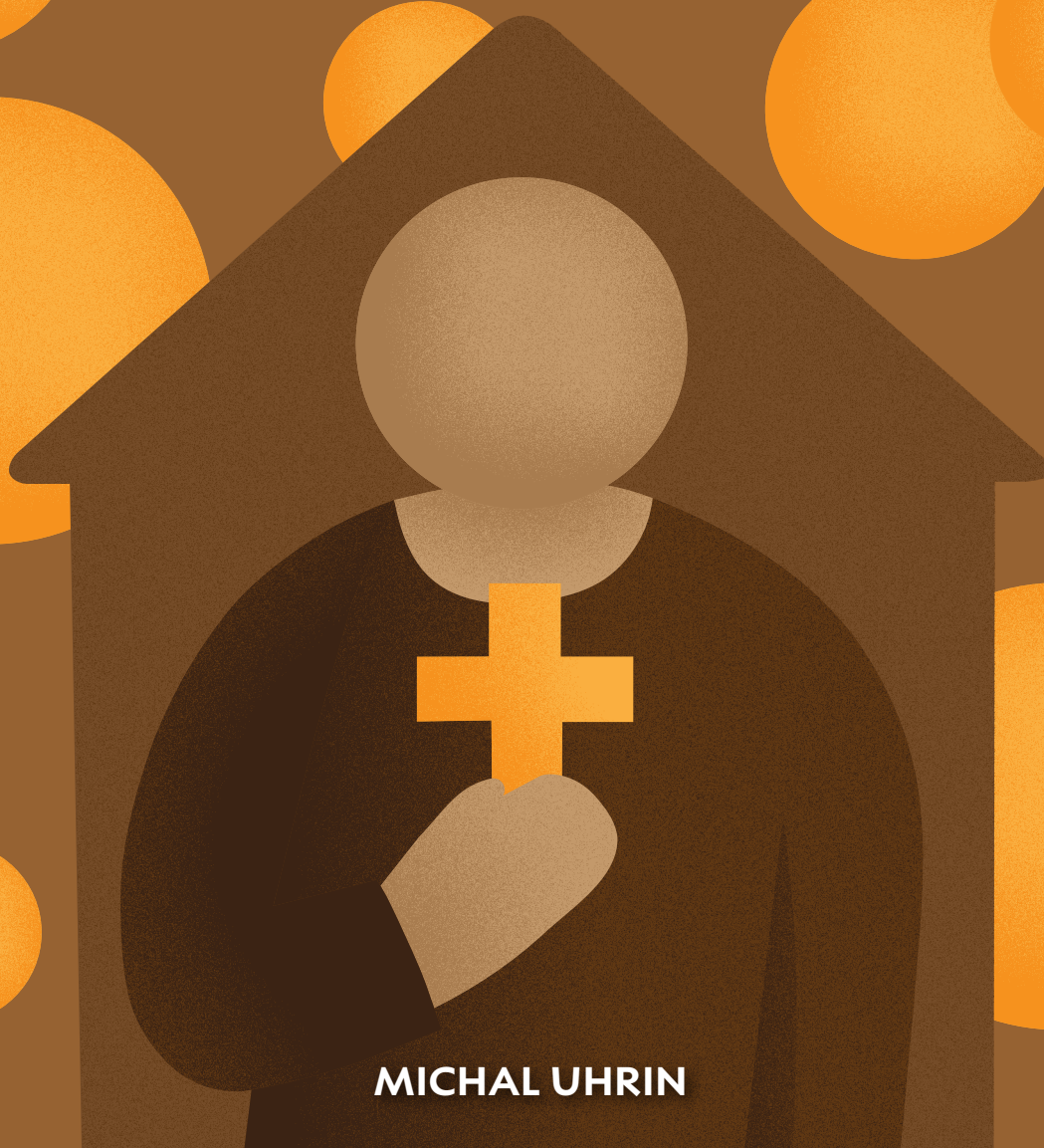




FILOZOFICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

KATEDRA ARCHEOLÓGIE
A KULTÚRNEJ ANTROPOLÓGIE

**RYTMUS NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA: ÚLOHA
KAŽDODENNÝCH RITUÁLOV A NÁBOŽENSKÝCH
ÚKONOV V ŽIVOTE NÁBOŽENSKÝCH SPOLOČENSTIEV**



MICHAL UHRIN

2026

STIMUL



Rythmus náboženského života: úloha každodenných rituálov a náboženských úkonov v živote náboženských spoločenstiev

The rhythm of religious life: the role of day-to-day rituals and religious acts in the life of religious communities

Autor:

Mgr. Michal Uhrin, PhD.
michal.uhrin@uniba.sk

Afiliácia:

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta,
Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Gondova 2, 811 02, Bratislava 1
<https://fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/katedra-archeologie-a-kulturnej-antropologie/>

Recenzenti:

doc. Mgr. Martin Lang, PhD.
Mgr. Radim Chvaja, PhD.

Jazyková redakcia:

doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc.

Technická redakcia:

Milan Regec, Mária Vakoničová

Obálka:

Mária Vakoničová

(CC BY-NC-SA 4.0) Michal Uhrin a STIMUL, 2026

Dielo je vydané pod medzinárodnou licenciou Creative Commons BY-NC-SA 4.0 (vyžaduje sa: povinnosť uvádzať pôvodného autora diela; povinnosť odvodené dielo zdieľať pod rovnakou licenciou ako pôvodné dielo; len nekomerčné použitie odvodeného diela).

Viac informácií o licencií a použití diela:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Vydavateľstvo:

STIMUL, Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta
<https://fphil.uniba.sk/stimul>

1. vydanie, 188 s., rozsah autorského textu: 192 NS, 9,6 AH

Bratislava, 2026

ISBN (PDF) 978-80-8127-434-3

ISBN (EPUB) 978-80-8127-435-0

Vydanie tejto monografie finančne podporili projekty:

APVV-22-0063 Reprodukcie náboženských a svetonázorových štruktúr na Slovensku. Stopäťdesiat rokov zmien.

The Roles of the Agency of the Dead in the Lives of Individuals in Contemporary Society (DEAGENCY, ERC № 101095729). Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

OBSAH

Podakovanie	6
1 Úvod	7
2 Evolučné a kognitívne teórie náboženstva	12
2.1 Rituál	16
2.2 Signalizácia	19
2.1.1 Obsah, náklad, kontext a komunikačné aspekt signálov	25
2.2.2 Teória dvoch módov náboženskej dynamiky	29
2.3.3 Slovenský kontext	31
3 Metodológia výskumu	35
3.1 Metódy a techniky výskumu.....	38
3.2 Koncepcia analýzy a definície pojmov.....	41
3.3 Výskumné prostredie(a)	43
3.4 Etika výskumu	47
4 Rytmus náboženského života	49
4.1 Účasť na týždennej náboženskej praxi	49
4.1.1 Rituál: emócie, duševná a fyzická pohoda (well-being) a úzkosť	57
4.2.2 Spoveď.....	60
4.3.3 Sväté prijímanie.....	63
4.2 COVID-19, alebo on-line rovnako ako off-line?.....	71
4.1.1 Pohrebné rituály počas pandémie COVID-19.....	77
4.2.2 Zhrnutie: COVID-19 a vybrané aspekty náboženského života.....	82
4.3 Skupinové ružencové modlitby	83
4.4 Prežehnanie.....	88
4.5 Individuálna náboženská prax	95
4.6 Návšteva pútnických miest.....	101
4.7 Náboženské značky	105
4.8 Zákazy a tabu	112
4.9 Miništranti	120
4.10 Kostolníčky.....	121
4.11 Investície do verejných statkov a aktivity prospešné pre komunitu	124
4.1.1 Starostlivosť o kostol a faru	126
4.2.2 Stavba a údržba malých sakrálnych objektov.....	134
4.3.3 Zhrnutie.....	136
5 Interpretácia, diskusia & reflexia výskumu	139
5.1 Etnografický výskum náboženských signálov a signálov vykonávaných v náboženskom kontexte	139

5.2	Nadprirodzené tresty a odmeny	148
5.3	Metodologické a metodické aspekty.....	149
6	Záver	152
	Prílohy	156
1.	Platba nákladov – nezávislé od publika	156
2.	Platba nákladov – závislé od publika	158
3.	Obsah signálu – kapitál	160
4.	Obsah signálu – charakter, povaha, hodnoty a záväzky.....	162
	Summary.....	164
	Literatúra	168

POĎAKOVANIE

Na tomto mieste by som rád vyslovil vďaku viacerým dôležitým ľuďom v mojom živote. Moja najväčšia vďaka, pre ktorej opis neexistujú vhodné slová, patrí mojej manželke Michaele. Ďakujem ti za všetku podporu a láskavé slová nielen pri písaní tejto práce. Ďakujem ti za každú diskusiu, ktorú sme viedli a ktoré mi pomohli ujasniť mnoho nejasností. Ďakujem taktiež doc. Tatiane Bužekovej, ktorej odborné vedenie a láskavý prístup ma sprevádza od začiatku môjho štúdia. Vďaka patrí aj doc. Helene Tužinskej za roky podnetných diskusií. Moja vďaka patrí celému kolektívu Katedry archeológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Z celého srdca moja vďaka smeruje aj k obyvateľom všetkých lokalít, v ktorých som vykonával dlhodobý etnografický výskum. Uznanie smerujem aj k recenzentom doc. M. Langovi a Dr. R. Chvajovi, vďaka ktorým som z publikácie odstránil viaceré nezrovnalosti. Všetky nedostatky, ktoré v publikácii ostali, idú na vrub mojej zodpovednosti. V neposlednom rade ďakujem všetkým, ktorí mi venovali čo i len minútu zo svojho času, diskutovali, poradili a pomohli mi v procese výskumu a písania nielen tejto práce, ale aj mnohých iných článkov a konferenčných príspevkov. Všetky podnety, otázky, a kritické pripomienky pomáhali formovať moje odborné zameranie, ako aj obsah tejto publikácie. Dúfam, že táto monografia prispeje aspoň drobným kúskom k rozšíreniu poznania o náboženstve a rituáloch.

1 ÚVOD

Náboženstvo a rituály sú v centre pozornosti antropológov už dlhé desaťročia. Mnohé nielen antropologické teórie sa pokúšajú vysvetliť ich početné aspekty. Jednu z rozmanitého diapazónu perspektív predstavuje kognitívny a evolučný prístup k štúdiu náboženstva, ktorý sa začal rozvíjať v sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Tento prístup bol okrem iného ovplyvnený kognitívnou revolúciou vo vedeckom diskurze, keď sa bádatelia čoraz častejšie začali zaoberať vnútornými procesmi mysle a interakciou myslenia a kultúry (Christensen, 2020; Chomsky, 1957, 1959; D'Andrade, 1995; Miller, G. A., 2003). Kognitívna a evolučná veda o náboženstve priniesla nové pohľady na výskum náboženstva (Atran, 1999, 2004; Bloch, 1998; Boyer, 2001; D'Andrade, 1995; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2022). Pred nástupom kognitívnych a evolučných prístupov k štúdiu náboženstva sa v sociokultúrnej antropológii výskumy sústreďovali na všetky aspekty, ktoré podľa bádateľov robili náboženstvo špecifickým a „odlišným“ od profánnej sféry a každodennej existencie. Bádatelia venovali pozornosť mystickým stavom, náboženským rituálom, viere v nadprirodzené bytosti, posadnutiu a tranzu, astrálnemu cestovaniu, náboženským obetám, mágii, rituálom a ďalším javom (Boyer, 1990; D'Andrade, 1995; Shore, 1996; Bloch, 1998).

Z pohľadu kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve je náboženstvo považované za výsledok fungovania štandardných psychologických mechanizmov, ktoré pôsobia v náboženskom aj nenáboženskom kontexte. Tieto mechanizmy sú súčasťou ľudskej psychológie, ktorá sa vyvinula v priebehu biologickej a kultúrnej evolúcie a koevolučných procesov – proces nazývaný koevolúcia kultúry a génov (Boyd & Richerson 1988; Boyer, 2001; Henrich, 2015). Tieto mechanizmy a tendencie sú štandardnou súčasťou psychiky každého zdravého jedinca. To znamená, že náboženstvo nie je jedinečnou formou ľudského správania odlišnou od celej plejády iných dimenzií ľudskej existencie alebo fenoménom *sui generis*, ako sa predtým domnievali niektorí sociológovia, religionisti a sociokultúrni antropológovia. Ukazuje sa, že je to práve naopak a teda, že náboženské javy sú výsledkom pôsobenia rovnakých psychologických mechanizmov ako všetky ostatné formy ľudského správania. Domnievam sa, že perspektíva kognitívnych a evolučných vied poskytuje nový a inšpiratívny uhol

pohľadu na oblasť výskumu náboženstva a rituálu, ktoré, ako som uviedol vyššie, predstavujú v etnológii a sociokultúrnej antropológii jednu z najdlhšie skúmaných oblastí (Boyer, 2001; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2012, 2013, 2022 – tiež Bahna, 2019; Bužeková, 2009; Tužinská, 2020; Uhrin, 2024a).

