúcich a odkazujúcich na miesta, ktoré spoločenstvo formujú. Členovia lokálnych spoločenstiev majú často tendenciu považovať svoju kultúru za jedinečnú, jej prvky za unikátne. Vieme však, že je to ich pohľad z vnútra. Lokálne spoločenstvá majú vo všeobecnosti viac spojitostí a podobností. Pre takéto tvrdenie máme antropologické vysvetlenie, že podobné historické a prírodné podmienky rovnako vplyvajú na spoločenstvá, ktoré v nich žijú. Napriek územnej vzdialenosti sa môžu vytvoriť podobné lokálne kultúry. Toto označujeme vo vývoji ako konvergentné kultúry (Parkin a Uliaszek 2007). V niektorých európskych regiónoch²⁰ vzhľadom na podobné prírodné podmienky vznikli viaceré konvergujúce tradičné znalosti, ktoré boli v určitých obdobiach prenesené do iných regiónov. Ich prenos sa v určitom období zastavil, zanikli a prestali byť súčasťou transmisie. Nájst' vzájomné konverencie lokálnych kultúr porovnávaním dochovaných kultúrnych javov nie je obtiažne. Ťažšie je zistiť, ako sa v historicky adaptovali v rôznych prostrediach (Auling a Klingberg 1991). Vzhľadom k prehlbujúcemu sa historickému odstupu sa etnografickým výskumom viaceré adaptácie ani nedajú uspokojivo vysvetliť. V antropológii a etnológii je možné použiť pre porovnávanie a overenie spôsobov prenosu a adaptácie kultúry vzájomné porovnania kultúr *cross culture*. Porovnanie s inými vzájomne konvergentnými lokálnymi kultúrami je možné aj vtedy, keď lokálne spoločenstvá nemajú geografickú a historickú súvislosť.

Akulturácia, adaptácia alebo prispôbovanie sa je jedna z najnákladnejších evolučných stratégií, pri ktorej sa kultúra prispôbuje zmeneným podmienkam prostredia. *Akulturácia* vo vzťahu k všeobecnejšiemu antropologickému termínu *adaptácia* predstavuje jednu z foriem prispôbovania sa a to na úrovni sociálnej a kultúrnej. Etnografické zaznamenávanie akulturácie u generácií vedie k sledovaniu zmien kultúrnych vzorcov správania sa, kultúrnych prvkov, komplexov a konfigurácií. V diachrónnom skúmaní ide predovšetkým o *difúzne vplyvy*. Akulturácia často nasleduje v postupnostiach *kultúrneho modifikovania, transformovania, integrácie, asimilácie, dezintegrácie* či *regresu* lokálnej kultúry. To sa môže diať pozvoľna alebo aj dynamicky. Na úrovni jednotlivca, lokálneho spoločenstva i etnika. Ide o proces vytvárania nových spôsobov a stratégií prežitia, novej kooperácie v zmenenom prostredí, čo sa

²⁰ napríklad ako je to u podhorských kultúr Álp a Karpát

premietne do nových kultúrnych konfigurácií, inovácií a nových kultúrnych normatívov. Pôvodné chápanie adaptácie ako zmeny človeka v závislosti od zmien v prostredí sa prirodzene chápe nielen ekologicky, ale v rovnakej miere antropologicky. Na úrovni lokálnej kultúry sú zrejme predovšetkým dopady vonkajších vplyvov a vonkajších štruktúr.

Mnohé akulturácie sa odohrávajú pri generačnom prenose ... Členovia rôznych generácií majú inú rýchlosť akulturalizovania sa. Vo všeobecnosti druhá a tretia generácia jednotlivcov má vyššiu úroveň akulturácie. Postupne sa vytvárajú rozličné vzory adaptácie a akulturácie, ktoré spoločnosť uplatňuje ... Ďalšie, nasledujúce zmeny v kultúre či v prostredí môžu vyvolať *dizonantnú akulturáciu*, ktorá môže znamenať úpadok, či regres lokálneho spoločenstva. (Balls, Martin a Chun 2010, 117)

Lokálne spoločenstvá sú z hľadiska adaptácií a akulturácií *kultúrno-ekologickými* modelmi. V nich sa generačne odovzdávajú kultúrne informácie, ktoré vedú k enkulturácii jednotlivca. Sú to zložky individuality (*individulal componens*) a sociokultúrne komponenty (*socio-culture components*), ktoré majú dopad na akulturáciu celého spoločenstva (Lejano a Stokols 2013). Tieto kultúrne informácie ovplyvňujú poznatky, postoje, správanie, motivácie, zručnosti, schopnosti a sú ukotvené v lokálnej kultúre a prenášajú sa. V závislosti od bohatstva kultúrnych informácií a kvality generačnej transmisie posudzujeme životaschopnosť - *vitalitu* spoločenstiev.

Vitálnosť populácií a vitálnosť kultúr sú označeniami, ktoré spájajú všeobecné atribúty ľudských hodnôt v ideách humánosti. Vo vede sa viažu na evolucionistickú tradíciu výkladu prirodzenosti, kvantifikovanú zisteniami rozširujúcich sa populácií (Malthus, 1798, 1978) a všeobecne rozširovaním svojho *fitness* u jednotlivých populácií, v kultúrach či u etník. V kontextoch poznatkov o adaptáciách kultúry tu pôsobí rad vplyvov, ktoré vitalite kultúry zamedzujú a taktiež vlyvov a podmienok (Tooby , a iní, 1992), ktoré podporujú vitálnosť jednotlivých kultúrnych javov pre ich rôznorodosť a diverzitu (Bitušíková, 2007). Jednou z hypotéz, ktoré sú preukázateľne dokladované viacerými etnografiami antropológov, etnológov, evolučných biológov a psychológov je, že kultúrna, jazyková, sociálna diverzita sa spoločne vyvíja s biodiverzitou prostredia. K tomu, aby sme mohli túto hypotézu považovať za pravdivú, je potrebné spojiť poznatky z rôznych koevolujúcich prostredí vývinu človeka, kultúry a prírody. Pokiaľ vitalitu populácií v jasne rozpoznatel'nom prostredí môžeme zistiť pomerne jednoducho demografickou evidenciou, ťažkosti nastávajú pri stanovení úrovne a miery vitality kultúry. Tá je zaznamenávaná v teréne častejšie ako vitalita kultúrnych variácií. Poukazuje to na nedostatok jasných hraníc a zreteľne rozpoznatel'ných znakov, ktorými sa vo

všeobecnosti kultúra vo svojich konfiguráciách šíri. V kultúre sa preto vitalita spája predovšetkým s otázkami vitality etnických skupín, kde je etnická kultúra spájaná s konkrétnymi kultúrnymi (geografickými) okruhmi a ich hlavným kultúrnym rozlišovacím systémom – jazykom. Objektivizujúce terénne evidovanie vitality smeruje do zisťovania početnosti kultúrnych systémov, etnojazykových skupín a bohatstva jazyka vo vymedzenej kultúrnej oblasti (Smith, 2001). Tak ako je to bežné v kultúre i v prírode, dominujúce kultúry ako aj dominujúce druhy sa snažia tie marginalizované vyhladiť, prevrstviť. To sa deje hlavne vo veľkých centralizovaných rámcoch kultúry a prírody vo vytváraní všeobecného tlaku na javy a prvky prostredia a kultúry.

Vitalita tej či onej skupiny, spoločenstva a etnika sa chápe ako súčasť diverzity kultúry a vyjadruje sa pomocou dochovanej hustoty rozdielov²¹ v kultúre a v prostredí. Paralela medzi diverzitou ekosystémov a diverzitou kultúry má ďalší vážny nesúlad. Pokiaľ sú jednotky ekosystému pomerne jasné, jednotky kultúry sú menlivé a hustota rozdielov sa takto nedá dobre zaznamenať. Navyše kultúra sa neorganizuje na rovnakých princípoch ako príroda.

Vitalitu kultúry najlepšie rozpoznávame v stabilizovaných a prísne štruktúrovaných systémoch ako je to napríklad u jazyka, vo folklóre alebo u príbuzenských systémoch. To, že u iných prejavoch kultúry nedokážeme dostatočne dobre zaznamenať ich znakovosť nás odkazuje do inovovania metód, ktorými by sa testovali hypotézy o podobnostiach vitality systémov prírody a kultúry. Doposiaľ sú pre nás najinšpiratívnejšie zistenia etnolingvistov, že vitalita etnických jazykov súvisí s meniacimi sa spôsobmi ako sa jazyk v generáciách pestuje. Na stave vitality kultúry sa podieľa komplexný faktor vplyvov (Ehala, 2009). Pri uchovávaní etnického jazyka zohráva veľký význam vitalita vzorov, v spojitosti s nimi sa kultúra/ jazyk nachádza v rôznych pozíciách. Tieto vzory kultúry sa šíria, slabnú a upevňujú v dvoch závislostiach a to na stave vnútro-skupinového komunikovania a tiež v závislosti na uchovávaní kultúrnej odlišnosti navonok.

Vitalita lokálnych spoločenstiev sa kvantitatívne prejavuje v jej demografických ukazovateľoch natality. Tie v lokálnych spoločenstvách vykazujú dlhodobu klesajúcu tendenciu. V znení koncepcií Gilesa a ostatných (Giles, a iní, 1977) demografické faktory upevnenia vitality malých spoločenstiev (etník) smerujú do možností rozšírenia distribúcie kultúrnych špecifík u nových členov spoločenstiev v prislúchajúcich väčších urbánnych, regionálnych alebo etnických územiach. Vitalita jednotlivých kultúr v skúmanom teritóriu sa odráža v skupinových ukazovateľoch imigrácie, emigrácie, endogamie a natality. Takto

²¹ „density of difference“

kvantifikované vyjadrenie vitálnosti kultúry minorít málo vypovedá o kvalite vitality. Tá sa viac vyjadruje v kultúrnych manifestáciách, ktoré nie sú priamo závislé od počtu členov lokálneho spoločenstva. Viac než demografické ukazovatele a populačný rast nás zaujímajú faktory kultúry. Sú to faktory, ktoré u lokálneho spoločenstva vyvolávajú záujem zostať naďalej svojbytným celkom, s osobitou kultúrou. Nie je to demografické „vyjadrenie“ príslušnosti ku spoločenstvu alebo k etniku, ale je to vyjadrenie životnej vôle (Šatava, 2009), ktoré sa vyjadruje v uchovávaní a manifestovaní symbolickej kultúry. V etnolingvistike sa najviac prejavila snaha o kvalitatívne zaznamenávanie etnojazykovej vitality a ako hlavné komponenty vyjadrujúce vitalitu sa považujú *status*, *demografické faktory* a *inštitucionálna podpora*. Pre existenciu lokálnych kultúr je dôležité, aby sa všetky komponenty vitality uchovávali pokiaľ je možné vo vzájomnej previazanosti. Mnohé príklady udržiavania európskej jazykovej diverzity na poli revitalizácie sú príkladom, že schopnosť malých spoločenstiev obnoviť svoje kultúrne manifestácie je obdivuhodná. Na tomto poli sú mimoriadne dôležitými faktormi záujem, entuziazmus a vzbudzovanie optimizmu. Vitalita spoločenstva však musí byť podporená uchovávaním mechanizmov medzigeneračného prenosu kultúry – bezprostrednou podporou intímneho medzigeneračného odovzdávania jazyka. Takto odovzdávané obsahy kultúry zvyšujú význam lokálneho²² spôsobu života, ktorý je schopný zaistiť intergeneračný kontext. Vitalita malých, často rozptýlených populácií môže byť neuveriteľne silná a dlhodobá (Šatava, 2009). Veľmi dôležitým faktorom uchovávanania kultúry však zostáva sociabilita spoločenstva. Kontaktovanie sa deje nielen na základe externého sveta spoločenstiev, ale aj uprostred skupín v spoločenstve, akými sú u nás generačné skupiny. Strata vitality spoločenstiev súvisí s ich vzájomným odstupom, nekontaktovaním sa.

²² Šatava uvádza dve, vo svojej podstate paradigmatické koncepcie zdieľania kultúry a jazyka. Koncepcia „*Bud'* – *alebo*“ ako puristický koncept vychádzajúci z herderovskej predstavy národa (kultúry), kde človek je buď príslušníkom *jednej* etnickej spoločnosti alebo *inej*, ďalšia možnosť je prakticky nemožná. Považuje ju za najbežnejšiu, automatický model každodenného života väčšiny populácie. Koncepcia „*Nielen-ale aj*“ je liberálnou, multi-kulturalistickou koncepciou vzťahujúcou sa k etnicite/jazyku. Nosnou ideou je snaha vnímať rôzne kultúry ako súčasť spoločného bohatstva, spoločným menovateľom je koexistencia majoritnej a minoritnej zložky.

3 Generácie

Označenia ako *generácia*, *generácie*, *generačnosť* nesú viacero predstáv, s ktorými sa kultúra spája. V bežnom jazyku, teda tak ako sa s týmto významom stretávame aj v etnografickom teréne, odkazuje na generačnú príbuznosť v slede generácií prarodičov, rodičov, detí a vnúčat. Takáto postupnosť predpokladá prirodzenú vzdialenosť medzi generáciami v rozmedzí dvadsať až tridsať rokov. Štatisticky a demograficky by bol presnejší a správnejší termín *vekové kohorty*. Zodpovedalo by to vekovej štruktúre spoločenstva (Slovenský štatistický úrad Slovenskej republiky 2014). Za spoločnú generáciu by sme potom považovali osoby narodené v rovnakom roku alebo v období približne piatich či desiatich rokov. Iné chápanie generácie prinášajú humanitné vedy podporené antropológiou. Za generáciu v rámci skúmaného spoločenstva sa považuje skupina, ktorú tvoria členovia vyrastajúci v rovnakom alebo podobnom historickom období a zdieľajúci podobné kultúrne hodnoty. Predpokladá sa, že kultúrna konfigurácia hodnôt v určitom životnom období²³ generácie formuje natoľko, že sú generácie identifikujúce sa nielen vo vlastnej kultúre, ale aj naprieč kultúrou všeobecne. Často sa takáto výrazná identita vytvára v obdobiach, keď tá-ktorá generácia zažíva radikálne vzostupy, keď je symbolom začiatku, či konca historickej epochy alebo reprezentuje šírenie nových kultúrnych a spoločenských fenoménov. V našom prípade budeme považovať za generáciu tých členov lokálneho spoločenstva, ktorí sú ovplyvnení spoločnou habituáciou.

Pri výskume kultúry generácií pracujeme s termínmi *generačný* a *generačnosť*. Na jednej strane sa týkajú špecifickej identifikujúcej vlastnosti vyplývajúcej zo spoločných skúseností, ktoré skupiny alebo jednotlivci považujú za vlastné. Na druhej strane generačnosť znamená aj spoločné puto, ktoré vyplýva zo spoločne zdieľaných a prežitých skúseností. K označeniu generácie dochádza sebaidentifikáciou jej členov a označením „iných“. Hoci sa v lokálnych spoločenstvách za prirodzené generácie považujú generácie podobného veku, koncom dvadsiateho storočia viac vstupuje do popredia mentálna príbuznosť a spoločné hodnotové postoje. Pri identifikovaní generácií zohráva významnú rolu spoločenská atmosféra, ktorá často vyzdvihuje význam niektorej z generácií²⁴.

²³ napríklad pri dospievaní, keď generácia „nabaľuje“ na seba najviac sebaidentifikujúcich prvkov

²⁴ Pod vplyvom spoločenského diskurzu zaznamenávame potom také označenia akými v Československu sú preklaté generácie, budovateľské generácie, gottwaldova mládež, husákové deti, ponovembrová generácia a podobne. Všeobecne sa aktuálne označujú niektoré generácie v závislosti na globálne generačné identity ako napríklad Generácia X, Generácia Y, Generácia "a", Generácia @,

Je opodstatnená kritika zovšeobecňujúcich tvrdení, že každá veková skupina vytvára generáciu. To môžeme potvrdiť aj z etnografických zistení. Naozaj prirodzenou a rozoznávajúcou kategóriou sú generácie starých rodičov, rodičov a ich detí. Kultúrne generácie, ktoré by sme v etnografickom teréne študovali a prirovnávali analogicky ku globálnym generáciám²⁵ by mohli v teréne vytvárať neprirodzené predstavy o ich vzájomnej spojitosti. Vytvárali by sme tak neexistujúce kategórie jednotlivcov. Mnohé kultúrne generácie všeobecne zaznamenané v spoločnosti netvoria v malých lokálnych spoločenstvách žiadnu kompaktnú skupinu, ktorá by sa prejavovala etnograficky zaznamenateľnými faktami. Navyše aj tu treba zohľadniť fakt, že u kultúrnych generácií sa vnútorná spolunáležitosť časom mení vzhľadom k fáze života a biografizácii jednotlivcov (Rogoff 2003).

Ak chceme určiť generácie, tak ako sa vytvárajú ich prirodzené kategórie v lokálnom spoločenstve, môžeme sa pridržiavať ich sociokultúrneho vymedzenia. Generácie nevznikajú narodením sa v rovnakom období, ale spoločným komunikovaním v približne rovnakom období životného cyklu (Manheim 1997). Na tomto základe sa môžu identifikovať vekom, hodnotami, poznatkami, vzorcami správania, historickými kontextami. Hoci by sme mohli doložiť viac definícií generácií, každá by v konečnom dôsledku svoje vymedzenie ďalej podmienila špecifickosťou lokálnych kultúr.

V antropológii sa obyčajne posudzujú tri generácie, čo je aj vzhľadom k možnostiam terénneho výskumu pochopiteľné. Tieto tri generácie odvodzujeme od reprodukčného cyklu spoločenstva a podobne reprodukčne chápanej kultúry, noriem a hodnôt (Bawin-Legros 2002). Predpokladá sa, že v lokálnych spoločenstvách existuje postupnosť odovzdávania a získavania generačných rolí. Okrem odvodenia generácií v súvislosti s generačnou výmenou pri reprodukcii, sa konštituovanie generačnej spolupatričnosti tvorí vytváraním generačných skupinových identít.

Generácie si medzi sebou vymieňajú obraz svojho času alebo práve píšú drámu ich kolektívneho vývoja v priebehu príslušnej historickej fázy. (Corsten 1999, 251)

²⁵ Napríklad generácia *hippies*, *ponovembrová generácia* (1989)

Preto, aby sme mohli identifikovať a klasifikovať skutočné generácie v konkrétnom lokálnom spoločenstve je potrebné nájsť lokálne komponenty, s ktorými sa tri hlavné generácie stotožňujú a otázky, na ktoré potrebujeme nájsť v teréne odpoveď. Sú nimi:

1. *Generačne zdieľané kultúrne hodnoty.*

Ktoré historicky podmienené znalosti, hodnoty a skúsenosti získala generácia v časových úsekoch aktívnej generačnej kooperácie alebo ktoré lokálne vplyvy konštruovali spoločné vnímanie sveta.

2. *Produkty času*

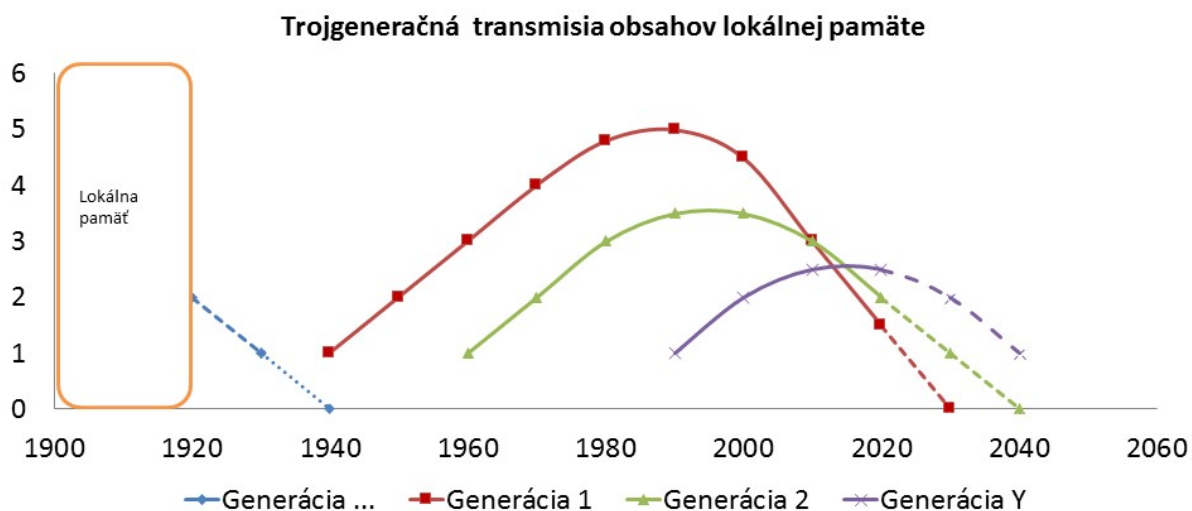
Ktoré udalosti historického obdobia preferuje generácia v aktuálnom dennom používaní, v konkrétnom lokálnom spoločenstve. Ktoré z nich sú používané, proklamatívne a dôležité pre ich súčasnú generačnú identitu.

3. *Spôsoby vymedzenia sa voči ostatným generáciám*

Čím sa generácie vzájomne vymedzujú a na akom základe nadobúdajú vzájomný vzťah, napríklad: príbuzenstvom, iniciáciami, spoluprácou, ne/zvýhodňujúci vzťah, symbolický vzťah a podobne.

3.1 Generácie v skúmaných lokalitách

Preto, že je vytváranie generácií lokálne špecifické, uvedieme aký prístup k rozpoznaniu spoločnej historickej skúsenosti, k spoločným obsahom kultúrnej, ekologickej a komunikačnej pamäte sme zvolili pri charakterizovaní jednotlivých generácií v Severnom Malohonte. Nemôžeme tvrdiť, že takéto vymedzenie je všeobecné a v skúmaných lokalitách sa s ním stotožnili všetci oslovení percipienti. Je však oveľa viac vypovedajúce, než mechanické rozdelenie podľa veku na vekové skupiny. Domnievali sme sa, že spoločné obsahy lokálnej pamäte by mohli byť tým kritériom, ktoré môže generačne spájať jednotlivých členov lokálneho spoločenstva. Tým, že sa voči nim spoločne vymedzujú, generačne sa aj identifikujú.



Obrázok 5 Schéma modelu generačnej transmisie obsahov kolektívnej pamäte v Severnom Malohonte

Legenda: x – časová os, y – škála obsahov lokálnej pamäte, rovnovážne ju tvoria obsahy historickej, sociálnej, komunikačnej a kultúrnej pamäte

Generácia starých rodičov *Generácia - 1* (Gen 1) zdieľa najviac spoločných obsahov lokálnej pamäte. Sú v nich pomerne rovnomerne zastúpené obsahy historickej, sociálnej a kultúrnej pamäte. Tým, že jej najaktívnejším obdobím získavania kultúrnych informácií boli šesťdesiate až deväťdesiate roky minulého storočia, generácia má priamu skúsenosť s dobou, kedy boli skúmané lokálne spoločenstvá ešte pomerne početné. Preto boli aj viac podnetnejšie. Začiatkom 21. storočia sa percepčia a uchovávanie obsahov lokálnej pamäte u najstaršej generácii znižuje. Generácia rodičov *Generácia 2* (Gen 2), si už vytvárala svoje generačné povedomie nielen na základe lokálnych identít, ale aj v spojitosti s globálnymi kultúrnymi generačnými identifikujúcimi znakmi. Lokálne poznanie už pre ňu nie je také dôležité. Najviac obsahov získala v období deväťdesiatych rokov, ktoré sú charakteristické nástupom globalizácie a otváraním sa voči zahraničiu. Oproti staršej generácii mala väčšie možnosti aktívneho poznávania sveta mimo lokálneho prostredia, vzdelávaním sa a cestovaním. Generácia synov

a dcér – *Generácia Y* (Gen Y) má najmenej spoločných lokálnych obsahov, od ktorých by si odvodila svoju generačnú spojitosť. Má však možnosť globálneho zdieľania spoločných generačných hodnôt prostredníctvom technickej komunikácie. Je generáciou, ktorá lokálnu kultúru najviac percipuje, vstupuje do prostredí a príležitosti pre ich získavanie a potenciálne ich chce horizontálne šíriť. V schéme modelu generačnej transmisie je vidieť²⁶ strácajúci sa vplyv lokálnej identifikácie sa generácií voči globálnej. Zatiaľ v ojedinelých prípadoch z terénu je možné vypožorovať, že lokálne identity začínajú byť inšpirujúce.

Pri rozhovoroch s percipientami troch generácií (n= 162, Gen 1=56, Gen 2=64, Gen Y=42) sa následne hľadali konkrétne spojitosť, ktoré by sa týkali spoločne prežitých historických udalostí. V tých sa často odrážali ideové postoje jednotlivcov alebo sa k nim účastníci vyjadrovali so záujmom, ale aj s nevôľou, či s nechutou. Za výpovednejšie sme považovali zaznamenanie udalostí a javov bežného života, o ktoré opierali svoje rozprávanie. Takéto rámcovanie času a zaznamenávanie k nemu prislúchajúcich generačných postojov bol hlavný prostriedok pre určenie generačnej príznačnosti. Ukázalo sa, že niektoré udalosti, obsahy kolektívnej pamäte sa pri výpovediach generácií zjavne líšia a môžu sa stať rozoznávajúcimi.

K *totalitnému obdobiu* má priamy žitý vzťah generácia staršia (Gen 1). Väčšina jej spomienok smerovala do tohto obdobia a ostatné generácie vymedzovala tým, že „nemôžu niečo súdiť, keď to neprežili“. Pri tomto posudzovaní sa generácia (Gen 2) vo vekovej hranici 25-40 rokov stala hraničnou. Jej spomienky na totalitu sa prekrývali so všeobecnými spomienkami na detstvo. Pre Generáciu Y je toto obdobie málo rozpoznateľné a spája ho väčšinou s častými (sentimentálnymi) spomienkami najstaršej generácie. Rozpoznávacími prvkami pre najmladšiu generáciu sú bežné spotrebné predmety, elektronika, stroje či autá, s ktorými si spájajú svoje predstavy o totalitnom období, vystavané hlavne na príkladoch šírených v médiách. U mužov je dobrou, generačne identifikujúcou udalosťou čas strávený na základnej vojenskej službe. Dokonca sa generácie veľmi presne vymedzujú na tie, ktoré základnú vojenskú službu vykonali, ktoré ju mali skrátenu alebo absolvovali náhradnú vojenskú službu a na generáciu, ktorá je od vojenskej služby oslobodená. *Vojenská služba* a jej absolvovanie sa stáva veľmi jasným rozoznávacím znakom a niekedy sa stáva akýmsi univerzálnym kritériom posudzovania „chlapskosti“ tej ktorej generácie. Ďalším kritériom, o ktoré sa často opierajú spomienkové rozprávania strednej generácie je prázdninový čas prežitý v *letných táboroch*. Hlavne v lokalitách, kde mali fungujúce podniky letný tábor, sa spájal so

²⁶ vid' Obrázok 5

spomienkami na udalosti prežité v detstve. Keďže prostredie Severného Malohontu bolo vyhľadávanou oblasťou kde sa stavali podnikové chaty a „školy v prírode“, je obdobie letných táborov pomerne široko uplatňované pri rozprávaní z detstva. Najstaršia generácia si letné tábory spája predovšetkým s možnosťou sezónneho a neskôr aj trvalého privyrobenia si pri stavbe, službách a údržbe podnikových chát a ubytovní. Rozprávania o dennom cykle sa historicky opierajú o obdobie, kedy bola *povinná zamestnanosť*, obdobie kedy upadali takmer všetky výrobné podniky v okolí a obdobie *voľného trhu a podnikania*. Pre najstaršiu generáciu je takéto členenie podstatné. Pre mnohých z Generácie 1 predstavuje toto obdobie čas kontinuálnej zamestnanosti a čas striedania, straty a obtiažneho hľadania si nového zamestnania. Je témou častých sporov v hodnotení období. Nemožno však tvrdiť, že preferovanie toho ktorého obdobia kopíruje generačné rozdiely. V menších lokálnych spoločenstvách tieto témy určuje mikrosvet konkrétnych udalostí, ktorých súčasťou sú všeobecne známi členovia lokálneho spoločenstva.

Druhým okruhom vymedzenia lokálnych generácií sú možnosti komunikácie, prevažujúce komunikačné kanály, ktorými sa informácia v lokálnom spoločenstve šíri. Čas prevažujúceho *kontaktného komunikovania* sa v Severnom Malohonte, predovšetkým z dôvodu pozdejšieho zavedenia infraštruktúry, náročného terénu a pomere uzavretého sveta malých osád a usadlostí, posúva približne o desaťročie²⁷. Keď hovoríme o rozšírení rozhlasu, musíme hovoriť o päťdesiatych rokoch minulého storočia. *Televízia* je masovou záležitosťou v sedemdesiatych rokoch, *telefonovanie* ako bežný spôsob komunikácie spájame až s rozšírením mobilných sietí na konci 20. storočia. Tomuto zodpovedajú aj preferované spôsoby komunikácie rozšírené pri generáciách. Za hlavné generačné ukazovatele preferovania komunikačného kanálu považujeme denné používanie mobilných telefónov a komunikovanie na globálnych *sociálnych sieťach*. Vo všeobecnosti môžeme Generáciu Y považovať za kontaktne prepojenú kultúru. Čo v transmisii kultúry znamená, že všetky generačné preferencie môže globálne zdieľať v rovnakom čase. Adaptácie súdobých znakov kultúry starších generácií prebiehali vždy s dlhším časovým odstupom. Ten sa postupne skracoval.

²⁷ Lokality ako Lom nad Rimavicou, Sihla, Kokava nad Rimavicou, Šoltýska-Ďubákovo, Ráztočné dlho slúžili ako exteriéry historickej krajiny bez viditeľnej infraštruktúry filmových produkcii historických filmov ešte v sedemdesiatych rokoch minulého storočia.

Tabuľka 2 Tematickosť rozlišujúca generácie v Severnom Malohonte

Lokálna pamäť áno/nie	Generácie					
	Generácia Y		Generácia 2		Generácia 1	
	Vekové kategórie					
	14-18	18-25	25-40	40-60	60-70	70 +
<i>Prevažujúce udalosti historickej pamäte</i>						
Totalita	n	n	a/n	a	a	a
Povinná vojenská služba	n	n	a/n	a/n	a	a
Letné tábory	a/n	a/n	a/n	a/n	a	a
Povinná zamestnanosť	n	n	n	a/n	a	a
Voľný trh a podnikanie	a	a	a	a/n	a/n	n
<i>Prevažujúce spôsoby šírenia obsahov sociálnej a komunikačnej pamäte</i>						
Kontaktné komunikovanie	n	n	a/n	a/n	a/n	a
Televízia	n	a/n	a/n	a	a	a/n
Mobilné telefóny	a	a	a	a/n	n	n
Počítače	a	a	a	a/n	n	n
Sociálne siete	a	a	a	a/n	a/n	n
<i>Prevažujúce obsahy kultúrnej pamäte</i>						
Živé tradície	n	n	n	n	a/n	a
Rodinná dovolenka	a	a	a	a/n	a/n	a/n
Dedinské zábavy	a/n	a/n	a	a	a	a/n
Oslavy narodenín	a	a	a	a	a/n	a/n
PC aplikácie	a	a	a/n	n	n	n
<i>Obsahy ekologickej a environmentálnej pamäte</i>						
Získavanie materiálov a surovín	n	a/n	a/n	a/n	a	a
Hospodárenie	a/n	a/n	n	n	a	a
Dostupnosť energií	a	a	a/n	a/n	a/n	n
Denné používanie automobilu	a	a	a	a/n	n	n
Ekologickosť	a	a	a/n	n	n	a/n

Pri témach, ktoré sa pri rozhovoroch s percipientami vzťahujú k prevažujúcemu spôsobu trávenia voľného času potrebujeme uviesť, že voľný čas, chápaný ako dlhší čas pracovného odpočinku - dovolenka, sa vo vnímaní s akým sa stretávame v mestách spája len s menším počtom členov lokálneho spoločenstva. Generácia 1 a v menšom meradle aj Generácia 2, nezriedka využíva dovolenky a pracovné voľná ako v minulosti tak aj v súčasnosti. Na

vykonávanie sezónnych prác, alebo na brigády v zahraničí. Tiež si nechávajú dovolenku preplatiť v snahe získať doplnujúce finančné prostriedky do rodinného rozpočtu. *Rodinná dovolenka* a rodinné oslavy sú chápané skôr ako rodičovská povinnosť pri výchove detí a spájajú sa hlavne so strednou generáciou rodičov, ktorá deti práve vychováva. Generácia Y sa považuje za generáciu, ktorá všeobecne prevyšuje ostatné generácie v používaní informačnej techniky. Preferuje a dôveruje takto šíreným informačným zdrojom, ktoré sa stávajú alternatívou voči živej kultúre. Ich dopad na šírenie informácií však aktuálne klesá.

Sporovlivosť a hospodárne využívanie zdrojov boli prirodzené vlastnosti najstaršej generácie, aj keď z veľkej časti boli zapríčinené nedostupnosťou iných zdrojov alebo nedostatkom prostriedkov. Dnes, tak ako sa ekologicky chápu v idei dobrovoľnej skromnosti, sa spájajú zväčša s najmladšou a imanentne s najstaršou generáciou. U najstaršej sa spája s nenáročným spôsobom života v horských sídlach. U najmladšej je alternatívou ku konzumnému spôsobu života. Preferovanie vlastných surovín a samozásobiteľstvo je témou strednej generácie. Generačný prenos poznatkov a postojov je najviac viditeľný pri dennom rytme. Generačná blízkosť v hodnotách spája staršiu a mladšiu generáciu v niektorých témach, hlavne vo význame preferovania tradičných spôsobov hospodárenia a životného štýlu.

Na základe týchto prieskumných zistení potom môžeme za prirodzené generácie v lokalitách Severného Malohontu považovať: vekovú kategóriu 60-70+ ročných za staršiu generáciu - ďalej Generáciu 1, pomerne široko vymedzenú vekovú kategóriu 25-60 ročných za strednú generáciu - ďalej Generáciu 2 a vekovú kategóriu 14 -25 ako mladú generáciu - ďalej Generáciu Y.

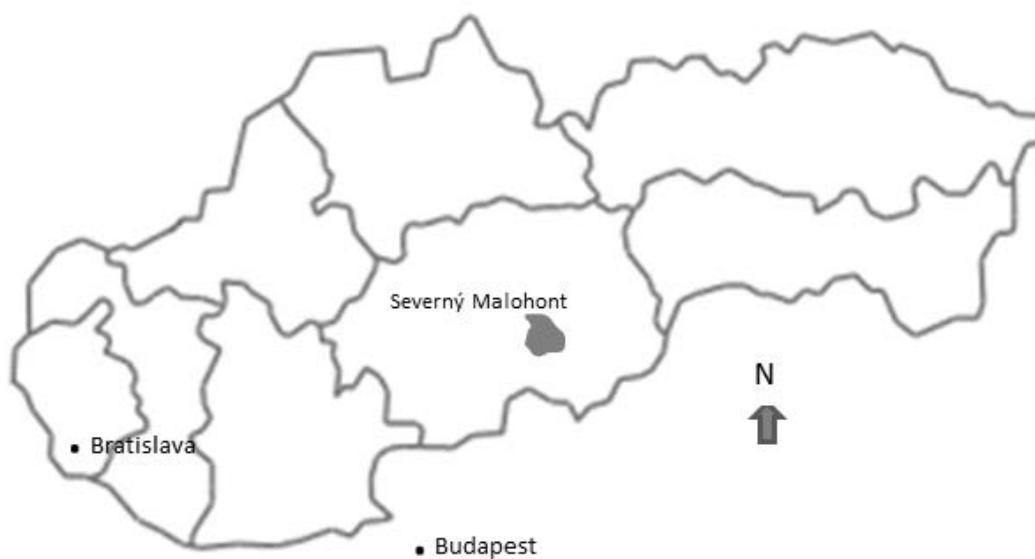
4 Vymedzenie lokalít Severného Malohontu ako explikatívneho etnografického terénu

Pre každého antropológa, etnológa sa postupne stáva určitý etnografický terén viac vypovedateľným než ostatné. Odtiaľ prináša poznatky „o tých druhých“, aj keď čoraz častejšie sú to aj výpovede aj o nás samých. Etické a emické sa postupne prelína a stráca. Po určitom vyprchaní záujmu o vzdialené kultúry sa v postmodernom ponímaní antropológie prejavil záujem obrátiť pozornosť na samých seba a robiť „antropológiu doma“ v etnografických terénoch, ktoré by sa mohli zdať všednými. Dlhodobý terénny stacionárny výskum umožňoval odhaliť to, čo je pre mnohé krátkodobé, často náhodné návštevy výskumného terénu v exotickjších antropologických „destináciách“ dobre skryté pod povrchom krátkodobého spoznávania. Umožňuje postupne hromadiť na prvý pohľad nevýznamné dáta, poznatky a priebežne k nim viazať súvislosti v prirodzených časových úsekoch a cykloch. Tie takto nadobúdajú výpovednú, explikatívnu hodnotu postavenú na systematickosti.

Hľadanie etnografického terénu v ktorom participanti výskumu majú kontinuálny vzťah k užšiemu lokálnemu spoločenstvu nachádzame v každej kultúre. Spája sa však s rôznymi historickými obdobiami, čo ale neznamená, že nás navždy odkazuje do minulosti. Naopak, lokálny a komunitný život sa postupne stáva prítlačivým pre všetky kultúry. Mobilita a individualizmus ako ich poznáme dnes sú fenoménom posledných desaťročí. V lokálnych spoločenstvách sa vzťah ku kultúre vytvára hlavne v denných vzájomných interakciách jej členov v kontexte zdieľaného prostredia. Miestocentrizmus a určujúcu úlohu miestnej tradície v Severnom Malohonte dokladajú etnografické výskumy v tejto oblasti Slovenska ešte v druhej polovici 20. storočia (Kandert 2004). Lokálnu príznačnosť inakosť voči industrializujúcej a globalizujúcej spoločnosti vyjadrovalo početné zastúpenie regionálnych a lokálnych foriem materializovaných alebo rozpoznateľných v lokálnej kultúre, tradičných poznatkoch, obradoch. Aj preto si etnografický terén juhu Stredného Slovenska stále udržiava pozornosť terénnych etnografov.

Oblasť Severného Malohontu je od roku 1993 výskumným priestorom, kde autor realizoval spočiatku rozlične tematicky zamerané výskumy spojené hlavne s procesom tradovania v kultúre. Na prelome 20. storočia už bolo zrejmé, že témy kontinuálne dochovávanéj historickej príznačnej tradície v ich autentickej „živej“ podobe už nemožno v tomto prostredí etnograficky skúmať metódami priameho pozorovania. Témy ako generácie transmitujú kultúru sa stali

aktuálnymi až po publikovaní prvých prípadových štúdií o generačnej transmisii. Išlo o transmisiu ritualizovaných praktík vo vojenskej komunite (Murin 1994) a o zmenu foriem obchôdzok spojených so zanikajúcim zimným obradovým cyklom (Murin 1993) dochovaným v Severnom Malohonte koncom 20. storočia. Pri neoficiálnych spôsoboch fungovania vojenskej komunity do popredia vystupovala horizontálna transmisia medzi nástupníckymi generáciami vo vojenskej základnej službe. Výskum obchôdzok sa realizoval už v konkrétnych výskumných lokalitách Severného Malohontu, priamo etnografickým zaznamenávaním sa sledovala priama transmisia betlehemskej hry u dvoch generácií zo sedemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia. Ďalšími témami zameranými na transmisiu kultúry boli výskumy zamerané na získavanie vizuálnych dát k ritualizovanému správaniu, mimoverbálnemu šíreniu znakov svadobného a pohrebného obradu. Tento výskum ozrejmil, ako sa šíria vzory kultúry a vzory správania cez sprostredkujúce role nositeľov, ktoré už nie sú bežne fixované u obyvateľstva v materiálnej alebo v textovej podobe (Murin 2009). Posledné výskumy zo Severného Malohontu sa týkali generačnej transmisie v súvislosti s kultúrnym dedičstvom a uchovávaním lokálnej pamäte a to *crossculture* porovnávaním v lokalitách s prevažujúcou slovenskou (Murin 2013) a rómskou etnicitou (Murin 2015).



Obrázok 6 Lokalizácia Severného Malohontu²⁸

²⁸ Reliéf Severného Malohontu je plošinatý vrchovinný až hornatinný. Povrch členia prítoky Klenovskej Rimavy a Rimavice. Balocké vrchy a Sihliansku planinu charakterizujú chrbty s plošinami delenými hlbokými údoliami so strmými svahmi. V severnej a strednej časti prevláda hornatinový reliéf. Severný Malohont je charakteristický veľkými výškovými rozdielmi. Najnižšie položené miesto sa nachádza pri toku Rimavy juhovýchodne od Klenovca 322 m n. m. a najvyššie položeným miestom je Klenovský Vepor 1338 m n. m. Centrálna oblasť charakterizuje mierne teplá klimatická oblasť, ich katastre zaberajú stredné polohy do 800 m n. m., priemerná ročná teplota sa pohybuje od 4 – 8 °C, ročný úhrn zrážok je 700 – 750 mm. Vrchy, lazy a horské obce a osady

Prostredie Severného Malohontu je nielen vhodným etnografickým, ale aj ekoantropologickým terénom, kde sa priebežne realizujú interdisciplinárne výskumy o tom ako sa tradičné ekologické poznatky generačne transmitujú a ako sa môžu aplikovať pri revitalizácii zanikajúcich komunit podhorského typu (Murin a Zapletal 2013). Tento explikatívny model slúžil a slúži ako výukové prostredie na terénne praktiká pre študentov českých, slovenských a maďarských etnologických a antropologických vzdelávacích kurzov²⁹. Obdobie posledných dvadsiatich rokov, kedy bolo vykonaných najviac terénnych pozorovaní, prieskumov a terénnej dokumentácie by sme mohli charakterizovať obdobím premeny mnohých malých lokalít na sezónne obývané sídla. Mnohé pokusy revitalizovať zanikajúce lokality sa spájali s ideami hľadania alternatívy života k industriálnemu spôsobu života. Zámer vstupovať do takto revitalizovaných alebo novo sa tvoriacich spoločenstiev viedlo presvedčenie, že je to príležitosť ako si pri výskume priamo v teréne môžeme objasniť mechanizmy generačnej transmisie.

Väčšia časť výskumov sa realizovala v prostrediach a v kontextoch, kde má generačné odovzdávanie kultúry praktickú spojitosť s prežitím v horskom prostredí. Obava z generačného odcudzenia a generačných vzťahov je takto opodstatnená, uchovanie generačnej kontinuity uchovania lokálnej súdržnosti a kultúry sa chápe ako zásadná podmienka pre ich ďalšiu existenciu. Pri realizácii samotných výskumov sme niektoré indikujúce javy potvrdzujúce túto obavu mohli zaznamenať. Lokality zaznamenávajú pokles obyvateľstva nielen v súčasnosti, je zaznamenaný aj z období starších etnografických výskumov (Švecová 1975, Kandert 2004). Označiť ich dnes za tradičné spoločenstvá by nebolo správne. Takáto predstava má silnú spojitosť s rurálnym spoločenstvom príznačným pre prvú polovicu minulého storočia. Pre pochopenie aktuálnych kontextov generačnej transmisie kultúry v Severnom Malohonte preto uvádzame základné historické, demografické a geografické vymedzenie našich výskumných lokalít.

charakterizuje chladná klimatická oblasť, zaberá územie nad 800 m n. m., priemerné ročné teploty sú blízke 0 °C, zrážky presahujú 1000 mm a snehová pokrývka trvá 100 a 140 dní.

²⁹ Len ilustratívne môžeme vymenovať etologické praktikum (Klenovec – Dolinka), kultúrne ekologické praktikum (Lom nad Rimavicou) a antropologické praktikum (Pinciná) Univerzity Karlovej v Prahe, od roku 1991 každoročné stretnutia mladých etnológov a folkloristov (Kokava nad Rimavicou) univerzít z Opole, Nitry, Bratislavy a Budapešti a početné individuálne realizované „prvé“ pobyty študentov v teréne.

4.1 Historický a demografický kontext lokalít Severného Malohontu

Severný Malohont je historicky doložiteľne osídlený od 13. storočia, čo však neplatí pre všetky jeho časti. Horské oblasti sa osídľovali predovšetkým v 18. a 19. storočí, vo vlnách záujmu získavať a spracovávať suroviny a hospodársky využiť odlesnené časti. Prvá industriálna vlna prebehla v polovici 19. storočia a bola spojená so zakladaním papierní a sklárskych hút. Druhá industriálna vlna sa spájala s rozvojom priemyslu na Slovensku v polovici 20. storočia. V pomere k ostatným častiam Slovenska nebola tak rozsiahla. V tomto období sa zvýšila početnosť obyvateľstva, ktorá v tomto medziobdobí oscilovala v Severnom Malohonte na úrovni 10 až 12 tisíc obyvateľov. Obyvateľstvo obývalo ako strediskové obce, sklárske osady, horské osady, tak aj bohato roztrúsené sezónne či trvalé hospodárstva na vrchoch a lazoch. Už v prvej polovici 20. storočia však môžeme sledovať odliv obyvateľstva z vyššie položených oblastí Severného Malohontu do južnejších častí. Bolo to predovšetkým z dôvodu pozemkových reforiem, ktoré viac sprístupnili kúpu pôdy v pohraničných oblastiach južného Slovenska. V druhej polovici 20. storočia odchádzali zo Severného Malohontu hlavne mladé rodiny, a to za prácou do novo budovaných priemyselných centier širšieho regiónu (Rimavská Sobota, Lučenec, Brezno, Detva). Od 90-tych rokov 20. storočia začal postupný pokles počtu obyvateľstva vo všetkých obciach. Na tom mal hlavný podiel zánik pracovných príležitostí, ako v Severnom Malohonte, tak aj v širšom okolí Gemera, Podpoľania a Novohradu. Vysídľovanie mladej generácie malo vplyv na starnutie populácie a malý prírastok obyvateľstva. Aj v súčasnosti má počet obyvateľstva neustále klesajúcu tendenciu, nakoľko mladí ľudia odchádzajú do ekonomicky silnejších regiónov. Vekový priemer obyvateľov vo výskumných lokalitách sa pohybuje od 35 do 40 rokov. Výnimku tvorí Dolinka – rómska osada, kde sa vekový priemer pohybuje od 18 do 22 rokov. Naopak v osadách Ďurkovka, Javorina, Ráztočné, ktoré trvale obýva len staršie obyvateľstvo sa vekový priemer pohybuje od 60 do 70 rokov. Z pohľadu generácií je v predproduktívnom veku približne 18 % obyvateľov, v produktívnom veku 60 % obyvateľov a v postproduktívnom približne 22 % obyvateľov. Tak, ako vo všetkých demografických ukazovateľoch sú značné rozdiely v závislosti na veľkosti lokality. Platí vzťah, že čím menšia lokalita, tým vyšší vekový priemer jej obyvateľov.

Tabuľka 3 Štatistické dáta z výskumných lokalít zostavené z ukazovateľov získaných v roku 2014 (zdroj Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2014)

Výskumná lokalita	Výmera lokality v ha	Trvalo bývajúce obyvateľstvo									Obývané				
		Spolu	Ženy	Generácia v predproduktívnom veku (0-14)**	Generácia v poproduktívnom veku (66+)**	Generácia ekonomicky aktívna****						Hospodáriace domácnosti	byty		
						spolu	odchádzajúci za prácou	pracujúce v sektore			Spolu		v rodinných domoch	domy	
								primárnom	sekundárnom	terciárnom					
Klenovec Dolinka*	10000	3285 176	1677 92	608 63	502 12	1470 108	1069 25	181 6	661 2	509 75	1171 2	1090 36	776 12	676 12	
Kokava nad Rimavicou	6627	2837	1437	436	400	1428	886	133	507	661	1019	967	649	618	
Utekáč	2688	1038	537	101	189	469	280	27	216	189	465	449	135	147	
Lom nad Rimavicou	1740	294	140	35	70	131	97	18	32	74	98	98	83	84	
Drábsko	447	207	117	16	54	78	46	24	19	28	78	69	67	69	
Sihla	2683	203	100	34	23	100	73	30	27	36	67	66	46	49	
Ďubákovo	639	139	73	8	57	42	22	8	18	14	63	62	57	62	
Kysuca		14	4	0	1	10	7	5	2	3	5	5	5	5	
Ráztočné		39	16	13	1	18	5	3	7	7	8	7	7	5	
Javorina		11	4	1	3	4	3	3	0	0	6	5	5	5	
spolu	24824	8067	4105	1252	1300	3750	2488	432	1489	1521	2980	2818	1830	1720	

* údaje sú zistené odhadom z terénnych výskumov, nie sú súčasťou oficiálnych štatistík

** generácia v texte označovaná ako Gen Y generácia, Generácia Y

*** generácia v texte označovaná ako Gen I generácia, Generácia I

**** generácia v texte označovaná ako Gen 2 generácia, Generácia 2

Ako príklad regresu v lokalitách môžeme uviesť, že v päťdesiatych rokoch minulého storočia boli vo všetkých skúmaných lokalitách fungujúce školy, v spádových centrách základné a v odľahlých osadách malotriedne. V súčasnosti sa nedarí naplniť kapacity základných škôl v spádových centrách Kokavy nad Rimavicou a Klenovca. Z hľadiska vzdelania najväčšiu skupinu tvoria občania so základným stupňom ukončeného školského vzdelania, ktorí tvoria približne polovicu celkovej populácie, nasleduje učňovské vzdelanie bez maturity 20%, úplné stredné odborné s maturitou 20%, vysokoškolské vzdelanie má približne 10% obyvateľstva.

Národnostne sa obyvatelia väčšinou hlásia k slovenskej národnosti, čo však môžeme vzhľadom k osídľovaniu v rôznych vlnách, rôznych etník a etnografických skupín považovať za vplyv postoja obyvateľstva k politickej národnosti začiatkom minulého storočia. Etnogenéza Severného Malohontu je veľmi rôznorodá. Okrem Slovákov si pôvodné etniká a etnografické

skupiny, ktoré doosídľovali Severný Malohont - Nemci, Česi, Maďari, Slezania, Gorali udržiavali etnické povedomie ešte v polovici 20. storočia. Tak ako Rómovia-Cigáni, ktorí v súčasnosti tvoria najväčšiu a v podstate jedinou menšinu, úplne prijali politickú národnosť slovenskú už v polovici minulého storočia.

Prevažujúcou religiozitou je v súčasnosti katolicizmus, hoci Severný Malohont patrí medzi prvé historické regióny Stredného Slovenska, ktoré sa prijatím Muránskych artikúl³⁰ stali evanjelickými. Preníkaním nového obyvateľstva v 18. a 19. storočí vznikajú nové katolícke farnosti vo všetkých lokalitách výskumu, okrem Klenovca. Rozšírenie druhého - kalvínskeho protestantského náboženstva v Malohonte kopíruje etnickú slovensko-maďarskú hranicu. Je to zároveň hranica, ktorá etnicky oddeľuje Severný a Južný Malohont. Židovská náboženská obec v Kokave nad Rimavicou asimilovala v polovici 20. storočia a neskôr zanikla. Z nových cirkví je aktívna Bratská jednota baptistov, ktorá má postavenú svoju modlitebňu v Klenovci.

4.1.1 Výskumná lokalita Kokava nad Rimavicou

Historická lokalita, odkiaľ smerovali všetky historické osídlenia Severného Malohontu sa uvádza ako jedna z možných trvale doložených sídiel historického regiónu Hontu. Spomína sa ako miesto, kde mohla sídlieť decimálna pápežská poplatková fara už v rokoch 1332-1338³¹. Listinné pramene v 15. storočí už priamo označujú Kokavu ako staršiu osadu, ktorej Ostrihomské arcibiskupstvo zasielalo listy so žiadosťami o vyplatenie cirkevných a správnych poplatkov – decimálií³². Najstarším priamym dokladom osídlenia tejto lokality je spis o delení majetku bratov Etrucha a Mikuláša, majiteľov panstva hradu Ozdín z roku 1279³³, keďže sa ich majetky nachádzali na území osady Kokava. Podľa týchto dokumentov sa okrem kostola nachádzali v lokalite aj dva mlyny, čo predpokladá stabilnú poľnohospodársku produkciu obyvateľov. Adaptovanie sa obyvateľov v regióne Malohontu v severných častiach, ktoré boli súčasťou veľkej Hontianskej župy malo pomerne jednotný postup. Pomerne veľké zalesnené územia boli vo vlastníctve Ostrihomského arcibiskupstva alebo vlastníkov Hontianskeho

³⁰ Originály sú uložené v Seniorátnom archíve evanjelickej cirkvi a.v. v Revúcej, Protocolon Rimanovianum 16.-17. storočie. Fotokópie uložené v Jazykovednom ústave L. Štúra SAV, zväzok 4. 53 a, b.

³¹ Tieto tvrdenia však nie sú dostatočne overené historikmi, takže ich nemôžeme s istotou potvrdiť. Podľa najstarších zoznamov fár Petra Pazmána z roku 1397, existuje záznam o vyberaní poplatkov z obce existujúcej pod názvom Rokava z Hontianskeho arcidiakonátu. Súvislosť s dnešnou lokalitou sa odvodzuje od podobnosti názvu obce, ktorá nevykazuje ani historickú ani súčasnú podobnosť s inými obcami v širšom regióne Hontu.

³² Archívne dokumenty sú uložené v Gemersko-malohontskom múzeu v Rimavskej Soboti.

³³ Zemský archív v Budapešti listina č. D 67264

panstva. Dávali sa priebežne do prenájmu novovznikajúcich regionálnych panstiev ako časovo obmedzené vlastníctvo, *lehota*. Počas tejto niekoľkoročnej lehoty sa klčoval, vyrúbali les, na ktorom vznikla poľnohospodárska pôda. Na nej sa usádzalo obyvateľstvo, ktoré pochádzalo so starších už dávnejšie založených lokalít z juhu Gemera a Malohontu.

Podľa antropologických teórií sa do nehostinnejších severných častí Slovenského rudohoria dostávalo obyvateľstvo vytesňovaním nových reprodukčných párov zo starších centier na juhu Malohontu, ako boli Rimavská Sobota a Rimavská Baňa. Kontakt so staršími lokalitami pôvodu obyvateľstva sa pritom udržiaval a vytváral základy regionálnej príznačnosti oblasti. Kokava nad Rimavicou kultúrne³⁴ a spoločensky konvergovala spočiatku k ostatným malohontským historickým sídlam Rimavská Baňa, Hrachovo, Rimavská Sobota, neskôr aj k novohradským lokalitám Ozdín, Breznička, České Brezovo. S týmito lokalitami ich často spájali záujmy spoločných vlastníkov rozsiahleho územia. Etnicky sa obyvateľstvo nevymedzovalo, pokladalo sa za uhorské, prevažujúcim jazykom bola slovenčina, prenikajúcou reformačnou liturgiou dopĺňaná o biblickú češtinu.

Rodiny tvorili základnú hospodársku jednotku, ktorá hospodárila s pôdou do 16. storočia prevažne v obci. Tu pestovali hlavne strukoviny, ovos, raž, jačmeň. Na brehoch riečky ktorá pretekala obcou sa vytvárali poľnohospodársky hodnotné nánosy, na ktorých vznikali malé zeleninové polia *kapustnice* a spoločné polička na pestovanie ľanu a konope *konopniská*. Tam sa pestovali rôzne domáce plodiny, zelenina a najviac konope.

Zdrojom príjmom bol predovšetkým les, drevná hmota a rezivo vyrábané na vodných pílach rozmiestnených pozdĺž riečky Rimavice. Drevo sa prepravovalo na vozoch, z čoho vznikali ďalšie významné zamestnania povozníctvo a furmanstvo. Boli to najčastejšie zamestnania mužov mimo poľnohospodársku sezónu. Konope a ľan sa spracovávali na tkaniny, čo bolo veľmi častým zamestnaním žien. Následne tkali plátno, z ktorého šili odev. Taktiež všetky produkty predávali alebo vymieňali za tovar v južných oblastiach Gemera a Novohradu, kde tieto hospodárske plodiny neboli bežné.

Keďže obydlia boli zväčša drevené, obyvateľstvo trpelo požiarimi ako aj inými živelnými pohromami povodňami a morovými epidémiami. Tak ako ostatné lokality južného Slovenska bolo obyvateľstvo takmer vyľudnené dôsledkom tatárskych a tureckých vpádov a husitských a náboženských vojen. Predpokladá sa, že v obdobiach 15. a 16. storočia došlo takmer k vyľudneniu Kokavy nad Rimavicou a následnému postupnému znovuosídleniu novým obyvateľstvom v jednotlivých ďalších obdobiach. Koncom 16. storočia obyvateľstvo Kokavy

³⁴ Historické názvy sú aj Kokawa, Kokova, Rimakokava.

nad Rimavicou, tak ako ostatné vtedajšie malohontské mestečká a obce prijali reformáciu formou deklarácie majiteľov pôdy a kňazov. Prihlásili sa k lutherskému protestantskému prúdu. Počas tureckej okupácie Uhorska, obyvateľstvo hospodársky konvergovalo k severnej slovensko-nemeckej časti rozdeleného Gemera-Malohontu.

