

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií



Náboženské a duchovní identity křesťanů
v postrurální komunitě: případ Sklepná

Bakalářská práce

Eva Kosinová

vedoucí práce: **PhDr. Dana Bittnerová, CSc.**

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Písku, dne 11. 9. 2012

Eva Kosinová

Poděkování

Chtěla bych poděkovat všem učitelům antropologie, s kterými jsem se při studiu na FHS mohla setkat, že mi otevřeli cestu k tomuto zajímavému vědnímu oboru a s ním cestu do „jiných kultur“ i do té mé vlastní z jiného úhlu, než jsem dosud znala.

Zejména chci poděkovat PhDr. Daně Bittnerové CSc., Mgr. Hedvice Novotné a Mgr. Martinu Heřmanskému za jejich pečlivou přípravu a vedení Terénní antropologické praxe, díky které jsem mohla do antropologie hlouběji proniknout a díky které tato práce mohla vzniknout. Zvláštní díky pak patří PhDr. Daně Bittnerové CSc. za samotné vedení této práce, cenné připomínky, rady a vřelý přístup.

Děkuji svým informátorům za jejich ochotnou spolupráci mnohdy nad rámec výzkumu, zejména rodině Farkašových a manželům Voutoupalovým. Děkuji taktéž panu faráři, který mi umožnil bez větších problémů proniknout do jeho farnosti.

Dále bych chtěla poděkovat svým spolužákům-spoluvýzkumníkům z prvního pobytu v terénu a to především Bc. Tomášovi Dojčanovi za tlumočení z maďarštiny a aktivní pomoc při přípravě Svátku Božího Těla.

V neposlední řadě patří velké díky mému manželovi Petrovi Blažkovi za pomoc s doslovnými transkripcemi a za trpělivost, kterou vůči mně projevil v průběhu vypracovávání této práce. Nakonec bych chtěla poděkovat kamarádovi Michalovi Folkovi za náročnou opravu rozsáhlých citací ve slovenštině.

OBSAH

Poděkování

1. Úvod	6
2. Teoretická část.....	9
2. 1 POSTMODERNÍ SPOLEČNOST A NÁBOŽENSTVÍ.....	9
2. 1. 1 Religiozita na Slovensku.....	13
2. 1. 2 Náboženský život v posturální komunitě.....	15
2. 1. 2. 1 Náboženská rurální identita	
2. 1. 2. 2 Duchovní rurální identita	
2. 1. 2. 3 Duchovní urbánní identita	
2. 1. 3 Sociální rozměr identity.....	21
2. 2 SVÁTEK BOŽÍHO TĚLA V ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ.....	23
2. 2. 1 Křesťanské rituály.....	23
2. 2. 2 Roviny rituálu.....	27
3. Metodologie.....	27
3. 1 Výzkumná strategie	
3. 2 Výběr vzorku; prostředí výzkumu	
3. 3 Techniky sběru dat	
3. 4 Analytické postupy	
3. 5 Hodnocení kvality výzkumu a etické otázky	
4. Empirická část.....	38
4. 1 NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT V OBCI.....	38
4. 1. 1. KLÍČOVÍ AKTÉŘI NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA V OBCI.....	42
4. 1. 1. 1. Farář	
4. 1. 1. 2. Řeholnice	
4. 1. 1. 3. Růžencová matka	
4. 1. 1. 4. Organizátor	
4. 1. 1. 5. Kostelnice	
4. 1. 1. 6. Pokladnice-starostka	
4. 1. 1. 7. Další osoby	
4. 1. 2. VÝJIMKY.....	63

4. 1. 2. 1. Evangelička	
4. 1. 2. 2. Léčitelka	
4. 1. 3. Mše a svátky.....	68
4. 1. 3. 1. Nedělní mše	
4. 1. 3. 2. Další svátky	
4. 1. 4. Náboženská společenstva.....	71
4. 1. 4. 1. Maďarské růžencové společenstvo	
4. 1. 4. 2. Slovenské růžencové společenstvo	
4. 1. 4. 3. Modlitební společenstvo (mladých)	
4. 1. 4. 4. Farská rada	
4. 1. 5. Poutě a poutní místa.....	76
4. 1. 5. 1. Osuší	
4. 1. 5. 2. Další poutní místa	
4. 1. 6. Náboženské aktivity pro děti.....	80
4. 1. 7. Další náboženské aktivity.....	81
4. 1. 8. SHRUTÍ: NÁVRHY NÁBOŽENSKÝCH/DUCHOVNÍCH IDENTIT KLÍČOVÝCH AKTÉRŮ.....	82
4. 2. SVÁTEK BOŽÍHO TĚLA.....	86
4. 2. 1. Aktéři Svátku Božího Těla.....	87
4. 2. 2. Příprava Svátku Božího Těla.....	89
4. 2. 3. Průběh Svátku Božího Těla.....	95
4. 2. 4. Chápání svátku.....	99
4. 2. 5. Vztahování se aktérů k Svátku Božího Těla.....	101
4. 2. 6. Význam Svátku Božího Těla pro aktéry.....	104
4. 2. 7. SHRUTÍ: VÝZNAČNÉ RYSY SVÁTKU BOŽÍHO TĚLA VE SKLEPNÉ.....	107
5. Závěr.....	109
6. Bibliografie.....	113
7. Přílohy.....	116
7. 1. Soupis vyobrazení	
7. 2. Mapka procesí při Svátku Božího Těla	

1. Úvod

Náboženské systémy představovaly pro antropology od počátku základní interpretační rámce, pomocí nichž se snažili vysvětlovat chování odlišných kultur (Nešporová 2008). Už proto, že náboženství obvykle buduje holistický výklad světa, v jeho porozumění vidím potenciál lepšího pochopení druhého člověka a jeho kultury, které jde do hloubky. Oproti teologii, pro kterou je náboženství spíš fenoménem psaným a myšleným, má antropologie jednu nesmírnou výhodu: přistupuje k němu jako k fenoménu žitému, zakoušenému a vyjednávanému (srov. Hamar 2008). Rozumění těm druhým v tomto případě ideálně znamená přiblížit se perspektivám věřících, tj. přetlumočení významových souvislostí, které činí pohled věřících na svět smysluplným. O to se budu snažit ve své práci, která se zabývá náboženskými identitami věřících v postrurální komunitě.

Empirická část práce je rozdělena na dvě analytické části textu. První mapuje náboženský život v jihoslovenské obci Sklepná¹ a představuje jeho klíčové aktéry. Zajímají mě prvky typické pro (post)rurální prostředí jako tradicionalismus, konzervativismus, konfesionalismus, institucionalismus a naopak prvky moderní, které do tohoto prostředí pronikají. Podle důrazu aktérů na kolektivní či individuální, manifestní či vnitřní formy zbožnosti a jejich lokální vazby se pokouším ukázat, co je na jejich přístupu k víře „tradiční“ a co „moderní“ a následně zkonstruovat jejich náboženské popřípadě duchovní identity (srov. Podolinská 2003).

Druhá část popisuje přípravu a realizaci Svátku Božího Těla. K svátku nepřistupuji jako k čistě náboženskému rituálu. Snažím se ukázat, že v sobě zahrnuje mnohem víc než náboženské chování (srov. Rappaport 1999). Pokusím se rozkrýt jeho podobu a význam v současné postrurální společnosti a ukázat jeho význam při utváření a manifestaci náboženské identity jedince.

Styčným bodem mezi oběma částmi jsou tedy náboženské identity aktérů, které se na základě jejich aktivit a názorů týkajících se náboženství snažím odhalit a zanalyzovat. K identitě v práci

¹ Název obce byl z důvodu zachování anonymity pozměněn.

přistupuji jako ke kontextové identitě, která se mění v závislosti na tom, ke komu a za jaké situace je vztahována. Sleduji taktéž hraniční prvky, na základě kterých se u jednotlivých aktérů vytváří dichotomie my versus oni. Základní modely náboženských identit (rurální/urbánní) čerpám z práce Tatiany Podolinské (2010).

Téma náboženských identit mi vyvstalo jako nosné při mých výzkumech ve Sklepné v letech 2010 – 2012. Původní záměr věnovat se pouze Svátku Božího Těla² jsem postupně opustila díky terénu bohatému na data, který otvíral otázky týkající se náboženských identit klíčových aktérů náboženského života. Toto téma pro mě bylo atraktivnější a přínosnější než výzkum samotného svátku.

Proč výzkum identit? Zabývat se náboženstvím podle mě souvisí s identitou víc než cokoli jiného. Náboženství nabízí holistický světonázor a s ním i archetyp dobrého člověka. Do jisté míry navíc stírá ostatní vrstvy identit jako etnicitu, věk, pohlaví atd. (nebo se tak alespoň tváří). Zůstává Člověk. Kdo a jak člověk je, není vyjednáváno jen v rámci sociálních interakcí, ale též mezi aktérem a Bohem nebo lépe řečeno představou Boha o dobrém věřícím člověku. Což samozřejmě může být rouška, pod kterou jsou modely a náhledy druhých lidí skryté, ale také to může být představa jakéhosi „ideálního já“, s kterým je věřící člověk neustále v dialogu (srov. Machovec 2008). O ideálním já v antropologické perspektivě lze zas uvažovat pouze v nějakém kulturním (náboženském) kontextu, v jehož rámci bylo vytvořeno. U jednotlivých aktérů spíš než nějakou „hotovou“ identitu hledám podobu tohoto ideálního já.

Předpokládaným přínosem pro akademickou obec je právě odkrytí tohoto rozměru náboženské identity na konkrétních lidech v postrurálním prostředí. I když se výzkumy religiozity na Slovensku soustředí zejména na toto prostředí, obvykle se věnují sběru „poverových a magických rozprávání“ (Kováč 2004 dle Podolinské 2008) starší generace.

Co se týče části o Svátku Božího Těla, literatura, která ho tematizuje, sice existuje, ale věnuje se

² Jehož jsem se v lokalitě zúčastnila v rámci Terénní antropologické praxe FHS.

výhradně popisu jeho slavení, teologické podstatě, popřípadě jeho vzniku a specifickému slavení v průběhu historie (Walters, Corrigan, Ricketts 2006; Bulganová 2005; Adam 1998). Vědecká práce, která by se pokusila tyto přístupy sloučit a přidat sociálně-kulturní významy, které v sobě nese, absentuje. Krom toho může tato část práce posloužit jako nahlédnutí do kdysi monumentálně slaveného svátku a jako pokus uchovat to, co z něj zbylo.

Uvědomuji si, že téma, které jsem zvolila, je velmi široké a bakalářskou prací těžko vyčerpatelné. Přesto věřím v její smysl, který měla pro mě samotnou značný. Při výzkumu identit druhých lidí se člověk nevyhne zamyšlení nad svou vlastní identitou. Na příkladech druhých může lépe nahlédnout, na čem svou identitu buduje a oddělit, co je sociální hra a co on samotný (i když stále jen odlupuju slupky z Eriksenovo babušky a k jádru jsem nedošla, jsem snad o několik vrstev hlouběji). Náboženská rovina práce je pro mě určitým vyrovnáním se s křesťanstvím (jako zásadním spoluvůrcem evropské kultury i jako důležitou částí mého vlastního života) a možnost proniknout do něj hlouběji skrze věřícího člověka.

2. Teoretická část

2. 1 ROLE NÁBOŽENSTVÍ V DNEŠNÍ SPOLEČNOSTI

„Postmoderna sama o sobě otevírá prostor pro rozporuplné interpretace, avšak rozhodně platí, že zpochybnila velká vyprávění, která doposud garantovala normativistu světa včetně jeho existujících konfesních zdůvodnění.“ (Váně 2010: 67)

Abych mohla nastínit, jakou roli má náboženství v postmoderní společnosti, nejprve se krátce ohlédnou do doby modernizace, jejímž nejvlastnějším jádrem je globalizace (Lužný 2010). Globalizace vznikla ze směny, která překročila hranice národních států a provázala různé kontinenty nepřehledným spletcem vztahů vzájemné provázanosti a závislosti. Klasické teorie globalizace mluví o napětí mezi jádrem a periferií, přičemž jádro je v systému dominantní, je v něm koncentrován kapitál, různorodé ekonomické aktivity a nejvyspělejší technologie, zatímco periferie jsou chudé, nerozvinuté a slouží jako zdroj materiálu a pracovní síly. Ačkoli ekonomická globalizace představuje motor všech procesů a tvoří pilíř, na kterém stojí a ke kterému se vztahují ostatní dimenze globalizace, některé nabývají své vlastní podoby a získávají relativní samostatnost (Lužný 2010). Zde se budu zabývat globalizací sociální a kulturní potažmo náboženskou a jejím vlivem na identitu postmoderního člověka.

Modernita je úzce spojena s teorií *sekularizace*. Ta je definována různě³, nejčastěji poklesem či ústupem náboženství: náboženské doktríny a instituce ztrácejí svůj společenský význam, výsledkem čehož má být společnost bez náboženství (Vido 2011). Podle zastánců sekularizační teze mělo náboženství spolu s moderní érou zaniknout. Konec náboženství byl prorokován ve všech společnostech, které nastoupili cestu k moderně. Náboženství ovšem navzdory teorii sekularizace v moderní době vytvářelo pevné organizační struktury (církve, sekty, denominace apod.) a projevovalo snahu modernizovat nauku a praxi tradičního křesťanství (Lužný 2010). Sekularizační tezi je podle Lužného třeba vnímat ne jako úpadek náboženství, ale oddělení

3 Shiner (dle Vido 2011) rozlišuje 6 různých významů sekularizace, s kterými je možné setkat se v soudobé diskuzi.

náboženství od ostatních sfér sociálního života a vytvoření jeho vlastních „pravidel hry“, která neplatí pro jiné subsystemy, vytlačení z veřejné sféry do privátní oblasti (Lužný 2010: 25).

Podobně Zinser (dle Podolinské 2010) tvrdí, že je třeba redefinovat obsahy spojené s termínem náboženství: když něco vyčleníme z církve, neznamená to, že se to automaticky stane nenáboženská. Evropa není méně náboženská než v minulosti, ale jinak (srov. Nešpor 2010)

Podívejme se nyní, jak výše naznačené problémy souvisejí s identitou jedince. Beck (2004) spojuje ranou modernizaci s tzv: „trojnásobnou individualizací“:

a) vyvázání z historicky daných sociálních forem a vazeb ve smyslu tradičních vztahů nadvlády a materiální závislosti („dimenze osvobození“)

b) ztráta tradičních jistot v oblasti praktického vědění, víry a řídicích norem („dimenze odkouzlení“)

c) nový druh sociální vázanosti („dimenze kontroly/reintegrace“)⁴

(Beck 2004: 206)

Individualizace tak znamená jednak více svobody, více individuálních rozhodnutí (možnost konverze, volba přístupu k víře), více sebereflexivity a větší pocit autenticity (,), jednak snižování významu tradice (tradičního náboženství), resp. snižování významu institucionalizovaných nositelů tradice (církve, církevních hodnostářů). S tím se pojí moderní trend bourání bariér a omezení a vyžadování flexibility, která je obecně považována za pozitivní hodnotu. Oproti tomu nepřizpůsobivost, stálost, „pevnost“ (charakteristické pro dřívější formy náboženství) jsou v rozporu s podstatou postmoderny, a nositelé takových hodnot jsou pak nutně vytlačováni na okraj.

„Trojnásobná individualizace“ má podle Becka (2004) však ještě jeden zcela zásadní důsledek: individualizovány jsou též sociální problémy a jejich příčiny jsou zbaveny společenského rozměru a převedeny do podoby individuální viny. Lužný říká: „...*tato situace byla konkrétnímu jedinci (tedy každému z nás) vnucena, resp. není důsledkem jeho svobodné volby. Jinými slovy: jedinec*

⁴ „Individualizace se tedy prosazuje právě v rámci společenských podmínek, které více než kdy jindy nepřipouštějí, aby člověk vedl osamostatněnou individuální existenci.“ (Beck 2004: 2011)

je donucen k tomu, aby v každé konkrétní situaci „svobodně“ volil a rozhodoval se mezi různými řešeními.“ (Lužný 2010: 28) Proces rozhodování je procesem vysoce racionalizovaným, což výrazným způsobem ovlivňuje také soukromý život: *„Biografie člověka je vyvázána z daných determinací, je otevřená, závislá na vlastních rozhodnutích a uložena každému jednotlivci jako úkol, který musí svým jednáním realizovat. (...) Pro jednotlivce nejsou institucionální situace, jimiž je determinován, už jen událostmi a okolnostmi dopadajícím na něj zvnějšku, ale přinejmenším také důsledky jeho vlastních rozhodnutí, které musí vidět a zvládnout.“* (Beck 2004: 216 - 218). Jakýkoliv problém dnešního světa se tak stává (nebo může stát) problémem individua a jeho rozhodování, ačkoli člověk sám - navzdory tlaku k utváření své biografie - je produktem okolností. Systémové chyby ovšem nelze vyřešit na úrovni individua, čímž vznikají nové oblasti nejistoty a nespokojenosti⁵.

Zde se vytváří prostor pro náboženství, které může neřešitelné problémy moderní doby „zrušit“ jejich jinou interpretací (např. převést je na problém teodiceje). Náboženství tak nahrazuje chaos postulovaným řádem (Lužný 2010). Podobně Berger (dle Podolinské 2008) považuje nárůst společenské poptávky po náboženství za důsledek stavu současné globální společnosti, která čelí globálním formám ohrožení (terorismus, narušená ekologická rovnováha, problémy spojené se třetím světem apod.). Pluralismus vytváří stav permanentní nejistoty, a jestliže míra relativizmu přesáhne určitou hranici, výrazně se posilí potřeba absolutních hodnot.

V postmoderní době tak můžeme mluvit o *desekularizaci*⁶, zároveň ovšem stále probíhá sekularizace, pokud ji vnímáme jako vyjmutí určitých sfér z kompetence církve. Vzniká religiozita, která se vyvazuje z tradičních, institucionálních podob (srov. Vido 2011; Giddens 2010), s čímž souvisí rozvazování pouta náboženské identity a příslušnosti ke konkrétní církvi. *„V době, kdy životní trajektorie nejsou předem nijak dány, by bylo iluzorní se domnívat, že identita jedince je pevná a stabilní. (...) Jedinec si spíše osvojuje schopnosti, jak co nejrychleji změnit naučené vzorce chování, hodnoty i představy. Neučí se jak identitu posilovat, ale jak ji*

⁵ Těmto pocitům se podle Becka (2004) lze ubránit tak, že člověk světovou společnost do své biografie nezahrnuje a je k ní v tomto smyslu lhostejný.

⁶ S ním je spjatá *deprivatizace náboženství*, tj. postupné znovuožívání náboženství a jeho programového navázání na jiné (společenské, politicko-mocenské) struktury postmoderní společnosti (Podolinská 2008: 55). Problematika deprivatizace je však nad rámec této práce.

měnit.“ (Lužný 2010: 33). Lidská identita osvobozená od předepsaného, zděděného a vrozeného určení, přestala být daností a stala se úkolem (Bauman 2004 dle Lužný 2010). V tomto kontextu je nutno nahlížet i identitu náboženskou. Tu si už nelze představovat jako pevnou a jasně vázanou na přesně vymezenou formu náboženství v rámci jedné náboženské tradice.

Náboženská identita je spíše fragmentární a dočasná, prochází nepřetržitou změnou. Tím, že je v postmoderní době umožněna koexistence protikladných názorů, pozic a životních stylů, mizí z náboženství dualismy typu věřící/nevěřící, ortodoxie/hereze (Váně 2010). Lužný (2010) upozorňuje na to, že moderní člověk nekonvertuje k určité náboženské tradici, ale vždy jen ke své představě o tomto náboženství. Konverze jsou vnímány jako „povolený osobní experiment“ s religiozitou (Barchunova 2005, dle Podolinská 2008). Podolinská (2008) mluví o duchovní identitě, která je vyvázaná z jakýchkoliv náboženských struktur (více podkapitola *Náboženské a duchovní identity*).

Globalizace takový přístup umožňuje: životní styl a kulturní symboly již dále nejsou výlučně vázány na určitou lokalitu nebo na sociální postavení jejich nositelů, ale jsou nabízeny (popřípadě jejich náhražky) k přijetí a užití po celém světě. Charakteristické je vytváření „nových“ globálně srozumitelných kódů, které jsou zároveň dobrými komerčními produkty. Lužný (2010) upozorňuje, že kulturní globalizaci nelze zužovat na šíření některých prvků západní kultury. Podle něj navíc globalizace umocňuje význam lokálních kultur⁷. V empirické části práce uvidíme, do jaké míry toto platí pro posturální komunitu (kterou lze do jisté míry vnímat jako samostatnou subkulturu), zda je zde též patrná prostupnost kulturních hodnot a symbolů a zda má náboženská identita již postmoderní charakter či spíš stále tradiční ráz.

⁷ Tyto se dokonce někdy stávají součástí globální „etnokultury“, což ovšem není případ posturální komunity, které se tato práce věnuje.

2. 1. 1 Religiozita na Slovensku

Viděli jsme, že se postmoderní náboženství transformuje do nových často subjektivních a decentralizovaných podob (Nešpor 2010). Religiozita ovšem v různých oblastech Evropy nabývá různých forem. Co se Slovenska týká, že třeba při výzkumu religiozity zohlednit zejména jeho komunistickou minulost a její dopady.

Slovensko je vnímané jako silně křesťanská země, kde je jádrová společnost věřící. K náboženskému vyznání se Slovensku hlásí 84% populace, přičemž římskokatolická církev má podíl 68,9 % a evangelická církev 6,9 % v celé populaci⁸. O jiných církvích nebude v práci řeč. Spolu s Chorvatskem, Polskem a Rumunskem si Slovensko udrželo vysokou úroveň a dlouhodobou kontinuitu celkového pozitivního vztahu k náboženské víře. Náboženství zde také plnilo důležitou roli při formování a udržování národní identity (Bunčák 2001)⁹. Chápání církve na Slovensku se přibližuje nejvíc jejímu chápání v Maďarsku a v Polsku.

Podobně jako jiné postkomunistické země se muselo Slovensko vyrovnat s dopady socialistického režimu, který se silně podílel na transformaci religiozity do její současné podoby. Projekt komunistického režimu vytvořil samostatné „symbolické universum“ (Berger a Luckmann, dle Bunčák 2001), tedy systém, který lidem umožňoval chápat reálný svět a jeho události tak, že měly vzájemně komunikovatelný význam, daly se vysvětlit a zároveň vysvětlovaly a zdůvodňovaly skutečnosti jiné. Náboženství jako odlišné „symbolické universum“ vedle něj nemělo mít místo: komunismus ho nepotřeboval k zdůvodnění sebe samého (protože se legitimizoval pomocí vlastního komplexu teoretických tradic) a bylo pro něj tak zbytečným konkurentem¹⁰. Komunistická protináboženská politika vyloučila církve z veřejného života, narušila jejich organizační struktury, omezila náboženské vyučování a provedla mnoho dalších represivních opatření, které byly zaměřeny proti jejich nezávislosti. Předtím byly církve významným aktérem především v oblasti vzdělávání, sociální a zdravotní péče, všeobecné

8 Štatistický úrad SR, 2001.

9 Slovensko má tedy výrazně odlišný typ vztahu k náboženství, než jaký je charakteristický pro Českou republiku.

10 Z toho teorie, kdy je komunismus nazírán jako specifické náboženství (Bunčák 2001)

osvěty, finančnictví, bankovníctví a družstev.

Po roce 1989 došlo k pronáboženskému obratu, kdy se náboženská víra opět začala akceptovat jako sociální norma a vzrostla tak deklarovaná náboženská příslušnost (srov. Podolinská 2008). Bunčák (2001) vyslovuje domněnku, že se „*zдоразňovanie osobnej kresťanskej orientácie, podobne jako zdоразňovanie osobnej národnej príslušnosti a etnicity sa po roku 1989 stalo jedným z často používaných prostriedkov na ochranu ohrozenej prestíže.*“ (8) Naopak náboženská lhostejnost nebo nerozhodnost byla považována za sociálně nekonformní. S tím souvisí i „katolizace“ státní moci na Slovensku: výrazný průnik náboženských (katolických) forem a symbolů do veřejného prostoru (školní systém vzdělávání, symbolika platidel apod.) (Nešpor 2010). Na druhou stranu se objevuje ke shora iniciované desekularizaci značný sociální odpor a je preferováno nemišení se církví do státních a politických záležitostí (Tížik 2006, dle Podolinské 2008).

Podle Bunčáka (2001) prostor vyprázdněný po rozpadu komunistického hodnotového a morálního systému nezaplňuje zcela původní tradiční obsah¹¹, ale je zde patrný vliv morálních představ, které byly importované spolu se současným liberálním chápáním trhu, svobodného podnikání a pluralitní demokracie. V sekularizované moderní společnosti se dezintegrovaly morální normy a morálka se opírá o světské zákony a ne o Boží Desatero. Charakteristická je především ztráta víry v Poslední soud jakožto „*absolútné kritérium spravodlivosti*“. Přibývá jedinců, kteří si víru osvojují individuálně a kriticky. Podolinská (2008) mluví o transformaci náboženských identit na identity duchovní.

Tendence současné religiozity na Slovensku lze charakterizovat institucionalizovanou deprivatizací náboženství shora a neinstitucionalizovanou privatizací, individualizací a detradicionalizací náboženství zdola.

11 Podolinská (2008) mluví o otázce „přetrhnuté minulosti“ a „přetrhnuté tradice“, která má za důsledek mimo jiné vysokou míru úspěšnosti nových náboženských hnutí.

2. 1. 2 Náboženský život v postrurální komunitě

Podolinská (2008) ukazuje diverzitu postmoderní religiozity nejen v evropském kontextu, ale i v kontextu konkrétních sociálních systémů v rámci jedné země (Slovenska). Religiozita má na Slovensku výrazně odlišný charakter v urbánním a v postrurálním prostředí. Dále se soustředím především na religiozitu v postrurální komunitě¹² s důrazem na sociální komunikaci, která v jejím rámci probíhá.

Postrurální komunitu lze definovat jako prostorově vymezitelné společenství, v němž existují **rodové svazky, přímá sociální kontrola, společně sdílená tradice a spolupráce**. Charakteristické jsou osobní a citově zabarvené vztahy, naproti tomu distanci v mezosociálních vztazích, partikulárnost sociálních rolí, které jsou typické pro urbánní prostředí¹³, zde nenajdeme. Komunitu drží pohromadě sdílené zájmy a názory jejích členů. V jejich životě zaujímá významné místo půda, která už ale obvykle není jediným zdrojem obživy. Vysoké hodnocení půdy se opírá o její materiální, společenskou, kulturní hodnotu, kterou v minulosti pro členy komunity měla¹⁴. Co se týče společně sdílené tradice, na Slovensku je jí vyjma doznívajících výročních zvyků náboženský život, který se zde do velké míry váže právě na lokální společnost¹⁵. Na výše popsané aspekty postrurální komunity (přímá sociální kontrola, společně sdílená tradice a spolupráce) se budu zaměřovat výhradně v jeho rámci.

Všeobecně můžeme říct, že pro náboženský život v postrurálním prostředí je charakteristický **tradicionalismus, konzervativismus, konfesionalismus a institucionalismus**. Tradicionalismus a konzervativismus se projevují především jako lpění na starých zvyklostech, jejich přejímání a prosazování (ale i tak, že domácím se tolerují věci, které se netolerují cizím). Konfesionalismus se může projevit například tak, že se obyvatelé obce deklarují jako křesťané, přičemž však

12 Pojem postrurální zde používám za účelem kontinuity kolektivního výzkumu v rámci Terénní antropologické praxe.

13 Patrně je zde rozlišování dichotomie *my z vesnice* versus *oni z města*.

14 Půda byla předávaná, udržovaná a odevzdávaná dalším generacím jako kulturní tradice, přičemž rozsah jejího vlastnictví tvořilo kritérium sociálního postavení ve společnosti (Hudečková, Loščák 1995).

15 Lokální společnost je v postrurálním prostředí nositelem modálních hodnot, tj. převládajících znaků dané kultury či společenstva (Nádaská 2008).

nemusí být praktikující. Institucionalismus je lokálně představovaný místním knězem (popřípadě jinými církevními hodnostáři).

Nanejvýš důležitou součástí náboženského života obce je **sociální komunikace**, která zajišťuje výměnu informací mezi jednotlivci nebo skupinami a právě jejím prostřednictvím se vytváří mezilidské interakce a vztahy. Při náboženských shromážděních dochází totiž ve velké míře k výměně informací primárně nenáboženského charakteru. „*Kostolný informačný kanál*“ (Nádaská 2008: 165) reflektuje kázání kněze, účast lidí na bohoslužbách, způsob jejich odívání (dále „*oděvný kód*“), chování apod.

Výsadní úlohu zde mají především tzv. „*komunikační lídři*“ obce (Nádaská 2008: 158), kteří do značné míry ovlivňují a řídí veřejný názor. Tyto „*mienkotvorné osoby*“ (Nádaská 2008: 165) mají v obci obvykle určitou autoritu a vysoký status¹⁶ (starousedlíci, zastupitelé obce apod.) nebo disponují lokální prestiží (vysokoškoláci, uspořádané rodiny, které se pravidelně účastní bohoslužeb).

V rámci sociální komunikace často může docházet k různé deformaci v obsahu informací, k jejich úbytku a dotváření, což může být zdrojem různých dezinterpretací. Členové lokální společnosti velmi pozorně sledují rozšiřování názorů ve svém okolí, aby zjistili, která stanoviska mohou vyjádřit a o kterých musí mlčet, aby se sociálně neizolovali (Noelle-Neumannová dle Nádaské 2008)¹⁷. Legitimitu výroků (zejména o choulostivějších věcech) často potvrzují u ostatních obyvatel. Z toho důvodu všeobecně akceptují „*pravidla hry*“ ve formě normativních obsahů aktuálního životního způsobu většiny. Nonkonformní lidé, kteří se názoru většiny nepřizpůsobí, nejsou lokální společností cele přijati a nekolují o nich pozitivní názory (Nádaská 2008: 164).

Součástí náboženského života postrurální komunity mohou být **teritoriální gesta**, tj. projevy lidí, kteří si uplatňují na něco nárok v rámci neverbální náboženské komunikace. Mezi teritoriální

16 „Status“ lze definovat jako postavení ve společenském systému. Ke statusu se pojí „role“, což je chování, které se od držitele daného statusu očekává (Linton dle Murphy 2006: 59)

17 Vnitřní subjektivní svět se nedá diskursivně přehodnotit. Jeho kritérium je soulad slova a činů aktérů, který se projevuje v míře hodnověrnosti aktérova konání.

gesta se řadí například „zasedací pořádek“, tedy nárok na místo v lavici v kostele. Statický zasedací pořádek vyjadřuje lokální status dané osoby (Nádaská 2008: 162).

2. 1. 2. 1 Náboženská rurální identita

Tatiana Podolinská ve své práci *Religiozita v době neskorej modernity: Prípád Slovensko* vytvořila tři modely identit, které se dobře hodí pro aplikaci na zkoumaný terén. Pro přehlednost je budu nazývat *náboženská rurální identita*, *duchovní rurální identita* a *duchovní urbánní identita*.