Rituál je rovnako jednou z klasických a najčastejšie skúmaných tém v etnológii, sociokultúrnej antropológii, religionistike, sociológii náboženstva a psychológii náboženstva. Náboženské rituály sú obľúbenou témou výskumu v sociokultúrnej antropológii už od priekopníckej práce francúzskeho sociológa Émila Durkheima (1995 [1915]). V priebehu rokov sa rituály skúmali z rôznych teoretických perspektív, od raných teórií kultúrnej evolúcie, štrukturalizmu a symbolickej antropológie až po rozmanité súčasné prístupy (Bell, 1997; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2022). V päťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia sa v antropológii začali rozvíjať symbolické a kognitívne teórie rituálov, v ktorých sa výskumníci presunuli od štúdia inštitucionálneho správania k štúdiu „ideových systémov“ či „symbolických systémov“ (D’Andrade, 1995: 12). Základným predpokladom kognitívneho prístupu je, že ľudská myseľ zahŕňa kognitívne a psychologické procesy vytvorené prirodzeným výberom na riešenie adaptačných problémov, ktorým čelili naši predkovia. Z tohto pohľadu žiadne sociokultúrne javy, vrátane rituálov, nemožno komplexne vysvetliť bez zohľadnenia týchto psychologických mechanizmov, ktoré sú základom ľudského správania. Pri vysvetľovaní sa však vždy musí zohľadniť špecifický kultúrny kontext, v ktorom sa náboženstvo a rituály nachádzajú (Boyer, 2001; Sperber, 1975, 1985, 1996).

Zameranie sa na evolučné a kognitívne procesy neimplikuje opomínanie sociálnych aspektov rituálov, práve naopak. Vo všeobecnosti sa kognitívni a evoluční antropológovia inšpirovali prácou Émila Durkheima a jeho myšlienkou, že kolektívne náboženské rituály pôsobia ako nástroj sociálnej integrácie, súdržnosti a udržiavania spolupráce (Uhrin, 2024a). Počas kolektívnych rituálov podľa Durkheima jednotlivci zažívajú pocit jednoty, spojenia, synchronicity, ktorý nazval ako pocit kolektívneho nabudenia (collective effervescence) (1995 [1915]). Následná otázka, či účasť na kolektívnych rituáloch alebo kolektívnych synchronizovaných aktivitách podporuje sociálnu kohéziu a kooperáciu, predstavuje jednu z centrálnych

otázok výskumu aj v súčasnosti (napríklad Lang a kol., 2016; Lang, Bahna, Shaver, Reddish & Xygalatas, 2017; Chvaja, Kundt & Lang 2020).

Vyššie uvedené myšlienky bádatelia skúmajú aj uplatnením teórie nákladnej signalizácie rituálov, ktorá spadá do oblasti kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve. Táto teória je zameraná na vysvetlenie komunikácie medzi jednotlivcami prostredníctvom skúmania signálov, ktoré vykonávajú (Barker a kol., 2019; Bulbulia & Sosis, 2011; Sosis, 2003; Sosis & Alcorta, 2003). Predpokladá sa, že prostredníctvom signalizácie jednotlivci komunikujú svoje vlastnosti, ako napríklad čestnosť či dôveryhodnosť, kooperatívnosť a mnohé ďalšie (Bulbulia & Sosis, 2011; Irons, 2001). Z perspektívy tejto teórie sa predpokladá, že účasť na náboženských rituáloch a aktivitách súvisiacich s náboženstvom signalizuje oddanosť členstvu v skupine, oddanosť skupinovým normám, ochotu spolupracovať či prispievať k aktivitám prospešným pre skupinu. Náboženské signály (napríklad rituály, ritualizované činnosti a správanie; presvedčenia a tabu, iné) môžeme klasifikovať podľa nasledujúcich kritérií: frekvencia a náklad. To znamená, že ich môžeme rozdeliť na tie s nízkym nákladom a vysokou frekvenciou (napríklad nedelňá návšteva bohoslužby) a tie s vysokým nákladom a nízkou frekvenciou (púť do Santiaga de Compostela či *Thaipusam Kavadi*), ako aj na tie s vysokým nákladom a vysokou frekvenciou, ktorých existencia je hypotetická, a nízkym nákladom a nízkou frekvenciou (Uhrin & Bužeková, 2022). Treba však zdôrazniť, že náboženské signály sa vyskytujú na kontinuálnych osiach medzi týmito pólmi. V neposlednom rade je potrebné zdôrazniť, že náklady a frekvencia sú vždy kontextuálne závislé.

Vykonávanie nákladných náboženských signálov poukazuje na dôveryhodnosť jednotlivcov a ich ochotu investovať v prospech skupiny rôzne druhy zdrojov. Tieto typy signálov tiež pomáhajú pri získavaní nových kooperačných partnerov. Signály s vysokými nákladmi a nízkou frekvenciou však nepatria k často vykonávaným náboženským aktivitám a zároveň nie vo všetkých náboženských kontextoch sú súčasťou náboženských systémov. Nie každé náboženské spoločenstvo vykonáva rituály, rituálne správanie, správanie súvisiace s náboženstvom, ktoré zahŕňa nákladné signály. Aj z týchto dôvodov sa v posledných rokoch pozornosť viacerých bádateľov presunula na menej nákladné signály (rituály, správanie a činnosti). Napríklad Sosis a Ruffle (2003), či Solerová (2012) skúmali nízko nákladové rituály

z pohľadu signalizátorov. Hall, Cohen, Meyer, Varley a Brewer (2015), Purzycki & Arakchaa (2013) sa zaoberali nízko nákladovými signálmi z pohľadu prijímateľov signálov. Barkerová a kolegovia (2019), či Bliege Bird, Ready a Power (2015) alebo Power (2017) upozornili na dôležitosť jemných signálov a rôzne obsahy, kontexty a náklady signálov. V neposlednom rade sa pozornosť sústreďuje aj na etnografický výskum rituálov z perspektívy kognitívnych a evolučných vied o náboženstve (Maňo & Xygalatas, 2022; Mentel, 2022; Uhrin & Bužeková 2022).

Teóriu signalizácie je tiež možné kreatívne prepojiť s konceptom dvoch rôznych typov náboženskej dynamiky Harveyho Whitehousa (*divergent modes of religiosity*), ktorá spadá do oblasti kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve. Podľa Whitehousa všetky náboženstvá oscilujú medzi dvoma typmi náboženskej dynamiky. Pre prvý typ (**imagistická religiozita** – *imagistic religiosity*) sú charakteristické emocionálne intenzívne a zriedkavo vykonávané rituály, praktiky a činnosti. Naopak, druhý typ (**doktrinálna religiozita** – *doctrinal religiosity*) sa vyznačuje skôr vysoko repetitívnymi alebo rutinizovanými rituálmi, činnosťami a praktikami vykonávanými v relatívne pokojnej a miernej atmosfére, ktoré sú sprevádzané odovzdávaním doktríny (Whitehouse, 2004, 2021). Konkrétny náboženský systém však môže obsahovať jednak prvky doktrinálneho, tak aj imagistického typu religiozity a signály rozmanitej frekvencie a nákladov.

Z perspektívy teórie nákladnej signalizácie rituálov sa niekedy predpokladalo, že dôveru a kooperatívne správanie medzi jednotlivcami a skupinami je potenciálne ťažké vybudovať a následne udržať na základe jednoduchých, nenákladných a ľahko predstieraných signálov (Jerotijević & Maňo, 2014). V tejto práci sa pokúsím ukázať, že nenákladné a jemné signály v náboženskom aj nenáboženskom kontexte môžu fungovať ako efektívny komunikačný prostriedok zámerov, vlastností a charakteru ich vysielateľov, ako aj prispieť k budovaniu kooperácie, reputácie a ako jeden z mnohých prostriedkov prispievať k udržaniu dôvery medzi členmi skupiny (Uhrin & Bužeková, 2022).

Záujem o náboženstvo a rituály stál pri zrode sociokultúrnej antropológie. Záujem o náboženstvo a rituály doposiaľ tvorí jednu z ústredných výskumných tém. Výskum náboženských rituálov z kognitívnej a evolučnej perspektívy sa často opiera o kvantitatívne a experimentálne metódy, ako aj o etnografické metódy. V tejto práci si

kladiem za cieľ skúmať náboženstvo a rituály z perspektívy vybraných kognitívnych a evolučných teórií náboženstva, vzťahujúcich sa k rituálom a signalizácii v náboženskom kontexte. Jej cieľom je analyzovať obsah, náklad, kontext a komunikačné aspekty náboženských signálov a signálov vykonávaných v náboženskom kontexte a skúmať signalizačné systémy v konkrétnych etnografických kontextoch. V práci uplatňujem kvalitatívne metódy zberu dát (etnografické interview, zúčastnené pozorovanie), a evolučné a kognitívne teórie. Prezentujem v nej syntézu výsledkov dlhodobých etnografických výskumov, ktoré som realizoval na východnom Slovensku v rokoch 2012 a 2013, na západnom Slovensku v období rokov 2017 až 2019 a napokon na strednom Slovensku v rokoch 2023 až 2025. Nenárokuje si na vyčerpávajúce spracovanie témy, ale usilujem sa prispieť k rozšíreniu poznania o náboženstve a rituáloch z kognitívno-evolučnej perspektívy.

2 EVOLUČNÉ A KOGNITÍVNE TEÓRIE NÁBOŽENSTVA

Predstavitelia klasického kultúrneho evolucionizmu v antropológii, ako napríklad Edward B. Tylor (1832 – 1917), James George Frazer (1854 – 1941), John Lubbock (1834 – 1913), Max Müller (1823 – 1900) alebo Robert R. Marret (1866 – 1943), sa snažili nájsť prvú hypotetickú formu náboženstva alebo jeho absenciu a bod jeho vzniku v priebehu ľudských dejín (Stocking, 1968, 1987). V zmysle myšlienky unilineálnej evolúcie vytvorili hypotetické modely vývoja náboženstva založené na myšlienke pokroku a napredovania k jeho čoraz zložitejším formám (Kundt, 2015). V súčasnosti sa väčšina kognitívnych a evolučných antropológov nesnaží nájsť prvú formu náboženstva, ako to bolo v prípade predchádzajúcich antropológických teórií. Ako zdôrazňujú Boyer a Bergstrom, väčšina súčasných evolučných prístupov k náboženstvu sa vyhýba špekuláciám o archaických formách náboženského správania a prežívania (Boyer & Bergstrom, 2008: 113). Bádatelia skôr postulujú čiastkové teórie vysvetľujúce špecifické aspekty náboženstva, z ktorých možno odvodiť empiricky overiteľné hypotézy. V neposlednom rade sa metodológia a teoretické predpoklady súčasných teórií zásadne líšia od prác klasických evolucionistov. Aj keď sa súčasní bádatelia vyhýbajú nepodloženým špekuláciám o pôvodných formách náboženského správania, neznamená to, že neexistuje vedecky rigorózna a empiricky podložená snaha nájsť behaviorálne prejavy, ktoré možno považovať za predchodcov náboženského správania (napr. Lang & Kundt, 2023; Kundt & Lang, 2023).

V päťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia sa v sociokultúrnej antropológii začali rozvíjať symbolické a kognitívne teórie. Bádatelia postupne presúvali záujem od štúdia inštitucionálneho správania k štúdiu „ideových systémov“ alebo „symbolických systémov“ (D’Andrade, 1995: 12). V tom čase sa začína rozvíjať množstvo nových teoretických aj metodologických prístupov k štúdiu náboženstva a rituálov. Jeden z týchto prístupov predstavuje aj kognitívna a evolučná veda o náboženstve. Jedným z jej základných predpokladov je, že ľudská myseľ obsahuje kognitívne a psychologické mechanizmy vytvorené prirodzeným výberom, uspôsobené na riešenie adaptačných problémov, ktorým čelili naši predkovia v priebehu evolúcie. Z tejto perspektívy akékoľvek sociokultúrne javy nemožno komplexne vysvetliť

bez zohľadnenia týchto psychologických a evolučných mechanizmov, ktoré sú základom ľudského správania. Pri vysvetľovaní sociokultúrnych javov sa však vždy zohľadňuje aj špecifický kultúrny a sociálny kontext (Boyer, 1994, 2001; Geertz, 2020; Lawson & McCauley, 1990; Sperber, 1975, 1996; Uhrin, 2024a, 2024b). Zameranie sa na kognitívne a psychologické procesy neimplikuje ignorovanie kultúrnych a sociálnych aspektov rituálov, práve naopak – vo všeobecnosti sa kognitívni a evoluční antropológovia inšpirovali Durkheimovým pohľadom na kolektívne náboženské rituály ako na nástroj sociálnej integrácie, súdržnosti a udržiavania spolupráce.