Rozvoj spracovania rúd v tomto období znamenal rozvoj nových zamestnaní pre rozmáhajúce sa banské a hutnícke činnosti ako v okolí, taktiež čiastočne aj v Kokave nad Rimavicou. Skutočný nástup manufaktúrnej a priemyselnej výroby sa spája až s výrobou papiera v 18. storočí a skla v 19. storočí. Z pohľadu sociálno-profesijného zloženia v Severnom Malohonte dochádza k podstatným zmenám z dôvodu ďalšieho prisťahovania nového obyvateľstva. Do najsevernejších častí rozsiahleho chotára prichádzali noví zmluvní presídlenci – sklári, zväčša z Bavorska a Sudet. Tým, že sa v regióne Novohradu zakladali sklárske huty, vznikala rozsiahla vnútorná migrácia sklárskych majstrov v okolí juhu Slovenského rudohoria.

K rozvoju sklárstva, ťažby a spracovaniu dreva bolo potrebné zabezpečiť dostatok nových pomocných pracovných síl. Pôvodné obyvateľstvo Kokavy nad Rimavicou bolo viazané na urbársku pôdu v obci a na početné sezónne filiálne dislokované hospodárstva *kolešne* roztrúsené v katastri obce. Väčšinový vlastník neurbárskej pôdy - rod Forgáčovcov preto využil možnosť, ktorú im ponúkli patenty cisára Jozefa II. z roku 1785 o zrušení nevoľníctva. Koncom osemnásteho storočia si najímali pomocných zamestnancov ku sklárňam a pílam z ostatných svojich panstiev v Uhorsku. V priebehu 18. a hlavne 19. storočia nimi kolonizovali rozličné časti katastra Kokavy nad Rimavicou a to predovšetkým v dostupnosti k novovznikajúcim sklárskym hutám a papierňam³⁵. Pôvodne to boli drevorubači a spracovávatelia dreva pre potreby sklárskych hút a manufaktúr. Tí však po odlesnení pôdy kupovali alebo si ju prenajímali a ďalej už hospodárili na nej podobným spôsobom, aký poznali v regiónoch svojho pôvodu. Takto v pôvodnom chotári obce Kokava nad Rimavicou vznikali nové lokality. Boli to sklárske osady *huty* - Kysuca, Salajka, Utekáč a sklárska kolónia v Kokave nad Rimavicou, nové obce Šoltýska, Lom nad Rimavicou a Ďubákovo, osady Drahová, Havrilovo, Ďurkovka, Čremoš a Pereš. Okrem nich sa zo susedného regiónu Podpoľania šírila kultúra roztrúsených hospodárstiev laznického typu, čo ovplyvnilo charakter hornatých častí Severného Malohontu. Taktiež sa zmenila etnická štruktúra obyvateľstva. Autochtónne obyvateľstvo sa považovalo zväčša za Slovákov. Spoločenstvo sklárov bolo rôzneho etnického pôvodu, jazykovo sa identifikovalo s prevažujúcou rečou používanou pri sklárskej výrobe. Neskôr vzniká lokálny dialekt vytvorený na základe nárečovej slovenčiny, nemčiny a sliezkej češtiny. Jeho

³⁵ Už v roku 1796 sa presídlilo zo severných stolíc Uhorska, predovšetkým z Oravy do severnej a severozápadnej časti chotára lokality Kokava nad Rimavicou 134 rodín.

charakteristickým znakom bolo aktualizovanie reči o nemecké, české a maďarské slová používané pri technológii výroby skla. Osadníci z Oravy, ktorí obývali najsevernejšie časti dvoch chotárov Kokavy nad Rimavicou a Klenovca si uchovali goralskú kultúru a nárečie do 20. storočia.

Obyvatelia lazov, vrchov a kolešní vytvorili identifikujúcu skupinu prevažne v spojitosti s tzv. podpolianskou kolonizáciou juhu Stredného Slovenska (Švecová 1975). Centrálna obec Kokava nad Rimavicou sa zmenila na správne mestečko. Jej postavenie vzrástlo výstavbou parnej pily (1896) a železnice (1908). Zmenilo sa konfesijné rozloženie obyvateľstva, pomer evanjelického a katolíckeho obyvateľstva sa vyrovnal³⁶. Prostredníctvom rozvíjania obchodnej činnosti sa vytvorili nové remeselné a obchodné živnosti, vznikla židovská náboženská obec (1860).

Vzdelávanie v obci sa od 18. storočia realizovalo v evanjelickej, katolíckej a židovskej škole. V okolí vznikali v 19. storočí sklárske školy a taktiež mnohé malotriedky. V Kokave nad Rimavicou vznikla v roku 1921 štátna meštianska škola. Prvý pokles obyvateľstva po takmer storočí jeho rastu zaznamenávame v období vojny 1914-1918. Tomuto obdobiu predchádzali katastrofálne suchá a taktiež vyhorenie centrálnej časti obce v roku 1911. Obec síce bola v tom období správnym centrom aj pre ostatné sídla v jeho katastri, tie sa však postupne začali osamostatňovať.

Poľnohospodárske rodiny pracovali trvale alebo sezónne na svojich hospodárstvach. Nepoľnohospodárske obyvateľstvo pracovalo v lesoch, v hutách a na pílach. Prevažovali viacdtné manželstvá. Zamestnanie sa generačne dedilo, vplyvom školského vzdelávania dochádzalo k diverzifikácii povolání už v prvej polovici 20. storočia. Diverzitu zamestnaní ovplyvnila aj hospodárska kríza v tridsiatych rokoch. Družstevníctvo a zakladanie podporných spolkov malo vplyvom tradície predvojnových spotrebných družstiev silnú tradíciu u evanjelických obyvateľov obce. V roku 1950 došlo k založeniu jednotného roľníckeho družstva, ktoré spočiatku upadalo. Po niekoľkých rokoch však bolo opäť založené a spojené do väčšieho spoločenstva družstiev so sídlom v Poltári. V rokoch 1949 boli znárodnené drevospracujúce podniky a premenené na štátny podnik a výrobné družstvo. Spracovanie ľanu a konope bolo sústredené do štátnej trepárne a do spracovateľne ľanových a konopných vlákien. Väčšina obyvateľov bola zamestnaná v takýchto štátnych podnikoch, v zoštatnených lesoch, v obchodoch a v okolitých obciach a mestách, kam dochádzala denne za prácou. Využívala sa

³⁶ protokoly misijnej katolíckej fary v Brezničke ešte v roku 1795 uvádzajú len 5 až 12 záznamov sobášov, krstov, pohrabov

autobusová a železničná doprava, ktorá sa stala od šesťdesiatych rokov bežne využívanou dopravou na cestovanie do práce.

Tento historický vývoj sa odrazil v zmenách v lokálnej kultúre, o ktorej už v polovici minulého storočia nemôžeme hovoriť ako o kultúre roľníkov. Niektoré prejavy lokálnej kultúry ako napríklad folklór sa začali vedome pestovať „kultivovať“ v spolkoch. To malo dopad v situovaní sa lokálnej inteligencie do jej tradicionalistických postojov. Atmosféra malého podhorského mestečka bola dotváraná pomerne aktívnym spoločenským životom. Rodinné a spoločenské stretávania, spoločenské, športové a kultúrne podujatia sa stávali bežnou súčasťou života mestečka Kokavy nad Rimavicou už od začiatku 20. storočia.

Koncom deväťdesiatych rokov 20. storočia mala obec charakteristiku veľkej strediskovej obce, takýto typ lokálnej kultúry sa vytváral v celom Československu. Po zmene totalitného režimu došlo aj k zmenám vlastníckych práv k pôde a majetku. Výrobné drevárske podniky a ľanospracujúci závod sa privatizovali a neskôr ukončili svoju činnosť, vytvorili sa urbárne spoločenstvá vlastníkov pôdy. V súčasnosti takmer polovica produktívneho obyvateľstva trvalo dochádza za vzdialeným zamestnaním alebo sa vystažovala za prácou do väčších miest či zahraničia. Z pohľadu vitality lokálneho spoločenstva ho charakterizuje väčšia mortalita ako natalita obyvateľstva.

V Etnografickom atlase Slovenska je lokalita evidovaná pod mapovými prílohami 17, okres Lučenec, mapové pole 29 Kokava nad Rimavicou.

4.1.2 Výskumná lokalita Klenovec

Prvýkrát v histórii sa lokalita spomína v roku 1340, keď obec patrila sedmohradskému vojvodovi Tomášovi. Prvé obyvateľstvo získavalo pôdu pre polia a pastviny klčovaním a vyrubovaním lesov³⁷. V roku 1438 mala obec názov Clencocz, v roku 1773 Klenowecz. Podľa dochovaných odpisov z miestnej kroniky, najstaršie osídleným miestom je časť Klenovčok. Prvými obyvateľmi boli nemeckí baníci, ktorí hľadali prieskumné šachty v celom Slovenskom rudohorí. V tomto roku prvý vlastník pozemkov v Klenovci vojvoda Tomáš vymenil svoje panstvo v muránskej a rimavskej doline za majetky nachádzajúce sa v Sedmohradsku. Vlastníkom obce sa stal arcibiskup z Kaloče (Kalocsa). Po tatárskych vpádoch nastalo výrazné

³⁷ Ako je pri okolitých obciach bežné, svoj názov si obyvateľstvo odvodilo od prevažujúcej dreviny javora klenového – *kleny* (*Acer pseudoplatanus*).

vyľudnenie lokality, rovnako ako celého okolia. V tom čase lokalita patrila k hradnému panstvu Hajnáčka.

Viacere snahy o doplnenie chýbajúceho obyvateľstva v Uhorsku viedli ku kolonizáciám obyvateľstva. Cieľom bolo priviesť nové obyvateľstvo do tejto oblasti. Jedným zo spôsobov bola zemianska kolonizácia, na jej základe sa rozdeľovali menšie panské a cirkevné majetky pre nových obyvateľov. Z nich sa neskôr vytvoril najnižší slobodný stav obyvateľstva charakteristický pre túto oblasť - zemianstvo. Následne sa tieto majetky dedili, scelili a skupovali. V roku 1526 bol vlastníkom väčšiny obce Štefan Feledy z Jesenského (Feledince). Krátky čas patrila Klenovec českému rodu Bebekovcom z Krásnej Hôrky a Muráňa. Tak ako ostatné malohontské obce aj Klenovec sa pridala k reformovanej luteránskej cirkvi, čo sa spája s pôsobením rodu Kubíny (Kubinskovci), ktorý prišiel z Vyšného Kubína.

Od roku 1594 až do zrušenia nevoľníctva v Klenovci patrila väčšina majetkov tejto rodine. Sociálnu štruktúru obce tvorili poddaní týchto vlastníkov, rovnako však aj pomerne početní vlastníci pôdy, ktorí ju získali za zásluhy účasťou v protitureckých, neskôr napoleónskych vojnách. V rokoch 1553-1699 bol Severný Malohont hranicou medzi územiaми osmansko-tureckej správy a rakúsko-uhorskej správy. V tomto období klesol stav obyvateľstva vplyvom vojen a sprievodných útrap. Napríklad v roku 1710 zasiahol Klenovec mor, ktorému za päť mesiacov podľahla asi polovica obyvateľstva, viac než 800 ľudí. Ďalší pokles obyvateľstva spôsobil jeho odchod do južných častí vtedajšieho Uhorska na tzv. Dolnú zem³⁸ po odchode Turkov z Uhorska. Hromadné vystaňovanie pokračovalo aj v ďalších obdobiach, kedy sa založili nové lokality na Ukrajine (nový Klenovec) a južnom Slovensku (Král'). V roku 1831 zastihla obec cholera, ktorej podľahlo 80 ľudí. Význam Klenovca stúpala v revolučných rokoch 1849, v roku 1852 bol Klenovec povýšený na mesto s právom usporadúvať jarmok.

Živelné katastrofy poznamenali ďalší vývoj obce, ovplyvnili ďalšie vystaňovalectvá z nej. V roku 1888 vypukol požiar, keď vyhorela jedna tretina obce, kostol, fara, veže, zhoreli matriky a celý archív obce. Väčšinovým zamestnaním bolo roľníctvo, remeselníctvo, manufaktúrna výroba súkna, plátna, drevených výrobkov, povozníctvo, drevorubačstvo a pálenie dreva. V medzivojnovom období 20. storočia remeselno-roľnícky charakter lokality narastá, spolu s novým obyvateľstvom - obchodníkmi sa vytvoril špecifický kolorit Klenovca ako vidieckého mestečka.

Najväčším vlastníkom pôdy bol v predvojnovom období urbársky spolok, ktorý vlastnil 680 ha majetku a želiarsky spolok, ktorý vlastnil 218 ha. Najväčším zamestnávateľom v prvej

³⁸ Ide o dnešnú oblasť Vojvodiny v Srbsku.

polovici 20. storočia bola hutnícka Rimamuránska spoločnosť, ktorá v okolitých lesoch zamestnávala približne 500 lesných robotníkov. V čase kolektivizácie poľnohospodárstva a zakladania družstiev bolo v obci 1258 súkromne hospodáriacich roľníkov.

Družstevné hospodárenie v Klenovci malo silné medzivojnové tradície. Do družstiev v čase kolektivizácie však súkromne hospodáriaci roľníci vstupovali s nevoľou. Až v sedemdesiatych rokoch minulého storočia sa stabilizovalo kolektívne družstevné hospodárenie. Jednotné roľnícke družstvo sa stalo hlavným zamestnávateľom v obci, lokalita Klenovec predstavovala typickú československú družstevnú obec. V tomto období sa prestavuje obec, stavajú sa veľké trojgeneračné domy. V lokálnej kultúre sa takto materializovala predstava spoločného hospodárenia troch generácií v rodine³⁹. Už v osemdesiatych rokoch minulého storočia dochádza k útlmu poľnohospodárskej výroby a k prirodzenému odchodu mladej generácie do miest. Z dôvodu ochrany vôd pri výstavbe vodného diela Klenovec väčšina usadlostí v severnej horskej oblasti jeho katastra zaniká. Kultúra „družstevnej dediny“ upadá a význam súčasných podôb roľníckych družstiev a spoločenstiev nemá výraznejší vplyv na chod obce.

V Etnografickom atlase Slovenska bola lokalita ako typ centrálného sídla centrom pre zber terénnych etnografických dát pre Severný Malohont. Lokalita je evidovaná pod mapovými prílohami 21, okres Rimavská Sobota, mapové pole 59 Klenovec.

4.1.3 Výskumná lokalita Klenovec-Dolinka

Je lokalitou Rómov (Cigánov), ktorí patria do etnickej skupiny Rumungrov. Dolinka je súčasťou obce Klenovec, v minulosti tvorila jej samostatnú časť Majer. Bolo to miestne sídlo rodu Kubíniocov, najväčších vlastníkov pôdy v Klenovci. Centrálnou časťou Dolinky boli od 17. storočia hospodárske objekty a centrálna budova – kaštieľ. Okolie bývalého majera tvorili rozsiahle záhrady. Do jej zadných častí - zadných záhrad koncom 18. storočia presťahovali Kubíniovci zo svojich panstiev v Južnom Malohonte (Hodejov) niekoľko rómskych rodín Rumungrov. Boli to nekočovní Rómovia – Cigáni, ktorých hlavným spôsobom obživy bolo poskytovanie služieb na vytvárajúcich sa zemepanských sídlach. Išlo o niekoľko rodín

³⁹ Dostupnosť stavebných mechanizmov a materiálová dostupnosť spojená s intenzívnou výstavbou v obci podmienili rozsiahlu výstavbu trojgeneračných domov. Väčšina z nich bola postavená v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch vzájomnou výpomocou príbuzných rodín.

muzikantov, príležitostných kováčov a pomocníkov v poľnohospodárstve. Charakteristický pre nich bol usadlý spôsob života, život vo viacpočetných generačných rodinách.

Pri prvom súpise Rómov⁴⁰ v Malohontskej župe v roku 1770 žilo v Dolinke šesť rodín. Bol to približne rovnaký počet ako v okolitých malohontských obciach. Rómske rodiny v lokalitách Severného Malohontu udržiavali intenzívny kontakt, sobášmi detí vytvárali nové príbuzenstvá. Rómske etnikum takto v Malohonte rástlo a v polovici 19. storočia žilo v Klenovci 15 rómskych rodín žijúcich v Dolinke a neskôr v okrajových častiach obce. Hlavným zamestnaním boli spočiatku pomocné práce na hospodárstvach roľníkov. Veľmi skoro sa stali vyhľadávanými muzikantami na svadbách a krstinách v celom blízkom okolí Klenovca. V duchu dobového šírenia vlny narastajúceho uhorského vlastenectva po vyhnaní Turkov z Uhorska sa stali šíriteľmi jeho hudobného výrazu – novouhorskej hudobnej kultúry. Jej súčasťou boli mnohé skupiny „bandy“ rómskych muzikantov, ktoré putovali po krajine a živili sa muzikantstvom. Dolinka sa tak koncom 19. storočia zmenila na samostatnú osadu. Takmer výlučným spôsobom obživy sa stalo muzikantstvo a pomoc pri stavbe domov. Začiatkom 20. storočia nastala zmena pri stavbe domov, šírila sa novú typ domov v okolí – hlinený dom. Rómovia sa stali výlučnými zhotoviteľmi potrebného základného stavebného materiálu, hlinených tehál *válkov*. Zhotovovala ich sezónne celá rodina, ktorá sa usadila na mieste budúceho domu, vyhľadala vhodnú hlinu a počas letných mesiacov pripravovala materiál na stavbu domu. V zimných mesiacoch sa rodina spravidla vracala späť do Dolinky.

Na vyššom stupni sociálnej hierarchie v Dolinke stáli rodiny muzikantov. Tým, že začali byť za muzikantstvo odmeňovaní peniazmi, získavali prestíž, postupne sa usádzali mimo Dolinku v iných častiach Klenovca. Dolinka sa stávala osadou Rómov s nižším sociálnym statusom. V polovici 20. storočia prichádzajú prvé pokusy zo strany majoritného obyvateľstva riešiť problém narastania počtu rómskych rodín v Dolinke a zvýšenia sociálnej úrovne. Nastáva štátom plánované presťahovanie Rómov do blízkeho mesta Hnúšte, do bytových domov a robotníckych kolónií. Povinne sa zamestnávajú v okolitých podnikoch ako vedľajší zamestnanci v takzvaných nádvorných čatách. Boli to pracovné skupiny určené pre pomocné, hlavne upratovacie a stavebné práce. V sedemdesiatych rokoch 20. storočia v Dolinke žilo už približne len 20 rodín, prevažovalo staršie obyvateľstvo. Generácia rodín zamestnaná v závodoch získavala nenávratné pôžičky na výstavbu domov mimo lokality Dolinka. Domy stavali v blízkosti Dolinky tak, aby nestratili kontakt s rodinami a príbuznými, ktorý v nej

⁴⁰ Do roku 1971 bol legitímnym názvom tejto etnickej skupiny Cigáni, niektorí Rómovia sa týmto názvom identifikujú.

zostali. Dolinka sa stávala útočiskom pre sociálne slabšie skupiny Rómov v Klenovci. V deväťdesiatych rokoch minulého storočia v spojitosti so zánikom väčšiny pracovných miest v okolitých závodoch začína rásť počet obyvateľov Dolinky. Rómovia boli prvými prepustenými zamestnancami v početných reštrukturalizáciách a privatizáciách okolitých podnikov. Predávali domy získané v obci a stavali si provizórne, neskôr trvalé zrubové domy a chatrče v Dolinke. V spojitosti so štátnym sociálnym programom pre pomoc viacpočetným rodinám v rokoch 2003 až 2008 sa vytvoril nový model mladej rómskej viacpočetnej rodiny. Sociálne dávky a rodinné prídavky od štátu sa stali hlavným príjmom mladých rodín. Spôsob života rómskej komunity získavaním sociálnych dávok sa stal pre Dolinku charakteristický. Závisel na počte detí, od ktorého sa odvodzovala výška príjmu rodiny. Malo to vplyv na natalitu obyvateľstva v Dolinke. Počet Rómov v Dolinke začiatkom 20. storočia vzrástol, pohyboval sa v rozmedzí 350 až 400 obyvateľov. Prevažujúcou skupinou obyvateľstva boli mladé rodiny s malými deťmi. Rodičia nezískavali žiadne pracovné skúsenosti a stali sa dlhodobo nezamestnanými. Obec Klenovec ich čiastočne zamestnáva v oblasti verejno-prospešných služieb. V rokoch 2005 – 2010 obec vypracovala projekt na prestavbu osady. Z neho sa v prvých rokoch vybudovala cesta, siete a osvetlenie Dolinky. V druhej časti sa počítalo s výstavbou nízkonákladových sociálnych domov. Táto časť projektu sa doposiaľ nezrealizovala. V súčasnosti v Dolinke žije približne 280 - 350 ľudí. Ich početnosť kolíše v súvislosti s odchodom Rómov na práce do zahraničia (Švajčiarsko, Nemecko). Tu sa živia príležitostnými prácami v stavebníctve, prácou v mäsokombináte, pouličným muzikanstvom.

4.1.4 Výskumná lokalita Utekáč

Prvý historický odkaz na lokálnu časť Utekáč sa objavuje v r. 1593 ako miestny topologický názov v rámci chotára obce Kokavy nad Rimavicou⁴¹. Celá oblasť bola v tom období veľmi riedko osídlená. Založením malých manufaktúr na výrobu papiera a sklárskych hút od roku 1750 do roku 1830 sa zmenil celkový ráz okolia⁴². Vlastník pôdy gróf Anton Forgáč v roku 1750 založil prvú manufaktúru na výrobu papiera v údolí Rimavice. V roku 1803 založil sklársku hutu na výrobu tabuľového skla v lokalite Dolina, v údolí horného toku riečky Rimavice. Forgáčovci si uvedomili, že hlavným zdrojom ich príjmov v budúcnosti budú zisky

⁴¹ Podľa Štátneho ústredného banského archívu v Banskej Štiavnici, fond Hlavný komorskogrófsky úrad v Banskej Štiavnici, číslo spisu 53/1857.

⁴² viac o adaptáciách na prostredie viď Žilák, Hlodák 2012

z manufaktúr a preto sa zamerali na zakladanie ďalších píl, hút a papierní. K tomu pozývali a zamestnávali ľudí nových profesií z jednotlivých priemyselných centier Nemecka, Maďarska, Čiech, Moravy, Rumunska a Ukrajiny. V Utekáči sa sklárska kolónia stabilizovala v prvej polovici 19. storočia okolo sklárne, ktorú postavili Forgáčovci okolo roku 1810. Vytvorenie trvalej sklárskej kolónie v Utekáči podnietil aj fakt, že sa začal dôsledne uplatňovať všeobecný patent zakazujúci migráciu sklárov z tradične silných sklárskych regiónov Čiech do iných častí monarchie. Zakladaniu nových sklární sa podriadil aj zákaz migrovania -vandrovky sklárskych učňov. Sklársky reglement platil až do roku 1853 a zákonom upravoval pracovné podmienky sklárov v hutách, výšku a formu ich odmeňovania, podmienky výučby nových sklárov, smeroval k stabilizovaniu ich rodín na jednom mieste v sklárskej osade, či neskôr v kolónii. Migrácie sklárov v Uhorsku napriek tomu boli v 18. storočí alarmujúce. Len v oblasti Slovenského rudohoria vznikalo a zanikalo v období prelomu 18. a 19. storočia približne 200 sklárskych manufaktúr (Žilák, Kafka a Repčok 2001). Tie tvorili často len taviace pece a nevyhnutné stavby k ubytovaniu niekoľkých rodín sklárov. Utekáč v tomto období bol už jednou z 28 sklárskych osád v Slovenskom rudohorí (Žilák a Hlodák 2012). Jeho význam stúpol v období, keď sa v novozaložených sklárskych hutách Severného Malohontu prejavil nárast cien surovinových vstupov, predovšetkým dreva a potaše čo spôsobilo zvýšenie nákladov na dopravu, keďže v bezprostrednej blízkosti huty sa zdroje vyčerpali.

Zmena technologických postupov pri výrobe skla, predovšetkým premena na dodávateľský systém niekoľkých kooperujúcich sklární znamenal zmenu v spôsobe živote obyvateľstva. Obyvateľstvo špecifikovalo svoje práce vo vzťahu k sklárskej výrobe. Sklári sa sústreďovali vo vznikajúcich väčších kolóniách v blízkosti sklárne. Takou sa v druhej polovici 19. storočia stala aj kolónia v Utekáči. Sklári sa voči ostatnému obyvateľstvu Severného Malohontu nevymedzovali etnicky ale profesijne. V kolónii žili rodiny etnicky veľmi rôznorodé - Nemci, Česi, Slováci a Maďari, čo však nezohrávalo dôležitú identifikačnú úlohu.

Denný život sklárov určoval chod manufaktúry, neskôr sklárskej huty a sklárne. V sklárskych manufaktúrach sa vyrábalo sklo v letných mesiacoch, keď bol dostatok svetla na výrobu. Natavená sklárska hmota sa spracovávala trikrát týždenne. Sklárska práca bola viac či menej sezónna⁴³. Pracovný čas a čas voľna nebol presne vymedzený, odvodzoval sa od pracovných postupov. Sklárske vedomosti sa odovzdávali generačne v sklárskych rodinách – *verštatoch*. K vyučeniu za sklára bolo potrebné absolvovať dlhé obdobie posluhovania a

⁴³ Pracovná sezóna začínala na sv. Jozefa (19.3.) a končila na sv. Martina (11.11), postupne sa rozvojom svietidiel predlžovala aj na obdobie zimy.

pomáhania pri sklárskej peci, kde sa adept na sklárskeho majstra oboznámil zo všetkými profesiami. Stratifikácia sklárskej kolónie približne zodpovedala stupňom dosiahnutého sklárskeho majstrovstva. Tvorili ju zásobovači surovín – nesklári, pomáhači v sklárni, učni, sklárski majstri a hierarchicky najvyššie postavení majstri, ktorí reprezentovali sklársku kolóniu navonok vo vzťahu k majiteľovi či nájomcovi sklárne. Rozrastajúca kolónia sklárskych rodín mala v roku 1856 12 ubytovacích domov v kolónii, ktoré sa nazývali *šalandy*. Majitelia sklárne založili v kolónii pre sklárov továrenskú ľudovú školu v roku 1859. Pre potreby ďalšieho vzdelávania sklárov skláraň postavila v župnom meste Rimavská Sobota gymnázium v roku 1892. Sklári si uchovávali kontinuitu s ostatnými sklárskymi komunitami v Uhorsku, udržiavali profesijné a susedské väzby v kolónii a v ostatných okolitých sklárňach. To bolo dôležité vzhľadom k rastúcej vzájomnej väzbe na jednotlivé rodinno-pracovné spoločenstvá. Pre tie boli charakteristické silné korporatívne vzťahy. Na rozdiel od poľnohospodárskeho spoločenstva charakteristickým identifikačným faktorom bola závislosť od sklárskej huty. Etnicita vplyvom čoraz častejších migrácií strácala pre sklárov identifikačnú rolu, tú nahrádzala profesijná príslušnosť. Rovnako lokálna identifikácia nezohrávala významnú úlohu pri vzájomnom vymedzovaní sa, pri výbere partnera sa dbalo na to, aby sa uzatvárali sklárske manželstvá. Maximálne tolerovanými manželstvami boli manželstvá medzi sklárskymi rodinami a rodinami, ktoré skláraň zásobovali. Hlavnými dôvodmi boli dedenie špecificky získaných profesijných zručností, rastúci spoločenský status sklárov v období industrializácie a rovnako spôsob života v kolónii. Ten sa už výrazne líšil od života okolitých rodín živiacich sa prevažne poľnohospodárstvom. Základným rozdielom bol pracovný čas a cyklus ktorý sa odvíjal od chodu sklárskej huty.

Spoločenstvo kolónie sa viac diverzifikovalo na prelome 19. a 20. storočia, kedy dochádza k významnej špecifikácii výrobných postupov a význam tradične prestížnych profesií tavič, fúkač, *schmelzter* v spoločenstve ustupuje. Technologický progres do popredia dostáva ľudí so znalosťou mechanického opracovania skla a technológií tavenia. Týždenný plat sa dostával v peniazoch, potravinách, surovinách alebo v lokálne zameniteľnej mene – *vexlách*. Sociálne rozdiely sa prehlbovali medzi nesklárskym a sklárskym obyvateľstvom Utekáča. Tie boli zrejme pri zabezpečovaní denných potrieb rodiny. Pokiaľ sklárska rodina zabezpečovala svoje potreby kúpou, okolité poľnohospodárske rodiny zostávali pri samovýrobe väčšiny denných potrieb. To bolo základom kultúrnych odlišností v spoločenskom živote. V období hospodárskej krízy v 30. rokoch minulého storočia veľká časť sklárov migrovala po európskych sklárňach. Vrátila sa späť v štyridsiatych rokoch, kedy sa jedným zo spoluvlastníkov sklárne

stáva štát. Utekáč sa mení na malé fabrické spoločenstvo a skláraň po zoštátnení sa stáva priemyselným podnikom. Lokálne spoločenstvo vystavané na hierarchii sklárskych profesií sa mení na spoločenstvo zamestnancov sklárne. Riadiaca organizácia sklárne predstavovala aj hierarchiu lokálneho spoločenstva. Začiatkom tohto storočia dochádza k viacerým privatizáciám sklárne a ich rýchlemu zániku. Ten vedie až k súčasnej sanácii objektov sklárskej výroby. Súčasnú lokálne spoločenstvo Utekáča tvoria hlavne penzionovaní sklári a niekoľko rodín, ktorých živobytie už nesúvisí s chodom sklárskej huty.

4.1.5 Výskumné lokality vrchárskej kultúry Severného Malohontu – Lom nad Rimavicou, Sihla, Drábsko, Kysuca a Šoltýska-Ďubákovo

V oblasti Slovenského rudohoria väčšia časť historických sklární ležala v celku Stolické vrchy. Špecificky vhodnými prostrediami boli predovšetkým dve oblasti Klenovské a Málinské vrchy. Vhodný ekotyp pre zakladanie sklární v Severnom Malohonte spôsobil, že sa zakladali nielen sklárske osady ale hlavne osady, ktorých úlohou v ich počiatkoch bolo zabezpečovať suroviny pre tavenie skla – kremeň a drevo.

Horské prostredie Sihlianskej planiny bolo priebežne osídľované už od 16. storočia, kedy sú prvé písomné záznamy o topologickom názvosloví lokalít⁴⁴. Najstaršou lokalitou na vrchoch bola Sihla. Vznikla na základe rozhodnutia zriadiť skláraň pre výrobu laboratórneho skla pre potreby Banskej komory v Banskej Bystrici. Prvá sklárska osada, neskôr kolónia Sihla, tak vznikla v roku 1759⁴⁵ ako malá komorská osada⁴⁶ sklárov pri cisársko – kráľovskej sklárni založenej v roku 1744, neskôr bola rozšírená o novú sklársku hutu v roku 1762. Sklársku kolóniu tvorili štyri drevené domy. Forgáčovci následne využili možnosť, ktorú im ponúkol patent rakúsko-uhorského cisára Jozefa II. z roku 1785 o zrušení nevoľníctva a v roku 1789 najali verbovačov, ktorí im pomohli naverbovať a presídliť na ich majetky do Severného Malohontu približne 60 rodín z Oravy pôvodne na sezónnu dohodu - *na kontrakti* a v roku 1796 nových 134 rodín. Spolu s týmito rodinami sa podarilo najatť približne 40 sklárskych rodín z Bavorska, Lužíc a Šumavy (Žilák a Hlodák 2012). Nové podmienky migrácie obyvateľstva umožnili Forgáčovcom trvale presídľovať obyvateľstvo zo svojich rozsiahlych majetkov v Hornom Uhorsku na základe dohôd. Boli to zväčša drevorubači a uhliari, ktorí prišli kľčovať

⁴⁴ Staršie názvy sú z rokov 1566 Drábskie, 1593 Lôm.

⁴⁵ nemecký názov *Szagluker Glashütte*

⁴⁶ 4 obytné domy sklárov

okolité bukové lesy ako zdroj energie, povrchovo ťažiť kremeň a vyrábať potaš - *salajku*. V dohode s majiteľom pôdy a sklárne mali presne uvedené pracovné postupy a to nielen ako vyrábať popol, ale aj ako majú vyklčovanú pôdu neskôr upraviť na polia a za akých podmienok budú môcť túto pôdu v budúcnosti využívať (Žilák, Kafka a Repčok 2001).

Nové obyvateľstvo okrem funkcie zásobovania sklárne drevom a kremeňom prevzalo aj funkciu poľnohospodárskych zásobovateľov sklárskej kolónie. Neskôr sa usídlilo na odlesnených pozemkoch v blízkosti sklární a zakladalo vlastné poľnohospodárske osady Lom, Drábsko, Šoltýska a Ďubákovo s prevažne zásobovacou funkciou pre sklárske kolónie. Ďalší presídlenci v nasledujúcich vlnách intenzifikácie výroby si zakladali laznícke usadlosti⁴⁷ ako zhlukové dislokované filiárne hospodárstva. Nášho výskumu sa týkajú Javorina, Ďurkovka, Ďubákovo. Obyvateľstvo v osadách bolo koncentrované v malých spoločenstvách od 50 do 100 obyvateľov, ich obydlia rozmiestnené čiastočne formou tzv. potočnej zástavby⁴⁸ a čiastočne nerovnomerne, tzv. roztrúsenou zástavbou. Zástavba lazov a sezónnych sídiel bola vždy roztrúsená, bol to dôsledok zakladania hospodárstiev po masívnom odlesnení horských oblastí Severného Malohontu v období prelomu 19. a 20. storočia. Vzdialenosti medzi usadlosťami boli od niekoľkých desiatok metrov až po niekoľko kilometrov. Bolo prispôsobované prírodným podmienkam, hlavne morfológii reliéfu, čo znamená, že prednostne dochádzalo k osídľovaniu pretiahnutých dolín väčších vodných tokov. Preto sa väčšina osád nachádza v zníženiach, ktoré lemujú okraje horských masívov. Výnimku tvorí iba plošinaté územie Sihlianskej planiny.

Lom a Drábsko boli centrálnymi osadami osadníkov z Oravy, ku ktorým po rozsiahlom lesnom polome v roku 1810 pribudli prisťahovalci z Kysúc a Valaška. Neskôr sa stali samostatnými obcami, k nim pribudli mnohé nové tvoriace sa lokality: Kysuca, Sedmák, Skálnik, Chotár, Murány potok a Kopec. Lokalitu Šoltýska a Ďubákovo založil Forgáčovci z drevorubačov, ktorí sem prišli klčovať okolité bukové lesy. Ďalší presídlenci v tejto vlne osídľovania vytvorili laznícke usadlosti Čremoš a Pereš. Presídlenci v posledných vlnách kolonizácie Severného Malohontu pochádzali už z viacerých žúp Horného Uhorska. Väčšina bola zo Zvolenskej župy, ale boli medzi nimi aj prisťahovalci z Oravskej, Abovskej, Trenčianskej župy. Podľa zachovaného súpisu bolo do Šoltýsky začiatkom 19. storočia presídlených 40 rodín. Samostatnou obcou sa Šoltýska stala v roku 1871 po odčlenení od obce

⁴⁷ Čremoš, Jaseninka, Drahová, Havrilovo, Pereš.

⁴⁸ V potočnej zástavbe boli obydlia stavané pozdĺž vodného toku, takmer v jeho bezprostrednej blízkosti, z dôvodu čo najľahšieho prístupu k vode, ako jednému z primárnych zdrojov.

Kokava nad Rimavicou. V roku 1920 sa odčlenili obce Lom nad Rimavicou a Drábsko. Sihla bola vždy samostatnou obcou. Prevažujúce rímsko-katolícke obyvateľstvo vrchov dochádzalo do svojich farností v Lome na Rimavicou a Šoltýsky pešo, neskôr si vystavali vlastné kostolíky alebo kaplnky a cintoríny vo všetkých väčších osadách. Zabezpečenie vzdelávania detí bolo veľkým problémom a to kvôli vzdialenostiam od centier, kde boli farnosťou alebo štátom zriadené školy. Výučba detí sa tak realizovala spravidla v domoch vzdelanejších gazdov alebo vyslúžených vojakov bez akéhokoľvek formálneho vzdelania učiteľov. Deti sa učili čítať a písať, štyrom základným matematickým úkonom a katechizmu. Mali charakter sedliackych škôl, v ktorých rodičia platili sezónnym učiteľom poplatky za učenie v naturáliách. Deti sa učili len v zimných mesiacoch⁴⁹. So vznikom Československa súviseli aj zmeny vo vzdelávaní, ktoré zaviedli pravidelnú a systematickú výučbu detí v ľudových školách.

Po presunutí zániku sklárni a ich centralizovaní v Utekáči bolo jedinou formou obživy rodinné hospodárenie – gazdovanie. Hospodárenie na vrchoch malo roľnícko-chovateľský charakter. Jeho primárnou funkciou bolo samozásobiteľstvo rodiny. Neúrodná pôda zapríčinila, že k užitvaniu trojgeneračnej rodiny bolo treba získať približne 12 až 15 hektárov pôdy. Takto sa postupne do polovice 20. storočia obývali všetky vrchy v okolí výskumných lokalít rodinami, ktoré na nich hospodárili. Ich hospodárstva sa skladali z malých políčok založených na miestach s najlepšou bonitou pôdy, ďalej z lúk a pasienkov. Nízka výdatnosť pôdy zapríčinila, že najdôležitejšiu úlohu v hospodárení zohrávalo dobytkárstvo. Na vrchoch nevznikla kultúra salašníctva, ovce neboli odovzdávané na kolektívne salaše, kde sa chovali spravidla od jari do jesene, ale každý gazda sa staral o menší počet svojich oviec. Boli chované pre domácu potrebu mäsa, vlny a mlieka. Hospodárením celej rodiny a teda väčšieho počtu ľudí počas celej sezóny bolo možné lepšie kultivovať pôdu a zintenzívniť prácu na nej. Postupne sa rozširovali všetky známe druhy obilnín z nížinnejších oblastí Severného Malohontu, s výnimkou pšenice. Od druhej polovice 19. storočia sa začali pestovať zemiaky, nenáročná zelenina a strukoviny. Plodinami, na ktorých sa stalo prežitie rodiny závislé boli zemiaky a kapusta. Tie spolu s mliekom tvorili základ stravy. So zvýšenou poľnohospodárskou aktivitou v prvej polovici 20. storočia sa zvyšoval aj význam vrchov. Predovšetkým v obdobiach vojen sa stali vrchy dôležitými ako zdroj potravín v čase núdze a to takmer pre celú oblasť Severného Malohontu. Extenzívne využívanie pôdy spočívalo najmä v tom, že na poliach sa siali iba jarné druhy obilia:

⁴⁹ V školskom roku 1913/1914 z vyše štvrtí milióna žiakov v Uhorsku, ktorých materským jazykom bola slovenčina, mohlo navštevovať školy s vyučovacím jazykom slovenským len 17 %. Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918. Band III Die Völker des Rieches, s. 791; 1297-1299.

jačmeň - *jarec*, ovos a raž. Pôda sa prielohovala a plodiny náročnejšie na kultiváciu sa tam nepestovali. Dôležitým zreteľom pre pestovanie plodín bola aj nadmorská výška a s tým súvisiace náročnejšie podmienky. Hlavnými zdrojmi príjmov však zostávali príjmy z predaja dobytka a príjmy za prácu v lese, vykonávanú hlavne v zimnom období. Dlhoročným zamestnaním obyvateľov tejto oblasti bola práca v lesoch, najmä pri ťažbe dreva.

K stabilizovaniu obyvateľstva na vrchoch prispievali aj opatrenia štátu. Elektrický prúd bol zavedený na rozsiahlych vrchoch v šesťdesiatych rokoch, budovali sa obecné vodovody, rozvoj autobusovej dopravy umožnil zamestnávanie v okolitých mestách, v spádovej oblasti Lomu nad Rimavicou, Sihly, Drábska to bolo predovšetkým Brezno a Hriňová. Vytvoril sa tak v šesťdesiatych, sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch minulého storočia model kovorolníka, známeho aj z ostatných oblastí stredoslovenských vrchov a lazov. Postupne získavaním podnikových bytov obyvatelia vrchov opúšťali sídla na vrchoch a presťahovali sa bližšie k pracoviskám lokalizovaným v dolinách horného Hrona, Slatiny, Ipl'a, Rimavy či Rimavice (Sokolovský 1997).

V etnografickom atlase Slovenska boli lokality Lom nad Rimavicou a Ďubákovo vybrané ako typ väčšieho a menšieho horského sídla, centra pre zber terénnych etnografických dát pre Severný Malohont.

Lokalita Lom nad Rimavicou je evidovaná pod mapovými prílohami 13, okres Banská Bystrica, mapové pole 31 Lom nad Rimavicou.

Lokalita Sihla je evidovaná pod mapovými prílohami 13, okres Banská Bystrica, mapové pole 57 Sihla.

Lokalita Drábsko je evidovaná pod mapovými prílohami 13, okres Banská Bystrica, mapové pole 16 Drábsko.

Lokalita Šoltýska je evidovaná pod mapovými prílohami 17, okres Lučenec, mapové pole 68 Šoltýska.

Lokalita Ďubákovo je evidovaná pod mapovými prílohami 17, okres Lučenec, mapové pole 18 Ďubákovo.

5 Povaha etnografických dát a ich analýza

Od roku 1992, odkedy autor datuje záujem o výskum lokálnej kultúry v regióne Severného Malohontu sa systematicky realizujú návratové výskumy, zhromažďujú sa a triedia etnografické dáta získané vlastným výskumom alebo z výskumov iných terénnych výskumníkov. Najstaršie dáta boli obsiahnuté v historických dokumentoch amatérskych historikov a etnografov z konca 19. storočia, v miestnych kronikách a ich odpisoch vo výskumných lokalitách a archívoch, v národopisných štúdiách z prelomu 19. a 20. storočia, v národopisných dotazníkových akciách medzivojnového a povojnového obdobia, v súkromných archívoch miestnych kronikárov, archivárov a zberateľov. Tieto údaje však málo korešpondovali s aktuálnymi synchronnými dátami potrebnými pre antropologické interpretovanie. V druhej polovici 20. storočia prevažujú etnologické štúdie a neskôr aj niektoré antropologické štúdie obsahujúce etnografie z výskumných lokalít. Prvým predpokladom pre etnografické kvalitatívno-quantitatívne analýzy je priebežné kritické zhodnocovanie rôznorodých etnografických dát. Zväčša išlo o tematicky veľmi rôznorodé zistenia. Ich hodnota pre výskum kultúrnej transmisie spočíva často v použití len niektorých ich parciálnych častí (odstavcov, transkripcií, častí fotografií, výpovedí, tabuliek). Ďalším významným kritériom posúdenia je kvalita a hodnovernosť vykonaných etnografií. Interpretácie samotných zaznamenávateľov/etnografov terénnych dát obsiahnutých v týchto dokumentoch sú pre nás druhotnými - poradnými informáciami. Mávajú rôznorodé ne/ukotvenie o teórie či idey. Prvoradé sú pre nás terénne informácie, ktoré považujeme za nosné etnografické dáta použité v práci, pre ich možnosť kvantifikovať druhy generačnej transmisie. Tie sú z hľadiska objasnenia a frekvencie generačného prenosu kultúry v konkrétnych lokálnych spoločenstvách nenahraditeľné.

Okrem týchto lokálnych zdrojov sa môžeme v českom a slovenskom etnografickom teréne opierať o dôležité etnografické syntézy - etnografické atlasy, regionálne monografie, lokálne monografie a tematické monografie. Novým a veľmi perspektívnym zdrojom, ktorý bol v práci uplatnený sú virtuálne dáta zo sietí a internetová etnografia. Tá bola použitá v spolupráci s partnermi pri vytváraní lokálnych *www* stránok a tematických *www* stránok k témam lokálnej kultúry regiónov Malohontu a Novohradu. Sem prispievajú rodáci materiálmi a informáciami k jednotným diskusným fóram. Takýmto spôsobom sa získava veľké množstvo dokumentačného materiálu. Môžeme však robiť aj priebežné verifikácie terénnych dát, čo je oproti stacionárnemu terénnemu výskumu poukazuje na iný druh práce s pramennými dátami. Spolu s dátami z vlastných terénnych výskumov autora (terénne poznámky, foto a video

dokumentácie, rozhovory, štatistiky, transkripcie prehovorov participantov výskumu) a z tímových výskumov, kde bol autor členom výskumného kolektívu, tvoria empirickú bázu etnografických poznatkov. Tú v súlade s hermeneutickou terminológiu budeme ďalej nazývať primárnymi dokumentami (PD).

Zo všetkých zdrojov, ktoré boli do roku 2017 zhromažďované k nášmu explikatívnemu modelu - Severného Malohontu, bolo na základe posúdenia ich etnografickej hodnoty vybraných 1215 primárnych dokumentov, ktoré sa týkajú buď jednotlivo našich výskumných lokalít alebo v nich prevažujú etnografie zo Severného Malohontu bez bližšej lokalizácie.

Tabuľka 4 Tabuľka primárnych dokumentov (PD)

	Klenovec Dolinka*	Kokava nad	Útekáč	Lom nad Rimavicou	Drábsko	Sihla	Ďubákovo	Kysuca	Ráztočné	Javorina	spoločné	Spolu typy lokálnych
Etnografie vlastné	2/2	2	2	1	0	1	1	2	1	1	1	16
Etnografie získané	8/1	12	4	13	6	11	4	2	1	1	1	64
Záznamy v etnografických atlasoch a encyklopédiách	215/0	75	45	97	22	26	46	19	6	4	5	560
Vedecké štúdie s odkazom na lokalitu	12/2	13	4	6	2	3	2	2	1	1	3	51
Percipienti, dotazníky, transkripcie a rozhovory	26/26	13	22	24	5	12	5	4	10	15	0	162
Video a audio dokumentácia	18/112	12	6	3	4	2	62	42	12	36	5	314
Tematické monografie	4/0	6	3	5	1	2	1	1	0	0	6	29
Elektronické zdroje (www, facebook, diskusné skupiny)	3/1	2	2	1	1	2	2	1	0	1	3	19
Spolu lokálne dáta a informácie	288/144	136	91	150	41	59	122	73	30	57	24	PD 1215

Vysoký počet primárnych dát je spôsobený tromi faktormi: 1. Klenovec a Lom nad Rimavicou boli spádovými výskumnými lokalitami Severného Malohontu pri zostavovaní Etnografického

atlasu Slovenska, Kokava nad Rimavicou a Ďubákovo boli významnými lokalitami zberu terénnych dát pre etnologické encyklopédie k nim boli zhromažďované výpovedné dáta, 2. fotografický a vizuálny materiál z rómskej lokality Klenovec Dolinka a početné rozhovory s percipientami nahrádzajú nedostatok komparatívnych a doplňujúcich dát z predchádzajúcich výskumov, 3. znakovosť kultúrneho prenosu symbolickej kultúry vo svadobnom obrade sa realizovala na zbere rodinných videozáznamov, ktoré taktiež navyšujú početnosť primárnych dokumentov, 4. veľký počet dát sa priebežne spracováva z lokálnych www stránok, kde boli vytvorené diskusné fóra - riadené diskusie k téme generačnej transmisie lokálnej kultúry.

Hermeneutická metóda spracovania dát, ktorá sa používa, sa zakladá na zhromaždení, vyhľadávaní znakov, ich relácií, kódovaní a preskupovaní kódov vytváraním samostatnej tematickej hermeneutickej jednotky (HU). Najdôležitejšou podmienkou, aby mohli byť dáta použiteľné ako pre kvalitatívnu, tak aj kvantitatívnu analýzu je validita etnografických dát (Clerici, Gola a Cisco 2013). Tá je priebežne overovaná a dopĺňaná v overovacích terénnych prieskumoch o nové zistenia. Keďže sa v súčasnosti skúma generačná transmisia v 10 konkrétnych lokálnych spoločenstvách Severného Malohontu, pre účely triedenia dát a potenciálneho medzikultúrneho porovnávania bola použitá *cross culture metóda* používaná v antropologických vedách.

Význam uplatnenia metódy narastá s potrebou porovnávať získané etnografické dáta s etnografickými databázami svetových kultúr. Je ich preto potrebné digitálne zhromažďovať a analyzovať v spoločnom členení antropologických tém prenosu kultúry – v spoločnom metadátovom modeli. V práci bol uplatnený metadátový model Human Relations Area Files (eHRAF)⁵⁰. Ide o svetovú databázu etnografických dát slúžiacich k štúdiu, antropologickej výuke a porovnávajúcim analýzám. Okrem precíznej štruktúry databáz ponúka následné posúdenie dát v medzikultúrnom antropologickom pohľade podľa výberu etník. Neposledným dôvodom pre zvolenie tohto metadátového modelu bol záujem autora zapracovať vlastné dáta z výskumných lokalít do tejto databázy. Výhodou pracovať podľa metadátového modelu eHRAF je možnosť kódovať lokálne zoskupené dáta – jednotlivé etnografie podľa jednotného systému kategórií vytvoreného na základe antropologických zistení z 280 kultúr vo svete. V prepojení so získanými dátami z konkrétneho etnografického terénu je možné vytvárať komparatívne poznatky k všeobecným antropologickým témam. Databáza eHRAF je dopĺňaná konkrétnymi dátami z výskumných lokalít a prakticky kedykoľvek použiteľná pri medzikultúrnych komparáciách. Ďalšou výhodou je, že kódovanie v takomto modeli podporuje

⁵⁰ <http://ehrafworldcultures.yale.edu/ehrafe/>

vysokú etnografickú profesionalitu výskumníkov, ktorí sa metodologicky špecializujú na kódovanie etnografických dát. Obmedzuje možnosti subjektívneho priradovania dát a následného chybného operacionalizmu podľa preferovania niektorej z metód.

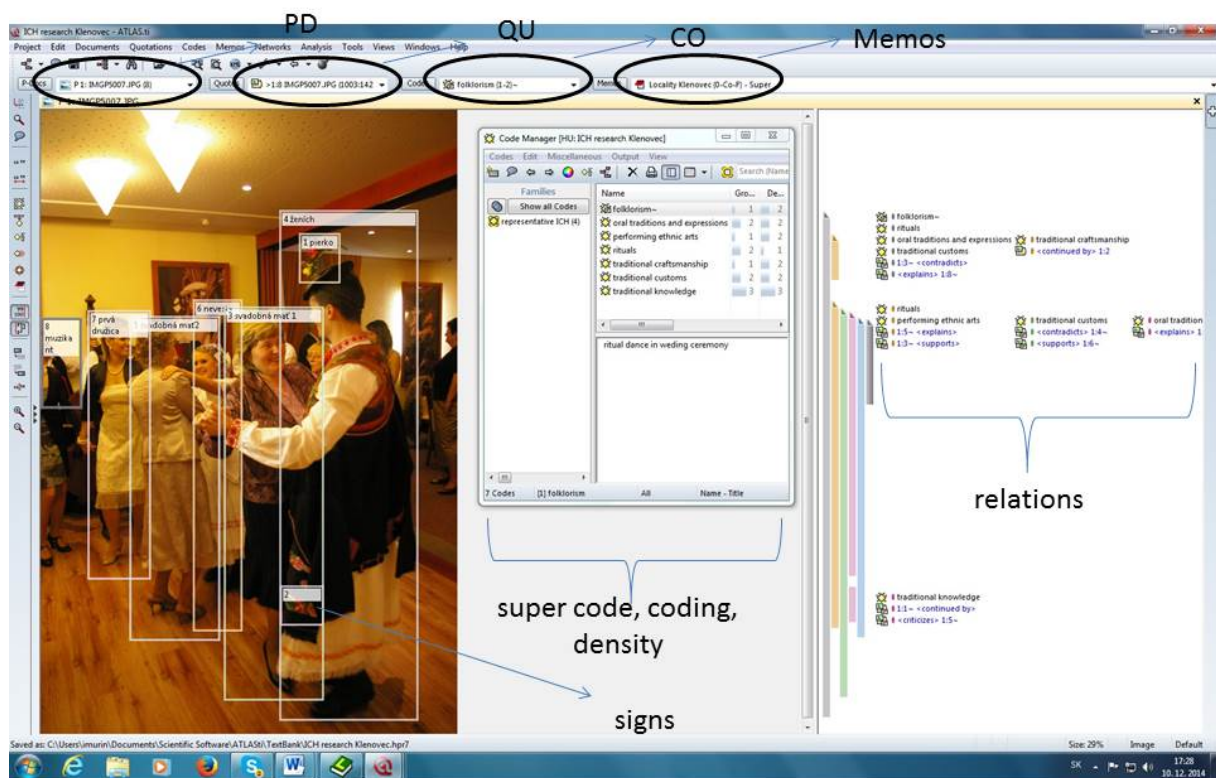
5.1 Metodika kódovania etnografií v ATLAS.ti

Zvoleným nástrojom, ktorý umožňuje na základe ukotvenej teórie (*grounded theory*) spájať a organizovať teoretické poznatky, vkladať etnografie, pramene, terénne dáta, výsledky dotazníkov, vytvárať metadátové modely je ATLAS.ti (Friese 2013). Výskumné lokality Severného Malohontu tvoria samostatnú hermeneutickú jednotku (HU). Najväčší počet činností smeruje k bežnému vkladaniu dát, priebežnej evidencii zistení k skúmanej problematike, kódovaniu a vyhľadávaniu znakov, vytváraniu relácií a overovaniu senzibilizujúcich teoretických koncepcií výkladu (Hendl 2005). Teórie, kontexty a poznámky výskumníkov sa v systematike ATLAS.ti priebežne aktualizujú vo forme poznámok (Memos), etnografie, archívne dokumenty, transkripcie, štatistiky, dotazníky, video a audio dokumentácia sú radené medzi primárne dokumenty (PD). Sú to etnografie vlastné a etnografie získané od predchádzajúcich výskumníkov, ktoré sa môžu vkladať takmer v akomkoľvek rozsahu a v akejkoľvek elektronickej podobe. Základom analýz sú tie časti primárnych dokumentov, ktoré obsahujú terénne dáta. Všetky primárne dokumenty sa potom môžu preskupovať do spoločných skupín (PD families), napríklad podľa ich charakteru – štúdie a texty, etnografie, štatistické dáta, transkripcie, obrazová dokumentácia alebo lokálnej príznačnosti : Kokava nad Rimavicou, Klenovec, Utekáč a podobne. Pokiaľ k tomu máme dostatok informácií, všetky etnografické dáta sa môžu presne lokalizovať v geografických súradniciach GIS (Sanders a Woodward 2014) alebo pomocou Google Earth. To je dôležité hlavne pri výskume difúzných modelov kultúry alebo pri výskume porovnávacom či aplikovanom (Akinbami a Aransiola 2016).

ATLAS.ti v jeho aktualizáciách podporuje prevažnú väčšinu formátov, v akých sa terénna dokumentácia realizuje. Základom analýz je poznámkovanie (Quotations) a kódovanie (Codes) etnografických dát a informácií. Vzhľadom na rôznorodosť etnografických dát je prepájanie poznatkov, selektovanie a doplňovanie terénnych dát najzdĺhavejšou prácou. K chýbajúcim dátam sa následne hľadajú nové zistenia v teréne, priebežne sa preverujú teoretické ukotvenia interpretácií. Súhrne túto činnosť budeme nazývať *kódovaním*, teda selektívnym preskupovaním dát, znakov a informácií a priradovaním ku kódom podľa vybraného modelu. Takto sa v hermeneutickej jednotke vytvárajú nové úseky etnografických dát, ktorými kód

klasifikujeme a/alebo kategorizujeme (Hendl 2005). Systém umožňuje používať viaceré druhy kódovania (otvorené, in vivo, axiálne, semikódovanie a pod.). Výhodou systému je, že zabezpečuje presnú organizáciu množstva etnografických zistení, systematizuje analýzy a eviduje všetky postupy operácií.

Tabuľka 5 Príklad kódovania generačnej transmisie kultúry v doméne Symbolická kultúra a symbolický jazyk. PD je označený primárny dokument fotografia, z ktorej sú vyznačené rozpoznané znaky *signs* lokálnej kultúry QU. Znaky sú priradované k lokálnym kódom CO, ktoré tvoria lokálnu podobu skúmanej domény. Módy kultúrneho prenosu sú označené v reláciách *relations* a spôsobom, akým sa kultúrna informácia prijíma sa uvádza v memách *Memos*. Význam kódu sa môže posudzovať podľa zastúpení jednotlivých znakov a relácií v ňom *density*.



Hermeneutický prístup sa uplatňuje pri ďalšom dôležitom postupe, pri hľadaní vzájomných súvislostí - vzťahov (Relations) medzi znakmi vytvorenými poznámkovaním (QU), medzi kódmi (CO) a medzi poznámkami a kódmi vzájomne. Interpretácie zistení majú podobu štruktúrovaných poznatkov v poznatkových schémach - sieťach (Network View), kde zovšeobecňujúce zistenia môžu byť organizované do poznatkových uzlov (NODs) a znázornené v topologických alebo sémantických nákresoch.

5.2 Aplikovanie kódovacej schémy OCM (Outline of Cultural Materials)

Pre kódovanie generačnej transmisie bola zvolená kódovacia schéma OCM Outline of Cultural Materials (Yale University 1940), ktorej použitím sa môžu individuálne organizovať etnografické dáta podľa tém antropologického výskumu. Od roku 1940, od kedy sa tento antropologický klasifikačný systém vytvára, obsahuje významnú databázu terénnych dát ľudského správania, zvykov, sociálnej kultúry, materiálnej kultúry a vzájomných väzieb kultúry a prostredia. Približne v 100 klasifikujúcich kategóriách (napríklad komunikácia, rodina, sídlo) je približne 1 000 zodpovedajúcich subkategórií modelov pre kódovanie etnografických dát. Pre našu tému boli vybrané tieto subkategórie generačnej transmisie:

1. č. 867 *Transmisia kultúrnych noriem* (Transmission of Cultural Norms),
2. č. 868 *Transmisia znalostí a zručností* (Transmission of Skills)
3. č. 869 (čiastočne) *Transmisia názorov, postojov a viery* (Transmission of Beliefs).