Podle Podolinské (2008) je postrurální prostředí „sociální nikou“ tradičnějších a konzervativnějších typů náboženských identit, které se zde stále do velké míry vážou na **identitu lokální**. Podíváme se tedy nejprve na *náboženskou rurální identitu*, pro kterou jsou typické výše uvedené charakteristiky.

Nositelé *náboženské rurální identity* kladou důraz převážně na **kolektivní a manifestní formy zbožnosti** a jejich **lokální vazby**. „*Rurální katolicizmus je (eště stále) integrálnou súčasťou lokálnej identity a vytvára inštitucionálne zarámovaný priestor lokálnej komunikácie, nielen náboženského, ale aj spoločenského charakteru. (...) plní úlohu základného **integračného a diferenciačného markera**.*“ (Podolinská 2008: 68)

Příslušnost ke konkrétní konfesi se vnímá jako veřejná manifestace individuální zbožnosti. Konfesijní příslušnost dává jednotlivci v rurálním prostředí mnoho privilegií, ale zároveň na něho klade množství závazků. Vyžadována je především **veřejná manifestace příslušnosti k dané konfesi**, tj. především účast kolektivní shromáždění náboženského charakteru. Tento společenský aspekt je mimořádně důležitý, jelikož se jím manifestuje nejen konfesijní, ale i lokální identita. Obyvatelé obce se tak dělí na ty, kteří do kostela chodí (ty jsou řazeni do skupiny pořádných občanů, tj. v podtextu správných, tvořících zdravé jádro obce) a na ty, kteří do kostela nechodí (tj. okrajových, neřádných, v podtextu nesprávných).

Jak bylo rozebráno výše, při kolektivních náboženských aktivitách navíc dochází k silné sociální komunikaci. Ta jednak sytí informační kanál obce (kdo nepřišel, proč nepřišel apod.), jednak přispívá k získávání pozice v **lokálním emickém žebříčku prestiže**. Jako kritérium se často nepoužívá intenzita zbožnosti, ale emická společenská kritéria: sleduje se zejména „rodinný kód“ (účast všech rodinných příslušníků se považuje za projev „uspořádaných rodinných poměrů“), „oděvní kód“, zasedací pořádek. Kategorie zbožnosti je krom kvalifikačních kritérií také měřená kvantifikačně.

Příslušnost ke katolické konfesi též pomáhá konstituovat a vždy nanovo potvrzovat **kolektivní konfesionální identitu**. Zařazení do širší skupiny všech příslušníků dané konfese dává jednotlivcům důležitý pocit spolupatříčnosti do větší a významné komunity. Odvoláním na širší skupinu se pak zároveň zpětně zvýznamňuje a osmyslňuje skupina menší.

2. 1. 2. 2 Duchovní rurální identita

Duchovní rurální identita na rozdíl od náboženské identity nemá církevní charakter: jedná se o neinstitutionalizovanou podobu „lokální“ a „žitě“ religiozity. K té lze přistupovat dvěma způsoby:

a) jako k lidové zbožnosti, která je synkretickou kompozicí archaických prvků (magických, pohanských, předkřesťanských fenoménů ve smyslu přežitků) a křesťanských prvků
/statický model/

b) jako k realizaci/praktikování normativního náboženství ve formě žité víry, „*lokálnu transláciu inštitucionalizovaných foriem a náboženských dogiem do jazyka bežného človeka*“ (Podolinská 2008: 71)

/dynamický model/

Podolinská upřednostňuje druhý přístup, který je též lépe aplikovatelný na terén tohoto výzkumu.

Pro tento typ identity je typický fenomén **lokální aproximace** (Podolinská 2008: 71), v rámci

které se translokální události zasadí do lokálního časoprostoru. Každá událost, která transcendentuje běžnou realitu, má svoje přesné časoprostorové určení. Lokální aproximace může nabývat třech podob:

a) **prostorová aproximace** - konkrétní translokální (např. biblické) události se navážou na konkrétní body lokální topografie

b) **časová aproximace** - chronologicky vzdálené události jsou lokalizované do časové kapacity lokální paměti

c) **personální aproximace aktérů** - tj. přeobsazení osob - aktéry příběhů jsou často osoby z lokální/osobní historie.

Jak vidíme, v posturálním prostředí je silná tendence zasazovat události do lokálního kontextu.

Lokální modernita je tak lokální adaptací a aproximací, která si uchovává jednu ze svých hlavních charakteristik - lokální vazby: časové, prostorové i personální. V posturální komunitě tedy neprobíhají pouze „globalizační“ („vyvazující“) procesy, ale též „lokalizační“ („přivazující“) procesy (srov. Giddens 2010).

2. 1. 2. 3 Duchovní urbánní identita

Jiný typ netradiční, moderní identity se vytváří v urbánním prostředí, zejména u mladší generace a elit. Od náboženské rurální identity se liší zejména tím, že se důraz z kolektivní účasti přesouvá na intenzivní zážitek, který není nevyhnutelně vázaný na kolektiv. Projevuje se ztrátou zájmu o tradiční konfese, respektive zvýšením zájmu o netradiční typy členství v tradičních církvích a zvýšeným zájmem o nové typy duchovnosti. Taková religiozita může být ne-církevní, neinstitutizovaná, „detradicializovaná“, posouvá se do privátní sféry. Společenstvo věřících je anonymní, značně variabilní, není vázané na lokální struktury, čímž se odlišuje od duchovní rurální identity (Podolinská 2008).

Podolinská rozlišuje šest typů religiozity, které spadají pod duchovní urbánní identitu:

1. **Experimentální religiozita** - jednotlivec přistupuje ke konkrétní konfesi „na zkoušku“

(formálně jedná jako konvertita, ale reálné přesvědčení se může dostavit až za dlouho).

2. **Vícevrstevnatá religiozita** - jednotlivec postupně prochází vícero typy konfesí, přičemž neprochází „klasickou konverzí“, ale dochází u něj k akumulaci duchovních zážitků.

3. **Paralelní religiozita** - simultánní navštěvování několika církví současně, přičemž nemusí docházet k preferenci žádné z nich, nebo může docházet k situační preferenci.

4. **Migrativní religiozita** - dochází k vícenásobné konverzi, která ovšem nemá trvalý charakter a může se opakovat.

5. **Kompozitní religiozita** - osobní/individuální víra bez členstva a bez konfese. Jednotlivec ví, v co věří, ale neumí se zařadit do žádné z existující konfese. Svůj světonázor si vytváří metodou „individuální brikoláže“ z existujících věr a konfesí. Duchovní zážitky jsou interpretovány individuálně.

6. **Konfuzní religiozita** - neostrá, neohraničená víra bez členství a bez konfese a bez potřeby vytvoření si vlastního duchovního rámce.

(Podolinská 2008: 74- 75)

2. 1. 3 Sociální rozměr identity

„Identita je uspořádaná jednota, která vypadá jako ruská babuška nebo jako soubor na sebe naskládaných soustředných kružnic.“ (Eriksen 2007: 30)

Abychom se dobrali k hlubším kořenům identity, je třeba ukázat souvislosti mezi identitou člověka a sociálním prostředím (které v této práci budou tvořit participanti náboženského života).

Psycholožka Viera Bačová (1996) ukazuje tři roviny identit, které jsou společensky nebo kulturně podmíněné. **Intrapersonální rovina** představuje to, jakým je člověk sám před sebou a čím se liší od jiných. Zahrnuje hledání smyslu vlastní existence ve světě. **Identita jako souhrn sociálních rolí** je tvořena tím, kdo resp. co je či bude ve vztahu k jiným. Jedinec má tolik sociálních já, kolik je skupin a jedinců, na jejichž mínění mu záleží. **Identita jako příslušnost ke společenským skupinám** vyjadřuje to, do kterých skupin člověk patří tím, že se do nich narodil nebo začlenil vlastní volbou.

Identifikace se tedy vytváří jak zevnitř, tak zvnějšku, jinak řečeno v *setkávání sebereprezentace s pohledy ostatních* (Eriksen 2007). Eriksen tvrdí, že identifikace individua je závislá na situaci a na tom, s kým se člověk ztotožňuje. Definovat sebe sama je totiž možné jen ve vztahu k druhému, proto je identifikace proměnlivá v závislosti na tom, ke komu ji vztahujeme. Identita člověka je tak **relační a situační** (souhrnně řečeno **kontextová**).

Sociální identifikace představuje k jaké skupině (jazykem, domovem, příbuzenstvím, národností, etnickou příslušností, rodinou, věkem, vzděláním, politickým pohledem, sexuální orientací, sociální vrstvou, náboženstvím, pohlavím...) jedinec náleží, s kým se identifikuje, ale zároveň jak lidé etablojí a zachovávají hranice mezi námi a jimi. *„Jakákoli identita a jakékoli společenství předpokládá kontrast vůči těm druhým.“* (Eriksen 2007: 17) Každé společenství je nějak ohraničené, to znamená, že ne všichni mohou být jeho součástí. Hranice společenství určují

rozdíly, které jsou považovány skupinou za sociálně relevantní: „*Identifikace není tolik o tom, jaké zde skutečně existují rozdíly, ale spíš o tom, jaké rozdíly se stávají sociálně relevantními tím, že lidé jednají jako by skutečně existovaly.*“ (Eriksen 2007: 68)

Podobně Václavík tvrdí, že vědomí *my* čerpá svoji stabilitu a sílu vymezením se vůči *oni*.

To má zásadní význam při naplňování potřeby neustálého posilování vnitřní integrity:

„*Vystupňovaná distinkce navenek vede naopak nevyhnutelně k intenzifikaci vnitřní jednoty*“

(Václavík 2010: 28). Příslušnost ke skupině tedy předpokládá, že její člen bude hrát „stejnou hru“ a rozeznávat ty druhé jako cizince, od nichž je oddělen limity sdíleného poznání. Pojítka skupiny může nabývat mnoha rozmanitých podob. V případě náboženství lze uvažovat například o stavbě ústředního symbolického významu (chrám), etického kodexu, dialektického předpisu, specifické a výrazně distinktivní koncepce Boha nebo integrativní koncepce vyvolení (Václavík 2010).

Václavík zdůrazňuje, že identita přináší člověku pocit kontinuity v čase a prostoru: „*Identita je typizované já v určitém stupni životního cyklu umístěné v kontextu uspořádaných sociálních vztahů.*“ (2010: 23)

Člověk potřebuje mít identitu, aby se vyznal sám v sobě

i v okolní realitě. Identita poznatelná navenek umožňuje jednání s druhými lidmi a lze z ní vyčíst, jakým způsobem s nimi jednat. Podle Eriksena (2007) lze potřebu mít (kulturní) identitu vysvětlit psychologickou potřebou stability a sociální potřebou příslušnosti ke skupině. Eriksen navíc říká, že (kulturní) identitu veřejnost vyžaduje. V silně religiózním prostředí, kterému se práce věnuje, lze stejný tlak předpokládat u identity náboženské.

2. 2 SVÁTEK BOŽÍHO TĚLA V ANTROPOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ

O Svátku Božího Těla lze uvažovat v souvislosti se změnou pozice křesťanských rituálů v evropské kultuře. Především v urbánním prostředí ho mnohvrstevnatá sekularizace oblečená do konzumu masové kultury mnohdy vytlačila na okraj zájmu, jeho význam pro sociální kontakty, živnou komunikaci a mezigenerační vztahy se silně oslabil. Individualizace prostupuje i svátky - rodina se při jejich slavení obrací do sebe, dochází k nápadné sociální izolaci. Příležitosti k setkání a k zábavě se hledají jinde (srov. Pospíšilová 2003, Frolcová 2001). Menší vesnice v česko-slovenském prostoru si oproti tomu udržují poměrně tradiční ráz. Postoje k svátkům zde do jisté míry ovlivňuje i lokální cítění (Pospíšilová 2003).

2. 2. 1 Křesťanské svátky

Křesťanské svátky se dělí na dějpravné svátky, které nejsou opřeny o konkrétní události v Novém zákoně a na ideové (teologické) svátky, které jsou symbolicky zaměřené k Ježíšově osobnosti. Ideové svátky vznikaly mnohem později (obvykle v novověku). Mezi ně patří právě Svátek Božího Těla. Podnětem k jeho zavedení byla opakovaná vidění augustiánské řeholnice JULIÁNY Z LUTYCHU v roce 1209, která byla vyložena tak, že v průběhu liturgického roku chybí svátek, který by oslavoval eucharistii (Adam 1998).

Svátek Božího Těla se slaví ve čtvrtek po první svatodušní neděli, je tedy svátkem pohyblivým. Probíhá tradičně tak, že se slaví mše, po níž následuje božítělový průvod ke čtyřem oltářům pod širým nebem, kde jsou čtyři zastavení ideálně do čtyř světových stran. Kněz nese pod baldachýnem monstranci, v které je uloženo Boží Tělo čili konsekrovaná hostie. Před ním jdou děvčátka, která sypou pod jeho nohy květy z košíčků. Ty podle Bulganové (2005) připravují cestu Ježíšovi. Při zastavení u oltářů se zpívají nebo předčítají začátky čtyř evangelií, modlí se přímlyvy a kněz dává svátostní požehnání. Smyslem svátku je zdůrazňování reálné přítomnosti celého Krista v konsekrovaném chlebu, emicky řečeno setkání s živým Kristem (Adam 1998).

Křesťanské svátky v sobě často nesou pozůstatky obřadných praktik a magických obyčejů, jejichž ústředním cílem je zabezpečit hospodářskou prosperitu, zdraví a ochranu před démonickými bytostmi. Křesťanská církev se vždy snažila eliminovat předkřesťanské slavnosti (Slavkovský 2002) nebo se je pokoušela polemicky přepracovávat (Salajka 1995). Svátek Božího Těla je toho ukázkovým příkladem. Vondruška (1991) zmiňuje, že u oltářů se někdy světily květinové věnečky účastnic, kterým se pak připisovala magická moc, především měly chránit před blesky. Ženy se také snažily získat ratolesti lípy a břízy, kterými byly zdobené oltáře. Věřily, že pokud je zastrčí do lnu, vyrostou obzvlášť vysoký. Listí z břízek z oltářů smíšené s uhlím z Jidáše, který se páčil na Bílou sobotu, zas chránilo dobytek před nemocemi.

Svátek od dob svého vzniku prošel různými proměnami. V 15. století se důležitým prvkem slavnosti staly tzv. živé obrazy, *tableaux vivants*, které představovaly pašije. (Burke 1996: 228, 229). V baroku nabyl Svátek Božího Těla charakteru skutečně okázalé slavnosti. Průvod se proměnil ve „*vděčné triumfální tažení a divadlo*“ (Adam 1998: 163), jehož součástí byly velké alegorické vozy. Osvícenství zachovalo z původní slavnosti jen skromné zbytky. K největšímu úpadku v československém prostoru došlo za komunismu, kdy byly zakázány průvody.

2. 2. 2 Roviny rituálu

K Svátku Božího Těla ovšem nebudu přistupovat jako k čistě náboženskému rituálu. Pokusím se ukázat, že v sobě zahrnuje mnohem víc než náboženské chování (srov. Rappaport 1999).

Následně podrobněji rozeberu různé jeho další možné roviny, které mi vyvstaly jako relevantní vzhledem k výsledkům mého empirického výzkumu. Platí, že všechny tyto roviny jsou vzájemně provázané.

Nejprve se podíváme na **rituál jakožto náboženský akt umožňující setkání s nadpřirozenem (a jak uvidíme níže - i jeho vytvoření), prožívání víry a její upevňování**. Podle Durkheima (2002) rituál patří vedle víry k jednomu ze dvou základních náboženských jevů. Víra se týká názorů, spočívá v obrazných představách. Předpokládá klasifikaci všech věcí a činností do dvou protikladných skupin: profánní (všední) a sakrální (sváteční). Rituály jsou předem určené způsoby chování, které lze odlišit od ostatního lidského jednání pouze prostřednictvím toho, že povaha jejich objektu je sakrální, což vyjadřuje právě víra. Rappaport (1999) předkládá myšlenku, že svatost je produktem rituálu. Podle něj rituál ustavuje jednotlivé prvky náboženství a integruje je do Posvátného (Rappaport 1999: 3). Co je ale ono Posvátné? Posvátno se dle Otta (1998) zcela vymyká racionalitě, proto je nedefinovatelné v pojmech, lze je jen „*navodit, probudit, jako vše, co vychází z ducha.*“ (Otto 1998: 22) Toto *nevýslovné* vytváří v člověku pocity oslavné úcty a zároveň „zbožné závislosti“ stvořeného člověka k tomu, co tvoří.

Člověk tedy zažívá v kontaktu s tímto Posvátným pocity zcela jiných kvalit než při běžných činnostech. Rituál, který - jak jsme si ukázali výše - tento kontakt zprostředkuje, můžeme považovat za **možnost vystoupit ze všedního, užít si mimořádnost**. Jak si odlišnost všedního a svátečního představit v žité realitě? Podle Sokola (2004) všední činnosti naplňující profánní sféru charakterizuje jejich účelovost: člověk je dělá kvůli výsledku, který mu přinesou, nikoli pro samo konání. Sváteční činnosti mají oproti tomu cíl samy v sobě. Všední činnosti si člověk snaží všemožně ulehčit, zkrátit, aby měl čas na jeho „sváteční“ tedy v moderním slova smyslu expresivní, herní, svobodnou a nikoli účelovou stránku. V tom dle Sokola (2004) spočívá základní

moudrost svátečního: člověk vyskočí z rutiny všednosti, něco bude na chvíli jinak. Rituál tak v našem kontextu vlastně umožňuje strukturovat čas i daleko za hranice náboženského společenství (sváteční x všední dni).

Tím, že rituál probíhá ve specifickém časovém a prostorovém kontextu je utvářen a opakován určitý „liturgický řád“. Ten zakládá vše prostupující racionální řád, který sjednocuje přírodu, společnost, jednotlivé lidi a božství v jeden kosmos a zároveň tvrdí, že je morální, přirozený a pravdivý. Opakováním rituálu se podle Rappaporta (1999) zachovává řád ve společnosti. Zde se odkrývá další význam rituálu, čímž je **podporování** (popřípadě narušování, což ale není případ Sklepné) **statusu quo dané společnosti, prostředek k řízení a prosazování způsobů chování jejích členů a podpora její integrity** (srov. Bowie 2008). Durkheim (2002), pro kterého je náboženství výsostně společenskou záležitostí, vidí v rituálu důležitou součást budování společenské integrace. Společná přítomnost během obřadů vytváří uvědomění si své vlastní skupiny, ale dává aktérovi také rámcovou představu o jeho postavení v této skupině. Při sdružování dochází k vzájemné komunikaci, vytváření, udržování a posilování společenských vazeb. Podobně Rappaport (1999) říká, že díky synchronii rituálu se mezi jeho participanty vytváří pocit sounáležitosti, shody, souladu a jednotného společenství (*communitas*) (srov. Turner 2004).

Rituál však není něco, k čemu by člověk jako individuum nezaujímal svoje vlastní stanovisko: jednatel může vnitřně souhlasit nebo nesouhlasit s rituálem. Jak připomíná Richards (1982): „*vyjadřuje se jím, co se přijímá a schvaluje, stejně tak to, co je skryté a co se popírá.*“ (cit. dle Bowie 2008: 150).

3. Metodologie

3. 1 Výzkumný problém, výzkumné otázky

Mým cílem je popsat specifický charakter současného náboženského života v jihoslovenské obci Sklepná, představit na jakých náboženských aktivitách stojí, určit jeho ústřední aktéry a pomocí jejich náhledů a přístupů k víře analyzovat, jaké náboženské identity si participací na náboženském životě obce před sebou samými a lokální společností utváří. Vše průběžně porovná s minulostí, čímž chci vytvořit celistvější obraz náboženského života obce a nastínit některé z kořenů identit současných aktérů, které sahají až k aktérům minulým.

Výzkumné otázky jsou postaveny tak, aby směřovaly k náboženským identitám. Přes dílčí otázky *čím je náboženský život v obci pro její obyvatele? na jakých aktivitách stojí? kdo se na něm nejvíc angažuje a proč?* chci dospět k otázce hlavní *jak a jaké náboženské identity se v rámci náboženského života obce vytváří?*

Jako příklad, jakým způsobem si aktéři své náboženské identity vytváří v praxi, poslouží Svátek Božího Těla, kterému se budu věnovat v druhé části práce. Pokusím se dobrat toho, co aktéry k slavení svátku motivuje, a jaký má svátek význam pro ně i pro celou lokální společnost. Pomocí motivací a významů budu odkrývat různé roviny obřadu, jak zamýšlené a uvědomované, tak nezamýšlené a neuvědomované. Náboženské identity, které mi na základě toho vyvstanou, pak porovná s modely identit z první části analýzy.

Výzkumné otázky povedou k opět k náboženským identitám. *Jaký je průběh přípravy a realizace slavení Svátku Božího Těla ve Sklepné, angažmá jejích obyvatel a význam, který tomuto svátku připisují? jaké roviny obřadu aktéři tematizují a jaké vyvstávají implicitně? --- jak a jaké náboženské identity se v rámci svátku vytváří?*

3. 2 Výzkumná strategie

Protože mým zájmem není ověřovat nějakou teorii, ale hledat holistické porozumění sociálního jevu, aniž by tím utrpěla jedinečnost jednotlivých aktérů, zvolila jsem kvalitativní strategii výzkumu. Sledovaný výzkumný problém navíc předpokládá provedení výzkumu přímo v terénu, kde se odehrává náboženský život obce, což umožnilo používat rozmanité techniky sběru dat a v průběhu výzkumu je přizpůsobovat terénu.¹⁸

3. 3 Výběr vzorku; prostředí výzkumu

Sklepná je slovensko-maďarská¹⁹ obec na jihu Slovenska. Dle demografických údajů z roku 2008 se z 247 obyvatel 95% deklaruje jako katolíci²⁰, přičemž ne všichni jsou praktikujícími křesťany. Důraz na religiozitu podkládá skutečnost, že za ústřední dominantu obce, hlavní místo setkávání i orientační bod je pokládán kostel (Rážová 2008).

Výzkumný problém práce do jisté míry předurčuje výzkumný vzorek. Pokud se chci zabývat náboženskou identitou aktérů, nejpřirozenější cestou je zvolit jako výzkumný vzorek právě ústřední aktéry náboženského života²¹. Žádoucí rozsah práce a především možná doba pobytu v lokalitě mi totiž nedovolila zpovídat všechny participanty náboženského života. Zaměřovat se budu především na ty aktéry, jejichž role mi vyvstala jako ústřední v rámci Svátku Božího Těla, což odpovídá ústředním aktérům náboženského života v obci celkově (stavitelé oltářů, jež se nejmarkantněji angažují při svátku, mají všichni svou ustálenou funkci v náboženském životě obce). Výzkumný vzorek je tedy účelový²² a zahrnuje obyvatele Sklepné různého věku a pohlaví, kteří se nějak angažují při náboženských aktivitách v obci.

18 Např. někteří informátoři se projeví jako výborní narátoři, takže byl vhodnější metodou narativní rozhovor místo plánovaného polostrukturovaného.

19 Podle sčítání z roku 2001 je zhruba 48% obyvatel deklaruje jako Maďaři a asi 51% jako Slováci, pouhé 1% se hlásí k jiné národnosti (Skenderija 2010).

20 Interní materiály OU Sklepná.

21 Jiný úhel pohledu by jistě vneslo zařazení do vzorku lidí, kteří se náboženského života v obci neúčastní, to by si ale vyžádalo jiný koncept výzkumu.

22 Hendel (2005: 154) účelové vzorkování charakterizuje jako volbu „*informačně bohatých případů pro jejich hlubší studium*“.

TABULKA INFORMÁTORŮ

* Klíčoví aktéři náboženského života jsou oranžově podbarveni

	náb. funkce/ pojmenování	pohlaví	věk	rodinný stav	vyznání	náb. aktivi ty	role při STB	vzdělání	zaměstnání	datum rozhovoru
1	farář	M	60?	-	ŘK	vše	farář	VŠ	farář	6. 7. 2010 27. 4. 2011 k- 5. 7. 2012
2	růžencová matka	Ž	78	vdova	ŘK	MRSPP	stavitelka oltáře	ZŠ?	v důchodu	3. 6. 2010 28. 4. 2011
3	organizátor	M	36	ženatý	ŘK	MSP	stavitel oltáře, shánění větví, příprava předmětů	vyučení	děvorubec	4. 6. 2010 25. 4. 2011 13. 3. 2012 19. 3. 2012
4	kostelnice	Ž	35	vdaná	ŘK	P	stavitelka oltáře, příprava předmětů	SŠ	dělnice	2. 6. 2010 14. 3. 2012 k- 17. 7. 2012
5	pokladnice	Ž	51	vdaná	ŘK	MRSPP	bývalá stavitelka oltáře, příprava předmětů	VŠ	starostka	31. 5. 2010 3. 6. 2010 28. 4. 2011 12. 3. 2012

6	evangelička	Ž	70	vdova	E	-	stavitelka oltáře	ZŠ	v důchodu	4. 6. 2010 14. 3. 2012
7	léčitelka	Ž	48	vdaná	ŘK/alte rnativní	P-M	pomocnice při stavbě oltáře	SŠ	ošetřovatelka	6. 7. 2010 12. 3. 2012 k- x
8	organizátorova žena	Ž	37	vdaná	ŘK	MS	pomocnice při stavbě oltáře	vyučená	nezaměstnaná	25. 4. 2011 12. 3. 2012 k- 1. 7. 2012
9	pomocnice při stavbě oltáře	Ž	41	?	ŘK	MMRS	pomocnice při stavbě oltáře	SŠ	úřednice6.	06/07/10
10	bývalá stavitelka oltáře	Ž	57	rozvedená	ŘK	MS	bývalá stavitelka oltáře	SŠ	nezaměstnaná	27. 4. 2011

vysvětlivky k tabulce:

M = muž

Ž = žena

ŘK = římskokatolické vyznání

E = evangelické vyznání

MRS = členství v maďarském růžencovém společenstvu

MMRS = členství v malém maďarském růžencovém společenstvu

MS = členství v modlitebním společenstvu

P - účast na poutích

x - M = v minulosti

k - korespondence

int - komunikace přes internet

3. 4 Techniky sběru dat

Do terénu jsem zavítala celkem třikrát (v červnu 2010, v dubnu 2011 a v březnu 2012) a strávila v něm dohromady čtyři týdny. První pobyt byl součástí Terénní antropologické praxe FHS. Byli jsme ubytováni v penzionu za vesnicí, který vedl tehdejší starosta. Jakožto výzkumníky nás to poněkud prostorově i „ideologicky“²³ dělilo od obce a jejích obyvatel. Při svých dalších dvou pobytech jsem se proto rozhodla požádat jednoho ze svých informátorů, zda bych nemohla bydlet v jeho rodině, což se nakonec ukázalo jako nejlepší způsob, jak skutečně „srůst“ s terénem. Ubytování přímo v informátorově rodině v podstatě otevřelo možnost zúčastněného pozorování věřící rodiny 24 hodin denně, mohla jsem se doptávat na chybějící data či si je ověřovat z jiných stran. Informátorova rodina byla navíc považována za vzorovou křesťanskou

23 Tehdejší starosta se v té době v obci netěšil příliš velké oblibě.

rodinu, což mi jistým způsobem pomáhalo v komunikaci s jinými informátory.

Jako techniky sběru dat jsem tedy použila **krátkodobé zúčastněné pozorování** kombinované s **neformálními rozhovory** při různých náboženských aktivitách v obci (běžné mše, svátky, modlitební společenstva, výlety na poutní místa). Při pozorování jsem prováděla jotting, který jsem následně převedla na terénní poznámky. Sledovala jsem, jací lidé zde mají ústřední role, zda se tyto role pojí s jinými významnými rolami v obci, jak své role uchopují (manifestně/vnitřně), jaké prvky (tradiční/moderní) převažují v jejich chování a koho z nich lze považovat za „komunikační lídry“. Dále mě zajímalo, jaké informace proudí „kostelným kanálem“, jak to věřící reflektují, jaké „teritoriální gesta“ věřící používají apod. To vše mi umožnilo vytvořit si hrubý obraz jejich náboženských identit, na čemž jsem pak mohla stavět v rámci polostrukturovaných rozhovorů, kterými jsem výše zmíněnou metodu doplnila.

Polostrukturované rozhovory jsem prováděla výhradně s aktéry, kteří se mi při zúčastněném pozorování jeví jako klíčoví pro náboženský život (farář, růžencová matka, organizátor, kostelnice, pokladnice, evangelička, „léčitelka“). Snažila jsem se dopátrat zejména motivací jejich angažovanosti v náboženském životě a jejich postojů k různým jevům nějak spjatými s vírou a jejím praktikováním. To mi umožnilo doplnit sociální rozměr identity o její vnitřnější aspekty (intrapersonální rovina). V průběhu rozhovorů jsem si vždy dělala poznámky a se svolením informátora nahrávala jsem na diktafon²⁴. Tím jsem získala možnost jednak se k rozhovorům vrátit s časovým (a tedy i osobním) odstupem, jednak to byl předpoklad jejich přepisu, abych mohla provést detailnější analýzu (rozvedeno níže).

Zúčastněné pozorování jsem prováděla taktéž při přípravě Svátku Božího Těla (úklid a výzdoba kostela, shánění větví ke stavbě oltářů, stavba a výzdoba oltářů, příprava předmětů potřebných při průvodu) a jeho realizaci (mše, procesí), mi umožnilo nahlédnout, zda a jak se průběh přípravy a realizace svátku odklání od modelu, který představuje literatura, dále pak jací lidé se účastní příprav a co je charakterizuje, zda jsou to stejní lidé, kteří mají nějakou výsadní roli při

²⁴ Žádný informátor nikdy nahrávání rozhovoru nezamítl, ovšem pokud se rozhovor dostal do osobnějších poloh, nahrávání v několika případech už nebylo žádoucí.

realizaci a v náboženském životě obce celkově. Důležité momenty obřadu jsem se snažila zachytit fotoaparátem. Od jednoho z informátorů jsem navíc získala video-nahrávku průběhu. Oboje mi umožnilo vrátit se k vizuální podobě svátku s časovým odstupem a vidět věci, které jsem mohla při vlastním pozorování přehlédnout. Při neformálních rozhovorech mě zajímalo, co aktéři dělají a proč v nejširším slova smyslu. Z takto sebraných dat jsem mohla vyčíst průběh svátku a způsoby jednání angažovaných aktérů (zejména stavitelů oltářů), popřípadě odhady jejich postojů.

Abych se přiblížila jejich náboženským identitám, bylo třeba provést polostrukturované rozhovory. Ptala jsem se, jaká je aktérova role při Svátku Božího Těla, co obnáší, jak ji získal, co mu dává, co znamená svátek obecně, co znamená Svátek Božího Těla, co znamená pro něj, jak se slaví, jak se slavil v minulosti, jaké nastaly rozdíly v slavení (z tohoto důvodu jsem zpovídala také dvě bývalé stavitelky oltáře). Výsledné explicitní i implicitní významy jsem pak porovnávala s identitami, které mi vyvstaly v první části.