Výskum náboženstva z kognitívnej a evolučnej perspektívy sa začína systematicky formovať v deväťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia a v prvom desaťročí dvadsiateho prvého storočia (D'Andrade, 1995; White, 2021). V tom období boli rozpracované viaceré kognitívne a evolučné teórie náboženstva (Atran, 1999, 2004; Barrett, 2004; Boyer, 1990, 1994, 2001; Guthrie 1993, 2013; McCauley & Lawson, 1990; Lawson & McCauley, 2002). Ilkka Pyysiäinen, kognitívny vedec v oblasti náboženstva, v zhode s kognitívnym antropológom Pascalom Boyerom tvrdí, že hoci je možné vytvoriť teórie o náboženských javoch, je pravdepodobne nemožné vytvoriť *teóriu* (zdôraznil M. U.) náboženstva ako celku (Pyysiäinen, 2012: 5–6). Aj z tohto dôvodu nebolo vždy snahou bádateľov vysvetliť náboženstvo ako celok, tak ako to bolo v predchádzajúcich antropológických teoretických smerovaniach (Kundt, 2015; Uhrin, 2019, 2024a). Kognitívni a evoluční antropológovia náboženstva venovali pozornosť skôr vypracovaniu teórií vzťahujúcich sa k čiastkovým témam, ako rituál (McCauley & Lawson, 1990; Lawson & McCauley, 2002), módy náboženského správania (Whitehouse, 2000, 2002, 2004), mágia (Pyysiäinen, 2004), či otázkam, prečo sú niektoré náboženské idey rozšírené po celom svete alebo prečo sa niektoré súbory náboženských predstáv šíria úspešnejšie ako iné (Boyer, 2001; tiež Bužeková, Jerotijević & Kanovský, 2011; Jerotijević, 2011; Kanovský, 2011). Všeobecnú ideu konštruovania jednotnej a všeobjímajúcej teórie náboženstva niekedy odmietajú kognitívni a evoluční teoretici náboženstva aj v súčasnosti (Pyysiäinen, 2012: 5–6; Uhrin, 2024a). Prvá vlna teórií v kognitívnej vede o náboženstve sa vzťahovala najmä k psychológii a architektúre ľudskej mysle, a evolučná stránka, teda kultúrne evolučná stránka, nepredstavovala vždy centrálnu oblasť záujmu. Neskôr, aj pod vplyvom behaviorálnej ekológie, ako aj Durkheimových myšlienok, sa začali mnohí

bádatelia zaoberať čoraz častejšie otázkou vzťahu medzi náboženstvom, rituálom a sociálnou kohéziou, kooperáciou a prosocialitou z evolučnej perspektívy.

Z perspektívy kognitívnych a evolučných vied je náboženstvo vnímané ako výsledok fungovania bežných psychologických mechanizmov, fungujúcich aj v nenáboženských kontextoch. Tieto mechanizmy sú vnímané ako výsledok evolučného vývoja človeka ako živočíšneho druhu, a sú bežnou výbavou každého zdravého jednotlivca. Rozmanité náboženské javy, predstavy, praktiky a rituály z tejto perspektívy spočívajú na rovnakých psychologických mechanizmoch, ako všetky „nenáboženské formy“ správania sa človeka (Uhrin, 2019, 2024a). Pri vysvetľovaní kultúrnych javov, akým je aj náboženstvo, berú kognitívni a evoluční antropológovia do úvahy nielen kultúrny, sociálny, historický, ekonomický či ekologický kontext. Za rovnako dôležité považujú taktiež spôsoby, ako naša myseľ spracováva informácie a aké psychologické a kognitívne mechanizmy sa na tomto spracovaní podieľajú. Bádatelia tohto smeru venujú systematickú pozornosť aspektom kultúrnej transmisie, ktoré sú nevyhnutne spojené s fungovaním pamäti (Bužeková, 2018; Geertz, 2010; Geertz & Kundtová Klocová, 2019).

V posledných desaťročiach sa štúdium náboženstva obohatilo prudkým nárastom interdisciplinárnych prác (Slone & McCorkle, eds., 2019; White, 2021; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2022). V kognitívnych a evolučných vedách o náboženstve možno túto interdisciplinaritu zhruba rozdeliť na dve hlavné oblasti: kognitívne štúdiá a behaviorálne prístupy. Prvé z nich sa podľa Solerovej zameriavajú na získavanie a prenos náboženských konceptov, ako vedľajších produktov iných kognitívnych mechanizmov (napr. Barrett, 2004; Boyer, 1994, 2001; Guthrie, 1993; Lawson & McCauley, 1990; <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12696>, 2002). Druhá skupina výskumníkov sa viac zaoberala adaptívnymi vysvetleniami rituálov, ktoré sa zameriavajú napríklad na vzťah medzi rituálom, prosociálnosťou a kooperáciou (Bulbulia, 2004; Sosis & Ruffle, 2003; Sosis, 2003, 2004; Sosis & Alcorta, 2003; Soler, 2012: 346). Druhý prístup úzko súvisí s myšlienkou, že náboženstvo je výsledkom evolúcie prirodzeným výberom. Ako tvrdia Boyer a Bergstrom, hoci je takýto výskumný program novšieho dáta, jeho zárodky možno vidieť v diele „otca“ evolučnej teórie prostredníctvom prirodzeného výberu Charlesa Darwina (Darwin, 1859, 1871; Boyer & Bergstrom, 2008: 112; Purzycki & Sosis, 2009; Uhrin, 2024a).

V nadväznosti na predchádzajúci odsek je potrebné dodať, že v rámci kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve je dôležité aj skúmanie a objasnenie selekčných tlakov, ktoré formovali ľudskú myseľ a telo počas biologickej a kultúrnej evolúcie. Zásadnou otázkou v tomto zmysle je, či je náboženstvo vedľajším produktom iných psychologických mechanizmov alebo adaptáciou. V závislosti od odpovede na túto zásadnú otázku môžeme výskumníkov rozdeliť na dva pomyselné tábory. Joseph Bulbulia označuje prvú skupinu ako spandrelistov¹ (náboženstvo samo o sebe nemá adaptačnú hodnotu) a druhú skupinu ako adaptacionistov (náboženstvo je funkčný mechanizmus a možno ho najlepšie vysvetliť ako cieľ prírodného výberu (Bulbulia, 2004: 656; Boyer & Bergstrom, 2008; Kundt, 2015; Purzycki & kol., 2022; Purzycki & Sosis, 2023). Predmetná otázka je mimoriadne dôležitá a ani v súčasnosti ju nemožno považovať za úplne vyriešenú. Treba však tiež zdôrazniť, že mnohí súčasní bádatelia v tomto smere sa prikláňajú k myšlienke, že pre výskumu náboženstva a rituálov sú dôležité obe perspektívy, pričom by sme sa mali usilovať o nájdenie spoločného dialógu a výskumného programu (k diskusii napríklad Chvaja & Řezníček, 2019; Lang & Kundt, 2023; Kundt & Lang, 2023; Purzycki & Sosis, 2022; Sosis, 2009; Uhrin, 2024a; Xygalatas, 2022).²

Oblasť kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve spája teoretické a metodologické prístupy humanitných, sociálnych a prírodných vied. Výskum vykonávaný v rámci tejto perspektívy zahŕňa rôzne metódy vrátane kontrolovaných laboratórnych experimentov s využitím moderných technológií, terénnych experimentov a dlhodobých stacionárnych etnografických výskumov. V rámci tejto teoretickej perspektívy sú využívané aj kvalitatívne metódy, ako sú etnografický rozhovor a zúčastnené pozorovanie, spolu s experimentálnymi, psychologickými a štatistickými metódami. Cieľom takejto kombinovanej metodológie je dosiahnuť čo najkomplexnejšie porozumenie náboženstva a rituálov (Jerotijević, 2012, 2013; Xygalatas, 2013; Kundtová

¹ Za spandrelly sú považované vedľajšie produkty evolúcie, ktoré vznikajú v dôsledku evolúcie jedného alebo viacerých znakov, ale tento nový neúmyselný znak, spandrel, nemusí mať žiadnu funkciu (Gould & Lewontin 1979; pre širšiu diskusiu vo vzťahu k náboženstvu pozri napríklad Kundt, 2015; Wilson, 2002).

² Na tomto mieste sa nebudem bližšie a podrobne venovať otázke, či je náboženstvo adaptáciou alebo vedľajším produktom iných psychologických mechanizmov. A hoci sa prikláňam k adaptacionistickým smerom, je nad rámec tejto práce podrobne sa venovať tejto otázke.

Klocová, 2014; Lang & Kundt, 2020; Northover a kol., 2024; Purzycki, Lang, Henrich & Norenzayan, 2022; Mentel, 2023; Uhrin, 2024a).

V nasledujúcej časti budem venovať pozornosť rituálom, ktoré tvoria ústrednú tému tejto publikácie, ako aj kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve.

2.1 Rituál

Rituály sú ústrednou výskumnou témou etnológie, sociokultúrnej antropológie, religionistiky, sociológie náboženstva a psychológie náboženstva. Antropológovia skúmali rituály z rôznych teoretických perspektív vrátane kultúrneho evolucionizmu, historického partikularizmu, difuzionizmu, štrukturalizmu, symbolického, postmoderného, kognitívneho a evolučného prístupu (Asad ed., 1993; Bell, 1997; Rosano, 2021; Xygalatas, 2022, Whitehouse, 1995, 2004, 2021). V rámci štúdia rituálov bolo postulovaných mnoho klasických definícií. Napríklad Victor Turner charakterizuje rituál ako predpísanú formu správania pri príležitostiach, ktoré nezahŕňajú technologické, obvyklé postupy, vyvolávajúce predstavy o mystických bytostiach a silách (Turner, 1970: 19; tiež Turner, 1969, 1974). Turner považuje rituál za stereotypnú alebo šablónovitú postupnosť činností, zahŕňajúcu gestá, slová a predmety, často vykonávanú na oddelenom, či špeciálnom mieste. Rituál má podľa neho ovplyvniť nadprirodzené entity alebo sily v prospech cieľov a záujmov aktérov (Turner, 1969; tiež Uhrin, 2015, 2020b, 2025b). Podľa Astuti a Blocha môže rituál zahŕňať akýkoľvek druh stereotypného správania bez nutnej nadprirodzenej konotácie, t. j. bez toho, aby odkazoval na nadprirodzenú sféru alebo pôsobenie nadprirodzených činiteľov. Okrem toho tvrdia, že pokiaľ ide o vykonávané činnosti, rituály sa vyznačujú vysokým stupňom uniformity a rigidity (Astuti & Bloch, 2013: 109). To znamená, že rituály, ritualizované správanie a praktiky často poskytujú len malý alebo žiadny priestor pre individuálnu variabilitu v rámci konkrétneho spoločenstva a náboženstva (Uhrin, 2024a, 2025b). Treba však zdôrazniť, že hoci sa rituály a ritualizované správanie a praktiky vyznačujú veľkou mierou stereotypných a rigidných typov správania, často zahŕňajú činnosti, ktoré sa nemusia vyznačovať týmito vlastnosťami, a ktoré zároveň umožňujú určitú mieru individuálnej variability. V niektorých sociokultúrnych a náboženských kontextoch, často v skupinách

súčasnej alternatívnej spirituality, sa v tomto zmysle dokonca môže klásť dôraz na osobné aspekty a kreativitu (napr. Bužeková, 2024; Berger, 2019; Heelas, 1996).

Aj podľa Dimitrisa Xygalatas, popredného odborníka v oblasti výskumu rituálov, sú rituály vysoko štruktúrované, vyžadujú rigiditu a musia sa vždy vykonávať kultúrne a sociálne určeným „správnym“ spôsobom. Ďalej sú rituály vo viac či menej pravidelných intervaloch opakované (t. j. pri rovnakých príležitostiach sa vykonávajú tie isté činnosti), vyznačujú sa redundanciou, sú zakotvené v širšom systéme symbolov a významov, a čiastočne nemajú priamy inštrumentálny účel (Xygalatas, 2022: 81; Hobson a kol., 2018: 271; Uhrin, 2024, 2025b). Ako ďalej hovorí Xygalatas, je všeobecne známe, že ľudia sú spoločenské tvory žijúce v sociálnych skupinách, ktoré sa skladajú z rôznych menších príbuzenských, náboženských, sociálno-profesijných a nespočetných iných skupín. Aj z tohto dôvodu sa väčšina obradov a rituálov odohráva v spoločenskom a skupinovom kontexte. Ako tvrdí Xygalatas, práve v týchto kontextoch sa naplno prejavuje potenciál rituálu (Xygalatas, 2022: 86). Toto tvrdenie však neznamená, že ľudia nevykonávajú aj individuálne rituály, ktoré sú rovnako dôležitou súčasťou každej spoločnosti, kultúry alebo náboženského systému (napr. Bužeková, 2024; Uhrin, 2025b). Ako tiež objasňuje Whitehouse, termín rituál sa často používa na označenie širokej škály prejavov správania. Na jednej strane ide o vysoko formalizované a komplexné kolektívne rituály, obrady a ceremónie. Na druhej strane pojem rituál zahŕňa aj individuálne správanie, ako napríklad prežehnanie sa, zapálenie sviečky a vykonanie modlitby venovanej zosnulým doma osamote alebo dodržiavanie kultúrne stanovených pravidiel etikety (Whitehouse, 2021: 1; Uhrin, 2025b).

Vo vzťahu k teoretickým úvahám o funkcii rituálov ritualizovaného správania, Emilé Durkheim a ďalší klasici zaoberajúci sa rituálmi, ako napríklad Victor Turner (1995) alebo Roy Rappaport (1999), chápali funkciu náboženstva v spoločnosti do istej miery odlišne. Viac-menej sa však zhodli na tom, že náboženstvo a účasť na rituáloch podporuje spoluprácu, prosociálnosť, morálne správanie ľudí, ako aj ochotu pomáhať alebo sa obetovať v prospech iných. Tieto myšlienky sa zrkadlia aj v súčasných kognitívnych a evolučných teóriách náboženstva. Sú však rozvinuté v sofistikovanejšej podobe. Durkheimove myšlienky sa odrazili v evolučných štúdiách náboženstva, ktoré preukázali, že účasť na náboženských rituáloch podporuje

spoluprácu a prosociálnosť. Prostredníctvom účasti na rituáloch jednotlivci signalizujú (komunikujú) ostatným členom skupiny záväzok k členstvu v skupine, dodržiavanie skupinových noriem, ochotu spolupracovať a prispievať k činnostiam prospešným pre skupinu, a tiež signalizujú svoju česťnosť a dôveryhodnosť (Bulbulia, 2004; Power, 2016; Sosis, 2003; Sosis & Alcorta, 2003; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2022; Uhrin, 2024a).