Tieto subkategórie obsahujú jednotlivé domény, pre ktoré sa zostavujú lokálne špecifické kódy. Kódom sa priradujú lokálne znaky analýzami etnografií. Etnografie sú súčasťou všetkých primárnych dokumentov vzťahujúcich sa k Severnému Malohontu.

Niektoré kódy si na základe doterajších poznatkov môžeme určiť vopred. Sú známe z podstaty etnografického javu. Napríklad je zrejmé, že *základnými zručnosťami* v poľnohospodárskych lokalitách budú *práce na hospodárstve*. Nemôžeme však vedieť, či sa neuskutočnili nové zmeny, napríklad, že mladá generácia už za základné zručnosti považuje prácu s počítačom. Preto môžeme vkladať kódy *in vivo*, priebežne. O tom, akú majú kódy jednotlivú oporu v empirickej realite vypovedajú znaky pridelované ku kódom. Sumarizujúce interpretácie sa overujú a dopĺňajú o kontexty. Takto získavame prehľad o tom ako je doména, v našom prípade kultúrna transmisia vo výskumných lokalitách prirodzene štruktúrovaná. Významnosť jednotlivých kódov v tom-ktorom skúmanom spoločenstve sa môže posudzovať podľa početnosti znakov obsiahnutých v tom ktorom kóde. Zistenia sa vkladajú priebežne, kopírujú tak lokálny obraz kultúry v konkrétnom čase. Kódovacia schéma pre transmisiu kultúry v lokálnych spoločenstvách Severného Malohontu bola zostavená tak, ako je uvedené v Tabuľke 6.

Tabuľka 6 Schéma kódovania a definovanie kódovacích operácií pre lokality Severného Malohontu.

Doména	Kódy
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve	Znalosti a zručnosti potrebné k prežitiu v konkrétnom lokálnom spoločenstve spojené so získavaním produktov alebo prostriedkov. Často zahŕňujú stavbu domu, poľnohospodárstvo, tradičné zamestnanie a činnosti, zabezpečenie tepla a bezpečnosti, prípravu jedla, zhotovenie nástrojov a potrieb, znalosti chovu domácich zvierat, prípravu jedla.
Duchovná kultúra a praktizovanie jej javov	Praktizovanie javov duchovnej kultúry.
Symbolický jazyk a symbolická kultúra	Formy ritualizovaného správania, symbolické správanie, tradovanie obradových textov a folklóru.
Tradičné ekologické poznatky	Znalosti a zručnosti spájajúce sa s konkrétnym fyzickým prostredím, geografické poznatky, etnobotanika, ľudové liečiteľstvo, využitie prírodných surovín, lokácia surovinových a prírodných zdrojov, topografia krajiny, znalosť klímy, fauny, flóry a počasia.
Prestížne schopnosti a zručnosti	Znalosti vedúce k výnimočnosti jednotlivca jeho šikovnosti. Priamo však nevedú k zabezpečeniu domácnosti alebo výrobe produktov (sú nimi napríklad umenie, spev, tanec, komunikačná zručnosť, záujmy).
Remeselné zručnosti	Znalosti, ktoré priamo vedú k produkcii materiálnych potrieb lokálneho spoločenstva. Môžu tvoriť doplňujúci ale i hlavný zdroj príjmu.
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov	Znalosti alebo zručnosti obsahujúce lokálne preferované správanie, vrátane vzorcov správania, mužských a ženských rolí, morálka, štedrosť, prajnosť, pomoc, kontakty s príbuznými, susedmi, príbuzenská terminológia, zachovávanie generačného odstupu, emotívne správanie, správanie podmienené lokálnymi zvyklosťami.
Módy kultúrnej transmisie	Relácie
Vertikálna transmisia	Prenos kultúry medzi členmi rôznych generácií
Horizontálna transmisia	Prenos kultúry medzi členmi rovnakej generácie
Nepriama transmisia	Prenos kultúry medzi rôznorodými osobami z rozličných generácií, sociálne učenie od bližšie neidentifikovaných členov rôznych lokálnych spoločenstiev, rozdielnych generácií alebo vekových skupín, od jednotlivca k skupine a naopak
Nerozpoznateľný mód	Generačný kontext nie je známy, kontexty domén a iné informácie potvrdzujú, že ide o transmisiu lokálnych poznatkov
Procesy a spôsoby kultúrnej transmisie	Memá
Spoločné kontaktovanie	Stretávanie sa generácií podobného veku, záujmu, zručností alebo vlastností. Príležitosti kolektívneho odovzdávania špecifických zručností alebo schopností.
Spoločné kontaktovanie cez hrové alebo zábavové príležitosti	Typ stretávania sa generácií, ktoré zahŕňa prenos kultúry cez hrové príležitosti, neformálne príležitosti, rozličné hry alebo zábavu.
Prenos kultúry cez zohrávanie rolí	Typ generačného odovzdávania znalostí cez zasväcovanie jednotlivcov a generačných skupín do nových rolí (rodičovské role, otcovské a materské role, hospodárenie, profesie)
Vytváranie podnetov	Zámerné vytváranie situácií a podnetov, kde sa prejavuje znalosť lokálnych vedomostí a kontextov u percipientov komunikácie
Pozorovanie a imitovanie	Percipient lokálnej kultúry sa zámerne zúčastňuje situácií kde dochádza k transmisii kultúry. Snaží sa vstupovať do týchto situácií a participuje napodobňovaním
Učenie sa	Špecifické situácie, keď sa lokálna kultúra a znalosti formálne odovzdávajú demonštrujú a prijímajú.
Názornosť	Špecifické situácie, keď dochádza k prenosu kultúry cez názorné predvádzanie
Prenos cez príbehy	Typ odlišného spôsobu odovzdávania lokálnej kultúry cez spomienkové rozprávanie, príbehy a metafory
Individuálne učenie	Individuálne učenie sa javom lokálnej kultúry a kolektívnym znalostiam, cez sprostredkované zdroje poznatkov. Charakterizuje ich dočasnú poznatkov, chybovosť a individuálne praktizovanie

Zjednodušené môžeme pomenovať celý postup tak, že domény by sme mohli považovať za „témy“, v ktorých sa kultúrna transmisia skúma. Kódy sú „kľúčovými heslami“ konkrétnej štruktúry kultúrneho javu a znaky sú evidenciou špecifických „prvkov“ lokálnej kultúry.

Dynamické javy v kultúre sa zobrazujú vzťahmi - *reláciami* medzi znakmi a kódmi. Hlavnými reláciami, ktoré sme zisťovali v konkrétnych etnografických záznamoch boli módy kultúrnej transmisie – vertikálny (*relations: vert*), horizontálny (*relations: hor*) a nepriamy (*relations: undir*). V prípadoch, keď je zrejmé, že ide o znak, ktorý sa síce generačne zdieľa, no nie je zatiaľ rozpoznané akými smermi transmittuje, sa používa pomocná relácia *nerozpoznateľného módu* (*relations: unkn*). Získavanie etnografických dát, kódovanie znakov a prisudzovanie relácií je priebežný proces. Vždy zostávajú niektoré primárne dokumenty neanalyzované, znaky a relácie môžu byť nerozpoznané alebo rozpoznateľné neskôr. Tým sa stáva, že niektoré kódy sú statické a niektoré dynamické.

Kontextuálne informácie sa dopĺňajú v podobe krátkych popisov situácií, čo si v etnografii vieme najlepšie predstaviť ako vedenie etnografického denníka. Tieto zväčša krátke informácie sa vkladajú do systematiky ako *memá*, následne sa prepájajú s jednotlivými kódmi a znakmi. Pri výskume generačnej transmisie lokálnej kultúry za *memá* považujeme zaznamenané procesy a spôsoby kultúrnej transmisie. Tvoria ich jednotlivé krátke zápisy, informácie o príležitostiach pre spoločné generačné kontaktovanie. Niektoré informácie boli prepismi zo starších etnografií. Niektoré *memá* neboli priamo priradené ku konkrétnym kódom alebo znakom. Považovali sa za voľné *memá*, dotvárali tak všeobecný poznatkový kontext ku kultúrnej transmisii. Ďalším typom *mema* boli informácie o informátoroch a ich roliach v skúmanom lokálnom spoločenstve. *Memá* tak mali charakter stručného náčrtu ekológie týchto osobností, prostredníctvom ktorých sa lokálna kultúra uchováva.

Mnoho kontextov generačného prenosu bolo označených len základnou charakteristikou o tom ako sa kultúrna informácia prenáša a prijíma. V etnografiách sa stručne označovali ako pozorovanie (*memo: observ*), imitovanie (*memo: imit*), individuálne učenie (*memo: indlearn*). Boli najčastejšími poznámkami priradovanými k jednotlivým etnografiám, tam kde bol zaznamenaný spôsob ako sa kultúrne informácie prijímajú. V audio a video záznamoch sa *memom* označovali zosnímané sekvencie vysvetľujúce spôsoby, ako sa názorne odovzdávajú techniky zručnosti, i folklór. V *memách* boli zaznamenané doplňujúce informácie a komentáre, ktoré neboli zrejmé z vizuálnej etnografie.

Zadefinovaním, že naše etnografické výskumné lokality budú pre nás slúžiť ako vysvetľujúce-explikatívne, bola vytvorená požiadavka, že dáta sa budú priebežne dopĺňať. Počty znakov, ktoré vkladáme do našej poznatkovej databázy prirodzene narastajú.

V optimálnom prípade, keď sa vykonávajú pravidelne opakujúce sa návratové výskumy odrazia sa zmeny kultúry už v číselnom vyjadrení podporených znakov. Informácia o počte znakov nám umožňuje zistiť, aká je dynamika kultúrneho javu v lokálnom spoločenstve. Môžeme sledovať napríklad prúdenie nových prvkov v kultúre a to v zaznamenávaní pomeru *nových* a *starých* znakov v lokálnej kultúre.

Lokálne etnografie, ktoré sme kategorizovali ako lokálne príznačné etnografické prípadové štúdie *cases*, obsahovali v sebe len niektoré odstavce etnografií, navyše zamerané k rôznym témam⁵¹. Spolu s popismi kultúrnych modelov lokálnych kultúr však tvorili veľmi obsažný, no zároveň aj veľmi rôznorodý etnografický materiál.

Takto sa neúplné etnografie dopĺňali dodatočnými informáciami z výskumov a tieto poznatky sa následne spájali. Dopĺňaním dát z jednotlivých lokalít sme mohli niektoré primárne dokumenty zlúčiť a etnografické dáta spoločne lokalizovať vytvorením spoločných skupín (*PD family*) primárnych dokumentov⁵². Hlavným nedostatkom použitej kvantitatívno-kvalitatívnej metódy kódovania je kvalita etnografických dát. Pochádzajú z rôznych období, od rôznych zaznamenávateľov, výpovede sú od rôznych percipientov výskumu. Pri určovaní relácií, ako sa konkrétny jav prenáša medzi generáciami často dochádza k nejasnostiam. Mnohé sa prenášajú viacerými spôsobmi a zaznamenávajú sa len tie, ktoré sú prevažujúce. Tento nedostatok sa pri použitej metóde spracovávanía etnografických dát dá odstrániť len v dopĺňujúcich, návratových výskumoch. Častým nedostatkom sú fabulácie vo výpovediach percipientov, ale aj v interpretáciách zaznamenávateľov. Validita je nakoniec problémom všetkých dát a to nielen etnografických. Za najlepší spôsob ako získať validné etnografické dáta považujeme *trianguláciu* viacerých výskumných techník. My sme použili hlavne metódy zúčastneného pozorovania, vedenia interview a transkripcií, kladenia sondážnych a overovacích otázok, ktoré uvádzame v empirickej časti práce. Dobrým vedením rozhovorov s percipientami a rozšírením okruhu percipientov sa dá rovnako dosiahnuť lepšia hodnota zistení.

⁵¹ pozri príloha 12.1 Etnografické zdroje, primárne dokumenty z lokalít výskumu

⁵² pozri stĺpce Tabuľky 4 Tabuľky primárnych dokumentov (PD)

Tabuľka 7 Použitý metadátový model pre kódovanie etnografických dát generičnej transmisie lokálnej kultúry v Severnom Malohonte. Tučným písmom sú označené kódy a lokality, kde sú navyše zastúpené znaky lokálnej kultúry.

Doména Počet kódov	Skúmané lokálne kódy	Význam kódu v lokálnej kultúre (stav 2017) vyjadrený v percentuálnom zastúpení znakov	Najčastejšie zastúpenie kódov v skúmaných lokálnych spoločenstvách /prípádová štúdia/
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve (11)	<ol style="list-style-type: none"> 1. stavba domu, 2. oprava domu, 3. transport a doprava, 4. práce v domácnosti, 5. upratovanie domu a okolia, 6. varenie, 7. práce v záhrade a na hospodárstve, 8. technická zručnosť, 9. spracovanie domácich produktov a mäsa, 10. oprava domácich spotrebičov, strojov a auta, 11. práca na počítači 	<p>9% 15% 12% 18% 6% 3% 15% 9% 3% 6% 3%</p>	<p>Klenovec (1, 2, 3, 4, 6, 8) Dolinka (1, 3, 4) Kokava nad Rimavicou (2, 3, 4, 5, 10, 11) Utekáč (4, 6, 8, 10, 11) Lom nad Rimavicou (2, 5, 7, 8, 9) Drábsko (7, 10) Sihla (2, 3, 4, 7) Ďubákovo (4, 7) Kysuca (1, 2, 8) Ráztočné (7) Javorina (4)</p>
Duchovná kultúra a jej praktizovanie (3)	<ol style="list-style-type: none"> 1. obradovosť, 2. praktizovanie sviatkov, 3. aktivita v cirkvi 	<p>24% 52% 24%</p>	<p>Klenovec (1, 2, 3) Dolinka (2) Kokava nad Rimavicou (1, 2, 3) Utekáč (2) Lom nad Rimavicou (1, 2, 3) Drábsko (2) Sihla (1, 2) Ďubákovo (1, 2, 3) Kysuca (2) Ráztočné (2) Javorina (2, 3)</p>
Symbolický jazyk a symbolická kultúra (4)	<ol style="list-style-type: none"> 1. hudobná kultúra, 2. tanec, 3. orálna história, 4. symbolické reči 	<p>18% 18% 45% 18%</p>	<p>Klenovec (1, 2, 3) Dolinka (1, 2, 3, 4) Kokava nad Rimavicou (1, 2, 3) Utekáč (3) Lom nad Rimavicou (1, 2, 3, 4) Drábsko (3) Sihla (3) Ďubákovo (4) Kysuca (3) Ráztočné (3) Javorina (3, 4)</p>
Tradičné ekologické poznatky (8)	<ol style="list-style-type: none"> 1. získavanie surovín, 2. zabezpečenie tepla, 3. zabezpečenie stavebných materiálov, 4. spracovanie domácich surovín, 5. výroba domácich produktov, 6. mliečne hospodárenie, 7. hospodárenie na pozemkoch a kosenie, 8. domáce liečiteľstvo 	<p>18% 9% 12% 23% 15% 9% 11% 3%</p>	<p>Klenovec (1, 4, 5, 6) Dolinka (2, 3, 8) Kokava nad Rimavicou (1, 3, 4) Utekáč (1, 3) Lom nad Rimavicou (1, 2, 4, 5, 6, 7) Drábsko (4, 5) Sihla (1, 2, 4, 5, 6, 7) Ďubákovo (4) Kysuca (1, 3, 4, 7) Ráztočné (1, 3, 4, 7) Javorina (4, 5, 7)</p>

Prestížne schopnosti a zručnosti (7)	<ol style="list-style-type: none"> 1. formálne vzdelávanie, 19% 2. finančné hospodárenie, 15% 3. podnikavosť, 23% 4. družnosť, 9% 5. znalosť jazykov, 9% 6. činnosť v spolkoch a združeniach, 19% 7. komunikačná zručnosť 9% 	Klenovec (1, 2, 3, 6) Dolinka (4, 5, 7) Kokava nad Rimavicou (3, 6, 7) Utekáč (1, 5, 6) Lom nad Rimavicou (1, 2, 3) Drábsko (3) Sihla (1, 2, 3, 6) Ďubákovo (4) Kysuca (3, 6) Ráztočné (2) Javorina (1)
Remeselné zručnosti (7)	<ol style="list-style-type: none"> 1. znalosť techniky alebo remesla, 17% 2. manuálne zručnosti, 27% 3. obrábanie dreva, 24% 4. obrábanie kovu, 10% 5. obrábanie skla, 10% 6. tkanie, 10% 7. výroba šindľov 10% 	Klenovec (1, 2, 3, 4) Dolinka (2, 4) Kokava nad Rimavicou (1, 3, 4, 5, 6) Utekáč (1, 5) Lom nad Rimavicou (2, 3, 7) Drábsko (2, 3) Sihla (2, 3, 7) Ďubákovo (2) Kysuca (2, 3) Ráztočné (1, 2) Javorina (2, 3, 6)
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov (7)	<ol style="list-style-type: none"> 1. výchova detí, 12% 2. opatrovanie rodičov, 3% 3. opatrovanie príbuzných, 3% 4. gazdovanie, 9% 5. susedská výpomoc, 15% 6. stretávanie sa s príbuznými, 26% 7. kamarátstvo a udržiavanie priateľstva 17% 	Klenovec (1, 5, 7) Dolinka (6) Kokava nad Rimavicou (5, 6, 7) Utekáč (5, 6, 7) Lom nad Rimavicou (1, 2, 6) Drábsko (4, 5, 6, 7) Sihla (1, 4, 5, 6, 7) Ďubákovo (6) Kysuca (6, 7) Ráztočné (4) Javorina (1, 3, 6)

Percentuálne zastúpenie znakov pri jednotlivých kódach vyjadruje to, aký je význam kódu v kultúre Severného Malohontu a aké je najčastejšie zastúpenie kódov v jednotlivých výskumných lokalitách.

V doméne *základných zručností* percentuálne rozloženie znakov zobrazuje dve skupiny kódov, ktoré majú podobnú denzitu - „hustotu“ znakov. Mierne vyššia je u kódov ako sú opravy domu, transport a doprava, prác v domácnosti, záhrade a na hospodárstve, čo môžeme pripísať základnému charakteru lokálnej kultúry, ktorá je vidiecka a je založená na priamych väzbách kultúry s prostredím. Tam smerujú hlavné činnosti členov lokálneho spoločenstva a tak je zrejme, že vytvárajú aj jej charakteristické znaky. Trochu nižšiu denzitu kódov, ktoré sú síce bežné ako v dedinskom, tak aj v mestskom prostredí môžeme vysvetliť tým, že môže ísť o nové kódy, ktoré ešte nie sú zastúpené u všetkých generácií (práca na počítači) alebo nevytvárali špecifické lokálne podoby kultúry a tak neboli záujmom etnografíí v minulosti (varenie).

V rozdelení zastúpenia kódov podľa jednotlivých lokalít je zrejmé, že väčšie sídla (Klenovec, Kokava nad Rimavicou, Utekáč, Lom nad Rimavicou), z ktorých viaceré boli v minulosti strediskovými obcami majú komplexnejšie spoločenstvá, sú menej špecializované a tak aj ich lokálna kultúra má viac rôznorodejších znakov.

Zastúpenie znakov v *duchovnej kultúre* podmienil aj charakter etnografických dát, kde obradová kultúra sa kodovala zväčša na získaných video záznamoch svadiieb, etnografií svadiieb zo starších etnografických zberov. Praktizovanie sviatkov sa kodovalo z atlasov a tematických monografií. Aktivity spojené s činnosťou v cirkvách tvoria dáta posledných desiatok rokov. Zvýšenú denzitu znakov smerujúcu ku kódu praktizovania sviatkov môžeme vysvetliť prevažujúcou katolíckou religiozitou vo všetkých skúmaných lokalitách okrem lokality Klenovec, kde prevažuje evanjelické obyvateľstvo. Lokálne podoby kalendárneho zvykoslovía sa dochovali predovšetkým v podobe zachovalých obchôdzok vo vianočnom období. Udržiavajú sa a sú podporované samosprávou v Lome nad Rimavicou. Miestny aktivizmus sa odráža pri zachovávaní tradičných, ale aj nových či inovovaných zvykov.

V doméne *symbolickej kultúry* pri štyroch sledovaných kódoch (hudobná kultúra, tanec, orálna história a symbolické reči) najviac ukotvené lokálnymi znakmi bolo spomienkové rozprávanie. Je to črta tradičných spoločenstiev, ktorých členovia svoje konanie často odkazujú do minulosti. Skutočnosť, že vo všeobecnosti je tento prejav kultúry príznačným pre kultúru Severného Malohontu potvrdzuje aj príklad z laznických usadlostí v Ráztočnom.

U menších lokalít prevažuje staršie obyvateľstvo a tak je menej príležitostí so zastúpením tanca a hudby. Je treba uviesť, že ich tradičné prejavy sú uchovávané v spolkoch a folklórnych súboroch a tak sa pomerne intenzívne udržiavajú. To vysvetľuje aj pomerné časté zastúpenie starších znakov v lokalitách kde má tradícia udržiavania folklóru – folklorizmu dlhú históriu (Kokava nad Rimavicou, Klenovec).

Lokálna kultúra Severného Malohontu v prevažujúcom období tradičného hospodárenia v polovici minulého storočia prirodzene vytvárala kódy, ktoré sa v súčasnosti klasifikujú ako *tradičné ekologické poznatky*. Početnosť zastúpenia aktuálnych znakov kultúry môžeme spojiť s určitou renesanciou tradičných ekologických činností posledných desiatich rokov. Hospodárnosť a efektívnosť pri využívaní zdrojov v minulosti našla aktuálne opodstatnenie aj v súčasnosti. Používanie prírodných materiálov, obnoviteľných surovín, bezodpadové vedenie domácnosti a hospodárenie boli pomerne samozrejmom súčasťou lokálneho života. Snahy vylepšiť si domáci rozpočet vedú k určitej renesancii v spracovaní vlastných produktov a mliečneho hospodárenia s prebytkami. Odráža sa to v narastaní výroby domácich mliečnych produktov. Dôraz na zachovávanie tradičných postupov nachádza odozvu v sporadickom

zaznamenávaní starších znakov kultúry, ako napríklad aktivizovanie sa v pasienkových spoločenstvách, obnova filiálnych hospodárstiev, rekonštrukcia a novostavby zrubov podľa tradičných postupov.

Výrazne kolektivistické či výrazne individualistické znaky sa posudzovali pri zostavovaní denzity kódu *prestížne vlastnosti*. Oba spôsoby správania môžu viesť k rastu spoločenskej prestíže. Staršie znaky spojené s prestížou jednotlivca sa spájali s dosiahnutím hospodárskej a spoločenskej úrovne v lokálnom spoločenstve. Dnes sa za takúto prestíž považujú hlavne znaky získané mimo lokálneho spoločenstva. Okrem všeobecne prirodzenej prestíže spojenej s dosiahnutým vzdelaním a sociálnymi zručnosťami sme zaregistrovali nárast nových znakov prestíže spojenej s podnikaním. Staršie znaky gazdovania sú dopĺňané znakmi novými spojené s farmárčením, čo vytvára špecifický mix znakov starých a nových. Vytvára určité bizarnosti, ktoré sú predmetom mediálneho záujmu. Voči nim sa lokálne spoločenstvá vystavujú tak, že za prestížne sa považujú aj kolektívne zdieľané hodnoty, ako sú družnosť a komunikačná zručnosť.

Výraznou doménou kde smeroval prenos kultúry v lokálnych spoločenstvách Severného Malohontu boli *remeselné zručnosti*. Mali dlhú tradíciu a dlhodobo predstavovali významný zdroj obživy. Príkladov priameho dedenia remesla nie je v súčasnosti dostatok na to, aby sa táto doména považovala za výhradný objekt vertikálneho prenosu kultúry v rodinnom prostredí. Znaky, ktoré podporujú kódy reprezentujúce remeselné zručnosti smerovali prevažne do označovania všeobecnej manuálnej zručnosti. V súčasnosti nie je bežné osvojiť si nejaké konkrétne remeslo alebo viaceré konkrétne remeslá. Takto treba zohľadňovať aj kódy, ktoré sa pridávali ku kódom spracovávaného dreva a kovu. Voči nim má denzita kódov priamo označujúcich techniku remesla menšie zastúpenie. To môžeme vysvetliť ustupujúcim dôrazom na špecifikáciu činnosti v kultúre Severného Malohontu. Strata príležitosti kde sa dajú uplatniť veľmi špecifické poznatky má súvislosť s dôrazom, ktorý sa kladie na získavanie všeobecnejších poznatkov. To môže objasniť príklad veľmi rozvinutého sklárstva, ktoré napriek bohatej tradícii v Severnom Malohonte zaniklo. Generačné odovzdávanie sklárskeho remesla zaniklo už v prvej polovici minulého storočia s nástupom fabrickej výroby. Hoci znaky sklárskej remeselnosti tvoria súčasť lokálnej kultúry, tvoria ho záznamy obsiahnuté len v najstarších etnografiách.

Kódy *vzorov, hodnôt a vytvárania vzťahov* sú v jednotlivých lokálnych spoločenstvách pomerne rovnako zastúpené. Snáď najviac sa u nich prejavuje rozdielna etnicita u rómskeho a nerómskeho obyvateľstvom. Znaky etnickej a sociálnej vylúčenosti boli zaznamenávané hlavne u Rómov, ktorí žijú v lokalite Dolinka. Boli zaznamenané pri príležitostiach spoločného

stretávaní sa. Staršie etnografie takto odlišené hodnoty u rómskeho a nerómskeho obyvateľstva neuvádzajú. Naopak, z druhej polovice minulého storočia sa uvádza dostatok informácií aj znakov integrovania sa rómskej kultúry do kultúry majoritnej. Veľa znakov, ktoré sa viažu ku kódom *susedská výpomoc*, *kamarátstvo* a *udržiavanie priateľstva* je z lokalít, ktoré v súčasnosti stagnujú a zanikajú. Prekvapivo málo znakov bolo zaznamenaných ku kódu *opatrovanie rodičov a príbuzných*. V minulosti sa opatrovanie starších generácií považovalo za povinnosť a tak k nej máme málo dát od najstaršej generácie. V súčasnosti sa táto povinnosť považuje sčasti za službu, ktorá sa vykonáva voči starším obyvateľom v pomerne početných zariadeniach pre dôchodcov (Drábsko, Kokava nad Rimavicou, Klenovec, Utekáč). Druhým faktorom, ktorý mohol ovplyvniť denzitu tohto kódu je skutočnosť, že opatrovanie starších v zahraničí je pomerne častým zamestnaním žien v produktívnom veku v Severnom Malohonte. Negatívny vzor zaopatrovania cudzích a nezaopatrovania vlastných mohol spôsobiť celkovo malú denzitu tohto kódu.

Medzi percentuálne vyjadrenou podporou znakov u jednotlivých kódov je malý rozptyl. To naznačuje, že kódy, ktorými je štruktúrovaná jednotlivá doména v lokálnej kultúre sú pre Severný Malohont charakteristické. Dynamika zastúpenia nových a starých znakov naznačuje, že niektoré z nich budú postupne vytesnené zo života lokálnych spoločenstiev. Za také môžeme považovať domáce liečiteľstvo, viaceré remeselné zručnosti, mliečne hospodárenie.

Niektoré kódy sa zachytili v ich počiatkovej dynamike a preto vykazujú pomerne nízku denzitu. Predpokladáme, že tá bude narastať u kódov práca na počítači, znalosť jazykov a u viacerých tradičných ekologických poznatkov, ktoré kontinuálne plnia svoju prirodzenú funkciu v spoločenstve a majú opodstatnenie pre ďalšie šírenie.

6 Transmisia lokálnej kultúry v Severnom Malohonte a ich kvantitatívno-kvalitatívna explikácia

V lokalitách Severného Malohontu sú najčastejšie distribuovanými kultúrnymi doménami *základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve, symbolický jazyk a symbolická kultúra*. Spolu tvoria viac než polovicu všetkých relácií reprezentujúcich mód v skúmaných lokálnych spoločenstvách Malohontu.

Tabuľka 8 Zastúpenie módov kultúrnej transmisie v kultúrnych doménach lokalít Severného Malohontu

Doména (počet lokálnych kódov/ evidencia lokálnych znakov)	Módy kultúrnej transmisie/Percentuálnosť v reláciách				Zaznamenané v primárnych dokumentoch PD 1215
	Vertikálna transmisia	Horizontálna transmisia	Nepriama transmisia	Nerozpoznatelný mód	
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve	50,4% (464)	21,7% (200)	26,0% (240)	1,7% (16)	920 relácií
Duchovná kultúra a jej praktizovanie	24,4% (160)	8,5% (56)	54,9% (360)	12,2% (80)	656 relácií
Symbolický jazyk a symbolická kultúra	33,3% (336)	18,3% (184)	48,4% (488)	0%	1008 relácií
Tradičné ekologické poznatky	58,3% (56)	8,3% (8)	25% (24)	8,3% (8)	96 relácií
Prestížne schopnosti a zručnosti	10% (24)	46,6% (112)	16,6% (40)	26,6% (64)	240 relácií
Remeselné zručnosti	68,2% (120)	13,6% (24)	13,6% (24)	4,5% (8)	176 relácií
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov	36% (72)	16% (32)	44% (88)	4% (8)	200 relácií
Módy celkovo	37,3% (1232)	18,7% (616)	38,3% (1264)	5,6% (184)	100% (3296)

Z 920 zaznamenaných relácií *základných zručností a znalostí* 50,4% sa prenášalo priamym vertikálnym generačným prenosom zo staršej generácie na mladšiu. Môžeme to zdôvodniť antropologickými zisteniami, že k adaptovaniu sa v konkrétnom prostredí bude vždy potrebná suma poznatkov, ktorú prenáša staršia generácia.

V Severnom Malohonte môžeme význam kontinuity vertikálnej generačnej transmisie ilustrovať z lokality Kysuca. V sedemdesiatych rokoch došlo rozhodnutím štátnych úradov k vyst'ahovaniu niektorých horských osád Severného Malohontu. Jednou z nich bola aj lokalita Kysuca. Drevené zrubové domy boli stavané technikou, ktorá sa dedila medzi generáciami. Len na špecializované remeselné činnosti boli pozývaní majstri mimo z lokality, znalosti boli väčšinou udržiavané členmi lokálneho spoločenstva. Po navrátení reštituovaného majetku po štyridsiatich rokoch sa v súčasnosti drevené stavby svojpomocne obnovujú. Znalosti zachovalé horizontálne u niekoľkých členov spoločenstva sa následne šíria nepriamou generačnou transmisiou.

21,7% *základných znalostí* sa v lokálnych kultúrach Severného Malohontu prenášalo horizontálne. Toto tvorí jadro nových poznatkov, ktoré sú zreteľné pri nastupujúcej generácii v hlavnom produktívnom veku. V lokálnej kultúre tvoria akýsi voľný, inovatívny základ pre ďalšie selekcie.

V horských lokalitách Sihlianskej planiny (Lom nad Rimavicou, Sihla, Drábsko) nadobudla generácia rodičov Generácia 2 všeobecne dobré znalosti z obrábania kovov a strojárstva. Bolo to spôsobené zamestnávaním sa najmä v okolitých strojárskych závodoch. Tieto poznatky (zváranie, obrábanie, strojárská technika) sa stali súčasťou základných znalostí tejto generácie. Odrazili sa v domáckej výrobe malých traktorov, a to tak že sa recyklovali lokálne dostupné komponenty. Domácky vyrobené malotraktory a traktory mladšia generácia výrazne nepoužíva, v prípade potreby používa továrenské traktory. Táto znalosť prežíva len u staršej generácii, použitie „domácich“ traktorov zmenilo funkciu, čo ovplyvnilo vytvorenie novej tradície. Malé „domáce“ traktory sa stali reprezentatívnou súčasťou lokálnej kultúry, konajú sa ich prezentácie, súťaže a podujatia.

Nepriame módy transmisie sú pri *základných zručnostiach* zastúpené v 26%. Pomerne rovnomerne sú zastúpené obe podskupiny transmisie kultúra, teda od jednotlivca k ostatným členom lokálneho spoločenstva a naopak. Keďže súčasťou nášho generačného posudzovania primárne nie je veková skupina detí, rola získavania lokálnych znalostí prostredníctvom formálneho vzdelávania, najbežnejšie cez osobu učiteľa, zohrávala rôzny význam. Ten má aj historické konfesiónálne zdôvodnenie. Tradícia vzdelávania zohrávala väčšiu rolu v evanjelických rodinách. Až v druhej polovici minulého storočia nadobúdala význam

u katolíckych rodín⁵³. V päťdesiatych rokoch minulého storočia sme najviac zaznamenávali relácie, ktorými sa odovzdávali základné znalosti v lokálnej kultúre prostredníctvom šírenia niektorými z jej nositeľov-jednotlivcov, čo malo vplyv na celé lokálne spoločenstvo.

V Kokave nad Rimavicou sa medzi základné zručnosti žien v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch považovalo varenie, šitie a úprava odevu. V šesťdesiatych rokoch taktiež strihanie a úprava vlasov. Šíreniu týchto znalostí napomohli obzvlášť zručné ženy, ktoré vytvárali normy lokálneho vkusu. Preberali a lokálne adaptovali nové zručnosti, receptúry, strihy. Tie s obľubou šíрили a učili ostatné ženy pri spoločných príležitostiach. Takými boli hlavne prípravy na oslavy a svadby. Niektoré tieto znaky pretrvávajú, sú zaznamenateľné aj dnes. My sme zaznamenali niektoré takto šírené znaky s odkazom na konkrétneho jednotlivca v niektorých častiach svadobných receptúr, pri zhotovovaní častí sviatočného oblečenia a pri spôsobe úpravy vlasov.

Zo 656 relácií zaznamenaného generačného prenosu *duchovnej kultúry* sa viac než polovica transmitovala prostredníctvom nepriamej transmisie, 54,9%. Tá sa takmer výlučne spája so socializáciou jednotlivca a prenosom od „ostatných k jednotlivcovi“. Výrazným kódom, kde sa prejavuje takýto mód transmisie je príslušnosť k cirkvi, prevládajúca religiozita. Vplyvom migrácií sa stabilizovali v Severnom Malohonte dve konfesie, evanjelická a katolícka. Lokality Lom nad Rimavicou, Sihla, Drábsko, Kysuca, Javorina, Ďubákovo sú prevažne katolícke a už samotná príslušnosť k lokálnemu spoločenstvu predpokladá konfesionálnu príslušnosť každého jednotlivca. To isté platí o Klenovci a Ráztočnom z pohľadu evanjelickej konfesie. V týchto lokalitách sa za tradičné považuje byť *katolíkom* alebo *luteránom*. Lokálna spolupatričnosť sa prejavuje aj pri praktizovaní cirkevných sviatkov. Menej relácií 8,5% smeruje k horizontálnemu prenosu. Generačná preferencia sa odráža v generačnom odmietaní príslušnosti k cirkvi a v preferovaní individuálnej religiozity, ktorú v sklárskych komunitách Utekáča môžeme datovať už od začiatku minulého storočia. Hlavne však od druhej polovice minulého storočia. Za významné etnografické zistenia považujeme aj záznamy o šírení nových cirkví.

V Klenovci vo viacerých vlnách generačného vyst'ahovania môžeme sledovať zmenu religiozity. Príkladom preferovania generačného postoja je rozšírenie baptistickej protestantskej cirkvi. Generácia predvojnových vyst'ahovalcov do Ameriky prijala baptistické obrady, ktoré sa jej zdali byť prijateľnejšie a aktuálnejšie než obrady augsburského vyznania, ktoré

⁵³ Dnes je tento rozdiel v prístupe k formálnemu vzdelávaniu skupinovo rozpoznateľný len v lokalite Dolinka, ktorá je lokalitou s najviac sociálne vylúčenými obyvateľmi.

praktizovala v Klenovci. Po návrate domov tieto obrady šírila najskôr na úrovni generačných vrstovníkov, ktorí mali podobnú skúsenosť. Pôvodne horizontálna transmisia aktivizovania generácie v novej cirkvi sa následne šírila rôznymi smermi vertikálnej a nepriamej transmisie. Výsledkom toho je založenie a existencia baptistického cirkevného zboru.

Vertikálna priama generačná transmisia v duchovnej kultúre tvorí 24,4 % všetkých relácií. Prevažná časť relácií sa viaže na kód *obradovej kultúry a spôsobov ritualizovaného správania*. V štruktúre obradov je zjavné, že sa v nich prelínajú posvätné a profánne prvky. V skúmaných lokalitách boli zastúpené relácie predovšetkým v prechodových obradoch – svadby a úmrtia. Pri svadobnom obrade ide o všeobecný jav preferovania generačne odovzdávaných znakov, aj keď sme zaznamenali pomerne rozsiahly ústup od tejto tradície. Ten navýšilo percentuálne vymedzenie nerozpoznatelných módov komunikácie 12,2%. Jednalo sa predovšetkým o preberanie vzorov šírených televíziou a zo sociálnych sietí.

V rómskej lokalite Dolinka je stále zachovávané vystavenie a obradové stráženie mŕtveho. Tento spôsob rozlúčky sa generáciou odovzdáva, nezriedka sa vyjadruje cez pranie staršej generácie. Telo v rakve sa vystaví na dvore domu zosnulého, ku ktorému sa chodí lúčiť – „*virastovať*“ celé lokálne spoločenstvo. Jedným zo zaznamenaných spôsobov ako prekonať strach a úzkosť v preliminárnej časti obradu je rozprávanie rozprávok. Príbehovosť niektorých z nich je vystavaná na starších znakoch. Tento spôsob rozlúčky s mŕtvym v druhej polovici minulého storočia takmer zanikol. Svoj podiel na tom nieslo aj povinné rozlúčenie sa so zosnulým v dome smútku. Spoplatnením pohrebných služieb v súčasnosti opäť narástol počet karov a rozlúčiek so zosnulým v dome. Spolu s ním sa navracia „*virastovanie*“ ako spôsob realizovania obradu prechodu a generačne sa odovzdáva aj rozprávanie rozprávok.

Ku kódom a znakom zastúpených v doméne *symbolický jazyk a kultúra* je zaznamenaných 1008 relácií. Je prirodzené, že symbolická kultúra obsahuje najvyšší počet zaznamenaných znakov. Prejavy symbolickej kultúry ako piesne, tance, výtvarná ornamentika sú charakteristické vysokou znakovosťou. Jednotlivé prejavy však neboli radené medzi primárne dokumenty. To by prinieslo veľký nepomer v kvantitatívnom vyjadrení znakov. Medzi primárne dokumenty boli radené len tie, ktoré niesli zrejmy odkaz do príležitosti alebo spôsobu ako je lokálna kultúra prenášaná medzi generáciami. Relácie s odkázaním do niektorej z foriem nepriamej transmisie tvorili 48,4% všetkých relácií. Šírenie pôvodne folklórnych látok *od jedného k ostatným* je charakteristické pre vlny šírenia folklorizmu v polovici päťdesiatych rokov. To potvrdili aj nami zaznamenané relácie pri výpovediach najstaršej Generácie 1. Vplyv médií je rovnako príznačný aj pre túto doménu, čo taktiež navyšuje percentuálne zastúpenie

relácií nepriamej transmisie. Keďže sú etnografické záznamy folklóru a symbolického jazyka dobre transkribované, vieme rozpoznať ich prenos a tak v symbolickej kultúre neevidujeme žiadnu reláciu 0%, ktorá by nebola rozpoznateľná.

33,3% prenosu *symbolickej kultúry* sa podľa našich zistení prenáša v lokálnej kultúre Severného Malohontu vertikálnou transmisiou. Veľká časť relácií sa spája s orálnou históriou a žánrami slovesného folklóru. Lokálna identifikácia sa pestuje cez spoznávanie lokálnej histórie, ktorá sa vo veľkej miere prenáša generáciami. Najživším prejavom slovesného folklóru sú pochôdzky v kalendárnom obyčajovom cykle.

V deväťdesiatych rokoch minulého storočia v oblasti Severného Malohontu betlehemská obchôdzka takmer zanikla. Posledná generácia, dnes stredná Generácia 2 túto hru praktizovala len raz, v roku 1992. Betlehemskú hru hrajú 5 chlapci vo veku 10 – 18 rokov. Prezentovali ju mimo lokality na podujatí v Chrenovci, so zámerom zdokumentovať ju. Podľa ich vyjadrení boli presvedčení, že koledovanie a pochôdzky s touto hrou skončia, lebo ich generácia už nevidela v tejto hre opodstatnenie. V tomto období dochádzalo k celkovému vytesňovaniu symbolickej kultúry zo zachovaných prejavov lokálnej kultúry. Charakteristickým pre lokálnu kultúru sa stával konzum. V roku 2010 sa naučila skupina chlapcov túto hru a prezentovala ju na verejnosti v Lome nad Rimavicou a v obchôdzkach v okolitých osadách. To vyvolalo záujem u miestnych obyvateľov obnoviť tradíciu betlehemského koledovania. Rozhodli sa každoročne usporiadať v období Vianoc prehliadku pastierskych hier so zámerom revitalizovať tradíciu obchôdzok. Táto aktivita podnietila záujem o betlehemskú hru aj z ostatných lokalít Severného Malohontu. K roku 2017 sa pochôdzky betlehemcov už praktizujú vo výskumných lokalitách Lom nad Rimavicou, Sihla, Drábsko, Javorina, Utekáč, Ďubákovo a Kokava nad Rimavicou.

Tradičné ekologické poznatky sú termínom ekoantropológie a v nami skúmaných spoločenstvách k nim evidujeme terénne etnografické dáta len od obdobia osemdesiatych rokov minulého storočia. Vtedy sa zhoršenie podmienok pre udržateľnosť lokalít začalo prejavovať, čo je aj jeden z dôvodov prečo je k tejto doméne tak málo relácií vyjadrujúcich prenos. Bolo ich 96. Ďalším dôvodom je, že k pochopeniu významu prepojenia lokálnej kultúry a lokalizácie miesta musel nastať impulz. K tomu došlo v Severnom Malohonte až po vyst'ahovaní niektorých malých osád v povodí horného toku Rimavice, v sedemdesiatych rokoch minulého storočia. Tým, že sa lokálne spoločenstvá z Kysuce, Javoriny a niekoľkých ďalších osád vyst'ahovali a po 40 rokoch v nejakej forme vrátili späť, mohli všetky generácie sledovať akoby v priamom prenose. Rovnako je to so zánikom sklárni, opustením mnohých gazdovstiev a hospodárstiev. Takto v lokalitách vzrástol záujem o tie poznatky starších generácií, ktoré

predstavovali potenciál kontinuity a udržateľnosti lokalít. 58,3% transmisie je zastúpených v reláciách medzigeneračného vertikálneho prenosu. Preto, že sú to dáta z malého počtu lokalít, sú kvantitatívne zistenia v tejto doméne len orientačné. Horizontálna transmisia a nerozpoznané módy transmisie sú s 8,3 % málo výpovedné. Nepriamou transmisiu 25% sa do lokálneho spoločenstva dostávajú ekologické poznatky predovšetkým prostredníctvom nových obyvateľov. Ich príchod do Severného Malohontu bol priamym podnetom pre zakladanie eko komunít.

Za najväčšiu bariéru pri šírení tradičných ekologických poznatkov medzi generáciami v lokálnych spoločenstvách môžeme považovať iné poznatkové východiská. Aj keď ich spája spoločný záujem o tradičnú lokálnu kultúru, kritérium ekologickosti uplatňované vo všetkých činnostiach sa niekedy stáva prekážkou. Lokálna kultúra sa vytvárala s ohľadom na jej udržateľnosť, ale aj na pragmatických základoch dostatku a nedostatku. Ekologické komunity, ktoré sa zakladali v lokalitách Kysuca, Drábsko a Lom nad Rimavicou, považovali kritérium dostatku u miestneho obyvateľstva za hranicu, ktorou sa staršie obyvateľstvo riadi.

Prestížne schopnosti alebo zručnosti nie sú významnou doménou kultúrneho prenosu. Z 240 relácií sa takmer polovica, 46,6 % prenáša horizontálne, čo znamená, že s každou generáciou sa spájajú iné predstavy o prestíži v lokálnom spoločenstve. Vertikálne 10% sa prenášajú všeobecné prestížne vlastnosti spojené so zabezpečením rodiny. Nepriamou transmisiou sa prenáša 16,6 %, čo môžeme vysvetliť vplyvom médií.

Za generačne prestížne pre mužov najstaršej Generácie 1 v Sihle sa považovalo v sedemdesiatych rokoch šoférovanie, vlastníenie auta a vlastníenie vodičského preukazu. Najčastejšie sa získanie týchto schopností a oprávnení sa u Generácii 2 realizovalo na základnej vojenskej službe. „Narukovať“ k motorizovaným jednotkám sa považovalo za prestížne, vzhľadom k bezplatnému získaniu vodičských oprávnení pre vedenie takmer všetkých motorových vozidiel po návrate z vojenskej služby. Generácia Y, ktorá základnú vojenskú službu nepoznala, vlastníenie auta nepovažuje za prestížne, považuje to za bežné a nevyhnutné pre súčasný život v Sihle.

Doména *remeselných zručností* je zastúpená pomerne malým počtom 176 relácií. Remeselnosť sa chápe ako špecifická zručnosť, ktorá má v Severnom Malohonte oporu v tradícii. Zaznamenané znaky sú však prevažne zo starších etnografických zistení a lokalizujú sa hlavne na Klenovec, Kokavu nad Rimavicou a okolie. Význam tejto domény v porovnaní s ostatnými upadá. Spôsobené je to aj tým, že sa odovzdávanie poznatkov viaže na špecifické prostredia rodinných dielní a materiálové vybavenie, ktoré sa dedí v rodine. V prípade zániku

rodinnej tradície zaniká aj tradícia lokálna. Vertikálny prenos týchto poznatkov je zaznamenaný u väčšiny kódov, ktoré doménu tvoria, obsahuje 68,2% všetkých relácií. Popularizácia regionalizmu a regionálnych výrobkov sa v malej miere odrazila aj vo zvýšenom počte aktuálnych terénnych dát. Stredná generácia Generácia 2 v produktívnom veku v dotazníkoch získaných od miestnych aktivistov uvádza niektoré remeselné znalosti a postupy, ktoré si vzájomne odovzdáva medzi sebou. To tvorí približne 13,6% relácií horizontálneho kultúrneho prenosu. Rovnaký pomer 13,6% má nepriamy prenos v zastúpení formálneho vzdelávania v základnej škole.

Školské výukové programy v rámci rozšírenej výuky regionalizmu v základnej škole v Klenovci vyučujú základy remesla. Tie sa však výrazne nepremietli do etnografických záznamov skúmanej Generácie Y. V interview s percipientami najmladšej generácie sa otázky smerujúce k remeselnej zručnosti nepovažovali za témy, ku ktorým by vedeli uviesť znalosti. Zdôvodňovali to hlavne odstupom času a ich neaktuálnosťou.

Doména *kultúrne hodnoty, vzory správania, budovanie lokálnych vzťahov* má najrovnomernejší pomer medzi všetkými tromi módami kultúrnej transmisie. Zaznamenali sme 200 relácií kultúrneho prenosu. Ku kódom, ako sú výchova detí a stretávanie sa s priateľmi sa takmer výlučne viažu relácie horizontálnej transmisie 16% u generácií, ktoré vychovávajú deti. V starších etnografických záznamoch sa viac stretávame s vertikálnym prenosom hodnôt 36% u strednej Generácie 2 a najstaršej Generácie 1 a to v reláciách s kódmi susedská výpomoc a opatrovanie rodičov. Najdôležitejšou formou transmisie v tejto doméne je však šírenie kultúrnych hodnôt prostredníctvom technických médií, čo tvorí prevažujúce nepriame módy 44%. Mediálne šírené vzory môžeme zaznamenať u všetkých generácií a vo všetkých výskumných lokalitách.

7 Spôsoby kultúrnej transmisie v Severnom Malohonte – terénne etnografie s kódovaním

Príležitosti kde a ako sa prijíma-percipuje kultúra v lokálnych spoločnostiach môžeme rozoznávať pri dvoch spôsoboch odovzdávania kultúry. Takými sú priame a nepriame spôsoby percepcie kultúry. Pod priamymi spôsobmi odovzdávania lokálnej kultúry si najskôr predstavíme rôzne druhy učenia. Lokálna kultúra sa prevažne nevyučuje, ale učíme sa jej v menej formalizovaných „výkladoch“. Priame a nepriame formy prenosu kultúry si môžeme priblížiť na učení sa hudbe. Za veľmi dôležité aj v našich lokalitách výskumu považovala generácia rodičov dať deti učiť sa hrať na hudobný nástroj. Keďže učiť sa hrať na hudobný nástroj sa dá ako formálnou výukou v ľudových školách umenia, tak aj neformálne u muzikantov, ktorý hrať už vedia, obe dve formy sú možnosťami ako k učeniu pristúpiť. Problémom však bývajú príležitosti, ktorých sa musí adept hry na husle zúčastňovať. Podmienkou zvládnutia techniky hry je samotný čas strávený teénovaním, a taktiež čas strávený pri príležitostiach, kde k hre dochádza. Takých príležitostí k vzájomnému kontaktovaniu je v malých spoločnostiach prirodzene omnoho menej ako je vo väčších komplexnejších spoločnostiach. Regionálne je všeobecne známe, že zo Severného Malohontu pochádza mnoho výborných muzikantov rómskych a nerómskych, veľa dobrých tanečníkov a spevákov. Všetci títo okrem priameho učenia sa venovali mnoho času získavaniu poznatkov cez nepriame formy ich prenosu⁵⁴. Práve tie máme na mysli, keď hovoríme o *spôsoboch percepcie lokálnej kultúry*.

Keďže lokálne spoločnosti nemôžu vytvárať pre každý druh prenosu kultúry formálne „nástroje“ vzdelávania, lokálne spoločnosti sa snaží vytvárať príležitosti, kde k transmisii kultúry dochádza. Veľkú časť učenia lokálnej kultúre zaberá socializácia jedinca. Začína sa od najútlejšieho veku a naplňa sa socializáciou v dospelosti. Kedy sa jednotlivec socializuje je ťažké zafinovať, v tradičných kultúrach to bolo vo veku, keď si chcel založiť rodinu. Vo všeobecnosti je to nekončiaci proces. Generácia 1 toto ohraničenie sociálnej vyspelosti stále intenzívne vníma. Očakáva sa, že plnoprávny člen lokálneho spoločnosti sa socializuje v troch základných spoločensko-kultúrnych kompetenciách (J. Kandert 2004) a to cez učenie sa:

1. *k pravidlám a návodom technického správania*, ktoré v našom modeli predstavujú domény základné zručnosti, tradičné ekologické poznatky, remeselné zručnosti a sčasti aj prestížne zručnosti. Je to spôsob učenia sa jednaniu, konaniu a správania sa voči vonkajšiemu prostrediu lokálneho spoločnosti

⁵⁴ Zväčša prevažujú tie druhé, lebo doposiaľ v Severnom Malohonte nie sú inštituované ľudové školy umenia a za formálnym vzdelávaním umeniu sa musí dochádzať do vzdialejších miest.

2. k pravidlám a návodom pre jednanie s inými členmi svojej orientačnej skupiny, v našom modeli ich predstavujú kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov a 3. hodnotám členov skupiny (spoločenstva) a s tým súvisiacich názorov a ideálov členov orientačnej skupiny, čo v našom modeli predstavuje duchovná kultúra a jej praktizovanie, symbolický jazyk a symbolická kultúra.

Tabuľka 9 Zastúpenie procesov a spôsobov kultúrnej transmisie v kultúrnych doménach lokalít Severného Malohontu

Doména	Spôsoby percepcie lokálnej kultúry								Zaznamenané v primárnych dokumentoch PD 1215
	Pozorovanie a imitovanie	Spoločné kontaktovanie	Prenos kultúry cez zohrávanie rolí	Vytváranie podnetov	Hrové alebo zábavové príležitosti	Individuálne učenie	Názornosť	Prenos cez príbehy	
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve	23,8% 10	2,4% 1	2,4% 1	4,8% 2	16,6% 7	26,2% 11	21,4% 9	2,4% 1	42 memo
Duchovná kultúra a jej praktizovanie	28,6% 6	19,04% 4	4,7% 1	4,7% 1	0% 0	23,8% 5	14,3% 3	4,7% 1	21 memo
Symbolický jazyk a symbolická kultúra	18,75% 6	18,75% 6	0% 0	0% 0	6,25% 2	53,1% 17	0% 0	3,1% 1	32 memo
Tradičné ekologické poznatky	5,9% 1	0% 0	5,9% 1	0% 0	23,5% 4	17,6% 3	35,3% 6	11,8% 2	17 memo
Prestížne schopnosti a zručnosti	23% 3	7,7% 1	0% 0	7,7% 1	7,7% 1	46,1% 6	0% 0	7,7% 1	13 memo
Remeselné zručnosti	9% 2	4,5% 1	4,5% 1	13,6% 3	9% 2	27,3% 6	27,3% 6	4,5% 1	22 memo
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov	21% 4	15,8% 3	15,8% 3	5,2% 1	26,3% 5	5,2% 1	5,2% 1	5,2% 1	19 memo
Módy celkovo	18,6% (32)	9,7% (16)	4,7% (7)	5,2% (8)	12,8% (21)	28,6% (49)	15,2% (26)	5,2% (7)	100% (166)

Priame *individuálne učenie* je spôsobom, akým sa získava najviac kultúrnych informácií 28,6% v Severnom Malohonte. Spolu s pozorovaním a napodobňovaním 18,6% je to takmer polovica všetkých spôsobov ako sa získavajú znalosti. V komplexných spoločenstvách je

percento formálneho vzdelávania určite vyššie, no v lokálnych spoločnostiach sa priestor pre formálne učenie musí vyhradiť pre iné spôsoby, ktoré ako sme preukázali na učení sa hudbe môžu byť konkrétnejšie, efektnejšie a pre lokálne spoločenstvo ako celok užitočnejšie. Je to aj jeden z dôvodov, prečo Rómovia v Dolinke okrem priamej výuky v škole nevedú svoje deti k ďalším aktivitám vzdelávania, napríklad popoludní. V tých niekoľkých prípadoch kde sa tak stalo, uprednostnenie individuálneho vzdelávania sa pred formami kolektívnej socializácie viedlo v konečnom dôsledku k vylúčeniu jednotlivca z referenčnej skupiny generácie a taktiež z lokálneho spoločenstva.

Ďalšími spôsobmi percepcie lokálnej kultúry sú *názornosť* 15,2% a učenie sa *cez hru a zábavu* 12,8%. Tvoria približne štvrtinu spôsobov, cez ktoré sa generačný prenos kultúry percipuje. *Názornosť* sa týka predovšetkým 1. skupiny domén, týkajúcej sa pravidiel a návodov technického správania. Hrové alebo zábavové príležitosti sú priestorom pre generačný prenos symbolického jazyka a duchovnej kultúry, teda 3. skupiny domén hodnotovosti členov lokálneho spoločenstva, názorov a ideálov⁵⁵. V roztrúsených osadách Severného Malohontu bolo vcelku veľmi prekvapivým zistením, koľko času hlavne v zimnom období sa venovalo vytváraniu hrových a zábavových príležitostí. Treba upozorniť na fakt, že sa týkali spoločných generačných stretávaní, buď v rámci rodiny alebo v rámci širšieho príbuzenstva, susedstva. Nedostatok týchto príležitostí pre deti a dospelých sa dokonca považoval za dôležitejší argument pre opustenie lazov než ekonomické pohnútky a iné komplikácie so zabezpečením rodiny, ktoré by sme očakávali. Hrové a zábavové príležitosti sa vyznačujú svojou dôslednosťou a intenzitou, rovnako ako je to pri iných činnostiach, napríklad pracovných. Ich funkcia pre lokálne spoločenstvo je významná v tom, že plní aj tie funkcie, ktoré v komplexných spoločnostiach majú vytvorené špecifické formy. Hry a zábavy sú z pohľadu kultúrnej transmisie synkretické formy prenosu kultúrnych obsahov.

Zvyšné spôsoby percepcie lokálnej kultúry sa týkajú pravidiel a návodov pre jednanie s inými členmi svojej orientačnej skupiny, teda 2. skupiny domén, týkajúcej sa *pravidiel a návodov pre jednanie s inými členmi* svojej orientačnej skupiny. Prenos lokálnej kultúry *cez zohrávanie rolí* (4,7%), vytváranie podnetov, (5,2%), prenos *cez príbehy* (5,2%) tvorí približne šestinou zo spôsobov percepcie lokálnej kultúry. Ide zväčša o horizontálny, generačný prenos, no príklady a vzory sú často tradované a prenášané v schémach cez generácie. Život v podhorských osadách a lazoch si vyžaduje odolnosť voči prostrediu a podmienkam, čo sa podpísalo na vnímaní

⁵⁵ viac porovnaj popis socializácie v činnostiach v etnografiách Josefa Kanderta (J. Kandert 2004, 164)

tradičných rolí muža a ženy. U muža sa vytvoril lokálny obraz chlapa a mužskosti, ktorý sa prenáša cez generácie. Predstavy muža, ktorý si vie poradiť v každej situácii sa premietajú do príbehov, ktoré sú súčasťou takmer všetkých stretávaní sa mužských generácií v lokálnom spoločenstve. Generačne sa vytvárajú varianty aktualizovaných podôb takéhoto ideálu. Príbehy a príklady riešení sú návodmi pre mladšie generácie, pre nových členov spoločenstva ako sa lokálna podoba sveta a výklad javov realizuje.