Po odchodu z terénu v průběhu analýzy dat jsem zjistila, že bych potřebovala doplnit ještě nějaká data. Z toho důvodu jsem přikročila ještě ke **korespondenčnímu doptávání**. Používala jsem taktéž data poskytnutá členy týmu Terenní antropologické praxe.

3. 5 Analytické postupy

Analýza dat probíhala prakticky už při jejich sběru: bylo třeba průběžně vyhodnocovat důležité momenty a nechat se jimi vést dál, odkrývat implicitní pohnutky aktérů k jejich chování a v souladu s nimi vytvářet nové otázky, reflektovat svou vlastní práci (rozvedeno níže) a vše si se vším propojovat - redukce dat musela proběhnout tak, abych data nezbavila kontextu.

Po redukci dat následovalo jejich zobrazení. Pokud mi bylo umožněno rozhovory nahrát na diktafon, provedla jsem jejich doslovnou transkripci²⁵ (v opačném případě jsem si musela

25 Dle Hendla (2005: 208): „proces převodu mluveného projevu z interview (...) do mluveného slova.“

vystačit s poznámkami z rozhovorů). Spolu s terénními poznámkami z pozorování jsem je pak segmentovala a kódovala²⁶. V případě první části analýzy výzkumu jsem kódy rozdělila do dvou hlavních skupin: na ty, které se zabírají aktéry a jejich náboženskými aktivitami, na ty, které vypovídají o postojích aktérů k nim samým i k aktérům jiným. V první skupině převládají otevřené kódy deskriptivního charakteru: aktéři, náboženské činnosti, lokalizace, časové určení, sociální komunikace apod. Druhá skupina v sobě zahrnuje kódy typu: tradicionalismus (zvykovost), konfesionalismus, institucionalismus, kolektivismus, manifestace, vnitřní prožitek, lokální vazby, sociální kontrola, sociální kritéria. Obě skupiny kódů se dále štěpí na detailnější podkódy.

Kódy k Svátku Božího Těla jsem rozdělila do dvou hlavních skupin: na ty, které se zabírají průběhem svátku a na ty, které vypovídají o postojích aktérů. V první skupině opět převládají otevřené kódy deskriptivního charakteru: aktéři, objekty, prostorové vymezení, časové vymezení, přípravné činnosti, činnosti při průvodu, minulost apod. Tyto kódy se taktéž dále štěpí na detailnější podkódy. Základními kódy v druhé skupině jsou tematizace svátku obecně, tematizace SBT, motivace k participaci, způsob prožitku, vztahování se k ostatním aktérům/obci. Spíše k nim se dále vážou interpretativní kódy typu: náboženská/duchovní identita, lokální identita, integrační/dezintegrační funkce, sociální kontrola, vyjednávání pozic, legitimizace skrze církevní autoritu apod.

Díky kódování jsem byla schopná identifikovat hlavní kategorie a provázat je do teorií a začít tvořit výsledný text. První část textu je strukturně komplikovanější, protože deskriptivní témata se zde mísí s interpretativními: klíčoví aktéři (role aktéra v náboženském životě a její význam, jeho přístup k víře, náhledy ostatních aktérů), druhy náboženských aktivit (význam v náboženském životě obce/aktérů, prezentace angažovanosti aktérů), modely náboženských identit. V případě druhé části vedu logiku textu od deskriptivních témat k interpretativním: představení aktérů Svátku Božího Těla, jeho příprava, realizace, vztahování se k svátku, explicitní významy a motivace, implicitní motivace, roviny obřadu, vyvstanuvší typy náboženských identit.

26 Jako pomůcky mi poslouží transkripční program F4 a program pro kódování Atlas.ti.

Interpretaci dat doplňuji v textu plnými citacemi z rozhovorů²⁷, případně z terénního deníku.

3. 6 Hodnocení kvality výzkumu a etické otázky

Připouštím, že různorodost informací (především teologické přesahy, které u mého tématu vystávají), kterou terén přinesl, mě mnohdy sváděl na scestí od stanoveného výzkumného problému, ač jsem se pokoušela tomuto riziku předejít průběžnou reflexí všech aspektů své práce. Reflekovala jsem především to, zda je v souladu oblast, o kterou se zajímám, výzkumné otázky, na které jsem hledala odpovědi, data, která sbírám, a procedura jejich analýzy²⁸. Koherence těchto komponentů by měla zaručit validitu výzkumu.

Uvědomuju si, že moje přítomnost v terénu mohla terén do značné míry ovlivňovat. Přítomnost jiné osoby může nutit informátory k autocenzuře. Jelikož převládal rurální typ náboženské identity, aktéři kladli důraz na manifestační formy zbožnosti, a potřeba manifestace se před pozorovatelem zvenčí (u kterého se navíc předpokládalo, že nějaký obraz o zkoumaném prostředí vynese ven) se jistě zvětšila, což se mohlo projevit například v okázalejší formě obřadu Svátku Božího Těla, než je běžné. Ošetřit tento problém může pomoci komparace s průběhem svátku v minulých letech a pozorování jiných náboženských aktivit, které aktéři nepovažovali za hlavní cíl mé práce. Při interpretaci dat bylo pak nanejvýš důležité nezapomínat na vliv své přítomnosti v terénu.

Jakkoli se prostředí malé maďarsko-slovenské vesničky odlišuje od českého města, jež je mým domovem, nejsou zde rozdíly tak markantní²⁹, a tak se může stát, že neúmyslně zamlčím některé zásadní údaje, které jsem nebyla schopna jako významné rozlišit kvůli podobnosti zkoumaného prostředí s vlastním kulturním prostředím. Řečeno s Chenailem: „výzkumník musí vědět, jak nevědět!“ (1998 : 6) Na druhou stranu právě tato podobnost umožnila snadnější vstup do zkoumaného prostředí a možnost poměrně detailního předporozumění (rozebráno níže), ale

27 Z důvodu zachování autentičnosti rozhovory nepřekládám do češtiny.

28 Chenaïlova (1998) „*olovnice pro kvalitativní výzkum*“.

29 I tak je lokální sociální komunikace do jisté míry nekompatibilní s komunikací, která je typická pro urbánní prostředí.

potencionálně i větší míru osobního zájmu.³⁰

Co se týče hodnověrnosti získaných informací, pokusila jsem se jí docílit ověřováním dat z různých stran: ptala jsem se různých informátorů na téže věci, týchž informátorů na už zodpovězené otázky z jiných úhlů, komparovala jsem údaje z rozhovorů s vypořádanými údaji, a především jsem nepovažovala žádnou informaci za konečnou pravdu - čímž jsem se pokusila předejít tomu, abych se příliš brzy uhnízдила v nějakém ze svých předpokladů. Jakékoliv předporozumění výzkumníka může přinést právě takové komplikace. Mohla jsem například hledat obsahy, na které jsem se předem nějak připravila, a upřednostňovat je před údaji, které mi do nich nezapadaly. Bylo třeba neustále provádět reflexi těchto skutečností pomocí terénního deníku, abych následně dokázala rozlišit své subjektivní hlediska od zkoumané reality.

Dalším úskalím byl rozpor rolí ve vztahu k informátorům: dokázat si obhájit roli antropologa pozorovatele před jiným očekáváním informátorů (zejména při poměrně náročné přípravě svátku nastávaly situace, kdy informátoři očekávali, že jim budu víc pomáhat než pozorovat), udržet si citový odstup a nepřekračovat hranici přátelství, dále pak najít vhodnou rovnováhu mezi přístupem objektivního vědce, který by svými názory neměl ovlivňovat terén, a přístupem (jinak věřícího) člověka, bylo skutečně náročné a ne vždy jsem to zvládla tak, jak jsem si představovala. Informátoři navíc svoji důvěru a míru otevřenosti v tak citlivých věcech jako je víra často opírali alespoň o minimální otevření se mé (například po sdělení tématu mé práce sami pokládali otázky, aby si mě zařadili do nějaké kategorie ohledně víry - křesťan/ateista- , což je v souladu s naprosto zásadním důrazem rurální společnosti na náboženskou identitu).

Náboženství je citlivé téma ze své podstaty - už proto, že ho uvažuji jako jeden z hlavních aspektů utváření identity aktérů. Proto je důležité dodržovat etická pravidla výzkumu: princip prospěšnosti, princip spravedlnosti, princip úcty k osobám³¹. Rozeberu blíže některé aspekty těchto pravidel, které jsem během výzkumu reálně řešila.

30 Klady a záporů výzkumníka insidera podrobně rozebírá Jones (2006).

31 Guillemin, Gillam (2004) Etika, reflexivita a „eticky důležité okamžiky“ ve výzkumu. Biograf č. 35, s. 21

V průběhu výzkumu jsem nemusela čelit etickým dilematům spojeným s odhalením překračování legislativy, za to jsem narážela na etické problémy jemnějšího charakteru ve vztahu k informátorům, které už byly nastíněny výše.

Sama v sobě jsem bojovala s tím, že se při výzkumu po aktérech chce, „*aby více či méně aktivně podstoupili procedury, o které nestojí, které sami nevyhledávali a jejichž hlavním, ani jediným smyslem není přinést účastníkům nějaký prospěch.*“³² Spolu s udržení si odstupů bylo tedy zároveň třeba vyvarovat se toho, aby se účastníci výzkumu stali pouhým prostředkem výzkumníka. Snažila jsem se k nim přistupovat s úctou a recipročním vděkem a namísto „*zdvořilého vyslyšení*“³³ jsem se pokusila o „*výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi*“³⁴, kdy pro mě bylo ústřední hodnotou, že mě člověk „z jiného světa“ pustí do svého života. Pociťovaný reciproční dluh jsem řešila tak, že při návratových výzkumech jsem vždy pro informátory přibalila nějaké dárky nejčastěji v podobě fotografií z aktivit, které jsem s nimi prožila. Navzdory ukončení výzkumu také stále s některými z informátorů udržuji korespondenční komunikaci.

Pobyt v terénu byl ošetřen souhlasem neodporováním, v případě aktérů, s kterými jsem dělala rozhovory pak informovaným souhlasem. Zavazuju se, že nepoužiju získané informace proti nim. Data jsem systematicky archivovala a dbala jsem, aby se k nim nedostal nikdo cizí. Anonymizaci aktérů jsem vyřešila tak, že jsem je pojmenovávala podle jejich rolí v rámci náboženského života (např. farář, růžencová matka, pokladnice). Při popisu Svátku Božího Těla pak přibily ještě přídomky podle rolí při přípravě nebo slavení svátku (např. stavitel oltáře, nosič zástavy). Při psaní práce se zavazuju dodržovat ustanovenou citační etiku.

32 Tamtéž, s. 21.

33 Tamtéž, s. 22.

34 Chvistková, L. (2004) Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi. Biograf č. 35, 17 - 28

4. Empirická část

4. 1 NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT V OBCI

Čím je náboženský život v obci pro její obyvatele? Na jakých aktivitách stojí? Kdo se na něm nejvíc angažuje a proč? Jaký přístup k náboženským aktivitám a víře celkově je pro tyto aktéry charakteristický? Jaké náboženské identity si v jeho rámci vytváří? Pro odpovědi sáhnou nejprve do vzpomínek aktérů. Na srovnání **minulosti** a současnosti lépe vyvstanou charakteristiky jeho dnešní podoby.

„Keď som akože vyrastala ja, tak to bolo, tak vlastne okolo toho kostola a okolo tych cirkevných sviatkov sa točil celý rok (...) a vlastne celá dedina sa zúčastňovala na tom cirkevnom živote, kto nešiel do kostola, to bolo pohoršenia, pobúrenie pre celú dedinu. Tam bola nastúpená celá dedina, od prvého do posledného človeka. Boli niektoré výnimky, ale to bola kuriozita, že niekto neišiel do kostola v nedeľu.“ (léčitelka, 2012) vzpomíná jedna z informátorek, jak vypadal náboženský život. Je patrné, že náboženská identita se zde do velké míry vázala na identitu lokální. Náboženský život - přinejmenším svátky - navíc výrazně pomáhaly strukturovat rok obyvatel obce.

Někteří informátoři dávají náboženský život v obci do souvislosti s politickým režimem. Chodit do kostela neznamenal jen potvrzovat svou lokální identitu, ale často hrozbu pro osobu věřícího týkající se možnosti jeho práce i života vůbec. *„Kto chcel a kto veril, tak veril i počas toho režimu, hej? Alebo našiel si tú cestu, že ako sa dostať aj k tomu kostolu, aj keď to bolo akože všeobecne zakázané, ale dalo sa to. Keď to nebolo v dedine, mohol ísť inde, kde ho nepoznali, keď už sa tak chcel skrývať, lebo bolo aj také obdobie doslova takého skrývania sa jeden pred druhým, aby ho jeden neudal, hlavne kvôli zamestnaniu. Niektorí ľudia mali problémy, že navštevovali kostol a boli takí dobrodinci, čo ho udali a mohol mať problémy v práci. Prežilo se aj také obdobie, ja si pamätám tie 70. roky. (...) videla som to na vlastné oči, takže viem, o čom hovorím.“* (pokladnice, 2012) zamýšlí se žena, která sama čelila možnému

udání při vysokoškolských studiích v Bratislavě. Strach jít do kostela na druhou stranu zvyšoval hodnotu takového počínu a zoceloval víru věřícího. „*Vieš, keď v niečo veríš, tak si to nedáš nejakým striktným zákazom zobrať. Snažíš sa k tomu dostať niekedy aj obkľukou, že ideš aj tam, kde si myslíš, že nemôžu byť takí, ktorí by ťa udali (...) ale stretla som sa aj s tým počas tých rokov.*“ (pokladnice, 2012) dodává.

Všichni informátoři bez výjimky považují náboženský život v minulosti v jistých ohledech za kvalitnější. (EK: „*Aký myslíte, že má náboženský život pre obec význam?*“ - „*léčitelka*“ (2012): „*Čím ďalej, tým menší.*“) Jeho význam pro obec posuzují především podle počtu věřících v kostele. Přidané lavice před oltářem a kostel napěchovaný věřícími až po východové dveře má však i své demografické příčiny (což si informátoři v různé míře uvědomují): počet obyvatel se ve Sklepné od té doby rapidně snížil a stále se snižuje. Skalní návštěvníci kostela rekrutující se z maďarských starousedlíků vymírají a dětem v současnosti často chybí vzor, který by je k víře přivedl. „*Nektorí mladí ľudia možno že aj tým vzorom, hej? Od svojich rodičov nedostali ten vzor, že by ich to nejako pritiahlo do toho kostola.*“ (pokladnice, 2012)

Víra ve Sklepné je totiž stále ještě do velké míry otázkou výchovy a vedení rodičů. „*Od malička sa chodilo do kostola, takže tak som vychovaná.*“ (bývalá stavitelka oltáře 2011) odůvodňuje svůj **přístup k víře** bývalá stavitelka oltáře k Svátku Božího Těla. Zvyková víra³⁵ nachází čím dál častěji kritiku u věřících, kteří si cestu k Bohu našli sami nebo v důsledku svých životních zkušeností uchopili víru individuálněji: „*Veľa ľudí je takých čo vôbec ani nevedia, že teraz idú do toho kostola, takže veľa zo zvyku, veľa ľudí chodí. (...) málo ľudí je tu takých, ktorý vedia prečo idem, prečo to je dôležité a prečo chcem žiť z mojou vierou.* (kostelnice, 2012) Podobně: „*Tak to videli, no tak nanútili aj rodičov, alebo starých rodičov skorej: poďme, lebo je nedela, je treba ísť do kostola (...) sami si k tomu nenašli cestu a tak si to zvykli. Keby sme sa spýtali po kostole, keď výjdu, že o čom bolo čítanie, štyri aj päť by vedeli povedať, že o čom bolo*“ (organizátor 2012)

Věřící ve Sklepné jsou si tedy do jisté míry vědomi, že netvoří jednolitou masu, která prožívá víru

35 Pojem zavedený samotnými informátory.

totožným způsobem. „*Sú ľudia, ktorí chodia, niektorí mladí ešte z donútenia, niektorí z presvedčenia, niektorí za to, že tam ide každý a podobné veci.*“ (léčitelka, 2012) To platí jak o přístupu k náboženským úkonům, tak o možných vnitřních prožitcích. Vzhledem k velikosti a charakteru výzkumného vzorku nelze říct, že dělicí čára mezi zvykovými věřícími a věřícími, kteří hledají individuálnější přístupy k víře, je tvořená věkem. Je však patrné, že mladší generace má přirozeně blíže k modernějším kněžům, kteří kladou důraz na duchovní aktivity spojené se sebereflexí. Tito obvykle pokládají nekonečně stále se opakující modlitby starých žen za povrchnost: „*Pomodlia sa a idú domov a konec.*“ (žena organizátora, 2012) Manifestní náboženské úkony se také často pojí s vesnickým „*drbaním*“ a „*pretvarovaním*“.

V tomto smyslu náboženský život v obci obyvatele určitým způsobem rozděluje. Hlavním (des)integračním prvkem ovšem zůstává samotné praktikování víry. Obyvatelé obce silně reflektují, kdo se účastní náboženského dění a kdo ne. Praktikující věřící považují za stmelující článek právě náboženství. „*Keď treba tak sa dedina spojí, to nemôžem povedať, to z tejto stránky hej. Napríklad keď aj farárovi strecha zhorela tam v Hriňovej, ale tu bez komentára, každý jeden, každý dal, lebo sme zbierku spravili, aby to vedel obnoviť.*“ (kostelnice, 2012)

V rámci náboženského života však výrazně vyvstává ještě jeden rozkol - totiž etnický dualismus, který lze dobře sledovat právě skrze farářovu osobu, jak uvidíme níže. Náboženství na jednu stranu dává možnost národnostní rozdíly smazat, na druhou stranu jeho praktikování naopak často vytváří příležitosti pro zhmotnění různých hradeb a odlišností.

Shrňme: ačkoli je náboženský život ve Sklepné vůči minulosti vnímán jako úpadek, má na obyvatele obce silný integrující vliv. Praktikující věřící lze rozdělit hrubě na dvě skupiny – zvykové věřící, kteří byli v tom stejném přístupu k víře vychováni a kladou důraz na manifestní náboženské úkony, a moderní věřící, kteří hledají individuálnější přístupy k víře a soustředí se na náboženský prožitek spjatý se sebereflexí.



obr. 1 - Kostel je fyzickým, sociálním a duchovním středobodem obce.
obr. 2, 3 - Interiér kostela před Velikonocemi.



4. 1. 1 KLÍČOVÍ AKTÉŘI NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA

„Najdoležitejšia osoba ve Sklepnej je Ježiš Kristus, ku ktorému sa každý má možnosť priblížiť a získavať milosti a požehnaia pre seba a pre svoje rodiny.“ (farář, korespondence, 2012)

V průběhu výzkumu vyvstalo, že náboženský život ve Sklepné je určován několika lidmi, kteří si svými činnostmi „pro kostel“ vytvořili v jeho rámci nějakým způsobem významné postavení. Na něj se velmi často nabalují další role týkající se náboženství, popřípadě se pojí s jiným význačným statutem v obci. Tito čelní aktéři náboženského života vytváří jeho obecně akceptovanou podobu a zároveň mají potenciál stávající stav měnit. Vykreslením jejich osobností s důrazem na religiózní témata spjatá se Sklepnou se tak pokusím představit platformu, na které se náboženský život ve Sklepné odehrává. Budu se zajímat především o to, jakou roli/role jim statusy v religiózním životě obce přináší a jak jsou tyto role vyjednávány. Následně se zaměřím na pozorování těchto aktérů v praxi: jak se angažují při svátcích, jestli jsou členy nějakých náboženských společenstev nebo se vypravují na poutě. Budu sledovat, co je spojuje, i jaká jsou jejich specifika. Pokud to bude nutné pro pochopení jejich přístupu k víře a způsobu budování jejich náboženské/duchovní identity, naznačím jejich rodinné poměry. Z podobného důvodu se budu vracet k jejich minulosti nebo aktérům, kteří je v jejich funkci předcházeli. Z toho všeho se pokusím vyčíst, zda jejich přístup k víře je spíše zvykový nebo moderní, na čemž postavím jejich náboženské či duchovní identity.

4. 1. 1. 1 Farář

Osoba primární důležitosti, které se budu věnovat nejdůkladněji, je farář. V něm se spojují teologické pravdy se sociální realitou, a je to právě on, kdo do jisté míry určuje oficiální formu víry ve Sklepné.

Před současným farářem působil cca 30 let ve Sklepné **farář-Madžar**. Věřící na něj vzpomínají s úctou. *„Bol taký, tak by som ti povedala, že takú disciplínu vedel udržať, vieš, on proste rázne*

vystupovanie také, rešpekt, mal veľký rešpekt. Čo povedal, tak to platilo a nediskutovalo sa nejak o tom, že áno alebo nie.“ (pokladnice, 2012) Podobně: „Bol to pre mňa človek, ktorý žil to, čo kázal, bol to príkladový človek³⁶.“ (organizátor, korespondence 2012)

Několik měsíců po jeho smrti, dokud nebyl stanovený nový kněz pro tuto oblast, se ve Sklepné ve sloužení nedělních mší střídali knězi z okolí. Kolem roku 1994 přišel do Sklepné farář-Slovák, který maďarsky neuměl³⁷. První půl rok zde dělal mše dvě – jednu ve slovenštině, druhou v maďarštině. Potom se zavedly dvojjazyčné mše, jejichž tradice trvá dodnes (rozvedeno níže). „Teraz už nám to nepripadá také, zo začiatku to bolo také divné, hej? že on povedal slovensky, my sme mu odpovedali maďarsky a vyzeralo to strašne motanicove celé.“ (pokladnice 2012).

Současný farář od počátku vyvíjel misijní úsilí, které mělo posílit ve víře slovenskou část vesnice³⁸. Chtěl dát Slovákům příležitost vést stejně hodnotný náboženský život, jakou měli dosud pouze Maďaři: „On sa snažil aj tu percentuálne väčšiu časť dediny podchytiť, aby i oni mali svoje, lebo oni zo začiatku stále hovorili, že za to nechodia do kostola, že za to sa neaktivizujú, lebo ve Sklepnej sa im nikto nevenoval. No a on sa snažil, on to veľmi chcel, že keď ste teda nemali, tak ja vám dám.“ (léčitelka, 2010) Maďaři - hlavně starousedlíci - se cítili ukřivděni, a tak zejména na počátku jeho působení ve Sklepné vznikaly různé spory. „Zo začiatku ako taký kvázi miniprotest proti nášmu pánu farárovi, že nie je ochotný sa trošku venovať tej maďarčine, hodne ľudí chodilo [inam na omšu], ale potom to akosi prestalo.“ (léčitelka, 2012) Ačkoli národnostní boje, které vedly až k stížnosti u biskupa (v průběhu textu se k této problematice budu ještě vracet), pominuly, stále je kritizován za to, že ačkoli je ve Sklepné už 16 let³⁹, maďarsky se ještě nenaučil. Podle mnohých informátorů to znamená, že nezná význam slov, které při liturgii říká a že je tedy nemůže prožít, jak by měl. Jiní se ho zas zastávají

36 „...bol veľmi vzdelaný a inteligentný, pamatám si také pekné gesto, keď vchádzal do kostola z predu, nie zo zákristii, vždy zastal, nadvihol klobúk, ktorý nosil na hlave, chvíľu postál a šiel do kostola do prvej lavice, kde si klakol a modlil sa.“ (organizátor, korespondence, 2012)

37 „My sme pre nich len prístahovalci a on keď sa sem dostal, on si myslel, že byl z toho zhrozený, že tu toľko Maďarov je.“ (kostelnice, 2012)

38 Pokud to okolnosti neumožňovaly, vznikala různá napětí. O jedněch Velikonocích organizátor nevěděl, jaké má přichystat zástavy - byly k dispozici jen maďarské zelené, bílé a červené. Faráře to prý velmi rozlítilo: „A čo si vy myslíte, vy chcete nejaké protištátné nejaké maďarské neviem, ved' to je maďarská vlajka!“ (kostelnice, 2012)

39 V době mého posledního výzkumu v terénu, tj. 2012.

s tím, že věřící nemají nárok kněze jakožto vysvěceného člověka a Kristovo zástupce měnit a nutit ho učit se maďarsky, protože to jeho posláním není. *„Aj keď má svoje tiež svoje slabosti a chyby, ale je to vysvätený človek a ja si ho vážim tiež a uznávam ho ako Kristovho nástupcu, alebo námestníka, ktorý je tu.“* (organizátor, 2012)

Farář ve své řeči. Snahu vytvořit v náboženském životě obce prostor pro Slováky pojal farář v budovatelském duchu: *„Dokázat vniešť tam slovenčinu - a na Slovensku! - to bol problém. Skutočne problém. Ale viete čo, prerazil som to, a už teraz je zvykom, ako si všímame, že už aj slovensky spievajú aj Slováci, aj Maďary.“* (farář, 2010) Zavedení slovenštiny považuje za úspěch, naplnění dalšího kroku k christianizaci světa. *„Nás je jedna miliarda katolíkov, hej, že je šesť miliard ľudí na zemi a čím ďalej nás stúpa, hej a keď si to vezmeme, tak sa približujeme k tomu, že sa začína plniť to, čo povedal pán Ježiš, že jedného dňa bude jeden ovčinec a jeden pastier.“* (farář, 2011)

Stejně přistupuje ke všem ostatním činnostem vztahujícím se k jeho pastoraci, přičemž zásadní hodnotou je kvantita. Podívejme se nyní, jaký obraz má farář v řeči farníků. Díky jeho přístupu se v obci tvoří jeho obraz jako faráře budovatele, kterému jde spíš o to, co vytvoří, než o naslouchání lidem. Oproti tomu on právě v takových činnostech jako je stavba nového kostela nebo zařízení prostoru, kde se mohou konat církevní tábory pro děti, vidí možnost, jak naplnit svoje kněžské poslání. *„Je taký sociálne založený človek, tak či tak, keby aj kňazom nebol, že tá pomoc bližnému a skočme a porobme a spravme, mu je nejaká taká veľmo blízka. On skôr je taký okrem duchovného, áno, popritom sa modlíme růženec, ale hlavne priložme ruku k dielu, abysme niečo zmenili.“* („léčitelka“, 2012) Ačkoli má sám už přes 60 let, v tomto přístupu se liší od starší generace, která stále největší důraz klade na manifestní náboženské úkony, dbá na oděvní kód apod⁴⁰. Lze to vysvětlit tím, že studoval s mladšími knězy, kteří razili jiný přístup k víře než jeho vrstevníci. Přesunutí důrazu z modlení na vztah k bližnímu a chování je patrné i v jeho kázání. Věřící středního věku tento rozpor reflektují takto: *„Taká spoločnosť a len také modlitby a onaké modlitby a teraz sa modlíme týmto smerom tam a k božiemu srdcu (...)*

40 Dochází tak i k mnohdy směšným střetům. Jednou prý „tetky“ přinesly faráři do zákristie umyvadlo s vodou, protože nemohly snést, jak má špinavé ruce, kterými se pak dotýká hostií. Ty pak údajně smrdí. Chtěly po něm, aby si umyl ruce a krk, ale on vodu vztekle vylil. Podobné pokusy se konaly mnohokrát.

kňazova priorita je trošku iná, ako týchto osemdesiat ročných starých tiet, ktoré si sadnú na zadok a budú ten ruženček“ („léčitelka“, 2012)

Jeho misijní založení se projevuje nejmarkantněji na přístupu k lidem. Ohromná snaha přivést ke křesťanské víře co nejvíc oveček tu stojí v kontrastu s věřícími, kteří čekají nějaké hlubší duchovní vedení, změnu. *„Vie zažehnúť, ale nevie prikladať.“* („léčitelka“, osobní rozhovor, 2012) Mladší generace ho kritizuje za přílišnou konzervativnost, neschopnost poslouchat a skutečně se tak přiblížit problémům dnešního člověka. *„On nemá tu kázeň takú, že čo sa môže započúvať. Normálne, keď sa zpytáš hoci koho, týchto mladých, tak ti povie, my nepočúvame, my spíme. Já z toho nič nemám. Prostě on nevie rozprávať, on je jako vraj valach. A já som si to už začala tak všímať, každé jedno slovo jeho, že čo on vraví, že či je to ozaj také niezmyslné (...) on nemá nič naštudované, on len tak od buka do buka, čo počul, čo vidiel, čo mu dakto povedal.“* (organizátorova žena, 2012)

V kontrastu k takovým názorům stojí myšlenka některých informátorů, že věřící mají takového faráře, jací jsou sami. Farář je pak boží odpovědí na jejich víru, a pokud má své chyby, je pro věřící zkouškou, která je má udělat lepšími. Starší generace obvykle pociťuje k faráři „posvátnou úctu“: je to přece služebník Boží. Právě tito se na něj nejčastěji odkazují v náboženských otázkách. *„To sa spýtajte pána farára,“* (bývalá stavitelka oltáře, 2011) zaznělo například od jedné z informátorek namísto odpovědi. Jiní se nad jeho posláním zamýšlí z opačného konce: *„Každý je iný aj z tých kňazov, dakto má na to lepšie, hej, aj oni sú len ľudia, tak ako aj my.“* (organizátor, 2011) Podobně: *„Veriaci človek je tiež len človek, so všetkými svojimi chybami.“* (léčitelka, 2012)

A jak vnímá naopak farář věřící ve Sklepné? Explicitně reflektuje rozdíl mezi takovými jako je organizátor⁴¹ a zvykovými věřícími. *„Je to iná viera, to sa len tak nevidí samozrejme, [organizátor] je taky vzorový. (...) tie ženy chodia do kostola zo zvyku, ale zase sú ochotné pomôcť, obetavé hej? nie sú také ako že by nechceli robiť, a poradia sa s kňazom, velačo treba,*

41 Chování organizátora postavil do kontrastu s chováním minulého starosty, který je obcí ostře kritizován. Skutečnost, že vybral za vzorový příklad právě organizátora, je třeba reflektovat v souvislosti s tím, že jsem u organizátora bydlela, což farář věděl.

ozdobia kostol kvety a tak ďalej, tiež sa stretávajú, modlia sa po domov...“ (farář, 2011) Podle faráře byla zvyková i maďarská mše, kterou ve Sklepné vedl minulý farář, a právě starým ženám se změna, s kterou přišel on, přijímala nejhůř. Změnu je totiž podle něj nutné provést hlavně v žitém životě a k tomu je třeba se obtížně dopracovávat. „Ja ich takto poučím, aj tie staré tetky i keď sú staré, aby si všimli, že obyčajní jednoduchí ľudia sa môžu stať svätými aj oni samozrejme. Musí to žiť a nie sa do kostola pomodliť a potom sa uzatvorim, tak to nie je dobré, ja musím žiť pre druhých a to už je ťažšie.“ (farář, 2011)

Farář si velmi zakládá na roli prostředníka v předávání duchovní i životní moudrosti. Sám říká, že kněz musí být také dobrým psychologem, filosofem, právníkem a lékařem. Oceňuje věřící, kteří se s ním radí o různých problémech - a kteří tak podporují tuto jeho identitu faráře-znalce. Také si cení takových lidí, kteří došli k víře sami nebo navzdory přesvědčení rodičů⁴². To souvisí s výše zmíněnou myšlenkou, že jeho ústřední poslání je přivádět lidi k víře. Každého takového člověka považuje za živý důkaz svého působení. Nevěřící nebo člověk s odlišnou vírou tak naopak jeho snahy (a tím i jeho identitu) popírá.