Vo svojich priekopníckych prácach z oblasti kognitívneho a evolučného štúdia rituálov Thomas Lawson a Robert McCauley (Lawson & McCauley, 1990; McCauley & Lawson, 2002) predostreli ako prví kognitívnu teóriu náboženských rituálov. McCauley a Lawson vysvetľovali frekvenciu a kultúrne formy rituálov z hľadiska implicitných kognitívnych procesov, ktoré sa uvoľňujú buď dramatickými alebo opakovanými praktikami. Podľa ich teórie rituálov majú ľudia určité intuície o štruktúre a účinnosti daného rituálu. Tieto intuície alebo implicitné očakávania pretrvávajú aj pri absencii explicitných inštrukcií, o čom svedčí ochota ľudí zúčastňovať sa na rituálnych činnostiach a učiť sa ich. Intenzita a frekvencia vykonávania konkrétnych rituálov v určitej kultúre či spoločnosti sa môže odlišovať (Jerotijević & Maňo, 2014: 142–143).

Po vzore vyššie zmienených bádateľov, rituál definujem na základe jeho formálnych a štruktúrnych aspektov. Ako hovoria Lang a Kundt, formálne a štruktúrne aspekty rituálov sa naprieč kultúrami vyznačujú podstatne menšou variabilitou ako samotný ich obsah. Lang a Kundt (2023) pracujú s definíciou rituálu postulovanú antropológom Royom Rappaportom (1999). Rappaport považuje rituál za vykonávanie viac-menej invariantných sekvencií formálnych úkonov a výrokov, ktoré nie sú úplne zakódované vykonávateľmi (Rappaport, 1999: 24 citovaný v Lang & Kundt, 2023: 3). Aj Rappaport tvrdí, že rituál často nemá žiadne praktické dôsledky na stav sveta, teda nie je inštrumentálny. To znamená, že chýba faktické kauzálne prepojenie medzi vykonávaním rituálu, rituálnych činností a očakávaným výsledkom, ktoré je nahradené iným typom prepojenia. Rituál podľa Rappaporta ponúka konvenčný (invariantný a zakódovaný / legitimizovaný predchádzajúcimi generáciami) a performatívny (viditeľný, hmatateľný, či fyzický) spôsob komunikácie osobných zámerov smerujúcich ku kooperatívnym akciám a činnostiam stanovenými skupinou (Lang & Kundt, 2023: 3).

Podľa Langa a Kundta funguje kolektívny a verejný rituál ako komunikačná platforma (Lang & Kundt, 2023; Kundt & Lang, 2023), pri ktorom si prostredníctvom verbálnych a neverbálnych ritualizovaných a symbolických prejavov vymieňajú účastníci množstvo informácií. Takáto konceptualizácia rituálov umožňuje skúmať takmer univerzálne prvky vyskytujúce sa v rituáloch naprieč svetom, a zároveň poskytuje možnosť ako ich analyzovať s prihliadnutím na ich špecifiká v konkrétnej kultúre, spoločnosti či historickom období (Uhrin, 2024b). V nadväznosti na tieto myšlienky sa v práci pokúsim ukázať, že aj súkromný, solitérny a neverejný rituál a ritualizované správanie môžu fungovať ako dôležitý druh komunikačnej platformy (Sosis, 2003; Uhrin & Bužeková, 2022).

2.2 Signalizácia

Ďalšou dôležitou koncepciou, ktorá zásadne ovplyvňuje štúdium rituálov v kognitívnej a evolučnej vede o náboženstve, a ktorá predstavuje teoretickú a interpretačnú platformu tejto práce, je teória nákladnej signalizácie rituálov (*costly signalling theory of ritual*). Odkedy Charles Darwin koncipoval teóriu evolúcie prostredníctvom prirodzeného a pohlavného výberu, signalizácia je kľúčovým predmetom výskumu v etológii a biológii (Darwin, 1859, 1871; Grafen, 1990; Ridley, 2007; Zahavi, 1975, 1977; Zahavi & Zahavi, 1997), ale aj v sociálnych vedách (Henrich, 2009; Irons, 2001; Lang & Kundt, 2020; Sosis, 2004; Sosis & Alcorta, 2003; Xygalatas, 2022). Teória nákladnej signalizácie má pôvod v evolučnej biológii, avšak je aplikovaná aj v kognitívnom a evolučnom prístupe k štúdiu sociokultúrnych javov a to vrátane náboženstva a rituálov. Biológ Amotz Zahavi (1975) poukázal na skutočnosť, že jednotlivci v rámci konkrétnej populácie sa od seba odlišujú v mnohých ohľadoch – napríklad v zdraví, bojových schopnostiach, reprodukčných kvalitách, atď., ktoré môžu byť ostatným jedincom skryté. Podľa Zahaviho je často v záujme jednotlivcov svoje vlastnosti komunikovať ostatným jedincom tých istých, ako aj iných druhov. Zásadnou otázkou v tomto kontexte je zabezpečenie spoľahlivosti tejto komunikácie. Inak povedané, ako zabezpečiť, že signalizujúci jedinec skutočne disponuje vlastnosťami, ktoré sa snaží sprostredkovať prostredníctvom signálu? Niektorí bádatelia tvrdia, že jedným zo spôsobom ako vyriešiť túto dilemu, predstavuje vysoký náklad

na produkciu signálov. Ako hovoria Shaver a Bulbulia, náklady spojené s produkciou signálu pomáhajú zachovať ich čestnosť (Shaver & Bulbulia, 2017: 102).

Teória signalizácie venuje značnú pozornosť takzvaným ťažko falšovateľným signálom (*hard to fake signals*), ktoré sú definované ako nákladné, pretože majú tendenciu zhoršovať biologickú zdatnosť organizmu, ktorý ich produkuje. Typickým príkladom týchto signálov je bujaré operenie pávích samcov, ktoré im síce na jednej strane pomáha v získavaní partneriek, no na druhej sťažuje útek pred predátormi. Ďalší často uvádzaný príklad predstavuje poskakovanie gaziel Thomsonových na mieste tesne predtým, ako sa dajú na útek pred blížiacich sa predátorom (Bulbulia, 2004: 664–665; Bulbulia & Sosis, 2011: 366; Soler, 2012: 346–347). Solerová hovorí, že takéto znaky alebo behaviorálne prejavy slúžia ako akási reklama vysokej genetickej kvality práve preto, že ich produkcia a udržiavanie sú nákladné. Genetickú kvalitu nemožno posúdiť priamo, a práve preto, znaky a behaviorálne prejavy s vysokým nákladom pre produkciu, môžu slúžiť ako signál genetickej kvality pre ostatných členov rovnakého živočíšneho druhu alebo aj pre členov iného živočíšneho druhu (Soler, 2012: 346–347). Vysoký náklad v tomto prípade zabezpečuje čestnosť signálu. Signály sú v prípade ľudí často viacvýznamové, a preto okrem genetických a biologických vlastností je prostredníctvom nich možné komunikovať napríklad prosocialitu a zámer kooperovať, či vlastnosti, ako čestnosť a dôveryhodnosť alebo oddanosť náboženskej komunite a jej normám.

Na tomto mieste je ešte potrebné upozorniť na rozmanité dimenzie nákladov. Jednou z týchto dimenzií sú takzvané diferencované náklady (*differential costs*) a diferencované zisky či benefity (*differential benefits*) (Barker a kol., 2019; Kundt & Lang, 2023; Lang, Chvaja & Purzycki, 2024). Barkerová a kolegovia uvádzajú, že klasické modely nákladnej signalizácie (napr. Zahavi, 1975; Grafen, 1990) ukázali, že náklady na produkciu signálu fungujú tak, že udržiavajú spoľahlivosť signálu vtedy, keď je signalizácia na rovnakej úrovni intenzity pre jedinca nižšej kvality nákladnejšia ako pre jedinca vyššej kvality (Barker a kol., 2019: 91–93). To znamená, že spoľahlivosť signálu je udržiavaná nielen nákladom samotným, ale aj tým, že náklady na produkciu rovnakého signálu sú rozdielne pre rôznych jednotlivcov. Ako hovoria Lang, Chvaja a Purzycki (2024), biologická zdatnosť a genetická kvalita môžu priamo ovplyvňovať intenzitu signálu pri zvieratách. V prípade ľudí je súvislosť medzi

nákladom a intenzitou flexibilnejšia a do istej miery komplexnejšia. Jedným z možných mechanizmov uľahčujúcich ochotu znášať náklady potrebné na produkciu signálu je vnímanie nákladov samotných a prínosov signalizácie, ktoré môže byť skreslené zámermi signalizátora či signalizátorov (Lang, Chvaja & Purzycki, 2024; tiež Kundt & Lang, 2023; Sosis, 2003). Môžem teda zhrnúť, že u ľudí produkcia totožného signálu rovnakého typu môže vyžadovať od jednotlivcov rozdielne náklady, a zároveň môže rôznym jednotlivcom priniesť rôzne benefity, pričom tieto náklady a benefity môžu byť vnímané rozdielne signalizátorom a prijímateľmi signálov. Produkcia všetkých signálov nesie isté náklady, a zároveň signály komunikujú istý druh informácie smerom k prijímateľom, ako aj k odosielateľom. V odbornej literatúre sa rozlišuje medzi nákladmi na účinnosť (*efficacy costs*) a strategickými nákladmi (*strategic costs*). Náklady na účinnosť sa vzťahujú k energetickým nákladom a nákladom súvisiacim k ušlým príležitostiam, ktoré sú na pleciah odosielateľov. Tieto typy nákladov sú nevyhnutné a zabezpečujú rozpoznateľnosť signálu u prijímateľov. Ako hovorí Solerová, každý signál je spojený s určitými nákladmi na účinnosť. Nákladné signály sa líšia práve tým, že prekračujú túto minimálnu hranicu a vyžadujú od odosielateľa aj dodatočnú investíciu. Táto dodatočná investícia je pomenovaná ako strategické náklady. Strategické náklady predstavujú náklady nutné pre vytvorenie extravagantnej či výnimočnej vlastnosti alebo behaviorálneho prejavu, ktorý sa ťažko predstiera (Soler, 2012: 347; Barker a kol., 2019: 94; tiež Guilford & Dawkins, 1991; Maynard-Smith & Harper, 2003).

Dôležitým aspektom týchto teoretických postulátov je ich uplatnenie pri štúdiu náboženstva a rituálov. Teória signalizácie je aj v kontexte náboženstva zameraná na vysvetlenie komunikácie medzi jednotlivcami prostredníctvom skúmania signálov, ktoré vykonávajú (Barker a kol., 2019; Bulbulia & Sosis, 2011; Sosis, 2003; Sosis & Alcorta, 2003). V tomto zmysle je dôležitým aspektom každého signálu určenie, či ide o čestný signál (*honest signal*), alebo ide o signál, ktorý je predstieraný (*fake signal*). Konceptia čestnej signalizácie hovorí, že niektoré biologické základy náboženstva sa najlepšie vysvetľujú ako adaptácie. Tieto adaptácie uľahčujú základné činnosti ľudského života, ako kooperácia a koordinácia, reprodukcia či odhadovanie fyzických a duševných vlastností jednotlivcov a skupín (Shaver & Bulbulia, 2017: 102). V tomto zmysle signály umožňujú spoľahlivú komunikáciu kooperatívnych

zámerov, a tak následne pomáhajú združovať jednotlivcov s týmito zámermi, čím zvyšujú ich schopnosť získavať zdroje a následne sa lepšie reprodukovat'. Z týchto dôvodov sa preto, hovorí Lang a Kundt, tieto signály niekedy považujú za adaptačné (napr. Sosis, 2003, 2004, 2009) alebo dokonca za adaptácie (napríklad Lang & Kundt, 2023; Kundt & Lang, 2023).

Náboženské signály (rituály, správanie a činnosti) môžeme pre účely tejto práce klasifikovať podľa nasledujúcich kritérií: frekvencia a náklad. To znamená, že ich môžeme rozdeliť na tie s nízkym nákladom a vysokou frekvenciou a tie s vysokým nákladom a nízkou frekvenciou, ako aj na tie s vysokým nákladom a vysokou frekvenciou, ktorých existencia je hypotetická, a nízkym nákladom a nízkou frekvenciou (Uhrin & Bužeková, 2022). Treba však zdôrazniť, že náboženské signály sa vyskytujú na kontinuálnych osiach medzi týmito pólmi. V neposlednom rade je potrebné vyzdvihnúť, že náklady a frekvencia sú vždy kontextuálne závislé.