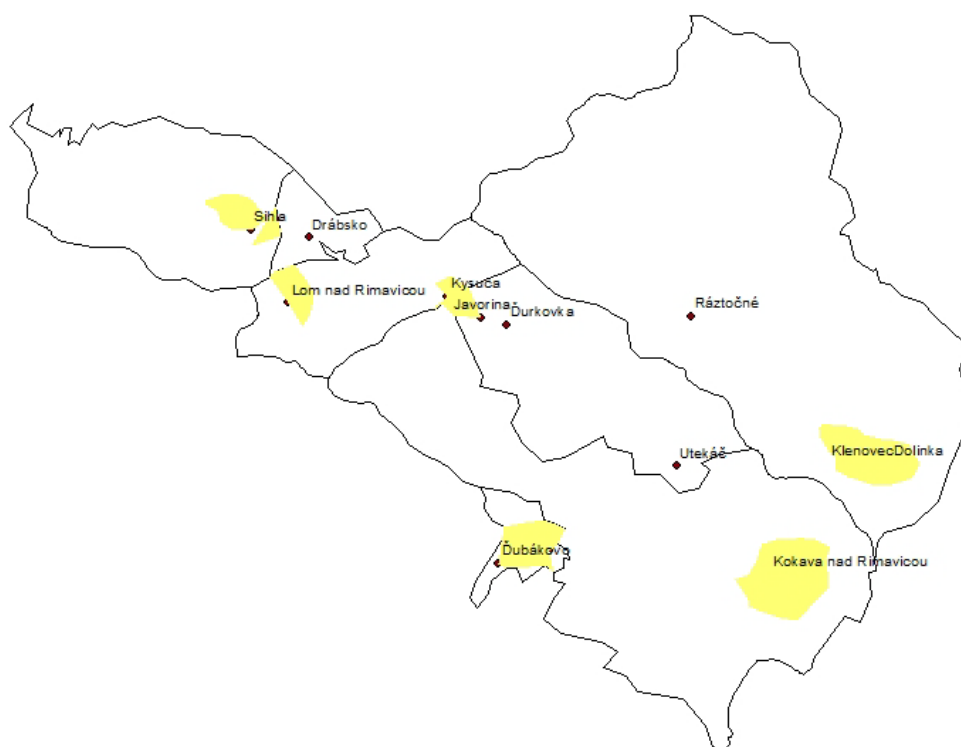
V následných podkapitolách uvedieme ku každému z týchto spôsobov a procesov etnografický zápis prípadov (*case*) z konkrétnej výskumnej lokality. Výber príkladov ako sa lokálna kultúra transmittuje je zostavený s prihliadnutím na rôznosť spôsobov ich získania, ktorú etnografické metódy poskytujú, zaznamenané kódy a relácie a ich počet. K jednotlivým etnografickým príkladom spôsobov percepcie lokálnej kultúry, tak ako sú zaznamenané v etnografiách je priložené kartografické stvárnenie rozšírenia prislúchajúceho módu generačnej transmisie kultúry v lokalitách Severného Malohontu. V etnografiách je v texte vyznačené kódovanie, príslušnosť k jednotlivým skupinám kódov a relácie súvisiace s prevažujúcim vertikálnym, horizontálnym a nepriamym generačným prenosom lokálnej kultúry.

Tabuľka 10 Tabuľka značiek použitých v uvedených etnografiách

Domény	Kódy	Značka
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve	1-11	code: zz (číslo)
Duchovná kultúra a jej praktizovanie	1-3	code: dk (číslo)
Symbolický jazyk a symbolická kultúra	1-4	code: sk (číslo)
Tradičné ekologické poznatky	1-8	code: tk (číslo)
Prestížne schopnosti a zručnosti	1-7	code: ps (číslo)
Remeselné zručnosti	1-7	code: rz (číslo)
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov	1-5	code: kh (číslo)
Módy	Relácie	
Vertikálny		relations: vert
Horizontálny		relations: hor
Nepriamy	<i>od jednotlivca k ostatným</i>	relations: undir1
	<i>od ostatných k jednotlivcovi</i>	relations: undir2
Nerozpoznaateľný		relations: unkn

7.1 Pozorovanie a imitovanie. Schéma a zápis denných interakcií v rómskej lokalite Dolinka.

Lokalita	Dolinka
Etnografia	Memo č. 4 Deň Zuzka Cibuľová
Doména vyznačená v mape	Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov
Prevažujúci mód transmisie	Nepriama transmisia (44%)
Spôsob percepcie	Pozorovanie a imitovanie (21%)
Počet kódov	22
Počet relácií	15



Prosté pozorovanie, napodobňovanie v komunikačných interakciách sú najčastejšie spôsoby ako sa kultúra v lokálnych spoločenstvách prenáša. Módy transmisie sú neustále striedajúce sa, jednotlivec - komunikant vstupuje do viacerých situácií, pozorovaním a následným napodobňovaním, synchronizáciou správania sa s ostatnými sa prenáša podstatná časť lokálnej kultúry. Odpozorovaním a osvojením činností a zvyklostí získava uistenia, že zvyky, denné rituály a vzory správania sú prirodzeným spôsobom ako sa odohráva skutočnosť. Pozorovaním a napodobňovaním sa vytvára základné vcit'ovanie sa do atmosféry spoločenstva. Tým, že sa denné udalosti menia, vytvára sa potreba častejšie vstupovať do prostredia lokálneho spoločenstva. Jednotlivec dôveruje ostatným, že precit'ujú rovnakú potrebu kontaktovať sa.

V lokálnom spoločenstve je možné nájsť ekvivalenty ako sa denné problémy riešia a s akou odozvou sa tieto riešenia stretávajú. Prostredníctvom pozorovania a napodobňovaním iných sa deti a mladšie generácie socializujú. Poznávaním druhých získavajú poznatky, že všetky eventuality, ktoré môžu u nich nastať majú v lokálnej kultúre vzory, spôsoby konania a očakávateľné rozuzlenia.

Názorne sa dá význam pozorovania a imitovania v Severnom Malohonte vykresliť na bežnom dni v rómskej lokalite Dolinka. Hoci ide o menšinové etnikum charakteristické početnejšími „zhustenejšími“ interakciami počas dňa, podobný spôsob môžeme sledovať aj v iných lokalitách. Pomerne voľným pozorovaním v krátkych časových úsekoch môže etnograf v teréne rýchlo pochopiť, že najdôležitejšími miestami prenosu lokálnej kultúry je niekoľko miest, oblastí – proxemických zón⁵⁶. Ako empirický príklad dôležitosti procesov pozorovania a imitácie pri prenose kultúry je použitý zápis zo zúčastneného pozorovania dospievajúceho dievčaťa Zuzky Cibulovej, ktorú v lokálnom spoločenstve volajú aj „Plachá“.⁵⁷ Dolinka je charakteristická vysokým počtom detí a mladej generácie, čo je v zjavnom protiklade s ostatnými nerómskymi lokalitami v Severnom Malohonte.

Zúčastnené pozorovanie 26. máj 2012, 11.00 Dolinka

Kontext:

Rómovia v Severnom Malohonte sa snažia byť súčasťou lokálneho spoločenstva. Prirodzene sa však zoskupujú v niektorých častiach obcí a vytvárajú menšie či väčšie skupiny domov, vzájomne spojené príbuzenstvom. V Klenovci sú dve skupiny Rómov, jedna skupina rozptýlene obýva rôzne časti obce, druhá je koncentrovaná na mieste, kde boli pôvodne Rómovia - Cigáni usídlení - v Dolinke. Takto sa rozlišujú na *Dolinčanov* – Rómov z osady a *Nedolinčanov* – Rómov z obce. Medzi nimi sú stále príbuzenské väzby. Zložité sociálne pomery zapríčiňujú, že časť života mnohí prežijú ako v Dolinke, tak aj mimo nej. Zostať či prestúpiť k Dolinčanom hlavne znamená zachovať si, či ozrejmiť pravidlá Dolinky ako komunikačnej scény. Stať sa Dolinčanom nie je etnicky vymedzené, sami Dolinčania mi uviedli niekoľko Nerómov – *gádžov*, ktorí v Dolinke trvale alebo dočasne žili v partnerstve s Rómami. Lokalita sa tak javí ako komunikačný priestor obyvateľmi denne vnímaný, komunikovaný v denných interakciách. Antropologicky je Róm – Dolinčan charakterizovaný prejavmi individuálnych

⁵⁶ Vid'. Schéma interakcií v lokalite Dolinka.

⁵⁷ Keďže lokálne spoločenstvo Dolinky tvoria rodiny Cibulovcov, Oláhovcov a Radičovcov jej členovia sa poznávajú podľa prezývky, ktorú získajú počas života. Tá je použitá aj v zápise z pozorovania.

a individualizovaných dispozícií, a získaných kultúrnych vzorov, ktoré mu v lokalite umožňujú vnímať, myslieť a konať určitým konkrétnym a vhodným spôsobom.

Pri prvom kontakte s Dolinčanmi máte pocit, že lokalita nemá žiadny morálny poriadok v komunikovaní, že neexistujú žiadne komunikačné pravidlá pri kontaktovaní. Najviac je to viditeľné pri komunikácii detí, sú proste všade. Skryté pravidlá takéhoto správania systému sú však pred mojim zrakom dôsledne kamuflované. Netreba dlhé rozvažovanie, aby som pochopil, že deti sú predvojom, ktorý zadrží každého návštevníka vo verejnej zóne, na ulici. Tam potom môže pomerne bezpečne prebiehať akákoľvek komunikácia ako predstavenie v prednom regióne. Dolinka má teda Goffmanovské dve hlavné komunikačné zóny – dva regióny. Predný, *verejný*, ktorým je cesta a zadný, *osobný*, ktorým sú domky a dvorce. V prednom regióne bývajú komunikačné výkony odvodené od zámeru ako vzbudiť žiadaný dojem. Tu sa odohrávajú hlavné *predstavenia* určené pre širšie a anonymnejšie publikum. Predný región Dolinky tvorí od roku 2002 novo vyasfaltovaná prístupová cesta „ulica“ s masívnymi betónovými opornými múrmi. Ulica prebieha od napojenia z hlavnej cesty a priebežne pretína celú osadu. Začína krčmou, ktorú nazývame spolu so starousadlíkmi Kongo, pokračuje po oboch stranách nesúrodým a veľmi menlivým usporiadaním príbytkov – malých, drevených, jedno až dvojpriestorových domov. Ulica prekrýva potôčik na jednej strane a je ukončená vysokým oporným múrom. Na ulici sa odohráva väčšina komunikácie, ktorá smeruje k získaniu všeobecnej pozornosti lokálneho spoločenstva. Všeobecnú pozornosť si vyžadujú predovšetkým deti a mladí Dolinčania. Rozdiel medzi správaním sa na ulici a hlavnej ceste je prvou vážnou morálnou požiadavkou, ktorá sa na najmladšiu generáciu kladie. A to nielen od dospelých Dolinčanov, ale hlavne od dedinčanov, ktorí obývajú okolité ulice hlavnej cesty. Na konci Dolinky končí asfaltová ulica hrádzou potôčka. To je zároveň aj koniec verejnej zóny – predného regiónu. Priestor pokračuje lúkami a lesíkom, ktoré tvoria voľný komunikačný priestor.

Zadný región je najviac zabezpečeným komunikačným priestorom. Tvorí ho samotné miestnosti domov. Sú však natoľko malé, že početné rodiny, ktoré ich obývajú musia väčšinu osobnej komunikácie, ktorá sa bežne realizuje v uzavretom priestore domácností „odkomunikovať“ na verejnosti. Takéto komunikovanie a prestupovanie medzi verejným a osobným priestorom je špecifické. Ťažko som spoznal, ktoré informácie sú určené verejnosti a ktoré nie. Pomôckou ako rozpoznať adresátov komunikácie môže byť aj spôsob prechádzania od rómčiny ku slovenčine, pokiaľ je na ulici prítomný aj „Neróm“.

Zuzka Cibul'ová:

Zuzka má viacero starších súrodencov, ktorí nežijú v Doline. Aktuálne s ňou žijú dve sestry Hanka a Vlasta. Niektorí jej starší súrodenci odišli bývať do Žiaru nad Hronom, kde jeden z nich získal prácu a byt a ostatní sa za ním odsťahovali. Ľudia z Dolinky jej dali pomenovanie „Plachá“, lebo na rozdiel od prevažne výbušnejších pováh Rómiek z Dolinky je rezervovanejšia. Výbušnosť sa považuje za veľmi pragmatický spôsob riešenia situácií, je to ich kultúrna norma. Na obecnom úrade sa tento spôsob „vybavovania vecí“ (striedavo s úpenlivými prosbami a žobronením) považuje za veľmi účinný (*code: kh7*). Nerómovia ho od Rómov z Dolinky očakávajú. Tento spôsob ich najviac odlišuje aj od ostatných Rómov z obce. Zuzka bola ako dieťa na vyšetrení u lekárky, či tento charakter jej povahy nie je zapríčinený mentálnou poruchou alebo nedoslýchavosťou. Všetky vyšetrenia viedli k negatívnym zisteniam.

Zuzkinými rodičmi sú otec Džukel a matka Runda. Tak ako ostatní Rómovia v Dolinke sú nezamestnaní a poberajú od štátu sociálnu výpomoc. Matka nikdy nepracovala, vždy bola na „materskej“, otec je sporadicky zamestnávaný na verejnoprospešných prácach v obci. Občas dostane príležitostnú prácu pri kopaní hrobov, pri stavbách v okolí alebo v lese. Všetci v Dolinke tvrdia, že povahu zdedila po ňom (*relations: undir1*). Zuzka nechodila často mimo Dolinku. Najviac do susedného mestečka Hnúšťa, do okresného mesta Rimavská Sobota, niekoľkokrát bola na návšteve u súrodencov v Žiari nad Hronom a na školských výletoch. Takéto poznanie okolitých miest je typické aj pre iné dievčatá z Dolinky. Jej túžbou je nájsť si prácu, najlepšie v okolí Dolinky „v Zornici“, čo je podnik na výrobu obuvi v priamom susedstve s Dolinkou. Najlepším riešením by však bolo odísť preč „do Nemecka“, ako to urobilo už pár Rómov z Dolinky (*relations: undir2*). Do základnej školy chodila v Klenovci, najskôr do „základnej“ pre všetkých. Keďže nevedela udržať tempo výučby, bola tak ako aj ostatné jej kamarátky z Dolinky preradená do špeciálnej školy. Tam, ako ona povedala, boli omnoho lepšie pani učiteľky – „pančky“. Po skončení školy ju „pančky“ prehovárali, aby si išla doplniť odborné vzdelanie do Rimavskej Soboty, kde je dvojročné učilište zabezpečujúce základné vzdelanie v odborných prácach. Všetci mladí ľudia z jej generácie ho volajú „harvard“. Spolu s ostatnými dievčatami z Dolinky však po týždni z učilišťa odišla, podľa jej vyjadrenia preto, lebo sa im posmievali. Rodičia to dievčatám nezazlievajú, lebo by nemali dosť prostriedkov na dochádzanie ich detí do školy v meste. Pred učiteľkami to zdôvodňovali tak, že Rómov nezamestnajú ani s „papierom“ (dokladom) o dosiahnutom vzdelaní.

Zápis priebehu dňa :

Bežný deň Zuzky začína o 6.30, keď spolu so všetkými dievčatami a ženami z Dolinky, ktoré sú zaregistrované na pracovnom úrade ide na Obecný úrad robiť „vépépe“ verejno prospešné práce. V letných mesiacoch pracujú pri úprave verejnej zelene, v zimných zväčša zametajú ulice a odhadzujú sneh. Každý mesiac sa chodia hlásiť na Úrad práce do Hnúšte „na podpis“. Po štyroch hodinách práce sa spolu s kamarátkami stretne pred kultúrnym domom kde je voľný prístup k internetu „vífina“. Surfujú na sieti a „čtujú“. Popoludní idú do Dolinky, kde je ich úlohou starať sa o ostatné deti(*code: kh1*). Večer sa stretávajú s ostatnými mladými ľuďmi a to buď priamo v Dolinke alebo mimo nej. V piatok popoludní alebo v sobotu dopoludnia ide s matkou na nákup do Hnúšte alebo „pozrieť sa“ do obchodov v Klenovci. Je to v takmer pravidelných dvojtýždňových cykloch, kedy dostáva ich rodina dávky v sociálnej núdzi. Aby ich nedostávala celá Dolinka v jednom termíne, sú rozdelené podľa priezviska. Keďže je väčšina obyvateľov z Dolinky potomkami pôvodných rómskych rodín Cibul'ovcov, Oláhovcov, Radičovcov, prídavky sa striedajú podľa ich príslušnosti k niektorej z rodových frátrií. V piatok (25. mája) dostala „dávky“ aj Zuzka spolu s ostatnou rodinou. Popoludní si kúpila v miestnom obchode blúzku, toaletné a kozmetické potreby. Večer sa stretla na námestí v obci s ostatnými kamarátmi(*relations:vert*). Dnes (26. mája) vstala o siedmej, umyla sa v kuchyni spolu s otcom fajčí, na prístrešku. Uvarila sebe aj jemu kávu a pijú ju, sú to ich raňajky.

8.30

(1) Zuzka sa z prístrešku rozpráva s ostatnými dievčatami v jej veku, ktoré rovnako pijú kávu, sladenú vodu, jedia čipsy, sladké sušienky(*code: ps4*). Rozprávajú sa rómsky, v prestávkach, keď nie sú v prístreškoch ich rodičia. Keďže som v blízkosti aj ja, niektoré informácie určené pre verejnosť hovoria v slovenčine. Jedna z dcér Viery Cibul'ovej zo susedného domu, odišla „od muža“ v dedine a tak je u matky aj spolu s dieťaťom. Zuzka pozoruje ako sa mladé ženy správajú k dieťaťu. Prichádza k nim a s dieťaťom sa hrá(*relations:undir2*). Zuzkina mama Runda ide na nákup do obce. V ďalšom tesnom susedstve si stavia starší kamarát Štefan drevený zrub(*code: zz1*). Ich otcovia Muki a Džukel sú generační kamaráti, ich matky Jula a Runda sa dlhodobo spolu nerozprávajú. Štefan má priateľku z mesta Hnúšte, ktorú volajú Hnúšťanka. S tou si Zuzka rozumie. Aktuálnym sporom rodín v susedstve kde býva Zuzka je stavba ďalšieho domu – chatrče, podľa všetkých je v pritesnom susedstve Zuzkinej rodiny. Žiadny z domov v Dolinke nie je legalizovaný, takže všetky „náležitosti“ so stavbou domu a pripomienky ku stavbe sú predmetom posúdenia Dolinčanov -

susedov(*relations:undir2*). Svoje postoje priazne a nepriazne vyjadrujú vždy vtedy, keď sa Štefan práve pustí do práce.

9.20

(2) Zuzka prichádza ku „stavenisku“ kde je Štefan, Hnúšťanka a zhuk detí z okolitých domov. Sleduje ako Štefan stavia dom, počúva všeobecnú rozpravu - „reči“ okolitých susedov, niekedy sa rozpráva s Hnúšťankou a berie na ruky jej dieťa(*relations:hor*). Štefan prácu prerušuje len občasným reagovaním na pomerne časté invektívy susedov a čiastočne aj jeho príbuzných. Väčšinu argumentácie komunikačne zvláda Hnúšťanka(*code: ps7*).

9.40

(3) Zuzka prichádza k múriku a sadne si tam. Okolité deti sa hrajú, chlapci si kopú loptu, niekedy zámerne tak, aby Zuzku alebo ostatné dievčatá trafili. Je to častý spôsob nadväzovania známosti(*relations:hor*). Zuzka je v mnohých komunikačných interakciách s deťmi(*code: kh1*).

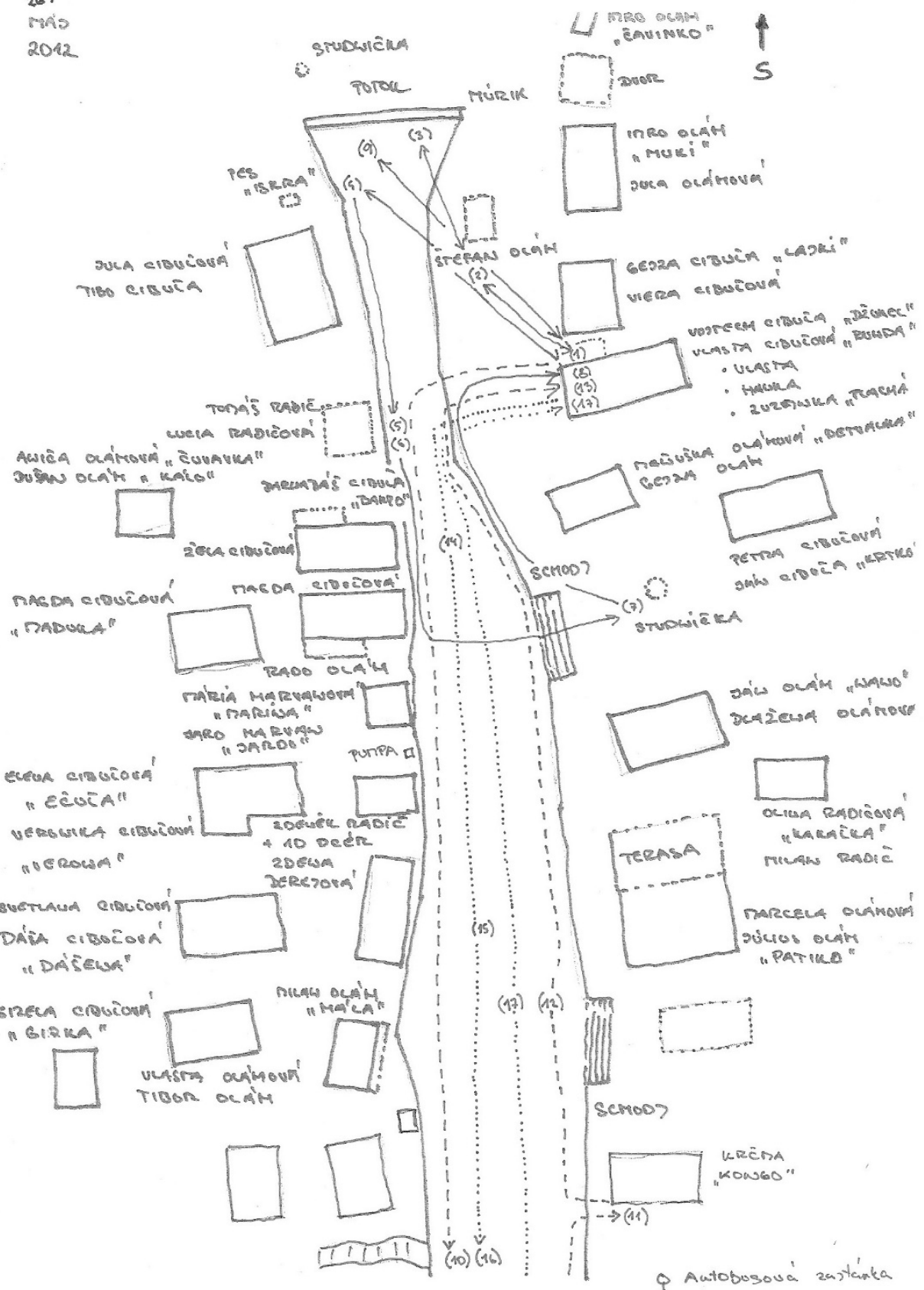
9.50

(4) Ide si do domu pre vedro a chce priniesť čerstvú vodu na varenie. S vedrom sa pristaví u Julky Cibulovej, ktorá má dom oproti cez cestu. Spolu s ostatnými Dolinčanmi sa rozpráva(*relations:undir2*) o veľkom psovi, ktorého vlastní Julka a ohrozuje ľudí. Muža Tiba má vo väzení. O päť detí sa stará sama, je práve tehotná, niekoľkokrát ju navštívila „sociálka“ a navrhuje dať dočasne deti do detského domova(*code: kh1*). Niektoré zo starších detí nechodia do základnej školy. Zuzana sa rozpráva s najstaršími chlapcami, ktorí pília na dvore drevo.

9.55

(5) Pristavuje sa pri ďalšom dome, u Bakra, kde si jeho syn Tomáš s kamarátkou Luciou opravujú zrútený dom(*code: zz2*), bývalú prístavbu k domu otca. Má požičanú motorovú pílu z firmy kde chodí v lete na pomocné práce do lesa. (6) K domu prichádzajú kamaráti z obce na aute(*code: zz3*) a donesú Tomášovi nástroje a predlžovacie káble potrebné k stavbe. Rozprávajú sa so všetkými dievčatami o udalostiach z predchádzajúceho dňa. Zuzka napodobňuje správanie starších dievčat, dohodnú sa na stretnutí večer v Dolinke(*relations:vert*).

26.
MÁJ
2012



Obrázok 7 Schéma interakcií v lokalite Dolinka. V zátvorkách () sú označené jednotlivé miesta (proxemické zóny) kontaktovania percipienta výskumu. Miesta korešponujú s etnografickým popisom v texte.

9.35

(7) Zuzka stojí v rade na vodu pri studničke. Voda tečie z malej trubky, veľmi pomaly. Všetci z Dolinky tvrdia, že je veľmi dobrá. Je zadarmo. Voda z obecného vodovodu je vyvedená na pumpe uprostred Dolinky a je za poplatok(*code: tk1*). Tú používajú iba keď majú peniaze alebo je veľké sucho a ostatné zdroje vody vyschnú. V rade sú všetky ženy, je to čas prípravy jedla a tak stoja na vodu a rozprávajú sa(*code: zz4*). Zuzka stojí pri nich, občas je kontaktovaná ostatnými. Hlavnými témami sú spôsoby získavania pôžičiek, poskytovania sociálnej pomoci a dostupnosť vhodných akcií na potraviny.

9.50

(8) Vracia sa s vodou, spolu so sestrami nesú von koberce z miestnosti. Rozprestierajú ich na asfalte a perú ich pomocou saponátov a metiel(*code: zz4*). Pridáva sa k nim niekoľko ostatných žien zo spodnej časti Dolinky. Začína byť veľmi teplo, polievajú sa vodou. V prestávkach spoločne fajčia a rozprávajú sa(*code: ps7*).

11.30

(9) Runda, Zuzkina matka sa vracia s nákupom. Zuzka jej ide oproti, berie sladenú vodu a spolu s ostatnými ju pijú. Vyvesujú vypraté koberce na oporné múriky v Dolinke(*code: zz5*). Idú variť(*code: zz6*)(*relations:vert*).

14.30

(10) Zuzka ide do obce ku kamarátke. Spolu s ňou idú aj menšie deti. Po obci nechodia dievčatá samé, vždy idú s niekým z Dolinky(*code: kh1*). Vchádza do domu v obci a odháňa deti od domu. Nechce, aby sa ostatní „gádžovia“ na ulici sťažovali na hluk(*relations:undir2*).

15.00

(11) Spolu s kamarátkou idú späť do Dolinky. Pri zástavke autobusu, pri krčme Kongo sa stretáva s ďalšími kamarátkami. Čakajú ostatné kamarátky prichádzajúce z mesta z Hnúšte, ktoré tam boli na nákupe. Vchádzajú do krčmy, v samostatnej miestnosti sú výherné automaty

kde je niekoľko ľudí z Dolinky. Z Konga odchádzajú po tom, čo ich niektorí upozornia, že je tam mladistvým vstup zakázaný(*relations:vert*).

16.20

(12) Zastavujú sa v spodnej časti Dolinky pri dome Marcely a Patika. Na ich terase hrá reprodukováaná rómska hudba(*code: sk1*). Marcela a Patiko sú priatelia známeho rómskeho speváka Riga. Majú jeho skladby a popoludní ich niekedy púšťajú na terase. Pod terasou na ulici je viac ľudí z Dolinky. Niektorí spievajú, viacerí tancujú(*code: dk1*). V tejto dolnej časti je viac mladých ľudí ako v hornej časti. Prichádzajú aj niektorí Rómovia z obce. Zuzka tancuje(*code: sk2*), naplánuje si neskôr ísť s ostatnými na diskotéku do Hnúšte(*relations:hor*).

19.00

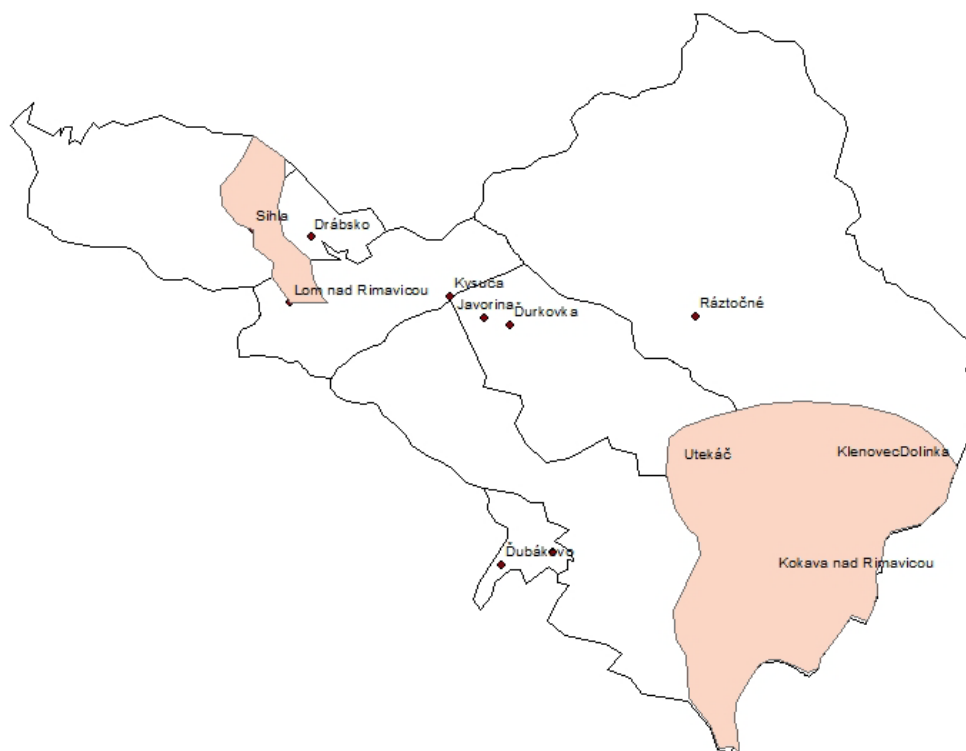
(13) Zuzka sa doma prezlieka. Rozprávajú sa s rodičmi o hudbe a zábave „bašavele“ v dolnej časti Dolinky. Odchádza s otcom Džukelom z domu. (14) Džukel sa zastavuje pri dome Bakra, kde sú aj s ostatní starší chlapi – Hála, Nano, Patiko, Kálo. Pijú lacné víno a pálenku(*code: ps4*), ktorú dostal Tomáš a Bakro za pomoc s drevom od „Gadžov“. Zuzka chce nasadnúť s ostatnými dievčatami do auta, ktoré tam už stojí. Štefanovi kamaráti sa rozprávajú so staršími chlapmi(*relations:vert*). Poznajú sa. (15) Niektoré jej kamarátky sa rozprávajú s otcami, chcú ísť autom so staršími chlapcami na diskotéku. Niektoré sadajú do auta a odchádzajú(*code: zz3*). Pre niektoré sa auto neskôr vráti a odchádzajú taktiež. (16) Zuzka spolu s kamarátkou ide na diskotéku do Hnúšte autobusom.

22. 30

(17) Zuzka sa vracia z diskotéky. Pristaví sa u Magdy na terase. Počúva rozprávanie starších Rómov(*relations:vert*). Niektorí hrajú na gitaru a varhany(*code: sk1*). Odchádza so sestrami domov (18).

7.2 Spoločné kontaktovanie. Zmena funkcií aktuálnych príležitostí stretávania sa rodín.

Lokalita	Lom nad Rimavicou
Etnografia	<i>Memo č.1 Zabíjačka</i>
Doména vyznačená v mape	Prestížne schopnosti a zručnosti
Prevažujúci mód transmisie	Horizontálna transmisia (46,16%)
Spôsob percepcie	Spoločné kontaktovanie (7,7%)
Počet kódov	31
Počet relácií	22



Za jednu z najčastejších príležitostí stretávania sa rodiny, priateľov a príbuzných, ako aj širšieho lokálneho spoločenstva Kokavy nad Rimavicou, Klenovca, Lomu a Sihly môžeme v súčasnosti považovať domácu zakáľačku „zabíjačku“. Jej pôvodnou funkciou bolo zabezpečiť na zimné obdobie dostatok mäsa pre celú rodinu. Vychovanie ošípanej „*prasaťa*“ sa považovalo v druhej polovici minulého storočia všeobecne na vidieku za jeden spôsobov, ako zadovážiť pre rodinu kvalitné mäso, masť a mäsové výrobky a niektoré výrobky, ktoré sa nedali bežne kúpiť v obchodoch. S nástupom voľného trhu sa funkcia zabezpečenia potravy na zimu vytráca, spoločná zabíjačka má však v lokálnom spoločenstve nové funkcie, jednou z

nich je funkcia pravidelného stretávania sa priateľov, rodiny a známych. Funkciu zásobenia sa mäsom na zimu vystriedala funkcia reprezentatívna, prestížna.

Zápis s transkripciou 3. december 2016.

V rodine Vývlekovcov sa zabíjala ošípaná každoročne(*relations:vert*), pokiaľ stará matka Mária dokázala “dovládala” vychovať počas jarnej, letnej a jesennej sezóny prasa. Prasiatá na rodinný chov sa chodili do osemdesiatych rokov minulého storočia kupovať do roľníckych družstiev v južných dedinách Malohontu, do Hrachova alebo Zacharoviec(*relations:unkn*). Vývlekovci nikdy nemali automobil a spoliehali sa na to, že v jesennom alebo jarnom období väčšina susedovcov si bude chcieť prasa kúpiť “zadovážiť”(*code: kh5*). V Lome nad Rimavicou a v priľahlom vrchárskom okolí rodiny ešte koncom druhej polovice minulého storočia vlastnili osobný automobil výnimočne. V horských podmienkach osobné autá nespĺňali všetky kritériá, ktoré sa od dopravného prostriedku na vrchoch očakávajú a tak by nespĺnili ani všetky funkcie, spojené najmä s prepravou materiálu(*code: zz3*). Na osobnú dopravu po hlavnej spojovacej ceste slúžila autobusová doprava a na prepravu materiálu, tovaru a denných potrieb slúžila doprava zabezpečujúca prepravu lesných robotníkov “skriňovka”(*code: kh5*). Keďže Ján aj Mária boli zamestnancami Štátnych lesov, téma zabezpečenia prasaťa na domáci chov bola témou rozhovorov pri práci v lese. Na Lome sa prasa kupovalo v dvoch termínoch, “na jeseň”, keď bolo potrebné spracovať mäso k Vianociam a na jar, keď sa zabíjačka konala v období fašiangov a mäso sa pripravovalo na Veľkonočné sviatky(*code: dk1*). Tieto termíny sa vzájomne kombinovali tak, aby striedavo vychovávali prasa menšie “na mäso” k Vianociam a väčšie “na slaninu” k Veľkej noci. Ján si k výberu prasaťa brával dospievajúceho syna Vlada (*relations:vert*) aby mu pomohol prasa chytiť, vložiť do vreca a naložiť do skriňovky. Keďže prasiatá kupovali viacerí spolupracovníci spoločne(*code: kh5*), túto pomoc by mu poskytli aj oni. Skutočným dôvodom bola snaha naučiť Vlada vybrať prasa vhodné k chovu(*code: zz7*). Prasiatá posudzovali spoločne a záležalo na mnohých podrobnostiach, ktoré poznali zo skúseností(*relations:hor*).

*... to tak sa vyberalo, žeby bolo vysoké a pekné aby bolo veľa masti, keď bolo treba masť. Aby bolo dlhé, aby bola pekná karmonádľa. Aby bolo radšej biele, lebo z čierneho zostávajú flaky na slanine. Ale aj aby bolo pekné. Mne sa darili tie, čo mali sklopené uši(*code: zz7*). To najlepšie vedeli chlapi vybrať(*relations:vert*). Keď môj pošiel (umrel), musela som s Vladkom vybrať ja sama. (Mária Vývleková, Gen 1)*

Prasa na chov si kúpila Mária vo februári 2016 od podomového predajcu z Hrnčianskych Zalužian, už tretí rok kupuje od toho istého chovateľa. Ten si takto vytvára pravidelnú

klientelu(*relations:unkn*). Mária očakávala pri výbere pomoc svojich vnukov, taktiež pod zámenkou, aby jej pomohli s prenesením prasaťa do chlieva. Vnuci Janko a Tomáš sú dcérini synovia, nebývajú so starou mamou, “na vrchy” jej chodia pomáhať(*code: kh3*). Pracujú v okolitých lesoch, chovajú ovce pre vlastnú potrebu, v lete ich prevážajú ku starej mame na letnú pašu. Pri príprave stravy pre prasa sa používajú z jednej tretiny kŕmne zmesi, z jednej tretiny domáce zvyšky a miestne kŕmne plodiny. Mária tento pomer priebežne upravuje podľa dostupnosti pestovaných a zbieraných plodín a podľa kondície prasaťa(*code: zz7*). V lete prichádzajú na návštevy pravnúčatá, niekedy zostávajú aj viac dní. Dievčatá sú vedené k pomáhaniu starej mame pri zbieraní listov kŕmnej repy, zbieraní čerstvej žihľavy a preberaní sennej mrvy(*code: kh4*). Mária pripravuje stravu pre prasa dvakrát denne, ráno a večer. V jesenných mesiacoch, keď prasa priberá na váhe, prikrmovanie sa zvyšuje, zväčšujú sa dávky. Vtedy prichádza pomôcť matke dcéra Amália a v minulosti aj jej muž Laco. Syn Vlado chodí matke pomáhať predovšetkým udržiavať drevenicu, pomáhať pri opravách hospodárskej budovy a chlievov(*code: kh2*). Pomáha jej pri pestovaní zemiakov a kŕmnej repy. Pri ich sadení, okopávaní a zbere sa schádza celá rodina, keďže ide o spoločné práce(*relations:vert*). Prácu sa snažia zorganizovať tak, aby sa stihla vykonať počas voľných víkendov. Všetci sú do práce zapojení, rozdeľujú a menia si svoje úlohy podľa schopností a veku(*relations:vert*).

... ako malý chlapec som len zbieral zemiaky, triedil ich a hádzal do košov(code: kh1). Neskôr som ich už sadil a vyberal “pri motyke”. Sused, čo nám chodil orať poličko ma naučil ešte ako chlapca jazdiť na malom traktore a orať. Keď nemohol prísť, prišiel iný sused(code: kh5) a pooral nám na koňovi, tiež som mu pomáhal. Pred pár rokmi prišli od Drábska a poorali nám na voloch(relations:vert), to sa mi páčilo najviac(code: tk7). Teraz sme nezohnali susedovcov a tak sme vyorávali zemiaky za navijakom čo mám na aute. Nie je to ono, volky sú najlepšie, ale moji kamaráti na Látkach to už robia takto. (Tomáš Segeč, Gen Y)

Pre zabíjačku sa zvolila sobota 3. december 2016. Týždeň predtým sa stretli Mária, dcéra Amália a syn Vlado, aby sa dohodli čo majú kúpiť(*relations:vert*). Postupnosť činnosti na zabíjačke si nemusia pripomínať, veľmi dobre ich už poznajú. Rovnako dobre vedia, od koho si musia požičať chýbajúce veci a koho musia zavolať pomôcť pri prácach. Mária si od svojej sestry Hanky požičiava ešte jeden kotol na zohriatie vody. Nie je potrebné vlastniť dva kotly v každej domácnosti, kotly sa požičiavajú(*code: kh5*). Dôležité je dohodnúť vzájomné termíny zabíjačky v okruhu ľudí, ktorí si vzájomne náradie na zabíjačku požičiavajú. Musia zosúladiť zabíjačky v celej lokalite tak, aby mali všetci vyúdené mäso k Vianociam(*code: sk1*). Viackrát sa stáva, že sa zabíjačka musí presunúť na neskôr. Prípravné práce a starosti ako zabezpečiť náradie a ľudí si vyžaduje veľa úsilia(*code: kh5*). Postupne si však vnukovia Tomáš a Ján

kupujú vlastné náradie “riady” k zabíjačke a dopĺňajú staršie. Nemajú možnosť kúpiť si kompletne vlastné náradie a tak spoliehajú na vzájomnú pomoc(*code: ps4*).

Okrem priamej rodiny na zabíjačku pozývajú Markinu sestru Hanku, jej muža Jana, ktorí prídu už o piatej ráno, aby mohli zakúriť v kotle, čo si ho prinesú so sebou. Hanka bude čistiť “šlamovat” črevá potrebné k výrobe klobás. To chce naučiť Markinu dcéru Amáliu, keďže túto prácu musí po nej niekto prevziať a ona už nevládze(*relations:vert*). Jano pomôže pri prvých prácach na zabíjačke a potom odíde pracovať domov. Na zabíjačku sa vráti až podvečer, pomôže poupratovať dvor kde sa zabíjačka koná a odnesie svoj kotol. Ďalším pozvaným je Ďuro, synovec zo širšieho príbuzenstva, ktorý bude robiť hlavné mäsiarske práce(*code: zz9*). Tie sa naučil od svojho otca(*relations:vert*), od 20 rokov ich vykonáva sám. Hoci by si vedeli spracovať mäso sami, Ďura pozývajú preto, lebo je poľovníkom, má prax. Mária a Hanka s Jánom mu sušia v lete seno. Ako protislužbu im on pomôže zabiť a “rozobrať” sviňu, pomlieť mäso a ochutiť klobásy(*code: zz9*). Ďalším dôvodom, ktorý taktiež zavážil je nová skutočnosť, že má veľký priemyselný elektrický mlynček na mäso. Tým, že ho budú môcť použiť nebudú závislí od iného okruhu susedovcov, ktorý si vzájomne požičiavajú mlynček(*code: kh5*). Aby si s nimi udržali spriaznenosť, na zabíjačku pozývajú suseda Mila. O tom, že Rodina Vývlekovcov chystá zabíjačku informujú svoje najširšie okolie. Viacerí prisľúbili, že ich prídu navštíviť “pozrieť”. Dôvodom účasti na zabíjačke je byť pri zabíjaní v prípade, že sa nejaká pomoc bude vyžadovať, ale taktiež získať nové vedomosti a informácie o samotnej zabíjačke(*relations:undir2*). Počas zabíjačky priebežne prichádzajú a odchádzajú ľudia z blízkosti, taktiež príbuzní a priatelia.

... idem pomôcť kamarátovi Tomášovi a jeho starkej. My zabíjame tiež a chcem si urobiť také isté rámy s navijakom na zavesenie svine ako má Tomáš(reactions:hor). Môj otec chce robiť na svojich, ale na zdvihnutie väčšej svine potrebuje ďalších štyroch kamarátov... Moja frajerka príde tiež, študuje za lekárku a chce vidieť ako sa čistia vnútornosti.(Gen Y)

Hlavný okruh ľudí, ktorí sa prác na zabíjačke priamo zúčastňujú je 5 až 6 osôb. Sú to Mária, ktorá vychovala ošípanú a celú zabíjačku financuje, robí väčšinu príprav na ňu, dohaduje kto vykoná hlavné práce. Ovláda väčšinu ženských prác a tak môže zastúpiť kohokoľvek v prípade potreby(*code: zz9*). Rozhoduje o konečnom zhotovení mäsových produktov. Sama sa podieľa na vyškvanení masti, príprave jedál ako pohostenia pre všetkých a pri uskladňovaní mäsa. Márii pomáha dcéra Amália, ktorá sa snaží zastúpiť ju vo väčšine činností(*relations:vert*). Sama sa podieľa na čistení zeleniny a varení potrebných surovín do mäsových produktov. Syn Vlado pomáha mäsiarovi Jurajovi pri príprave náradia týkajúceho sa zabíjačky. Pozná, kde je náradie uložené a pripravuje ho, po “rozobrať” samostatne varí mäso a mäsové výrobky v

kotloch, čo sa naučil od otca Jána(*code: zz7*). Mäsiar Juraj sa naučil “zabíjať” od svojho otca, po jeho smrti chodil po mnohých zabíjačkách, aby sa všetky potrebné činnosti doučil(*relations:vert*). Ako poľovník sa stretáva s priateľmi, aktualizuje si poznatky(*relations:hor*). Vnuci Tomáš a Jano pomáhajú Jurajovi, ktorý ich už niektoré práce pri zabíjačke necháva robiť samostatne. Hlavne mu pomáhajú pri “rozoberaní” ošípanej. Tomáš vyrába klobásy, Janko vyrába jaternice “húrky”, tlačanky(*code: zz9*). V priebehu zabíjačky k nim prichádzajú a odchádzajú priatelia, ktorých pozvali, aby sa “pristavili”(*relations:unkn*). Komunikujú spolu priebežne cez mobilný telefón, v prípade keď niečo chýba, veci dokúpia, zoženú a prinesú. Počas zabíjačky sa dohodujú práce v lese a dohaduje sa ťažba a predaj dreva. Priatelia vypomáhajú pri prvých najnáročnejších prácach - čistení ošípanej, kde sa striedajú so všetkými prítomnými čo sa zabíjačky účastia(*code: ps4*). Popoludní prichádza na zabíjačku suseda, ktorá ide pomôcť variť zabíjačkovú kapustnicu. Spolu s ňou prichádza ďalšia mladšia suseda, ktorá jej pomáha.

*...chodím rada pomáhať na zabíjačku, vždy mi dajú variť zabíjačkovú kapustnicu(*code: zz6*). Viem koľko obarkovice mám do nej dať a ako ju ochutiť. Chcem sa stretnúť s ostatnými(*code: ps4*). Toto je už viac o stretnutí ako o robote.(Verona Úradníková, Gen 1)*

Hlavné práce, ktoré sa museli vykonať na dvore sa urobili do štvrtej hodiny popoludní. Pri kotloch zostal len Vlado a pomáhajúce deti(*code: kh1*). Ostatní sa presunuli do veľkej letnej kuchyne, kde sa priebežne pracuje na dokončovaní výrobkov a ochutnáva. Toto je hlavný priestor na výmenu informácií(*relations:undir1*). Tie sa týkajú letných spoločných prác pri údržbe a obnove lesa(*code: ps4*), ktorý je v spoločnom vlastníctve širšieho príbuzenstva ako aj urbárskeho spoločenstva obce(*code: tk2*). Pri práci nepoužívajú presné receptúry – “nevážia”, zapamätávajú si určitý pomer mäsa, prísad a pochutín. Jednotlivé postupy porovnávajú, posudzuje sa aj šikovnosť ľudí z okolia pri príprave zabíjačky.

*... my sme to (zabíjačku) niekedy robili rýchlo. Aj dve, tri svine sme stihli za deň. Teraz je to viac o stretnutí(*code: ps4*). Na obecnej zabíjačke v Drábsku sa viac rozpráva ako sa robí. To sa mi ale páči, lebo sa stretnem a porozprávam s kým chcem. Nie je to o tom kuse mäsa. Klobásu si môžem kúpiť kedy chcem. Chodím tam aj s deťmi, aby videli ako sa to robí(*relations:vert*) (Úradník Ján, Gen 1)*

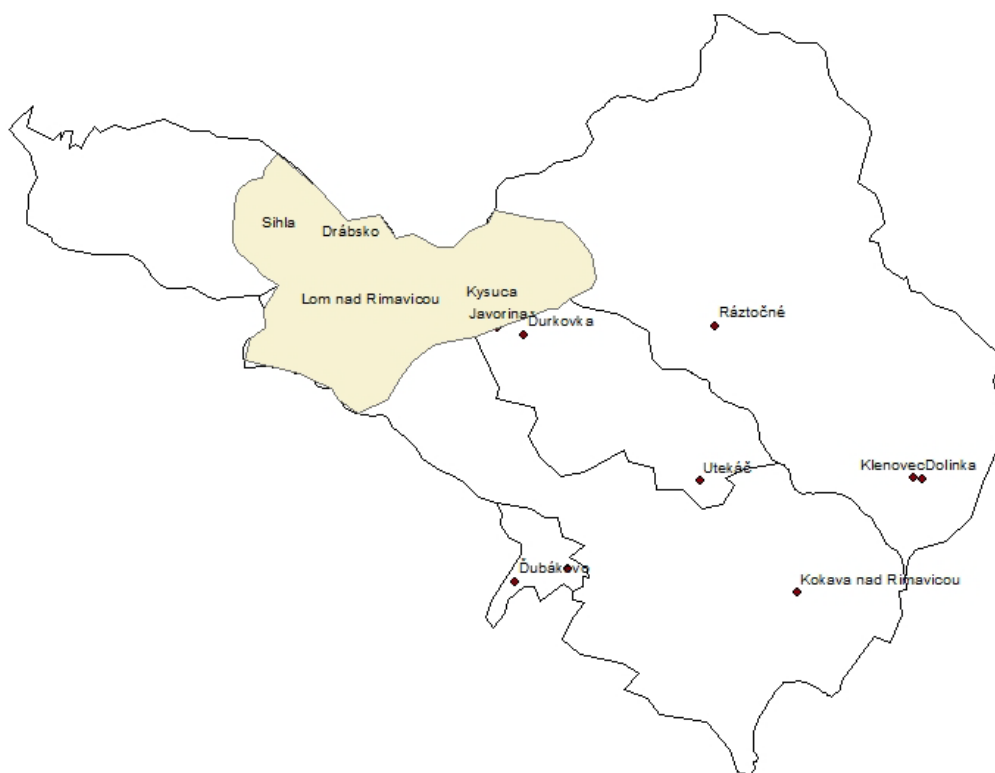
Mária pripravuje do tašiek poháre s kapustnicou, jaternicu a kúsky neúdenej klobásy. Je to prvá výslužka pre všetkých, ktorí sa zabíjačky zúčastnili. Vnúčatá roznášajú takúto “výslužku” po susedoch a priateľoch(*code: ps4*). Výslužka sa vždy dáva aj za požičané veci. Výslužka je zároveň pozvánkou na budúce zabíjačky, lebo je predmetom ochutnávania ľudí širšieho okolia(*code: ps4*). Zabíjačka končí na druhý deň, keď sa upracú a vrátia všetky požičané veci. Vlado prevezie klobásy a slaninu do údiarne k Hanke a s Janom ich nasledujúce dni údia(*code: zz9*). K údeniu si pripravuje Jano celý rok vhodné piliny a drevo, učí Vlada údiť(*relations:vert*). V nasledujúcich mesiacoch Mária zvaží, či bude ešte chovať prasa. Samotné náklady na jeho kúpu a suroviny na chov prevyšujú ceny hotových výrobkov v obchode.

... chovať prasa sa neoplatí, je lepšie si radšej kúpiť hotové (produkty a mäso) bez roboty(relations:unkn). Donesú vám to až do domu. Takto ma ale všetci prídu pozrieť a majú z toho zážitok. Vladko už nebude nikdy zabíjať ale vnuci Janko s Tomášom áno, tí sa k tomu majú(relations:vert). (Mária Vývleková, Gen 1)

Mária Vývleková sa pri poslednom výskume v januári 2017 spytovala lesných robotníkov na ceny malých prasiat v okolí Rimavskej Soboty. Dohodla si kúpu jedného prasaťa.

7.3 Vytváranie podnetov. *Terénna dokumentácia denného rytmu rodín v Sihle, Drábsku a Lome nad Rimavicou.*

Lokalita	Drábsko, Lom nad Rimavicou, Sihla
Etnografia	<i>Primárny dokument č. 501 Etnografia dňa rodín Sihlianskej planiny</i>
Doména vyznačená v mape	Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve
Prevažujúci mód transmisie	Vertikálna transmisia (50,4%)
Spôsob percepcie	Vytváranie podnetov (4,8%)
Počet kódov	24
Počet relácií	8



Terénne výskumy autora podnietili pridať etnografiu - zápis každodenného rytmu lokálneho spoločenstva, rodín, ktoré žijú v horských osadách Severného Malohontu. Na prelome 20. a 21. storočia evidujeme v lokalitách katastra i v širšom regióne zánik prevažnej časti pracovných príležitostí (Slovenský štatistický úrad Slovenskej republiky, 2014). To bolo hlavnou príčinou odchodu obyvateľstva za prácou mimo obec, región či Slovensko. Takéto migrovanie za prácou má charakter dočasný, kde prevažuje vycestovanie vo viactýždenných turnusoch, tak aj trvalý, ktorý prevažuje u populácie mladých rodín. Pri prenose lokálnej kultúry vidíme priamy súvis medzi prostredím rodiny a prostredím lokality, ktoré vytvárajú podnety pre jej udržiavanie.

Nejde o šírenie ideí ako udržiavať lokálnu kultúru, ale skôr o rytmus činností, ktorý má v sebe zakódované prvky lokálnej kultúry. Povaha denného rytmu nemá vždy pravidelný priebeh. Dva primárne dokumenty, dve etnografie dvoch výskumníkov Josefa Kanderta v roku 1967 a Ivana Murina v rokoch 2015 a 2016 sa stali komparatívnym etnografickým materiálom pre pochopenie úlohy rodiny ako podnetného prostredia pre transmisiu lokálnej kultúry. Oba výskumy sa realizovali prevažne priamym pozorovaním v rodinách. Treba však poznamenať, že takéto pozorovanie sa dalo zrealizovať len u tých rodín, ktorých aktivity sa odohrávali zväčša v mieste bydliska alebo v príľahlých mestách. Pri výbere rodín pre ich porovnanie boli použité tieto 4 kritériá:

- a) spoločné hlavné prostredie všetkých percipientov denného pozorovania - rodina
- b) spoločné druhy sekundárnych priestorov, v ktorých sa nachádzajú členovia rodiny počas dňa – práca, škola, lokalita
- c) spoločné situovanie a lokalizovanie objektov – lokálna kultúra vrchov Sihlianskej planiny
- d) jednotná chromatika pozorovania – deň v 24 hodinovom cykle

Za modelovú tradičnú trojgeneračnú rodinu považujeme rodinu Šomodíkovcov, ktorých etnografia denných činností bola realizovaná v auguste roku 1967:

a.) rodinu tvorili starorodičovský pár Juraj Šomodík a Jolana Šomodíková, synovia Ján a Juraj Šomodíkovci so ženami Annou a Hanou. Deti ženatých synov - tri dcéry a jeden syn tvorili najmladšiu generáciu širšej rodiny.

Porovnávané rodiny vo výskumoch v roku 2015 a 2016 boli :

b.) rodina starších rodičov (Generácia 1), ktorú tvorí starší rodičovský pár na dôchodku a páry ženatých a vydatých synov a dcér. Z nich je minimálne jeden usídlený v rodičovskom dome, v lokalite alebo v blízkosti lokality. Ich jediným príjmom sú dôchodky, príležitostné príjmy za prenájom pôdy a lesa. Pre zlepšenie živobytia chovajú hydinu, niekedy kravu pre mlieko, sezónne ošípanú alebo niekoľko oviec. Nevlastnia motorové vozidlo, prevoz do vzdialených centier obchodu, úradov a zdravotníckych zariadení im zabezpečujú deti alebo susedovci.

***Vetrákovci** – sú rodinou, ktorá modelovo môže kontinuálne nadviazať na rodinu Šomodíkovcov, ktorej denný rytmus bol etnograficky popísaný a publikovaný v šesťdesiatych rokoch (J. Kander 2004). Starší manželský pár tvoria Ján Vetrák, dôchodca 85 ročný, Verona Vetráková*

dôchodkyňa 82 ročná, dcéra Kata Vetráková, 55 ročná rozvedená, ktorá býva po rozvode v meste so svojou 19 ročnou dcérou Katkou v drevenom dome svojich rodičov. V lokalite ešte žije jeden syn Jano Vetrák, 60 ročný so svojou rodinou v nim novopostavenom dome na inom konci dediny.

b.) rodina rodičov vychovávajúca školopovinné deti (Generácia 2) – nukleárna rodina a opatrujúca minimálne jedného z rodičov manželského páru v lokalite. Rodina býva vo vlastnom, nimi postavenom alebo opravenom rodinnom dome. Manželia sú striedavo v zamestnaní, ktoré sa mení. Často majú ďalšie doplňujúce zamestnanie na podnikateľskú živnosť. Prioritu v zamestnaneckých povinnostiach má ten rodič, ktorého profesiou rodina aktuálne získava najviac prostriedkov pre obživu. Deti sú školopovinné a dochádzajú do škôl v okolí. Rodina vlastní obrábacie stroje, pracovné náradie, ktorými vykonávajú hlavné alebo doplňujúce pracovné činnosti.

Ridzoňovci – sú rodina 45 ročného Petra Ridzoňa a ženy Eriky Ridzoňovej, ktorá býva striedavo v rodičovskom dome Petra a v novom dome, ktorý si stavajú bližšie k hlavnej ceste Brezno-Hriňová. Majú 2 deti Petru a Tomáša. Petra Ridzoňová chodí na strednú školu v Brezne, Tomáš na Základnú školu v Lome nad Rimavicou. Obaja rodičia majú súrodencov usídlených v blízkych lokalitách Lom nad Rimavicou, Drábsko, Sihla ako aj v Brezne, Podbrezovej a v Banskej Bystrici.