K odlišným vírám farář přistupuje zdánlivě tolerantně. Ve skutečnosti s nimi svádí boje, ponejvíc s **evangelíky**⁴³, s kterými se dostává do bezprostředního kontaktu. Farář zdůrazňuje, že se vztahy s evangelíky vylepšují. Vzájemnou pomoc při různých náboženských aktivitách včetně dětských výletů však považuje za výsledek uvědomění evangelíků, že katolická víra je lepší. Křesťan-katolík, který prošel svátostmi, totiž podle něj disponuje silou, která není srovnatelná s žádnou jinou vírou, protože ji přes eucharistii získává přímo od Ježíše. „Ak je dobrý kresťan tak môže byť zase oveľa ďalej - lebo dobrí kresťania, teraz nehovorim o zlom kresťanovi, len preto, že je obohatený viacerými milosťami - lebo on viacej tej milosti prijal, čiže aj to nebo, keď sa dostane do toho neba, nie je rovnaké.“ (farář, 2011) Farář se domnívá že, každý člověk, který hledá, dojde tak nakonec ke křesťanství („Keď objaví niečo krajšie, tak oni idú za tým.“ (farář, 2011). Celý svět se tak stane křesťanským, čímž se naplní Ježíšovo slova o jednom ovčíně a jednom

⁴² Zmiňuje například mladého muže, který občas předčítá při mši, nosí zástavu při procesí a zapojuje se i v dalších náboženských aktivitách, i když jeho rodiče do kostela nechodí.

⁴³ Tuto problematiku podrobněji rozeberu z toho důvodu, že ve Sklepné je jedna evangelička, která je navíc význačnou aktérkou v rámci náboženského života.

pastýři. Své předpovědi dokládá četnými příklady úspěšných misionářů a na lokální úrovni přeběhnutím evangelíků ke katolíkům, jakých zde byl svědkem. Jako hlavní důvody ke změně víry vidí možnost ústní zpovědi a prožitku eucharistie, která v evangelické víře absentuje. Při ústní zpovědi se dá podle něj lidem lépe radit (čímž se může lépe realizovat). To se pak odráží na jejich žitém životě. *„Keď žijú v rodinách a dajú si poradiť od kňaza, vtedy majú takú väčšiu istotu a sú takí, dá sa povedať, takí otvorenejší aj navzájom, aj pri tých stretnutiach a tak ďalej. Je to úplne iný život ako bol pred tým.“* (farář, 2011) Důraz klade na to, že svátost oltářní a zpověď nejsou výmyslem církevních hodnostářů, ale samotného Božího Syna. Vznik evangelické církve považuje za chybu Luthera, který byl podle něj slabý člověk: ačkoli byl katolickým knězem, nedokázal se vzdát ženy, do které se zamiloval. Jakékoliv odlišné nauky v rámci křesťanství tak považuje za nefunkční větve katolicismu, který tvoří živý kmen. Všichni byli původně katolíky, všichni zase budou a jeho úkolem je napomáhat tomuto návratu. *„Keby som zradil cirkev, no tak jasne, domýlim mnohých ľudí, ale Krista nezničím, Kristus zostáva stále ten istý, ľudí môžem pomýliť ako ten Luther, ale tí ľudia sa po určitom čase sa vrátia pekne, keď úprimne hľadajú, dostávajú sa, to sa nedá obíjsť, to není možné.“* (farář, 2011)

„Špatnou víru“ nebo nedostatečnou zapálenost věřících považuje totiž především za svou chybu. *„Nie je to chyba tých, ktorí sú takto, ale chyba naša, ktorí už troška máme skúsenosť s pánom Ježišom, že je živý medzi nami. Nemôžeme odpisovať ich, ale prve musíme útočiť na seba, či robíme všetko pre to, aby tí ľudia mohli poznať Pána Boha.“* (farář, 2011) Právě zde je třeba hledat jádro jeho náhledu na člověka odlišné víry, jak byl naznačen výše. Pokud někoho nedokáže obrátit, je to jeho chyba. Člověk odlišné víry tedy určitým způsobem ohrožuje jeho identitu dobrého kněze.

U křesťana je podle něj nejdůležitější, aby se účastnil nedělních mší a přikázaných svátků, aby se alespoň jedenkrát za měsíc vyzpovídal a žil podle Desatera Božích přikázání. Důraz klade taktéž na žitou víru: *„Ak človek verí v niečo, nestačí povedať, že len verím, ale ja to musím žiť, ja musím s tým bohom žiť. To znamená, ja mu dôverujem a o niečo prosím, ja to ukazujem životom a snažím sa, keď príde aj skúška do života, ťažkosti, kríž, viem prijať tú skúšku, tak ako pán Ježiš*

vedel prijať utrpenie, on je takým svetlom pre nás a dal sa ukrižovať, tak isto aj ja musím prijať ten kríž. A nie som z toho znechutený, utrápený, ale práve naopak som takou posilou pre tých ostatných, že som sa povzniesol nad to a dokázal som nie rečami, ale životom dokázat, že boh je so mnou. Lebo ak človek zužeká pri skúške, to znamená, že on nemá tu dôveru,“ (farář, 2011)

Být farářem je podle něj požehnání. Že je tím, kým je, spojuje tím, že jeho rodiče žili v čistém manželství⁴⁴. Ti měli zásadní vliv na tom, že se stal knězem: „*Čo ma priviedlo k povolaniu? Základ bol v rodine, s rodičami denné modlitby nahlas spoločne a tu sa mi Kristus dal poznať k službe ľuďom.*“ (farář, korespondence, 2012). Mimo již výše uvedené aktivity se farář výrazně angažuje v aktivitách pro děti a mládež (více podkapitola Náboženské aktivity pro děti), pracuje s rodinami a navštěvuje doma choré (zpověď, přijímání). „*Ve svojom poslaní považujem za najdôležitejšie slúžiť ľuďom, aby vo mne viděli Krista,*“ (farář, korespondence, 2012) dodává.

4. 1. 1. 2. Řeholnice

V minulosti působily ve Sklepné dvě mnišky. Jedna z řádu **Uršulínek**, druhá **Satmárek**. Podle toho je budu i nazývat. Ve vzpomínkách informátorů se objevují zřídka, ale považuju za důležité je zmínit, protože měly vliv na způsob přístupu k víře dnes význačných aktérů, zejména Růžencové matky, o které budu mluvit níže. Jak na ně nahlíží religiozní část obce - podobně jako u faráře - určuje jejich „svaté poslání“ („*Mníšky si veľmi vážim a obdivujem, že obetovali svoje životy Bohu.*“ (organizátor, korespondence, 2012)) a zároveň přiznání stejné lidskosti jako u běžných lidí. „*No ja tak poviem, môže byť aj mníška, aj farár, aj neviem čo, nikto zo svojej kože ešte nevyskočil. Tie gény, ktoré podedí, tie dajú sa držať na uzde, oni iba sem tam vytrčia rôžky.*“ (evangelička, 2012)

Uršulínka pocházela přímo ze Sklepné. Nejdřív působila jako mniška v maďarském Győri,⁴⁵ potom pomáhala na různých farách na Slovensku, už ale jako mniška v civilu. Ve Sklepné žila ve skromných podmínkách. Byla kantorkou a hrála přes týden na varhany, když ve Sklepné zrovna

⁴⁴ Důraz na čisté manželství (tj. před svatbou nemít pohlavní styk, žádná nevěra) jako předpoklad pro získání požehnání se v jeho řeči objevuje mnohokrát.

⁴⁵ Zde je také pochovaná, i když ve Sklepné měla připravený pomník vedle svého otce.

nebyl kantor z města. Podle všeho měla významný vliv na náboženský život v obci: „*Dost' riadila prácu v sakristii a kostole.*“ (pokladnice, korespondence, 2012) Právě od ní prý hodně teoretických vědomostí ohledně víry čerpaly Růžencová matka a bývalá kostelnice. Také hodně vyšivala a dělala různé další ruční práce - vše pro kostel.

Pravým opakem byla prý **Satmárka**. „*[Uršulínka] bola taká taká zatrpnutá povahove. A tá [Satmárka] bola taká milšia, taká ako by maly mnišky byť.*“ (evangelička, 2012) Podobně: „*Bola veľmi milá a zlatá a mala strašne rada deti (...) Všetci sme si ju veľmi vážili a boli hrdí na ňu.*“ (pokladnice, korespondence, 2012). Celý život působila v klášteře ve Vricku, odkud jezdila na dovolenou do Sklepné, která byla jejím domovem. Satmárka nosila řeholnický hábit odpovídající svému řádu.

4. 1. 1. 3. Růžencová matka

Žena, kterou jsem nazvala růžencová matka podle jedné z jejích náboženských činností, je většinou informátorů považována za ústřední osobnost náboženského života konkurující svou důležitostí faráři. Jelikož farář bydlí na faře v sousední vesnici, kde krom Sklepné působí, nemůže věnovat náboženskému životu ve Sklepné tolik času jako místní růžencová matka. „*Má väčší styk s ľudmi ako farár no už tak poviem.*“ (evangelička, 2012) Ta krom vedení růžencového společenstva, které bude rozebráno níže, čte při mších kázání od maďarských knězů, přes týden dělá na mších kantorku, objednávají se u ní náboženské časopisy, noviny, kalendáře. Zkrátka pokud se děje v náboženském životě obce něco zásadního, probíhá to přes ni: „*Ona vlastne teraz tu tie ružencové spoločnosti drží pokope, ona je vlastne hybná sila toho celého*“ („léčitelka“, 2012) Podobně „*Ona to tak ako vedie. Aj spieva ona, aj sa stará o chod celkove. Ona to diriguje celé.*“ (evangelička, 2012) Má také rozhodné slovo ve farské radě, v otázce výzdoby kostela a určuje správnou podobu oltářů k Svátku Božího Těla (vše rozebráno níže). S ženami z růžencového společenstva pořádá různé modlitební schůzky (tvz. *Deviatniny*) a s některými z nich vyráží ke každoměsíční pokloně před Svátostí oltářní na Osuší. I tam právě ona předčítá kázání.

Krom růžencového společenstva je také členkou karmelského škapulíře. Podle ní je vhodné být členem nějakého škapulíře - tím je zaručeno, že člověk nepůjde do pekla. Růžencová matka nevynechá žádnou příležitost jít do kostela, pokud jí to zdraví dovolí. „*Rada chodím do kostola veľmi. Já mám tu milosť, já som dostala od Pána Boha tu milosť, že já tam veľmi s radosťou idem do kostola,*“ (růžencová matka, 2011) říká. Dříve seděla o nedělích a svátcích v levé zadní části lavic (od oltáře), dnes sedí v lavici přímo u oltáře, aby nemusela chodit daleko, když předčítá. Při mších přes týden sedí na kůru, kde předzpívává. Zakládá si na tom, co všechno dělá pro kostel. Jejím zatím posledním činem byl nákup zlatého roucha pro faráře. Jako dík za uzdravení své zlomené nohy nechala vyhotovit děkovnou tabuli do kostela k Bolestné Panně Marii.

Velkou váhu přikládá i náboženské aktivitě v rámci rodiny. Zdůrazňuje, že se se svou dcerou⁴⁶ modlí každý den růženec. „*I pán farár chce, aby rodiny spolu sa modlili, na tom je požehnanie.*“ (růžencová matka, 2011). Modlí se samozřejmě také sama. Otec ji učil večer se za vše pomodlit a očistit tak svědomí. „*Každý večer, pomodlím sa za celý deň, poďakujem Pánu Bohovi, čo som prežila, já som za všetko vďačná.*“ (růžencová matka, 2011). Víra je pro ni to, co Ježíš učil a co po sobě zanechal. Tady na Zemi jsme jen na zkušební cestě. Každý má svobodnou vůli a může si vybrat z dobra nebo zla. Vyplatí se volit dobro. Kdo věří, ten se nezklame. Bůh jí vždy pomůže, slouží mu - za příklad uvádí, že všude mají kříže.

Růžencová matka si na své víře a náboženské činnosti velmi zakládá. Sama se považuje za nadmíru zbožnou a pro religiózní část obce přímo nepostradatelnou. „*Já všetko zabezpečím, viete, pre ženy, aby sme mohli spolu sa modliť a žiadať za všetko, čo chceme od Pána Boha, abysme to dosiahli, tak za všetko sa pomodlíme a prosíme Pána Boha.*“ (růžencová matka, 2011)

Její výjimečná aktivita v náboženském životě však není všemi věřícími vnímána jako pozitivum. Podle mnohých je například nesmyslné předčítat ještě kázání v maďarštině, mše se zbytečně

⁴⁶ Ta na mou prosbu rozhovoru o SBT šeptem odmítá s tím, že už nejsou (její generace a mladší) tak nábožensky zarytí a nechce to před mámou říkat.

protahuje a nikdo už to není schopen vnímat. Modernější věřící navíc v jejích náboženských gestech rozlišují potřebu sebe-reprezentace, kterou „náboženskost“ svých úkonů popírá. „*Teta, najväčší dobrý skutok to bude, až o tom budete vedieť iba vy a pán Boh.*“ (organizátor, osobní rozhovor, 2011) řekl jí prý organizátor, když se chlubila koupí nového roucha faráři a děkovnou destičkou na stěně kostela. Úzkostlivé lpění na zavedených postupech a představa, že ona rozumí všem náboženským úkonům nejlíp, občas vede k názorovým střetům. Taková situace nastala například při zdobení stromečků v kostele, kdy neustále chtěla stromky přetáčet⁴⁷. S trochou nadsázky zaznívají od informátorů na její adresu narážky na její „*diktátorstvo*“. Někoho její přístup rozčiluje, jiní mávají rukou: „*No ale to ako to už zmeníš, na takej osobe, ktorá už má sedemdesiat osem, osemdesiat rokov. Takej niečo ráznejšie povieš, tak sa tak urazí, že do konca života sa s ťebou nebude rozprávať. (...) Ona by už mňa nepoznala tá osoba dokonca života. To ja nechcem. Toto je realita.*“ (organizátor, 2012).

Když se chystala stížnost na faráře u biskupa, odmítla vystupovat proti knězi. „*Zmenila prístup jednoznačne, lebo pan farár sa nám veľmi nemení.*“ (lčitelka, 2012) To překvapilo mnoho lidí: jako růžencová matka „*šéfová toho celého*“ byla podle všeho hlavním iniciátorem procesu proti faráři. Podle všeho se sama snaží svůj obraz výsadně důležité osoby v náboženském dění v obci různými způsoby utvářet a udržovat. Zajímavé by v tomto místě bylo zmínit příběh, podle kterého když byla nemocná a nemohla se účastnit poutě na Osuší, obvolávala všechny ženy ze Sklepné, které se poutě běžně účastní, aby tam bez ní nejezdily. Jelikož se krom nich účastní poutě většinou jen farář a organizátor, jeli tam tehdy spolu sami. Když se měla situace opakovat znovu, ženy se rozhodly jejímu nabádání nepodvolit.

Dle mých informací za tím mohla stát jedna žena, kterou budu dále nazývat **potencionální budoucí růžencová matka**. Zdá se, že ta se jako jediná z žen růžencového společenstva, dokáže růžencové matce postavit. Pro ostatní ženy je růžencová matka nedotknutelnou autoritou, ať už si o jejím počínání myslí cokoli. Sama se považuje pro náboženský život za natolik nepostradatelnou, že se domnívá, že po její smrti náboženský život v této podobě zanikne. Při

⁴⁷ Na Svátek Božího Těla jsem pomáhala zdobit její oltář, a tak jsem sama zakusila její vedení jak přemístit květiny a přehodit obrazy.

jednom takovém prohlášení před ženami to byla právě potencionální růžencová matka, která jí odvětila, že to tu zvládnou i bez ní. Tato žena je též vyjímečně nábožensky aktivní: patří do skupinky zdobitelek kostela, účastní se poutí na Osuší a významně vypomáhá v kostele.

4. 1. 1. 4. Organizátor

Je nesporné, že růžencová matka a staré ženy kolem ní tvoří v rámci náboženského života v obci významnou a vlivnou skupinu, která je nositelem a uchovávatelem tradičních konzervativních forem víry. V určité opozici k této skupině jsou zapálení mladší věřící kolem člověka, kterého budu dále nazývat organizátor. „*Aj keď tieto tety vymrú, tak dúfam, že sa nás toľko nájde, že čo ďalej utiahneme a podržíme to.*“ (organizátor, 2011) říká k budoucnosti náboženského života ve Sklepné.

Organizátora nazývám organizátorem proto, že vedle růžencové matky má patrně nejvýznačnější místo v organizování náboženského života v obci. K víře, jak ji praktikuje dnes, dozrál díky těžkým zkušenostem v dětství. Na svůj poměrně mladý věk má v obci (alespoň co se náboženského života týká) výjimečnou autoritu. Jeho jméno zaznívá ve spojení s náboženským životem mladých a slovenským růžencovým společenstvem, v kostele je vidět při všech možných přípravných činnostech, a když přes týden chybí ministranti, obleče ministrantské roucho a zaskočí je. O nedělních mších sedí spolu s rodinou ve třetí lavici nalevo, čímž nabourává (jako dnes už ostatně mnozí) tradiční model, kdy muži jsou po dobu mše na kůru (rozvedeno níže).

Organizátorova rodina⁴⁸ jako celek je považována za vzorovou křesťanskou rodinu: každé ráno a večer a před každým jídlem se společně modlí, schází se u nich Modlitební společenstvo, účastní se manželských duchovních obnov a setkání⁴⁹, u jejich branky stojí jeden z Božičtělových oltářů. V obci je jejich přístup k víře dobře znám: „*Akože u nich každý deň večer si sadnú a*

48 Měla jsem to štěstí, že se právě tato rodina stala dvakrát mou hostitelskou rodinou ve Sklepné, a tak mohu poměrně dobře posoudit, v čem se obraz živený obcí liší nebo shoduje s realitou.

49 Na jednom manželském setkání v Lučenci jsem s organizátorem, jeho ženou a svým partnerem byla. Jeho charakter je podobný jako v modlitebním společenstvu mladých (rozebráno níže), které organizátor ve Sklepné vede.

modlia sa.“ (kostelnice, 2010) Přičítá se jim také péče a dobrý vliv na mladé lidi: *„Oni sa o mládež zase starajú.“* (evangelička, 2012). Za příklad je s oblibou dává i sám farář. V praxi se však velmi liší přístup organizátorův, který svou víru skutečně žije, a jeho manželky, která je spíš jeho postojem k životu nucená tak žít. Naplňovat obraz, který se v obci o jejich rodině utváří, ji často rozčiluje a ubíjí.

Organizátor naopak zcela v souladu se svým přesvědčením udělá cokoli pro dobro druhého člověka, aniž by to pociťoval jako přítěž. Příznačné je, že své skutky nedává na odiv, aby ukázal, čím je. *„Mám s vierou také skúsenosti, že mám z toho radosť proste, keď viem niekomu pomôcť. Častokrát mi ľudia ďakovali, keď som ako im nejako pomohol, ale ja som ich ubezpečoval, že já mám z toho väčšiu radosť ako oni, lebo mňa to tak naplňalo, keď som niekomu vedel pomôcť.“* (organizátor, 2011) Jeho životní filosofie by se dala shrnout jeho výrokem: *„Ver tomu, že ani jeden pohár nie je nadarmo, keď ho podáš niekomu, nie je to nadarmo.“* (organizátor, 2011) To, jaký je člověk věřící, se podle něj nejvíc projeví na jeho dětech. Děti mají být pak zákonitě lepšími než jejich rodiče co se týče pokory, laskavosti a hloubky víry. Jsou ovocem víry: *„Tak to neexistuje, že to sa neodzrkadlí na našich deťoch, neexistuje keď Boh je. (...) Tie modlitby nemôžu byť len tak zahodené každé ráno, každý večer. Sväté omše, to musí to mať nejaký význam, rozumieš, v našom živote.“* (organizátor, 2012)

Modlitba pro organizátora znamená *„rozhovor so stvoriteľom sveta a všetkeho okolo nás. Predovšetkým ďakovanie, odprosenie, chvály, prosby, je to veľmi hlboký rozhovor, ktorý si často ani nevedomujem alebo ani neviem mojím ľudským rozumom uvědomit.“* (organizátor, korespondence 2012). Modlí se jak zavedené modlitby, tak své „myšlenkové modlitby“, které mu přináší život v tom daném okamžiku (v radosti, smutku, zmatku..). Pokud se modlí s rodinou, modlí se slovensky, sám i maďarsky. *„Najviac si ale vážim na našom stvoriteľovi, že ona ma stále počúva, stále má pre mňa čas a prijíma mňa takého, aký som,“* (organizátor, korespondence 2012) dodává.

Organizátor sám sebe vnímá jako hledajícího: *„Ja som tiež taký vlašný. Ja tiež mám čo doháňať,*

ja som slabý, ja som úplne nič! Cítím veľké rezervy v tomto. Mal by som viac toho nejako vyťažiť ešte z tej viery, že veriť. Viac toho nejako nie prorokovať, ale svedčiť viacej.“ (organizátor, 2012) K tomu, aby se posílil ve víře a bojoval se svými slabostmi, využívá krom zkoušek každodenního života především půstů. „*Lámem sám seba,*“ říká. „*Že prečo to robíš? Prečo vravím, nie som najdokonalejší, nie som najidealnejší, tak aspoň týmto spôsobom hľadám nejaké také vyrovnanie sa toho dobra s tým zlom.*“ (organizátor, 2012) Pracovat na sobě a ukazovat víru svým životem je podle něj cesta, kterou by měli jít křesťané příkladem pro druhé, ať už se jedná o děti, příbuzné nebo cizí lidi. Věřící v dnešní době podle něj nejsou dostatečně zapálení, aby takový příklad dávali a aby byl mezi nimi a nevěřícími lidmi viditelný rozdíl. To je to, co jim chybí, aby pomohli nevěřícím lidem najít vztah ke křesťanství.

Organizátor se snaží druhé příliš neposouvat a soustředit se sám na sebe, na vlastní chyby, které je třeba změnit. „*Na tom nezáleží, v čom budeš v tom kostole. Ja to tak berem, ja nebudem obdivovať niekoho, keď príde do toho kostola, že je tam špinavý, mňa nezajímá niekto, kto je vzadu, kto je vpredu, kto je, nic ma nezaujíma, ja som tam.*“ (organizátor, 2011) Na zvykové věřící, kteří se striktně drží liturgie nebo přísně sledují oděvní kód, nahlíží spíš s úsměvem. „*Či stojíš alebo či sedíš alebo či kľáčiš, to sú také detaily podľa mňa, ktorých sa Pán Boh nebude nikdy nás pýtať, prečo si stál, prečo si nekľáčal, alebo prečo toto.*“ (organizátor, 2011) Podobně jako ostatní čelní aktéři projevuje lítost nad náboženskou vlažností v současné době. Povzdechuje si: „*Kolkí sú v kostole, že kolkí to myslia vážne a kolkí to žijú.*“ (organizátor, 2011).

4. 1. 1. 5. Kostelnice

Bývalá kostelnice vykonávala svůj úřad až jako vdova. Celý svůj volný čas prý věnovala kostelnictví. Informátoři na ní vzpomínají jako na velmi přísnou ženu: „*Bola rázna, prísna(...). Kým robila kostolníčku, bola veľmi energická, ako bývalá poštárka mala dobrú kondičku.*“ (pokladnice, korespondence, 2012) Hodně spolupracovala s Uršulinkou. „*Dostávala od nej rady, čo sa týka kostola.*“ (pokladnice, korespondence, 2012) I zde lze hledat kořeny religiozity, z kterých čerpá růžencová matka a ženy kolem ní.

Tradiční konzervativní přístup bývalé kostelnice a její autorita spojená s věkem a přísností stojí v kontrastu s přístupem současné kostelnice, kterou je poměrně mladá pracující žena, jež se netají svým specifickým přístupem k víře a k ostatním věřícím z obce. „*Akože pomôcť, každý pomôže. Ja len nesúhlasím s tým, ako oni veria.*“ (kostelnice, 2012) Kritizuje především zvykovost víry, která nepramení z člověka jako takového, ale z tlaku, kterým na něj působí jeho okolí: „*Tu je veľa takých, že prídu, lebo čo poví starka, hej? No tak prídem do kostola no. Či už cítí dačo, alebo necíti, to už jedno, to už je jejich problém.*“ (kostelnice, 2010) Věřící ze Sklepné by podle ní měli dospět ke své víře, brát ji vážně a být hrdí na to, že věří v Boha.

Jelikož kostelnice pracuje na směny, těžko může být přítomna vždy, když je třeba, proto ve Sklepné funguje něco, co by se dalo nazvat **systemem vzájemného zastupování**. Někteří to následkem toho vnímají tak, že ve Sklepné není kostelníkem jen jeden člověk. Činný je především organizátor a potencionální budoucí růžencová matka (rozsvěcování svíček a očišťování svíček, kalicha). Dříve tyto věci zajišťovala růžencová matka, kterou teď limituje zdraví. Ženy z růžencového společenstva (níže zdobitelky kostela) pomáhají s praním, žehlením a prostíráním ubrusů (na různé svátky jsou potřeba ubrusy různých barev). Kostelnice říká, že právě kvůli tomu, kolik lidí jí při její funkci pomáhá „*sa nikdy nevolám kostelníčka!*“⁵⁰ (kostelnice, korespondence, 2012).

Kostelnice kdysi prý sedávala v kostele až úplně vzadu, aby ji lidé neviděli. Říká, že dnes by seděla klidně v první lavici, ale je nucená v průběhu mše setrvávat v zákristii, aby byla při ruce faráři a mohla mu podávat různé věci (direktorium, knihy, kadidlo, svěcenou vodu). „*Nemám rada cez omšu behať hore dole, a viem, že keď si sadnem do lavice, tak pan farár isto že bude dačo potrebovať. Čo sú v zákristii, tí nevedia, že čo ako, hej? Takže by som mala pred oltárom behať a toto ja nemám rada. Ja keď idem na omšu, ja si sadnem a ja už chcem dávať pozor.*“ (kostelnice, 2010). Ačkoli zdůrazňuje, že se kostelnicí v pravém smyslu slova být necítí, osobuje si monopol na specifické znalosti potřebné při kostelníčení, což se týká zejména důkladného

50 Dvakrát podtrženo.

přípravení mše (příprava knih pro faráře). Dokud se nezvonilo automaticky (do roku 2011), její činnost zahrnovala i zvonění.

Názory na to, jak získala svůj post, se různí. Podle některých ji vybral farář, podle ní samotné ji přemluvily ženy. Ať to bylo jakkoli, začátky jejího působení jsou obestřeny smíšenými pocity, což lze částečně vysvětlit právě odlišným přístupem její předchůdkyně. „*Ked' som toto začala robiť, mala som neprijemnosti,*“ říká „*ja si myslím, že hlavne tí starší veľmi nerozumeli s tým, že ja to robím (...) že prečo táto mladá.*“ (kostelnice, 2010) Ženy ve věku kostelnice mají totiž především naplňovat jiné povinnosti: starost o děti a manžela, práce. V obci jsou, co se náboženského života týká, za kompetentní osoby považovány staré ženy, vedle kterých může mladá kostelnice (zvykovou optikou) působit nezrale. Kostelnice sama si ovšem zakládá na svém rozdílném pojetí víry, než jaký podle ní mají zdejší staré ženy. Explicitně se porovnává právě s růžencovou matkou, přičemž se na ni zároveň odkazuje jako na vhodnou informátorku ohledně teologických pravd.

Z toho vyplývá její odlišný vztah k faráři a vnímání jeho kázání i osoby vůbec: „*Já rozumiem, hej, čo káže farár. Veľa týchto starších mu nerozumie, ja im aj verím, že to neni ono, nemajú ten vzťah.*“ (kostelnice, 2010) Farář je pro ni osoba, s kterou může otevřeně diskutovat ohledně víry, která není jen souborem dogmat, ale něčím, co člověk musí hledat. Svěřuje se, že hodně čte a přemýšlí, proč jsme na téhle Zemi. To jí pomáhá distancovat se od materialismu (jmenovitě: peníze, oblečení, dovolená, super dům, pořádek, pomluvy), na kterém se podle ní ulpívají druzí.

„*Ja sa tu veľmi nedržím ničoho akože (...) mňa tieto veci nezaujímajú.*“ (kostelnice, 2010)

Považuje se za moderní křesťanku a zdůrazňuje, že si cestu ke křesťanství našla sama.

Z příležitostné a zvykové víry se díky jejímu náhlému zaujetí moderním přístupem kaplana, který ve Sklepné krátce působil, vlivu manžela a dvěma „zázrakům“⁵¹ proměnil její vztah k víře. „*Aby bol (človek) kresťanom, musí dospieť (...) musela som dospieť na to, aby som si ja mohla na seba povedať, že hej, ja som kresťanka a ja verím vôbec v boha. A bez toho by som si už teraz nevedela predstaviť život.*“ (kostelnice, 2010) Podobně mluví i o dva roky později: „*Mat' svoju vieru, pre mňa je to niečo také, že bez toho nieviem žiť.*“ (kostelnice, 2012)

51 Obliba věřících ve Sklepné je prezentovat a dokazovat víru přes „zázraky“, které prožili.

Mše je pro ni v souladu s jejími přesvědčeními duchovním prožitkem: „*Ja keď vídem z kostola z jednej omši, tak ja si viem kludne vydýchnuť a mám taký dobrý pocit, ja som taká ľahká, nie som tak že hoj že proboha, keď už prestane.*“ (kostelnice, 2010) Striktně se distancuje od všech projevů víry, co zavání zautomatizováním a povinností. „*Netreba ísť do kostola, nie, to len to, že musíš v kuse ísť do kostola, nemusíš sa v kuse modliť. Stačí len myslieť. O veľa viac to stojí, keď úplne myslíš na toho boha, lebo úplne myslíš na to, že teraz prepáčim niekomu alebo nejaký dobrý skutok, viacej to stojí ako keď napríklad povieš desať ružencov, hej? (...) vtedy se modlím, kedy ja chcem, nie povedané, že teraz a teraz a teraz no, ja to nemám rada.*“ (kostelnice, 2010) Podobně: „*Modliť sa da aj 24 hodín v kuse a to svojou myslou. Keď vieš myslieť na Boha v každej veci, napr. pri varení, so svojom vnútornom hlasom sa prihováraš k Bohu, alebo niečo poďakuješ P. Márii. (...) Modlitba je krásna vec, v podstate sa rozpráváš s Bohom.*“

S uprímnuou modlitbou ráno vstaneš, celý deň funguješ a večer sladko спиш. Dáva Ti silu, energiu, viem s ňou problémy vyriešiť, mám rovnováhu s dušou.“ (kostelnice, písemná komunikace 2012) Sama se modlí maďarsky, pouze mezi Slovákami slovensky. Modlí se originální modlitby k svátkům, ale i svými slovy, tak může vyjádřit svoje city a myšlenky. Doma se prý společně nemodlí, děti to nechtějí, a tak je nenutí. Její poměrně tolerantní přístup pramení právě z její zkušenosti jako té, která si došla k takové podobě víry, jakou teď praktikuje, sama.