Ústrednou otázkou, ktorá z doposiaľ analyzovanej teoretickej perspektívy vyplýva je, kedy sa od jednotlivcov očakáva, že budú poskytovať čestné signály, a nie ich čestnosť predstierať (Barker a kol., 2019; Bulbulia & Sosis, 2011; Sosis, 2003; Sosis & Alcorta, 2003; Uhrin & Bužeková, 2022). Teória nákladnej signalizácie tiež predpokladá, že niektoré typy správania sú také nákladné, že by bolo nevýhodné vykonávať ich bez zdieľania noriem, postojov a presvedčení skupiny, ktorá ich zastáva (Jerotijević & Maňo, 2014: 156). Pokiaľ ide o náboženskú oblasť, signály, ktoré sa ťažko predstierajú, sú charakteristické pre extrémne rituály. Typické súčasti extrémnych rituálov môžu zahŕňať rozsiahlu fyzickú námahu, vystavenie sa extrémnemu chladu alebo chôdzi po žeravom uhlí, dlhodobý pôst a hladovanie, prepichovanie častí tela ihlami a háčikmi alebo inými ostrými predmetmi rôznej veľkosti, respektíve vykonávanie iných potenciálne zdravia ohrozujúcich činností. Súčasťou extrémnych rituálov je tiež často spotrebovanie či obetovanie značného množstva materiálneho či ekonomického kapitálu. Extrémne rituály sú zvyčajne nízko frekvenčné a vysoko nákladové typy rituálov, vyznačujúce sa značnou mierou fyzickej, psychickej a emocionálnej záťaže. Môžu predstavovať intenzívny zážitok strachu a bolesti a vyznačujú sa často intenzívnym fyzickým a psychickým vyčerpaním (Maňo, 2019; Maňo & Xygalatas, 2022; Xygalatas, 2012, 2022). Extrémne rituály môžu, ale nevyhnutne nemusia, byť zároveň aj rituálmi prechodu. V rituáloch

prechodu, napríklad iniciácie do tajných spoločností či ritualizované prechody adolescentov do dospelosti, sa často nachádzajú prvky extrémnych rituálov.

Extrémne rituály a praktiky s nimi súvisiace sa vzhľadom na ich nákladnosť nemôžu vykonávať často a je možné ich považovať za signály čestné. Vysoké nároky na náklady predstavujú spôsob, ako vyhodnocovať čestnosť týchto signálov a tým aj čestnosť a ďalšie vlastnosti, ako kooperatívnosť a prosocialitu ich vykonávateľov, teda signalizátorov. Ako ukázali početné experimentálne štúdie založené na etnografickom výskume, účasť na nízkofrekvenčných vysoko nákladných rituáloch sa môže považovať za prejav dôveryhodnosti zúčastnených osôb a signál ich ochoty investovať do skupiny rôzne druhy zdrojov. Účasť na extrémnych rituáloch tiež ovplyvňuje sociálny status a hodnotu na partnerskom trhu tých, ktorí ich vykonávajú (Lang, 2014; 177; Irons, 2001; Konvalinka a kol., 2011; Xygalatas, 2012; Xygalatas a kol., 2013, 2021; Maňo, 2019; Uhrin & Bužeková, 2022; bližšie ku kritickej diskusii o teórii signalizácie a princípu hendikepu pozri Penn & Számadó, 2020).

Extrémne rituály však nepatria k častým náboženským aktivitám, a zároveň nie vo všetkých náboženských kontextoch a náboženských systémoch ich nachádzame. Nie každé náboženské spoločenstvo vykonáva rituály, rituálne správanie, správanie súvisiace s náboženstvom, ktoré zahŕňa nákladné signály a extrémne rituály. V posledných rokoch sa pozornosť viacerých štúdií presunula na menej nákladné signály (rituály, správanie a činnosti). Napríklad Sosis a Ruffle (2003) či Solerová (2012) skúmali nízko nákladové rituály z pohľadu signalizátorov. Hall, Cohen, Meyer, Varley a Brewer (2015), či Purzycki & Arakchaa (2013) sa zaoberali nízko nákladovými signálmi z pohľadu prijímateľov signálov. Barkerová a kolegovia (2019), či Bliege Bird, Ready a Power (2015), ako aj Power (2017) upozornili na rôzne obsahy, kontexty a náklady signálov a na dôležitosť skúmania jemných signálov (*subtle signals*). V neposlednom rade sa v ostatných rokoch aj v slovenskom kontexte pozornosť sústreďuje v tomto prúde výskumu aj na etnografický výskum rituálov (Maňo & Xygalatas, 2022; Mentel, 2022; Uhrin & Bužeková, 2022).

V kontexte doposiaľ napísaného by som ešte chcel upriamiť pozornosť na tvrdenie, že informácie, ktoré sa zdieľajú prostredníctvom účasti na rituáloch, možno metaforicky vyjadriť ako: „Ak sa s tebou zúčastňujem na tejto činnosti, môžeš mi dôverovať aj vtedy, keď sa s tebou zúčastňujem na iných činnostiach“ (Jerotijević

& Maňo, 2014: 156). To znamená, že účasť na náboženských rituáloch a aktivitách súvisiacich s náboženstvom signalizuje oddanosť členstvu v skupine, oddanosť skupinovým normám, ochotu spolupracovať a prispievať k aktivitám prospešným pre skupinu. Tvrdí sa, že dôveru a kooperatívne správanie medzi jednotlivcami a skupinami je ťažké vybudovať a následne udržať na základe jednoduchých, nenákladných a ľahko predstierateľných signálov (Jerotijević & Maňo, 2014). Ako sa pokúsim ukázať v tejto práci, aj nenákladné náboženské signály môžu poukazovať na dôveryhodnosť jednotlivcov a ich ochotu investovať do skupiny rôzne druhy zdrojov, a preto pomáhajú pri získavaní nových kooperačných partnerov.

Možno tiež povedať, že čestné, nenáročné a nenákladné formy signálov prinášajú signalizátorovi aj niekoľko výhod – uľahčujú koordináciu, prispievajú k efektívnejšiemu využívaniu zdrojov, pomáhajú predchádzať nedorozumeniam a potenciálnym konfliktom medzi členmi skupiny a môžu pomôcť jednotlivcom k tomu, aby boli vnímaní ako čestní a dôveryhodní členovia skupiny. Keď sa však ľudia začnú spoliehať na úprimnosť relatívne lacných (nízko nákladových) a častých signálov, ako je jazyk (verbálne vyhlásenia), vzniká priestor pre klamstvá a podvody, čo môže potenciálne narušiť súdržnosť skupiny. Existujú rôzne spôsoby, ako zabezpečiť dôveryhodnosť relatívne lacných signálov. V prípade jazyka možno úprimnosť verbálnych výrokov potvrdiť behaviorálnymi prejavmi zvyšujúcimi dôveryhodnosť (Henrich, 2009). V prípade neverbálnych signálov môžeme posúdiť frekvenciu a nákladnosť vykonávaných signálov. V tomto prípade to, čo zabezpečuje dôveryhodnosť a čestnosť signálu, je jeho relatívne vysoká frekvencia (Uhrin & Bužeková, 2022).

Domnievam sa, že aj nenákladné a jemné signály v náboženskom aj nenáboženskom kontexte môžu prispieť k budovaniu kooperácie, reputácie, a ako jeden z mnohých prostriedkov prispievať k udržaniu dôvery medzi členmi skupiny. Nenákladné a jemné signály môžu tiež fungovať ako efektívny komunikačný prostriedok zámerov, vlastností a charakteru ich vysielateľov. Tieto myšlienky budem rozvíjať nižšie pri analýze a interpretácii etnografických dát. Treba však ešte zdôrazniť, že jemné signály sa neobmedzujú len na rituály alebo náboženskú oblasť. Činnosti, ako je požičiavanie potravín alebo predmetov každodennej potreby susedom, sú rovnako dôležité pri získavaní dôvery a budovaní reputácie v rámci referenčnej skupiny odosielateľa, ako aj mimo nej. Rozmanité jemné signály, ktoré nie sú nákladné, ani

fyzicky namáhavé, ale skôr diskkrétne, často prevládajú v sociálnych interakciách a môžu byť potenciálne dôležitými komunikačnými aktmi (Uhrin & Bužeková, 2022).

V neposlednom rade dôležitým aspektom signalizácie je samosignalizácia. Náboženské rituály môžeme považovať za komunikačné platformy a signály za komunikačné akty. Avšak prostredníctvom vykonávania signálov signalizátor nevysiela informácie len smerom k prijímateľom signálu, teda smerom k ostatným účastníkom rituálu, ale aj smerom k sebe samému (Barker a kol., 2019; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Purzycki & Arakchaa, 2013; Uhrin & Bužeková, 2022). Tento aspekt signalizácie nie je vždy stavaný do popredia, alebo mu nie je vždy venovaná dostatočná pozornosť, no predstavuje dôležitý aspekt teórie nákladnej signalizácie rituálov (napríklad Sosis, 2003; Lang, Chvaja & Purzycki, 2024; Uhrin & Bužeková, 2022). Pri analýze etnografických dát sa pokúsím ukázať, že samosignalizácia môže zohrávať dôležitú úlohu, pretože prostredníctvom samosignalizácie môžeme vysvetliť rôzne formy náboženského rituálneho aj nerituálneho správania v kontexte teórie nákladnej signalizácie rituálov (napríklad Lang a kol., 2022; Lang, Krátky & Xygalatas, 2022; Power, 2017; Xygalatas, 2022).

Môžeme teda zhrnúť, že teória nákladnej signalizácie rituálov je zameraná na vysvetlenie komunikácie medzi jednotlivcami prostredníctvom skúmania signálov, ktoré produkujú. V súvislosti s doposiaľ zmienenými teoretickými postulátmi sa vynára otázka, ako akt účasti na rituáloch a vykonávanie rozmanitých ritualizovaných aj neritualizovaných činností súvisiacich s náboženstvom interpretujú ich vykonávatelia a pozorovatelia, a aké potenciálne výhody ich vykonávanie prináša. Je tiež dôležité pochopiť, aké vlastnosti a zámery sú prenášané a komunikované účinkujúcimi prostredníctvom ich účasti a ako zabezpečiť, aby tieto signály boli dôveryhodnými a úprimnými komunikačnými aktmi. Zmienené otázky rámujú aj túto monografiu.

2.1.1 Obsah, náklad, kontext a komunikačné aspekt signálov

Účasť na rituáloch možno považovať za druh signalizácie a signály sa delia na:

- tie s vysokou frekvenciou a nízkymi nákladmi,
- nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi,
- nízkou frekvenciou a nízkymi nákladmi,

- vysokou frekvenciou a vysokými nákladmi.

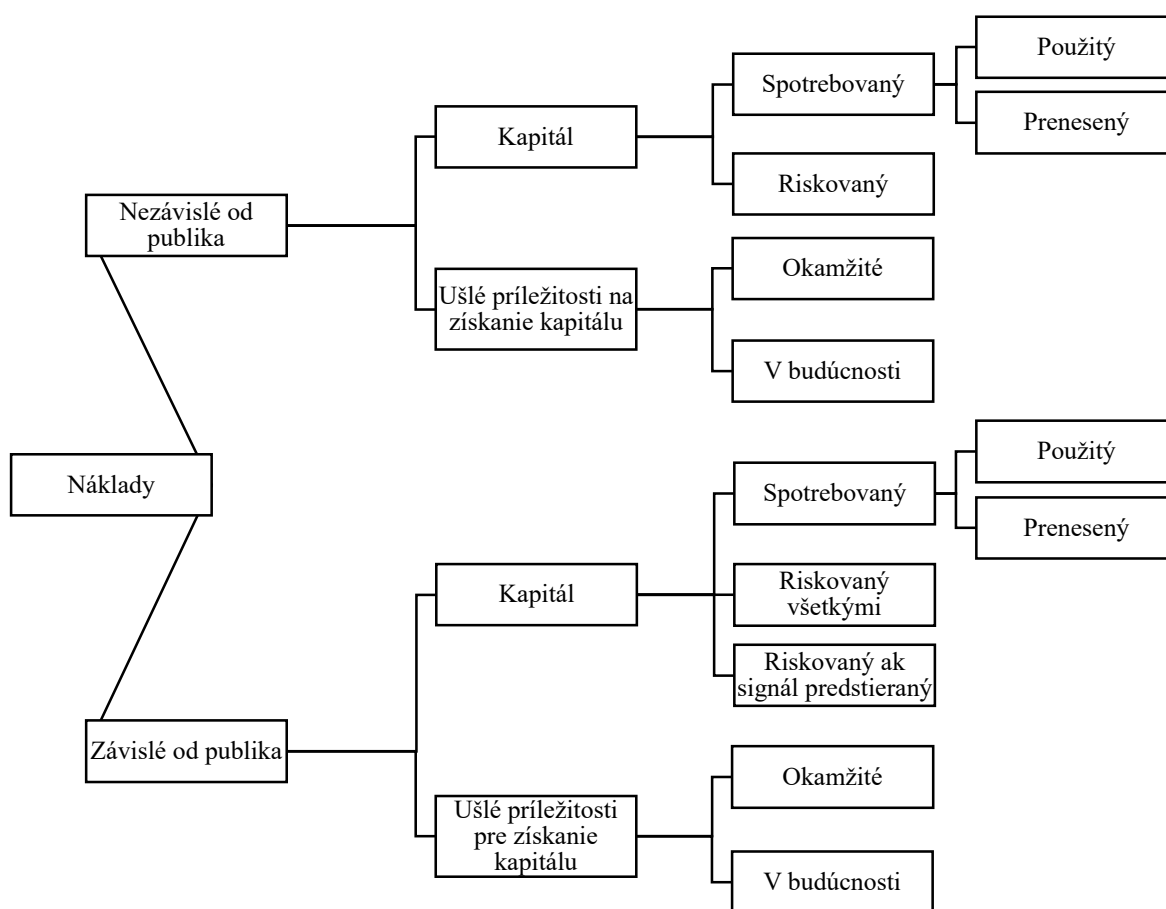
V konkrétnych náboženských systémoch sa môžu vyskytovať rozmanité signály s rôznorodou frekvenciou a nákladmi. Náklady spotrebované vysielateľom pri tvorbe signálu môžu byť platené v rôznych menách – od kalórií, financií, materiálnych predmetov či aspektov sociálneho statusu. Spotrebované náklady môžu teda predstavovať rôzne formy kapitálu (Bourdieu, 1986) vrátane fyzického či stelesneného, finančného, materiálneho, sociálneho (Barker a kol., 2019: 90–93).³ Barkerová a kolegovia definujú materiálny kapitál ako hmotné a odnímateľné zdroje, vrátane času, ktoré sa často spájajú s ekonomickým bohatstvom, ako pôda, financie, potraviny a rozmanitý hmotný majetok. Stelesnený či vtelený kapitál sa podľa Barkerovej vzťahuje na fyziologické a noetické vlastnosti odosielateľa, ako sú imunitné funkcie, fyzická sila, zručnosť alebo inteligencia. No a napokon sociálny kapitál vyplýva z medziludských vzťahov odosielateľa, zdrojov, ktoré možno získať prostredníctvom týchto sociálnych kontaktov a z toho vyplývajúceho umiestnenia v širšej sociálnej sieti (Barker a kol., 2019: 90). Sociálny kapitál sa v tomto zmysle vzťahuje taktiež ku kooperácii a prosocialite.