Záznam denného rytmu rodín Šomodíkovej (Josef Kandert, august 1967), Vetrákovvej (Ivan Murin, máj 2015) a Ridzoňovej (október 2015).

august 1967

máj 2015

október 2015

	Šomodíkovci	Vetrákovci	Ridzoňovci
4.00-4.15	vstávajú muži, Juraj Šomodík odchádza do mesta na rannú smenu, raňajkuje vopred pripravené jedlo(<i>code: zz6</i>)	spia	spia
4.30	odchádza prvý autobus do mesta	prvý autobus do mesta odchádza 4.35, cestujú nim výnimočne k lekárovi do Banskej Bystrice, syn Jano Vetrák do úradov v Brezne a Katka na prednášky v Banskej Bystrici, keď nie je na internáte	spia dopravnú linku poznajú, no nepoužívajú ju(<i>code: zz3</i>)
5.00	vstávajú ženy	spia Verona Vetráková vstáva len v lete nachovať sliepky(<i>code: tk4</i>), v zime vstávajú chlapi priebežne nakúriť drevo do palivového kotla (<i>code: tk4</i>)	spia v chladnom období vstávajú chlapi preštartovať lesné traktory a iné spaľovacie motory na naftu(<i>code: rz2</i>)
5.15	Jolana Šomodíková rozkuruje v šporáku, pripravuje raňajky Ján Šomodík odchádza do lesa po voly(<i>code: tk7</i>)	Ján Vetrák vstáva v lete skôr pripraviť pokrm pre ošípanú, prípadne ovce (<i>code: tk7</i>)	vstáva Peter Ridzoň vstáva skôr v prípade, že pracuje vo vzdialenom lese na koňoch a prepravuje sa peši(<i>code: tk7</i>)
5.30-5.50	ženy doja a spracovávajú mlieko(<i>code: tk6</i>)	v prípade, keď majú dojnú kravu doja(<i>code: tk6</i>) ju striedavo všetci členovia rodiny okrem Katky	vstáva Erika Ridzoňová, pripravuje deťom raňajky a desiatu(<i>code: zz6</i>)
5.45	Jolana Šomodíková budí dcéru, ktorá odchádza do práce autobusom	Katka vstáva v prípade, že odchádza do školy autobusom o 6.45,	Erika Ridzoňová kými hydinu(<i>code: tk7</i>), budí dcéru Petru

6.00-6.30	Jožo Šomodík čistí maštal, jeho žena ide po vodu, obec vyhádza dobytok na obecnú pastvu(<i>code: tk7</i>)	do obecnej pastvy dobytok nevyháňajú, kravu pasú individuálne v záhrade	kravu ustájenú u starého otca pasú len v prípade jeho choroby
6.25	Jolana Šomodíková odchádza na autobus do mesta	Katka odchádza na autobus do školy	Petra Ridzoňová odchádza na autobus do mesta. Peter Ridzoň odchádza na lesnom traktore do práce v lese
6.30-7.00	na dvore sa objavujú malé deti Šomodíkových synov	Vetrákovci raňajkujú(<i>relations:vert</i>)	Erika Ridzoňová budí a následne pripravuje do školy(<i>code: kh1</i>).
6.30	Ján Šomodík seká drevo Anna Šomodíková ide do lesa na maliny(<i>code: tk7</i>)	Ján Vetrák pripravuje drevo na šindle, ktoré vyrába a privyrába si tak k dôchodku Verona Vetráková sa pripravuje na rannú omšu do kostola(<i>code: sk3</i>)	Peter Ridzoň začína prácu v lese Erika Ridzoňová sa pripravuje na cestu do úradov v meste
6.50	pokiaľ je deň keď v obchode majú mäso (2x týždenne) odchádza z každého domu jedna žena nakupovať	pečivo sa v obchode objednáva a vyzdvihne do 8.00, Verona alebo Kata Vetráková nakupujú pečivo skoro denne	Erika Ridzoňová kupuje v obchode len pečivo, mlieko má od svokra. Ostatné potraviny kupuje vo veľkoobchodoch v meste, sú lacnejšie(<i>code: ps2</i>)
7.00-7.40	Jana Šomodíková umýva riad, upratuje a začína variť obed(<i>code: zz6</i>)	Verona Vetráková sa vracia z kostola a z nákupu. Kata Vetráková upratuje alebo pripravuje obed	Erika Ridzoňová odviezla syna so susedovými deťmi do základnej školy. Pri službe odvozu sa strieda so susedou
8.00	od tejto doby môžu začať chodiť návštevy: kamarátky na kus reči, susedia či príbuzní, ktorí niečo pripravujú alebo idú na návštevu(<i>relations:vert</i>)	Vetrákovcov pravidelne navštevuje syn Jano, ktorý má auto a pravidelne chodí do mesta na nákupy do supermarketu. Jána Vetráka navštevujú pomocníci pri výrobe šindlí(<i>code: rz7</i>)	Erika Ridzoňová neprijíma návštevy lebo pracuje. Návšteva sa musí vopred ohlásiť.

8.00-11.00	Ženy vykonávajú rôzne práce v domácnosti či v hospodárstve	Ženy vykonávajú rôzne práce v domácnosti , pokiaľ Verona Vetráková nie je chorá. Kata poberá ošetrovateľské dávky na rodičov (<i>code: kh2</i>) a chodí na internet na obecný úrad hľadať prácu. Doma internet zavedený nemajú	Erika Ridzoňová spracováva účtovníctvo pre manžela a ešte účtovníctva niekoľkých živnostníkov v obci
10.00-12.00	Muži vykonávajú práce okolo domu. Muži vykonávajú prácu v meste odchádzajú do popoludňajšej smeny.	Jano Vetrák so synom a pomocníkmi režu a opracovávajú šindle pre okolitých chatárov(<i>code: ps3</i>)	Peter Ridzoň približuje na lesnom traktore v Javorine drevo pre urbárne spoločenstvo, Erika Ridzoňová inštruuje remeselníkov pri stavbe domu
12.00-15.00	Doba obeda a popoludňajších prác pri kŕmení statku	Doba obeda, manželia Vetrákovci oddychujú. Kata Vetráková perie(<i>code: zz4</i>) v automatickej práčke. Rodičia v automatickej práčke prať nevedia.	Erika Ridzoňová ide odniesť poštu, vyzdvihnúť syna zo školy a odvieš ho na doučovanie a krúžky v Brezne
16.00-17.00	Muži sa vracajú z rannej smeny v práci v meste. Ženy perú a chovajú hydinu.	Ženy chovajú hydinu.	Peter Ridzoň ukončuje prácu v lese. Erika Ridzoňová vyzdvihuje deti v Brezne.
17.00	Anna a Hana Šomodíkové nosia vodu zo studne. Juraj Šomodík pripravuje šalovanie na betónovanie	Ján, Verona a Kata Vetrákovci pozerajú spolu televízny seriál(<i>relations: unkn</i>)	Peter Ridzoň prišiel z práce v lese, kontroluje prácu remeselníkov. Erika Ridzoňová spracováva pracovnú agendu dňa. Deti sa pripravujú do školy.
18.00-19.20	Juraj Šomodík napája voly pri potoku Jolana Šomodíková chystá potravu pre prasce Juraj Šomodík vyháňa voly na večernú pastvu(<i>code: tk7</i>)	Vetrákovci kŕmia hydinu.	Peter Ridzoň s otcom robia úpravy na strojoch(<i>relations: vert</i>). Kŕmi kone, s ktorými vykonáva práce v lese.

19.10- 19.20	Do dediny sa vracia stádo kráv z obecnej pastvy. Ženy, muži alebo deti kravy vyčkávajú a zaháňajú do chlievov.	Kravy priväzujú na paši alebo ju pasú v elektrickom oplotku. Kravy do paše nedávajú.	Rodina nepravidelne pozerá televíziu, hlavne správy o počasí kvôli sušeniu sena a plánovaniu práce v lese.
20.00- 22.00	Juraj Šomodík sedí so ženou a dcérou v kuchyni a večerajú, pritom sa rozprávajú čo sa v priebehu dňa udialo(<i>relations:hor</i>). Ján a Jožo Šomodíkovci sa spolu so svojimi ženami pozerajú na televíziu. Juraj Šomodík a Jolana Šomodíková idú po umytí spať.	Ján Vetrák pozerá televíziu, najviac však do 21.00, potom ide spať. Verona Vetráková chodí spávať skôr, chorľavie. Kata Vetráková chodí na večerné modlitby do kostola(<i>code: dk3</i>), kde zostáva na prípadnú prácu v kostole alebo v charite, kde sa stretáva s priateľmi. Katka Vetráková najviac času trávi na internáte v Banskej Bystrici(<i>relations:hor</i>). Doma väčšinou pomáha, v lokalite nemá dostatok priateľov v jej veku.	Deti pred televíziou uprednostňujú komunikovanie na sociálnych sieťach a počítačové hry(<i>relations:hor</i>). Ridzoňovci majú vlastnú wi-fi a sprístupňujú ju aj niektorým susedom. Erika Ridzoňová málo pozerá televíziu, radšej sa podieľa na niektorých obecných aktivitách. Peter Ridzoň je v poľovníckom zoskupení, kde sú takmer všetci potenciálni záujemci o jeho prácu v lese(<i>relations:vert</i>).
22.30	Posledným autobusom sa vracajú z mesta z odpoľudňajšej smeny niektorí muži (Ján Šomodík)	Posledný autobus prichádza 23.15 a chodí takmer prázdny. Najviac nim chodia ľudia vracajúci sa v piatok z týždenných prác či štúdií.	Rodina v túto dobu nespí len cez víkend.
23.00	Dedina spí	Dedina spí	Dedina spí

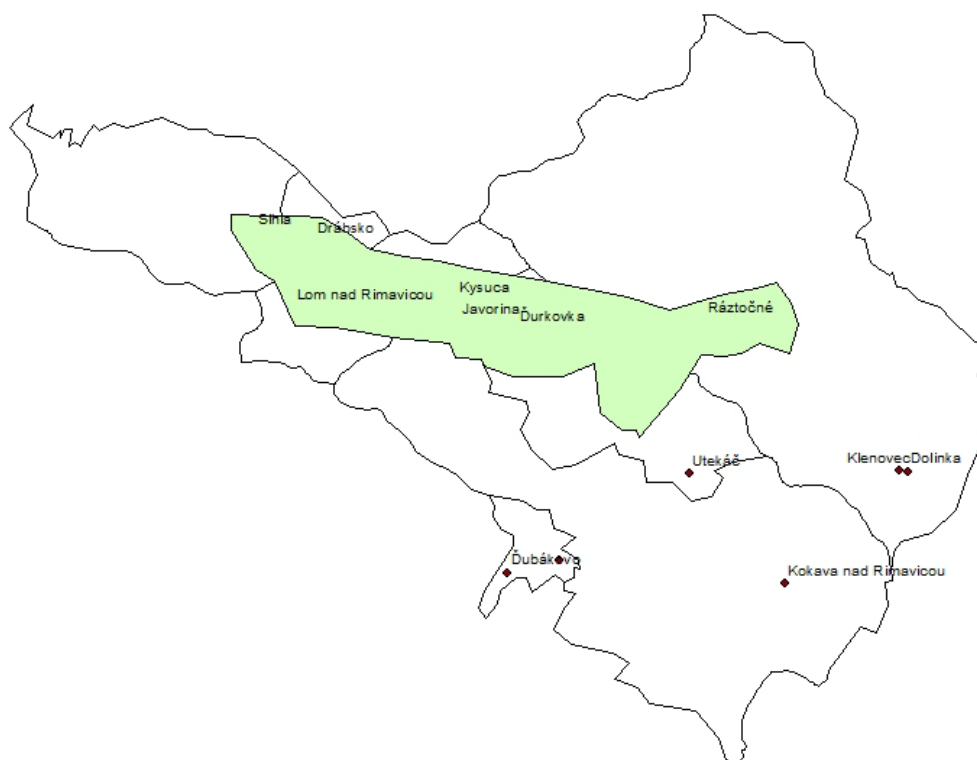
Spoločnými črtami vytvárania podnetov v rodinách sú aktivity vedúce k skupinovej solidarite a príslušnosť k rodine. Spoločné žitie s rodinou a s ostatnými v lokálnom spoločenstve pôsobí cez kolektívne zvyklosti, spôsoby myslenia a konania. Početnosť miest a prostredí, kde sa dedinská každodennosť odohrávala v polovici minulého storočia a v súčasnosti sa líši. Mobilita percipientov v súčasnosti je omnoho vyššia. V roku 2016 je

zaznamenaných aj viac aktov správania sa, interakcií, aktivít a prežitých udalostí. Priestor, kde sa prenáša kultúra už nemusí byť len izba, dom, ulica, kostol, obchod, škola a práca ale viaceré iné prostredia každodenných činností. Spolupatričnosť sa prejavuje pri spoločných prácach ako aj vo vzoroch, akými sú spoločné kŕmenie dobytká a hydiny u najstaršej generácie, ale aj pri voľnočasových aktivitách u generácie mladšej. V každodennom rytme môžeme sledovať snahu všetkých členov rodiny o rovnomerné zaťaženie prácou jednotlivých jej členov, ale aj snahu prežiť aspoň časť dňa spoločne.

Deskripcia dňa ukazuje, ako je organizovaný každodenný život pri generačných preferenciách hodnôt. Zmeny štýlu života, predovšetkým konzumný spôsob života a nárast činností spojených so zabezpečením dennej spotreby sa odrážajú na zmenách štýlu života lokálneho spoločenstva. Lokálne špecifickú kultúru a samozásobiteľstvo vnímajú cez mediálne sprostredkované vzory „moderne“ vyznievajúcich stereotypov ľudovosti, akým je farmárstvo a iné štýly popularizujúce život na vidieku, predovšetkým u mestského obyvateľstva.

7.4 Individuálne učenie. *Interview s nositeľom tradície, ekológia osobnosti.*

Lokalita	Sihla
Etnografia	Primárny dokument č.62 Rozhovor s Vojtechom Ilčíkom
Doména vyznačená v mape	Tradičné ekologické poznatky
Prevažujúci mód transmisie	Vertikálna transmisia (58,4 %)
Spôsob percepcie	Individuálne učenie (17,6%)
Počet kódov	20
Počet relácií	11



V lokalite Sihla boli vykonané v šesťdesiatych rokoch minulého storočia dlhodobé stacionárne výskumy, na ktoré sa odvolávame ako na dôležitý porovnávajúci etnografický materiál. Výsledky výskumov, etnografie zverejnené v jednotlivých štúdiách boli použité ako primárne dokumenty. Týkali sa predovšetkým terénnych zistení k súčasne skúmanej najstaršej generácii v Sihle. Tou je Generácia 1, v čase výskumov v šesťdesiatych rokoch to bola stredná alebo mladšia generácia. Päťdesiat rokov bolo z pohľadu generačného prenosu lokálnej kultúry charakteristických pokračujúcim zaníkaním viacgeneračných rodín, diverzitou v zamestnávaní a s ňou spojenou individualizáciou činností. Pomerne jednotiaci spôsob života kovoľníkov zanikol v polovici osemdesiatych rokov minulého storočia. Posledných 20 rokov je

charakteristických starnutím populácie a zánikom tradičných spôsobov hospodárenia a udržiavania krajiny. Odráža sa to na stave spoločenstva, ako aj prostredia. Tradíciou odovzdávané znalosti sa vytrácajú, v súčasnosti evidujeme sporadické snahy o ich revitalizovanie. Interview o generačnom odovzdaní lokálnej kultúry bolo vedené s Vojtechom Ilčíkom (Gen 2), ktorý je so svojim bratom Marianom Ilčíkom pokračovateľom priamej línie rodiny, ktorá bola v etnografiách zo šesťdesiatych rokov uvedená pod názvom Podošvovci.

Interview, transkripcia záznamu 17. január 2017, Sihla

výskumník: Čo je dôležitejšie pri prispôbovaní sa zmenám doby na Sihle, jednotlivec rodina alebo kolektív ?

participant : ...to iba život zariadi... ...o tých Ridzoňovcoch čo ja viem, že oni žijú ako trojgeneračná rodina(*relations:vert*), všetci si pomáhajú, no už vidieť ako sa jeden mladší chce osamostatniť, kúpil si taký starší dom vedľa a z toho si už robí vlastný dom(*code: zz1*).

výskumník: Ako by sa dalo vyjadriť súžitie generácií na Sihle v šesťdesiatych rokoch?

participant : ... je to úplný protiklad čo doniesla dnes doba ... ja viem na gazdovstve je ťažko, ja viem rástol som s tým(*relations:vert*), od malička som s tým rástol, vtedy bola ťažká doba, ale bola ľahšia v tom, že človek mal to zamestnanie, tí kovoŕníci si to odrobili v závode a išli potom zase robiť na svoje, ale inú robotu(*code: tk7*), v podstate išli relaxovať pri tej robote čo boli celý život naučení.

...ale dnes sa to nedá, lebo tá manželka bývala väčšinou celý deň doma alebo robila sezónne(*code: tk7*) v lese a teraz chce robiť aj manželka, musí svojim spôsobom a už sa gazdovanie nedá tak zapojiť do rodiny, dá sa, ale len kým ešte niekto z rodiny pracuje.

...u staršej generácie to bolo tak, že keď muž odišiel do práce, manželka a starí rodičia zostávali doma a urobili všetky práce okolo domu a na hospodárstve, poobede sa vrátil muž z práce a deti zo školy a vystriedali ich pri týchto povinnostiach(*code: kh4*).

... čo sa týka doby, život bol tvrdší, ale čo sa týka stability - bola tam, človek ani nerozmýšľal ako bude, mal istotu že pôjde do roboty, ale aj ľudia boli tvrdšie vychovaní(*code: ps4*)

... jasné že stará generácia bola pripútaná ku tej pôde(*code: tk2*), nemohli si lobzovať (premiestňovať sa) hore-dole, ale to je zaujímavé, že ľudia to mali tvrdšie a boli zocelení, a my sme takí mľandraví.

výskumník: A dnes?

participant : ... možno ešte niektorí môžu žiť v troj aj štvorgeneračnom dome, ale len preto, že ich pôda užívi, my sme museli toho zanechať už dávno, aj doktoré rodiny sa museli odsťahovať. Nejaká prepojenosť musí byť medzi generáciami, lebo sa staršie generácie musia doopatrovať(*code: kh2*), staršia generácia má malé dôchodky a všetky musia ísť na zabezpečenie domácnosti, takto majú aj svoje miesto v rodine(*code: kh3*).

... časť ľudí tu má nedostatok, no ostatní ľudia im neveria, ale keď je nedostatok všeobecný, tak sme všetci skúšaní prioritami v živote, potom sa všetci už nevieme riadiť prioritami staršej generácie, ten morálny a duchovný úpadok o čom sa hovorí, tak sa to aj tu prejavuje.

výskumník: Od koho si sa priučal prežitiu na Sihle ?

participant : ... sám som pracoval s otcom, mnohé ma naučil, ale som musel počúvať(*relations:vert*) aj také veci čo už neboli do tejto doby, ja by som sa nimi už nemohol riadiť(*relations:unkn*).

... ja si pamätám už za svojej éry, (že) naši rovesníci tak bokom pozerali na nás, lebo tak naučených k tej pôde a tak robiť, pozerali či sme normálni (*relations:hor*).

... lebo naozaj sa v tej fabrike dal vtedy veľmi pekný peniaz zarobiť(*code: zz8*). Ale zase druhá strana bola taká, že nám svojim spôsobom aj závideli, lebo keď si ten dobytok predal, boli to pekné peniaze(*code: ps3*). Ja keď si to tak spätne pozriem, človek v sebe musí nájsť takú spokojnosť.

výskumník: A čo ostatní v tvojej rodine, našli spokojnosť ?

participant : ...doba sa mení, náš otec už nebol tá generácia čo starý otec, keď starý otec kosil musel som mu pomáhať(*relations:vert*), keď odkosil pár riadkov on si zajedol, ľahol. Môj otec to už nevedel(*relations:unkn*), už to bol ten beh, už išiel do roboty, už nestíhal autobusom, už si kúpil motorku. Letel na motorke, potom sa naháňal z roboty a už to išlo, proste sa tá doba zrýchľovala a stále sa zrýchľuje a zrýchľuje. A teraz ti je to stláčané, že toto nestíhaš, toto nestihneš. Ľudia čo pomaličky gazdovali nestihli sa tejto dobe prispôbiť. Mladá generácia tento (starý) štýl si nechce osvojiť, je nútená mať všetko odrazu(*relations:unkn*). Keď si zoberieš takú hypotéku. Staršia generácia si nikdy nevzala pôžičky alebo úvery(*code: ps2*), lebo videli ako to mnohokrát dopadlo. Postavili si v meste alebo na dolniakoch domy(*code: zz2*) a museli sa vrátiť na vrchy ešte chudobnejší ako boli. Aj teraz je tu veľa príkladov ľudí čo neuspeli v meste. Tak to tu potom slúži Sihla ako zabezpečovací týl.

výskumník: Niektorí hľadajú vlastné cesty ako spokojne žiť na Sihle, ...

participant : ... u tých, čo sem prišli chcú robiť tak, aby „boli za vodou“ – rýchlo zbohatli, ten zmysel života sa potom tu na vrchoch stráca, človeka vycucujú pri výrobnnej linke, tam čo zarobí ho vycucia obchodný reťazec a čo mu zostane pretelefonuje a minie na internet a na televíziu. Aby mohol ísť do roboty zvyšok minie na pohonné hmoty a to je takýto kolobeh. A potom si myslíme akú máme dobu a akú máme voľnosť ... máme tu aj tú mediálne preslávenú rodinu⁵⁸, keby sa tak správala v minulosti bola by vytlačená z tejto dediny, to by sa tu nestalo(*code*: ps4).

výskumník: Podľa sčítania obyvateľov Sihla má veľa starých obyvateľov a málo detí....

participant : ... táto doba je podobná, takýmto malým dedinám nepraje, najhoršie je tým, čo majú rodinu, musia toho veľa zanahať, len aby zabezpečili deťom dochádzanie do škôl, na nič z toho čo by deti získali od rodičov, keby s nimi mohli byť nie je čas(*relations*:unkn). A to je základ(*code*: kh1), keď sa nedá vytvoriť rodina, o čom je potom kultúra ?

výskumník : A kde sú tradície, v Sihle tak dôležité ?

participant : ... vzťah ku pôde sa tu na Sihle stráca, my sme boli taká posledná rodina čo sme ešte keď družstvo fungovalo hospodárili(*code*: tk7). Bolo tu také obdobie asi dvadsať rokov dozadu, že ľudia začali trochu žiť ako spoločenstvo(*code*: ps4), normálne sme spolu začali v pasienkovom hospodárstve spolu pásť dobytok. Pásli sme pár rodín, tak do štyridsať kusov. Ja som bol starý mládenec, zobral som si v robote dovolenku, obliekol som sa do kroja(*code*: sk3), a išiel som si oddýchnuť tvrdou prácou. Moja žena, keď sem na vrchy prišla (aj my sme ešte bývali u našich, doplnil) a vydala sa do našej rodiny hovorila, že za najdôležitejšie čo si myslela (o Sihle), je každý deň dve hodiny vyzerat' kravu či sa vráti z paše(*code*: kh4).

... mám kamaráta, ktorý chce žiť rovnako ako staršie generácie a žije na Prednej Chamarovej, ráno vstane, robí celý deň, syn mu chodí do školy pešo tri kilometre a žije v dvojpriestorovej drevenici a dobre sa cíti. Lebo keď v závode zarobil šesťsto euro tak bol na nule, teraz všetky peniaze čo získa dá na syna a ostatné si musí dorobiť(*code*: tk1).

⁵⁸ V lokalite Sihla počas výskumov v rokoch 2014 až 2016 prebiehali televízne natáčania rodiny miestnej farmárky pre pomerne vysoko sledovanú televíznu show

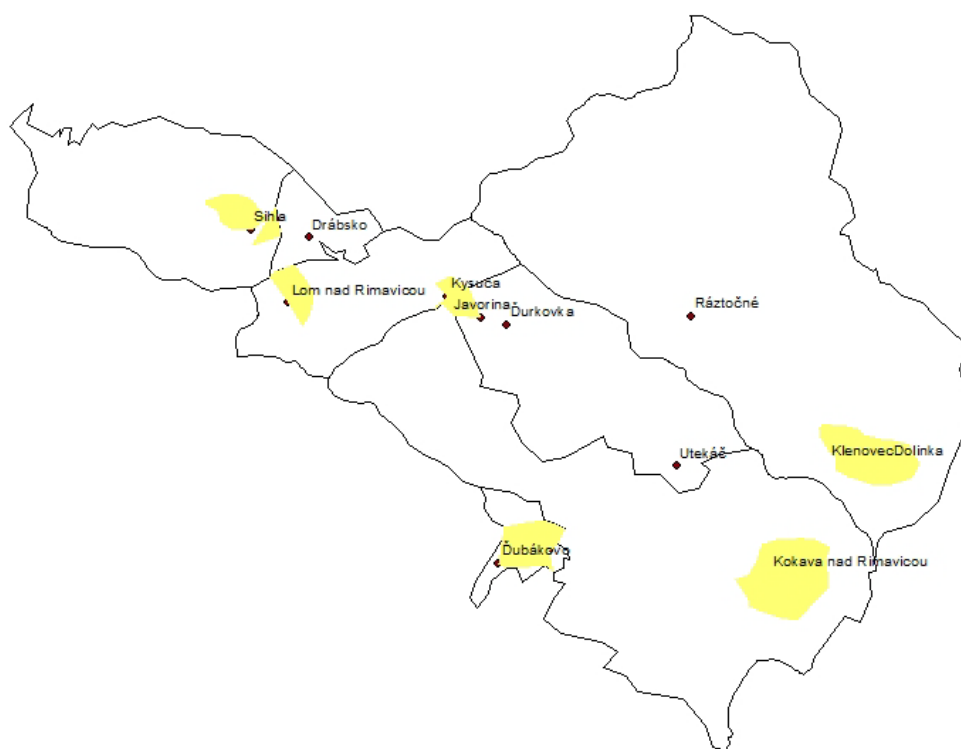
... aby ste zachovali tradičný spôsob hospodárenia, museli by ste na všetko čo (k tomu) potrebujete zarobiť tu. Už len keď si predstavíte, že by ste musel chodiť za prácou len tu blízko do susednej obce, musel by ste vstávať každé ráno o štvrtej.

výskumník: Ako môžeš ty sám pomôcť udržať lokálnu kultúru na Sihle, založil si festival volských záprahov a stretnutie rodákov Jarmo ?

participant : ... všetko čo získaš odtiaľto, a to nie len suroviny, ale aj hodnoty a kultúru to je najekologickejšie a najlepšie, lebo to získaš tu odtiaľto a hneď, urobia to vlastní ľudia, vlastným rozumom(*relations:vert*) a vlastnou silou(*code: tk4*). Len je to veľmi tvrdé, ako aj tá robota, tak aj ten život aj tá kultúra ... moja skúsenosť je taká, že som sa chcel venovať všetkým deťom tu na Sihle, aby mali vzťah k lokálnej kultúre(*code: ps1*), ... ale už to nestíham ... podstatné je že hľadáme tie korene(*relations:vert*), sme rozlietaní a rozbehaní, ale dávame si dokopy aspoň fotografie, človek tie korene chce.

7.5 Prenos kultúry cez zohrávanie rolí. Zázpis úlohy starejšieho v súčasnej svadbe.

Lokalita	Kokava nad Rimavicou, Šoltýska – Ďubákovo (Močiar), Látky
Etnografia	Primárny dokument 362. Etnografia, video dokumentácia role rodičov a svadobných ceremoniarov
Doména vyznačená v mape	Duchovná kultúra a jej praktizovanie
Prevažujúci mód transmisie	Nepriama transmisia (54,9%)
Spôsob percepcie	Prenos kultúry cez zohrávanie rolí (4,7%)
Počet kódov	20
Počet relácií	15



Zaznamenať svadobný alebo pohrebný prechodový obrad sa považuje takmer za „povinnú súčasť“ terénneho výskumu. Hlavným dôvodom je očakávanie, že sú to príležitosti, v ktorých sa nahromadilo najviac lokálnych znakov. Samozrejme aj pre sledovanie generačnej transmisie lokálnej kultúry boli do hermeneutickej jednotky zaradené viaceré etnografie svadiieb. Predstavovali tri pramenné skupiny dát. Prvú skupinu tvorili najstaršie dochované zápisy svadiieb, ktoré boli zaznamenané v prvej polovici minulého storočia amatérskymi etnografmi. Ich validita je poznamenaná snahou o bohaté vykreslenie obradu a prízvukovanie tradičnosti, čo nepredstavovalo verný obraz tohto najčastejšieho obradu prechodu. Tak bohato vystavaná obradovosť, aká sa popisovala na príklade niektorých bohatých sedliackych svadiieb nebola bežne príznačná v prvej polovici minulého storočia. To korešpondovalo už aj s etnografiami

svadieb zo Severného Malohontu, s veľkými zbierkovými akciami na Slovensku⁵⁹. *Druhou skupinou etnografických záznamov* bola zberová akcia získavania svadobných kaziet od svadobných kameramanov v deväťdesiatych rokoch. Vtedy sa takmer plošne zaznamenávali svadby na nové dostupné médium - video. Dohodnutí svadobní kameramani tento nasnímaný materiál zasielali autorovi, ktorý materiál ďalej spracovával metódami vizuálnej antropológie. *Tretiu skupinu etnografií svadieb* tvorili najnovšie etnografie, ktoré vznikli v spolupráci so svadobnými ceremoniármi – starejšími. Rozšírenie tejto svadobnej funkcie je fenoménom posledných desiatich rokov, nadväzuje na ich staršiu rolu, ktorú zohrávali ešte u Generácie 1 v šesťdesiatych a v sedemdesiatych rokoch. V roku 2008 autor nadviazal spoluprácu s jedným z nich Miroslavom Látkom (Gen 2) z Kokavy nad Rimavicou, ktorý bol amatérskym diskdžokejom a ukončil “hranie na diskotékach”⁶⁰. Od roku 2010 začal ponúkať svadobné služby ako starejší a svadobný diskdžokej a od roku 2012 sa stal akýmsi poloprofesionálnym - kmeňovým starejším v bývalej základnej škole na laze Močiar (Kokava nad Rimavicou, Ďubákovo-Šoltýska), ktorá bola pre tieto účely prestavaná na penzión. Od roku 2014 je v okolí najčastejšie zvaným starejším. Staršiu tradíciu lokálnej kultúry, keď za starejšieho bol zvyčajne volaný kmotor svadobného otca, od konca 20. storočia takto plne nahradili nájomní starejší. Ich popularita na juhu stredného Slovenska postupne rastie.

Etnografia (autora) role starejšieho pri súčasnej svadbe.

V apríli 2015 pri jednom z pravidelných stretnutí “pri pive” ma Miro informoval, že mu telefonovali z Močiara a potrebujú na svadbu mladého páru pôvodom z Kokavy nad Rimavicou a Látkov zabezpečiť svadobného starejšieho a diskdžokeja. Svadobní rodičia chcú svadbu v štýle “tak ako sa patrí”. Teda starejšieho oblečeného v kroji. Svadobný pár súhlasí s tradičnou dramaturgiou - štruktúrou svadby. Mladý pár žije spolu už niekoľko rokov, striedavo v zahraničí a na Slovensku vo Zvolene u rodičov. S Mirom sme sa dohodli, že vyhl'adám staršie texty a úlohy starejšieho, ku ktorým mu zistím a dodám ešte aj staršie texty z vlastných záznamov.

Doposiaľ si vystačil s textami, ktoré sa naučil na rôznych svadbách, kde hral ako diskdžokej. Sám však pociťoval, že pre lokálnu svadbu nie sú vhodné. Sú z rôznych oblastí a od rôznych

⁵⁹ Výpovedné sú hlavne záznamy učiteľov z Malohontských lokalít zo zbierkovej akcie Franka Wollmana, viac. (Leščák, Slovenské svatby 1996)

⁶⁰ Sám to zdôvodnil tým, že je už starý a lepšie by sa hodil ako starejší na svadbách a ako diskdžokej.

starejších. Svadobní hostia, ktorí pochádzali z rovnakých dedín na ne reagovali rozpačito, boli zvyknutí na svoj spôsob priebehu svadby. Miro vníma tri druhy svadiieb, ktoré sa v Močiari konajú. Prvou je *svadba miestnych*, čo pre neho znamená, že všetci presne vedia aký bude jej postup a očakávajú ho. Svadba má obvyklú postupnosť dnes bežnú na juhu stredného Slovenska, *odberanie* u rodiny ženícha, *príchod* k rodine nevesty, *vypýtanie* nevesty od rodiny, *svadobný obrad* v kostole alebo na iných miestach, *svadobná hostina* v štruktúre vinše, *prípitky*, *tance* a *drobné obrady prechodu* podľa miestneho zvyku. Iným typom dramaturgie svadby je *svadba cudzích*, dramaturgiou podobná *svadbe miestnych*, vystavaná na podobnej štruktúre ako lokálna svadba. Veľmi často je to rozhodnutie niektorého zo svadobčanov mať podobnú svadbu akej sa niekedy zúčastnil alebo ju videl. Svadobčania majú vzťah k lokalite, pochádzajú odtiaľ predkovia alebo väčšina hostí pochádza z okolia. Podobnými svadbami bývajú aj svadby s cudzincami, kde takýto štýl svadby niekedy plní funkciu poučenia cudzinca o kultúre jeho budúceho partnera. Keďže svadby na Slovensku sa považujú za bilaterálny vzťah dvoch rodín, takáto svadba je často aj uvedením jeho príbuzných do štruktúry príbuzenstva rodiny miestnych. Ďalším typom podľa Mira sú *svadby podľa mediálnych vzorov*. Sú to svadby, kde sa manželský pár rozhodne podľa niektorého z mediálne šírených “návodov” a inšpirácií zrealizovať si svadbu. Tie sú podľa Mira najťažšou svadbou pre “starejšovanie”. Často ich súčasťou sú “atrakcie”, prelet v balóne, jazda historickými vozidlami, kultúrne vystúpenia, nečakané únosy neviest a mnohé ďalšie. Sám ich nazýva *akčné svadby*. Poslednú skupinu, ktorú Miro rozoznáva sú svadby, ktoré sa z rôznych príčin nemôžu konať predchádzajúcimi spôsobmi. Sú to napríklad tiché svadby z dôvodu úmrtia v rodine, kresťanské svadby kde sa kladie dôraz na časté modlitby, kresťanskú symboliku a výklad, *alternatívne svadby* bez výraznej štruktúry. Svadbu Tomáša a Hanky sa Miro rozhodol “urobit” podľa tradičnej štruktúry svadby z Kokavy nad Rimavicou. Ja sa svadby účastním ako jeho pomocník, šofér a fotograf, čo rodičia Tomáša Milan a Janka a rodičia Hanky, Hana a Slávo schválili a uvítali. Dohodol som sa, že im pomôžem aj s odvozom hostí zo svadby.

Záznam role starejšieho z 22. augusta 2015, Kokava nad Rimavicou, Ďubákovo-Šoltýska, Penzión Močiar

10.00

Miro prichádza do penziónu dohodnúť sa s kuchárkou o podávaných jedlách, či obsahujú tie chody, ktoré tradičná svadba zahŕňa(*relations:undir2*). Veľmi dôležité v štruktúre tradičnej svadby sú niektoré podávané jedlá, akým je napríklad slepačia polievka, podávané mäso z hydiny (kohúta), na ktoré sa viažu samostatné časti svadby(*code: sk4*). Kuchárka pozná tradičné jedlá, ako aj radenie, postupnosti chodov. Keďže si niektoré chody dodávajú samotní svadobčania, nevie zaručiť či budú v skutočnosti pripravené. Príprava svadobných chodov v minulosti trvala niekoľko dní a podieľalo sa na nich viacero osôb. Dnes sa príprava zúžila na deň pred samotným termínom svadby. V lokálnej tradícii má kuchárka významné miesto vo výstavbe svadby. Jej úlohou je aj vstupovať do priebehu svadby s vinšami(*code: sk4*), scénkami(*relations:vert*). O tomto všetkom kuchárka vie, no nechce sa podieľať bez vysloveného súhlasu svadobných rodičov. Miro pripravuje rekvizity a priestor pre uvítanie manželského páru pri príchode do penziónu.

12.00

Odchádzame z penziónu Močiar a prichádzame k rodine Tomáša. Miro sa na pranie mladého páru prezlieka do kroja. Svadobný otec ponúka príchodzích “pálenu”(*relations:vert*), sám však hovorí že na ulicu “polievať” nepôjde, lebo podľa neho takýto zvyk už dávno zanikol(*relations:unkn*) a nenašiel by pochopenie u susedov. Pozvaní svadobčania odovzdávajú rodine dary (*code: sk4*), väčšinou finančné. Svadobná matka presne eviduje od koho a akú výšku finančného daru dostala. Ide o recipročné dary, dar sa “opláca”.⁶¹

12.30

Miro pripravuje priestor v izbe na odobierku ženicha Tomáša od rodičov. Odobierka spočíva v prehovore starejšieho k rodičom a z poďakovania za výchovu(*code: sk4*). V kresťanských rodinách je jej súčasťou aj požehnanie páru rodičmi(*code: dk1*). Celý obrad Miro

⁶¹ Výška daru je približne 1000 Euro od blízkej rodiny a sto Euro od vzdialenejšej rodiny. Dary sa podľa schém (Maj 1986) odovzdávajú pri prekračovaní hranice domu ženich a nevesty.

zvláda veľmi rýchlo, je požiadavkou rodiny, aby sa “tieto smutné časti” odohrali rýchlo. Svadobný sprievod ženicha nasadá do áut a prichádza k neveste. Miro má pripravené symbolické reči pýtania nevesty(*code: sk4*). Rodičia nevesty im však nerozumejú, nevedia ako na ne nereagovať, improvizujú. V príbuzenstve nevesty sa nachádza muž ktorý kedysi “starejšoval” a vedie tradičný dialóg s Mirom ako symbolickú hru “o hľadani krásneho kvetu”(relations:vert). Dialóg má tradičnú výstavbu na triádach, trojitom stupňovaní deja. Vyvrcholením je ukázanie nevesty vo svadobných šatách, odovzdanie kytice ako prejavenie záujmu zo strany Tomáša(*code: sk4*). Následne je celý sprievod pozvaný do domu nevesty Hanky.

15.30

V dome nevesty prebehne pohostenie rodiny ženicha. Mnohí sa osobne poznajú, čo je určitou nevýhodou lokálnych svadiieb(*relations:hor*). Nevýhodou býva tá skutočnosť, že vzťahy medzi svadobnými hosťami sa rôznia. Na Mirovi záleží, aby vzťahy poznal skôr a aby spájal hostí tak, aby sa predišlo nedorozumeniam(*code: ps7*). Po ďalšej odberanke od rodičov Miro pripravuje svadobný sprievod na sobáš v katolíckom kostole. Keďže sú svadobné rodiny rôznej konfesie evanjelickej a katolíckej, Miro vysvetľuje podrobnosti cirkevného obradu niektorým členom rodín. O 16.00 svadobný sprievod prichádza do kostola. Miro v symbolických rečiach prenecháva svadobný sprievod farárovi(*code: sk4*). Farár nechápe dobre rolu starejšieho, je nový.

17.00

Po skončení cirkevného sobáša prichádza manželský pár so sprievodom do penziónu Močiar. Uvítanie páru chce zrealizovať majiteľ penziónu(*relations:undir1*). Miro argumentuje, že je to tradičná rola kuchárky. Majiteľ s nevôľou súhlasí. Pár privíta tradične kuchárka(*code: sk4*), avšak v zastúpení majiteľky penziónu. Majitelia penziónu žiadajú prípitky a fotografovanie v okolí penziónu, čo slúži ako reklama pre penzión. Miro je nabádaný svadobnými hosťami, aby zabezpečil pokračovanie svadby podľa jej obvyklých častí, tak ako sú radené po sebe(*relations:undir2*).

18.00

Prípitky a symbolické reči počas podávania tradičných chodov, vinše a reči trvajú viac než hodinu(*code: sk4*). Miro je upozorňovaný svadobnými rodičmi na zdĺhavosť tejto časti. Starejší Miro zdôvodňuje zdĺhavosť svadobných rečí ich tradičnosťou. Prichádzajú mladomanželia a dohodnú sa, že symbolické reči skrátia. Svadba má byť viac zábavou, mladí ľudia sa sem prišli hlavne baviť(*code: sk1*). Miro púšťa muziku rôznych žánrov a štýlov. Púšťa aj tradičnú hudbu z Malohontu(*code: sk2*).

22.00 – 24.00

Počas tejto časti svadby zohrávajú hlavnú rolu svadobní rodičia. Je to časť, kedy sa upevňujú staré(*relations:vert*) a nadväzujú nové sociálne väzby(*relations:hor*). Náklady na svadbu sa delia na polovicu, tomu zodpovedá aj pomer hostí. O roznášanie pohostenia sa stará personál. Prípitky a ponúkanie jedál je priestorom pre vyznenie základných vlastností, ktoré sa očakávajú od novonadobudnutého príbuzenstva, prajnosti a vľúdnosti(*code: sk4*). Miro vstupuje do viacerých rozhovorov. Má mnoho nových informácií o tom, ako sa má tradičná svadba viesť. Očakávanou súčasťou svadby je čítanie telegramov, lascívnych textov s funkciou želania zdravého potomstva(*code: sk4*). Texty telegramov sa podľa Mira obmieňajú minimálne, mnohé pozná spamäti(*relations:undir1*). Napriek rovnakému obsahu sú však vždy určitým spôsobom uvoľnenia.

24.00

Miro pripravuje čepčenie, prechodový obrad zavíjania nevesty(*code: sk4*). Zo svadobných hostí ho nepozná nikto. Je to symbolické snímanie venca nevesty, zahalenie vlasov. Pri ňom majú asistovať vydaté ženy, ktoré poznajú sledy piesní. Miro najal dievčatá z miestnej folklórnej skupiny, ktoré tento zvyk predvádzajú na svadbách(*relations:undir1*) za poplatok. Rovnako aj teraz má takýto charakter prevedenia zvyku zohrávať viac reprezentačnú ako obradovú funkciu. Svadobčania to považujú za kultúrny program. Tanec s nevestou je naopak veľmi živou tradíciou(*code: sk2*). Je formou ako prispieť na náklady svadby. Dbá sa na to, aby hostia neodišli zo svadby skôr ako skončí tento tanec(*relations:vert*), čo by si mohli ostatní

svadobčania vysvetliť ako neprajnosť. Za tancovanie s nevestou sa platí „na tanier“⁶². Posledným tancujúcim párom je Tomáš a Hanka.

1.00

Miro sa lúči so svadobnými hosťami. Svadobný tanec je jeho posledný starejšovský vstup. Pri vyplácaní odmeny zaplatia obaja svadobní otcovia polovicu sumy(*code: ps4*). Mirovi vyčítajú niektoré zdĺhavé časti svadby, vo všeobecnosti sú však s priebehom spokojní. Obaja ľutujú, že na svadbu nezavolali “živú” muziku(*code: sk1*). Miro dôvodí, že v okolí ich je len pár a tie sú počas obdobia častých svadiieb zajednané na niekoľko týždňov dopredu.

2.00

Rozvážam hostí po okolitých obciach a osadách(*code: kh5*). Väčšina chváli svadbu, že na nej boli aj tradičné prvky(*relations:vert*). Rozumeli jej, aj keď ich význam málo poznali. Miro má ponuku na ďalšiu svadbu, taktiež “v kroji” a pre nevestu, ktorá sa vydáva za cudzinca(*relations:undir1*).

⁶² Obvyklými sumami je 20 a 50 Euro.

7.6 Hrové alebo zábavové príležitosti. *Obnovenie pochôdzok v lokalitách Javorina a Ďurkovka – zúčastnené pozorovanie.*

Lokalita	Javorina, Ďurkovka
Etnografia	Primárny dokument č.773 Betlehemska tradícia, transkripcia
Doména vyznačená v mape	Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov
Prevažujúci mód transmisie	Nepriama transmisia (44%)
Spôsob percepcie	Hrové alebo zábavové príležitosti (26,3%)
Počet kódov	18
Počet relácií	27



Najživšou tradíciou v Severnom Malohonte je betlehemska hra. Najstaršie zmienky o jej praktizovaní v Kokave nad Rimavicou – Liešnici, Šoltýske, Lome nad Rimavicou sa nachádzajú v cirkevných kronikách týchto obcí. Zmieňujú sa o tejto forme pochôdzok mladých chlapcov a mladých mužov vo veku od 8 do 25 rokov v súvislosti s vyučovaním tejto hry v domácnostiach cirkevníkov, ako aj v súvislosti s výukou tejto hry samotnými farármi tak, aby

jej predvádzanie zodpovedalo dobovému cirkevnému výkladu⁶³. Betlehemska hra, tak ako sa praktizuje v Severnom Malohonte nesie v sebe mnoho starších vrstiev kultúry, ktorých pôvod siaha až do predkresťanského obdobia. Päť postáv hry tvorí Anjel – najmladší chlapec vo veku 8 až 15 rokov, traja pastieri Fedor, Ivan a Stacho, ktorý hru predvádzajú v textoch a piesňach a kontroverzná postava Kuba (Starý, Berdo), ktorá predstavuje neskrotný živel neviazaného, voľného a často agresívneho vystupovania a správania sa.

***Anjel** - Ide o postavu predstavujúcu oficiálnu verziu betlehemskej udalosti. Jej úlohou je dodržať historickú vernosť, dôležitosť hry, vážnosť chvíle, udržiavať sviatočnosť, je sprievodcom diváka počas hry. Do deja hry vstupuje málo, nikdy nevedie dialóg a je akýmsi predstaviteľom sviatosti. Anjel býva často tým, kto má na starosti kasu, oferovanie rodiny Ježiškovi, často nadväzuje kontakt s malými deťmi v rodine.*

***Fedor** - Je to prvá postava valacha. Jedna z dvoch postáv v hre, ktoré majú najstarší pôvod. Vznikla tak ako aj postava Stacha podľa cirkevnej osnovy. Odvodená je z rytierskej legendy rytiera Teodora⁶⁴. Dôstojnosť postavy, ušľachtilosť, rozhodnosť a dôvtip sú dôležitými prvkami v jeho úvodnej reči. Jeho úlohou bolo diváka upútať a zaujať ho dejom.*

***Stacho** - je spolu s Fedorom historicky najstaršou postavou. Je odvodená od stredovekého kultu rytierskej postavy Eustachiusa⁶⁵. Postava Stacha je však v betlehemskej hre postavená do podradenejšej úlohy voči Fedorovi. Stacho vystupuje skôr ako Fedorov pomocník.*

***Bača** - v hre vystupuje adekvátne k svojmu stavu a v hre tak ako sa zachovala v regióne má výsostnejšie postavenie Fedor, ktorý je akýmsi organizátorom deja.*

***Kubo** (Starý, Berdo) - je to postava, okolo ktorej sa točí celý dej komickej časti hry. Stelesňuje bezbožníka, v hre nazývaného Starý. Táto postava má pravdepodobne prapôvod v rodovom kulte Slovanov (dedo),. No pečať komičnosti sa rozvíjala najmä od doby stredovekých študentských sviatkov bláznov. Celý jeho výstup je založený na strete zbožných a bezbožných motívov. Parodovanie obety a skutočnosť, že aj postavy svätých vystupujú v hre neisto sa vždy pociťujú len ako hra, predvádzanie rúhania a tým sa aj zdôvodňovali pred obecnosťou.*

Postava Starého, zanedbaného hlupáka a nemotorného pastiera vyvolávala pocit sebaistoty. Ľudia s pochopením prijímali vyčítanie týchto postáv, hlavne na uliciach, v krčmách, pred kostolmi, ale

⁶³ betlehemska hra je importom katolíckeho prístahovalectva, o čom svedčí aj evanjelický cirkevný protokol z roku 1906: "Posavád' v cirkvi chodili s takzvaným Betlehemom, kde túto svatou a spasiteľnou histórii hnušnými a necudnými rečmi k posmech obrátili. Zabraňoval som to, ale išlo to ťažko. Až toho roku mládež naučila sa Betlehem od Martina Húska - rímsko-katolíckeho knezem spísaným a skrze mne ponapraveným. Predstavili šesť rázi histórii svatou v škole menších dítiek. Škola bola vždy preplnená, ofera sa zakaždým zadržela, ktorá 191 korún obnášela. Hrali nasledujúci: Daniel Vician, Ján Parobek, Ján Polacka, Ján Zdút, Pavel Sakáloš, Daniel Kiray, Gašpar Jesný, Mária Doboš, Johanka Valach, Juliana Sakáloš, Zuzana Severíni, Sabína Zdút, Mária Polacka, Mária Doricko, aby i toto k rozšírení Kráľovstva božieho smerovalo v nás. Amen."

⁶⁴ Viac

⁶⁵ ittem

nezriedka i v domácnostiach. Naopak, ľudia dodnes spomínajú na tých najradikálnejších ako na najlepšie stvárňujúcich túto postavu. Postava mala byť akousi zmesou hrubosti, hlúposti, agresivity, škaredosti a nemotornosti. Už celý jeho zjav je impozantný. Je oblečený do celokožušínovej masky. Kukla je ušitá z nevypracovanej kože, hlavne na nej je uplatnená fantázia výrobcu. Veľký červený jazyk, husacie krídlo a papierové kvetiny. Často používaná koža z ježa ako aj množstvo špendlíkov sú najčastejšími dekoratívnymi prvkami na kukle. Vyrábala sa vysoká, lebo celá postava Kuba mala vynikať ozrutnosťou. Celý odev je pomerne ťažký. Úlohou Kuba - Berda je naháňať ľudí a vzbudzovať v nich obavu, strach, ale aj vyvolávať záujem a zvedavosť prísť s ním do kontaktu .

Posledné štyri postavy, spravidla túto hru predvádzajú v domácnostiach vo svojom okolí a variovaním textov tak vytvárajú kultúrny okruh. Tam sa táto hra prijíma, stabilizuje a replikuje v nasledovaniach generácií chlapcov a mladých mužov. Koncom deväťdesiatych rokov minulého storočia sa tradícia v Severnom Malohonte strácala. Začiatkom 20. storočia sa považovala takmer za ukončenú. Osady Javorina, Ďurkovka tvorili významný okruh, kde sa ešte v sedemdesiatych rokoch 20. storočia hra hrávala. V roku 2010 v týchto lokalitách bývali už len starší obyvatelia, mladšie generácie žili v mestách. Rodinné väzby a susedské vzťahy sa v tomto období sčasti obnovili, na čo vplývali reštitúcie majetkov rodín. Takto začali mať intenzívnejší vzťah k týmto lokalitám a k lokálnej kultúre aj nové generácie. V mesiacoch október a november 2010 sa pokúsilo sedem mladíkov – Martin, Matúš, Adam, Šebo, Maťo, Jano a Matej oživiť tradíciu, naučiť sa hru od staršej generácie. Počas víkendov chodili k svojim príbuzným, aby sa naučili betlehemské texty. Betlehemská hra v týchto lokalitách tvorila pomerne samostatný lokálny variant. Strašia generácia si texty nepamätala, niekoľko starších mužov si pamätalo niektoré repliky a aj to len útržkovite. Generácia 1 však veľmi dobre vnímala samotnú hru a správne posudzovala prevedenie jednotlivých rolí betlehemcov.

Chodia sem kadejakí cudzí z miest sa pýtať či môžu koledovať, chodia na autách, ale ja sa ich bojím pustiť do domu. Dnes je svet zlý a ja ľuďom neverím. S našim betlehemom by som ich pustil, ... (Vonderčík Milan, Gen 1)

Tým, že texty hry ako aj piesne netvorili uzavretý príbeh, sú to len úryvky dialógov a interakcií hercov, je hra pomerne variabilná. Obmenou sa vytvárali varianty v kultúrnom okruhu, ktorý percipienti tejto hry oceňovali a boli na ne zvyknutí.

Zúčastnené pozorovanie s transkripciou 16. október 2010, Kokava nad Rimavicou.

Sedeli sme v kuchyni starej mamy Martina a Matúša, chlapci sa pokúšali v okolí zohnať nespracované kože, ktoré potrebujú na ušitie celokoženej masky Kuba. Našli niekoľko častí odevu od starších ľudí, ale tie boli poškodené a zničené. Rozhodli sa, že si postupne všetky kostýmy doplnia(*code: rz2*). Súčasťou odohranej hry by mala byť aj sonda, či sa nejaká súčasť odevu betlehemcov (rekvizita, kroj, betlehemske figúry) v rodine, kde hru budú predvádzať nenachádza(*relations:undir2*). Zatiaľ si však musia vystačiť s niekoľkými “kusmi” požičaných krojov doplnených tými, ktoré im utkala a ušila stará mama. Matej, najstarší zo skupiny “partie” chlapcov už má vodičský preukaz a požičané auto(*code: zz3*). Je takto mobilný a môže spolu s ostatnými obchádzať ľudí z okolia Javoriny a Ďurkovky, o ktorých zistili, že majú nejaké informácie viažuce sa k betlehemskej hre.

Rozprávajú, že hlavným podnetom pre nich bola situácia, keď jednu neúplnú kópiu starých textov s menami postáv našli u jedného z ich otcov. Bola to značne poškodená a niekoľkokrát cez „kopír“ rozmnožovaná kópia originálu, zapísaná na písacom stroji(*relations:unkn*). Žiadne ďalšie informácie o ich pôvode nemali a ani nevedeli, či sú to texty odtiaľto. Hru chcú predvádzať práve tu. Ako sa dohodli, bude sa hrať na Prvý sviatok vianočný a “na Štefana” t.j. na Druhý sviatok vianočný(*code: sk4*). Hovoria o prevedení približne v 20 domoch obývaných miestnymi ľuďmi, a o približne rovnakom počte domov, ktoré sú prestavané na chaty. Nevedia kto bude počas sviatkov na chatách. Pravdepodobne to však budú mladí ľudia(*relations:hor*), potomkovia Javorinčanov, Lomovcov, Sihľanov a ďalších vrchárov, ktorí by mohli mať k pochôdzke vzťah. Svoj úspech chcú odvodiť od prijatia u staršej generácie(*relations:vert*), ktorá si ešte takúto hru pamätá pred viac než štyridsiatich rokov. Spolu so starou mamou Rozáliou sa rozprávajú, kto by mohol ich hru prijať a vypočuť. Stará mama chce ísť s nimi za niektorými ľuďmi, čo však chlapci odmietajú. Chcú ísť sami hlavne za takými, ktorí by ich naučili hrať jednotlivé postavy.

Matej sa vracia so Šebom od Mira, ktorý v minulosti hral postavu Anjela a sľúbil, že sa s nimi stretne. Miro má 45 rokov a hrával postavu Anjela (*code: ps7*) ako najmladší koledník z poslednej známej partie z konca osemdesiatych rokov. Keďže bol v čase hry chlapcom, svoj text si dobre pamätal. Texty sa naučil naspamäť už ako dieťa. Texty Anjela navyše nie sú rozsiahle, jeho rola je pomerne statická. Miro sa naučil veľa replík z textov ostatných betlehemcov(*relations:vert*). Dochovanú kópiu hry si prečítal a všetkých upozornil, že najdôležitejšie nie je povedať texty ale hru zahrať, “tak ako sa má”. Šebo sa od Mira naučil všetky herecké figúry “grífy” postavy Anjela(*relations:vert*). Hlavne to boli úvodné repliky a

“správanie sa”, ktoré uľahčí vstup do domu. Antropologicky sa prechod hranice domu chápe ako prvý predpoklad úspechu komunikácie. Anjel musí byť vierohodný a vždy musí pôsobiť dôstojne, aby si získal dôveru a umožnil odohranie hry. Šebo sa s Martinom a Matúšom sporia o to ako ich v jednotlivých domoch príjmu. Pozerajú niekoľko dokumentov, ktoré sú dostupné na internete a snažia sa nimi inšpirovať(*relations:unkn*). Miro ich upozornil, že počas totality museli hrávať upravenú podobu betlehemskej hry. V rodinách kde vedeli, že žijú ateisti a členovia „strany“ pomenovávali biblické postavy menami ako *braček, sestrička, otecko* a vynechávali pasáže s priamym odkazom na Betlehem a kresťanskú tradíciu. To mali zaznačené aj v dochovanej kópii textov, kde boli kresťanské pasáže preškrtnuté a prepísané biblické pomenovania.

Adam s Matejom odchádzajú k jednému zo susedov, ktorý si spomína ako sa pri hre betlehemci pohybovali, tancovali a ako stáli(*code: sk2*). Posturické správanie a priestorová kinezika sú komunikačne významné informácie a pomerne dlhodobo sa zapamätávajú. V pamäti sú stabilnejšie ako text. Pohybové stvárnenie rolí uviedla stará mama ako špecifickosť, ktorú sa musia naučiť(*code: sk2*), ak chcú zahrať hru vierohodne. Šebo, Martin, Matúš a Jano si texty precvičujú, snažia sa používať gestá a mimiku, ktorú odpozorovali od Mira(*relations:vert*). Texty im nedávajú význam. Nielenže na seba nenadväzujú, ale ani nerozumejú jednotlivým slovám. Rovnako Rozália nerozumie mnohým z tých slov, hovorí, že im málo rozumeli všetci, ktorí hrali betlehenskú hru v minulosti.