Na první pohled se staví tolerantně i k národnostní problematice. Jakkoli ale prohlašuje, že se zasloužila o zmírnění národnostních rozlišností v rámci náboženského života (střídání Slováků a Maďarů při stavbě Božítělových oltářů, národnostní členění v zasedacím pořádku v kostele, podpora slovenských dětí na úkor maďarských při Mikuláši), nezapře v sobě silný maďarský patriotismus⁵². Na této bázi vznikl i její spor s farářem. Podle její verze o Mikuláši xxx: „*...druhé bolo Slovenské dieťa, po slovensky zarecitovalo a pán Mikuláš povedal, no konečne sme to rozumeli a potlesk. A už potom stál, keď maďarské dieťa bolo, tak sme netleskali a keď slovenské*

⁵² „- *Prečo sa rozpráváš po maďarsky, aký chleba ješ? Tak slovenský chleba ješ, nie? - Vravím - nie, obyčajný chleba jem, čo si kúpim v meste, nejdem sa s ťebou hádať, len vtedy ak si ty vieš svoj dejepis, lebo ja si viem maďarský a ty si vieš svoj v Slovensku - . (...) Ja sa za to nehanbím, že mám maďarskú národnosť a narodila som sa tu a viem spolu žiť zo Slovákmi, naučila som sa reč...*“ (kostelnice, 2012)

dieťa bolo, tak tlieskali.“ (kostelnice, 2012) Tento přístup ji natolik rozčílil, že se rozhodla zakročit proti farářovo upřednostňování slovenských věřících. Spolu s dalšími věřícími, kteří měli výhrady k farářovo působení, se vydala na biskupský úřad do Rožňavy a pak do Filakova. Ovšem farář tam má podle jejích slov „*nejaké silné korene, že sa nedalo. A mně biskup povedal len tolko, že čo vy tu chcete mladá pani? Vy ste už dali farára? Porodila ste vy už farára?*“ (kostelnice, 2012) Vyřešila si to s ním tedy po svém při osobním rozhovoru a od té doby spolu prý problém nemají, právě naopak (viz výše).

Kostelnice ani není příliš nakloněná dvojjazyčným mším. Podle ní by se alespoň nemuselo vše opakovat. Uznává ale, že „*keby bola celá omša po maďarsky, tak sa Slováci urazia, keby bola celá po slovensky, tak sa Maďari urazia.*“ (kostelnice, 2012)

4. 1. 1. 6. Pokladnice-starostka

Bývalou pokladnicí farské rady byla žena⁵³, která pracuje jako ošetřovatelka v Rakousku, kam dojíždí na dvoutýdenní směny. Její funkce v radě se však nedala moc dobře skloubit s její prací. Ačkoli sama navrhovala změnu hned na počátku svých výjezdů do zahraničí, rada ji nechtěla několik let uvolnit. Nakonec to dopadlo tak, že jí vzkázali, aby připravila pokladnu a na nejbližším setkání rady ji odevzdala. „*Mi povedali, že keď niekto odmietne slúžiť Bohu, že radšej, aby sa nenarodil a podobné takéto srandy, no hovorím: dobre ženy, ja som za, vo všetkej úcte a všetkom, ale keď sa to nedá, tak sa to nedá, ja keď niesom doma, tak niesom.*“ („léčitelka“, 2012) Takový přístup se jí dotkl, jelikož se vždy snažila dělat pro náboženský život obce vše, co bylo v jejích silách: zabezpečovala květy potřebné při svátcích, vozila autem růžencovou matku, aby je mohla vybrat, pomáhala při opravě kostela a s organizací táborů pro děti, kde dělala dozor nebo vařila.

Funkce pokladnice farské rady⁵⁴ tak připadla ženě, která je v současnosti starostkou obce⁵⁵. Ta je zároveň (nejmladší) členkou růžencového společenstva a významně se angažuje v mnoha

53 Podrobněji její postavu rozeberu v podkapitole Výjimky.

54 Farská rada ozvedena níže.

55 V době, kdy se stala pokladnicí, ale ještě starostkou nebyla.

náboženských činnostech. O své funkci v radě říká: „*Ja mám na starosti financie, čo pozbierame. A čo treba zaplatiť tak idú akože cezo mňa.*“ (pokladnice, 2012) Zásadně se zasloužila také o opravu kostela v roce 2000, která proběhla právě pod hlavičkou farské rady.⁵⁶ Obyvatelé obce ji považují za důvěryhodnou osobu, na kterou je vždy možné se spolehnout. „*Čo sa obrátíme k nej, tak nikdy nepovie nie.*“ (kostelnice, 2012)

Pokladnice je ukázkovým příkladem, jak se v obci propojuje náboženská a lokální identita. Ačkoli její funkce není tak důležitá jako u výše popsanych aktérů, odkazy na její osobu a její znalosti týkající se náboženského života v obci⁵⁷ a náboženství vůbec, zaznívají od mnoha aktérů angažovaných v náboženském životě. Vzhledem k důrazu obyvatel Sklepné na religiozitu je pravděpodobné, že jí její příkladná zbožnost napomohla k funkci starostky v obci⁵⁸. V obci se dokonce povídalo, že o volbách rozhodly staré ženy, které tvoří jádro „náboženské kliky“ a pokladnici náležitě podpořily. Zdá se, že obyvatele její zbožnost považují za záruku správného přístupu k práci starostky, která tak odráží jejich cíle lépe než činnost podnikatelsky založeného minulého starosty. „*Vyhrala [pokladnice], tak nebudú žiadne diskotéky, ale každý týždeň do kostola!*“ (manžel „léčitelky“⁵⁹) vtipkoval jeden z informátorů po právě proběhnutých volbách.

Pokladnice splnila očekávání: hned na počátku svého úřadu začala zvelebovat hřbitov, ošetřovat ruiny starého kostela kousek za obcí a přemýšlet, jak přispět k lepšímu stavu kostela. Podobně jako u mnoha dalších je pro ni kostel symbolem a dominantou obce. Za jádro soudržnosti obce považuje ostatně právě náboženský život: „*Stmelujúci prvok je to, vlastne [obyvatelé] majú tu možnosť - aj keď nechcem povedať, že kostol je ta možnosť, kde by mal prebiehať nejaký ten spoločenský život obyvateľov obce, ale mám taký dojem - že tá nedeľná omša, či už pred či po, je taká príležitosť, kde sú tak pohromade a je to pekné, že tak pohromade môžú, jednak aj ty modlitby, vieš, počas tej omše: predsa mám taký pocit, že aj pán farár vždy zdôrazňuje, že ta spoločná modlitba má väčšiu nejakú silu alebo čo, je taký názor, že väčšia sila v tej spoločnej*

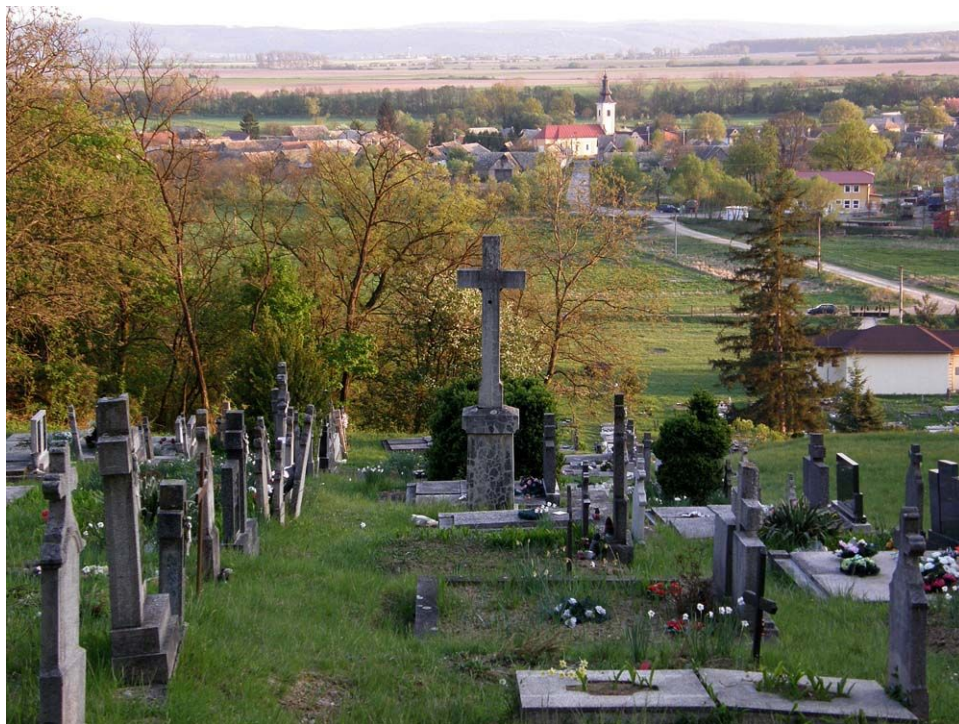
56 Údajně přemluvila jednu starou rodačku ze Sklepné, která neměla žádné potomky, aby své úspory dala na opravu kostela, a tak po sobě něco zanechala a dodala tím svému životu hlubší smysl.

57 V tomto smyslu mi byla velmi cennou informátorkou.

58 V roce 2010, kdy jsem svůj výzkum ve Sklepné začínala, byl starostou muž, který vede penzion poblíž Sklepné a je předsedou urbariátu obce.

59 Data z týmu Terénní antropologické praxe.

modlitbe, takže je dobre, že tí ľudia na tu nedelňú omšu sa tak vedia zistiť a v tom kotole predložiť jednak ty svoje prosby v duchu a jednak aj spoločne vyjadria to, že sú príslušníci nejakej tej kresťanskej, nejakého kresťanského spoločenstva a vedia sa spoločne aj pomodlit, aj porozprávať, aj vôbec. (...). Že dobre, že to je.“ (pokladnice, 2012)



obr. 4 - Hřbitov je po kostele druhým nejdůležitějším místem spojeným s náboženstvím (sociální komunikace). Fotografie pořízena ještě před opravou, kterou iniciovala pokladnice.

V kostele sedí spolu se svým manželem přibližně ve středu levé části lavic (od oltáře). Krom nedělních mší navštěvuje s oblibou i mše probíhající přes týden. Každý měsíc se zde také schází s ružencovým společenstvem a jednou za čtvrt roku při „*Hodince při Sviatosti oltární*“. Pokud jí to práce dovolí, jezdí jednou za měsíc na celonoční modlitbu na Osuší. Navštěvuje mnoho poutních míst po celém Slovensku. Obzvláště jí pak těší vydat se na dovolenou s duchovním přesahem do vzdálenějších koutů světa. O všech posvátných místech, svátcích a společenstvech má až neuvěřitelný přehled.

„Modlitba je pre mňa ako "chlieb náš každodenný"... Viac sa modlím klasické modlitby - najradšej ruženec - alebo nejaký desiatok z neho. Keďže mám ružencový prsteň, môžem sa

*modliť ruženec hocikde - v autobuse, v lietadle, na cintoríne, na túre.... Obyčajne je to maďarsky, ale s Jožkom sa zvykneme pred spaním pomodliť jeden desiatok po slovensky. V myšlienkach sa jasne obraciam aj svojimi slovami, “ (pokladnice, korespondence 2012) říká o modlitbě. Ačkoli víra má v životě pokladnice jednoznačně první místo, o svém přístupu k ní se explicitně nevyjadřuje, ani se nesnaží o vysloveně manifestní formy náboženskosti jako růžencová matka. V tomto smyslu by se jevil její přístup jako spíše moderní. Na druhou stranu využívá všech příležitostí angažovat se na náboženském životě a klade velký důraz na účasti při nedělních mších. Má lidem za zlé laxní vztah k víře, kritizuje především účelné návštěvy mší před biřmováním, které skončí, hned jak jedinec *birmovku* získá.*

Pokladnice je v obci všeobecně vážená a její víra je považovaná za vzorovou. Co se týče jejích náboženských aktivit, u její osoby jsem se nesetkala s pokusy nějak její status snížit. Naopak ve funkci starostky je příležitostně kritizováno přehnané zaměření na náboženství: „*Více se stará o mrtvé než o živé.*“ („léčitelka“⁶⁰) Informátoři však uznávají, že si každý do své funkce přirozeně promítá své životní priority.

4. 1. 1. 7. Další osoby

V rámci náboženského života obce působí ještě několik aktérů, kteří jsou obecně známi. Informátoři jim však nepřikládají takovou důležitost jako výše zmíněným osobám. Jejich role je spíš funkční, než že by určovali duchovní dění ve Sklepné.

Věřící ve Sklepné si velmi váží **kantora-varhaníka**, bez kterého by těžko mohli mít mše takovou podobu, jakou mají. Obdivován je především jeho hlas při pašijích. Podobné je to u jeho bratra, který je manželem kostelnice (viz vliv na ni). Každou mši je také vidět **předseda farní rady** (dále jen předseda). Ten předčítá evangelium v maďarštině a to nejen při mších, ale například i při průvodu k Svátku Božího Těla, jak uvidíme níže. Ustálenou roli má také bratr bývalé pokladničky, který **vybírá peníze** při mších a následně je spolu s předsedou v zákristii přepočítává. Všichni

60 Data z týmu Terénní antropologické praxe.

věřící také znají dva páry děvčat, které se střídají při **nošení darů** při mši, a obměňující se skupinku **ministrantů**. Obecně platí, že angažovanější děti jsou dětmi angažovaných rodičů. Jedno z děvčat je dcerou kostelnice, další dcerou muže, který vybírá peníze. Mezi ministranty můžeme vidět syna organizátora nebo syna kostelnice. Taktéž tváře, co se objeví při prvním a druhém čtení a přímlovách jsou známé: **kostelnice** nebo **vnučka růžencové matky**. Jsou ale i výjimky jako například již zmíněný mladý muž, jehož rodiče do kostela nechodí. Všichni taktéž znají skupinku žen z růžencového společenstva, které **uklízí a zdobí kostel** a pomáhají při kostelníčení. Jejich činnosti se budu více věnovat v části, která se zabývá Svátkem Božího Těla.

4. 1. 2. VÝJIMKY

Vzhledem k silné sociální kontrole jsou jakékoliv výjimky, co se týče tradičně přijímaného vzorce chování, okamžitě rozlišeny a posuzovány. V náboženském životě - jakožto spoluvůrcem lokální identity a identity člověka vůbec - to platí nejmarkantněji. Lišit se znamená ohrožovat stávající model a tím identitu věřících. Člověk, který nějakým způsobem nezapadá do prostoru vytvořeného klíčovými aktéry náboženského života, musí čelit mnoha narážkám nebo dokonce útokům na svou osobu.

Zajímavé je, že o **nevěřících** se většinou explicitně nemluví (až na faráře, který bere jejich pokřesťanství za ústřední náplň své služby a měří tím její kvalitu). Patrně se v této lokalitě vůbec nepočítá s tím, že by někdo mohl být skutečným ateistou. Jediným obecně známým případem je organizátorův soused, který svou identitu buduje na negativním vymezení k náboženství ⁶¹. Lidé si ho váží jako dobrého člověka, ale jeho přístup nechápou a připadá jim spíš směšný. „*On by vysvetlil veci! (smích)*“ (kostelnice, 2012)

Jinak je to s lidmi, kteří se liší svou konfesí. Těm je neustále připomínáno, že by bylo vhodné svou konfesi změnit. Zejména starší generace věřících je nechává silně pocítit jejich

⁶¹ Právě kvůli svému přístupu k víře údajně vzdal svou kandidaturu na starostu. Měl zřejmě pocit, že v obci, kde se klade takový důraz na religiozitu, nemá šanci na úspěch.

méněcennost. Kritizováni jsou také katolíci, kteří chodí **do kostela jen příležitostně**: „*Lepšie doma televízor si pozerat a sedieť, alebo v krčme sedieť pri pive, ako prísť do kostola, no takéto reči som už ako počul, no. Od tých ľudí, ktorí sú tam a ktorí sú takí poriadnejší.*“ (organizátor, 2012) Kritice jsou podrobováni taktéž věřící, kteří posílají do kostela svoje děti pouze, dokud neproběhne první svaté přijímání nebo biřmování. „*Sú rodiny, ktoré napríklad tie sviatosti dajú tým deťom, ale už že to dieťa po obdržaní tej poslednej sviatosti, lebo však dajú ho pokrstiť, je tam to prvé sväté prijímanie, je tam ta birmovka, a sú rodiny, ktoré už potom hasla fajka, koniec.*“ (pokladnice, 2012)

Zvláštním případem jsou **věřící, kteří navštěvují mše v jiné vesnici nebo městě**, nejčastěji kvůli tomu, že nesympatizují s místním farářem nebo je nenaplňuje jeho kázání. Může to být ale také z různých jiných důvodů, například etnických nebo časových. Dobrým příkladem je **varhanistka**, která hraje na varhany v kostele v Oždanech, kam dojíždí celá její rodina na mše. Ve Sklepné se povídá, že je slovenskou patriotkou, a že jí tedy převaha maďarských věřících ve Sklepné moc nevyhovuje.

4. 1. 2. 1. Evangelička

Patrně nejzajímavější výjimkou v rámci křesťanské víry a zároveň etnicity ve Sklepné je **evangelička**, která chodí na mše do katolického kostela (zvláštní je, že když se zeptám na odlišnou víru, nikdo ji explicitně nezmíní, patrně proto, že po počátečních bojích už byla přijata do religiozní části obce jako její součást). Dále o ní budu mluvit jako o evangeličce, i když si myslím, že by takové distinktivní označení nepřijala. Sama totiž mezi katolíky a evangeličky rozdíl nedělá. „*Netriedim ty si katolík, ty si evangelik, ja netriedim (...) Ja sa pozdravím každému. Aj tým, ktorí mali zlé mienku o Slovákoch, zlé mienku o evangelikoch*“ (evangelička, 2012)

Do Sklepné se přivdala jako evangelička a navíc Slovenka. Oboje jí ztěžovalo přijetí ostatních obyvatel. „*Zle ma prijali, lebo bola som Slováčka medzi Maďarov a evangelička.*“ (evangelička, 2012) Vzpomíná, že Uršulínka, ji ani nenazývala jménem, ale mluvila o ní jako o [thota asoň

(hanlivá maďarská přezdívka pro slovenskou ženu⁶²) *luteraniša*]. Etnické pnutí mezi Slováký a Maďary se podle ní nejmarkantněji projevovalo mezi dětmi. Tím, že její děti chodily do slovenské školy, se od nich všechny děti ze Sklepné, které chodily do maďarských škol, odtáhly a prováděly jim naschvály. Evangelička za tím vidí vliv rodičů. Ve vesnici, odkud přišla, se prý takové rozdíly nedělali. „*Môj otec, on videl človeka. On nevidel, že akej národnosti je akého vierovyznania. On videl človeka. A nás vychovali v tom istom. Že sme videli človeka aj v cigáňovi.*“ (evangelička, 2012)

Podobně ji překvapili samotní věřící. Zpočátku jejich přístup považovala za zvláštní projev jedinečně hluboké víry. Brzy se však na to začala dívat jako na přijetí sociální role, která se v kostele očekává: „*Videla som, že tí ľudia chodia na prijímanie, z prijímania naspäť, a išli takí ako keby to boli ani nie ľudia, ale ako sošky, tak chodili tie staré ženy. Ja som povedala Ježišku drahý fúúú či sú tu veľmi dobrí ľudia? Hovorím pána beka, toto sú takí dobrí ľudia! No a prišla som na to, nie za dlho, že nie sú inakší ako u nás, čo niechodia tak, no lebo tam, tam normálne šli, keď niekto prišiel do kostola, tam žiadne ako ztuhnutie človeka nebolo, prišiel ako keby prišiel k sebe do kuchyne.*“ (evangelička, 2012)

Do kostela chodila vždycky. Když to kvůli zdraví nebylo možné, pustila si v neděli alespoň mši v rádiu. Růžencová matka ji později přizvala do růžencového společenstva. Ona, ačkoli se umí modlit a modlí se, odmítla s tím, že k tomu nepotřebuje chodit do kostela a mezi ženy. „*Podľa mňa nemusí byť niekto členom toho, nech verí a nech chodia do kostola a podľa toho aj žije. No to najhlavnějšie, aby podľa toho aj žil.*“ (evangelička, 2012) Trochu zklamaně dodává: „*Vtedy, keď som potrebovala, vtedy som nebola dobrá.*“ (evangelička, 2012)

Minulý farář prý evangelickou vírou opovrhoval, nepovažoval ji za správnou. Evangelička však jeho přístup do jisté míry hájí: „*Farár bol, tak si svoje musel hájiť, nemohol povedať, že toto je správnejšie, toto je zbytočné, čo sa my učíme. Ja som tak povedala, že každá líška si chválí svoj chvost, keby to nerobila, tak by nemala veriacich. Nemal by komu kázať.*“ (evangelička 2012)

62 Skenderija (2010): *Tot* = porobený; pojmenování části Slovanů od uherských dobyvatelů

Podobný náhled na evangelíky měl i současný farář, ovšem bez etnických tlaků. „[Mal] *ten istý názor, len my katolíci! (velký smích) Už ale to je zas iné no tam aspoň národnostná otázka není.*“ (evangelička, 2012) Když přišel do Sklepné, evangelička zastupovala kostelničku, pokud nemohla. Oblékala farářovi šaty a zůstávala při mši v zákristii, aby byla po ruce, kdyby potřeboval něco podat nebo odložit. Pomáhala také při uklízení kostela a při opravách. Farář v jejích aktivitách pro kostel zřejmě rozeznal šanci přetáhnout ji na stranu katolíků a snažil přemluvit. „*Pan farár si to veľmi zobral ku srdcu, že ju treba na katolícku vieru obrátiť, a potom maminka, ja som mu hovorila, toto nie, toto už skúšali kňazi ve Sklepnej (smích) ale každý dopadol zle, prosím, nie. Noo a on je iný? To vieme, moja mama sa nezmenila* („léčitelka“ 2012) vzpomíná její dcera. Evangelička si stála si za svým: „*Ja som, čo som,*“ (evangelička, 2012) říká stejně jako před lety svému manželovi katolíkovi-Maďarovi, jehož matka na ni přes něj tlačila kvůli její víře. „*Koľko ľudí sa za to háda a manželstvá se rozpadávajú, len kvôli tomuto,*“ (evangelička, 2012) povzdechuje si. Nerada se hádá, snaží se vyhnout třenicím. Do teď jsou prý ve Sklepné lidé, kteří ani neví, že je evangelička. Podle ní má každý jít jednoduše tam, kde se mu víc líbí. Nevidí důvod, proč měnit svoje vyznání, když to z ní lepšího člověka stejně neudělá: „*Keby som videla, že je to lepšie, aj tí ľudia, že sú lepší, ako mám povedať, že tou vierou sú iní ľudia.. ale je to jedno, či tam ľudia, či tam, to je všetko jedno. Tak na čo. Len na to, aby som nebola evangelička, ale katolíčka? To nemá význam.*“ (evangelička, 2012)

Evangelička zapsala svoje děti do katolického kostela i na katolické náboženství. O svém rozhodnutí se zamýšlí takto: „*Lebo ja som si to tak zobrala: že keď ja som, keby bolo, keby bol tu evangelický kostol, tak by to už bola iná táto, lebo potom by som už rozmýšľala aj nad tým, že že by mohli byť evangeličenci nie katolíčenci no. Ale nechcela som, aby nebola nič tak ako ja. Lebo ja som fakticky fakticky ničím.*“ (evangelička, 2012) Přesto se nevyhnula různým komplikacím. Jelikož jejich kmotr byl evangelík, (minulý) farář nepovolil křest ani biřmování ve Sklepné, takže obřady musely proběhnout v jiných obcích, kde byli pro tyto účely otevřenější kněží. Evangeličku takový přístup rozhořčuje: „*Vravím: do čerta starýho, do kedy ešte budeme sa natahovať?*“ (evangelička, 2012)

Oceňuje na současném faráři, že v tomhle ohledu patří k těm tolerantnějším, kteří by neměli problém pohřbit evangelíka. „*Alebo veľakrát toho nepochovali za to, ale druhý pan farár pochová. Náš nerobí problém. Ten, keď prijdú za ním, pán farár, prosím vás podte mi pochovat zomrel mi ten alebo ten, tak ide.*“ (evangelička, 2012)

Při mších sedí v zákristii spolu se svým synem, který vybírá peníze, předsedou farní rady, kostelníci a někdy i se svou dcerou a její rodinou. V zákristii sedávala už se svým mužem. Když měli malé děti, bylo to pro ně prý lepší - nemuseli sedět po celou dobu mše na místě, ale museli být ticho. Svou oddělenou pozici při mších v současnosti odůvodňuje svými zdravotními problémy – pokud jí není dobře, může se hýbat, jak chce, a nikoho to neruší, nikdo to neposuzuje. „*Ja robím, čo je pre mňa lepšie.*“ (evangelička 2012) říká. Evangeličky osoba, ačkoli patří k těm nejstarším v obci, se tak zdatelně vymyká tradičnímu manifestnímu modelu, který představuje kroužek tetek okolo růžencové matky.

4. 1. 2. 2. „Léčitelka“

Evangeličky děti paří paradoxně mezi angažované, co se náboženské praxe v obci týká. Její syn vybírá o mších ofěru, její dcerou je již zmíněná bývala pokladnička farské rady. Teď už je její aktivita v náboženských činnostech omezenější⁶³, protože pracuje v zahraničí, takže nemá čas se tolik zapojovat do takových aktivit. Sama navíc hledá alternativnější přístupy k víře (a ke zdraví), zajímá se o astrologii, kameny a bylinky. Cestu k těmto věcem jí v podstatě otevřela její práce: před lety začala jezdit jako ošetřovatelka na dvoutýdenní směny do Rakouska, přičemž získala od své rodné vesnice odstup a ze světa zdravotnictví začala čím dál častěji utíkat k léčitelství⁶⁴. Nazvala jsem ji „léčitelka“, přestože zatím neléčí⁶⁵, protože mi připadá, že toto pojmenování nejlépe přibližuje její identitu. Před obyvateli obce „léčitelka“ o svých nevšedních náhledech mlčí. Nechala se slyšet, že by ji farář nechal upálit jako *bosorku*. I když se v obci deklaruje jako křesťanka⁶⁶, ke křesťanství přistupuje kriticky a se zajímavým nadhledem (např. Starý zákon jí

63 Pokud není v zahraničí, dosud pomáhá stavět svojí mamince a kostelnici Božítělový oltář.

64 O léčitelství v této oblasti více Vojta Kračmar (2011).

65 Bylo jí předpovězeno, že bude.

66 Lze předpokládat, že odkrytí jiných vrstev víry mohla napomocť přítomnost potencionálně spřízněného

připadá jako „hororová kniha“, je jí více sympatické pojetí smrti ve východních náboženstvích apod.).

Na nedělní mši do kostela ve Sklepné většinou nechodí, protože právě v ten čas odváží s mužem děti-vysokoškoláky na vlak. Stihnou tak akorát mši v Lučeneci nebo v Mučíně. Pokud z nějakého důvodu zůstávají ve Sklepné, sedí při mši oba v zákristii. Dodává k tomu: „*Mne je to v podstate jedno, že v akej reči to je. Samozrejme, že mám svojich obľúbených kňazov.*“ („léčitelka“, 2012) Podobně jako ostatní aktéři, kteří mají individuálnější přístup k víře, pociťuje jisté farářovo nedostatky v duchovním vedení. Když má potřebu, vyhledá kněze, který jí je názorově bližší.

4. 1. 3. Mše a svátky

„*Tie sviatky akože zocelujú vlastne tú dedinu.*“ („léčitelka“, 2012)

Náboženský život ve Sklepné, to znamená především mše, svátky, modlitební společenstva a poutě. Největší prostor zde samozřejmě zaujímají mše. Na nedělních mších, které jsou nejběžnějšími a nejčastějšími svátky ve Sklepné, rozeberu určité aspekty vyskytující se i v případě dalších svátků, jejichž popis by byl nad rámec této práce.

outsidera: „A vy ste čo? Evagelíčka alebo katolíčka?“ EK: „Já se považuju za hodně věřícího člověka, ale nemůžu se takhle zařadit.“ „Sláva! Nejsm sama!“ Ovšem i tak bylo patrné, že je to pro „léčitelku“ problematičtější téma: rozhovor věnující se jejímu alternativnímu přístupu jsem nesměla nahrávat a na dopis s doplňujícími otázkami mi (jako jediná z pěti informátorů, kterých jsem se takto doptávala) s omluvou neodpověděla.



obr. 5 - Farář světí paškál při Bílé sobotě. Na sobě má nové roucho, které dostal od růžencové matky.

4. 1. 3. 2. Nedělní mše

Náboženskou (i společenskou) aktivitou číslo jedna jsou ve Sklepné **nedělní mše**. Oproti „ceztýždňovým“ mším, kdy se v kostele sejde obvykle kolem deseti žen, je v neděli na mši většina praktikujících věřících, tj. přibližně šedesát lidí. „*Náboženský život tak trošku, mám pocit, že stmeluje tých ludie dohromady. Minimálně si to všímám na tých, ktorý akože chodia do kostola, lebo keď je to aj raz za týždeň, že v nedelu se tam zijde teda tych viac ludie (...), aj keď sú to stále ty istý, ale se tam zijú a chlapi, všímám si to, že pred kostolom vymenia si niaké tye za týždeň, keď nemali tu možnosť inde se stretnút, tam si niečo povedia, vieš? Tak proste*

prehovoria k sebe tak isto po kostole.“ (pokladnice, 2012)

Zasedací pořádek úzce souvisí se statusem a deklarovanou náboženskou identitou, proto jsem se také výše věnovala tomu, jaké místo a proč v kostele zauímají nejvýznamnější aktéři. Podle věřících není již zasedací pořádek tak striktně stanovený jako v minulosti⁶⁷. Tehdy byl pro výběr místa v kostele závazný především věk a pohlaví. Malé děti seděly vepředu na koberečkách: vpravo děvčata, vlevo chlapci. V první a druhé lavici vpravo seděly větší slečny (to zůstalo do současnosti). Když se vdaly, tak se přemístily dopředu doleva mezi ostatní mladé vdané ženy. Se zvyšujícím se věkem se pak postupně posouvaly víc a víc dozadu. Mladší muži byli vždy nahoře na chóru, nejstarší pak seděli na lavicích pod chórem. Vpravo ve středu lavic seděli muži středního věku, za nimi byly nejstarší ženy. Narušení zasedacího pořádku se považovalo za porušení slušného chování.