Niektoré náklady nie sú obmedzené na okamžitú tvorbu signálu, ale môžu byť priebežné, periodické, oneskorené, prípadne nikdy nerealizované. Kapitál môže byť pri produkovani signálu spotrebovaný samotným vykonávateľom signálu, alebo môže by prenesený na iné osoby či organizácie, spotrebovaný prostredníctvom nenávratných výdavkov či dokonca riskovaný pri produkcii signálu. Riskované straty kapitálu pri produkcii signálov môžu byť oneskorené, priebežné a pravdepodobné. Náklady môžu byť tiež potenciálne alebo nikdy nerealizované a ušlé (Barker a kol., 2019: 93). Ako hovorí v tomto kontexte Sosis, aj v náboženských spoločenstvách, ktoré kladú na svojich prívržencov len skutočne malé nároky vo vzťahu k nákladom potrebným na produkciu signálu, si rituálne činnosti vyžadujú minimálne čas a energiu. Vyžadujú čas a energiu, ktoré nemožno investovať do iných činností (Sosis, 2006: 61).

Náklady pri produkcii signálov sú teda rozmanité a presné určenie konkrétnych nákladov nie je v prípade náboženského kontextu jednoduché. V neposlednom

³ Týmto aspektom rituálov sa venujem aj v metodologickej časti, pretože sú ústredné pre analýzu etnografických dát.

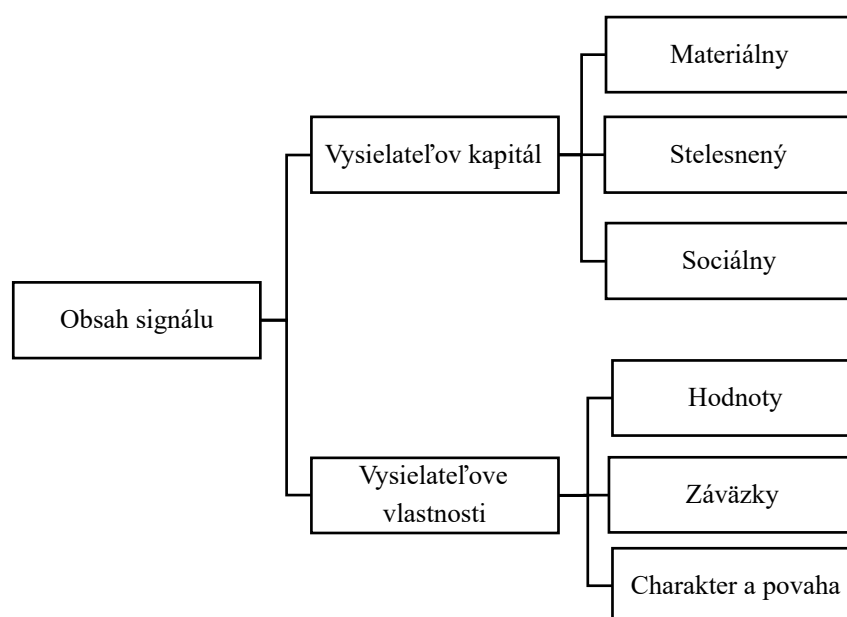
rade je dôležitou dimenziou signálov a nákladov otázka publika, teda obrazne povedané: „Kto sa pozerá na produkovany signál?“. Niektoré náklady sú nezávislé na divákoch, to znamená, že sú fixne viazané na produkciu signálu a sú rovnaké, či už je signál vykonávaný solitérne alebo v skupine. Napríklad, náklady na vykonanie náboženskej púte môžu byť rovnaké a to bez ohľadu na fakt, či pútnika niekto pri púti pozoruje, alebo nie. Ďalšie náklady môžu byť závislé od publika, pretože sú spoločensky vynútené. Riskované a ušlé náklady pri produkcii signálu môžu, ale nemusia byť formované publikom. Graficky môžeme tieto myšlienky vyjadriť nasledovne.



Obrázok č. 1. Vizualizácia nákladov spotrebovaných pri produkcii signálu

Forma spotrebovaných nákladov a frekvencia vykonávaných rituálov samozrejme závisí od konkrétneho náboženského kontextu. V kresťanstve vo všeobecnosti je napríklad účasť na týždennej náboženskej praxi signálom s nízkymi nákladmi a vysokou frekvenciou, zatiaľ čo náboženská púť do Santiaga de Compostela je signálom s nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi (Uhrin & Bužeková, 2022; Bahna, 2024; Chvaja, 2022; Chvaja, Chinchilla, Goméz & Lang, 2023).

Druhou zásadnou dimenziou všetkých signálov je ich obsah, ktorý prijímatelia z konkrétnych signálov odvodzujú. Prijímatelia signálu, ktorí môžu byť členovia aj nečlenovia náboženskej skupiny, implicitne aj explicitne interpretujú signál a konajú na základe neho, pričom sa líšia v reakciách na jednotlivé signály. Prijímatelia zo signálov odvodzujú vysielateľov kapitál (stelesnený, materiálny, sociálny) ako aj jeho vlastnosti, teda hodnoty a záväzky. Vysielateľove signály poskytujú informácie o jeho hodnotách a záväzkoch a teda aj o jeho charaktere, dispozíciách, emocionálnych stavoch, morálnych hodnotách – niektoré z týchto aspektov signálov však prijímatelia môžu overiť až časom. Signály vysielateľa taktiež ovplyvňujú budúce očakávania prijímateľov voči vysielateľovi, ako aj pocity a behaviorálne prejavy prijímateľov voči nemu. Barkerová a kolegovia opodstatňujú obsah signálu v strategickej hodnote jeho výsledku pre odosielateľa a prijímateľa (Barker a kol., 2019: 90). Graficky môžeme tieto myšlienky vyjadriť nasledovne.



Obrázok č. 2. Vizualizácia obsahu produkovaného signálu

V neposlednom rade pri etnografických výskumoch akýchkoľvek fenoménov je dôležitý kontext. Všetky signály sú súčasťou kontextu, ktorý zahŕňa iné signály, iných signalizujúcich jedincov, samotného signalizátora, sociálno-ekologické faktory (miesto signálu), kontextuálne faktory (počet a identita prijímateľov), a v neposlednom rade aj nadprirodzených činiteľov. Ako sa pokúsim ilustrovať pri analýze etnografických dát, tieto aspekty sú nesmierne dôležité pri interpretácii jednotlivých signálov.

2.2.2 Teória dvoch módov náboženskej dynamiky

Domnievam sa, že teóriu nákladnej signalizácie rituálov je možné aj v etnografickom výskume prepojiť s konceptom Harveya Whitehousa o dvoch rôznych typoch náboženskej dynamiky / dvoch typov náboženskosti (*divergent modes of religiosity*). Whitehouse rozlišuje dva rôzne typy náboženskej dynamiky. Pre prvý typ dynamiky sú typické emocionálne a fyzicky intenzívne, nákladné, dysforické a zriedkavo vykonávané kolektívne rituály a ritualizované praktiky (Swann a kol., 2012; Whitehouse, McQuinn, Burhmester & Swann, 2014; Whitehouse a kol., 2017). Tento typ dynamiky, či módu náboženskosti, Whitehouse označuje ako obrazová, imagistická religiozita (Whitehouse, 1995, 2004, 2009, 2021, 2024a). Pre druhý typ náboženskej dynamiky, módu náboženskosti, sú charakteristické vysoko repetitívne alebo rutinizované, kolektívne rituály a ritualizované praktiky vykonávané v relatívne pokojnej a miernej atmosfére, ktoré sú sprevádzané odovzdávaním náboženskej doktríny. Tento mód Whitehouse označuje ako doktrinálna religiozita (Whitehouse, 1995, 2004, 2009, 2021; Northover a kol., 2024: 11). Ako pre Whitehousovu, tak pre mnohé iné kognitívne a evolučné teórie náboženstva je dôležitý rozdiel medzi rôznymi typmi pamäte, aktivovanými počas rôznych typov náboženských rituálov a aktivít (White, 2021; Whitehouse, 2021; Uhrin, 2024a). Whitehousova koncepcia sa tak sústreďuje nielen na rituál, ale aj na jeho psychologické a emocionálne aspekty. V imagistickom móde prevláda epizodická pamäť, v ktorej sú osobné spomienky zakódované vo forme konkrétnych a charakteristických epizód – ide teda skôr o špecifické spomienky na konkrétne udalosti, respektíve na vykonávanie konkrétnych rituálov pri konkrétnych príležitostiach. Informácie v tomto type dlhodobej pamäte sú zakotvené v spomienkach na konkrétne situácie a sú spojené s osobnou identitou nositeľa. Príkladom sú intenzívne rituálne zážitky v podobe fyzicky a psychicky náročných extrémnych rituálov alebo emocionálne nabitých iniciačných či prechodových rituálov. Na druhej strane, v doktrinálnom režime prevláda sémantická pamäť, ktorá uchováva informácie o svete prostredníctvom zapamätávania a vytvárania pamäťových schém. V tomto móde sa informácie o rituáloch a náboženstve ukladajú do sémantickej pamäte ako všeobecné vedomosti (Hampejs & Chalupa, 2014: 27; Jerotijević & Maňo, 2014: 147; tiež Khan a kol., 2016). To znamená, že vo väčšine prípadov si účastníci pamätajú skôr všeobecný postup, ako

jednotlivé prípady vykonávania týchto rituálov (Northover a kol., 2024: 11). Vykonávanie rituálov v doktrinálnom móde môže spôsobiť automatické a rutinné vykonávanie rituálnych činností, ktoré môžu zahŕňať napríklad vstávanie, klačanie, žehnanie, recitovanie a spievanie biblických textov, ako aj ritualizované reakcie na úkony vykonávané náboženskými expertmi. Náboženský experti dohliadajú na správnosť a jednotnosť vykonávaných praktík a môžu sa dokonca snažiť účasť na rituáloch vynucovať (Whitehouse, 2009: 214; Jerotijević & Maňo, 2014: 147; Uhrin, 2018, 2024b). Zatiaľ čo náboženské rituály a praktiky blížiacie sa k imaginatívnemu režimu sa vyznačujú vysokým stupňom fyzického, psychologického a emocionálneho vzrušenia, praktiky blížiacie sa k doktrinálnemu režimu sa vyznačujú tzv. efektom omrzenia (*tedium effect*) (Uhrin, 2018: 45). Pre doktrinálny režim sú typické často sa opakujúce rituály, ako je kresťanská nedeľná bohoslužba alebo islamská každodenná modlitba (Uhrin, 2024a). Účasť na kolektívnych rituáloch môže mať teda rôznu emocionálnu intenzitu – od povzbudzujúcej a nabudzujúcej, únavnej a utlmujúcej až po vyčerpávajúcu a desivú (Whitehouse, 2021: 1).

Ako hovoria Atkinson a Whitehouse, môžeme uvažovať nad tým, ako frekvencia rituálov a miera nabudenia, ktorú vyvolávajú (*arousal*) a sú negatívne korelované (Atkinson & Whitehouse, 2011), súvisia so sociálnou kohéziou (Whitehouse, 2021, 2023; Northover a kol., 2024). Dôležitosť zdieľania spoločnej rituálnej skúsenosti a vyjadrovanie emócií počas rituálov môžu viesť k vytváraniu skupín, ktoré sa vyznačujú rôznym stupňom sociálnej kohézie a potenciálnym zlučovaním identít (Whitehouse, 1995, 2004, 2009, 2021; tiež Swann a kol., 2012 či Xygalatas, 2022; Uhrin, 2024b). Podľa Whitehousa (2023) rituály môžu viesť k vytváraniu skupinových väzieb dvoma spôsobmi. Pre doktrinálny mód sú typické časté, rutinné rituály s nízkym stupňom nabudenia, ktoré môžu viesť k budovaniu sociálnych väzieb, ktoré označuje ako sociálna identifikácia (*social identification*), kedy premýšľanie o sociálnej úlohe jednotlivca redukuje myšlienky na neho samého. Takáto forma sociálnej identifikácie môže viesť k zvýhodňovaniu a zvýšeným sympatiám smerom k členom vlastnej náboženskej skupiny a antipatii k členom iných náboženských skupín. Na druhej strane rituály charakteristické pre imagistický mód religiozity vedú k vytváraniu špecifickej formy sociálnych väzieb a identity, ktorú Whitehouse označuje ako fúzia identity (*identity fusion*). V tomto zmysle identita náboženského aktéra pozostáva z fúzie jeho osobnej identity a identity jeho referenčnej skupiny.