Transkripcia :

*Tu Fedor skočiu hore pockočiu, kázau valachom abi sa braľi, krbce návlaki obúvaľi. Čjerni, bjeli pás nahoru pripáš. Njepôjdu do hôr, aľe do mesta Betľehema gde sa Pán Ježiš Kriztus narod'iu. Zakrúť návlaki, hore kalapi! Tri strungi mosadznje, tromi d'esjatkami obrubovanje. Choďiu son, blúďiu son po horách, po dolách po trenčjanskich stodolách. Päť párou krbcou son si zodrau, fujaru strat'iu. Ach Bože môj, prebože môj, gdo bi mi hu prinavrát'iu, veľmo draho bi mu zaňu zaplat'iu(*code: sk4*).*

Stále sa snažia napodobiť výslovnosť podobným dialektom, ktorým rozpráva stará mama alebo ktorý počúvajú od miestnych(*relations:vert*). Adam s Matejom sa vracajú od susedov, nemajú žiadne nové informácie. Získali však niekoľko rekvizít potrebných k realizovaniu hry. Za najzložitejšiu považujú rolu Kuba. Ako povedal Miro „na Kubovi záleží akí sú betlehemci“. Kubo má len niekoľko málo pomerne voľných textov, všetko ostatné musí zvládnuť naučením sa agresívneho, no akceptovateľného správania(*relations:unkn*).

Miro uvádza viacero príbehov, ktoré sa zdajú byť z pohľadu chlapcov krajnou hranicou agresivity, hlúposti a bezbožnosti. Nevedia si dosť dobre predstaviť ako bude jeden z nich naháňať starších ľudí, šibať a častovať ich údermi obuška, ktorý majú na to zhotovený. Nevedia si predstaviť (*relations:hor*), že anonymita masky im takéto správanie uľahčuje, dokonca je veľmi pravdepodobné, že sa takéto správanie bude u nich spúšťať samo. Nakoniec rolu prisúdia najstaršiemu a najurastenejšiemu z nich Matejovi (*code: ps7*), čerstvému študentovi žurnalistiky. Matej sa pokúsi získať informácie o tom, kto ešte hrával túto hru v okolí.

Pri ďalšom stretnutí o týždeň Matej hovorí, že prekvapivo zistil, že túto postavu hral aj jeho starý otec (*code: sk4*), nie však v okolí Javoriny, ale v širšom okolí Podpoľania na Ivinách. Viac mu však o tejto roli nechcel povedať. Tvrdil, že si nevie predstaviť starého otca ako ho učí agresivite, i keď sa to vo všeobecnosti považuje za učenie sa ľudovému herectvu (*code: ps1*). Lepším zdrojom pre zvládnutie role Kuba sa zdal byť Ján Repka z Lomu. Bol to kamarát legendárneho predstaviteľa Kuba Štefana Beňuša z Lomu. Ten síce pred pár rokmi umrel, no stále sa v lokalitách spomína ako lokálny vzor predstaviteľa tejto role (*relations:vert*).

K Jánovi Repkovi sme prišli popoludní a spočiatku nechcel rozprávať o tejto postave. Spôsob, akým sa postava hrala sa mu zdal byť zastaralý a nepatriaci do tejto doby. Chlapci sa ho snažili presvedčiť, že je to naopak. Hru chcú odohrať verne a v prevedení, ktoré by zodpovedalo tradícii (*relations:undir1*). Od tradície odvodené správanie považovali za normu, ktorú chcú pri stvárnení hry dodržať. Ján Repka vykreslil osobnosť Štefana Beňuša ako osamelého muža, ktorý sa svojou osobitou povahou skutočne hodil na stvárnenie postavy. Uviedol niekoľko príkladov z povojnových rokov z Lomu nad Rimavicou, Látok, Javoriny, Kokavy nad Rimavicou, kde sa táto postava skutočne spájala s pomerne agresívnymi až násilníckymi spôsobmi jej praktizovania (*code: sk3*). Keďže postava Kuba a jej protagonisti sú v období obchôdzok chránení, nedotknuteľní, tabuizovaní dochádzalo k recipročnému správaniu po odohraní hry. Štefana Beňuša niekoľkokrát na zábavách za jeho správanie fyzicky napadli, dokonca ho hodili do studne. Každý rok si masku Kuba obliekal a rolu hral s vervou až do jeho štyridsiatych rokov. Ján Repka tvrdil, že na hranie tejto postavy musí mať predovšetkým guráž (*code: kh1*). Matej síce fyzicky tieto kritériá splňal, no vysokoškolský študent sa Jánovi Repkovi zdal byť na túto rolu málo osobnostne vhodný. Vplyvom agresivity najcharakteristickejších predstaviteľov betlehemskej hry a často tragických udalostí sa v niektorých okruhoch hrania tejto role vytesnila mimo izbu a priestory domu kde sa hra hrala. V textoch z Javoriny sa však uchoval taký variant (zrejme starší), ktorý zapája do deja v izbách - miestach predstavenia aj postavu Kuba (*relations:vert*). Takéto ritualizované správanie priamo v dome vyžaduje neustálu improvizáciu (*code: ps7*) v miere akceptovanej osadenstvom domu. Týždeň pred

koledovaním Maťo a Šebo ako alternujúci predstavitelia Anjela, Martin ako predstaviteľ Fedora, Matúš ako predstaviteľ Stacha, Adam ako predstaviteľ Baču a Matej alebo Jano ako Kubovia poznali základné texty, mali základné relikvie a dohodnuté kostýmy-kroje. Nevedeli však ako budú hru hrať priamo pri pochôdkach. Hlavné problémy boli pri:

- a.) nadväzovaní prvého kontaktu, keď potrebovali preklenúť bariéru cudzích príchodzích
- b.) zapojení Kuba do hry a zvládnutie role agresívneho správania
- c.) pri spôsoboch prijať alebo neprijať odmenu za prevedenú hru.

V sobotu 25. decembra 2010 ráno o 6.30 nasadajú v Kokave nad Rimavicou Maťo, Martin, Matúš, Adam a Matej do auta a idú do Lomu nad Rimavicou, kde chcú pred kostolom zahrať po ukončení rannej omše betlehenskú hru zúčastneným veriacim (*code: sk4*). V druhom aute ide otec a matka Martina a Matúša, ktorí chcú synov vidieť hrať hru a cestou späť chcú odvieť starú mamu chlapcov (*code: kh5*). Hru začínajú hrať o 10.30 (*relations: undir1*). Starší obyvatelia sa už pristavovali pri betlehemcoch skôr. Matej nevie ako má hru začať a ako prestúpiť do role agresívneho Kuba, k čomu ho miestni pristojaci nabádajú. Vyčítajú mu, že odhalil svoju identitu z toho dôvodu, aby sa predstaviteľovi lepšie vstupovalo do novej role. To sa v tradícii predvádzania hry nikdy nerobilo preto, aby postava niesla aj určité tajomstvo z odhalenia identity aktéra. Toto sa mení výmenou „obecenstva“, anonymita herca a maska v súlade s antropologickými poznatkami vytvára mentálnu ochranu a Matej sa zhost'uje svojej role. Väčšina starších prizerajúcich s uspokojením prijíma túto jeho zmenu správania, oboznamuje mladších s oprávnenosťou takéhoto správania (*relations: unkn*).

Mateja prvé „tvrdšie“ kontakty so staršími mužmi utvrdzujú v správnosti zohrávania svojej role. Správne udieranie obuškom mu s uvoľnením na tvári ukazuje staršia pani a to názorne na svojom mužovi (*relations: vert*). S prekvapením zisťujeme aké uvoľnenie týmto konaním nastáva v skupine prizerajúcich sa. Ženy vzhliadli, že takéto správanie je očakávané a uvoľnenie sa prenáša na všetkých, ktorí s postavou Kuba prichádzajú do kontaktu. Veľmi rýchlo sa správaniu učia malé deti. Strácajú strach, lebo vidia, že ide o hru, ktorú s nimi navyše hrajú aj ich staré mamy a otcovia (*relations: vert*). V tejto hre vedia prečítať svoje malé úlohy. Kulisa pre betlehenskú hru bola vytvorená. Texty a piesne (*code: sk1*) koledníkov boli vo všeobecnosti dobre prijaté. Hoci to nebolo v minulosti bežné, farár miestnej farnosti požiadal betlehemcov o zahranie hry v budúcnosti po polnočnej omši (*code: dk2*)⁶⁶. Prekvapivo rýchlo sa dokázala obnoviť lokálna norma správania a schopnosť prenášať ju z generácie na generáciu. Prvých pár hier v domoch zahrali betlehemci v

⁶⁶ vo farnosti boli neskôr obnovené tzv. pastierske omše v širšom vianočnom období

na Lome, kam ich pozvali prizerajúci sa farníci. Upozornili ich na niektoré chyby, ktoré pri hre robili. Najdôležitejším usmernením bolo, že ich pozývajúce rodiny vždy navigovali v priestore. Bolo zrejmé, že táto tradícia má svoju oporu v svojej „korene“ (*relations:vert*) kolektívnej pamäti. Koledujúcich betlehemcov začali na Lome považovať za „našich“.

Prvé hry v domácnostiach samotnej lokality Javorina sa odohrávajú u príbuzných. Týmto sa hra v jednotlivých prevedeniach stabilizuje (*relations:undir1*). Nastáva prvá obchôdzka „natvrdo“ u cudzích, v osade Drahová. Ukazuje sa, že úvodné formuly, ktoré málo zrozumiteľným historickým symbolickým jazykom prekonávali hranice domu v minulosti už v súčasnosti nefungujú. Anjel čoraz dlhšie vysvetľuje o čo vlastne pri kolede ide, k čomu hra slúži. Veľmi často si koledníkov zamieňajú so skautmi, s vyberaním príspevkov na cirkev, so šíritel'ami nových cirkví. Deje sa to hlavne tam, kde je stratená kontinuita odovzdávania spomienok starších generácií (*relations:unkn*).

Po šiestich neúspešných pokusoch opäť idú zahrať v osade betlehenskú hru Maťo, Martin, Matúš, Adam a Matej. Radia sa ako pokračovať ďalej. Popoludní im telefonujú a pozývajú ich do rodín v širšom okolí Javoriny. Zisťujú odkiaľ získali informácie o ich koledovaní. Dostávajú odpoveď, že informácie sa šíria pri spoločných obedoch tých, čo prišli z kostola (*relations:undir2*). Popoludní by radi uvideli hru vo viacerých rodinách. Od 2 hodiny popoludní nastáva intenzívne hranie betlehemskej hry a presuny autom (*code: zz3*) po rodinách v širšom okolí.

Spôsob odmeňovania a prijímania odmeny za hru vyjadruje znalosti kontextu. V niektorých rodinách zachovávajú veľmi presný spôsob tradičnej odmeny (*relations:vert*): pohostenie betlehemcov jedlom, pohostenie Kuba alkoholom, pár klobás alebo údenín do tašky a drobné mince Anjelovi do dreveného betlehema. Vo väčšine rodín sa improvizuje, pýtajú sa na spôsob odmeny samotných aktérov hry. Správnu normu odmeny (tradičnú) šíria samotní betlehemci (*relations:undir2*), ktorí do záverečných textov pridávajú zmienku o správnom ukončení hry.

Transkripcia:

Vinše sme vám povedali, piesne sme vám zaspievali, dajte jedlo, grajciar, dva, nech vás Pán Boh požehná.

Pochôdzka končí o 22.00.

26. decembra 2010 sa presúvajú betlehemci do časti Javorina a Háj, kde je viacero starších domov prerobených na chaty a chatová oblasť. V časti Javorina pokračujú v pochôdzkach po rodinách, s ktorými sa vopred dohodli telefonicky (*relations:unkn*). Popoludní prichádzajú do

pomerne rozsiahlej chatovej oblasti Háj. V tomto období prichádzajú do chát mladí ľudia, generácia rovesníkov našich betlehemcov. Mladšia generácia hru vo všeobecnosti prijíma (*relations:hor*) ako obohatenie pobytu na chate. Pre Maťa, Martina, Matúša, Adama a Mateja je to príležitosť získať názory od svojich generačných vrstovníkov na ich aktivitu. Tradícia, ktorá v osemdesiatych rokoch zanikala kvôli generačnej odcudzenosti našla s odstupom 30 rokov zmysel u ďalšej generácie (*relations:vert*).

Betlehenskú hru ukončujú na Štefanskej zábave v Kokave nad Rimavicou o 23.00. Výsledkom pochôdzky bolo : 32 realizovaných hier, 13 nezrealizovaných hier, 275 Euro ako vykoledovaná odmena, niekoľko klobás a 2 fľaše pálenky.

7.7 Názornosť. Interview s tkáčkou.

Lokalita	Kokava nad Rimavicou
Etnografia	Memo č. 3 Ekológia osobnosti, tkáčka Ľubomíra Žilková
Doména vyznačená v mape	Remeselné zručnosti
Prevažujúci mód transmisie	Vertikálna transmisia (68,2%)
Spôsob percepcie	Názornosť (27,3%)
Počet kódov	13
Počet relácií	24



Tradičné techniky a remeselné postupy sú špecifické kultúrne informácie, kde sa spájajú poznatky – nehmotná kultúra a ich aplikácie v materiáloch, materiálna kultúra. Aby sa zachovala kultúra, predmetom prenosu poznatkov a dedenia musia byť obe jej zložky materiálna a nemateriálna. Pri strate informácií zohráva dôležitejšiu úlohu strata nemateriálnych kultúrnych informácií, znalostí a techniky. V čase dospievania najstaršej skúmanej generácie Generácie 1 boli súčasťou takmer každej domácnosti krosná na tkanie. Domáce tkanie bolo významnou činnosťou žien v zimnom období a doplnkovým zdrojom príjmov. Generácia 2 takmer všeobecne prestala tkať, tkanie v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch minulého storočia takmer zaniklo. Keďže pod tkaním sa v Severnom Malohonte vnímali

vlastne všetky postupy od pestovania ľanu a konope až po spracovanie vlákna na tkaninu, tkanie predstavovalo šírku rozsiahlych znalostí. Tie sa stratili v priebehu jednej generácie. Hoci zostalo náradie, materiál a popisy tkania pre obnovu remesla je to málo postačujúce. Veľká časť poznatkov, techník a úkonov sa získavala názorne predvádzaním. Vyžadovala si to potreba prispôbovať činnosti menlivému, organickému materiálu. Vývojový oblúk generačného prenosu remeselných zručností - od všeobecne rozšírenej lokálnej kultúry v Severnom Malohonte, jej strát počas jednej generácie a súčasných pokusov o revitalizáciu sme zaznamenali u jedinej tkáčky Generácie 2, ktorá udržiava generačnú líniu dedenia remeselných poznatkov v Kokave nad Rimavicou.

Participant: Lubomíra Žilková, Kokava nad Rimavicou, interview 1. august 2015⁶⁷

výskumník: Pre šírenie kultúry je dôležitý prvý vnem, aký bol ten tvoj ?

participant : ...bola to jedna z mojich prvých spomienok na detstvo(*relations:vert*), veľké krosná. Stáli v izbe u mojej starkej na lazoch, na svahu kopca Javorina, nad Utekáčom. Veľmi ma priťahovali. Starká mi však nedovolila skúšať tkanie, aby som jej nepokazila rozrobenú prácu(*code: rz6*), či nebodaj krosná, tie sa považovali za dôležité. Starí rodičia neučili tkať vnúčatá, na to boli malé. Tkaniu sa učia dcéry od matiek(*relations:vert*). Generácia našich mám nechcela mať z dcér tkáčky, ale úradníčky a učiteľky(*relations:unkn*).

výskumník: Ako si sa teda k tkaniu dostala ?

participant : ...moja starká začala tkať už ako veľmi mladé dievča. Je to asi vtedy keď dosiahnete na krosná nohami aj rukami(*code: tk4*). Tkanie je, ale aj práca okolo ľanu a každodenný život. Na lazoch popri rovnakej práci vyrastala aj jej dcéra, moja mama Rozália. Taktiež pomáhala pri práci s ľanom na poli a doma pri tkaní plátna(*code: tk4*). Moja mama sa neskôr vydala do Kokavy nad Rimavicou, do mestskej časti Kotoška. Tam som sa narodila ja, aj moja sestra. Vôbec sme netkali, lebo sme nemali krosná a moja mama nás k tomu ani nevedla(*relations:unkn*). Skôr sme si šili šaty na diskotéky. Po rokoch si mama v našej letnej kuchynke rozložila krosná. Prekvapilo ma, že tkanie si veľmi dobre pamätá a spolu s jej sestrami vedia všetky potrebné práce k tomu(*relations:hor*)

⁶⁷ počas predvádzania tkania na lokálnom festivale tradičnej kultúry Koliesko. Niektoré otázky boli zaslané e-mailom

... myslím si, že si tkaním chcela pripomenúť mladosť a my so sestrou detstvo, starkú a návštevy u nej na Javorine. Tak sme sa učili postupne tkať aj my dve. Pomáhali sme mame navíjať nite na krosná a snovať, čo sú základné veci, ktoré tkáčka musí vedieť, aby mohla tkať. Časom nás mama postupne viac zapájala aj do tkania(*relations:hor*). Postupne u mňa táto povinnosť pomáhať mame prerástla do lásky k tomuto remeslu.

výskumník: Tkanie je teda neustále učenie

participant : ...spočiatku sa len tak dlho pozerá a skúša, či to pôjde. Niečo si musíte zapamätať, je to však na jedného veľmi veľa. A chce to veľa času. Aktívnejšie som sa začala venovať tkaniu až keď mi odrástli deti(*code: kh1*). .. vedela som že sa ešte chcem naučiť všetko, čo vie o tkaní moja mama a že to nemôžem viac odkladať. Svoje milované krosná, ktoré som zdedila po starkej, som preniesla do rodnej Kotošky. O tkanie má záujem aj moja sestra, preto spoločne s mamou tkáme(*relations:vert*) a s zbierame aj iné tkáčske skúsenosti(*relations:hor*)

... používam stále ručne spriadaný ľan od mojej starkej a od mamy, ktorá má 74 rokov a ešte stále pradie(*code: tk4*). Hoci sa považujem za zručnú, nedokážem ľan spriať tak, ako moja mama, ktorá má za sebou celoživotné skúsenosti, hodiny a hodiny pradenia....pravda, takáto ručne vytvorená niť nemá úhľadný, rovnomerný povrch a kde-tu má aj kúsky pazderia, vrchných častí stebielok.

Otázky a odpovede zaslané mailom v roku 2015.

Otázka : Ako pokračuje tkanie ?

Odpoveď : No, robím to len svojom voľnom čase. Už je to skôr relax, lebo pracujem ako výpravkyňa vlakov. Teraz potrebujem vypestovať svoj vlastný ľan alebo konope(*code: tk5*). To je od roku 2000 na Slovensku veľký problém. Napokon mi ho zohnala kamarátka v Anglicku(*relations:hor*). Už som ho vlani zasadila a tak ho sadím každý rok, už z vlastných semiačok. Veľmi mi chýba, že som nemala možnosť stretnúť niekoho, kto sa venuje pestovaniu ľanu ako ja. Ani si vymeniť skúsenosti a postrehy, zdieľať svoje radosti a problémy(*relations:hor*).

Otázka : Už máš všetko potrebné ? Nástroje, materiál, ľudí a tak... ?

Odpoveď : Čo potrebujem na spracovanie ľanu, *lámačku, ježka, snovadlá*, mám po svojej starej mame(*relations:vert*). Spracúvame ho aj s mojou sestrou Erikou(*relations:hor*). Najprv

sme si mysleli, že si budeme túto ručnú, zdĺhavú a veľmi namáhavú prácu vedieť uľahčiť alebo urýchliť. Ukázalo sa, že to jednoducho nejde. Ľan sa dá ručne spracovať len tak, ako nás to naučila mama a ako to robila aj naša stará mama(*relations:hor*), lebo to je rokmi a skúsenosťami overené. Z tohto uhla pohľadu je potom tkanie už len akoby za odmenu(*code: rz2*), po celej tej namáhavej robote spracovania ľanu.

Otázka : Mnohé sa získava tradíciou, ale o ľane a tkaní je veľa knížiek a informácií aj na internete.

Na obrázkoch to vypadá na jednoduchý spôsob zhotovovania rôznych textílii. V podstate je to kríženie dvoch sústav nití, nití osnovných a nití útkových. Aj keď princíp tkania je veľmi jednoduchý, nedá sa naučiť tkať len na základe písomného opisu postupu. Čítala som knihu od Juraja Zajonca: “Snovanie a tkanie plátna“ sú tam podrobne opísané postupy snovania, navíjania a tkania(*relations:unkn*)⁶⁸. Skúšali sme to robiť podľa knihy, ale moja skúsenosť ako aj skúsenosť ostatných tkáčok, ktoré som naučila tkať je, že bez názorných ukážok tkania by sme to proste nezvládli. Opis práce v publikácii sme pochopili až keď sme si tkanie odskúšali, keď nám to niekto ukázal(*relations:undir1*). Podobnú skúsenosť mám už aj ako lektorka pri ukážkach tkania na doštičke, čo je veľmi jednoduchá predtkáčska technika – zjednodušené tkanie, ktorým sa tkajú tkaničky – stužky(*code: rz6*). Chodím to ukazovať do škôl, škôlok a na rôzne folklórne festivaly, kde si deti skúšajú vyrobiť vlastnú tkaničku(*relations:vert*). Najskôr a najlepšie princíp tkania pochopia, keď ja tkám na tkáčskom stave /krosnách/ a oni vedľa mňa si tkajú tkaničku na doštičke. Opakujú to spolu so mnou(*relations:vert*). Názorne vidia rovnaký princíp tkania na krosnách a na doštičke. Rozdiel je len v zariadení, na ktorom sa tká a v počte nití v osnove a v útku.

Otázka : Je to teda o predstavivosti a názornosti.

Ešte viac ako pri tkaní je názornosť dôležitá pri príprave tkania a to v snovaní a navíjaní (*code: ps2*) na krosnách. Keď vám to niekto popíše alebo nakreslí tak je to všetko veľmi jednoduché. Podľa mojej skúsenosti sa to však nikdy nepodarí. Aj keď som si myslela, že to už viem, musela som si to nechať ukázať(*relations:hor*). Keďže sme to robievali iba raz, dva razy do roka, postup som väčšinou zabudla. Mama musela stále na mňa dávať pozor a ukazovať mi

⁶⁸Viac pozri (Zajonc 2005)

ako to mám robiť. Moje tkanie, to je vlastne pokračovanie skúseností mojej mamy(*relations:vert*). Čím sa tomuto viacej venujem, tým sa moje vedomosti obohacujú, vždy sú rozhodujúce názorné ukážky. Na môj podiv, nebýva to tak náročné(*code: ps2*), keď to názorne vidím a môžem si tkanie vyskúšať.

Otázka : Ako to s tkaním v Kokave pôjde ďalej ?

Pravdaže ma zaujíma aj budúcnosť remesla. Zadosťučinením pre mňa je, že deti majú o túto tému záujem(*relations:vert*). A že aj tí starší čo pre nich robím kurzy (*relations:undir1*) si uvedomia, že kedysi tiež pomáhali pri činnostiach okolo ľanu a spoznávajú aspoň jednotlivé pracovné nástroje. Neviem však kde budem po čase hľadať materiál na tkanie, keď už moja mama nebude vládvať priasť. Obávam sa, že ja si nebudem stíhať napriasť toľko nití, koľko budem chcieť použiť . Tkáčstvo neudrží jeden alebo dvaja tkáči v dedine(*code: kh5*). Ak by sa malo obnoviť tkanie v Kokave, muselo by tkať aspoň dvadsať žien. Tie by sa mohli špecializovať na niektoré činnosti a vyrábať materiál, pomáhať si(*code: ps4*). To však asi nejde. Teraz si všetko musím vyrábať sama.

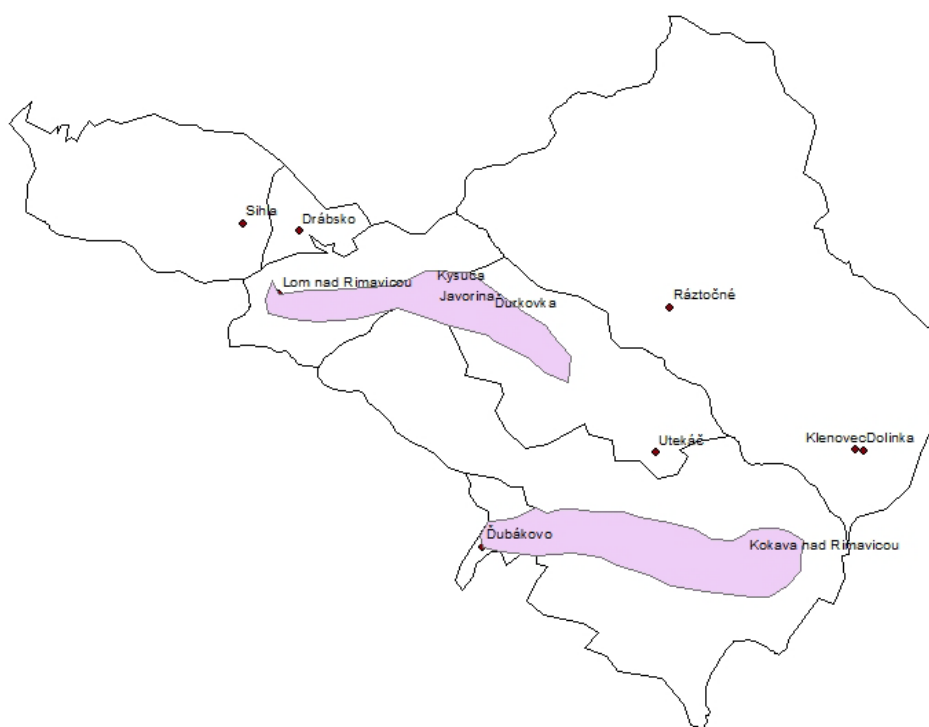
Otázka : Majú mladé generácie záujem o tkanie ?

Ja v súčasnosti vnímam záujem verejnosti o návrat záujmu o ľan. Je pre mňa zaujímavé sledovať, že sa celé mladé rodiny zaujímajú o odev z prírodných tkanín(*code: ps6*) alebo dokonca o tkanie(*relations:unkn*). Často ma pozývajú prezentovať tkanie do škôl. Niekoľkokrát sme pre školy renovovali krosná, natiahli im osnovu, aby si deti mohli skúšať tkať. Robíme aj kurzy tkania. Rada poradím každému záujemcovi(*relations:undir1*). Vnímam, že po staršej generácii tá stredná nemá záujem pokračovať v tkaní. Ale rozumiem tomu. Rovnako som to cítila aj ja. Aj mňa dlho otravovalo, keď mama odo mňa chcela, aby som jej pomohla nasovať nite. Vtedy by som neverila, že raz budem tkať, budem na to hrdá a budem o kráse tohto remesla rozprávať ďalej. Nič sa nedá urýchliť, ku tkaniu treba dozrieť(*relations:unkn*).

Verím, že sa v našej rodine táto tradícia uchová. Mám dvoch synov. Jeden je učiteľ, druhý počítačový technik. Tí síce zatiaľ v tomto remesle nepokračujú, no možno raz na túto rodinnú tradíciu nadviažu moje vnúčatá...

7.8 Prenos cez príbehy. *Transkripcie ústne šírených vedomostí a príbehov na lazoch v Ráztočnom.*

Lokalita	Ráztočné
Etnografia	Primárny dokument č. 221 <i>Spomienky, memoráty, rozhovor Pavel Hrivonák</i>
Doména vyznačená v mape	Symbolický jazyk a symbolická kultúra
Prevažujúci mód transmisie	Nepriama transmisia (48,5%)
Spôsob percepcie	Prenos cez príbehy (3,1%)
Počet kódov	23
Počet relácií	12



Svet malých osád a samôt má svoje zákonitosti a už dopredu rozvrhnuté činnosti, ktoré je potrebné získať, osvojiť si a vykonať. Pokiaľ sa nám na prvý pohľad zdá byť svet lazov opustený, potrebné je vedieť, že ide o historickú krajinu s možno neznámou dávnou históriou. Určite však so známou nedávnou históriou, s množstvom príbehov a malých udalostí. Každá kultúra, aj v tých najmenších lokalitách má čosi, čo môžeme nazvať konektívnou štruktúrou⁶⁹. Systém vzťahov, predávaných znalostí, príbehov a udalostí, ktoré sa vymieňajú a šíria.

⁶⁹ Viac pozri kapitoly o kultúrnej pamäti (J. Assmann 2008) (Assman 2001)

Skutočnosť, že medzi roztrúsenými hospodárstvami sú veľké vzdialenosti neznižuje význam kontaktovania ani význam prevažujúceho spôsobu výmeny informácií - orálnej kultúry. Odkázanosť na prostredie neznižuje prirodzenú chuť členov lokálneho spoločenstva komunikovať, získavať informácie, skladať ich do príbehov. Tvrdosť prostredia môže mať dopad na podobu sociability, málo však vplyva na imanentnú potrebu človeka kontaktovať sa a komunikovať.

Pre každého novo prichádzajúceho člena do spoločenstva vyvstáva potreba stať sa súčasťou jej konektívnej štruktúry znalostí, vzťahov a spoločných činností. Tie sú závislé na konkrétnych členoch spoločenstva a konkrétnom čase. Obzvlášť v podmienkach horských samôt, kde každodenné prežitie často súvisí s možnosťami kooperácie s ostatnými. Jednotlivec je vystavený reálnym potrebám prispôbiť sa, osvojiť si zákonitosti prostredia a spoločenstva či už v materiálnom alebo ideovom zmysle. Príkladmi a vzormi, u ktorých sa môže inšpirovať sú tí jednotlivci, ktorí sú dlhodobo naviazaní na kultúru. Tvorili konkrétnu kultúru miesta, zdieľaný symbolický svet so všetkými, ktorí v tomto prostredí žili a žijú. Do príbehov vkladajú skúsenosti, očakávania a vzory jednania, ktoré sú návodom pre tých, čo prichádzajú do tohto prostredia. Príbehy sa nešíria ako série udalostí a zostavených príbehov. Pre ich zapamätanie je najdôležitejším dôvodom rozpoznať ich praktický význam, že ich uchovávaním a šírením môžu byť užitočné.

Hospodárstva na klenovských vrchoch sa zakladali ako sezónne hospodárske sídla, nie všetky sa premenili na trvalé sídla. U mnohých zaniklo hospodárenie a zmenili svoju funkciu zo zásobovateľskej na rekreačnú. Mnohé sa stali predmetom zdĺhavých dedičských jednaní a obmedzení zo strany štátu. Niektoré boli vykúpené, iné vlastníci predávali. Každé hospodárstvo je samostatným príbehom, ktorý sa šíri ako príklad reálneho života a možností jeho "riešenia". Informácie Pavla Hrivnáka z Ráztočného, u ktorého sa robil výskum k adaptáciám na horské prostredie k téme adaptácia a laznické osídlenie v Ráztočnom, obsahovali aj príbehy o susedoch, s ktorými sa kontaktoval pri príchode do nového prostredia. Zaznamenaním jeho príbehu chceme poukázať na spôsob odovzdávania kultúry cez konanie iných osôb, čo je v horských oblastiach veľmi príznačné. Vykreslenie konania cez iné osoby v príbehoch a prostredníctvom skúseností iných sa stierajú hranice precitovania odlišnosti "nás" a "ich". Spoločná znalosť príbehov a kontextov, spoločný sled činností a udalostí vytvárajú pocit spolupatričnosti, od ktorej sa odvíja potrebná dôvera.

Sused č. 1.

Ako som sa naučil žiť na vrchoch? V krčme v Klenovci som sa stretol s Jarom Zvarom (Gen 2) a spýtal som sa ho, kde by som sa naučil niečo okolo domu(*relations:hor*). Ja som vyrastal v Hnúšti, v činžiaku a neučil som sa všetky tie práce. Teraz, keď som si hore nad Ráztočnom kúpil starú kolešňu(*code: tk7*), by som potreboval vedieť čo okolo domu treba. Je to tam zarastené, samá žihľava. Jaro mi povedal, aby som šiel za starými chlapmi na Ráztočné(*relations:undir2*), oni to tam poznajú a vedia kde čo niekedy stálo, šiel som teda na autobus odvieť sa na Ráztočné. Ak to tam poznáš, je to celé zarastené. Sú tam dve usadlosti. Tak som išiel do tej prvej, ktorú miestni volajú Miškárova paseka a je vzdialená asi dva kilometre od zastávky. Keď som prichádzal, tak tam už stál veľký biely pes - slovenský čuvač. Už dopredu som si telefonicky zistil, že dom je sezónne obývaný starým mužom, ktorý tu prechodne strávil skoro celý svoj život. Bol ním osemdesiatročný Ondrej Dovala "Paňuriak" (Gen 1), kosiaci trávu okolo domu(*code: tk7*). Na úvod som sa predstavil a ukázal smer kde som si kúpil kolešňu a od koho. „Psa si musíte kúpiť. Tu sa vo veľkom kradne, zbíja. Raz mi do dvora vošli na Ávii, začali snoriť po dvore a hľadať. Keď som sa ich spýtal čo chcú, zbadali Bela (pes), tak len sadli do motora, že vraj zablúdili a pošli preč“(*code: sk3*). Oblečenie mal staré, opotrebované ako všetci v okolí. Oni to volajú „robotné“. Povedal som mu od koho som ten dom kúpil, ale mená nepoznal. Boli to už tretí majitelia. Zavolať ma do záhrady kde mal prestretú deku. „Podť ľahneme si sem na deku, pofajčíme si“. Fajčil domáci tabak, ktorý si pestuje a suší(*code: tk5*). Je veľmi silný. Práve kosil trávu. „Keď kosím, tak cez obed si vždy pospím, tráva sa nedá kosiť(*relations:vert*). Tamtú trávu ani kosiť nebudem. Lúku som dal do prenájmu a oni z toho chceli poličko. Dávali do zeme veľa umelca (umelého hnojiva) každý rok. Tak sprvu tam aj voľačo mali, no potom stále menej a menej. Potom mi začali hynúť včely a aj vtáky. Nakoniec mi to vrátili naspäť, že vraj je to planá zem. Škody mi narobili a mne potom ostala bieda. Nekupuj si umelec, radšej si príď ku mne cez zimu a naber si hnoja(*relations:vert*).“

Sused č. 2.

O týždeň som sa stretol na zastávke z druhým starším mužom, s ktorým sme sa rozprávali (*relations:vert*). On ma následne zavolať ku sebe, mal takú istú krytinu na dome ako ja „starú poltársku bielu škridlu“. Dom bol vzdialený od predchádzajúceho len niekoľko desiatok metrov a majiteľ sa volal presne tak isto ako predchádzajúci Ondrej Dovala. Mal iné prímenie, čo tu má takmer každý. To jeho bolo „Kasáš“, osemdesiattriročný (Gén 1). Pri zvitani bol veľmi otvorený a pohostinný. Na úvod porozprával svoj životný príbeh. Prekonal veľa ťažkých chvíľ a príkoria(*code: sk3*). Napriek tomu sa nesťažuje a cíti sa byť spokojný. Na zimu chodieval z vrchov „dole“(*code: zz3*), „no v apríli ma to už ťahá hor, do prírody“. Žena mu umrela keď bol ešte mladý. Ako povedal orat' som musel niekedy aj s dieťaťom na chrbte(*code: kh1*). Počas rozhovoru sa objavuje aj spor susediacich mužov pretrvávajúci azda od nepamäti. „Hneváme sa kvôli lúke a kvôli zákosu“ sú to tu také tradičné spory o kúsok medze, či lúky(*code: kh4*). Jeho žena chce mať čisto a vždy teplú vodu. „Ona nechce žiť na laze, občas mi príde podojiť mlieko a vyrobiť syry a uvariť žinčicu. Ak si tu chceš udržať ženu (*relations:vert*) ako prvé si prived' do domu vodu a urob kúpeľňu“.

Sused č. 3.

Trochu vzdialenejším susedom, tiež s neľahkým osudom mi bol ďalší obyvateľ Ráztočného, 80 ročný Pavel Királ (Gen 1). Vo výraze tohto muža sa zračila pokora a úcta voči všetkému, čo bolo živé(*code: ps4*). „Keď prežiješ toho toľko koľko ja, tak si budeš aj muchu na ruke šanovať“. Od malička pracoval so súrodencami a rodičmi na svojom majetku(*relations:vert*), až kým nebol označený ako „kulak“ a odvedený do pracovného tábora v Ostrave. Po návrate mu prinavrátili len zlomok majetku, na ktorom potom ďalej pracoval(*code: zz7*). Na laze žije spolu so svojou ženou, ktorá vôbec nie je k cudzím ľuďom prívetivá(*relations:hor*). Bývajú v malom neomietnutom drevenom domčeku bez vonkajšej úpravy. Na vrchoch zostávajú počas celého roka. Stravu si čiastočne zabezpečujú chovom statku (mlieko, syr, oštiepky)(*code: zz9*). Chlieb si takisto pečú sami. Ostatné im jedenkrát do týždňa prináša syn, ktorý s nimi nebýva. Tým, že žije na lazoch celý život tak ako jeho rodičia, má výnimočný prehľad a vedomosti o okolí. Keď sa náš rozhovor presunul na tému opravy môjho domu, na otázku z čoho by tu staval dom starý muž na základe celoživotných skúseností, na ktorých sa vo veľkej miere podpísala aj práca v lese odpovedá: „Dobre urobíte, keď postavíte z dreva (*relations:vert*). Nebudú vás bolieť kĺby, lámať nohy a stačí Vám na zimu dvadsať metrov (20 m³) dobrého dreva(*code: zz1*). Ďalšou témou bola pomoc pri oprave hlinenej časti, lebo skoro všetky domy boli postavené z *válkov*. Rovnako z *válkov* som mal dom aj ja. Miestnym obyčajom je prizvať na výrobu *válkov* Rómov, ktorí sú platení od jedného kusa *válku* peniazmi a jedlom. „A ako ich máte vyplatiť? Hlavne k spokojnosti(*code: ps4*). Závisí to na dohode, inak si prídu po doplatok v noci a zoberú si koľko chcú“.

Sused č.4

Do dvoch mesiacov som navštívil ešte ostatné usadlosti podobného typu, od ktorých sa výraznejšie líšila jedna. Gazdovstvo Ostricovcov. Muž v produktívnom veku spolu so svojou štvorčlennou rodinou býva v dome postavenom na mieste rodičovského domu “dedovizni“(relations:vert). Je to dom oproti ostatným neporovnateľne väčší, viacpriestorový, dvojpodlažný. Neustále robí pri ňom prístavby trvajúce desiatky rokov(code: zz2). Hospodári veľmi aktívne i v súčasnosti(code: ps3). Na gazdovstve žije celoročne, rodina chová dobytok a hydinu. Ostricu som navštívil, lebo som mu chcel dať do bezplatného prenájmu lúku vedľa chalupy, aby som nemusel kosiť. „S kosením je to tak, že to musíš urobiť za týždeň alebo za dva v máji, keď bude pekné počasie, aby si to posušil(relations:hor). Na to potrebuješ mať stroje alebo ľudí. Dakedy aj oboje. Minulý rok som kosil tri dni v kuse a tri dni sušil(code: zz7). Posledný deň mi praskla guma na traktore a kým som sa otočil do Hnúšte a späť, tak prišiel taký lejak, že mi všetko seno zmoklo. Len pohrabať na kopu a zapáliť. Ovce a kozy si na lúku nekupuj, roztrhajú ti ich vlky z Vepra.“ Moja skúsenosť je, že tu ti na priame otázky, väčšinou odpovedia nepriamo. Priamu otázku a priamu odpoveď považujú za hnev, ktorý si tu medzi susedmi nemôžu dovoliť(relations:hor).

Orálna história zakúpenej usadlosti.

Zástavka autobusovej dopravy Ráztočné rázcestie 6, september 2014, 15.00 Zaznamenané na mobilný telefón Pavla Hrivnáka. Sused č.1, č.3, č.4, participant Pavel Hrivnák

Transkripcia :

Sused č.1: Taký malý chlap to bol a buclatý a tam prišli všetci aj my sme šli až na Lom – hore – vypravádzali, lebo on bou odtiaľto z klenovských lazov(code: sk3).

Sused č.3: A tam my sme išli hore odtiaľto až po Lom, ona bola z Lômu.

Sused č.4: A tí lomovčania prišli (code: ps4)

ako hranice mali, čo ja viem. Takú bitku som ešte nevidel, ani nechcel by som to prežiť.

Sused č.1: No, čo chcem povedať.

Počkaj sekundu, poviem Ti.

Jaj, no.

My sme tam išli na kopec hore, my sme sa aj prestali, hovoril nám jeden : Chlapi dávajte si pozor, aby nebola bitka. Ak náhodou bude, tak budeme my s vami my vás nedáme zbití(code: kh5).

No a.

My sme sa zdržiavali u nich tuto kde bývaš pod klenovcima. Hej, Rapčanovci sa menovali, teraz mi prišlo na rozum, tí tam bývali. Bucatý chlap, bože môj, svaľy mal takie.

No a, počali sa špárať, keď popýtali pálenku od nich od týchto – no Rapčanovcoch. Oni im dávali aj koláče (code: ps4) čo len ni všetko, a oni sa bili za dievku, lebo jeden mal frajerku odtiaľ tu Rapčanovu ženu.

Najprv sa chytil jeho švager, lebo tohto poznali aký je Rapčan do bitky. Išiel ho, podťali, ho držali ho traja. Keď videli že on padal dolu, takýmto dubcom ho udreli po hlave, to skutočná pravda, zamdlel a tie ženy jásali, potom pálenkou a vodou ho polievali (code: tk8) nak sa bol prebudil.

Tak ide už vtedy mladý zať, tento Rapčan. Takie údery som nevidel ešte, tam leteli tri štyri metre od neho. A predsa prišli ešte pred polnocou.

Tu už na klenovské vrchy tam bolo, ak sa to menuje, no tá dolina, nad Skorušinou ešte, po tej zapači. Tak tam prišli, tam bol taký veľký plot, také koly boli hrubie, záhradu aj dom – peknô. Pekný dom bol tam, títo boli gazdové, veľkí gazdové Rapčanovci boli (code: kh4).

No tak, prišliou polnoc najprv skalami do okien. A ten sa prebral tento čo ho najprv udrel dolu, obišli dookola, boli tam zo dvanásti - všetci ležali a podaktorých boli aj popichali, potom išli, ešte v noci ich odniesli – na vozoch, vtedy autá neboli, na vozoch ich odniesli (code: kh5) – popichali. Možná aj vytekli z krvi, čo ja viem a tam bola blízko Kokava.

8 Kultúrna transmisia v lokálnych spoločenstvách

V úvodných kapitolách práce sme uviedli, kadiaľ sa náš pohľad na transmisiu lokálnej kultúry uberá. Chceli sme v prvom rade vnímať kultúru v lokálnom spoločenstve ako distributívny model, ktorý vzhľadom na príznačnú znakovosť, obmedzený okruh šírenia, sociálne a environmentálne kontexty vytvára antropologicky rozoznateľný mikrosvet lokálneho spoločenstva. Pri prenose kultúry v ňom zohrávajú podstatnú úlohu komunikanti - expedienti a percipienti kultúrnych informácií, ktorí majú podobnú skúsenosť v jednotlivých životných etapách. Kultúra v lokálnom spoločenstve sa odzrkadľuje v generáciách, ktoré žijú svoj biologický, sociálny aj subjektívny čas. V etnografiách boli uvedené príklady, že existuje špecifický lokálny rytmus a príležitosti, na ktoré sa prenos kultúry viaže. Keď sme hovorili o poľnohospodárskom roku bolo zreteľné, že väzba kultúry na udalosti periódy “roľníckeho roka” je doznievajúcou kultúrnou štruktúrou pre mnohé lokálne spoločenstvá. Generácie, ktoré sme charakterizovali už strácali väzbu na prevažujúce poľnohospodárske aktivity, na lokálne štruktúrovaný čas. V etnografiách ktoré sme získali od zaznamenávateľov v polovici minulého storočia sa zmena rytmu spája so zavedením času pracovného týždňa. Spoločný rytmus lokalít určený pracovným týždňom bol narušený sociálnych zmenách v prelomových zlomoch – ruptúrach. Podľa výpovedí percipientov je práve zmena spoločného rytmu času príčinou zániku spoločného kontaktovania ako podmienky transmisie lokálnej kultúry.

Kultúrna pamäť u Generácií 1, 2 a Y, ktorá sa stala pre nás výpovedná úzko súvisí s ostatnými druhmi pamäte - komunikačnou, historickou a sociálnou. Ich dochované spoločné obsahy sú lokálnou stopou, ktorá síce odkazuje do nejasnej minulosti, omnoho väčší význam má pri vnímaní súčasnosti a nejasného projektovania budúcnosti. Nie je preto dôvod vnímať ich ako rekonštrukciu historicity, ale hľadať príčiny, prečo sú tieto obsahy stále prechovávané a manifestované. Za hlavný dôvod ich udržania, považovaný zároveň za funkciu, ktorú plnia vnímame udržanie continuity a spolupatričnosti spoločenstva. Nie je to spôsobené akýmsi špecifickým vnútorným nastavením jej členov, ale spôsobom adaptácie na zmeny. Manifestácie lokálnej príznačnosti sú vonkajším prejavom vitality spoločenstva. Ide o veľmi heterogénne prejavy, ako to ukazujú dochované etnografie. Rôznorodosť sa prejavuje v celkovej štruktúre lokálnej kultúry, tak aj v jednotlivých prejavoch a ich znakoch. Tie obsahujú niektoré staršie, archaické črty, ale tiež inovácie. Sú odozvou na dynamický vývoj, na kontexty, na zmeny a adaptácie lokálneho spoločenstva. Straty na šírených informáciách sú prirodzené, vytvárajú plávajúce medzery a tie sa zaplňajú novými znakmi alebo sa ďalej šíria neúplné, oslabené.

Pre tento stav uchovávaní lokálnej kultúry je viac možností výkladov. My sme sa zamerali na samotný prenos lokálnej kultúry, ktorý je buď *vertikálnym prenosom* medzi generáciami, *horizontálnym intrageneračným prenosom* alebo obojstranným *nepriamym prenosom* jednotlivca a skupiny. V Severnom Malohonte, ktorý sa stal modelom pre naše zovšeobecnenia je generačné odovzdávanie lokálnej kultúry prevažujúcim spôsobom ako sa informácie šíria. Prostredie rodín a malých skupín je najdôležitejším prostredím, kde a ako sa lokálna kultúra stabilizuje. Niektoré príklady z vysídlených lokalít naznačujú, že aj krátko prerušená kontinuita spoluzitia lokálneho spoločenstva môže mať za následok zánik lokálne príznačnej kultúry. Tie zanikajú dôvodom narušenia štruktúrne dôležitých javov a to aj napriek snahám revitalizovať ich. Pre vitalitu kultúry sú niektoré identifikujúce znaky a systémové adaptačné znalosti nevyhnutné. Rovnako sa ukazuje, že početnosť populácie v lokálnom spoločenstve nemusí zohrávať pri revitalizácii kultúry významnú úlohu. K zachovaniu lokálnej kultúry a k jej obnove stačí niekoľko kontinuálne aktívnych udržiavateľov, nositeľov, vehiklov. V etnografiách sme uviedli príklady, keď za priaznivých podmienok sa niektorá manifestácia (jav) lokálnej kultúry darí obnoviť a určitý čas je vitálny, opäť existuje v živej podobe. V Severnom Malohonte to bolo napríklad niekoľko zachovaných trojgeneračných rodín - ako sme ich zaznamenali pri udržiavaní tradičných ekologických znalostí. Generácia mladých chlapcov pri šírení starej betlehemskej hry, či tkáčka podieľajúca sa na obnove remesla, ale aj ďalší jednotlivci či skupiny v práci neuvádzaní ale zaznamenaní v starších etnografiách, používali viaceré módy transmisie pri uchovávaní materiálnej a nemateriálnej kultúry. Vytvárajú tým prvé impulzy pre prirodzený prenos kultúry a môžu ovplyvniť ďalší bezprostredný spôsob jej percepcie. Následné uchovávanie lokálnej kultúry v čase však záleží na prirodzenom, vertikálnom šírení medzi generáciami.

V lokálnych spoločenstvách sa v súčasnosti vertikálnym prenosom medzi generáciami transmittuje kultúra prevažne v prostredí rodiny. Malá početnosť spoločenstiev a nepomer medzi generáciami sú príčinou že staršie formy spolupráce zanikajú. V rezíduách existujú v tých prejavoch, ktoré sú závislé na podstate prežitia. Vidieť to na zastúpení šírenia základných zručností a znalostí potrebných k životu v lokálnom spoločenstve⁷⁰, tradičných ekologických poznatkoch a remeselných zručnostiach. Všetky tieto domény kultúrnej transmisie sa viažu na materiálnu podstatu - dom, záhrada, les, nástroj, náradie, na ktoré sa v určitom období viaže vzťah (vlastníctvo) viacerých členov rodiny, spoločenstva. Podstata uchovávaní prvku materiálnej kultúry je založená na uchovávaní jeho nemateriálnej kultúrnej informácie. Na

⁷⁰ vid' obr.7, plot: Vertikálny

príklade zániku tkáčstva v lokalite Kokava nad Rimavicou je vidieť, že napriek dochovanému náradiu tradícia tkania takmer zanikla. Strata nemateriálnej zložky kultúry predchádza následné straty na jej materiálnej podstate. Ako bolo preukázané na etnografii pri zmenách funkcie zabíjačiek, význam stretávania sa je dôležitejší ako utilitárne funkcie robenia zásob. Členovia spoločenstva si uvedomujú, že udržiavaním materiálnej podstaty kultúrneho javu (nástroj a náradie, chov) sa vytvárajú možnosti ďalšej kooperácie. Jej význam prevyšuje ostatné dôvody, pre ktoré sa kultúrny jav udržiava a ktoré boli v minulosti dôležitejšie. Generačný prenos tradičných ekologických poznatkov v lokálnych spoločenstvách súvisí s komplexnosťou šírenia kultúrnych, ekologických a environmentálnych informácií. Špecifickosť prostredia lokalít vytvára konfigurácie, ktoré je možné získať len cez skúsenosti generácií. Čas, v ktorom sa prejavujú významy hospodárenia a udržiavania krajiny presahuje cyklus jednotlivca. V dopadoch sa ho však každodenne týka. Keď dochádza k devastácii prostredia, ktoré je spojené s úpadkom vitality lokálneho spoločenstva, mobilizuje sa kolektívna pamäť, šíria sa tradičné postupy a spôsoby, synchronizuje sa správanie jednotlivcov. Tak, ako sme zaznamenali vo výskumných lokalitách Ráztočné a Kysuca⁷¹, kde nie je možné kontaktné šírenie priamym pozorovaním, nastupuje stabilizovanie poznatkov v príbehoch, ktoré sa šíria. V roztrúsených lokalitách s riedko osídleným obyvateľstvom a tým pádom aj s malým počtom komunikantov príbehy zastupujú komunikujúcich v ich symbolickej rovine. Konania jednotlivých aktérov príbehov sú vnímané ako hlasy ďalších “reálnych” percipientov komunikácie.

Horizontálny prenos lokálnej kultúry je vo vzťahu k vertikálnemu a nepriamemu prenosu omnoho menší⁷². Jeho šírenie súvisí hlavne s rozšírením nepriamych spôsobov generačnej transmisie. Generačné skupiny už nežijú v lokálnych spoločenstvách tak kompaktné ako to bolo zjavné ešte v polovici minulého storočia. Rozdiel si môžeme priblížiť na spôsoboch socializácie detí mladej generácie u Rómskeho etnika v Severnom Malohonte. Na jednej strane môžeme zaznamenať skupinovú socializáciu generácie mladých v lokalite Dolinka a na strane druhej socializáciu etnicky pomerne izolovaného jednotlivca žijúceho mimo osady. Generácie, ktoré sa prestávajú kontaktovať strácajú možnosť spoločne zdieľať lokálnu kultúru a intergeneračne vytvárať jej podoby. Jedným z fenoménov, ktorý sme pri etnografiách mohli študovať bola spriaznenosť generačných hodnôt najstaršej generácie Generácie 1 a najmladšej Generácie Y. Na tú dlhodobu upozorňujú folkloristi ako na fenomén “obkročnej” transmisie, kde sa kultúrne hodnoty horizontálne tvorené v generáciách vertikálne prenesú vynechávaním jednej generácie.

⁷¹Viac vid' (Murin a Zapletal, Využití explanačního modelu a indikátoru pro hodnocení tradičních ekologických znalostí a činností na příkladě regionu Malohont (Slovensko) 2013)

⁷² vid' obr.7, plot: Horizontálny

Často sa to zdôvodňuje antropologickým výkladom funkcií gerontocentrických spoločností s veľkým vplyvom najstaršej generácie na celé spoločenstvo. V súčasných lokálnych spoločenstvách klesajú aj tieto príležitosti ktoré boli vymedzené pre spoločné činnosti najstaršej a najmladšej generácie.

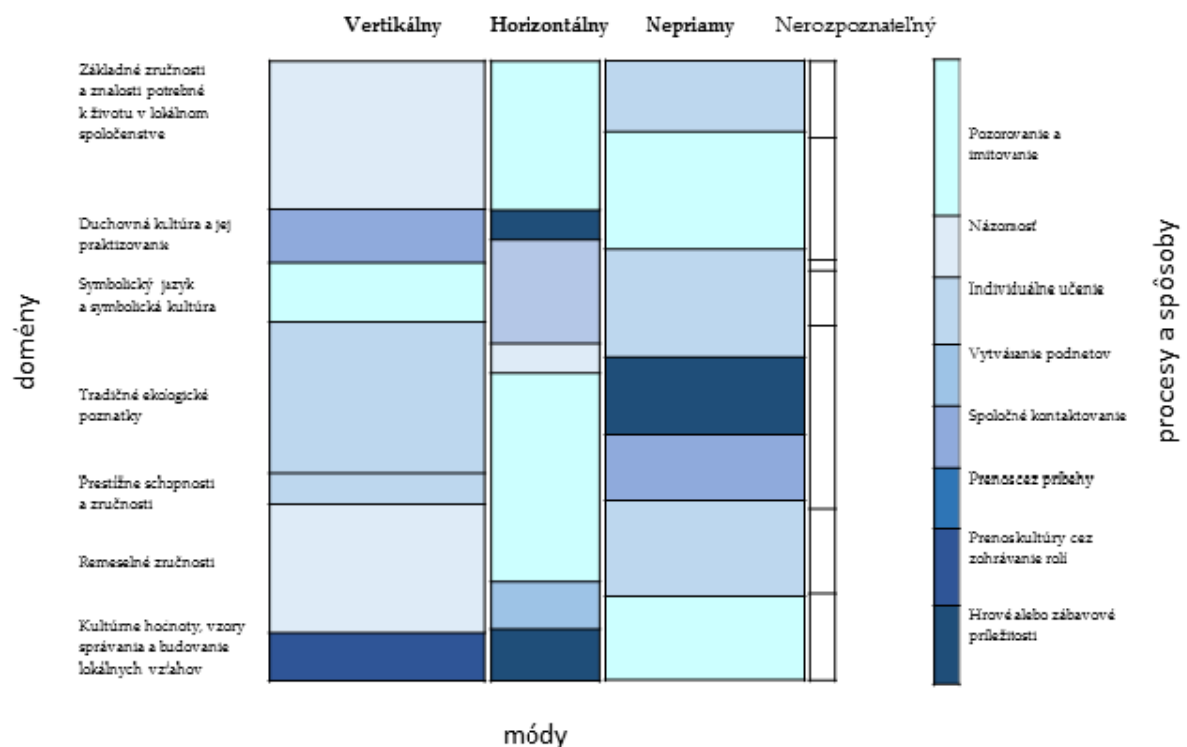
Všetky generácie trávia významný čas dňa mimo rodín. Najviac sa to prejavuje pri stále viac sa predlžujúceho času rodičov v práci mimo domova. Socializácia najmladšej generácie a enkulturácia najstaršej generácie prebieha často mimo prostredie priamej rodiny a mimo ich aktérov starých rodičov, rodičov a detí. Na etnografiách svadby môžeme rozpoznať že sentiment najmladšej generácie za tradíciami je často spôsobený práve takýmto vytesnením starších obsahov lokálnej kultúry. Tých, ktorých nositeľom je práve najstaršia generácia. Ukazuje sa, že v mnohých prípadoch je jediným opodstatnením udržiavania lokálne príznačného kultúrneho javu len jeho kritérium pasívneho pretrvávania.

Nárast prenosu kultúry cez *nepriamy mimogeneračný prenos* vo všeobecnosti spájame s individualizáciou života. Tá sa v lokálnych spoločenstvách spája predovšetkým so zmenami, ktoré sa prejavili na prelome posledných storočí. Poznatky a hodnoty sa stali viac súčasťou výbavy individuálneho "vlastníctva", do ktorého vonkajšie prostredie zasahovalo omnoho menej. Prevažujúcimi mechanizmami získavania kultúry sa stávali tie, kde sa prejavovala individualizácia pri prenose kultúry. Tak, ako sa to preukázalo na transmisii *od jednotlivca k ostatným* a opačne. Kolektívne expedovanie a percipovanie kultúry sa javilo ako veľmi statické, schématické, málo reflektujúce osobnosť jednotlivca, hodnota kolektívneho zdieľania kultúry sa strácala. Najviac sa to prejavilo pri šírení duchovnej kultúry, ktorá bola v tradičných spoločenstvách spájaná s prevažujúcou religiozitou v obci, dedine, usadlosti⁷³. V etnografiách to môžeme rozpoznať pri spoločne slávených obradoch, ktoré boli súčasťou širšieho spoločenstva. V najviac zachovalej obradovosti osláv zimného cyklu sa pôvodné pochôdzky v Severnom Malohonte vytratili a obrady sa stali výhradným priestorom pre praktizovanie v rodinách a v cirkevných spoločenstvách.