V současnosti taková pravidla neplatí. Důvod lze hledat mimo jiné v tom, že se za posledních padesát let výrazně snížil počet věřících v kostele, a tak není třeba, aby zasedací pořádek pomáhal řešit jejich umístění v kostele. *„Celý kostol je už príliš veľký.“* („léčitelka“, 2010) Podobně: *„Proste miesta je v kostole dosť a stačí si vyhladnuť lavice a do nej chodiť a máš to. Problém je skôr v tom, že lavice sú čoraz prázdnejšie.“* (pokladnice, 2012) Krom počtu věřících se změnila také morálka a normy s ní spjaté. Mnoho manželských párů chce například mši trávit pohromadě (takovým případem je třeba organizátor se svou ženou, pokladnice se svým mužem, členka náboženského společenstva mladých se svým přítelem). To vše ovšem neznamená, že místa v kostele ztratily svou výpovědní hodnotu. Protože už člověka tolik nesvazuje jeho věk a pohlaví, lépe než dříve platí, že *tím, kam se v kostele posadí, říká, jaký je věřící*. Kdo se za svou víru nestydí, kdo chce, aby jeho víra byla vidět, nebo kdo chce být z důvodu své náboženské zapálenosti co nejbližší jádra dění, sedá si dopředu. Čím větší lhostejnost vůči takovým věcem (popřípadě silnější konzervativismus), tím dál je věřící od oltáře.

Zvláštní farářův postoj k národnostní problematice se prý projevoval jeden čas i ve snaze

67 Cca před 50 lety.

podřídit zasedací pořádek v kostele etnickému rozčlenění⁶⁸. Vlna nevole, kterou jeho chování zvedlo, si vynutila jinou formu⁶⁹, při níž se národnostní aspekt podle všeho pomíjí.

Jak již bylo naznačeno výše, mše ve Sklepné mají zvláštní dvojjazyčný charakter. Evangelium v maďarštině čte předseda farní rady, první a druhé čtení předčítá maďarsky kostelnice nebo vnučka růžencové matky, Homilie maďarských kněží čte růžencová matka. Přes týden je pouze jedno čtení. Farář některé části mše říká/zpívá ve slovenštině, jiné v maďarštině. Sám říká, že poměr maďarštiny a slovenštiny volí podle toho, v jakém zastoupení jsou Maďaři a Slováci přítomní na mši⁷⁰. Informátoři obvykle nepociťují žádné proměny v poměru používání maďarštiny a slovenštiny v rámci jednotlivých mší ani v rámci nějakého delšího časového úseku⁷¹. To může být způsobeno tím, že naprostá většina obyvatel Sklepné je bilingvní a bez potíží přepíná z jednoho jazyka do druhého, takže změnu jazyka nezachytí, pokud tedy zrovna nesledují jazyk jako zásadní kritérium kvality farářovo pastorače.

4. 1. 4. Náboženská společenstva

Důležitou součástí náboženského života ve Sklepné jsou náboženská společenstva, jakkoli se jejich počet oproti minulosti snížil. Někteří informátoři tvrdí, že ve Sklepné fungovaly až tři růžencová společenstva současně. V současnosti přežívá jedno složené ze starých maďarských žen, z nichž mnoho už ani nemůže docházet do kostela. Funguje však také modlitební společenstvo, jehož členy jsou převážně mladší lidé. Oblibu věřících družít se do nějakých společenstev lze vysvětlit obecně rozšířeným přesvědčením, že společná modlitba má větší sílu.

4. 1. 4. 1. Maďarské růžencové společenstvo

68 Podobně to platilo i o výzdobě kostela o Vánocích a o stavbě oltářů k Svátku Božího Těla: jeden rok měli stavět Slováci, jeden Maďaři.

69 Rozvedena níže v podkapitole o Svátku Božího Těla.

70 Například když je v kostele 70 % Maďarů a 30% Slováků, udělá mši ze 70% v maďarštině a z 30 % ve slovenštině.

71 Mně naopak připadalo, že oproti roku 2010 v následujících letech podíl maďarštiny při mších vzrostl.

Maďarské růžencové společenstvo má ve Sklepné již mnohaletou tradici. Členství se předává z generace na generaci: „*Moja starká bola členkou toho ružencového spolku a ona v 83 umrela a potom to po nej moja mama akože zobrala, ten její desiatok. Keď moja maminka zomrela, tak som ja dostala po nej ten desiatok.*“ (pokladnice, 2012) Členkami maďarského růžencového společenstva jsou výhradně ženy. Gendrové vymezení společenstva koreluje s převahou žen v náboženských činnostech ve Sklepné obecně. Podobně homogenní je i věk členek – naprosté většině žen je mezi 70 a 80 lety. To může mít přímou souvislost s jejich maďarskou národností. Jak bylo řečeno výše, starousedlíci jsou především Maďaři. Lze předpokládat, že náboženské aktivity (nejen v rámci růžencového společenstva) souvisí s lokální identitou a mohou být nástrojem pro její udržení. Až na jednu ženu, která bydlí v Lučenci (ale pochází ze Sklepné), jsou všechny ženy ze Sklepné.

Růžencové společenstvo nese název podle své ústřední funkce: modlit se růženec. Z patnácti žen se v současnosti z důvodu nemocí a problémů s chůzí schází kolem osmi, aby si vyměnily obrázky s „tajemstvím“⁷² Takzvaná „premenka“ se koná první neděli v měsíci přímo v kostele. Její součástí jsou modlitby, písně a přímluvy. Ženy se modlí růženec radostný, bolestný a slavnostní. Růženec Světla, který nově zavedl Jan Pavel II., se ve společenstvu neujal. To může souviset s konzervativním přístupem členek, které se snaží opakovat tradiční zavedené postupy. Za nemocné ženy poví na „premenca“ jejich desátek některá z přítomných žen. Tím ale činnost společenstva nekončí. Všech patnáct žen se následně každý den modlí svůj určený desátek. Tak se vlastně společenstvo, ačkoli není fyzicky spolu, denně společně pomodlí tři růžence.

Ústřední roli ve společenstvu má růžencová matka, která vede modlitbu a zpívá. „*Ružencová matka vždy musí byť ten iniciátor, ktorý vedie vlastne tú modlitbu, či už toho ruženca alebo tých litánií alebo ten zpev medzi tými jednotlivými tajomstvami. Takže to je taký jeden z najdôležitejších článkov toho spolku, pretože je to tá hlava toho celého, kerá to musia nejakým spôsobom organizovať, aby to vyznelo aj dôstojne, aby celá ta modlitba bola - vlastne to ani nejde o to dôstojne, ale aby tá modlitba mala ten účinok.*“ (pokladnice, 2012)

72 Každý desátek na růženci má své tajemství: modlitbu na určité téma.

Z růžencového společenstva se rekrutují i ženy, které zdobí kostel, později o nich budu mluvit jako o **zdobitelkách kostela**. V jejich čele opět stojí růžencová matka. Stejně ženy se také vypravují každý měsíc na pouť na Osuší a účastní se „hodinky pred Sviatosťou oltárnou“ (rozvedeno níže). Jejich zvýšenou aktivitu lze v podstatě očekávat při jakémkoliv náboženském dění v obci. Věřícími je jejich činnost reflektována a většinou oceňována: „*Je to obdivuhodné, že v tomto veku oni dokážu ešte dosť aktívne sa toho celého procesu zúčastňovať a dosť vela času obetovať a síl obetovať pre, vlastne to nie len pre oslavu pána boha, ale aj pre to celé spoločenstvo.*“ (pokladnice, 2012)

V obci též existuje „**malé růžencové společenstvo**“, které se skládá z žen, jež jsou čekatelkami na členství v růžencovém společenstvu (tj. dcery nebo jiné příbuzné starých maďarských žen, kterým podle tradice předávání členství připadne). O jejich aktivitách nemám dostatek relevantních dat.

4. 1. 4. 2. Slovenské růžencové společenstvo

Jak bylo řečeno výše, dříve fungovalo v obci společenstev několik. V živé paměti informátorů zůstává ještě Slovenské růžencové společenstvo, které vzniklo z farářova popudu. „*No to bolo pod nátlakom pána farára, že to treba zaviesť po slovensky. Darmo som ho presviedčal, že tu sa to modlia po maďarsky. Nie, treba mať aj slovenskú ružu.*“ (organizátor, 2012) říká organizátor, který měl společenstvo vést a každý měsíc organizovat *premenku* obrázků. Byl ovšem problém sehnat dvacet lidí (modlili se všechny čtyři růžence včetně růžence světla), kteří by se pravidelně modlili. Někdo nepřišel na *premenku*, někdo ztratil obrázky. Když se poztráceli třetí nakoupené obrázky, společenstvo asi po dvou letech zaniklo. „*Vravím, to bolo také trápenie (...) Tak polovica mi ich nevrátila, nevedela, že kde majú tie obrázky, kde ich dali. Už mi to bolo trápne sa pýtať, či sa to modlia hej, lebo na začiatku bolo povedané, tak tento desiatok sa modlite každý deň. A keď nevedel kde má ten obrázok, tak sotva sa potom aj mohol modliť.*“ Slovenské růžencové společenstvo se na rozdíl od toho maďarského nescházelo a nemodlilo se společně,

ani neuskutečňovalo jiné náboženské aktivity.

4. 1. 4. 3. Modlitební společenstvo (mladých)

Jiné společenstvo spojené s organizátorovým jménem, které přetrvalo dosud, je modlitební společenstvo (mladých). To vzniklo spontánně iniciativou organizátora a jeho přítele z vedlejší vesnice (Bolkovce) asi před pěti lety. Tito dva se jednou po společné práci pomodlili a společná modlitba je natolik naplnila, že je napadlo udělat z toho tradici. Tak se začali scházet jednou za týden až dva u organizátora doma spolu s dalšími věřícími, kteří měli o aktivitu zájem.

V současnosti na *stretko* chodí osm lidí, přičemž ze Sklepné je organizátor, jeho žena, bývalá stavitelka oltáře a její dcera. „*Skúšal som už aj ostatných oslovovať, aj mladých, najmä mladých, a nechcú (...) Prekvapili ma tie odpovede, že prečo, prekvapili mňa tie odpovede ako u kresťana, hej? boli aj také, že ja sa nemodlím, ja sa sám modlím. (...) Dneska pán farár to mal pravdu, čo povedal, že tu sa hanbia ľudia vyznať Krista, aj doma v rodine, tu každý sám, tu keď sa opýtaš, aj v rodinách, tak no napočítaš ich na ruke, koľkí sa modlia spolu a podľa mňa naozaj tá spoločná modlitba má väčšiu tu silu.*“ (organizátor, 2011)

Náplní modlitebního společenstva jsou v první řadě právě společné modlitby (většinou se modlí růženec, před Velikonocemi křížovou cestu), po nichž následuje čtení z Písma a následné rozebírání témat, která vyvstala. Rozhovory se obvykle po čase přesunou z náboženské sféry do sféry privátní, zůstává snaha nějak to vztahovat k víře. Podle organizátora by mělo být cílem společenstva povzbuzení, požehnání, překonání únavy, naplnění. „*Môžeš do toho zapojiť rôzne tie úmysly rozumieš? Ty môžeš mať iný úmysel za niečo iné, potrebuješ napríklad, máš skúšky pred sebou, dáš tie skúšky do tej modlitby: Pane Bože, pomôž mi cez cestu, aby sa to, lebo daj mi silu k tomu, alebo máš nejaké ťažkosti, nejaký kríž, dáš to a modlíme sa všeci za to, ale keď si sama, tak se len sama za to modlíš.*“ (organizátor, 2011)

Na „*stretkách*“ je někdy přítomen i farář, který se pak snaží vzít vedení do svých rukou. Poměrně mladým členům společenstva ale jeho přístup příliš nevyhovuje. Schůzky společenstva se tak zároveň stávají jakousi platformou k dialogu mezi věřícími a farářem, kde se vyjevují skryté

problémy a možnosti jejich řešení⁷³.

4. 1. 4. 4. Farská rada

Zcela odlišný charakter má farská rada. Ta slouží především k praktickým cílům jako je materiální stránka nebo organizace náboženského života v obci. Její členy si zvolili sami obyvatelé obce. Rada se však pravidelně neschází, pouze když je třeba o něčem rozhodnout. Takovým případem byla organizace opravy kostela v roce 2000, která byla patrně její nejvýznamnější činností.

Jelikož členové mezi sebou nemají pravidelně intenzivní styky, je těžké dopátrat se, kdo vše je vlastně členem. Informátoři obvykle jmenují namátkou několik jmen, ale kompletní výčet se není možné dozvědět. Podle všeho se zdá, že v radě převažují muži. Předsedou farské rady je muž, který čte evangelium v maďarštině a angažuje se i v dalších náboženských aktivitách. V takových otázkách jako je oprava kostela apod. by měl mít hlavní slovo farář jakožto správce farnosti, i zde ho však má spíš růžencová matka „*Väčšinou máva rozhodné slovo, čo sa týka, ako staršina keby bola.*“ (pokladnice, 2012) Pokladny jednotlivých obcí, které spadají pod farářovu farnost, fungují totiž samostatně, každá obec zvlášť si platí elektriku apod. „*My sme taká filiálka, hej? Lebo Bol'kovce farnosť, náš kostol je kvazi taká filiálka.*“ (pokladnice, 2012)

Role v náboženském životě se překrývají i v případě funkce pokladničky, kterou je bývalá stavitelka oltáře (zajímavé je, že minulou pokladničkou byla stavitelka oltáře též). Z výše probraných aktérů jsou členy organizátor a manžel kostelnice. Zajímavé je, že členy farské rady jsou i méně zapálení křesťané, které není vidět v dalších náboženských aktivitách (např. organizátorův bratr, který na rozdíl od něj není považován za vzorového křesťana).

4. 1. 5. Poutě a poutní místa

⁷³ Na posledním setkání *stretka*, kterého jsem se zúčastnila, došlo k opravdu vyostřené výměně názorů. Mladý muž z Bolkovců faráře kritizoval za to, že za dobu jeho působení se v duchovním životě zde nic nezměnilo, že nedokáže chytit člověka za duši, aby ho mše proměnila (jako například v Lučenci). Farář se hájil všemi svými aktivitami. Mladá žena z Banské Bystrice pojmenovala „farářovo chorobu“ *neschopnosť počuvať druhého*: farář dělá mnoho, ale málo poslouchá, měl by jít k lidem a ptát se jich, co je podle nich špatně.

Podobně jako v jiných krajích Slovenska i ve Sklepné si drží velkou oblibu poutě na různá svatá místa. V následujících odstavcích se zaměřím na poutní místa, která se nachází v bezprostředním okolí Sklepné, i když mnozí věřící ze Sklepné navštěvují poutní místa po celé své zemi i daleko za jejími hranicemi. Před pár lety farář dokonce vypravil autobus do Říma. Svými výlety za místy spojenými s křesťanskou vírou je ve Sklepné proslavená především pokladnice-starostka, která se krom Svaté země a Říma dostala například i do Lurd, do Fatimy nebo do Medžugorje⁷⁴.

Poutě jsou narozdíl od světských výletů a dovolených považovány za něco úctyhodného, na co si správný křesťan potrpí. Ojediněle je vnímána i odlišná atmosféra takových míst: *„Pánboh stvoril všetko, kamkoľvek pôjdeš, do Ruska, alebo do Číny, alebo kde len chceš, všetko stvoril Boh. Všade môžeš dávať úctu, všade môžeš ďakovať, kde len chceš a chváliť ho, velebiť, oslavovať, čo len chceš. Len tie miesta majú takú inú atmosféru, to pocítiš. To sú premodlené miesta, a už tam aj nejaké zázraky sa stali, pred časom, čo mi farár spomínal, ktorý tam bol. A keď príde z tade, aspoň ja to tak cítim, neviem či to i druhý cítia, tak proste som nabitý, takou pozitívnou energiou, taký duchovne som proste napumpovaný a nič ma nesere, nič nerozhádže, vieš. Som spokojný, ale potom to vyprchá časom, tak do týždňa som veľmi v pohode a potom to už zase upadá do tých starých kolají. Tak to tam treba ísť vždycky, dobiť tie baterky.“* (organizátor, 2012) Taktéž farář říká, že místa, kde se lidé chodí pravidelně modlit jsou „premodlená“ a člověk, který tam zavítá, získává snáze Boží milosti.

4. 1. 5. 1. Osuší

Vůbec nejvýznamnějším poutním místem pro obyvatele Sklepné je místo v lesích za Lučencem zvané **Osušie**. Osušie dříve fungovalo jako charitní dům. Útočiště zde měli různí sociálně slabí a nemocní lidé. Tito tvořili „skalní klanitele“, kteří se při Svátosti modlili, i když tam nebyli poutníci. Krom klasických poutí byly na Osušie pořádány duchovní cvičení růžencových společností a různé aktivity pro děti. *„Sme tam boli každé leto, každé jarné prázdniny, no a bol*

74 Pro obyvatele Sklepné plánuje dělat promítání fotografií s komentáři.

to ten klud taký taký naozaj že človek, keď sa chce do seba obrátiť, tak má tam na to čas, aj napriek tomu, že sa stará napríklad až niekedy o 150 ľudí.“ („léčitelka“, 2012) vzpomíná jedna z informátorek. Postupně se ale od toho upustilo - klanitelé zahloubaní v modlitbách byli špatně slučitelní s živými a hlučnými dětmi. Podobně dopadl i plán využívat Osušie jako místo dožití pro staré kněze. Kvůli své poměrně nepřístupné lokaci nebylo možné objekt dobře zásobovat a obstarávat.

Dnes jsou cílem poutí na Osušie především **prosby a poděkování před Svátostí Oltářní**. Podle paní správkyně se zde vystřídá za měsíc 62 skupin poutníků. Jednu z těchto skupin tvoří ženy ze Sklepné a Bolkovců, kterým v současnosti připadá pouť na každý 15. den v měsíci.

Ze Sklepné se dříve jezdilo na Osuší 13. dne v měsíci. V roce 2012 se datum v důsledku změny majitele posunulo na 15. pro Maďary a 16. Slováky, přičemž Slovákům připadla poklona denní. Předtím měli Slováci údajně termín 1. v měsíci, ale nikdo se poutě neúčastnil. *„Slovákov bolo stále menej a menej, až prestali chodiť a Maďari vydržali doteraz tie nočné poklony.*“ (pokladnice, 2012). Se změnou majitele se znovu zavedl i termín pro Slováky. Rozdělení poutníků podle etnicity v tomto případě není vnímáno jako negativní, informátoři to spíš nahlíží jako přirozený proces - náročné celonoční poklony jsou doménou starých maďarských žen.

Na Osuší je vozí farář nebo organizátor. Ve 20:00 zde začíná maďarská poklona. Modlí se a zpívá, následuje mše a po ní zas modlitby a zpěvy. Kdo chce, může si kolem půlnoci dát hodinovou pauzu. Ve 4:00 ráno je opět mše, v 5:00 poklona končí, aby na sedmou hodinu mohla přijet slovenská skupina. Mši slouží řecko-katolický kněz, přičemž určité úkony dělá též farář ze Sklepné⁷⁵. Z výše rozebíraných aktérů na Osuší jezdí růžencová matka, která se opět ujímá předčítání a předzpívání modliteb, potencionální budoucí růžencová matka, pokladnice-starostka, organizátor a občas vnučka růžencové matky.

Každý z aktérů podle svého přístupu k víře vnímá pouť jinak. *„Mňa to tam ťahá. Ja tam musím ísť. Proste ja tam prídem, kláknem si tam a to čo ma trápi, tak to tam si v tichosti s Bohom*

75 Přítomný je často též františkán z Čech.

komunikujem a ďakujem mu za to a som nesmierne rád, že on to všetko takto riadi v mojom živote, ako to mám zariadené. Chodím tam, lebo som povinný, toto cítim ako povinnosť, to cítim z vnútra, že proste Boh keď mi takéto milosti dáva v živote.“ (organizátor, 2012) Pro růžencovou matku a ženy z růžencového společenstva znamená Osuší spíš možnost manifestovat svou víru v odlišné formě, než jak se jim nabízí v rámci Sklepné. Vydržet celou noc vzhůru v modlitbách vskutku vyžaduje vnitřní sílu a odhodlanost.

4. 1. 5. 2. Další poutní místa

Druhým nejoblíbenějším poutním místem pro obyvatele Sklepné je maďarský **Szent Kut**⁷⁶, kam se obvykle jezdí autobusem, který vypravuje lučenecká farnost, popřípadě se tam vydávají věřící vlastními automobily. Szent Kut se plní lidmi nejvíce 15. srpna na Nadnebevzetí Panny Marie. Poutníci přicházejí často také 8. 9. na Narození Panny Marie a 15. 9. na Sedmiboletnou Pannu Marii. Koncentrace svátků zaměřených na Pannu Marii souvisí s „Lurdkou jeskyní“, která je u Szent Kutu vystavěna /fot/. Jelikož poutě k Szent Kutu nemají tak striktně stanovený charakter jako na Osuší, každý poutník si je uchopuje po svém. Například evangelička, která na jiné poutě nechodí, považuje Szent Kut za možnost sejít se se svou švagrovou, která je mniška.

⁷⁶ Slovensky *Svätá studňa* podle zázračného léčivého pramene, který zde vyvěrá.



obr. 6,7 - Szent Kut: Lurdská jeskyně a svatyňka mnichů, kteří žili nad Szent Kutem v pískovcových jeskyních.

Mezi další poutní místa, která věřící ze Sklepné každoročně navštěvují, patří **Divín**. Ten ožívá na Svatou Annu. Od několika informátorů zaznělo také místo zvané **Staré Hory**, kde je křížová cesta.

Zvláštním případem jsou poutě do **Borky**, které též pořádá lučenecká farnost. Člověk se zde může zasvětit Panně Marii, zavázat se tzv. k malým slibům: ve středu a v pátek držet bezmasý půst (nejlépe jen o chlebu a o vodě), ve středu krom běžného modlení přidat tři otčenáše a tři zdrávasy, žít v čistotě (před manželstvím nemít pohlavní styk, v manželství být věrný partnerovi). Ve Sklepné jsem se se zkušeností s Borkou setkala pouze u organizátora, což odpovídá jeho modernímu přístupu k víře: zaměřovat se a pracovat především na sobě. Byl zde s věřícími kamarády z Bolkovců, kteří k němu dochází na modlitební společenstvo.

4. 1. 6. Náboženské aktivity pro děti

Náboženské aktivity pro děti zmíním jen okrajově, jelikož se kromě faráře příliš nedotýkají náboženských identit aktérů. Farář rád tuto svou oblast působení vyzdvihuje, protože náboženské výchově přiřítá význačnou roli⁷⁷, navíc souvisí s jeho „budovatelskými“ činnostmi.

Pro děti organizuje nábožensky zaměřené akce na několika místech. V Hriňovej má k dispozici dům, který mu k těmto účelům věnovali jeho rodiče. Přebudoval jeho podkroví a teď se tam konají například tábory o jarních prázdninách. Letní tábory pořádá v Bolkovské osadě, kde nechal zrekonstruovat dům blízko nového kostela, který vystavěl. S tábory mu pomáhají věřící vysokoškoláci, kteří dělají animátory, a salesiánské sestřičky z Bratislavy, které se soustředí spíše na náboženskou stránku. Podobné úmysly má farář i s misijním domem na Kokave. Pokladnice-
starostka pro pomocné činnosti na domě uvolňuje své „VPPky“, kteří jsou zapojeni při veřejně prospěšných pracích v obci. Sama je jeho činností nakloněná: *„On robí dosť pre tieto deti. Chcel by ich nejakým spôsobom aj takto zaujať a popri tom športe, ktorý tam určite sprevádzajú, alebo hrách, tak popritom, nie že nenápadne, ale tak trošku zase na tu správnu mieru usmerniť do toho budúca, vieš, naštepiť im nejaké tie také kresťanské zvyklosti, aby napríklad že eventuelne by im to v domácnosti chýbalo, lebo nie vo všetkých rodinách je tak ako u [organizátora]. Niekde im nemá kto ukázať ten vzor.“* (pokladnice, 2012) Kromě táborů hraje s dětmi fotbal a vymýšlí různé jiné sportovní vyžití, organizuje táboračky u ohně a debaty o vztazích pro dospívající.

Názory na jeho aktivity pro děti se liší. Několik informátorů upozorňuje na farářovy „kvantitativní“ sklony, přičemž kvalita pokulhává. Děti na táborech jsou totiž posbírané z širokého okolí, takže jejich počet narůstá až k několika desítkám, ale často chybí dobře vymyšlený program a lidé, kteří by ho pomáhali naplňovat: *„Oni sa snažia robiť tie tábory, tak niekedy to dopadne dobre, niekedy menej dobre no už, ako kedy si to zariadí. Musí mať okolo ľudí, ktorí to vedia dobre zorganizovať a ktorí vedia dobrý program tým deťom ako spraviť.“*

⁷⁷ Což dokládá i to, že na otázku náplně jeho poslání vyjma mší a svátků zmínil v rozhovoru nejprve práci s dětmi a mládeží.

(kostelnice 2012).

4. 1. 7. Další náboženské aktivity

Za čtyři týdny, které jsem ve Sklepné dohromady strávila, není možné obsáhnout náboženský život v obci v celé jeho šíři. Předpokládám, že mi přes veškerou mou zvědavost v této oblasti mnoho věcí uniklo. Jelikož se dále budu zaměřovat na Svátek Božího Těla, chtěla bych ještě zmínit tradici poklon před Svátostí oltářní, která se svátkem vnitřně souvisí – oboje se soustředí a oslavuje proměněnou hostii.

Každý první čtvrtek v měsíci se věřící ze Sklepné - opět zejména staré ženy, které jsou členkami maďarského růžencového společenstva - schází v kostele k modlitbě k Svátosti oltářní. Aktivita se nazývá „**hodinka pred Sviatosťou oltárnou**“. Svátost oltářní ovšem v tu dobu není vyložená, pouze se k ní modlí speciální modlitby. Farář ji vykládá jednou za čtvrt roku na několik hodin, přičemž důrazně vyzývá farníky, aby šlo co nejvíc lidí na modlitbu před Svátostí oltářní.

4. 1. 8. SHRNUÍ: NÁVRHY NÁBOŽENSKÝCH/DUCHOVNÍCH IDENTIT KLÍČOVÝCH AKTÉRŮ

Následně se zaměřím na vyzdvižení hlavních atributů, na nichž je prezentována *intrapersonální identita* klíčových aktérů: jaký chtějí mít o sobě obraz, tj. jakou má podobu jejich *ideální já* (čili jaký je jejich *ideální křesťan*), a proč.

FARÁŘ

U faráře se jeho podoba *ideálního já* neopírá jen o jeho představu dobrého křesťana, nýbrž je zcela zásadním způsobem spjatá s jeho povoláním (posláním), které ho činí křesťanem *par excellence*. Pokusím se tedy nastínit jeho náhled na dobrého kněze.

Farář je **prostředník v předávání duchovní i životní moudrosti**. Pokud farník nenaplnuje jeho představu o správném křesťanovi, považuje to za svou chybu. Nevěřící člověk, člověk odlišné víry nebo nedostatečně zapálený věřící ohrožuje v tomto smyslu jeho identitu dobrého kněze a je třeba ho „předělat“. Z toho přístup k evangelíkům.

Svou víru nemanifestuje okázalými náboženskými úkony, ani nelpí na oděvním kódu. Naopak se snaží v tomto projevovat nezájem: důležité jsou skutky v žitém životě. V souladu se svým posláním tak buduje stavby pro náboženské aktivity a vytváří různé možnosti náboženského vyžití. Tyto stavby, aktivity a vzorní křesťané (kterým napomohl k víře) jsou tak jeho formou manifestace, což stojí v jádru jeho **budovatelské, resp. misijní identity**. S tím souvisí i jeho důraz na kvantitu, co se týče četnosti návštěv kostela a počtu samotných věřících v něm. Ač chce být svým přístupem „moderní“, sklouzává tak tímto spíš k určitému konzervativismu a opomíjí hlubší duchovní vedení farníků, které není nijak zhmotnitelné. Jeho lokální identita je rozštěpená mezi celou jeho farnost, navíc zde vystupuje národnostní otázka, která mu komplikuje sžití s místem své pastorace. Jeho náboženskou rurální identitu lze spojovat jen s místem jeho působení ne s lokalitou jako takovou (stejně působit by mohl někde jinde a v čistě slovenském prostředí by mu to nedělalo takové problémy). Výraznější sepětí se u něj objevuje v lokalitě jeho rodiště (Hriňová).

RŮŽENCOVÁ MATKA

Správný křesťan podle růžencové matky **vyplňuje a naplňuje svůj život (kolektivními, manifestními) náboženskými aktivitami**, které může (a má) vidět jeho okolí. Mše, svátky, modlitební společenstvo, poutě, modlení v rodině, to vše je vysloveně povinností věřícího člověka jakožto možnost sloužit Bohu. Důležité jsou správné postupy při těchto činnostech, aby nedošlo k odklonu od provedení, které určil Bůh. Konzervatismus (jehož součástí je i její „diktátorstvo“) tak vyplývá ze strachu z odklonu od „správného křesťana“, který neskončí v pekle. Čím víc náboženských činností a čím důsledněji provedených, tím lepší člověk. Za potřebou růžencové matky být pro náboženský život v obci nepostradatelnou a být co nejvíc vidět, tak může stát potřeba být dobrým (nejlepším) člověkem před druhými lidmi. Její náboženská rurální identita se i z tohoto důvodu silně váže na **identitu lokální** (kdyby byla vyňata z tohoto prostředí, její náboženská identita by tím silně utrpěla, protože nové společenství by nemělo povědomí o jejich výjimečných náboženských aktivitách, na kterých náboženská identita stojí). Sledování rodinného a oděvního kódu a teritoriálních gest lze taktéž považovat za kritérium hodnotící kvalitu „křesťanskosti“. Vztah k církevním autoritám zastoupený zde farářem je dvousečný: vzdor – narušení lokální identity (jazyk) a posvátná úcta (vysvěcený člověk).

ORGANIZÁTOR

Organizátorův vzorový křesťan je oproti tomu **soustředěn výrazně do sebe**: nesnaží se o manifestní projevy víry, neposuzuje druhé ani jejich přístup k víře, nezaobírá se příliš svým zevnějškem. Jediná možnost, jak působit na druhé lidi ohledně víry je podle něj pracovat na sobě samém (sebereflexe, půsty) a ukazovat víru svým životem (dobré skutky, ovšem i nestydět se jít do kostela nebo se před někým modlit). Je třeba se účastnit mší, protože to ustavil Bůh. Mše přináší vnitřní duchovní prožitek, podobně jako jiné náboženské aktivity, které dělá právě z tohoto důvodu (popřípadě naplnění možnosti udělat dobrý skutek). Výsadní místo zde má modlitba, která prostupuje celým dnem. Modlitba je hlubokým rozhovorem s Bohem často nad rámec racionálně uchopitelného děkování, odprošení nebo proseb. Být dobrým křesťanem zaručuje požehnání na vlastních dětech.

Organizátorova duchovní urbánní identita s rurálními prvky není vázána na identitu lokální, jakkoli je organizátor sám silně citově spjat se Sklepnou a jejím okolím.