Podľa Whitehousa fúzia identít v imagistickom móde vytvára silnejšie sociálne väzby ako sociálna identifikácia v doktrinálnom móde, a tak môže viesť k vykonávaniu extrémnych a nákladných druhov správania (ako vykonávanie násilia či riskovanie vlastného života), ktoré sú prospešné pre skupinu (Whitehouse, 2023; Northover a kol., 2024: 11).

Treba však ešte zdôrazniť, že konkrétne náboženstvá a rituálne systémy sa väčšinou viac či menej približujú jednému z vyššie menovaných módov (Whitehouse, 1995, 2004, 2009, 2021), ako by mali podliehať len jednému z nich, a navyše často obsahujú ako prvky imagistického, tak doktrinálneho módu. Domnievam sa, že optikou Whitehouseovej teórie môžeme nahliadať aj na rituály a ritualizované praktiky vykonávané v kontexte kresťanského náboženstva v rurálnom prostredí Slovenska. Whitehouseova koncepcia rovnako predstavuje súčasť explanačného rámca tejto práce, a ako sa pokúsim demonštrovať pri analýze etnografických dát, je možné previazať ju s teóriou nákladnej signalizácie rituálov.

2.3.3 Slovenský kontext⁴

Výskumu náboženstva sa v slovenskej etnológii, v porovnaní s inými oblasťami ľudskej existencie, nevenovala taká systematická pozornosť. Aj keď náboženstvo nebolo nosnou témou etnografického výskumu, neznamená to úplnú absenciu záujmu zo strany bádateľov. Od sedemnásteho a osemnásteho storočia, v počiatočných fázach formovania etnografie a národopisného výskumu, sa bádatelia zameriavali na prejavy „ľudovej religiozity“, ako sú rozprávania o nadprirodzených bytostiach, povery, magické praktiky, veštenie, čarovanie, bosoráctvo, a ďalšie príbuzné témy (Uhrin, 2023a: 369; pre historický prehľad napríklad Bahna, 2019; Bužeková, 2009; Hlôšková, 2021; Janto, 2021; Urbančová, 1970, 1987).

⁴ Jadro tejto kapitoly tvoria preložené a modifikované texty zo štúdií Uhrin, M. (2023a). *Ethnographic Study of Cooperation between Religious Experts and Laymen*. In D. Bárth (Ed.), *Lower Clergy and Local Religion in 16th-20th Century Europe* (pp. 367–385.). MTA-ELTE Lendület Historical Folkloristics Research Group; Uhrin, M., Bužeková, T. (2022). 'The Role of Subtle Signals Linked to Religious Rituals in the Evaluation of Newcomers by a Village Community.' *Slovenský Národopis* 70(2): 210–227 & Uhrin, M. (2024a). *Cognitive and Evolutionary Inspirations in the Study of Religion with Emphasis on the Development of Ethnology and Sociocultural Anthropology in Slovakia*. *Svetovi worlds* 2(2): 46–68.

Od začiatku dvadsiateho storočia sa slovenská etnológia systematicky venuje výskumu kultúrno-historických regiónov Slovenska. Výsledkom tohto výskumu je vydávanie mnohých zásadných obecných a regionálnych monografií. Obecné a regionálne monografie obsahujú aj informácie o náboženskom živote vidieckeho obyvateľstva. V niektorých monografiách sa môžeme dozvedieť aj o medzináboženských vzťahoch v rurálnom prostredí. Chýbajú v nich však systematické informácie o náboženskom živote alebo o medzináboženských vzťahoch v konkrétnych lokalitách, či rituáloch a ritualizovaných náboženských praktikách. Nemám na mysli ignorovanie výskumu náboženstva etnológmi na Slovensku v tom období. Poukazujem skôr na absenciu systematického výskumu náboženstva etnografickými metódami v rurálnom prostredí až do deväťdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Absencia systematického výskumu náboženstva v tom období bola okrem iného spôsobená aj politickým a ideologickým duchom doby (Uhrin, 2023a: 369; pre širší historický kontext napríklad Beňušková, 2021; Hlôšková, 2021; Janto, 2022).

V poslednom desaťročí dvadsiateho storočia sa slovenská etnológia vrátila k výskumu náboženstva. Ako poznamenáva etnologička Zuzana Beňušková, tento návrat mohol mať len malú kontinuitu s predchádzajúcimi zisteniami a výskumami, pretože tých bolo málo. Po roku 1989 sa časť výskumov etnológov zamerala na náboženstvo ako sociálny fenomén. Ďalšie výskumy sa sústredili na úlohu náboženstva pri formovaní spoločenských štruktúr a náboženstva, ako determinantu pri formovaní sociálnych vzťahov a noriem (Beňušková, 2004: 5; Uhrin, 2023a: 369–370).

V deväťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia si bádatelia zo Slovenska osvojili kognitívny prístup a evolučné antropologické teórie vzťahujúce sa k náboženstvu a rituálom. Na tomto mieste sa nebudem venovať historickému vývoju kognitívnej a evolučnej perspektívy pri výskume náboženstva na Slovensku (pre prehľad pozri napríklad Bahna, 2019; Bužeková, Jerotijevic & Kanovský, 2011; Kanovský, 1998, 1999, 2002a, 2002b, 2004, 2011; Uhrin, 2018, 2019, 2023a, 2024a). Pozornosť upriamim na práce, v ktorých sa bádatelia v širšom či užšom kontexte zamerali na rituály a teóriu nákladnej signalizácie rituálov (Bahna, 2022a; Bahna & Talmont-Kaminski, 2022; Maňo & Xygalatas, 2022; Mentel, 2022, 2023; Uhrin & Bužeková, 2022; Xygalatas & Maňo, 2024).

Slovenskí bádatelia boli súčasťou medzinárodných výskumných tímov, ktoré skúmali rituálne praktiky na ostrove Maurícius. Ostrov Maurícius je známy nákladnými a extrémnymi náboženskými rituálmi a obradmi (napr. Xygalatas a kol., 2021; Maňo & Xygalatas, 2022). Príkladom môže byť výskum zameraný na signalizáciu a sociálny status v rituáli *Thaipusam Kavadi*. V štúdiu z roku 2021 sa kolektív autorov zamerail na intenzitu signalizácie a to tak, že skúmali, ako socioekonomický status ovplyvňuje náklady na náboženské signály a zisťovali, či účastníci s rôznym socioekonomickým statusom budú vykonávať rozdielne náklady pri produkcii signálu (Xygalatas a kol., 2021: 525). V tejto štúdiu autori dospeli k záveru, že sociálno-ekonomické faktory zohrávajú kľúčovú úlohu pri určovaní formy a intenzity signalizácie v rôznych modalitách kontextu *Thaipusam Kavadi* (Xygalatas a kol., 2021: 529; Uhrin, 2024a: 59–63).

Ďalším príkladom je štúdia Petra Maňo a Dimitrisa Xygalatasa, v ktorej sa zamerali na rituálnu exegézu, pričom skúmali vzťah medzi rituálnymi nákladmi a vnímanou účinnosťou rituálov. Autori predpokladali, že nákladnejšie rituály budú považované za adekvátnejšie na riešenie dôležitých problémov v živote účastníkov výskumu. Zistili, že respondenti považujú niektoré rituálne praktiky za lepšie a účinnejšie ako iné na riešenie závažných problémov. Ďalej sa podľa ich výskumu niektoré rituálne praktiky považujú za účinnejšie pri riešení významných životných problémov ako iné. Tieto praktiky zvyčajne zahŕňajú väčšie finančné, fyzické, emocionálne a príležitostné investície či náklady a účasť na nich je často záväznejšia, najmä ak je založená na sľube danému božstvu (Maňo & Xygalatas, 2022: 88; tiež Xygalatas & Maňo, 2024). Tieto výsledky naznačujú, že ľudia môžu v konkrétnych kontextoch považovať nákladnejšie rituály za účinnejší prostriedok na dosiahnutie cieľov ako rituály menej nákladné (Uhrin, 2024: 59–63).

Signalizačný prístup k štúdiu rituálov uplatnili aj Bužeková a Uhrin, ktorí skúmali úlohu rituálov pri vstupe nových členov do náboženského spoločenstva v špecifických sociokultúrnych podmienkach rurálnej oblasti na západnom Slovensku. Z výsledkov ich štúdie vyplýva, že aj nízko nákladové a vysoko frekvenčné signály môžu byť vnímané ako dôveryhodné signály, ktoré komunikujú zámer stať sa členom skupiny, ochotu investovať zdroje do aktivít prospešných pre skupinu alebo ochotu dodržiavať náboženské a lokálne normy (Uhrin & Bužeková, 2022). Ďalším

príkladom kognitívneho a evolučného výskumu rituálu slovenských bádateľov je práca Andreja Mentela. Mentel v etnografickej prípadovej štúdií porovnával rituálnu prax troch konfesiónálnych spoločenstiev v súčasnej Bosne – sunnitských moslimov, rímskokatolíkov a súfijských dervišov. Tieto komunity realizujú vo svojej rituálnej praxi rôznu mieru synchronizácie a rytmických aktivít. Mentel uvádza, že skupina s najväčšou synchronizáciou pohybov tela počas svojich rituálov by mala vykazovať najvyššiu vnútrogrupinovú solidaritu (Mentel, 2022: 288–233; Uhrin, 2024: 59–63).

V tejto časti som nemal v úmysle podať komplexný prehľad evolučných a kognitívnych prístupov k štúdiu náboženstva. Usiloval som sa stručne predstaviť vybrané práce úzkej skupiny etnológov a sociokultúrnych antropológov na Slovensku, ktorí reflektovali vo svojich prácach teóriu nákladnej signalizácie rituálov. Z prehľadu je zrejmé, že len malá časť výskumov sa odohráva v rurálnom prostredí Slovenska. Dôvodom, prečo je dôležité študovať aj slovenské rurálne prostredie je fakt, že štúdium rozmanitých historických, ekologických, sociálnych a kultúrnych aspektov konkrétneho náboženstva z etnografickej perspektívy je dôležité pre zodpovedanie viacerých dôležitých otázok v rámci kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve a perspektívy teórie nákladnej signalizácie rituálov.

Na záver by som chcel parafrázovať Vladimíra Bahnu, ktorý uvádza, že na začiatku rozvoja kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve postačovalo záujemcovi o výskum sledovať práce približne tridsiatich bádateľov na to, aby mal takmer úplný obraz o teoretických a metodologických pokrokoch v tejto oblasti. Dnes, pokračuje Bahna, je niečo také prakticky nemožné (Bahna, 2022b: 305). Vzhľadom na svoj multidisciplinárny charakter je kognitívna a evolučná veda o náboženstve dynamickou a rýchlo sa rozvíjajúcou oblasťou, ktorá prináša nové impulzy do klasickej témy vedeckého skúmania, akým je náboženstvo a rituál (Uhrin, 2024a: 62–63). Kognitívny a evolučný prístup k štúdiu náboženstva nepredstavuje dominantné smerovanie v etnológii a sociokultúrnej antropológii na Slovensku. Aplikácia teórie nákladnej signalizácie rituálu potom predstavuje len drobný fragment v rámci menšinového prúdu. Na stránkach tejto práce sa pokúsím ukázať, že prepojenie signalizačných teórií rituálov a etnografického výskumu má potenciál priniesť mnohé zaujímavé zistenia.

3 METODOLÓGIA VÝSKUMU

Všetky druhy správania, a teda aj náboženstvo a rituál, je v podstate možné vysvetliť na štyroch rozličných úrovniach. Tieto úrovne súvisia so štyrmi otázkami, ktoré sformuloval etológ Nicholas Tinbergen (Tinbergen, 1968, 2010). Štyri úrovne je možné rozdeliť na dve ultimátne a dve proximátne. Ultimátne sa vzťahujú k funkcii (adaptácia) a fylogénéze (evolúcia), proximátne k mechanizmom (príčinám) a ontogénéze (vývoj) (Tinbergen, 1968, 2010). Barclay dodáva, že k proximátnym patria:

1. psychologické mechanizmy spúšťajúce určitý typ správania sa (emócie, kognícia atď.),
2. vývojové/vývinové procesy, ktoré spôsobujú, že tieto psychologické mechanizmy sa objavia počas života jednotlivcov (môže ísť napríklad o internalizáciu kultúrnych a náboženských noriem). Ultimátne, evolučné vysvetlenia zahŕňajú,
3. evolučné procesy a mechanizmy (napr. reciprocita, mutualizmus, nákladná signalizácia), ktorých ako výsledok vznikajú práve konkrétne psychologické mechanizmy, a nie iné psychologické mechanizmy,
4. evolučnú históriu týchto mechanizmov, ku ktorej sa nevyhnutne vzťahuje otázka, kedy sa po prvýkrát vyskytujú v našej evolučnej línii.