Prekonávanie bariér verejného a súkromného priestoru, ako sme to zaznamenali pri šírení betlehemskej hry pri postave Anjela, sa stalo signifikantným pri pochopení zmien, ktoré nastali dôsledkom dopadu kultúry konzumu. Technická komunikácia má priamy súvis s narastaním nepriamych foriem kultúrnej transmisie. V prvom rade súvisí s rôznou generačnou technickou kompetenciou komunikovať prostredníctvom médií a v druhom rade v prisúdení

⁷³ vid' obr.7, plot: Nepriamy

času, ktorý mu tá, ktorá generácia môže vyčleniť. Z etnografií prežitia dňa v Sihle, Lome nad Rimavicou a Drábsku môžeme sledovať, ako sa zmenil rytmus dňa generácie, ktorá bola v šesťdesiatych rokoch najmladšou generáciou s najpočetnejšími dennými kontaktnými interakciami. Čas, ktorý trávila táto generácia v konektivite s lokálnym spoločenstvom bol nahradený u súčasnej najmladšej generácii časom vymedzeným pre ďalšie individualizujúce činnosti a technickú komunikáciu. Z rovnakého etnografického prameňa máme zaznamenané zmeny nepriamej komunikácie spojené s rozšírením televízie, kde môžeme rozpoznať oblúk od kolektívneho k individuálnemu, od spoločného susedského sledovania niektorých programov v počiatočoch šírenia televízie, až po jeho dnešnú individualizáciu pri sledovaní seriálov u tej istej, no vzhľadom k odstupe času staršej generácii.



Obrázok 8 Mozaický plot (osnova) distribúcie lokálnej kultúry v Severnom Malohonte.

Vertikálna a horizontálna transmisia sú tými módmi transmisie, ktorými sa stabilizujú obsahy lokálnej pamäte. Prenášajú sa v nej predovšetkým domény, ktoré charakterizujú lokálne spoločenstvo. Vzťah vertikálneho a horizontálneho módu voči nepriamym módom prenosu kultúry môžeme považovať za vzťah foriem stabilizačného prenosu k formám dynamického prenosu. Lokálnu kultúru Severného Malohontu môžeme z tohoto pohľadu považovať za

kultúru s dochovalými formami vertikálneho aj horizontálneho prenosu pri šírení niektorých tradičných javov lokálnej kultúry. Takými sú domény - základné zručnosti, tradičné ekologické poznatky a symbolická kultúra, ktoré sa snaží lokálne spoločenstvo uchovať. Lokálna kultúra ako celok existuje však v konfiguráciách, kde sú významne zastúpené nové javy, ktoré sa rýchlo a pomerne rovnomerne šíria vo všetkých doménach šírených nepriamou transmisíou.

Charakteristickým *procesom a spôsobom* percepcie lokálnej kultúry je pozorovanie a napodobovanie⁷⁴, ktoré má však vzhľadom k nedostatku kontaktných príležitostí stretávania sa generácií obmedzené možnosti transmisie kultúrnych informácií. Z rozhovorov s probandami výskumu zo Sihly môžeme sledovať zvýšenú snahu generácie rodičov o vytvorenie nových podnetov pre deti a mladú generáciu, ktorými by bolo možné získavať lokálne poznatky názorne, pozorovaním a imitovaním. Každodenný život mladej generácie sa spája s plnením si pracovných povinností rodičov mimo obec. Medzigeneračné kontaktovanie umožňuje vytvárať takéto podnety len sporadicky, prostredníctvom niektorých aktivít ako sú sezónne aktivity, folklorizmus či reminiscencie na tradičný vidiecky spôsob života. Trendom, ktorý môžeme zaznamenať aj v iných lokalitách Stredného Slovenska je individuálne učenie sa niektorým z prejavov lokálnej kultúry. Nie sú to len školy, ktoré sú rozšírené o výuku regionálnej výchovy pre školopovinné deti. Pre generácie v postproduktívnom veku sa vytvárajú v mestských centrách kurzy tradičných remesiel, workshopy tradičnej hudby a spevu, kurzy tradičného poľnohospodárstva. Paradoxne sa lokálna kultúra dostáva späť do dedín cez jej sprostredkované šírenie v mestách. Za najväčšiu stratu, ktorú si probandi spájajú so zánikom lokálnej kultúry, sa považuje strata na hodnotách a sociálnych normách, ktoré malo lokálne spoločenstvo vystavané na tradičnej kultúre roľníckeho roka. Vonkajšími vplyvmi, ale tiež vytesnením hodnôt tradičných spoločenstiev dochádza k postupnému vyľudňovaniu či zániku kultúry vrchov v Severnom Malohonte. Posledné pokusy stabilizovať tieto spoločenstvá sa viažu na druhú polovicu minulého storočia, keď sa tu adaptoval model kovorolníctva a pomohol načas zastaviť odchod časti obyvateľstva do miest. Aktuálnym pokusom stabilizovať rodinné hospodárstva je model agroturizmu, ktorý sa však z dôvodu prevahy staršieho obyvateľstva nedarí vo výraznejšej miere uplatniť. Strata kultúrnych hodnôt ako normatívnych prvkov kultúry sa podpisuje pod zhoršenie života Rómov. Sociálna vylúčenosť, rozpad rodiny a väzieb spoločenstva je najčastejšou evidenciou etnografie vo výskumnej lokalite Dolinka. Pokiaľ u nerómskeho obyvateľstva rezonuje pri generačnej trasmsií kultúry prevaha starších generácií

⁷⁴ vid' obr.7, plot: procesy a spôsoby

vyľudňujúcich sa lokalít, u rómskeho je to naopak, mladá a stredná generácia v lokálnych spoločenstvách prevažuje a nenachádza kultúrne vzory u generácie najstaršej.

Za jednu z najdôležitejších zmien v posledných desiatkach rokov, ktorú môžeme zaznamenať je udržiavanie lokálnej kultúry prostredníctvom organizovania kultúrnych podujatí so zastúpenými prvkami tradičnej kultúry. Jednotlivci z každej z výskumných lokalít ich organizujú a za ich vznikom stojí konkrétna, zväčša neformálna aktivita niektorej z generácií, ktoré chceli upozorniť na strácajúci sa význam lokálnej kultúry. Niektoré aktivity v ich jednotlivých obdobiach mali charakter takmer masových podujatí. To síce zvýšilo sebavedomie a dôveru spoločenstva vo svoje schopnosti, no znamenalo to aj veľkú organizačnú záťaž. Čo malé lokality s úzkou organizačnou základňou dlhodobo a udržateľne nemôžu zvládať. Z pohľadu generačnej transmisie kultúry ide o efektívne spôsoby jej prenosu. V niektorých podujatiach sa do organizácie podujatia zapája celé lokálne spoločenstvo. To pomáha mobilizovať jeho aktivity a oživovať kultúrnu pamäť. Ich udržateľnosť sa však odvíja od podpory získanej mimo lokálnych a regionálnych zdrojov podpory. So zánikom podpory z vonkajších zdrojov podnety upadajú a aktivity často zanikajú alebo sa komercializujú, čo prináša negatívnu spätnú odozvu pri uchovávaní lokálnej kultúry. Z antropologického hľadiska majú pre udržiavanie diverzity lokálnych kultúr najväčší význam malé každodenné aktivity rodinných, susedských či iných lokálnych spoločenstiev, ktoré vzhľadom k rôznorodosti a variabilite dokážu odolávať zmenám, ktoré sa v lokálnom spoločenstve spájajú predovšetkým s odchodom produktívnej generácie mimo lokalitu a z toho prameniacej straty vitality spoločenstva.

9 Generácie, dedičstvo a transmisia lokálnej kultúry, perspektívy aplikácie etnografického výskumu

V úvode práce sme naznačili, že jedným zo zámerov bude posúdiť stav lokálnej kultúry v Severnom Malohonte ako súčasť kultúrneho dedičstva a vyjadriť sa k možnostiam jeho ochrany. Etnografie a ich analýzy preukázali, že stav lokálnej kultúry závisí od uplatňovania módov prenosu lokálnej kultúry, horizontálneho a vertikálneho. Tie stabilizujú lokálnu kultúru v jej generačnom prenose (horizontálny prenos) a adaptujú ju ako živú kultúru v nastupujúcich generáciách (vertikálny prenos). Na rozhodujúci význam generačného uchovávaní poukazujú zistenia mnohých ďalších etnografií lokálnych kultúr⁷⁵. Členovia lokálnych spoločenstiev si uvedomujú potrebu podporiť prirodzené formy prenosu kultúry vytváraním nových podnetov pre jej uchovávanie. Mladé generácie v Severnom Malohonte vytvorili rad aktivít zameraných na vlastných členov spoločenstva, ako aj na rodákov a návštevníkov. Takýmto spôsobom sa im podarilo upozorniť na význam lokálnej kultúry, tradície. Podarilo sa im oživiť záujem “domácich”, návštevníkov a rodákov, ktorí prichádzajú navštíviť svoje rodisko ako aj “cudzích”. Tieto sezónne podujatia nedokážu systémovo zamedziť vytrácaniu sa prvkov tradičnej kultúry a lokálneho spôsobu života. Vzhľadom k prostrediu a udržateľnosti lokalít sú to práve tie, ktoré vytvárajú podstatu adaptačných mechanizmov v lokalitách.

Otázkou ktorej položenie má antropologickú opodstatnenosť je zásah externého sveta do udržiavania lokálnej kultúry. Napomôžu opatrenia ochrany a podpory kultúrneho dedičstva k udržaniu živých foriem kultúry? K takýmto spôsobom podpory a ochrany lokálnej kultúry s pomocou grantov pristúpili viaceré obce a mikroregióny horských a podhorských kultúr v okolí Severného Malohontu. Diskusie po skončení podpory, ale často aj počas čerpania sa vedú v témach, aké sú skutočné prínosy podporných a ochranárskych opatrení k zabezpečeniu dlhodobej udržateľnosti lokálnych kultúr. Riziká sú napríklad v málo predvídateľných dopadoch turizmu a komercializácie činností, ktoré môžu aj pomerne krehké no stále ešte dochované prejavy lokálnej kultúry poznamenať.

Odborná kritika koncepcií ochrany kultúr smeruje predovšetkým do statického vnímania kultúrneho dedičstva. Takto sa stanoviská a postoje k jednotlivým prípadom veľmi často formulujú v optike dvoch hlavných prístupov - antagonisticky extrémnych. Označujú sa ako

⁷⁵ vid' napríklad (Eyssartier, Ladio a Lozada 2008) a iné, taktiež porovnaj v etnografiách v Association of Critical Heritage Studies dostupné na <http://www.criticalheritagestudies.org/journals>, prístup: 12.2.2017

heritage belief a *heritage atheism* (Brumann 2014). Okrem nich existujú iné prístupy, ktoré môžu viesť k podpore lokálnej kultúry. Jedným z nich je *heritage agnosticism*. Priamo sa inšpiruje terénnou prácou antropológov, ktorí nielenže študujú záznamy, texty a intencionálne rámce, ale aj vedením dlhodobých etnografických výskumov sa vedia vžiť do vnímania dedičstva cez participatívu, bežných ľudí v lokalitách svojich výskumov. Zachovávajú a zaznamenávajú rôznorodosť použitím ich vyjadrení, ktoré sú k uchovávaniu kultúrneho dedičstva používané. Očakávaná členov lokálneho spoločenstva sú určujúce pri posúdení toho, čo môže konkrétna podpora kultúrneho dedičstva pre ich komunitu priniesť. Deje sa to ale bez vopred vytvorených inštitucionálnych schém a postupov, ktoré by mohli smerovať do antropológií a etnológmi široko odmietanej kultúrnej invencie, do živých foriem kultúry (Linnekin 1991) (Berliner 2012).

Koncepty ochrany kultúry a kultúrneho dedičstva (UNESCO 1989) nie sú primárne vedené v etike antropologického vnímania kultúry. Obrat v pochopení významu a možností ochrany kultúrneho dedičstva nastal u antropológov a etnológov v spojitosti s realizovaním záchranných výskumov kultúr. Zmeny v prirodzenom vývoji v lokálnych spoločenstvách sú veľmi časté a tak zásadné, že požiadavku realizovania aplikovaných výskumov, ako aj podieľania sa na ochrane lokálnej kultúry akceptovali mnohí výskumníci z radov etnológov a antropológov. Viaceré, rozhodne dobre mienené ochranné opatrenia však stále vyvolávajú v ich radoch otázky. Týkajú sa ochrany malých spoločenstiev s obmedzenými možnosťami chrániť sa pred záujmami turistického priemyslu. Podporou len niektorých vybraných javov kultúry vzniká negatívna spätná väzba vo fragmentáciách a deformáciách už v samotných lokálnych kultúrach kam podpora smeruje. Nástroje ochrany uplatniteľné v materiálnej kultúre sú často apriórne prenášané do živej kultúry (Smith a Akagawa 2009). Najviac obáv sociálnych a kultúrnych antropológov je zo zneužitia etnografických zistení pre marketing turizmu.

Diskusie o týchto (a nielen týchto) otázkach podpory lokálnej kultúry sa vedú počas diskusných panelov s geograficky širokým zastúpením výskumníkov priamo realizujúcich terénne etnografie. Svetová vedecká komunita v oblasti výskumu diverzity kultúr iniciovala vznik Association of Critical Heritage Studies v roku 2012⁷⁶ a zostavenie vyhlásenia⁷⁷, ktorého neskrývaným cieľom je podnieť novú a rozsiahlu diskusiu o koncepte a ochrane kultúrneho dedičstva ako živej formy. Tú doposiaľ vytvárali predovšetkým archeológovia, historici, architekti a umelecká sféra. Zámerom je naštartovať novú agendu výskumu dedičstva

⁷⁶ pre korektnosť je potrebné uviesť že autor práce je jej členom

⁷⁷ <http://www.criticalheritagestudies.org/history/>

z perspektívy viacerých disciplín a viacerých geograficky viac rozložených antropologických škôl. Novú agendu konceptu ochrany kultúry lokálnych spoločenstiev vedie obava, že verejná kritika komercializácie kultúrneho dedičstva zmetie všetko existujúce, čo sa vo výskume i ochrane kultúrneho dedičstva doposiaľ vykonalo. V memorande sa pomenováva potreba antropológie podať výklady a návrhy aplikácií smerujúce do kultúrneho dedičstva. A to na základe ich teoretickej podstaty, možností etickej metodológie a techník. Stav (domény, módy, spôsoby a príležitosti) kultúrnej transmisie medzi súčasnými generáciami sa vo všeobecnosti považuje za jeden z indikátorov udržateľnosti lokálnych kultúr. Poznatky z etnografií nie sú európskou odbornou verejnosťou opomínané. Výskum generácií sa stal jednou z výskumných priorít Strategickkej výskumnej agendy (SRA) iniciatívy Joint Program Initiative: Cultural Heritage and Global Change (JPI Cultural Heritage and Global Change 2013).

Prieskumy obsahov generačnej pamäte sa realizujú s podporou európskeho výskumu. Generačná transmisia obsahov lokálnej pamäte v etnických i *cross-culture* súvislostiach je jednou z priorít výskumu globálnych zmien v kultúrach Európy (Rhisiart, JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural Heritage Research 2012a) (Rhisiart, JPI Cultural Heritage and Global Change, Report on Drivers of Change and the Future of Cultural Heritage 2012b). V oblasti výskumného rámca *Ochrana zdrojov kultúrneho dedičstva* sa za veľmi dôležité považuje výskum príležitostí a spôsobov ako sa kultúrne informácie aktuálne prenášajú a to nielen kontaktne, ale aj digitálne a elektronicky. V oblasti výskumu *Tvorenie znalostí* sa zameriava na výskum kontextov, ktoré vytvárajú porozumenie obsahom kultúrneho dedičstva. Okrem zmien v prostredí sú predmetom podporovaných výskumov zmien v demografii lokálnych spoločenstiev. Pri výskume regionálnych disparít sa kladie dôraz na zaznamenávanie zmien vplyvujúcich na kultúrnu diverzitu lokálnych spoločenstiev. Téma výskumu, ktorá priamo vedie k výskumu nami skúmaných módov generačnej transmisie je *Zapájanie ľudí do dedičstva kultúry* s prioritami ako výskum ochrany a foriem revitalizácie kultúrneho dedičstva, definovanie hodnôt – valuácia kultúrneho dedičstva. Ďalšou výskumnou témou je problém *udržateľnosti lokálnych spoločenstiev*. Ten zahŕňa výskum - inventarizáciu živých foriem tradičnej lokálnej kultúry zaznamenaných u aktuálnych súčasných generácií. Témy terénneho mapovania zmien majú súvis s demografickými ukazovateľmi. Ich dopady v lokálnych spoločenstvách sú veľmi rýchle a často vedú k ich zániku. Podľa demografických analýz rýchle starnutie populácie zasahuje na Slovensku predovšetkým lokality do 2 000 obyvateľov (Mládek, a iní 2006), kam spadajú všetky sídla a lazy Stredného Slovenska.

Mnohé z globálnych zmien sme už zaznamenali aj vo výskumných lokalitách Severného Malohontu. S takýmto vývojom regiónov vyvstáva otázka, ako sa zmení generačná a nepriama transmisia kultúry. Z pohľadu percepcie lokálnej kultúry sú to práve dvadsiatnici a tridsiatnici, nami študovaná *Generácia Y*, u ktorých sa najviac získavajú, uchovávajú a následne replikujú obsahy lokálnej pamäte. Z hľadiska vnímania hodnôt je to najstaršia generácia *Generácia 1*, ktorá ich môže najviac rozpoznať a šíriť. Z pohľadu nástrojov udržateľnosti lokálnej kultúry a zachovania kultúrneho dedičstva je to zase generácia v produktívnom veku, *Generácia 2*, ktorá ich môže zabezpečiť. Pre uchovávanie kultúrneho javu ako *živej kultúry* sa trojgeneračná participácia na prenose kultúry javí ako zásadný predpoklad.

Generácia Y je najviac ovplyvnená digitálnym vekom a takpovediac priebežným „on-line“ vymedzovaním svojich charakteristík, takže sa môže skutočne nazývať globálnou generáciou. Svoj vzťah ku kultúre, ako u každej nastupujúcej generácie, predstavuje dynamizmus a flexibilita, no omnoho viac ako u ostatných predošlých generácií, informačná dostupnosť zdrojov. Je potrebné zdôrazniť, že Generácia Y je z dôvodu rastu svetovej populácie historicky globálne najpočetnejšou generáciou. Vďaka komunikačným technológiám, rozšírenej kultúre cestovania a jej dostupnosťou je generáciou pomerne vysoko kultúrne integrovanou. V lokálnych spoločenstvách však tvorí výraznú menšinu. V Severnom Malohonte sú na rozdiel od predchádzajúcich generácií u Generácie Y viac výrazné rozdiely sociálne, ekonomické, rezidenčné a tie, ktoré zvyrazňujú individualitu jednotlivca. Dostupnejšia možnosť cestovať, ľahké kontaktovanie sa virtuálne alebo fyzicky zásadne vymedzuje oboznamovanie sa s kultúrnou rôznorodosťou. To však zvyrazňuje potrebu identifikovať sa s prostredím, kde často zlyháva ukotvenie svojej individuality o kolektívne rámce v lokalite. Každá nová generácia vytvára vlastné vízie ako nasmerovať život v lokálnych spoločenstvách. Práve tu je potrebné podporovať a nájsť nové invencie v dochovaných tradíciách lokálnej kultúry. Generácia 2 je tou generáciou, ktorá sa najviac podieľa na chode a zabezpečení lokálneho spoločenstva. Nesie zodpovednosť za výchovu nových generácií. Nástroje pre podporu lokálnej kultúry by mali viac smerovať k tejto generácii, aby mohla vytvoriť nové príležitosti stretávania sa staršej a mladšej generácie. Generácia 1, najstaršia generácia má pri zachovávaní lokálnej kultúry diseminačnú rolu živej databázy lokálnej kultúry. Malé lokálne spoločenstvá často nemajú vlastné možnosti ako poznatky, príbehy, znalosti zaznamenať, spracovať a šíriť. Hoci vždy pri výskumoch pôjde o redukciu poznania, úloha profesionálnych etnografov sa tu zdá byť nenahraditeľná. Práve z týchto príčin sa realizujú synchronne etnografie a na ich základe sa interpretujú antropologické a etnologické poznatky.

10 Záver

Vysoká rozmanitosť živých foriem prírody a diverzita kultúr sa stávajú idealizujúcim modelom súčasnej civilizácie, ktorý postupne prenikol z akademického prostredia do bežného života predovšetkým globalizujúcich sa miest. Dochádza tak k pochopeniu reálnych mechanizmov kultúry a významu, ktorý živá kultúra zohráva v malých spoločnostiach. Keď takto zmysluplne konfigurované svety prestaneme udržiavať, vytvárať a začneme ich len užívať, konzumovať veľmi rýchlo zanikne ich podstata a príťažlivosť. Tá spočíva v spoločnom zdieľaní konkrétneho a známeho priestoru konkrétnymi a známymi členmi spoločnosti. Víkendové úteky obyvateľstva z veľkomiest a nasledujúce presuny vidieckeho obyvateľstva za prácou do miest predstavujú len jeden kontraindikujúci pár z viacerých príkladov z globálnych vplyvov, ktoré oberajú každé spoločstvo o vlastný kultúrny potenciál vytvárať a uchovávať lokálnu kultúru v ich špecifickom prostredí. Z výskumov, ktoré sa realizovali v Severnom Malohonte môžeme vysloviť k *diverzite kultúr* stanovisko :

1. *Lokálne kultúry strácajú svoju znakovú príznačnosť v súvislosti s prevalenciou technických foriem šírenia kultúry. Medzi poklesom diverzifikujúcich prvkov prírody a javov kultúry môžeme vo výsledkoch etnografických výskumov rozpoznať vzájomný súvis. Nevieme dostatočne dobre rozpoznať jednotlivé indikátory lokálnej kultúry a lokality, ktoré by indikovali zmeny diverzity v kultúre a v prostredí.*

Pomocou získaných či realizovaných etnografií z konkrétneho stredoeurópskeho terénu sme mohli študovať takmer polstoročný časový úsek distribúcie kultúry v lokálnych spoločnostiach Severného Malohontu. Pre interpretovanie súčasného stavu nám poslúžili metódy intenzívneho terénneho výskumu realizujúceho návratové stacionárne pobyty. Pri pomerne turbulentnom historickom vývine lokálnych spoločností sme mohli evidovať samozachovávajúce mechanizmy prenosu dochovaných lokálne špecifických javov kultúry medzi tromi hlavnými generáciami starých rodičov, rodičov a ich detí. V kultúrnych informáciách materializovaných alebo inak objektivizovaných v jej lokálnych prejavoch sú stále lokálne príznačné obsahy, ktorými chcú staršie generácie socializovať a vzdelávať svoje potomstvo, udržiavať a šíriť lokálne povedomie. Tým, že sa spôsoby prenosu kultúry menia a kontaktné kolektívne spôsoby komunikácie nahrádzajú technicko individuálne, nezaniká imanentná (genetická) predispozícia percipovať kultúru v príležitostiach, ktoré tvoria známe kultúrne rámce a komunikujú známi expedienti a percipienti kultúry. Základným problémom, ktorý je ale známy v celom euro-americkom civilizačnom okruhu je vytesňovanie týchto kontaktných príležitostí, kde sa lokálne

formy kultúry prednostne tvoria, šíria a stabilizujú. Z veľkej časti sú tieto tradičné príležitosti následkom svojej formy neaktuálne, zastarané. Adaptovaniu sa nových foriem bráni predovšetkým odchod produktívnej a predproduktívnej generácie mimo svoje bydlisko. Ďalším dôvodom je oslabovanie rolí najstaršej generácie pri prenose kultúry, ktorá je sčasti spôsobená rozdielnymi generačnými hodnotami, častejšie však nedostatkom príležitostí generačného stretávania sa s najmladšou generáciou. Stráca sa model obkročnej vertikálnej transmisie prenosu kultúry medzi najstaršou a najmladšou generáciou, tak dôležitý pre uchovávanie lokálnej kultúry. Medzerovitosť poznatkov, sporadické príležitosti prenosu, zánik vytvárania špecifických foriem kultúry vykazuje pri etnografickom zaznamenávaní kultúry črty, ktoré ako sme uviedli v úvode tejto práce antropológovia klasifikujú ako vytváranie plávajúcej medzery pri kontinuálnej distribúcii kultúry. Fakt, že sa tak deje v mikrokultúrach lokálnych spoločenstiev takmer plošne v Európe upozorňuje na dopad globálnej kultúry, ktorej invazívne šírené obsahy tieto medzery dôsledne zaplňajú. Takto sa stávajú súčasťou konfigurácie nivelizovaných kultúr, ktoré sa v lokálnom spoločenstve replikujú a prostredníctvom rýchleho technického šírenia nahrádzajú statickejšie, no stabilizujúcejšie lokálne formy. V analyzovaných etnografiách a v texte, v ktorom autor miestami neutajil skepsu voči možnostiam malých lokálnych spoločenstiev odolávať globalizačnému tlaku a nivelizácii lokálnej kultúry môžeme stále rozpoznať prejavy vôle jednotlivcov udržiavať alebo revitalizovať to, čo sa z lokálnej kultúry zachovalo. Väčšina z nich si uvedomuje, že k uchovávaniu lokálnej kultúry je potrebná kontinuita, periodicita a účasť všetkých generácií na následnej percepcii lokálnej kultúry. V súvislosti s *funkciou stabilizácie lokálnej kultúry* môžeme vysloviť zistenie :

- 2. V kultúrach lokálnych spoločenstiev je adaptácia na zmeny pomalšia, jej dopady však môžu mať vplyv na samotnú existenciu lokálneho spoločenstva. Úloha nositeľa (replikanta, vehikla) kultúrneho javu je pri transmisii nezastupiteľná, jej zánikom lokálna kultúra upadá, aktivovaním sa môže pomerne rýchlo vitalizovať a revitalizovať. Generačná transmisia v jej vertikálnom móde šírenia je hlavný stabilizačný nástroj pre uchovanie lokálnej kultúry.*

Pri antropologicky oprávnenom spytovaní prečo sa vynakladá také úsilie zachovávať javy lokálnej kultúry, ktoré zjavne strácajú svoje utilitárne-uplatňujúce funkcie v spoločenstve sa ponúka niekoľko zdôvodnení. Prvým z nich môže byť empiricky bežne overiteľná skutočnosť, že generačná transmisia kultúry plní samostatnú funkciu. Je to funkcia *sama o sebe* a obsahy, ktoré sa generačne prenášajú sú voči nej podružné, druhoradé. Takto sa ďalej otvárajú otázky, do akej miery sa generačná transmisia kultúry dá vysvetliť z pozície vrodéných, získaných

(primordiálnych) a vytvorených (konštruovaných) mechanizmov človeka. K vysvetleniam „neracionálne“ správajúceho sa človeka, ktorý na jednej strane udržiava a hromadí „prežitie“ poznatky a javy kultúry pri zoskupovaní sa v lokálnych spoločnostiach, na druhej strane ich vytesňuje a stráca sa ponúkajú zdôvodnenia prieniku oboch pohľadov. Ako najpravdepodobnejšie sa javí uvažovanie o vzájomnom sa prestupovaní vrodenných a získaných spôsobov percepcie kultúry. Vrodené správanie akým je napríklad sociálne učenie, má v sebe zahrnuté predispozície získavať kultúru svojich rodičov a starších generácií *a priori*. Následne v dospievaní si generácie *konštruujú* svoje hodnoty a nové poznania v aktuálnych inovujúcich sa dobových kontextoch *a posteriori*. Z pohľadu vertikálnej generačnej transmisie môžeme vyjadriť etnografické zistenie :

- 3. Vertikálna transmisia kultúry je najpomalším módom a spôsobom ako distribuovať lokálnu kultúru. V post-tradičných lokálnych spoločnostiach sa prenášanie kultúry medzi generáciami zúžilo na odovzdávanie kultúry medzi rodičmi a deťmi a na sporadické interakcie medzi najstaršou generáciou a dospievajúcou generáciou. Generačnú transmisiu kultúry medzi rodičmi a deťmi viac ovplyvňujú vrodené formy učenia akou je napríklad sociálne učenie, častá generačná „obkročná“ transmisia medzi najstaršou generáciou a dospievajúcou generáciou má kultúrne relatívne kontexty odkazujúce do etnicity či religiozity.*

Ako ukázali niektoré príklady z explikatívnych lokalít, životnosť kultúrnych javov nie je závislá na ich udržiavaní celým spoločenstvom. Individuálne sa uchováva obsahy kultúry ako živej databázy, ktorá sa *aktivizuje* v špecifických situáciách, ktoré si každé spoločenstvo vytvára, udržiava alebo obnovuje. Antropológmi ideálne videný model prenosu lokálnej kultúry cez širšie skupinové participácie všetkých členov spoločenstva sa javí v súčasnej Európe ako veľmi zriedkavý scenár transmisie. K tomu máme dostatok etnografických záznamov zo súčasnosti, ale aj z blízkej minulosti. Navyše samotná účasť širšieho lokálneho spoločenstva na udalostiach a príležitostiach ešte nezakladá priamy súvis s úspešnou percepciou a následným replikovaním kultúry. Akokoľvek sú autonómne *horizontálne* a *vertikálne* módy prenosu z hľadiska uchovávanania diverzity kultúry optimálnymi spôsobmi ako zachovať kultúru (*safeguarding*) bez priamej intervencie vonkajších faktorov, každé spoločenstvo je vystavené zmenám a musí byť vzhľadom k adaptáciám na ne inovatívne, otvorené. Malé lokálne spoločenstvá sú vystavené globálnym zmenám s veľkým rizikom ich stagnácie a zániku. V predloženej texte sme uviedli niektoré príklady, keď lokality zanikli z dôvodov straty

vnútornej dynamiky spoločenstva takýmto zmenám odolávať. Nezodpovedanými zostávajú otázky spojené s formami ako napomôcť a podporiť tieto základné módy prenosu kultúry.

Lokálne spoločenstvá v Európe starnú, čo môže vyvolať dojem, že početným zastúpením najstaršej generácie, ktorej prirodzene najviac záleží na udržiavaní starších javov kultúry sa lokálna kultúra uchováva. O stave lokálnej kultúry vypovedajú poznatky o kvalite transmisie indikujúcej jej živé formy. *Stabilnosť* lokálnej kultúry rozpoznávame v dochovaných vertikálnych interakciách medzi staršími a mladšími generáciami. Horizontálny prenos medzi generáciami má *funkciu selekcie* kultúry, ktorá je dôležitým adaptačným mechanizmom lokálneho spoločenstva voči prichádzajúcim zmenám. Nepriame módy transmisie kultúry sú nevyhnutné pre percepciu inovácií, udržanie vnútorných mechanizmov rýchleho prenosu a najefektívnejším prostriedkom ako dosiahnuť zmenu. V rovnováhe zastúpenia týchto módov prenosu kultúry vidíme potenciál udržateľnosti lokálnych spoločenstiev. Vnútna sila spoločenstva indikuje schopnosť uprednostniť v krátkom čase niektorý z módov transmisie kultúry podľa meniacich sa kontextov a meniť zastúpenie domén lokálnej kultúry pri distribúcii kultúry, bez toho, aby sa narušila rovnováha medzi módmi transmisie. K *horizontálnej transmisii* kultúry v rámci jednej generácie a vzájomnému prenosu medzi rozličnými generáciami môžeme vysloviť hypotézu :

4. *Generácie v malých lokálnych spoločenstvách nie sú rovnako zastúpené vo svojich početnostiach. So zastúpením jednotlivých generácií môže súvisieť aj funkčnosť procesu selekcie kultúry.*

Etnografie jednotlivcov – ekológie ich osobnosti, ktorí udržiavajú tradičnú kultúru poukázali v práci na skutočnosť, že rola jednotlivca so špecifickými kultúrnymi znalosťami je pri revitalizácii kultúry nezastupiteľná. Aj v tak početne malých spoločenstvách, aké sme mohli sledovať v Severnom Malohonte sme zaznamenávali skutočnosť, že jednotlivé prejavy kultúry sa stabilizujú v pamätiach niekoľkých pár jednotlivcov. Kolektívna pamäť, jej obsahy na ktoré sa upriamuje pozornosť antropológov a etnológov slúžia predovšetkým k uľahčeniu dekódovania percipujúcej informácie a k následnému tvoreniu spoločných významov. Pokiaľ (individuálni) nositelia kultúrnych informácií pocítia podporu spoločenstva ich rola v uchovávaní lokálnej kultúry ako nositeľov špeciálnych znalostí rastie. Modelom, ktorý sa zdá byť najefektívnejším pri revitalizácii lokálnej kultúry je podpora týchto jednotlivcov pri expedovaní javov lokálnej kultúry a následné stabilizovanie revitalizovaných poznatkov vertikálnym prenosom v prostredí rodín. Z príkladov uchovávanía jazyka a odporučení

etnolingvistiky sa môžeme domnievať, že k revitalizácii akejkoľvek zložky lokálnej kultúry je možné pristúpiť v ktorejkoľvek fáze jej vytesnenia zo spoločenstva. Komplexnosť kultúrnej informácie sa získava z viacerých zdrojov poznávania, akou je napríklad dochovaná tradícia alebo databáza pamäťových inštitúcií. Živú podobu však nadobúda transmitovaním jej obsahov v generáciách.

Pri téme našej práce sme sa snažili priblížiť viaceré momenty ako sa generačný prenos realizuje v konkrétnych lokálnych spoločenstvách. Nechceli sme priniesť len vedecké interpretácie k medzigeneračnému prenosu kultúry, ale aj empirické svedectvo ako sa generačná transmisia „deje“ a ako ju môžeme analyzovať (kódovať). Monitorovanie transmisie kultúry v podobe základného terénneho výskumu - robenie terénnych etnografií sa zdá byť nevyhnutnou činnosťou, pokiaľ chceme dopadom globalizácie na diverzitu kultúry skutočne porozumieť. Globalizácia testuje naše poznatky o kultúre. Pokiaľ sme sa spoliehali na relatívnosť času, v ktorom sa kultúrne zmeny v minulosti diali zrýchľovaním doby, ktorého sme svedkami, narastá potreba antropológa byť etnografom v teréne a kompetentným zaznamenávať lom javov. Je otázne či všetky antropologické a etnologické texty majú byť doplnené o konkrétne záznamy z terénu – etnografie, alebo textami majú byť len esencie abstrahujúceho poznania. K zmenám v *živej* kultúre, ku ktorým dochádzalo v minulosti publikovalo štúdie niekoľko autorov k čomu boli priradené aj etnografické dáta. Tie sa stávajú odstupom času veľmi vzácnou možnosťou pracovať s nimi, doplniť ich o nové zistenia a porovnávať tak, aby poskytli širšie empirické krytie k podpore stanovísk tak, ako sa o to snažil autor tohto textu. Z výskumu Severného Malohontu ako exploratívneho modelu pre generačnú transmisiu kultúry môžeme vyjadriť metodologické odporúčenie :

- 5. Informácie a dáta smerujúce k výskumu generačnej transmisie kultúry sú kvalitatívnej aj kvantitatívnej povahy. Dokumentácia a analýza etnografických zistení – etnografií predpokladá použitie mixovaných kvalitatívno-quantitatívnych metód.*

Lokálnu kultúru sme chápali ako distributívny model kultúry, ktorý sa nachádza v konkrétnom geografickom priestore. Nie je ale výsadným, ohraničeným priestorom kde sa kultúra utvára. Za objekty výskumu sme považovali jednotlivé generácie chápané ako lokálne príznačné sémantické populácie zdieľania kultúry prejavujúcej sa v jej znakovosti. Bolo obtiažne zistiť, čím sa v konkrétnych výskumných lokalitách jednotlivé generácie od seba odlišujú. Naša identifikácia generácií prebehla na základe zistení reálne osvojených významov, ktorým jej členovia v nejakej miere rozumejú. Je predmetom diskusie, aký reálny význam

zohrávajú globálne vnímané generácie a tvorené urbánne subkultúry v lokálnych spoločenstvách. Nepreceňujeme ich význam, ktorý je tvorený v nekonkrétnom globálnom, často virtuálnom svete? Reálnymi generáciami, ktoré môžeme v každom spoločenstve vnímať stále zostávajú generácie starých rodičov, rodičov a ich detí. Rozpadom rodinných väzieb sa tieto kategórie postupne stávajú voľnejšími, v lokálnych spoločenstvách tvoria pomerne jasne rozlíšiteľné skupiny.

Od polovice minulého storočia, od kedy sme mali možnosť študovať etnografie z výskumných lokalít Severného Malohontu sme sa stretávali s mnohými príkladmi ako akceptovať alebo neakceptovať lokálne danosti a „pravidlá“ lokálneho života. Objavovanie takýchto pravidiel sa stáva v posledných rokoch jedným zo spôsobov identifikácie generácií, tak ako je to napríklad v horských lokalitách, ktoré sme mohli sledovať. Je to spôsobené hľadaním alternatív voči globálnemu svetu, globálnym pravidlám a hodnotám globálnej kultúry. Otázne zostáva a dokladujú to aj početné príklady z etnografického terénu, či majú stále ešte diverzifikované lokálne kultúry v Európe alternujúce kvality voči súčasnému spôsobu života. Mnohé komunitné spoločenstvá mladých generácií si nedokázali nájsť trvalý vzťah k autochtónnemu obyvateľstvu. Lokálne spoločenstvá tak ako v minulosti, ani dnes netvoria ideálne spoločenstvá. Ich príťažlivosť spočíva v konkrétnosti, adresnosti konania a priamej referencii kultúry do zdieľaného prostredia. To vytvára špecifické danosti lokálnej kultúry. Ak hovoríme o ochrane kultúrneho dedičstva, viac pozornosti by sme mali venovať ochrane týchto kontextov. Bez nich sa kultúrny jav replikuje bez jeho zdieľaného významu. Tieto významy mladšie generácie poznajú len sprostredkovane, často cez mnohoraké „raste“, ktoré deformujú lokálnu kultúru.

Globálnym trendom transmisie kultúrneho dedičstva je všeobecné preferovanie hľadania individuálneho prístupu k nemu a z pohľadu mladých generácií hľadanie hodnoty kultúrneho dedičstva smerom k modernite. V lokálnych spoločenstvách založených na kolektívnych či skupinových (*group-oriented*) modeloch selekcie kultúry sa globalizácia zjavne spája s nárastom ako medzigeneračných rozdielov v chápaní kultúrneho dedičstva, tak aj rozdieloch intrageneračných. Najviac je tu viditeľný vplyv médií, ktorý nahrádza priame kontaktné príležitosti. Oprávnenú otázku si môžeme položiť aj v súvislosti s niektorými vrozenými spôsobmi percepcie kultúry, akými je napríklad sociálne učenie. Ako sa pri ňom prejavuje zdá sa neovplyvniteľná zmena kontaktnej transmisie kultúry na technickú? Zaujímajú nás okolnosti dopadu tejto zmeny v etnografickom teréne? Kontaktný medzigeneračný prenos kultúry obsahuje selekcie a percepcie, viacsmernosť komunikačných kanálov, zapojenie všetkých

módov prenosu, vytváranie variantov a stabilizovanie významov v kolektívnej pamäti. Sú to mechanizmy, ktorých zastúpenie sa už teraz generačne rozlišuje a zásadne ovplyvňujú prenos kultúry v lokálnom spoločenstve.

V úvode práce bola spomenutá skepsa antropológov z terénnych etnografií z polovice minulého storočia. V prípade, že by čitateľ tejto práce pri návšteve Severného Malohontu takejto skepse podľahol, etnografie, ktoré boli autorom a jeho predchodcami zostavené môžu byť príspevkom k hlbínnejšiemu pochopeniu vnútorného "sveta". Týka sa to týchto, ale aj iných lokálnych kultúr ktorých rozpoznávajúce črty miznú v kontúrach nivelizujúcej globalizácie. Robiť dlhodobý terénny výskum v lokálnych spoločenstvách znamená aj podieľať sa na ich živote. Nemožno poprieť, že výskumník postupne takmer vždy „zrastie“ so svojim výskumným terénom. Vytvárajú sa priateľstvá medzi všetkými percipientami výskumu, otvárajú sa nové témy a samozrejme nové poznania. V nich sú zakódované mnohé vysvetľujúce zistenia vedúce k zodpovedaniu otázok, ktoré vzišli z výskumov generačnej transmisie v týchto lokalitách. Ich ďalším skúmaním a porovnaním so zisteniami ostatných antropológov a etnológov postúpime bližšie k spoznávaní kultúry ľudí, ktorí drsný a krásny svet hôr a dolín obývajú.

11 Summary

This work deals with ways of cultural transmission in a concrete type of man societies, as local communities are. The author's science interest was oriented to collect ethnographic data for their application in revitalisation of culture in the Northern Malohont region. He has been studying these localities since 1994 and in many ethnographies he researched the functions, state, tendency and contexts of local cultures and cultural transmission influence on cultural heritage "safeguarding" – revitalisation by lived culture.

The term cultural heritage is not an original terminology of anthropological sciences. Today this phenomenon is being extensively researched and generously discussed. Due to the fact that the heredity of culture is an important public concept, but only one of numerous ways of culture transmission, the culture practitioners and experts expect anthropological and ethnological findings. The anthropological approach to the interpretation of cultural transmission is based on the paradigm that cultural transmission is a continuous, broadly evolution process of varying and replication of cultural information (Mead 1934, Jung 2005, Keesing 1974, Schwartz 1978, Bourdieu 1992, Shore 1996, Sperber 1998, Benedict 1999, Geertz 2000).

Transmission of culture is considered to be an essential condition in the process of vitality of man and local societies. The transmission process indicates how dynamic a local culture is; it is studied in contemporary global world civilisation as well as in traditional, slowly changed localities. For traditional localities it is distinctive that the possibilities for communication interactions of communicants-inhabitants can be limited and subsequently smaller than, for example, is in urban or industrial environments. Generational transmission of culture presented the primary function in continuity process of cultural information distribution, knowledge dissemination and made population stable and life-sustaining. Some ways of generation transmission from elderly generation to next generation are imprinting predisposition of man in process of culture adaptation. The aim of an anthropological research is then to understand all these mechanisms involved in cultural transmission included in all three areas of communication schemes, in the area of communicants, code transfer and information context.

In the introductory part of the work (chapters dealing with the perceptions of local meanings), the author considers the perception of local communities as relatively closed cultural units to be a false assumption. It is impossible in terms of the current local development as well as from the point of view of the historical evolution. The members of the local

communities put their effort into improvement of living conditions, evolving, spreading genes/memes in the contexts of their localisation, and they act according to these goals. In all human communities, part of the inhabitants migrates. It is more or less the same now as it was in the past. Part of the community always leaves for work, education, or moves away permanently. The author performed field research in small, scattered mountain localities of Central Slovakia, which, in certain time periods, become abandoned; some even disappear, or vice versa, become re-discovered and consequently develop. This is supported in references to historical contexts of the chosen localities in chapters about historical contexts in each locality mentioned. He also shows the different social, ethnical and denominational relationships among individual members of a local community. The region of Northern Malohont serves as an exploratory model for generalization towards the generational transmission of culture in local communities.

From the point of view of anthropological theories, local culture was studied as a distributive model of cultural local significant information and values. These are transmitted and distributed by the communicators intentionally as well as inadvertently. The importance that individual communities ascribe to different ways varies. In recognising the local information, the knowledge of contexts plays an important role. Ethnographic examples in the work illustrate the ways and strategies on how to lead the future generations to gaining contextual knowledge in the local community. Such education is considered a certain duty of older generations, although this can cause generational disagreement.

Ethnographic recordings introduce examples that the younger generations naturally gain the knowledge of the contexts in collective activities of generations, in combination with individuals participating in various individual events (Strauss, Quinn 2003). To learn to overcome the boundaries of collective and individual education belongs among significant knowledge of social education of younger generations. As the author indicates, mastering the contexts in the local community is not a way of giving clear and direct information, knowledge, rules and culture but rather a contact experience, acquiring symbolic references and gradual gaining of local practice.

Locality in the part of *The Significance of the Environment* means a place – space which heavily influences transmission of culture and represents its significant culture formative factor. In some eco-anthropological studies, it is considered the basic anthropological criterion of culture. Unlike the sociological meaning of environment, such as the family background, or

friend environment, the environment of local cultures means in this work a physical place where a community is localized. It is a complex of stable contexts influencing transmission of culture. Long-term sharing of a place helps create environmental cognition – selectively organised perceptions with secondary demonstration in culture (Altman 1973). For cultures of local communities introduced in the work, those perceptions of physical environment are important which trigger common stimulus agents in creating culture. The author states that the contexts of figures (shape, morphology, background), contexts of localisation and frequency of interactions with the environment play an important role in their development. Other important factors are the intensity and time which the members of a community spend in interaction with the locality. The author describes how a territorial characteristic of culture is created, which is one of the dimensions that identify an individual. Some theories introduced in this part are connected with the examination of the extent to which a local community is bound to the environment. The author assumes that one of the significant functions of a local culture (the creation of folk taxonomy) is predominantly to help distribute other general meanings. By their usage, the affiliation to a local community is connected with the feelings of solidarity, unity, expressed in familiar spatial details and consequent collective sharing of a culture. When denominating the state of territorial identification as a local identity, it is vital to maintain certain restraint. The author directs attention to current discussions about a wide-spread and very vague usage of the term of identity (Brubaker and Cooper 2000), which wipes its stronger and softer semantic nuances, having many forms in the terrain. The weight of the territorial characteristic in the culture of local communities varied through different historical periods, and in the past, it definitely had more coherent coverage. Due to this, local identity was seen as a very significant criterion of evaluation. In terms of local identity and identification in general, the author suggests to speak more about a local identification of an individual, which is a wider category of practice and is empirically supportable by terrain ethnography.

Chapter Cultural and communication memory in a local community contains references of ethnographies to some kinds of collective memory – historical, social but especially cultural. Cultural memory is partly bound to and partly excluded from other forms of collective memory; thus it becomes a favourite topic in discussions about the transmission of culture. The chapter introduces in general the knowledge of the character of collective memory from the point of view of social, humanistic, historical and biological sciences. The theories of cultural memory varied already in historical studies on collective memory of collective awareness, cultural traditions and folk psychology in terms of the extent to which the knowledge of memory

psychology transmits from an individual onto the community. Based on the ethnographic records and local knowledge recordings, the author depicts the local culture memory as follows:

- a) collective memory reliant on an individual, community and environment, which means that the structure and framework used in remembering and stabilising its symbolic contents are relevant especially in the local environment.
- b) figurative and symbolic memory containing local signs, symbols and similes.
- c) holistic memory in connection with local knowledge.

Such perception of local cultural memory corresponds best with the semiotic ideas of cultural memory. It is necessary to see the relationship between semiotics and cultural memory in three dimensions (Posner 1989): in contents (signs) of its culture (individual signs of tangible and intangible culture), in specific relations to a local community (people, social relationships), and in the process of creating cultural memory.

The empiric part of the work is introduced with cultural, historical and social definition of the Northern Malohont localities in the south of Central Slovakia as explicative ethnographic terrain. In every culture it is possible to find such ethnographic terrain in which the participants of the research have a continuous relationship with a narrow local community. However, it is connected with varying vitality of the communities in different historical periods. The state of local community culture is volatile. The author submits an assertion of ethnolinguists that the revitalisation of local culture based on an example of language renewal is possible. Such findings of ethnographers and anthropologists support a belief that revitalisation of the diversity of local cultures is possible. It is testified also by the phenomenon that local and community life is gradually becoming more attractive. Sustainability of a local culture is created mainly in mutual interactions of its members on a daily basis, in direct context of the shared environment. Ethnographic research performed in the middle of 20th century in the central part of Slovakia emphasises “local centrality” and the determining role of local traditions in a culture. Local characteristic, cultural otherness towards industrialized society is expressed in numerous records in regional and local materialised and non-materialised elements of local culture in traditional knowledge and ceremonies. Therefore the ethnographic terrain of the southern part of Central Slovakia keeps the attention of terrain ethnographers. Analogous application of demographic criteria in determination of generations can be confusing for the ethnographic research; it does not have to be consistent with natural categories created by a local culture.

Generations in the researched localities of Northern Malohont are characterized according to commonly shared values. As the creating of generations is locally specific, the second part of the work contains a matrix indicating the approach used in recognising the generations. It contains common historical experience, contents of cultural, ecological and communication memory in the way the author chose them when qualifying individual generations of the Northern Malohont. From the methodological point of view, all the addressed participants identified themselves with it.

However, it is much more eloquent than a mechanical, age-based division into age groups. The author assumes that the common contents of local memory could be the criterion that could permanently join the individual members of the local community from the generation point of view. As they get collectively defined, they also get identified. There are three natural generations defined in the work. Generation 1 (Gen 1) – the generation of the grandparents, which shares the largest number of common contents of the local memory. In these, the contents of historical, social and cultural memory are equally represented. The most active period of gaining the culture information was between 1960s and 1990s, so this generation has a direct experience with the period when the local communities examined were fairly numerous and active. Therefore local culture is also more inspiring for this generation. At the beginning of 21st century the perception and preservation of the contents of local memory decreases in the oldest generation. Generation 2 (Gen 2), the generation of parents, has created their generation awareness not only on the local contexts but also in connection with global generation culture identification signs. Local knowledge is not as important for them. They acquired most of their contexts in 1990s, which are distinctive for the beginning of globalisation and opening up to foreign countries. Compared to the older generation, this one had more opportunities of active cognition of the world outside the local environment by getting education in towns and cities and by travelling. The generation of sons and daughters, Generation Y (Gen Y), has the smallest amount of common local contents from which they could deduce their generation connection. They have a new opportunity of global sharing of common generation values via technical communication. They are a generation which perceives the local culture the most, intentionally enters environments and opportunities for acquisition and potentially intends to spread it among themselves by horizontal transmission.

The chosen methodology is described in the part of The character of ethnographic data and their analysis. This methodology was used in terrain research. The method we used was coding of ethnographies acquired in the research. Ethnographies acquired by terrain researchers in the

second half of the 20th century were coded as a comparative historical material. ATLAS.ti was the chosen methodical tool – the coding technique, which, based on the grounded theory, enabled to connect and organise theoretical knowledge, insert ethnographies, sources, terrain data, questionnaire results and create metadata models. The research localities of the Northern Malohont represented in the work an independent hermeneutical unit. The largest number of coding activities was connected with routine data entry, continuous recording of the findings on the issues researched, coding and searching of the signs, creating relations and verification of sensitizing theoretical concepts of interpretation. The theories, contexts and comments of the researchers were continuously updated in the ATLAS.ti system in the form of notes and saved as memos. Individual ethnographies are transcribed and the coding is labelled according to OCM coding scheme. Ethnographies, archive documents, transcriptions, statistics, questionnaires, video and audio documentation were all included in primary documents; the statistics listed in the appendix shows their involvement in the work.

The results of the work covered in the part of Cultural transmission in local communities point out the ratio between individual modes of transmission. The horizontal transmission of local culture is much less present in relation to the vertical and indirect transmission. Nowadays the transmission of culture is connected especially with expansion of indirect ways of culture transmission, predominantly via technical communication. Generation groups do not live any more in local communities as compactly as it was still obvious in the middle of the past century. In the work, the difference is illustrated on the ways of socialization of children of the young Romany generation in the Northern Malohont. The generation which ceases to communicate loses the opportunity to collectively share a local culture and inter-generationally create its forms. One of the phenomena which we studies in the ethnographies was the affinity of the generational values of the oldest generation (Gen 1) and the youngest one (Gen Y). This has been emphasised by folklorists as a phenomenon of the straddle generation transmission, in which the culture values horizontally created in a generation are transmitted vertically to another generation by skipping one in between. It is often justified by anthropological explanations of gerontocentric communities with big influence of the oldest generation on all the community. Socialization and enculturation often happen outside the direct family background and outside the main participants of parents and children. On ethnographies of weddings introduced in the work, as well as on other works of the author, we can see that the sentiment of the youngest generation for the traditions is often caused by displacing of older contents of local culture. Their bearer is the oldest generation itself. It turns out that in many

cases of one legitimacy in sustaining a local cultural aspect, its value of continuous persistence has no further relevance.

The author connects the result of the finding dealing with the preference of culture transmission via indirect extra generational transmission with spreading individualization of life. In local communities, it is especially a result of the changes from the turn of the centuries. Knowledge and values have become more part of individual „property“ which has been much less affected by the outer environment. Dominant mechanisms of gaining culture are those where individualization stepped into the transmission of culture. This is proved in the work in the transmission from one individual to another and vice versa. Collective sharing and perceiving of culture seemed very static, schematic, reflecting personal character only very little, and the value of collective cultural sharing vanished. The concluding summaries present application recommendations. Vertical and horizontal transmission is considered such a transmission mode which stabilizes the contents of local memory. Especially those culture domains are transmitted which characterize a local community. The relation between vertical and horizontal modes towards indirect modes of culture transmission can be considered a relation of the forms of stabilization transmission towards the forms of dynamic transmission. From this point of view, the author considers the studied locality of the Northern Malohont a culture with preserved forms of vertical and horizontal transmission connected only to several traditional phenomena of a local culture. These are the domains – the basic skills, traditional ecologic knowledge and symbolic culture. However, local culture as a whole exists only in those configurations where the new phenomena are present. These are quickly and fairly equally spread in all the domains transmitted indirectly.

Using the acquired and performed ethnographies from a specific Central European terrain, the work contains the information from almost a half-century period of distribution of culture in chosen local communities of the Northern Malohont. The terrain documentation value of the findings lies in the fact that in a rather turbulent historical evolution of local communities the terrain ethnographers were only able to continually record the self-preserving ways of the transmission of the locally specific phenomena of a culture among three main generations of the grandparents, parents and children. In the culture information materialized or otherwise objectivized in its local manifestations, there are still locally significant contents by which the older generations want to socialize and educate their descendants, preserve and spread local awareness. As the ways of transmission change and the contact collective ways of communication are replaced by technical individual ones, the immanent (genetic)

predisposition of culture perception does not get extinct. It happens in occasions which form the well-known cultural frameworks and where local expedients and percipients of culture communicate.

The basic problem which the author shares with the community of European researchers of the cultural heritage is characterizing the contact opportunities where the local forms of culture are predominantly created, spread and stabilized. Most of these traditional occasions are not up-to-date. Adjusting to the new forms is mostly blocked by the departure of productive and pre-productive generations outside their domicile. Another reason is weakening of the roles of the oldest generation in the transfer of culture, partly due to different generation values, although more often it is the lack of opportunities of generation encounters with the youngest generation. The author has shown how the model of the straddle vertical transmission of culture between the oldest and the youngest generation is vanishing, so important for local culture preservation. In the analysed ethnographies and in the text of the work, the author sometimes cannot hide scepticism about the opportunities that small local communities have in withstanding the globalization pressure and the levelling of local culture.

The results of this work could represent useful information and knowledge for revitalization of local communities. It is seen especially in the belief that we can still recognize and record that individuals have a will to sustain or revitalize what has been preserved in local culture. The majority of members of the local communities realize that to preserve culture we need continuity, periodicity and involvement of all generations in the consequent perception. The findings from the Northern Malohont ethnographies confirm this.