KOSTELNICE

Kostelnice buduje svou identitu na **odlišnosti od zvykových věřících**. Dobrý křesťan nechodí do kostela z povinnosti, nedělá náboženské úkony automechanicky, nestydí se za svou víru, neulpívá na věcech vnějšího světa. Sama se považuje za moderní křesťanku: mše je duchovním prožitkem, modlitba znamená myslet na Boha při každé věci. Spíše než propojenost lokální a náboženské/duchovní identity je u ní patrná spojitost mezi etnickou a náboženskou identitou: skrze náboženské aktivity bojuje za „rovný“ přístup k Maďarům v obci.

POKLADNICE

Dobrý křesťan, ke kterému směřuje pokladnice, o sobě mlčí a příliš neposuzuje. Zejména církevní činitelé jsou pro něj nedotknutelní (církevní autorita, institucionalismus). Nanejvýš důležité je účastnit se nedělních mší, na kterých do značné míry stojí společenský život v obci. Nechodit do kostela tak vlastně znamená nebýt správným obyvatelem obce. Patrná tedy je silná propojenost náboženské rurální identity s **identitou lokální**.

Ve společné modlitbě je větší síla, modlitba pro jednotlivce je především opakování zavedených modliteb. Důkladná znalost Bible, liturgie, různých svatých míst a angažovanost v náboženském životě jsou příležitostmi jak být co nejbliže Bohu. Pokladnice by se dala považovat až za ortopraktickou: její víra určuje průběh jejího dne i života, dává odpovědi, jak se chovat za každé situace.

EVANGELIČKA

Teprve u evangeličky lze mluvit **překlenutí náboženské identity úzce vázané na katolicismus**. Je zde patrný důraz na neposuzování a neodsuzování druhých co se týče konfese i chování (laxní vůči oděvnímu a rodinnému kódu i teritoriálním gestům - sezení v zákristii). Důležité je věřit v Boha, chodit do kostela (ovšem účast není nutné manifestně prezentovat - mše v rádiu

v případě nemoci) a v souladu s vírou žít. Není nutné být členem nějakých společenstev, člověk se může modlit sám.

Její náboženská rurální identita byla pravděpodobně spjata s identitou lokální v době, kdy žila ještě ve své rodné vesnici. Přejít do Sklepné jí tak vlastně napomohl oddělit náboženskou identitu od identity lokální a transformovat ji směrem k identitě duchovní (více individuálnějších prožitků).

„LÉČITELKA“

Ač se „léčitelka“ deklaruje jako katolička, její alternativní náhledy a přístupy tuto identitu vlastně vyvrací. Lze mluvit o (nepřiznané) **kompozitní religiozitě** (Podolinská 2008): „léčitelka“ dokáže pojmenovat, v co věří (Ježíše Krista, léčitelství, astrologii atd.) ale v rámci lokální společnosti se nedokáže adekvátně zařadit do žádné z existujících konfesí, proto volí nejtradičnější konfesi dané lokality, která jí dovoluje další vrstvy její víry skrýt, ovšem tyto vrstvy mohou být odkryty při setkání s outsiderem. V tomto smyslu by bylo též možné nazvat její religiozitu **paralelní**: dochází zde k situační preferenci. Nelze tedy mluvit o „léčitelky“ představě dobrého křesťana, jejím „ideálním já“ je spíše člověk nějak se vztahující k transcendentnu, který stále hledá a snaží se v životních situacích získat odstup.

Je patrné, že se její urbánní duchovní identita neváže na identitu lokální. **Translokální identita** mohla vzniknout pravděpodobně díky častým pobytům v zahraničí.

4. 2 SVÁTEK BOŽÍHO TĚLA



Svátek Božího Těla oslavuje eucharistii: reálnou přítomnost Krista v konsekrované hostii. Skládá se ze mše a procesí ke čtyřem oltářům. Římskokatolická církev ho jakožto přikázaný svátek předepsala na čtvrtek po první svatodušní neděli. Na Slovensku v době jeho konání není den volna. To je důvodem, proč se procesí konají i v neděli, jak to bylo ve Sklepné v roce 2010. Svátek Božího Těla je aktéry považován za velký svátek církevního roku srovnatelný s Vánoce a Velikonocemi.

obr. 8 - Konsekrovaná hostie v monstranci je hlavním předmětem uctívání při Svátku Božího Těla.

Výklad následně budu strukturovat tak, že se nejprve zaměřím na aktéry svátku, posléze rozeberu scénář přípravy a realizace svátku a nakonec představím, jak se aktéři k svátku vztahují a jaký pro ně má význam.

4. 2. 1 Aktéři Svátku Božího Těla

Výsadní důležitost při Svátku Božího Těla mají **stavitelé oltářů**, už proto, že stavba oltářů je

patrně nejnáročnější aktivitou ze všech přípravných činností. Mít oltář před svým domem znamená v obci určitou prestiž, ale také zodpovědnost. Jelikož se staví čtyři oltáře, existují čtyři skupinky stavitelů. Příznačné je, že stavitelé mají zároveň jinou zásadní funkci v náboženském životě obce - patří ke klíčovým aktérům náboženského života v obci, které jsem rozebrala v první části práce. Každá skupina má svou vůdčí osobnost, kterou obyvatelé Sklepné obvykle jmenují, když o aktérech a jejich přípravě mluví. Jedná se o **kostelnici, organizátora, jednu ze zdobitelek kostela⁷⁸ a růžencovou matku**. Platí, že jejich postava skupinu nějak charakterizuje a má ve skupině určité dominantní postavení, ovšem nemusí to být nejvíc činný člověk ze skupiny. Namísto růžencové matky staví její oltář organizátor a její dcera⁷⁹, ona pouze „diriguje“, jak mají být větve a květy rozložené. Zdobitelce kostela zásadně pomáhá její syn s partnerkou a dcera. Co se týče organizátora, je poměr jeho dílu při tvoření oltáře porovnatelný s jeho manželkou: on staví oltář, ona ho následně zdobí. Podobně to platí u kostelnice, která staví oltář s **evangeličkou**. Při výzdobě jim ještě pomáhá „**léčitelka**“.

Organizátor jako hlavní dřevorubec v obci zároveň **shání větve** na stavbu oltářů a organizuje **přípravu předmětů potřebných při průvodu** i jejich následné rozdělení mezi nosiče. Taktéž v tomto smyslu o něm lze mluvit jako o organizátorovi. Svátek Božího Těla ovšem jako celek žádný člověk neřídí, můžeme mluvit pouze o výraznějším vlivu několika výše uvedených osob, jejichž role více rozeberu níže.

Další významnou výhradně ženskou skupinou aktérů, které se podílejí na přípravě Svátku Božího Těla, jsou **zdobitelky kostela**. Všechny zdobitelky kostela jsou členky růžencového společenstva, jehož ústřední postavou je růžencová matka. Krom třech dalších žen důchodového věku se do úklidu a zdobení samozřejmě zapojuje sama **kostelnice**, která je výrazně mladší. Ta taktéž pomáhá při sestavování předmětů potřebných k průvodu a přímo při průvodu knězi snímá při zastavení u oltáře pluvíál. S přípravou předmětů potřebných při průvodu taktéž pomáhá **pokladnice**, která dříve byla jednou ze stavitelk oltářů.

78 Dříve její roli patrně zastával její manžel, který byl v době konání svátku vážně nemocný. Krátce před mým druhým výzkumem v roce 2011 zemřel.

79 Případně vnučka, která ale v roce 2010 přítomná nebyla.

Zatímco skupinky stavitelů oltářů jsou už několik let ustálené a prožívají jistou prestiž, aktéři činní přímo při obřadu se ujímají role příležitostně, nebo jejich funkce vyplývá z působení při bohoslužbách. Mezi **nosiči zástav**⁸⁰ můžeme vidět organizátora nebo zmiňovaného mladého muže, jehož rodiče nechodí do kostela. Zástavy se snaží organizátor přidělit mladým lidem, ale už neplatí, že zástavy mohou nést pouze svobodní mladí lidé, jak bylo zvykem v minulosti. Mladí taktéž nesou lampy a kříž. Nosiči baldachýnu jsou staršího věku. Holčičky posypávající cestu květy jsou předškolní věku a vypomáhá jim jedna z nositelek darů.

Ministrantů se na Svátek Božího Těla obvykle sejde větší počet než při běžné mši. V roce 2010 byli čtyři. Z dříve zmíněných mezi nimi byl organizátorův syn a syn kostelnice. **Výběrčí peněz** při průvodu **vykuřuje kadidlem, předčítač evangelia v maďarštině** opět čte evangelium v maďarštině, kantor stejně jako při mši předzpívává. Zásadní roli při obřadu má samozřejmě **farář**, jehož role bude podrobně rozebrána níže.

Neopomenutelnou součástí obřadu jsou samotní **účastníci průvodu** rekrutující se převážně z praktikujících věřících v obci. Jejich počet se může pohybovat kolem padesáti.

80 V roce 2010 byla jednou z nositelek taktéž spoluvýzkumnice z Terénní antropologické praxe, která se taktéž zaobírala náboženským životem v obci. Mně bylo nesení zástavy též nabídnuto, ale z důvodu sledování obřadu a jeho dokumentace jsem byla nucená odmítnout. Organizátorovo přání jsem naplnila o rok později o Velikonocích, jejichž součástí je také průvod se zástavami.

4. 2. 2. Příprava Svátku Božího Těla

Sama příprava svátku podle mého názoru vyjevuje o významu svátku pro aktéry víc než jeho vlastní slavení. Skrze popis přípravných prací můžeme lépe porozumět mnohým skrytým motivům angažovanosti aktérů. Příprava probíhá na několika různých úrovních. Rozdělila jsem je do sedmi skupin:

1. **Pěstování, sběr popřípadě nákup květin**, které se následně využijí k výzdobě kostela, oltářů a do košíčků pro děvčátka, která je sypou pod farářovy nohy. Aktéři více či méně kladou důraz na estetickou stránku svátku, což se výrazně odráží právě na květinové výzdobě. Pěkné květy prezentují zároveň správný aktérův přístup, a proto se všichni snaží používat květy, které jim připadají nejkrásnější. Výjimkou není ani pěstování květů speciálně pro tuto příležitost. Používají se především bílé a růžové pivoňky a jasmínové větvičky, které jsou v tuto roční dobu snadno dostupné. Nemají tedy žádný specifický význam samy o sobě. Podle výpovědi aktérů můžeme usuzovat, že se zde nevyskytovalo symbolické chápání používání určitého druhu stromu a květů, které by vycházelo z magických výročních obyčejů. Jako nepřipustné se považuje používat květiny umělé. Někteří dokonce přikoupí nějaké reprezentativnější květiny v květinářství (růže, karafiáty).

2. **Úklid a zdobení kostela**. Svátek Božího Těla považují aktéři za velký svátek, a tak je před ním třeba kostel - jakožto místo primární důležitosti v reprezentaci obce před svými obyvateli i před světem - pořádně uklidit a vyzdobit. Tohoto úkolu se ujímají „zdobitelky kostela“. Kostel se na Svátek Božího Těla zdobí výhradně bílými květy. Bílá je barva Panny Marie a čistoty. Využívají se opět především jasmínové větvičky, pivoňky a karafiáty⁸¹. Na nejdůležitější místa v kostele přijdou honosné kytice, které váže sestra jedné ze zdobitelek z Lučence pro takovéto významné svátky.

81 Pro větší efekt se na doporučení růžencové matky do květů karafiátů fouká, aby se více rozevřely.



obr. 9 - Růžencová matka připravuje květy na výzdobu kostela.

obr. 10 - Kostel je na Svátek Božího Těla vyzdoben bílými květy.

3. Příprava habrových větví na konstrukce oltářů už několik let zajišťuje organizátor spolu se dvěma pomocníky. Jelikož je povoláním dřevorubec, ví, jaké větve z jakých stromů je vhodné použít a kde rostou. Na voze V3S pro ně jezdí do stále téhož habrového háje⁸², který je cca 10 minut jízdy od vesnice. Užívání habru na konstrukce oltářů namísto typické břízy, kterou uvádí literatura, se odůvodňuje jeho praktickými vlastnostmi - větve se dají dobře ohýbat a nelámou se, jsou snadno sehnatelné, navíc habru roste v okolí hodně. Podle instrukcí kantorky je ke každému oltáři potřeba osm větví. Ty se shazují přímo před domy, kde budou stát oltáře. Většina oltářů se staví přímo před bránou domů stavitelů. Výjimkou je oltář Růžencové matky. Ta totiž bydlí na druhém konci vesnice a také na druhé straně silnice, kde se už cca patnáct let oltáře nestaví (viz níže), a tak staví oltář před domem, který není trvale obydlený.

82 Tato část lesa je urbáriátem Sklepná - většina obyvatel vlastní nějakou jeho část a má právo na dřevo z něj.

4. **Stavění oltářů z větví.** Všechny oltáře se staví na jedné straně *Kostolné ulice* (též *Velký šór*) několik metrů od sebe před domy: 52, 55, 58, 62 (viz mapka v Přílohách). Stavění konstrukce z větví probíhá bezprostředně po přivezení větví. Většina stavitelů oltářů postupuje tak, že vyberou dvě vhodné základní větve, které provázkem nebo drátkem připevní přímo k brance, nahoře je k sobě přivážou tak, aby vytvořily oblouk (obr. 12). Ke každé z nich se pak přivazují stejným postupem další, až se využijí všechny dovezené větve. Oltář musí stavět vždy minimálně dva lidé současně. Když je postavená konstrukce z větví, je pro ten hotovo, zdobit květy se bude až ráno, aby nezvadly. Všechny používané artefakty jako stolec, sošky, obrazy atd. se doplní také až při zdobení květy, bezprostředně před začátkem obřadu, aby je nikdo nemohl odcizit.

Ještě cca před patnácti lety oltář vypadal zcela jinak. K jeho stavbě se používaly dva dřevěné hranoly, do kterých bylo z horní strany vyvrtáno několik děr. Ty se položily rovnoběžně vedle sebe ve vzdálenosti cca 1,5 m. Do předvrtaných děr se zasunuly větve, přičemž nahoře se překřížovaly tak, aby vytvořily oblouk. Vznikaly „chrámiky“ mnohem větších rozměrů než nynější stavby, do kterých farář mohl vstoupit. Stavba chrámiku trvala i celý den. Teď už má každý příliš mnoho práce a současné stavby jsou jen imitací těch původních. *„Robí sa taký náznak chrámiku, ale už je to len náznak, nie ako voľakedy predtým, že sa postavili úplné chrámiky z tých konárikov.“* (pokladnice, 2010)



obr. 11- Organizátor kácí jeden z habrů, z kterých získá větve na stavbu oltářů.



obr. 12 - Na stavbu oltáře je potřeba spousta rukou.



fot. 13 - Evangelička a kostelnice zdobí ráno před mší svůj oltář květy.

5. Zdobení oltářů probíhá ráno těsně před mší.

Základem oltáře je krom konstrukce z větví stůl, který je přikrytý bílým ubrusem. Po stranách stolu jsou dvě sošky - obvykle Panny Marie a Ježíše, dále vázy s květinami a dvě svíčky.

Uprostřed je rozprostřený korporál⁸³, na nějž se bude pokládat monstrance s hostií, za ním může být ještě malý vztyčený křížek. Nad stolem visí jeden nebo dva svaté obrazy, nejčastěji opět s Ježíšem nebo Pannou Marií (foto x). Obzvláště obrazy a sošky jsou aktéry

vysoce ceněny. Platí, že na výzdobu oltáře se používají ty nejkrásnější a nejcennější, které rodina má. „Vieme, že to čo je najkrajšie, že to sa má položiť - bez pardónu!“ (evangelička, 4. 6. 2010) Výjimkou není ani půjčování si „lepších“ sošek od sousedů. Oltáře jsou tak vždy více či méně kolektivním dílem širší skupinky lidí z obce. Protože se k výzdobě oltářů používají ty nejhodnotnější artefakty, aktéři často projevují obavy, aby osazenstvo některého z aut, kterých po silnici ve Sklepné za den projede nespočetně, tyto cenné předměty z oltářů neodcizilo.

Konstrukci z větví je ovšem také třeba vyzdobit květinami. To každá skupinka stavitelů dělá podle svého vkusu: na oltářích jsou k vidění různé druhy květin, různě rozmístěné. Obvykle je tu snaha o určitou symetrii, popřípadě vytvoření jednoduchých ornamentů. Obvykle se ještě využijí květiny v truhlíku jako pelargonie nebo petunie, které se rozestaví kolem oltáře, aby výzdoba

83 Korporál je lněná látka čtvercového tvaru, která se pokládá pod liturgické nádoby.

byla bohatší. To může kompenzovat větší oltáře, které se stavěly v minulosti. Informátoři vzpomínají, že když bylo dost květin, stavěl každý oltář jiné barvy popřípadě kombinace dvou barev. Po ozdobení se před oltář dává ještě kobereček a klekátko pro faráře. To může mít buď podobu stoličky, nebo malého polštářku (obr. 15).



obr. 14, 15, 16 -

Hotové oltáře jsou chloubou svých stavitelů.

Na obrázku dole jsou vidět všechny předměty, které na oltáři mají být: sošky svatých, křížek, dvě svíčky, korporál, květiny.

6. **Příprava předmětů** potřebných při průvodu probíhá z části paralelně se zdobením oltářů. Je třeba sestavit baldachýn, zástavy a připravit lampy a kříž. Krom kříže a tyčí k zástavám, které jsou za oltářem, je v průběhu roku vše uloženo za zpovědnicí v látkových pytlích. V době, kdy probíhá mše, se nechají tyto rekvizity postavené venku, aby se jich pak mohli chopit organizátorem vybraní nosiči. Při sestavování baldachýnu a zástav pomáhají bývalá stavitelka oltáře a kostelnice, organizátor to řídí. Menší předměty jako kadidlo, zvonečky a svíčky, jsou uloženy v zákristii. Monstrance, dokud v ní není posvěcená hostie, je uložena u kostelnice.

Jak už bylo naznačeno výše, existuje určité povědomí o symbolice barev jednotlivých objektů využívaných při svátku. Červené zástavy odkazují na Ježíšovu krev, (červená symbolizuje také vzpomínku na zesnulé), bílé čistotu. Obrazy na zástavách podle všeho nemají žádný specifický vztah k Svátku Božího Těla. Stejně zástavy se používají při velikonočním procesí.

7. **Duchovní příprava.** Obecně se předpokládá, že člověk, který slaví takovýto svátek, není zatížen nějakými obzvláště těžkými hříchy. Před Svátkem Božího Těla ale není povinnost jít ke Svátosti smíření jako před Velikonocemi. Jako před každou jinou mší by se hodinu před přijímáním nemělo jíst.

4. 2. 3. Průběh Svátku Božího Těla

V průběhu času se neměnil jen způsob vytváření oltářů, ale i trasa procesí. Ještě asi před 15 lety procesí putovalo až k obecnímu úřadu, přičemž oltáře byly rozestavěné po obou stranách. V tu dobu totiž ještě nebyl tak velký provoz, což uvádí informátoři jako hlavní důvod toho, proč se trasa procesí přesunula jen na tu stranu obce, kde je kostel. Za komunismu byla veřejná procesí zakázaná, vyjma období Dubčekovo vlády. Kantorka vzpomíná, že když byl poprvé průvod za Dubčeka, všichni plakali dojetím. Za zákazu byly oltáře v kostele a průvod procházel pouze kostelem. Oltáře byly rozmístěné takto: 1. u hlavního oltáře, 2. při Sv. Františkovi, 3. nad Božím hrobem u Panny Marie Bolestné, 4. na místě, kde je teď zповědnice. Nesly se pouze svíčky, kříž a samozřejmě Svátost oltářní. Nestavěly se oltáře z větví, ale habrové větvičky, které byly opřené o stěny kostela, zdobily celý kostel.

Při příležitosti Svátku Božího Těla se aktéři snaží obléci v souladu s tím, že slaví svátek: slavnostně⁸⁴. Pro staré ženy to znamená černý oděv. Farář nosí v tento den bílé roucho. Bílá je liturgická barva předepsaná pro velké slavnosti. Dříve bylo zvykem, že děvčátka, která sypala květy, měla na sobě šaty z Prvního Svatého přijímání (viz níže).

V roce 2010, kdy jsem se účastnila v rámci svého výzkumu oslavy svátku, mše k Svátku Božího Těla proběhla již ve čtvrtek, na který je svátek oficiálně ustanoven. Krom obsahu kázání, které korespondovalo s obsahem Svátku Božího Těla, se mše nijak nelišila od běžné mše, tzn. nebyla rozšířená o nějaké další prvky jako například pašijové zpěvy o Velikonocích.

V neděli ráno se slavila běžná mše svatá v kostele, po které následoval průvod kolem všech čtyř oltářů, přičemž se začínalo u toho nejvzdálenějšího (viz mapka v Přílohách). Čelní část procesí (obr. 17) se formuje bezprostředně po vystoupení z kostela. Lidé s významnějšími funkcemi jsou stanoveni předem, nosiče různých předmětů pak vybírá organizátor právě v tuhle chvíli. V čele procesí jde člověk, který nese kříž, vedle něj předčítač evangelia v maďarštině, dále pár nosičů

⁸⁴ Pro oblast, kde leží Sklepná, nejsou typické žádné kroje.

bílých zástav, za nimi dva nosiči červených zástav, dva ministranti se zvonečky a dva se svíčkami, tři děvčátka sypající květy, člověk s kadidlem, farář pod baldachýnem, který nesou dva nosiči, po obou stranách baldachýnu nosiči lamp, za nimi kantor, který předzpěvuje, dále pak lidé, kteří nemají žádnou specifickou funkci, přičemž v bezprostřední blízkosti faráře se nalézá jádro Růžencového společenstva.



obr. 17 - V čele procesí jde člověk, který nese kříž, vedle něj předčítač evangelia v maďarštině, dále pár nosičů bílých zástav, za nimi dva nosiči červených zástav, dva ministranti se zvonečky a dva se svíčkami, tři děvčátka sypající květy, člověk s kadidlem, farář pod baldachýnem, který nesou dva nosiči, po obou stranách baldachýnu nosiči lamp a za nimi kantor, který předzpěvuje.



Farář nese monstranci v ornátu (obr. 18), protože je vzhledem k její posvátnosti nepřipustné, aby se jí dotýkal holýma rukama. Ze stejného důvodu je na oltářích položen korporál - odděluje profánní od posvátného. Děvčátka, která sypou květy pod farářovy nohy, mají podle jeho slov upomínat na Ježíšův vstup do Jeruzaléma (srov. Bulganová 2005). Někteří lidé bez zvláštního úkolu při procesích mají v rukách růženec nebo knihu se zpěvy, jdou obvykle s prázdnýma rukama. Pokud se průvod pohybuje, bítí zvony. Ještě v roce 2009 nepřestávaly ani při zastaveních u oltářů, což rušilo zpěv i čtení. Podle jedné informátorky to demotivovalo lidi ke

zpěvu, protože přes jejich bití nebyl řádně slyšet.

obr. 18 - Farář nese monstranci s Božím Tělem v ornátu.

Když se procesí zastavilo u prvního oltáře, jeho čelní část se rozdělila na dvě strany, farář zůstává ve středu. Nejprve postaví monstranci s Božím Tělem na korporál. Než poklekne, kostelnice mu sundá z ramen ornát, v kterém dosud držel monstranci. V pokleku pak předčítá v slovenštině evangelium (obr. 22), přičemž je stále vykuřováno kadidlem. Po něm čte evangelium v maďarštině. Lidé poklekají a zpívají. Na závěr vytvoří farář monstranci ve vzduchu znamení kříže, čímž posvěcuje celou obec. Lidé opět poklekají a zpívají. Poté se čelní část procesí se znovu formuje do původní ho tvaru a pokračuje k dalšímu oltáři. Po zastavení u posledního oltáře průvod míří ještě k autobusové zastávce, kde probíhá poslední posvěcení, pak se stáčí nazpátek do kostela. Tam se ještě zpívá *Te Deum*⁸⁵, kterou věřící projevují svůj vděk Bohu. Celý obřad trvá přibližně hodinu a půl, což je v porovnání s přípravou zlomek času.

85 *Te Deum* se zpívá pouze několikrát do roka o těch nejvýznamnějších křesťanských svátcích.



obr. 19, 20, 21, 22 - Aktéři průvodu při zastavení u jednoho z oltářů: nosiči zástav, kantor se zpěvníkem, holčička sypající květy, farář čtoucí evangelium.

4. 1. 3. 1. Chápání svátku

Co pro klíčové aktéry náboženského života svátek vlastně znamená? Svátek je obvykle chápán v rámci dichotomií **výjimečný versus všední, klid versus shon, oslava versus povinnost, práce**. Svátek se však může stát dnem shonu a povinností a to zejména v případě aktérů, kteří jsou nějakým způsobem výjimečně činní při přípravě a realizaci svátků⁸⁶. Je ale zjevné, že tu vždy zůstává moment jinakosti oproti všednímu dni: povinnost k Bohu má jinou váhu než povinnost bez tohoto přesahu.

V duchu křesťanské víry je svátek vždy víc než všední den. Křesťanské svátky obecně jsou chápány jako **připomínky Ježíšova života a významných církevních událostí**, díky kterým se o nich udržuje povědomí. Namísto obecného vysvětlování povahy svátku většina informátorů odkazuje na nějaký konkrétní příklad, nejčastěji na Velikonoce jako na nejdůležitější křesťanský svátek.

Pro tradiční věřící svátek vždy asociuje dění v kostele, nikdy o něm nepřemýšlí odděleně od něho, což potrhuje jeho **společenský ráz**. Tradiční věřící neuchopují svátek jako nějaký vnitřní individuální prožitek – ten se vytváří až v rámci společného slavení, tzn. zejména mše. Nezájem explicitně tematizovat vnitřní prožívání svátku patrně značí, že oni sami o svých prožitcích a přístupu k svátku příliš nepřemýšlejí, svátek prostě žijí.

Oproti tomu moderní věřící se soustředí na vnitřní prožitek a upozadují prožitek kolektivní. U nich lze také lépe nahlédnout, jak prožívání svátku překračuje zdi kostela a přenáší se na život v domácnosti, resp. člověka jako takového: „*Pre mňa je to viac ako obyčajný deň (...), pretože je taká iná atmosféra u nás doma, aj proste cítim taký iný pokoj (...) vieš všedný deň je taký, že furt niečo robíš, medzi tým sa aj pohádaš, aj tak ale, toto sa akože snažíme, akože takú radosť mať aj v srdci.*“ (organizátorova žena, 2011).

86 Například při Svátku Božího Těla - rozebráno níže.

U tradičních věřících je svátek často vysvětlován jako **požadavek Boha**: „*Pán Boh požaduje, aby sme ctili jeho sviatky*“ (růžencová matka, 2011) Podobně farář říká, že svátek zavazuje k tomu plnit to, co od nás Bůh čeká. Slavit svátek stejně jako jít v neděli do kostela (každá neděle je ostatně považovaná za svátek) znamená mít čisté svědomí před sebou i před Bohem a – vzhledem k silné sociální kontrole – i před tou částí vesnice, která se považuje za věřící a vírou žije. V souladu s tím je pak vykládána neúčast - jako morální slabina, „*nevďak vysokého stupňa*“ (pokladnice, 2011) „*Veľakrát si ľudia vymyslia nejakú tú robotu na nedeľu, ale tomu sa dá vyhnúť. Tento rytmus sa dá naučiť a není to ťažký rytmus, a myslím si, že pán Ježiš pre nás dosť vytrpel, aby sme my takú maličkosť vedeli obetovať. To by malo byť u každého, že vie niečo obetovať, pretože on oveľa viac trpel za nás, než my sme jemu mohli dať, to je maličkosť.*“ (pokladnice, 2010) Oslavit svátek je možnost, jak **projevit Bohu svou vděčnost a lásku** skrze to, že člověk věnuje svůj čas a úsilí něčemu jinému než obvykle.

Podle faráře ctít svátek znamená **respektovat církev a její autority**. Zsvětit daný den Pánu žít podle desatera: „*Keď my ten sviatočný deň nezasvätime, tak to znamená, my ani to desatoro neplníme. Že skrátka, keď my sa vyhýbame tomu všetkému, čo Boh tu ustanovil na Zemi, tak nemôžeme mať požehnanie.*“ (farář, 2011)

Zvláštní důraz je kladen především na svátky přikázané, tj. svátky které ustanovila církev jako povinné. Farář nahlíží rozdíl mezi přikázaným a nepřikázaným svátkem přes kvantitu účastníků mše ⁸⁷. V porovnání s nedělí zase zdůrazňuje jeho osobitý charakter, nezapomíná na pojítka s církví: „*To už nie je len to, že sme v ten deň na omši, ale tam je už aj sprievod so Sviatosťou Oltárnou, čiže to už je niečo viacej, a preto ľudia idú, vidia, že je to niečo viacej ako nedeľa, každý prikázaný sviatok je viac ako nedeľa, lebo to už je ozaj niečo, čo bolo dané cirkvou a čo máme zachovávať.*“ (farář, 2011)

87 Ve všední den se podle jeho odhadu účastní mše 8 - 15 lidí, při přikázaných svátcích mezi 40 a 60.

4. 2. 4. Vztahování se aktérů k Svátku Božího Těla

Svátek Božího Těla patří mezi **přikázané svátky**. Farář velmi lpí na tom, aby se přikázané svátky slavily v den, na který byly ustanoveny, což zaznívá nejen v jeho kázáních při mších, ale druhotně i ve výpovědích informátorů, kteří se vůči němu právě kvůli tomu negativně vymezují. Svátek Božího Těla totiž vychází na čtvrtek čtyřicet dní po Nanebevstoupení Páně, a jelikož tento svátek není na Slovensku státním svátkem, většina lidí musí do zaměstnání. Za bývalého faráře, který působil ve Sklepné cca 30 let, se procesí přesouvalo na neděli, kdy bylo dost času na přípravu. Současný pan farář v roce 2010, kdy jsem se svátku jako výzkumník účastnila, poprvé po 16 letech své činnosti ve Sklepné svolil k tomu, aby bylo procesí až v neděli. To může být důsledkem několika faktorů: hrozba špatného počasí ve čtvrtek (což v případě stavění oltářů a procesí velmi komplikuje situaci) a především sociální tlak od pracující části vesnice. V úvahu přichází i farářovo lpění na hojně účasti na slavení svátku, na čemž z velké části zakládá svou identitu dobrého faráře: čím větší účast, tím lepší farář. To mohlo být ještě do značné míry zesíleno skutečností, že v době konání Svátku Božího Těla ve Sklepné probíhala naše antropologická praxe. Dá se předpokládat, že to vyvolalo potřebu dobré reprezentace náboženského života v obci před vnějším publikem.