12 Bibliografia a dokumenty

- Acerbi, Alberto, a Domenico Parisi. „Cultural Transmission Between and Within Generations.“
Acerbi, Alberto and Parisi, Domenico (2006). 'Cultural Transmission Between and Within Generations'. Journal of Artificial Societies and Social Simulation 9(1)9
<<http://jasss.soc.surrey.ac.uk/9/1/9.html>>. 9, 1. vyd. (9(1)9 2006).
- Akinbami, Catherine Abiola, a Joshua Aransiola. „Qualitative exploration of cultural practices inhibiting rural women entrepreneurship development in selected communities in Nigeria.“
Journal of Small Business & Entrepreneurship 28, 2. vyd. (2016): 151-167.
- Altman, Irwin. „Some perspectives on the study of man-environment phenomena.“ *Representative Research in Social Psychology, 1973, EDRA 4: Fourth International EDRA Conference. vyd.:* 98-113.
- Assman, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínky a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.
- Assmann, Aleida. „Memory, Individual and Collective.“ In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, editor Robert Goodin a Charles Tilly, 210-240. Oxford: Oxford UP, 2006.
- Assmann, Jan. „Communicative and Cultural Memory.“ In *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, editor Astrid Erll a Ansgar Nünning, 109-118. Berlin, New York, 2008.
- Auling, Gunter, a Tina Klingberg. *Základy ekologie vesnice*. Mníchov: Ministerstvo pro mísní rozvoj ČR, 1991.
- Bačová, Viera. *Historická pamäť a identita*. Košice, 1996.
- Bachtin, Michal M. „Естетика словесного творчества. К методологии гуманитарных наук.“
Moskva: Искусство, 1979.
- Balls, Pamela, Gerardo Martin, a Kevin Chun. „Acculturation.“ In *Psychology of Ethnic Groups*, 99-130. London: Sage, 2010.
- Bárth, Dániel. „Historical Folkloristics in Hungary. The Past and The Future.“ *Etnoszkóp 2, 1. vyd. (2012): 22-34.*
- Bawin-Legros, Bernadette. „Filiation and Identity: Towards a Sociology of Intergenerational Relations.“ *Current Sociology 50, 2. vyd. (2002): 175-183.*
- Begon, Michael, Colin R. Townsend, a John L. Harper. *Ecology from individuals to ecosystems*. 4. Oxford: BLACKWELL PUBLISHING, 2006.
- Benedict, Ruth. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999.
- Berkes, Fikret, a Carl Folke. „Back to the Future: Ecosystem Dynamics and Local Knowledge.“ In *Panarchy, Understanding ransformations in Human and Natural Systems*, editor Lance Gunderson, 122-137. Washington-Covelo-London: Island Press, 2002.
- Brumann, Christoph. „Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage.“ *Social Anthropology 22, 3. vyd. (2014): 173-188.*
- Berliner, David. „Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute 18 (2012): 769-786.*
- Bitušíková, Alexandra. *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku*. Bratislava: Bratia Sabovci, 2007.
- Bogatyrev, Petr. „Пříspěvek k strukturální etnografii.“ In *Souvislosti tvorby*, 64-67. Brno: Odeon, 1971.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

- Boyd, Robert, a Joseph Henrich. „The evolution of conformist transmission and between-group differences.“ *Evolution and Human Behavior* 19 (1998): 215–242.
- Boyd, Robert, a Peter Richerson. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Bradie, Michael , a Juan Bouzat. „Patterns and Processes in Cultural Evolution.“ *Evolution Biology* , 2015.
- Bradie, Michael, a Juan Bouzat. *Evolution Biology*, 2015.
- Bratmiński, Jerzy. „Lidový obraz světa.“ In *Jazyk v kontextu kultury*, 39-49. Praha: Karolinum, 2016.
- Brubaker, Rogers, a Frederick Cooper. „Beyond"identity".“ *Theory and Society* (<http://works.bepress.com/wrb/2/>), 29. vyd. (2000).
- Burszta, József. *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1974.
- Bushman, Dan. „Expresivism as "vernacular theories".“ In *Reforming College Composition: Writing the Wrongs*, editor Ray Wallace , Alan Jackson a Susan Wallace, 27-29. Westport: Greenwood Press, 2000.
- Cavalli-Sforza, Luca. „Cultural transmission and adaptation.“ *Culture and Biology*, (2004): 239-254.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca, a Marcus W. Feldman. „Cultural transmission for a continuous trait.“ In *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, 346-351. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Clerici, Renata, Giancarlo Gola , a Emanuela Cisco . Quali–quant analysis of the statistical content in Italian primary school general books.“ *International Journal of Multiple Research Approaches* 7, 1. vyd. (2013): 96-109.
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES. „Proposal for a council recommendation on measures to combat neurodegenerative diseases, in particular Alzheimer's, through joint programming of research activities.“ Brussels, 22. júl 2010.
- Corsten, Michael. „The Time of Generations.“ *Time & Society* 8, 2. vyd. (1999): 249–272.
- D´Andrade, Roy. „A Folk Model of Mind.“ In *Cultural models in language and thought*, autor: Naomi Quinn a Dorothy Holland. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- D'Andrade, Roy G., a Claudia Strauss. *Human motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Danglová , Oľga. „Lokálne kontexty identity.“ In *Svet mnohých "MY a ONI"*, editor Vladimír Krivý a Oľga Danglová, 105-185. Bratislava: Centrum excelentnosti SAV, 2006.
- Danglová, Oľga. „Lokálna identita a lokálny rozvoj. Príklady zo slovenského vidieka.“ In *Trendy regionálneho a miestneho rozvoja na Slovensku.*, editor Zuzana Beňušková a Oľga Danglová, 115-128. Bratislava: Ústav etnológie SAV., 2007.
- Danglová, Oľga. „Vidiecke sídlo ako priestor identity. Výber z prípadových štúdií štyroch slovenských obcí.“ *Národopisní informace*, 2. vyd. (2011): 93-102.
- Dawkins, Richard. *Sobecký gén*. Praha: Mladá fronta, 1998.
- de Figueiredo Fernandes, Júlio Flávio, Mauro Giffoni Carvalho, a Edson Nascimento Campos. „Vygotsky and Bakhtin: The educational action as a dialogic project of meaning production.“ *Bakhtiniana* 7, 2. vyd. (2012): 95-108.
- Doubek, David, Markéta Levínská, a Dana Bittnerová. „Socializace dítěte ve vyloučené lokalitě: schéma děti si dělají, co chtějí.“ *Lidé města, 15/2*. Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy. 23. september 2013. <http://lidemesta.cz/index.php?id=895> (cit. 23. september 2013).
- Dumbrajs, Sivbritt. „Intergenerational cultural transmission.“ *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 47 (2012): 109-113.
- Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Ecco, Umberto. *Mysl a smysl. Semiotický pohled na svět*. Praha: Vize 97, 2000.

- Ehala, Martin. „Ethnolinguistic vitality and minority education.“ *Journal of Language, Identity and Education*, 2009.
- Eichengreen, Barry. „Global Shifts.“ *University of California, Berkeley*. University of California, Berkeley. April 2011. http://eml.berkeley.edu/~eichengr/Global_shifts_5-17-11.pdf (cit. 2. June 2014).
- Engel, Susan. *Context is Everything: the nature of memory*. Princeton, 1999.
- Ethnographic Institute of the Slovak Academy of Science. *Ethnographic Atlas of Slovakia: Translations and Explanations of Texts*. Bratislava: VEDA, 1994.
- Eyssartier, Cecilia, Ana Ladio, a Mariana Lozada. „Cultural Transmission of Traditional Knowledge in two populations of North-western Patagonia.“ *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 25, 4. vyd. (2008).
- Fantini, Bernardino. „Anthropology and Reductionism. Reflections about DNA studies, reductionism and the role of Anthropology.“ 31. 1 2017. https://www.academia.edu/18676322/Anthropology_and_Reductionism_Anthropology_and_Reductionism_Reflections_about_DNA_studies_reductionism_and_the_role_of_Anthropology_Reflections_about_DNA_studies_reductionism_and_the_role_of_Anthropology (cit. 31. 1 2017).
- Feglová, Viera. „Etnologická charakteristika Slovenska.“ In *Slovensko a jeho regiony*, editor Vladimír Krivý, 149-264. Bratislava: Nadácia Jána Husa, 1994.
- Feglová, Viera. „K zmenám starorodičovských rolí v súčasnom urbánnom prostredí.“ In *Premeny rodiny v urbánnom prostredí*, editor Ivan Chorvát, 94-101. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, 2002.
- Feglová, Viera. „Priestor ako antropologický fenomén.“ *Slovenský národopis* 41, 2. vyd. (1993): 131-139.
- Feglová, Viera. „Tradícia ako výraz spoločenskej identifikácie.“ *Národopisné informácie* 2 (1984): 44-47.
- Fine, Gary. *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1992.
- Folke, Carl. „Traditional Knowledge in Social-Ecological Systems.“ *Ecology and Society* 9, 3. vyd. (2004): 2015-219.
- Frenčuhová, Slavomíra, a Mark Jayne. „Zvyknúť si na Petržalku: každodenný život, bežná spotreba a vzťah k socialistickému sídlisku.“ *Český Lid*, 2013: 303-318.
- Friese, Susanne. „ATLAS.ti.“ *ATLAS.ti Scientific Software Development GmbH*. 25. september 2013. http://www.atlasti.com/uploads/media/atlasti_v7_manual_201301.pdf (cit. 23. september 2013).
- Gabora, Liane. „Ideas are not replicators but minds are.“ *Biology and Philosophy* 19 (2004): 127–143.
- Gavriely-Nuri, Dalia. „Collective memory as a metaphor: The case of speeches by Israeli prime ministers 2001-2009.“ *Memory Studies* (Sage), 2014: 46-60.
- Geertz, Clifford. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- Gel, Alfred. *The Anthropology of Time Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg Publishers, 1992.
- Gibas, Petr, a iní. *Zahrádkové osady: Stíny minulosti, nebo záblesky budoucnosti?* Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2013.
- Giles, Howard, Richard Bourhis, a Donald Taylor. „Towards a theory of language in ethnic group relations.“ In *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, autor: Howard Giles, 307-348. London: Academic Press, 1977.
- Goffman, Ervin. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Ypsilon, 1999.

- Greenfield, Patrizia M. „Three approaches to the psychology of culture: Where do they come from? Where can they go?“ *Asian Journal of Social Psychology* 3 (2000): 223-240.
- Groma , Marian. „Tichý jazyk.“ *Anthropos - časopis pre humanitné a sociálne poznanie* (Kalligram, s. r. o.), 1. vyd. (2006): 31-34.
- Halbwachs, Maurice. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009.
- . *The collective memory*. Harper & Row, 1980.
- Hallgrimsdottir, Helga Kristin. „The GTM (generational transmission) Analogy: The “Organismic” Metaphor Revisited?“ *Evolution Biology* 39 (2012): 27-29.
- Hamar, Juraj. „The convention for the safeguarding of the intangible culture heritage.“ *Slovak ethnology*, 2013: 497-506.
- Hammersley , Martyn, a Paul Atkinson. *Ethnography: Principles in Practice*. London: Routledge, 1995.
- Handler , Richard , a Jocelyn Linnekin. „Tradition, Genuine or Spurious.“ *The Journal of American Folklore* 97, 385. vyd. (1984): 273-290.
- Hebb, Donald O. *The Organization of Behaviour*. New York: John Wiley & Sons, 1949.
- Helmer, Olaf. „Analysis of Future: The Delphi Methods.“ *The RAND Corporation*. March 1967. <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/papers/2008/P3558.pdf> (cit. 6. June 2014).
- Hendl, Jan. *Kvalitativní výskum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005.
- Henrich, Joseph, a Francisco Gil-White. „The evolution of prestige: freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission.“ *Evolution of Human Behaviour* 22, 3. vyd. (2001): 165-196.
- Hlôšková, Hana. „Moderné povesti – k doterajším výsledkom ich štúdia v zahraničnej folkloristike.“ *Slovenský národopis* 49, 4. vyd. (2001): 175-184.
- Hlôšková, Hana. „Problematika medzigeneračnej transmisie z pohľadu etnológie. (K výsledkom štúdia problematiky v slovenskej etnológii).“ In *Tradičná kultúra a generácie*, autor: Hana Hlôšková, 7-17. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2000.
- Hoffmannová, Jana. „Fatická funkce jazyka, konverzace a její žánry .“ *Slovo a slovesnost* 57, 3. vyd. (1996): 191-205.
- Horálek, Adam. „Tři přístupy k pupkům národů. primordialisticko-modernistický diskurz prizmatem aktivity a objektivitu etnicity1.“ *Český lid* 99, 1. vyd. (2012): 23-43.
- Horváthová, Emília. „K teoretickým aspektom problematiky tradície.“ *Slovenský národopis*, 1982: 45-59.
- Chaskin, Robert. „Perspectives on Neighborhood and Community: A Review of the Literature.“ *Social Service Review*. 71, 4. vyd. (1997): 521-547.
- Christian, Patric James. „Memory, Monuments and Conflict.“ 3. marec 2012. http://www.academia.edu/1400651/Memory_Monuments_and_Conflict (cit. 26. september 2013).
- Chudek , Maciej , Michael Muthukrishna, a Joe Henrich. *The handbook of evolutionary psychology* . John Wiley and Sons, dátum neznámy.
- ICCROM Working Group 'Heritage and Society'. „Definition of Cultural Heritage. References to documents in history.“ *UNESCO*. Editor Jukka Jokilehto. 15. January 2005. http://cif.icomos.org/pdf_docs/Documents%20on%20line/Heritage%20definitions.pdf (cit. 1. December 2014).
- JPI Cultural Heritage and Global Change. „Strategic Research Agenda.“ *JPI on Cultural Heritage*. MIBAC, Italy. 2013. <http://www.jpi-culturalheritage.eu/wp-content/uploads/SRA-last-version.pdf> (cit. 6. jún 2014).
- Jung, Carl Gustav. *Archetypy a kolektívne nevedomie*. Košice: Knižná dielňa Timotej, 2005.

- Kandert, Josef. „Local History and Social Network in Everyday Political Practice: The Case of Central Slovakia and Southern Moravia.“ *Sozialanthropologische Studien* 15 (2007): 213-217.
- Kandert, Josef. „Výpomoc při jarních pracích.“ *Český lid* 56 (1969): 211-215.
- Kandert, Jozef. „Rodina a domácnost.“ In *Každodenní život vesničanu středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*, autor: Jozef Kandert. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.
- Kanovský, Martin. „Esencializmus a etnicita: sociálno-kognitívne vysvetlenie reprezentovania sociálnych skupín.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45, 2. vyd. (2009): 345-368.
- Kanovský, Martin. „Etnická identita, kognitívny prístup a terénny výskum: Ako na to?“ *Etnologické rozpravy* 2 (2004): 11-24.
- Keesing, Roger. „Theories of culture.“ *Annual Review of Anthropology* 3 (1974): 73-97.
- Kiliánová, Gabriela. „Ako, kedy a čo si ľudia rozprávajú? Rozprávačské okruhy a repertoár v 80. rokoch 20. storočia v jednej obci.“ In *Folklór v kontextoch. Etnologické štúdie 12*, editor Hana Hlôšková, 141-150. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FFUK, Národopisná spoločnosť Slovenska, 2005.
- Kiliánová, Gabriela. „Folk Narrative.“ In *Slovakia. European Contexts of the Folk Culture*, editor Rastislava Stoličná, 282-300. Bratislava: Veda, 1997.
- Kiliánová, Gabriela. „KILIÁNOVÁ, G.: Prehľad bádania o sociálnej pamäti a inšpirácie pre folkloristiku.“ *Etnologické rozpravy 1/1996* 1 (1996): 88-98.
- Kiliánová, Gabriela. „Kolektívna pamäť a konštrukcia identity (Pohrebné rituály v strednej Európe medzi tradíciou a modernou).“ In *Pamäť a kolektívne identity v Strednej Európe.*, editor Moritz Csáky a Elena Mannová, 61-81. Bratislava: AEP, 1999.
- Kiliánová, Gabriela. „Kolektívna pamäť, historická pamäť a identita.“ In *Identita, história, kultúra. Dejiny Slovákov na Dolnej zemi.*, editor Adela Kováčová, 14-25. Budapešť – Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2012.
- Kiliánová, Gabriela. „People at risk in the context of informal local networks.“ In *Generations, Kinship and Care*, editor Haldis Haukanes a Frances Pine, 121-136. Bergen: University of Bergen, 2005.
- Klobušická, Petra. „Populárne mýty o folklóre a folklorizme.“ Banská Bystrica: Stredoslovenské múzeum, 2009.
- Kluckhohn, Clyde, Alfred Louis Kroeber, a Wayne Untereiner. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*. Vintage Books, 1952.
- Komárek, Stanislav. *Nature and Culture. Word of Phenomena and Word of Interpretation*. Munchen: LINCOM publishers, 2009.
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. „Tradycja lokalna czy kultura globalna? Dylematy badacza folkloru polskiego.“ In *Folklór a folkloristika vo svete postmoderny*, editor Zuzana Profantová, 31-46. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 2013.
- Krišková, Zdena. „Materiálna a duchovná kultúra v lokálnom spoločenstve.“ 300-318. Veľká Lomnica, 2008.
- Krivý, Vladimír, a Oľga Danglová. *Svet mnohých "MY a ONI"*. Bratislava: Centrum excelentnosti SAV, 2006.
- Krupková, Jaroslava. *Tradice a etnografie. K úloze tradice ve vývoji kultury*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 1991.
- Lejano, Raul, a Daniel Stokols. „Social ecology, sustanbility, and economics.“ *Ecological economics*, 2013.
- Lenovský, Ladislav. *Identity: (Today) a commodity among others (?)*. Zv. 60, 536-541. 2005.

- Leščák, Milan. „Milan Leščák bibliography.“ Editor Zuzana Profantová. *Folklór a folkloristika na prahu milénia na Slovensku*, 2000: 15-20.
- . *Slovenské svatby*. Bratislava: Prebudená pieseň, 1996.
- . *Úvod do folkloristiky*. Bratislava: Národné osvetové centrum, 2006.
- Leščák, Milan, a Oldřich Sirovátka. *Folklór a folkloristika*. Bratislava: Smena, 1982.
- Levinson, Stephen Carl. „Language and Space.“ *Annual Review of Anthropology*, 1996: 353-382.
- Lévi-Strauss, Claude. *Štrukturálna antropológia II*. Bratislava: Kalligram, 2000.
- Linnekin, Jocelyn. „Cultural invention and the dilemma of inauthenticity’.“ *American Anthropologist* 93 93 (1991): 446-449.
- Lorenz, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta, 1997.
- Lovaš, Ladislav. „Malé sociálne skupiny.“ In *Sociální psychologie*, autor: Jozef Výrost a Ivan Slaměnik, 365-388. Praha: ISV - nakladatelství, 1997.
- Luckmann, Thomas. „Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time .“ In *Identity: Personal and SocioCultural*, editor Anita Jacobson Widding. New York: Adantic Highlands, 1983.
- Lumsden , Charles, a Edward Wilson. *Genes, mind, and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Luther, Daniel, a Peter Salner. „Adaptácia obyvateľov mesta v procesoch spoločenských zmien.“ *Slovenský národopis* 61, 4. vyd. (2013): 335-337.
- Lužný, Dušan. „Kulturní paměť jako koncept sociálních věd.“ *Studia philosophica* 2, 61. vyd. (2014): 3-18.
- Maj, Malgorzata. *Rola daru w obrzędzie weselnym*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, 1986.
- Malinowski, Bronislaw. „On Phatic Communion.“ In *The Discourse Reader. London and New York: Routledge*, 302-305., editor A. Jaworski a N. Coupland, 302-305. London and New York: Routledge, 1999 [1926].
- Malthus, Thomas Malthus. *An Essay on the Principle of Population*. London: Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, 1798, 1978.
- Manheim, Karl. „Essays on the Sociology of Knowledge.“ In *Study- ing Aging and Social Change: Conceptual and Methodological Issues*, editor M.A. Hardy. London: Sage, 1997.
- Mannheim, Karl. „The Problem of Generations.“ *Essays on the Sociology of Knowledge* (Routledge), 1952: 276-322.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.
- Mesoudi, Alex. „Cultural Evolution: A Review of Theory, Findings and Controversies.“ *Evolution Biology*, 2015.
- Milton, Kay. „Ecologies: Anthropology, Culture and the Environment.“ *International Social Sciences Journal* 49 (1997): 477- 495.
- Mládek, Jozef, Dagmar Kusendová, Jana Marenčáková, Peter Podolák, a Boris Vaňo. *Demografická analýza Slovenska*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006.
- „Modern storytelling strioto sensu. In.: Szerk.:“ In *Storytelling in Contemporary Societies*, editor S. Wienker-Piepho a L. Röhrich. Tübingen, 1990.
- Moravanská, Katarína. „Koncept spoločnosti v sociológii alebo spoločnosť stále živé ?“ *Sociológia* 41, 4. vyd. (2009): 380-396.
- Murin, Ivan. „Kvalitatívna analýza medziosobnej komunikácie.“ Editor Zdena Krišková, 44-48. Banská Štiavnica: Spoločnosť pre pamiatky, 2006.
- . „Pochôdzky betlehemcov v lokalite Kokava nad Rimavicou.“ *Národopisné informácie*, 1993: 130-155.

- Murin, Ivan. „Neoficiálne spôsoby fungovania a ritualizácie života vojenskej komunity.“ *Slovenský národopis* 42, 4. vyd. (1994): 334-347.
- . *Neverbálna komunikácia v ritualizovanom správaní*. Banská Bystrica: Fakulta prírodných vied UMB, 2009.
- . „Intangible cultural heritage embraces in Strategic Research Area (SRA).“ *Slovak ethnology*, 2013: 513-522.
- Murin, Ivan. „Terénny výskum obsahov kolektívnej pamäte a hermeneutická analýza dát.“ *Studia Ethnologica Pragensia*, 2. vyd. (2015): 140-151.
- Murin, Ivan, a Miloš Zapletal. „Využití explanačního modelu a indikátoru pro hodnocení tradičních ekologických znalostí a činností na příkladě regionu Malohont (Slovensko).“ *ACTA UNIVERSITATIS MATTHIAE BELII*, 2013, Environmentálne manažérstvo. vyd.
- Ngo, Hieu Van. „A critical examination of acculturation theories.“ *Critical Social Work* 9, 1. vyd. (2008).
- Nikischer, Richard. „Formovanie teritoriálnej identity Čechov a Slovákov.“ In *medzinárodný vedecký časopis Mladá veda/Young Science*, 4-21. Prešov: Vydavateľstvo UNIVERSUM-EU, 2013.
- Nosková, Jana. *Biografická metoda a metoda orálnej histórie. Na príklade výskumu každodenného života v socializmu*. Brno: Etnologický ústav AVČR, v.v.i. Praha- pracovište Brno, 2014.
- Novotný, Lukáš. „Historická paměť podle Maurice Halbwachsa.“ 2016.
<http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=266&lst=116> (cit. 20. november 2016).
- Ondrušek, Dušan. „Medzikultúrny dialóg je aj fantazírovanie.“ *Anthropos - časopis pre humanitné a sociálne poznanie* (Kalligram, s. r. o.), 1. vyd. (2006): 5-9.
- O'Reilly, Karen. *Ethnographic methods*. Abingdon: Routledge, 2012.
- Paasi, Anssi. „The resurgence of the Region and Regional identity: theoretical perspectives and empirical observations on regional dynamics in Europe.“ *Review of International Studies* 35 (2009): 121-146.
- Panczová, Zuzana. „Súčasný povesti a fámy vo svetle folkloristických výskumov.“ In *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*, editor Eva Krekovičová, 7-67. Bratislava: Slovak Academic Press, 2005.
- Parkin, David, a Stanley Ulijaszek. *Holistic Anthropology: Emergence and Convergence*. Oxford: Berghahn Books, 2007.
- Pašiak, Ján. *Sídelný vývoj*. Bratislava: Veda, 1990.
- . „K problematike územných spoločenstiev ľudí.“ *Sociológia*, 1985.
- Petrusek, Miroslav. *Teorie a metoda v moderní sociologii*. Praha: Karolinum, 1993.
- Pokorný, Jan. *Lingvistická antropologie. Jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada Publishing, 2010.
- Posner, Roland. „What is Culture? Toward a Semiotic Explication of Anthropological Concepts.“ In *The Nature of Culture*, editor W. A. Koch, 240-95. Bochum: Brockmeyer, 1989.
- Pulgar, Dario. „Promoting territorial development and local identity.“ 19. marec 2017.
<http://hdrnet.org/226/1/localidentityproducts.pdf>.
- Quinn, Naomi, a Dorothy Holland. „Cultura and cognition.“ In *Cultural models in language and thought*, autor: Naomi Quinn a Dorothy Holland, 3-40. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Rhisiart, Martin. *JPI Cultural Heritage and Global Change, Real-Time Delphi Study on the Future of Cultural Heritage Research*. research report, Paris: Centre for Research in Futures and Innovation, University of Glamorgan, UK with CM International University, 2012a.
- Rhisiart, Martin. *JPI Cultural Heritage and Global Change, Report on Drivers of Change and the Future of Cultural Heritage*. research report, Paris: Centre for Research in Futures and Innovation, University of Glamorgan, UK with CM International University, 2012b.

- Rhisiart, Martin. *JPI Cultural Heritage and Global Change. Futures Literacy Scenarios Workshop: The Future of Cultural Heritage Research. A workshop to support the development of the Strategic Research Agenda*. scientific report, Paris: Centre for Research in Futures and Innovation, University of Glamorgan, UK with CM International University, 2012c.
- Rodseth, Lars. „Distributive Models of Culture: A Sapirian Alternative to Essentialism.“ *American Anthropologist*, 1998: 55-69.
- Rogoff, Barbara. „Individuals, Generations, and Dynamic Cultural Communities.“ In *The Cultural Nature of Human Development*, autor: Barbara Rogoff, 63-89. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Salzman, Phillip , a Donald Attwood. „Ecological Anthropology.“ In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, editor Alan Barnard a Jonathan Spencer, 169-172. London: Routledge, 1996.
- Sanders , Paul , a Sarah Woodward. „Veracity of the Archive: A Research Approach to the Collection and Verification of Urban Morphological Records Using Qualitative Data Analysis Software.“ 10, 2. vyd. (2014).
- Sandhu, Harpinder, a Steve Wratten. „Ecosystem Srvices in Farmland and Cities.“ In *Ecosystem Services in Agricultural and Urban Landscapes*, autor: Steve Wratten, Harpinder Sandhu, Ross Cullen a Robert Costanza, 3-11. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Seebohm, Thomas. *Hermeneutics. Method and Methodology*. Contributions to Phenomenology, Vol. 50. Springer, 2004.
- Shaw, Marvin, E. *Group Dynamics. The Psychology of Small Group Behavior*. New York: McGraw - Hill, 1976.
- Shennan, Stephen. *Genes, Memes and Human History. London*. London: Thames & Hudson, 2002.
- Shils , Edward. *Tradition*. Faber: London , 1981.
- Shore, Bradd. *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Shweder, Richard A. *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Schramm , Wilbur Lang. *The process and effects of mass communication*. Urbana: University of Illinois Press, 1955.
- Schultz, Lisen, Carl Folkle, a Per Olsson. „Enhancing ecosystem management through social-ecological inventories: lessons from Kristianstads Vattenrike, Sweden.“ *Environmental Conservation*, 2007.
- Schuman, Howard, a Jacquelin Scott. „Generations and Collective Memories.“ *American Sociological Review* 54 (1989).
- Schwartz, Theodore. „Where is the culture ? Personality as the Distributive Locus of Culture.“ In *New Direction in Psychological Anthropology*, editor Theodore Schwartz, Geoffrey M White a Caterine Lutz, 324-349. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Slovenský štatistický úrad Slovenskej republiky. *Demografia a sociálne štatistiky*. 23. 10 2014. <http://slovak.statistics.sk>.
- Smith , Laurajane, a Natsuko Akagawa. *Intangible Heritage*. London: Tylor and Francis Group, 2009.
- Smith, Eric. „On the Coevolution of Cultural, Linguistic and Biological Diversity.“ In *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Smithsonian Institution, autor: Luisa Maffi, 95-117. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001.
- Smolińska, Teresa, ed. *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Opole: Uniwersytet Opolski, 1999.

- Smolińska, Teresa, a Janina Hajduk-Nijakovska. „Obecność kultury typu ludowego we współczesnej kulturze masowej.“ In *Miedzy kultura ludowa a masowa. Historia, terażniejszość i perspektywy badań.*, autor: Teresa Smolińska. Kraków: Scriptum, 2010.
- Sokol, Jan. „Etnologie.“ In *Rytmus a čas. Přehled filosofického i vědeckého myšlení o čase a časovosti. Rytmus jako základ časové zkušenosti.*, autor: Jan Sokol. Praha: Oikúmené, 2004.
- Sokolovský, Leon. „Stručné dejiny Malohontu.“ Martin: Osveta, 1997.
- Soukup, Václav. *Antropologie. Teorie člověka a kultury.* Praha: Portál, 2011.
- Sperber, Dan. „Interpretatívna etnografia a teoretická antropológia.“ *Slovenský národopis* 46, 2. vyd. (1998): 179-193.
- Storey, John. *Cultural Theory and Popular Culture: an introduction.* Harlow: Pearson Education Limited, 2006.
- Sustaining Europe's Cultural Heritage: from research to policy. „London Declaration.“ London, 2004.
- Szacki, Jerzy. *Tradycja. Przegląd problematyki.* Warszawa: PWN, 1971.
- Šatava, Leoš. „Šatava, Leoš: Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace.“ Praha: SLON, 2009.
- Štatistický úrad Slovenskej republiky. *Štatistický lexikón obcí Slovenskej republiky 2011. Spracovaný podľa platného územného a správneho členenia SR a výsledkov Sčítania obyvateľov, domov a bytov k 21. máju 2011.* Bratislava, 2014.
- Šubrt, Jiří. „Kolektivní paměť: Na okraj jedné legendy.“ *Sociology* 2 (2011): 395-406.
- Švecová, Soňa. *Kopanícové sídla a dedina. Národopisná štúdia o spoločenských vzťahoch medzi obyvateľmi jednej slovenskej obce.* Praha: Univerzita Karlova, 1975.
- Tindall, Allan. „Theory in the Study of Cultural Transmission.“ *Annual Review of Anthropology* 5 (1976): 195-208.
- Tomášek, Marcel, a Jiří Šubrt. „Jak se vyrovnáváme s naší minulostí? České a československé nedávné dějiny prizmatem teorie kolektivní paměti a kvalitativní metodologie (focus groups).“ *Sociológia* 49, 1. vyd. (2014): 88–115.
- Tooby, John, a Leda Cosmides. „The psychological foundations of culture.“ In *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, autor: Jerome Barkow, Leda Cosmides a John Tooby, 19-136. New York: Oxford University Press, 1992.
- Tomasello, Michael, Alicia Melis, Claudio Tennie, Emily Wyman, a Esther Herrmann. „Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation.“ *Current Anthropology* 53, 6. vyd. (2012): 673-692.
- Trommsdorff, Gisela. „Intergenerational Relations and Cultural transmission.“ In *Cultural transmission: Psychological, Developmental, Social, and Methodological Aspects*, autor: Ute Schonpflug, 126-160. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Trommsdorff, Gisela, Boris Mayer, a Isabelle Albert. „Dimensions of culture in intra-cultural comparisons.“ In *Comparing Cultures: Dimensions of Culture in a Comparative Perspective. International Studies in Sociology and Social Anthropology.*, autor: Henk Vinken, Joseph Soeters a Peter Ester, 157-184. Leiden: Brill, 2004.
- Tuckman, Bruce W., a Mary Ann C. Jensen. *Stages of Small-Group Development Revisited.* Group & Organizational Studies, 1977.
- UNESCO. „Draft Medium Term Plan.“ 1989, 25. vyd.
- Van Gennep, Arnold Kurr. *Les rites de passage. Étude systématique des rites.* Éditions A. et J. Picard, Paris 1981. Prag: Nakladatelství Lidové noviny, 1991.
- van Gennep, Arnold. „Le folklore français.“ (elektronická edícia) *Zväzok 2* (1999).
- van Gennep, Arnold, a Maurice Paré. „Manuel de folklore français contemporain. Publications du Département et du Musée national des arts et traditions populaires. — Travaux du Ier Congrès international du folklore.“ *Revue de géographie alpine*, 1940: 231-234.

- Vansina, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. London: Aldine Transaction, 2009.
- Vas, Taras. *Catalogue of Instrument for Measuring Culture*. Greensboro: University of North Carolina, 2013.
- Vayda, Andrew. *Explaining Human Actions and Environmental Changes*. Lanham: AltaMira Press, 2009.
- Voight, Vilmos. „Genre, structure and reproduction in oral literature.“ *Neohelicon* 10, 1. vyd. (dátum neznámy): 319-320.
- Voigt, Vilmos. „Modern storytelling strioto sensu.“ In *Storytelling in Contemporary Societies*, 68-83. Tübingen: Wienker-Piepho, 1990.
- Voigt, Vilmos. „Some Problems of Narrative Structure Universais in Folklore.“ *Acta Ethnographica* 21 (1972): 57-72.
- Voropaj, T S. „Človek vo svete slova: Michail Michailovič Bachtin (1895-1975).“ 57, 9. vyd. (2002): 651-666.
- Wengraf, Tom. *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narratives and Semistructured Methods*. London: SAGE, 2001.
- Whorf, Benjamin Lee. „The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language.“ *ETC: A Review of General Semantics*, 1944.
- Wittel, Andreas. „Ethnography on the move: From field to net to internet.“ *Forum: Qualitative Social Research*. 2002. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view> (cit. 8. April 2016).
- Wundt, Wilhelm. „Elements of Folk Psychology.“ *The Project Gutenberg eBook*. 2013. November 1921. <http://www.gutenberg.org/files/44138/44138-h/44138-h.htm> (cit. 8. May 2015).
- . „Elements of Folk Psychology.“ *The Project Gutenberg eBook*. 2013. November 1916. <http://www.gutenberg.org/files/44138/44138-h/44138-h.htm> (cit. 8. May 2015).
- Yale University. *Human Relations Area Files. Outline of Cultural Materials – Online*. 1940. <http://hrf.yale.edu/resources/reference/outline-of-cultural-materials/> (cit. 12. Január 2017).
- Zajonc, Juraj. *Snovanie a tkanie plátna. Škola tradičnej výroby a remesiel*. Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby, 2005.
- Zerubavel, Eviatar. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago, 2003.
- Žilák, Ján, a Pavol Hlodák. *Zrod a vývoj slovenského skla. Sklárne stredného Slovenska*. Kalinovo: Keramat s.r.o., 2012.
- Žilák, Ján, Richard Kafka, a Štefan Repčok. *Sklárne v Malohonte*. Bratislava, 2001.
- Ратников, Валентин Петрович. *Коллектив как социальная общность*. Москва: Изд. Московского университета, 1978.

13 Register

- adaptácia, 55, 162
- akulturácia, 55
- analýza, 22, 90, 176
 - kvalitatívna, 23, 87, 95
 - kvantitatívna, 23
 - kvantitatívno-kvalitatívna, 95
- antropológia, 7, 14, 16, 22
- antropologický, 14
- Bachtin, 21
- difúzie, 48, 49
- distributívny model, 16, 167, 182
- doména, 92, 99, 100
- emické, 67
- Etické, 67
- etnografia, 12, 87, 128
- etnografické dáta, 87, 89, 90, 92, 95, 105, 182
- etnografický, 14
- etnografický terén, 8, 67
- etnológia, 7, 14
- etnologický, 14
- evolúcia, 49
- expedient, 24, 41
- folkloristika, 35
- folklorizácia, 14
- folklórny, 14, 207
- funkcia, 110, 121, 179
 - fatická, 43
- Gemeinschaft a Gesellschaft, 33
- generácia, 35, 36, 50, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 92, 101, 102, 105, 107, 108, 135, 136, 137, 149, 155, 170, 171, 173, 177
- Generácia 1, 65, 71, 108, 128, 135, 149, 177
- Generácia 2, 62, 65, 71, 102, 105, 107, 129, 156, 177
- Generácia Y, 59, 63, 65, 66, 71, 106, 177
- generácie, 8, 9, 11, 27, 35, 39, 50, 51, 52, 54, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 70, 78, 93, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 110, 113, 115, 134, 136, 137, 138, 149, 150, 153, 155, 156, 160, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 183
- generačná transmisia kultúry, 179
- generačnosť*, 59
- globalizácia, 183
- habituácie, 26, 27
- hermeneutickú, 90
- hermeneutický, 88
- hrové a zábavové príležitosti, 110
- identifikácia, 7, 30, 82, 105, 182
- identita, 29, 59
- imitovanie, 93, 94, 109, 112
- informácia, 43, 45, 51, 64
 - kultúrna, 45, 51, 91, 94
- kód, 90, 104
- kódovacia schéma OCM, 92
- kódovanie, 9, 89, 90, 92, 94, 96, 111
- komunikácia, 40, 43, 92, 114, 170
 - neverbálna, 36
 - verbálna, 24
- komunikačný prenos, 15
- komunikant, 17, 112
- konfigurácie, 6, 16, 169, 179
- kontext, 17, 27, 32, 42, 46, 58, 70, 93, 94
- kultúrna transmisia, 15, 92, 94
- kultúrne dedičstvo*, 8
- kultúrne vzorce, 18
- lazy, laznícke osídlenie, 6, 68, 176
- lokálna kultúra, 8, 18, 23, 26, 31, 32, 38, 41, 48, 49, 52, 53, 93, 94, 98, 104, 111, 128, 168, 172, 181, 183
- lokálne spoločenstvo, 16, 17, 19, 24, 25, 26, 28, 32, 34, 36, 37, 39, 42, 47, 49, 50, 53, 83, 103, 104, 108, 110, 113, 171, 172, 173
- Lorenz, 44
- mem*, 19
- memo, 112, 121, 156
- metadátový model Human Relations Area Files (eHRAF), 89
- mód, 50, 51, 52, 53, 93, 101, 103, 112, 121, 127, 135, 140, 147, 156, 161
- mozaický plot, 171
- názornosť, 93, 109, 110, 156
- normatívnosť, 51
- obsahy lokálnej pamäte, 61, 171, 177
- pamäť
 - folklórna, 40
 - historická, 38
 - kolektívna, 37, 169
 - komunikačná, 36
 - kultúrna, 36, 37, 38, 39
 - lokálna, 65
- percipient, 17, 24, 41
- pozorovanie, 94, 112, 113, 128, 147, 150, 172
- prenos cez príbehy, 110
- primordializmus, 12

relácie, 94, 103, 104, 107, 111
semiotika, 35
Severný Malohont, 68, 70, 72, 77, 78, 86, 100
symbolická kultúra, 93, 96, 101, 104, 109,
111, 161, 172
štrukturalizmus, 34
tematickosť, 42
tradícia, 20, 21, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 98, 107,
147, 149, 154, 160, 169, 182
tradičné ekologické poznatky, 69, 98, 108, 172
tradovanie, 32, 33, 93
transmisia, 7, 15, 31, 32, 46, 48, 50, 51, 53, 54,
68, 89, 93, 101, 104, 106, 112, 121, 127,
135, 140, 147, 156, 161, 167, 171, 174, 176,
177, 179, 182
horizontálna, 104
nepriama, 53, 177
vertikálna, 31
triangulácia, 95
učenie
sociálne, 11, 23, 25, 26, 85, 93, 94, 108, 109,
110, 135, 152, 158, 172, 180, 183
ukotvená teória, 90
variantnosť, 44
vertikálna transmisia, 31
Volkskunde a Völkerkunde, 33
vytváranie podnetov, 110
významy kultúry, 12, 17
zohrávanie rolí, 93, 109, 110, 140

14 Prílohy

14.1 Etnografické zdroje, primárne dokumenty z lokalít výskumu

1. ALBERTY, Július: Ako žili malohontské obce v 19. storočí. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 4. Martin : Osveta, 1986, s. 80-106.
2. ANDRÁŠI, Ladislav: Niekoľko životopisných údajov o M. M. Bakulíny. In *Obzor Gemera*, 1982, roč. 13, č. 4, s. 225-226.
3. BARCAJOVÁ, Eva: Ľudový odev v Lome nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1980, roč. 11, č. 2, s. 107-108.
4. BLECH, Richard: Niekoľko upresnení k článku P. Spišiaka K vývoju zdravotníctva v kokavskom regióne. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 2, s. 104.
5. BOLFÍK, Július: *Protifašistický odboj a oslobodenie Gemera*. Martin : Osveta, 1981, s. 386 + 64 obr. príl. Bez ISBN.
6. BOLFÍK, Július: *Z dejín robotníckeho hnutia v Gemeri*. Bratislava : Obzor, 1971, 160 s. + 32 obr. príl. Bez ISBN.
7. ELSCHEKOVÁ, Alica: Ľudová hudobná kultúra v Gemeri-Malohonte. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 3, s. 118-126.
8. FRÁK, Gustáv: Tereziánska urbárska regulácia v roku 1771 v Malohontskom dištrikte. In *Obzor Gemera*, 1981, roč. 12, č. 4, s. 245-249.
9. GALLO, Ján: Dejiny stredných škôl v Gemeri do polovice 19. storočia. Martin : Osveta, 1977, 240 s. + 16 príloh. Bez ISBN.
10. GASPER, Ján: Sklárne Slovenského rudohoria a blízkeho Podjavoria. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 3. Martin : Osveta, 1985, s. 62-104.
11. GLONDA Michal: Malý Hont ako pravlasť čabianskych Slovákov. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 3, s. 168.
12. GOLEMA, Andrej: *Ľud Rimavskej doliny v národnooslobodzovacom boji*. Banská Bystrica : Stredoslovenské vydavateľstvo, 1964, 172 s. Bez ISBN.
13. HALUKA, Pavel: *Zničenie Kokavy 3. augusta 1911*. Druhé doplnené a upravené vydanie. Praha : Vlastným nákladom, 1999, 63 s. Bez ISBN.
14. HALUKA, Pavol: *Dejiny osvety v Kokave nad Rimavicou*. Praha : Vlastným nákladom, 2003. 108 s. ISBN 80-238-9406-4.
15. HALUKA, Pavol: *Veľký požiar*. Nitra : Vydavateľstvo Slovenský CHOV, 2011. 124 s. ISBN 978-80-970737-0-1.
16. HALUKA, Pavol: *Železničná trať Poltár – Utekáč*. Praha : Vlastným nákladom, 2008, 58 s. ISBN 978-80-254-2031-7.
17. HLEBA, Edmund: *M. M. Bakuliny. Život, tvorba, korešpondencia*. Rimavská Sobota : Gemerská vlastivedná spoločnosť, 1983, 112 s. Bez ISBN.
18. HOMOLA, Alexander: Výroba ručného papiera v Gemeri a Malohonte. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 3, s. 128-135.
19. HORVÁTHOVÁ, Emília: Jar – leto – jeseň. Zvyky a obrady v Gemeri-Malohonte. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1991, roč. 22, č. 3, s. 102-109.
20. HORVÁTHOVÁ, Emília: Od fašiangov po Veľkú noc. Zvyky a obrady v Gemeri-Malohonte. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1991, roč. 22, č. 1, s. 31-36.
21. HORVÁTHOVÁ, Emília: Predvianočné a vianočné zvyky a obrady v Gemeri-Malohonte. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 4, s. 204-209.
22. CHLEBUŠ, Pavel: Michal Miloslav Bakulíny. In *Obzor Gemera*, 1982, roč. 13, č. 4, s. 218-225.

23. JAVOR, Pavol: Obyčaje zimného kalendárneho obdobia v obci Kokava nad Rimavicou, okr. Lučenec. *Národop. Informácie*, 1982, č. 1, s. 107-115.
24. JAVOROVÁ Gabriela: Valašská ľudová hudobná kultúra a jej nositelia v Kokave nad Rimavicou. *Hudobný archív* 8, 1985, s. 103-169.
25. KAFKA, Richard: Niekoľko poznámok k technológii výroby a sociálnym problémom v sklárni na tabuľové sklo v Kokave nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 4, s. 198-201.
26. *Kokava nad Rimavicou 700 rokov*. Martin : Osveta, 1979, nepaginované + samostatná príloha o priemyselných podnikoch v obci a na okolí a JRD Poltár. Bez ISBN.
27. *Kokava nad Rimavicou. Sprievodca minulosťou a súčasnosťou obce*. Kokava nad Rimavicou : Obecný úrad, 2011, 71 s. ISBN 978-80-970821-2-3.
28. MERTUŠ, Juraj – PRASLIČKOVÁ, Mária: Gemerskí uhliari. In *Obzor Gemera*, 1989, roč. 20, č. 4, s. 235-238.
29. NOSÁĽOVÁ, Viera: Ľudový odev v Gemeri-Malohonte. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1992, roč. 23, č. 2, s. 52-60.
30. REPČOK, Š.: Pestovanie a spracovanie konopí v Kokave nad Rimavicou. In: *Vlast. Štúdie Gemera*, 3, 1985, s. 263-289.
31. REPČOK, Š.: Príspevok k dejinám sklárskych hút v Malohonte. (K 200. Výročiu založenia sklárne v Utekáči.) In: *Obzor Gemera* 18, 1987, č. 3, s. 155-160.
32. Repčok, Š.: Šťastné a veselé. Tradičné zvyky zimného slnovratu z okolia Kokavy nad Rimavicou. *Slovensko* 9, 1985, č. 12, s. 18-19.
33. REPČOK, Štefan: Detské riekanky z Kokavy nad Rimavicou. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 4. Martin : Osveta, 1986, s. 149-173.
34. Repčok, Štefan: Drevenice z okolia Kokavy nad Rimavicou. *Pamiatky a príroda* 1974, č. 1, s. 30-31.
35. REPČOK, Štefan: Chotárne názvy zo severozápadného Malohontu. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 6. Martin : Osveta, 1988, s. 140-152.
36. REPČOK, Štefan: Chránené územia v obci Kokava nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1979, roč. 10, č. 3, s. 154-156 (+ mapový náčrtok na vnútornej strane zadnej obálky).
37. REPČOK, Štefan: *Kronika organizovaných foriem folklóru v Kokave nad Rimavicou*. Bratislava : Združenie Prebudená pieseň – Kokava nad Rimavicou : Miestny odbor Matice slovenskej, 2001, 159 s. ISBN 80-88926-17-3.
38. REPČOK, Štefan: Ľudové výtvarné umenie z Kokavy nad Rim. In *Obzor Gemera*, 1988, roč. 19, č. 2, s. 117-119.
39. REPČOK, Štefan: Názvoslovie a miery používané pri pestovaní a spracovaní konopí v obci Kokava nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1981, roč. 12, č. 1, s. 52-55.
40. REPČOK, Štefan: *Neuveriteľné príhody a ľudové povery z Kokavy nad Rimavicou a okolia*. Lučenec : Novohradské osvetové stredisko, 2001, 156 s. ISBN 80-85155-19-2.
41. REPČOK, Štefan: Pestovanie a spracovanie konopí v Kokave nad Rimavicou. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 3. Martin : Osveta, 1985, s. 263-292.
42. REPČOK, Štefan: Príslovia, porekadlá a pranostiky z Kokavy nad Rimavicou. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera* 7. Martin : Osveta, 1989, s. 226-241.
43. REPČOK, Štefan: Príspevok k dejinám sklárskych hút v Malohonte. In *Obzor Gemera*, 1987, roč. 18, č. 3, s. 155-160.

44. REPČOK, Štefan: Príspevok k problematike lazničkeho osídlenia v severnom Malohonte. In *Obzor Gemera*, 1986, roč. 17, č. 3, s. 180-183.
45. REPČOK, Štefan: Tradičná kokavská svadba. Lučenec : Novohradské osvetové stredisko, 2002, 218 s. ISBN 80-85155-25-7.
46. REPČOK, Štefan: Zariadenia a riad slúžiaci v severnom Malohonte k príprave jedál. In *Obzor Gemera-Malohontu*, b. r. v., roč. 25, č. 2, s. 70-74.
47. ROMAN, Ján: *Kokavské nárečie*. Martin : Osveta, 1976, 88 s. Bez ISBN.
48. SIČÁKOVÁ, Ľuba: *Hydronymia slovenskej časti povodia Slanej*. Prešov : Pedagogická fakulta UPJŠ, 1996, 109 s. ISBN 80-88697-24-7.
49. SOKOLOVSKÝ, Leon: Erb a pečate Kokavy nad Rimavicou. In BOLLFÍK, Júlis (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera*, 3, Martin, Osveta 1985, s. 135 - 149.
50. SOKOLOVSKÝ, Leon: *Geometricko - topografický opis chotára Kokavy*. Rimavská Sobota : GVS 1979, 48 s. Bez ISBN.
51. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kam patrí Kokava nad Rimavicou? In *Kokavské zvesti*, I/3, jún 1992, s. 2.
52. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kokava (a iné malohontské obce) v stredovekých prameňoch. *Obzor Gemera* XIII/4, 1982, s. 248 - 255.
53. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kokava nad Rimavicou. In *Verejná správa*, 7/1996, s. 34.
54. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kokavské legendy a historické skutočnosti. In *Kokavské zvesti*, I/4, august 1992, s. 3.
55. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kokavskí rodáci u starostu obce. Kolešňa na Koliesku. In *Kokavské zvesti*. Mimoriadne číslo, august 1997, s. 2.
56. SOKOLOVSKÝ, Leon: Kolešňa Kokavčanov v Bratislave 1946 – 1981 – 1991. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1991, roč. 22, č. 2, s. 77-80.
57. SOKOLOVSKÝ, Leon: Názvy malohontských obcí v portálnych súpisoch 1542 – 1707. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 1, s. 13-20.
58. SOKOLOVSKÝ, Leon: Počiatky obce Kokava nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, X/3, 1979, s. 134 - 138.
59. SOKOLOVSKÝ, Leon: *Podoby a osudy erbu Kokavy nad Rimavicou*. Kokava nad Rimavicou : Obecny úrad 1996. 48 s. vrátane 14 obrazových príloh.
60. SOKOLOVSKÝ, Leon: Priemysel a remeslá v Malohonte do začiatku 19. storočia. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1993, roč. 24, č. 3, s. 125-131.
61. SOKOLOVSKÝ, Leon: Z mozaiky života. In *Obzor Gemera*, 1989, roč. 20, č. 3, s. 194-200.
62. SPIŠIAK, Pavel: Jubilujúci folklórny súbor „Kokavan“. In *Obzor Gemera*, 1983, roč. 14, č. 4, s. 251-252.
63. SPIŠIAK, Pavel: K vývoju zdravotníctva v kokavskom regióne. In *Obzor Gemera*, 1989, roč. 20, č. 1, s. 40-43.
64. SPIŠIAK, Pavel: *Kokava nad Rimavicou v období neskorého feudalizmu a kapitalizmu*. Martin : Osveta, 1990, 280 s. ISBN 80-217-0170-6.
65. SPIŠIAK, Pavel: Ľudové stravovanie v kokavskom regióne. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1992, roč. 23, č. 1, s. 30-36.
66. SPIŠIAK, Pavel: Ľudové tanečné hudby v kokavskom regióne. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1993, roč. 24, č. 1, s. 37-42.
67. SPIŠIAK, Pavel: *Michal Miloslav Bakulíni*. Obec Kokava nad Rimavicou, 2006, Bez ISBN.
68. SPIŠIAK, Pavel: Ochotnícke divadlo v Kokave nad Rim. a na okolí v r. 1872 – 1988. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 1, s. 36-38.
69. SPIŠIAK, Pavel: *Ochotnícke divadlo v kokavskom regióne v rokoch 1872 – 1992*. Martin : Vydavateľstvo Neografie, 1992, 158 s. ISBN 80-85186-32-2.

70. SPIŠIAK, Pavel: Prevratné zmeny v osídlení obyvatelstva v regióne obce Kokavy nad Rimavicou v období rokov 1945-1985. In *Obzor Gemera*, 1986, roč. 17, č. 3, s. 177-180.
71. SPIŠIAK, Pavel: Začiatky organizovanej protipožiarnej ochrany v Kokave nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1985, roč. 16, č. 3, s. 169-173.
72. STRUHÁR, Anton: Mastenec, jeho využitie a výskyt, In *Obzor Gemera*, 1980, roč. 11, č. 4, s. 239-242.
73. UHLÁR, Vlado: Pôvod názvov gemerských riek. In *Obzor Gemera*, 1986, roč. 17, č. 4, s. 243-244.
74. VÝROSTEK, Ján – HANDZOVÁ, Viera: *Pamäť pamäti*. Bratislava : Tatran 1986. 208 s. + 8 s. obr. prílohy. Bez ISBN.
75. ZAJAC, Pavel: Pohľad na tradičnú kultúru ľudu v Kokave nad Rimavicou. In *Obzor Gemera*, 1979, roč. 10, č. 3, s. 152-154.
76. ZAJAC, Pavel: Pohľad na tradičnú kultúru v Kokave nad Rimavicou. (Kroje a výšivky. Zvyky a obyčaje. Piesne a muzika. Tance.) *Národopisné informácie* 1979, č. 2-3, 152-156.
77. ZDÚT, Pavel: Rozvoj Kokavy nad Rimavicou po oslobodení. In *Obzor Gemera*, 1979, roč. 10, č. 3, s. 148-151.
78. ŽILÁK, Ján – HLODÁK, Pavol: *Zrod a vývoj slovenského skla. Sklárne stredného Slovenska*. Kalinovo : Keramat, 2012, 250 s. ISBN 978-80-971049-0-0.
79. ŽILÁK, Ján – KAFKA, Richard – REPČOK, Štefan: *Sklárne v Malohonte*. Bratislava : Divadelné združenie GUnaGU, 2001, 158 s. ISBN 80-966966-1-0.
80. ŽILÁK, Ján: Baníctvo na Sinci a okolí v rokoch 1809-1914. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č. 3, s. 148-153.
81. ŽILÁK, Ján: Bansko-hutnícke podnikanie v Malohonte v druhej polovici 18. a začiatkom 19. storočia. In BOLFÍK, Július (ed.). *Vlastivedné štúdie Gemera 7*. Martin : Osveta, 1989, s. 81-104.
82. ŽILÁK, Ján: Kde hľadať svoje korene. In *Obzor Gemera*, 1990, roč. 21, č.1, s. 20-27.
83. ŽILÁK, Ján: Móric Patzek. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1992, roč. 23, č. 2, s. 74-77.
84. ŽILÁK, Ján: Na margo vzniku a činnosti malohontských sklárni. Utekáčka skláraň. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1993, roč. 24, č. 3, s. 117-125.
85. ŽILÁK, Ján: Na margo vzniku a činnosti zaniknutých malohontských sklárni. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1993, roč. 24, č. 2, s. 87-92.
86. ŽILÁK, Ján: Rimavská Baňa kontra Rimavica. In *Obzor Gemera*, 1988, roč. 19, č. 4, s. 222-226.
87. ŽILÁK, Ján: Roľnícke mliekarenské družstvo v Kokave nad Rimavicou. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1991, roč. 22, č. 3, s. 96-98.
88. ŽILÁK, Ján: Tabuľová skláraň v Kokave. In *Obzor Gemera*, 1989, roč. 20, č. 4, s. 231-235.
89. ŽILÁK, Ján: Topografický popis Malohontu z roku 1802. In *Obzor Gemera-Malohontu*, 1991, roč. 22, č. 4, s. 128-137.
90. ŽILÁK, Ján: Z dejín baníctva v Kokave nad Rimavicou a v Klenovci. In *Obzor Gemera*, 1981, roč. 12, č. 4, s. 234-237.

14.2 Štatistika etnografických analýz

HU: Severný Malohont
File: [C:\Users\imurin\Documents\Dokumenty\Habilitationa praca\Severný Malohont.hpr5]
Edited by: Ivan Murin
Date/Time: 15.02.17 13:53:26

List of all objects

HUs

===

Severný Malohont

Primary Docs

=====

P 1: E 5 750.JPG

.....

P1215: zlata gulicka.jpg

Quotations

=====

3296

Codes {Codes-Relations}

=====

aktivita v cirkvi {187-158}

činnosť v spolkoch a združeniach {57-45}

domáce liečiteľstvo {9-3}

družnosť {27-21}

finančné hospodárenie {45-36}

formálne vzdelávanie {57-45}

gazdovanie {24-18}

hospodárenie na pozemkoch a kosenie {32-10}

hudobná kultúra {229-181}

kamarátstvo a udržiavanie priateľstva {46-39}

komunikačná zručnosť {27-22}

manuálne zručnosti {74-49}

mliečne hospodárenie {26-9}

obradovosť {187-158}

obrábanie dreva {66-42}

obrábanie kovu {27-17}

obrábanie skla {27-18}

opatrovanie príbuzných {8-6}

opatrovanie rodičov {8-6}

oprava domácich spotrebičov, strojov a auta {24-27}

oprava domu {122-138}

orálna história {574-454}

podnikavosť {69-55}

praktizovanie sviatkov {406-341}

práca na počítači {24-27}

práce v domácnosti {147-165}

práce v záhrade a na hospodárstve {122-138}

spracovanie domácich produktov a mäsa {24-27}

spracovanie domácich surovín {67-22}

stavba domu {73-82}

stretávanie sa s príbuznými {70-52}

susedská výpomoc {40-30}

symbolické reči {230-182}

tanec {230-181}

technická zručnosť {73-83}
tkanie {27-17}
transport a doprava {98-110}
upratovanie domu a okolia {49-55}
varenie {24-27}
výchova detí {32-24}
výroba domácich produktov {44-14}
výroba šindľov {28-18}
zabezpečenie stavebných materiálov {35-11}
zabezpečenie tepla {26-8}
získavanie surovín {53-17}
znalosť jazykov {27-21}
znalosť techniky alebo remesla {47-30}

Memos

=====

ME - 11.02.17 {0-Me-F} - Ivan Murin

Primary Doc Families

=====

Dolinka (144)
Drábsko (41)
Ďubákovo (122)
Elektronické zdroje (19)
Etnografie získané (64)
Etnografie vlastné (16)
Javorina (57)
Klenovec (288)
Kokava nad Rimavicou (136)
Kysuca (70)
Lom nad Rimavicou (150)
Ráztočné (30)
Sihla (59)
spoločné (24)
Tematické monografie (29)
Utekáč (91)
Vedecké štúdie s odkazom na lokalitu (51)
Video a audio dokumentácia (314)
Záznamy v etnografických atlasoch a encyklopédiách (560)

Code Families

=====

Duchovná kultúra a jej praktizovanie (3)
Kultúrne hodnoty, vzory správania a budovanie lokálnych vzťahov (7)
Prestížne schopnosti a zručnosti (7)
Remeselné zručnosti (7)
Symbolický jazyk a symbolická kultúra (4)
Tradičné ekologické poznatky (8)
Základné zručnosti a znalosti potrebné k životu v lokálnom spoločenstve (11)

Network Views

=====

generačná transmisia v lokálnych spoločenstvách (7)

Hyper-Links

=====

28

14.3 Fotodokumentácia terénneho výskumu



Obrázok 9 Roztrúsené sídla podhorskej kultúry Severného Malohontu



Obrázok 10 Rezíduá tradičného spôsobu hospodárenia sa dochovali do prelomu 20.-21. storočia



Obrázok 11 Najstaršia generácia v lokalite Lom nad Rimavicou



Obrázok 12 Oživenie pochôdzok – terénna dokumnetácia



Obrázok 13 Lokalita Dolinka – rómske etnikum



Obrázok 14 Terénna etnografia generačnej transmisie kultúry – študenti UK FHS Praha a UMB FPV Banská Bystrica



Obrázok 15 Svadobný obradový tanec v súčasnosti – lokalita Močiar



Obrázok 16 Učenie imitovaním a napodobňovaním