Svátek Božího Těla informátoři pokládají za velmi důležitý svátek, často je označován jako **velký svátek**. Je však těžké odlišit, do jaké míry je tento názor jejich náhledem podepřen jejich prožitky, a v čem se pouze ztotožňují s optikou církve jakožto vrcholné autority, které cítí povinnost být poslušní a která Svátek Božího Těla skutečně za jeden z nejdůležitějších svátků považuje. Lze to prezentovat na proměně vnímání síly svátku v různé fázi liturgického roku: v době jeho konání ho silou přirovnávají k Vánocům a Velikonocům, o Velikonocích pak ustupuje do pozadí a už není hodnocen jako stejně silný, významný⁸⁸

„Tak všetky sviatky majú svoj význam, aj Božie Telo. Tak patrí k tým väčším sviatkom, jasné, to

⁸⁸ V ten čas není tak evidentní, že dělám výzkum Svátku Božího Těla a s tím slábne potřeba mi o něm dávat nějaký obecně žádoucí obraz.

Božie Telo. Ale neviem, rozdiely medzi tým nerobím, mám úctu pred každým - každý ten sviatok má ten svoj symbol, možno tento má tie bohostánky, hej? To stavanie bohostánkov a dievčatá biele kvety nosia sypať na cestu.“ (organizátor, 2010) Aktéri činní kolem svátku se snaží zdůrazňovat, že jeho velikost nemá vliv na jeho podstatu, v jádru jsou všechny svátky i nedělní mše stejně hodnotné. To může být ale zas do jisté míry přetlumočeným názorem církve, který se v praxi proměňuje (viz farář výše): Svátek Božího Těla se od ostatních svátečních dnů odlišuje a to právě stavbou oltářů a procesím, které nějakým způsobem zesilují prožitky aktérů oproti běžným mším.

Je patrné, že zdůrazňovanou hodnotou při vztahování se k svátku je **krása**. Estetické hledisko je uplatňováno především na oltáře. To sklouzává až k sebe prezentaci aktéra jako výtečného křesťana skrze honosnost a zdobnost oltáře. Správné rozmístění obrazů, přesné natočení sošek, precizní květinová výzdoba apod. se tak stávají odrazem správného přístupu k víře. Aktéri se tedy realizují i skrze materiální podobu svátku.

Pro mnohé je Svátek Božího Těla jako celek pěkným svátkem. Aktéri spojují ve svých představách obřad s prosluněným letním dnem, ozdobenými oltáři ze zelených větví, cestou posypanou okvětními lístky květin. *„Isto má tú svoju atmosféru a tak celý rok sa už aj pripravujú, hej? Aj deti, lebo vedia, že čo budú robiť, hlavne tieto malé dievky, a keď je pekné počasie, no pekné je to.*“ (kostelnice, 2010). Starší v tomto smyslu Svátek Božího Těla často přirovnávají k prvnímu Svatému Přijímání, pak je tematizován hlavně přes vzpomínky: *„Ja si to ako ešte z detstva pamätám ako niečo pekné, vtedy nám rodičia vždycky obliekli také pekné biele šatôčky, boli sme akože také svetlé dievčatká čo tie lupienky rozhadzovali, proste niečo také ako keď sme prvé prijímanie mali.*“ (pokladnice, 2010)

Zejména starší informátoři zdůrazňují **úpadek svátku** vzhledem k dřívější době: účastní se méně lidí, lidé to tak hluboce neprožívají, procesí probíhá na menším prostranství, stavba oltářů není tak náročná, protože už nedosahují takové složitosti a krásy jako dřív. Implicitně a občas i explicitně tak vyvstává kritika víry v současné době, přičemž starší generace je považována za ty

„lépe“ věřící: *„Už to nieje to, čo to bývalo. Nevie, čím to je, ale mladí ľudia dneska - to nie že je benevolentnejší prístup alebo aký, ale tí starší ľudia mali väčšiu bázeň, alebo ako by som to nazvala, proste úcta, hej? (...) u tých starších to bolo tak vypestované a to bolo viditeľné, že viac to prežívali tí starší ľudia. A myslím si, že aj doteraz môžem povedať, že tí starší to viac prežívajú* (pokladnice, 2010) Úpadek někteří dávají do souvislosti i se změnou faráře: *„Slávenie sviatkov bolo oveľa dôstojnejšie a také famóznejšie za toho starého pána farára, ale to bolo zrejme aj tým dupľovaným množstvom veriacich v kostole.“* („léčitelka“, 2010) Za starého pana faráře chodily děti v obci na náboženství, podle výpovědí informátorů bylo vše mnohem více organizované. Zdá se, že doba, kdy začal v Sklepné působit současný pan farář, se shoduje s koncem stavby složitých oltářů a zkrácení trasy průvodu (informátoři obvykle typují, že to bylo cca před 15 lety). Konec střídání Maďarů a Slováků při stavě oltářů zas zřejmě koresponduje s koncem stavění oltářů na druhé straně silnice (oboje je datováno cca před 6 lety).

Aktéři se k svátku vztahují často přes lokální kulturu: *„Je to taký akože jeden z najväčších sviatkov, už len za to, že uctiť si tú sviatosť oltárnu, ktorú pán farár nesie. On vlastne prostredníctvom toho chce posvätiť obyvateľov a vôbec tú obec.“* (pokladnice, 2010).

Posvěcení obce je jednou z nejdůležitějších funkcí svátku.

4. 2. 5. Význam Svátku Božího Těla pro aktéry

Svátek Božího Těla má silný **integrační charakter**. Posiluje soudržnost obce jako celku, což je konkrétně vyjádřeno žehnáním vesnice a jejích obyvatel. Integrační prvek se projevuje ale i ve skupinkách stavitelů: sousedé si vzájemně vypomáhají při stavbě oltářů, půjčují si různé předměty potřebné při výzdobě, čímž se tyto vztahy utužují. Svátek může mít ale i opačnou, disintegrační funkci. Mohou se skrze něj iniciovat etnické konflikty, jak jsme viděli ve farářově požadavku na střídání Maďarů a Slováků ve stavbě oltářů. Disintegrační funkci v širším smyslu pak najdeme v samotné participaci na obřadu, která ukazuje, kdo je praktikující křesťan a kdo ne.

Účast na svátku je nepochybně naplněním náboženských povinností, implicitně společenských povinností pod tlakem **silné sociální kontroly**. Ta část obce, která klade důraz na víru, pozorně sleduje všechny vnější projevy (pokleky, vhodnost oblečení, důkladnost různých úkonů apod.) a primárně samozřejmě účast nebo neúčast na důležité slavnosti. V případě odklonu od normy je člověk pranýřován kritikou, ať už je mu sdělena přímo (toto oprávnění a odvahu má výhradně farář) nebo je prostě pomlouván (starší generace, zejména členky růžencového společenstva). Posuzování sebe a především druhých optikou nějaké církevní autority - ať už v podobě faráře, který udává vyžadovaný model nejexplicitněji v rámci kázání, zpovědí apod., nebo sekundárně přijímaných názorů jiných kleriků (např. biskup, papež, různí světci) prostřednictvím náboženské literatury nebo jiných masových médií – je fenomén rozšířený po celé religiozní Sklepné. Daný názor je autoritou církve podpírán a získává skrze ni na hodnotě a přes ni je dokazována jeho pravdivost a závažnost.

Jako nejvýznamnější aspekt svátku se mi jeví **budování identity** skrze participaci na něm (což může být i neúčast, kterou jsem ale podrobněji nezkoumala). Ti, co se považují za hluboce věřící, velmi oceňují práci stavitelů oltářů, protože považují za projev příkladné zbožnosti. Zároveň platí, že co člověk udělá navíc nad běžné povinnosti - což je jakýkoli úkon v průvodu Svátku Božího Těla či jeho přípravě - je ceněno více. Aktéři jsou si toho v různé míře vědomi, ostatně

každý z nich sleduje jiné cíle: pro někoho může být stavba oltáře distinktivním rysem v rámci religiózní části obce (ve smyslu že je to odlišuje jako ty, kteří dělají něco navíc a tím jsou jakoby lepší než ti druzí), pro jiného důkazem správného přístupu k víře nebo symbolem spořádané příkladné rodiny, která se jím reprezentuje jako celek. Z toho lpění na estetické dokonalosti oltáře, který nějakým způsobem zrcadlí přístup k víře aktérů, a skrze to i hloubku jejich lidskosti.

Jako alternativa tohoto přístupu se objevuje touha po **vnitřním prožitku víry**. Oltář pak není sebe prezentací stavitele, není třeba ho vystavovat jako ukázkou dokonalé zbožnosti, ale celá činnost s ním spjatá je vlastně svým způsobem vyjádřením víry. Není třeba jím něco dokazovat, není prostředkem k něčemu dalšímu, staví se z lásky k Bohu. Svátek Božího Těla je pak v souladu s tím chápán také vnitřně: jako setkání s Ježíšem Kristem. „*Prežívam aj ten sprievod, aj tú poklonu pred Sviatosťou Oltárnu, hej? Som si vedomý, že tam je prítomný pán Ježiš, v tej premenenej hostii, hej? A keď sa klaniam k tomu, tak s úctou sa k tomu klaniam. Prežívam to ako veľký sviatok*“ (organizátor, 2010) Podobně: „*Je to také pekné, dá sa to tak prežiť, také duchovné niečo. Je v tom niečo, čo človeka akože chytí za srdce. (...) Voči tej sviatosti oltárnej v duchu si môžu tí ľudia že o to prosím, o to prosím. Má to v sebe čosi také, že je to veľmi pekné niečo, treba to zažiť (...) Ak to niekto robí len za to, že no - tak idem, lebo tam každý rok idem - tak to nie je ono. Ale treba sa to snažiť akože prežiť tak duchovne.*“ (pokladnice, 2010).

Specifikem je přístup **evangeličky**, která je jednou ze stavitelk. Evangelíci nevěří v reálnou přítomnost Krista v konsekrované hostii, z toho důvodu evangelická mše neobsahuje bohoslužbu oběti. Svátek Božího Těla je pro evangelíky nepovinným svátkem, nestavějí při něm oltáře ani nedělají procesí, pouze odslouží běžnou mši. Smysl svátku této aktérky je tedy třeba hledat někde jinde, než u ostatních. Evangelička pomáhala stavět mnoho let oltář svojí sousedce, s kterou byly velmi dobré přítelkyně. Ta ale pak zemřela a evangelička se rozhodla, že navzdory své víře bude stavět oltář dál: „*hovorím na jej pamiatku*“ (evangelička, 2010) a to ne před svým domem, jak je zvykem, ale před domem, kde bydlela ona. V tom domě v současné době bydlí kostelnice, která je snachou zemřelé, a staví teď oltář se evangeličkou. Evangelička se na Svátek Božího Těla neúčastní vůbec mše a namísto toho hlídá cenné předměty na oltářích.

Říká, že „robí strážníka“. Po skončení mše se přidává k průvodu. Je zjevné, že slavení svátku pro ni má osobní přesah, který zatlačuje náboženské motivy. Objevuje se také motiv radosti: *„Neviem povedať, že či to preto robím, že robím to roky, alebo pretože ma to baví, jedným slovom - neviem no nebola by som spokojná, keby som to nemohla urobiť.“* (evangelička, 2010)

Jakýkoliv svátek dává možnost oficiálně se věnovat víře, mít **vymezený čas** právě pro ni, neunikat k něčemu jinému. V případě přikázaných svátků je dokonce povinností křesťana, aby se zdržel práce, což se požadavky moderní doby poněkud modifikuje: pokud je člověk v době přikázaného svátku v zaměstnání, je to tolerováno, pokud je ale doma a pustil by se například do nějaké práce na zahradě, je to považované za hřích. Důležité je, že tento vymezený čas pro obřad a čas svátku celkově je kvalitativně naprosto odlišný od „profánního“ času.

Pokud jde o teologickou podstatu svátku, povědomí informátorů obvykle končí u toho, že Svátek Božího Těla je nějak spjatý s Poslední večeří. Není pro ně tak podstatné, co se slaví, hlavní je, že proběhne obřad (srov. Bowie 2008). Je to pochopitelné: informátoři jakožto věřící nemají důvod si klást otázku proč, rituály jsou dané, nelze se od nich odchylovat a to ani v myšlenkách.

4. 2. 6. SHRNUÍ: VÝZNAČNÉ RYSY SVÁTKU BOŽÍHO TĚLA VE SKLEPNÉ

V perspektivě aktérů došlo ve Sklepné k **úpadku** Svátku Božího Těla v několika rovinách. Argumentují tím, že se zmenšilo prostranství, kudy prochází procesí, oltáře se už nestaví tak monumentální a ubylo lidí, kteří se ho účastní. Svátek je tematizován především skrze jeho průběh, estetickou stránku, náboženský rozměr, vystoupení z každodennosti a vzpomínky.

Existují dvě roviny motivací k slavení svátku a angažmá na něm: **vnitřní tlak víry** (naplnit požadavek Boha, vlastní svědomí) a **vnější tlak v podobě autority církve** (pro lidi z vesnice farář, pro faráře „hlavy církve“) nebo **sociální kontroly** (ostatní lidi z vesnice), která obyvatele vede k životu podle určitého modelu, což nemusí být vůbec uvědomováno. V rámci vztahu farář - obyvatelé vesnice je tato kontrola obousměrná: farář dohlíží na lidi, lidé dohlíží na faráře. Domnívám se, že motivace k slavení svátku kopírují přístupy k víře aktérů, skrze něž můžeme nahlédnout, jaký typ náboženské identity si aktéři vytváří. Pro tradiční přístup je charakteristické, že klade více důraz na kolektivní a manifestační formy zbožnosti (estetické hledisko) a jejich lokální vazby, což odpovídá rurálnímu typu náboženské identity. Moderní přístup k víře se soustředí spíše na její vnitřní prožitek a odpovídá duchovní identitě, kterou jsme spolu s Podolinskou označili za urbánní (což v tomhle případě neznamena, že se váže na urbánní prostředí, pouze sdílí stejné znaky). Angažmá na svátku může být i mimo obecně sdílené normy, jak ukazuje případ stavitelky-evangeličky, která svůj oltář staví jako vzpomínku na svou přítelkyni.

Ústřední roli při Svátku Božího Těla mají **stavitelé oltářů**. Jejich složení je ustálené, stejně jako skupinka žen, které jsem nazvala „zdobitelky kostela“. Platí, že tito lidé mají nebo usilují o významnou roli v rámci (náboženského) života obce - náboženská identita zde podporuje identitu lokální a obráceně, což je typickým znakem rurální zbožnosti (srov. Podolinská 2008). Oproti tomu nosiči různých předmětů při průvodu se mění, jde spíše o improvizaci než nějaký systematický plán.

Za cíl svátku pro celou lokální společnost se ideálně a explicitně považuje **požehnání celé obce a jejích obyvatel**. Skryté významy lze nalézt v dalších rovinách: **naplnění očekávání** společnosti, **integrační funkce** v rámci skupinek stavitelů i v celé religiózní obci skrze možnost kolektivně strávit čas a připomenout si, že člověk patří do nějakého společenství, které sdílí stejné hodnoty (srov. Durkheim 2002). Cílem svátku pro člověka jako individuum ideálně a explicitně je **setkání s Ježíšem, prosby k němu a poděkování** (srov. Otto 1998). Implicitně pak především **budování identity** jako dobrého křesťana skrze participaci, popřípadě skrze specifické angažmá na něm (srov. Podolinská 2008). Může to být ale i realizace v tvoření něčeho esteticky hodnotného anebo prostá radost z takových činností. Každý svátek je ostatně považován za možnost vystoupit z koloběhu všedních dní a žít chvíli jinak (srov. Sokol 2004).

5. ZÁVĚR

Práce představuje náboženský život a jeho ústřední aktéry v jihoslovenské obci Sklepná s důrazem na přípravu a realizaci Svátku Božího Těla. Jejím hlavním cílem bylo odkrýt, jaké náboženské/duchovní identity si klíčoví aktéři náboženského života budují. Při polostrukturovaných rozhovorech jsem se neptala, jak se deklarují, jejich identitu jsem se snažila vyčíst z přístupu k víře, jaký si oni sami myslí, že mají, což jsem porovnávala s výpověďmi od jiných informátorů a především s vlastním zúčastněným pozorováním náboženského života v obci a Svátku Božího Těla. Jako ústřední aktéři náboženského života v obci se potvrdili stavitelé božítelových oltářů (zakotvená teorie). Z toho je patrné **překrývání rolí** v rámci náboženského života (stavitel oltáře + další významná funkce v rámci náboženského života).

Ačkoli zejména aktéři s náboženskou rurální identitou vzpomínají na dřívější dobu jako na nábožensky kvalitnější, náboženský život ve Sklepné je stále živý, a v jejich případě tvoří důležitou součást **lokální identity**. Aktéři s převažujícími prvky urbánní duchovní identity na individuální úrovni úpadek nevnímají: religiozita se přenáší dovnitř do člověka, mění se, ale nemizí.

V rámci náboženského života je patrný pocit sounáležitosti s ostatními křesťany (katolíky). Účast na bohoslužbách, příprava a slavení svátků, různorodé aktivity modlitebních společenstev, výpravy na poutě i náboženské aktivity pro děti jsou stěžejním **integrujícím prvkem** obce, alespoň co se týče praktikujících věřících. Pravidelný styk na nedělních mších umožňuje fungování „*kostolného kanálu*“ (Nádaská 2008), který je významnou součástí – ne-li základem – **sociální komunikace** a silné sociální kontroly v obci. V jeho rámci je vytvářen i aplikován lokální emický žebříček prestiže. Pro tradiční věřící je v tomto smyslu důležité dodržovat a sledovat rodinný a oděvní kód a teritoriální gesta, moderní věřící si naopak zakládají na tom, že toto nedělají.

Za **komunikační lídry** působící ovšem spíše na tradiční než moderní věřící lze považovat faráře a

růžencovou matku. Moderní věřící sice své chování do jisté míry podřizují jejich náhledům, ale pouze co se týče kolektivních náboženských činností, sami v sobě si utvářejí jiné názory.

Konfesionalismus se v obci projevuje především v potřebě manifestní deklarace příslušnosti k církvi skrze účast na kolektivních náboženských aktivitách. V tomto smyslu se duchovní identity moderních věřících ještě nevyvázaly z rurálního prostředí. Vzájemná pomoc při přípravě svátků u aktérů naplňuje představu pomoci druhým, kterou křesťanství svým morálním apelem podporuje. Lze říci, že obyvatelem obce *par excellence* je podle představ aktérů praktikující křesťan (srov. Durkheim 2002).

Náboženský život v obci lze tak nahlédnout i z opačného úhlu pohledu: pro nepraktikující křesťany (popřípadě občasné účastníky bohoslužeb), pro nevěřící nebo pro lidi jiného vyznání působí náboženský život v obci **desintegračně** v tom smyslu, že je staví apriori do role méně morálních lidí, kteří nejsou příkladnými obyvateli obce.

Vliv náboženského života na **maďarsko-slovenskou otázku**, jež je jím výrazně prostoupena, lze nahlédnout jako integrující i desintegrující. Někteří aktéři považují náboženství na platformu, kde rozdílly mizí, pro jiné je náboženský život (samozřejmě implicitně) možností jak rozdílly, v tomto případě etnické, zhmotnit. Spory etnického charakteru se nejmarkantněji projevovaly na vztahu faráře-Slováka a skupiny starých maďarských žen kolem růžencové matky. Zdá se, že v současnosti tato problematika ustoupila trochu do pozadí před otázkami týkajícími se samotného přístupu k víře.

Klíčové aktéry se následně podle přístupu k víře pokusím zařadit do škály, která má na jednom konci tradiční a na druhém moderní věřící, přičemž tradičním věřícím lze přiřadit **rurální náboženskou identitu** a moderním věřícím **urbánní duchovní identitu** ovšem s rurálními prvky (zejména absence anonymity). Vycházím z modelu identit Podolinské (2008), přičemž ho rozšířím o své poznatky.

(tradiční)

1. růžencová matka
2. farář
3. pokladnice
4. kostelnice
5. organizátor
6. evangelička
7. „léčitelka“
(moderní)

Pro tradiční věřící je typická zvyková víra, ve které byli vychováni svými rodinami. **Tradiční věřící** lpí na zavedených postupech určených církví (tradicionalismus), kladou důraz na kolektivní manifestní náboženské aktivity a při náboženských aktivitách pozorně dodržují a sledují rodinný kód, oděvní kód a teritoriální gesta. Tito lidé se také více odkazují na církevní autority (lidé na faráře, farář na vyšší církevní hodnostáře, všichni na Písmo), respektují komunikační lídry a k obhajobě své víry používají příklady z historie nebo vlastní prožitky „zázraků“. Ve svých výpovědích se soustředí obvykle na popisnou stránku věci, aniž by se snažili tematizovat vnitřní prožitek, který je naopak hraje zásadní roli u **moderních věřících**. Ti často mají individuálnější přístup k víře, ke kterému sami došli, aniž by byli striktně vedeni rodinou (popřípadě bylo toto vedení nějak narušeno). Krom náboženských úkonů kladou důraz na živou víru, která se má projevat v běžném životě (pomoc druhým, práce na sobě). Namísto posuzování druhých se zaměřují na svou osobu a mají lepší schopnost sebereflexe.

Nositelky náboženské rurální identity a tradičních hodnot jsou především členky růžencového společenstva v čele s růžencovou matkou. Příznačná je zde tradice předávání (čekatelky na členství). Moderní věřící s převažující duchovní identitou je tolerují, ale vytváří jakýsi underground svými přístupy k víře. Koexistenci jejich různých přístupů umožňuje jiná interpretace lokálních projevů. Rozdíly prezentují dobře právě modlitební společenstva: určené modlitby versus volné diskuze nad náboženskými tématy.

Na postrurální komunitu nedoléhají tlaky globalizace v takové míře jako v urbánním prostředí,

takže kořeny náboženství nelze hledat v nejistotě vytvořenou „trojnásobnou individualizací“ (Beck 2004 potažmo Lužný 2010). Duchovní identita může vzniknout tam, kde se buďto nějakým způsobem přetrhne tradiční výchova (organizátor) nebo dojde k určitému vyjmutí z lokální společnosti a její sociální kontroly (kostelnice - přistěhování, evangelička - přistěhování, léčitelka - zahraničí). Toto přerušení či vyjmutí z kontinuity musí být ovšem aktérem reflektováno jako zásadní.

Duchovní rurální identita, jak ji popsala Podolinská, se ve Sklepné nevyskytuje. Určité fragmenty lze hledat v oblibě zmiňování osobních prožitků zázraků a četné návštěvy místních svatých míst (zejména každoměsíční poklona na Osuší).

Platí, že lišit se znamená ohrožovat stávající model a tím identity konformních věřících. Ne/příslušnost ke konfesi je zde (i u moderních věřících) považována za sociálně relevantní rozdíl, který vytváří hranici společenství *my* a *oni* (srov. Václavík 2010). Potřeba někam patřit vysvětluje i samotnou potřebu náboženské případně duchovní identity. Identifikace je proměnlivá v závislosti na tom, ke komu je vztahována („léčitelka“ ve vztahu k obci x ve vztahu k outsiderovi) a za jaké situace (srov. Eriksen 2007).

Spolu s Nešporem (2010) a Lužným (2010) můžeme konstatovat, že postmoderna nepřinesla sekularizaci, ale **jinou formu víry: zvnitřnění, dekolektivismus** ve smyslu přenesení důrazu z kolektivních forem na vlastní prožitky a hledání. Ta se ve své vlastní specifické formě prosazuje i v posturálním prostředí. V případě Sklepné je zajímavé, k jaké diversifikaci názorů zde dochází, a že se navzdory různým pojetím víry v lokální společnosti (praktikujících věřících) netvoří hráze, které by ji rozdělávaly (vyjma „léčitelky“).

6. Bibliografie

- ADAM, A. (1998). *Liturgický rok; historický vývoj a současná praxe*. Praha: Vyšehrad
- BÁČOVÁ, V. (1996). Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity. *Československá psychologie*, 4/ 1996, 321 - 337
- BECK, U. (2004). *Riziková společnost; na cestě k jiné moderně*. Praha: Slon
- BERGR, R. (2008). *Liturgický slovník*. Praha: Vyšehrad
- BOWIE, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál
- BULGANOVÁ, K. (2005). *História a súčasnosť sviatku Božieho Tela*. Retrieved Juni 2, 2010, from <http://www.rimkat.sk/rsrservice>
- BUNČÁK, J. (2001). Religiozita na Slovensku a v európskom rámci. *Sociologia*, 1/2001, 47 - 69
- BURKE, P. (1996). *Italská renesance*. Praha: Mladá fronta
- DURKHEIM, É. (2002). *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikomen
- ERIKSEN, T. H. (2007). *Antropologie multikulturních společností, Rozumět identitě*. Prah/Kroměříž: Triton
- FROLCOVÁ, V. (2001). *Velikonoce v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad
- GIDDENS., A (2010). *Důsledky modernity*. Praha: Slon
- GUILLEMIN, M., GILLAM L. (2004). Etika, reflexivita a „eticky důležité okamžiky“ ve výzkumu. *Biograf* č. 35, 11- 31
- HAMAR, E. (2008). Kvalitativní výzkum náboženství. In Nešpor, Z., Václavík D. (Eds). in *Příručka k sociologii náboženství*. Praha: SLON
- HENDEL, J. (2005). *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál
- HUDEČKOVÁ, H., LOŠČÁK M. (1995). *Sociologie 1, Úvod do sociologie a sociologie venkova*. Praha: Česká zemědělská univerzita
- CHENAIL, R. J. (1998). Jak srovnat kvalitativní výzkum do latě? *Biograf* č. 15-16
- CHVISTKOVÁ, L. (2004). Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi. *Biograf* č. 35
- [JONES, D. J. \(2006\). Na cestě k domorodé antropologii. Biograf č. 39.](#)
- KRAČMAR, V. (2011). *Pojetí medicíny v obci Pálenice*. Rukopis bakalářské práce. Praha: UK, FHS
- LUŽNÝ, D. (2010). Globalizace a sociologie náboženství. In Lužný, D., Václavík D. (Eds.), *Individualizace náboženství a identita, poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern
- MACHOVEC, M. (2008). *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis
- MURPHY, R. F. (2008). Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha: Slon

- NÁDASKÁ, K. (2008). Náboženský život v komunikácii obyvateľov obce, in Slovenský národopis, 2/2008-56, 157-166
- NEŠPOROVÁ, O. (2005). Roy A. Rappaport: Ritual and religion in the making of humanity, in *Lidé města*, 2/2005-16
- NEŠPOROVÁ, O. (2008). Sociálně antropologické výzkumy a tematizace náboženství. In Nešpor, Z., Václavík, D. (Eds). in *Příručka k sociologii náboženství*. Praha: SLON
- NEŠPOR, Z. (2008). Náboženský prožitok. In Nešpor, Z., Václavík, D. (Eds). in *Příručka k sociologii náboženství*. Praha: SLON
- NEŠPOR, Z. (2010). *Příliš slábi ve víře; česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich
- OTTO, R. (1998). Posvátno: *Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad
- PODOLINSKÁ, T. (2008): Religiozita v době neskorej modernity: Případ Slovensko, In: *Sociální studia*, roč. 5, č. 3
- POSPÍŠILOVÁ, J. (2003). *Rajče na útěku: kapitoly o kultuře a folkloru dnešních dětí a mládeže s ukázkami*. Brno: Doplněk
- RAPPAPORT, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
- RÁŽOVÁ, R. (2010). *Strukturace prostoru ve vesnici Pálenice*. Rukopis bakalářské práce. Praha: UK, FHS
- SALAJKA, M. (1995). *Kalendář, osobní jména a křesťanské svátky: Jak se měřil čas a vznikal kalendář: Co vyjadřuje vaše jméno: Smysl a význam křesťanských svátků*. Praha: Victoria Publishing
- SKENDERIJA, I. (2010). Národní a regionální identita obyvatel jihoslovenské vesnice. Rukopis bakalářské práce. Praha: UK, FHS
- SLAVKOVSKÝ, P. (2002). *Agrárna kultura Slovenska: premeny v čase*. Vede: Blava
- SOKOL, J. (2004). *Člověk a náboženství*. Praha: Portál
- TURNER, V. (2004). *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press
- VÁCLAVÍK, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing
- VÁNĚ, J. (2010). Sociologie náboženství v době nejen postmoderní. In Lužný, D., Václavík D. (Eds.), *Individualizace náboženství a identita, poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern
- VIDO, R. (2011). *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Praha: Centrum kultury a demokracie
- VONDRUŠKA, V. (1991). *Církevní rok a lidové obyčeje*. České Budějovice: Dona

WALTERS B. R., CORRIGAN V., RICKETTS P. T. (Eds.). (2006). *The Feast of Corpus Christi*.

Pensylvania: The Pennsylvania State University Press

(Autor nedohledatelný) Religiozita; východiskový stav a podstatné trendy. Dostupné

online z: http://www3.ekf.tuke.sk/re/Dopady%20vstupu%20do%20EU/V%EDzia%20v%FDvoja%20SR%20do%20roku%202020_IVO/17_religiozita.pdf (staženo 7. 6. 2012)

7. Přílohy

7. 1. Soupis vyobrazení:

obr. 1 - Kostel je fyzickým, sociálním a duchovním středobodem obce; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 2, 3 - Interiér kostela před Velikonocemi; duben 2011, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 4 - Hřbitov je po kostele druhým nejvýznamnějším místem spjatým s náboženstvím. Fotografie pořízena ještě před opravou, kterou iniciovala pokladnice; duben 2011, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 5 - Farář světlí paškál při Bílé sobotě. Na sobě má nové roucho, které dostal od růžencové matky; duben 2011, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 6, 7 - Szent Kut: Lurdská jeskyně a svatyně mnichů, kteří žili nad Szent Kutem v pískovcových jeskyních; duben 2011, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 8 - Konsekrovaná hostie v monstranci je hlavním předmětem uctívání při Svátku Božího Těla; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 9 - Růžencová matka připravuje květy na výzdobu kostela; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 10 - Kostel je na Svátek Božího Těla vyzdoben bílými květy; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 11 - Organizátor kácí jeden z habrů, z kterých získá větve na stavbu oltářů; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 12 - Na stavbu oltáře je potřeba spousta rukou; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 13 - Evangelička a kostelnice zdobí ráno před mší svůj oltář květy; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 14, 15, 16 - Hotové oltáře jsou chloubou svých stavitelů. Na obrázku dole jsou vidět všechny předměty, které na oltáři mají být: sošky svatých, křížek, dvě svíčky, korporál, květiny; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 17 - V čele procesí jde člověk, který nese kříž, vedle něj předčítač evangelia v maďarštině, dále pár nosičů bílých zástav, za nimi dva nosiči červených zástav, dva ministranti se zvonečky a dva se svíčkami, tři děvčátka sypající květy, člověk s kadidlem, farář pod baldachýnem, který nesou dva nosiči, po obou stranách baldachýnu nosiči lamp, za nimi kantor, který předzpěvuje; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva

Kosinová

obr. 18 - Farář nese monstranci s Božím Tělem v ornátu; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

obr. 19, 20, 21, 22 - Aktéři průvodu při zastavení u jednoho z oltářů: nosiči zástav, kantor se zpěvníkem, holčička sypající květy, farář čtoucí evangelium; červen 2010, Sklepná, autorka: Eva Kosinová

7. 2 Mapka procesí při Svátku Božího Těla