Rovnako sa k nej vzťahujú otázky, či ide o mechanizmy špecifické pre ľudský druh (analógia) alebo ich zdieľame s inými živočíchmi (ľudoopy, primáty, cicavce atď. – homológia). Ako hovorí Barclay, ide o štyri úrovne analýzy (mechanizmy, vývoj, funkcia a fylogénéza – evolučná história konkrétneho druhu organizmu) (Barclay, 2012: 16–17). Tieto úrovne vysvetlení konkrétneho typu správania sú vzájomné komplementárne – teda jedna nevyučuje druhú, ale sa vzájomne dopĺňajú. Komplexné vysvetlenie akéhokolvek fenoménu, vrátane náboženstva, vyžaduje odpovede na všetkých štyroch úrovniach (Lang & Kundt, 2020; Uhrin, 2020; Northover a kol., 2024).

Zo štyroch vyššie zmienených úrovní vysvetlenia v tejto práci venujem pozornosť najmä proximátnym, teda mechanistickým vysvetleniam (otázkam) a sociálnym procesom, teda fungovaniu mechanizmov, ako nákladná signalizácia a signalizácia v náboženskom kontexte v rurálnom prostredí na Slovensku. Od konca

deväťdesiatich rokov dvadsiateho storočia sa aj na Slovensku rozvíja prístup inšpirovaný kognitívnymi a evolučnými teóriami náboženstva. Práce v tomto smere demonštrujú aplikovateľnosť kognitívnych a evolučných teórií náboženstva v etnografickom výskume – či už ako východisko, z ktorého boli formulované hypotézy, alebo ako interpretačný rámec (napr. Bužeková, 2009). V tejto práci si nekladiem za cieľ testovať hypotézy vychádzajúce z vyššie analyzovaných kognitívnych a evolučných teórií náboženstva. Tieto teórie slúžia ako interpretačný rámec pre analýzu etnografických dát. Kladiem si za cieľ skúmať, akým spôsobom fungujú mechanizmy, ktorých existenciu postulujú niektoré evolučné a kognitívne teórie náboženstva v konkrétnych sociokultúrnych, historických, ekonomických a ekologických podmienkach.

Časť výskumov zameraných na otázky náboženstva, nákladnej signalizácie, prosociality, či altruistického trestania, silnej a slabej reciprocity sa odohráva v kontrolovaných laboratórnych podmienkach. Ak existencia istého fenoménu (typ správania sa, evolučný mechanizmus, atď.) je potvrdená laboratórnymi výskumami v kontrolovaných podmienkach a odolá testu replikovateľnosti (napr. Muthukrishna & Henrich, 2019), potom je potrebné potvrdiť aj ich existenciu, ako hovorí Guala (2012) v „divočine“, teda mimo laboratória a mimo kontrolovaných podmienok. Potvrdenie existencie nejakého fenoménu ako v laboratóriu, tak v „divočine“ je rovnako dôležité. Vhodným riešením je taktiež vykonávanie experimentov v teréne, teda prenos laboratória do miesta, kde sa vykonáva terénny výskum (napr. Henrich a kol., 2001; Xygalatas, 2013). Experimentálne metódy a kvalitatívne metódy (etnografické interview, zúčastnené pozorovanie) majú svoje slabé a silné stránky (ostatne, ako akýkoľvek metodologický nástroj či teoretická koncepcia). Tieto metódy sú však komplementárne a mali by byť využívané v snahe o komplexné vysvetlenie a porozumenie rozličných aspektov ľudskej existencie.

Ak vystúpime z kontrolovaných podmienok laboratórií do sveta „prirodzených“ interakcií a medziludských vzťahov, ktoré sú často zahmlené, do sveta noriem a inštitúcií, ktorými sú tieto vzťahy pretkané, zreteľne uvidíme, že náboženské správanie je vždy hlboko zasadené do konkrétneho kultúrneho, sociálneho, historického, ekologického a ekonomického kontextu. Počas dlhodobého etnografického výskumu je potenciálne možné odhaliť rozmanité kontexty rituálov a ritualizovaného

správania v celospoločenskom kontexte, ako aj porovnávať deklarované normy s faktickým správaním sa jednotlivcov, čo následne môže dopomôcť k zvýšeniu externej a ekologickej validity experimentov vykonávaných v laboratóriách.

Domnievam sa, že pre štúdium náboženských signálov je užitočný aj dlhodobý etnografický výskum, ktorý umožňuje pozorovať dlhodobý či kumulatívny efekt jednotlivých typov správania. Etnografický výskum predstavuje efektívnu perspektívu pre analýzu obsahu, nákladov, kontextu a komunikačných aspektov signálov rôzneho druhu objavujúcich sa v náboženskom aj nenáboženskom kontexte. Etnografický kontext poskytuje opis tam, kde je kontextuálna šírka (**contextual width** – týka sa prechodu od všeobecných kultúrnych vzorcov ku konkrétnym kultúrnym javom, pričom sa predpokladá výskum na škále od makro po mikro úrovni) najširšia, mechanická výška (**mechanistic height** – predstavuje javovú a mechanistickú dekompozíciu, ktorá zvyrazňuje úroveň redukcie skúmaného javu) najvyššia a časová hĺbka (**temporal depth** – týka sa evolučných a historických analýz vo vzťahu k hodnoteniu vplyvu pozorovaných a skúmaných javov na biologickú zdatnosť) najplytšia (Lang & Kundt, 2020: 15). Aj podľa Barkerovej je etnografický výskum centrálny metodologický nástroj pre všetkých etnológov/antropológov a pridáva kontextuálny rozmer k teoretickým konceptom, pretože môže poskytnúť podstatné detaily náboženstva a rituálov vychádzajúcich z miestneho kontextu (Barker a kol., 2019). Ako hovoria Lang a Kundt, obohatenie generalizujúcich modelov o špecifiká miestnych náboženských systémov sú najplodnejšou oblasťou spolupráce medzi humanitnými, sociálnymi a prírodnými vedami (Lang & Kundt, 2020).

Vyššie zmienené teoretické perspektívy vyžadujú určitú zmenu perspektívy v tradične rozšírenom antropologickom chápaní náboženskej činnosti. Signalizačné teórie náboženstva charakterizujú náboženstvo najmä z hľadiska komunikácie, a nielen z hľadiska vnútorných presvedčení (Boyer & Bergstrom, 2008: 116–117). Domnievam sa, že takáto perspektíva predstavuje vhodnú kombináciu nielen sústredenia sa na vnútorné presvedčenia a reflexie účastníkov výskumu, čo samozrejme predstavuje legitímnu a v sociokultúrnej antropológii a etnológii rozšírenú perspektívu, ale aj na komunikačné aspekty, skúmané prostredníctvom etnografického interview a zúčastneného pozorovania. Náboženstvo je teda v tomto zmysle aj otázkou komunikácie. Každý náboženský signál, správanie sa, či aktivita môžu signalizovať

(komunikovať) smerom od zdroja, od vysielateľa signálu k prijímateľom signálu, a smerom do zdroja. Dôležitými a niekedy opomínanými komunikačnými aspektmi v kontexte teórie nákladnej signalizácie, ktorým sa budem venovať aj v tejto práci, je komunikácia toho, kto signál produkuje k sebe samému a komunikácia smerom k nadprirodzeným entitám.

V roku 2012 Solerová (2012: 347) upozornila na fakt, že hoci sa teória nákladnej signalizácie stala jedným z ústredných prístupov neodarwinistických výskumov náboženstva, až na niekoľko výnimiek, empirických štúdií bolo vykonaných málo (Sosis, 2003; Sosis & Bressler, 2003; Sosis & Ruffle, 2003). Samozrejme od publikovania Solerovej štúdie bolo uskutočnených viacero empirických výskumov, ktorých výsledky boli publikované v mnohých prestížnych vedeckých časopisoch, ku ktorým sa budem obracať na nasledujúcich stranách. Domnievam sa, že táto práca dokáže nasledovať túto líniu výskumu a aspoň malým kúskom prispieť k empirickému výskumu náboženstva z perspektívy kognitívnych a evolučných vied o náboženstve s použitím kvalitatívnych etnografických metód.

3.1 Metódy a techniky výskumu

Výskumné otázky, vzťahujúce sa k náboženstvu a rituálom, zastrešujúce všetky tri výskumy, sa vzťahovali k reflexiám a reprezentáciám účastníkov výskumu o daných fenoménoch. Z toho vyplýva, že hlavnou metódou zberu dát bolo etnografické interview. Po získaní informovaného súhlasu respondentov som rozhovory zaznamenával na diktafón. Tieto rozhovory boli neskôr predmetom prepisovania a analýzy. V priebehu výskumu som uskutočňoval najmä neštruktúrované a pološtruktúrované interview. Neštruktúrované interview sa využíva najmä počas dlhodobých terénnych výskumov a je preň charakteristické minimálne zasahovanie do výpovedí informátorov. Cieľom pološtruktúrovaného interview je potom získať odpovede na určité typy otázok a vyjadrenia ku konkrétnym témam (Bernard, 2006: 203–205; Uhrin, 2014: 26). Spradley vo svojej klasickej práci rozlišuje tri hlavné typy otázok kladených počas interview. Ide o deskriptívne otázky, štrukturálne otázky a kontrastné otázky. Deskriptívne otázky sa využívajú zväčša pri všetkých interview. Štrukturálne otázky pomáhajú odhaliť, ako informátori organizujú svoje poznanie a získať informácie, týkajúce sa kultúrnych domén. Kontrastné otázky potom

umožňujú objaviť dimenzie významov, ktoré informátori uplatňujú pri rozlišovaní objektov a udalostí v ich svete (Spradley, 1979: 60). Na začiatku etnografických interview som respondentom kládol otázky, ktoré Spradley nazýva termínom **grand tour question**. Na základe ich odpovedí som ďalšie otázky špecifikoval. Niektoré otázky som respondentom kládol opakovane. Tieto opakované otázky neboli identické vo forme, ale vo svojom obsahu. Cieľom bolo zistiť, či sa vyskytujú vo výpovediach variácie, a ak áno, čo je ich príčinou. Etnografické interview som zväčša začínal široko koncipovanými otázkami typu: Mohli by ste opísať náboženský život v obci? Mohli by ste mi povedať o viac o vašich náboženských činnostiach? Následne som kládol cielejšie otázky o povahe sociálnych vzťahov a náboženského života v obci. Pri každom výskume boli vymedzené tematické okruhy, ku ktorým som sa snažil získať informácie od každého respondenta.

Výber účastníkov výskumu bol väčšinou náhodný, respektíve prebiehal prostredníctvom metódy snehovej gule (snowball sampling). Metóda snehovej gule spadá do kategórie stratégií nepravdepodobnostného výberu výskumnej vzorky. Táto metóda je založená na požiadaní niekoľkých kľúčových informátorov, aby odporučili niekoho, koho poznajú a s kým by mohol etnograf urobiť ďalší rozhovor. Metóda snehovej gule je jednou zo štandardne využívaných metód hľadania účastníkov výskumu v etnografickom výskume (Berg, 2001: 33; Bernard, 2006: 192–193; Štefanec & Uhrin, 2024: 20). Zámerne som vybral pre etnografické interview len správcov farnosti a kostolníčky, ako aj lokálnych náboženských expertov – podľa rôznych výskumníkov sa interpretácie náboženských javov zo strany náboženských expertov a laikov môžu v zásadných ohľadoch líšiť (Boyer, 2001; Bužeková, 2009, 2011; Turner, 1970, 1974, 2004; Uhrin, 2018, 2020b).

Na rozdiel od skúmaných ľudí, ktorí sú v pozorovaných situáciách ich priamymi účastníkmi, etnograf na seba v terénnom výskume berie úlohu zúčastneného pozorovateľa. James Spradley vymedzuje v podstate päť typov participácie. Charakter mnou vykonávaných participácií môžeme označiť v jeho termínoch ako pasívnu participáciu. Pre pasívnu participáciu je charakteristická prítomnosť etnografa na mieste, kde prebieha nejaká forma činnosti. Etnograf však túto činnosť nevykonáva a medzi ním a ostatnými účastníkmi dochádza niekedy len k minimálnej

interakcii. Etnograf tak podľa Spradleyho v tejto situácii vystupuje ako pozorovateľ či prizerajúci sa (Spradley, 1980: 59; tiež Uhrin, 2013, 2021a, 2021b).⁵

Vo všetkých lokalitách, ktoré budú charakterizované v nasledujúcich častiach, som bol počas výskumu účastníkom početných spoločenských udalostí usporiadaných obcami a spolkovými organizáciami obce. K týmto podujatiam patrili napríklad obecné hody usporiadané na počesť patróna kostola, folklórne festivaly a podujatia, dni obce, organizované návštevy miestnych prírodných pamiatok a turistické akcie, oslavy dňa detí, počas ktorých som mohol pozorovať interakcie obyvateľov jednotlivých obcí zasadené do spleť sociálnych vzťahov. Okrem týchto zmienených spoločenských podujatí som vykonával ciele zúčastnené pozorovanie najmä na rôznych náboženských rituáloch. Vo vzťahu k rituálom pritom najčastejšie išlo o rímskokatolícke a gréckokatolícke bohoslužby či o rímskokatolícke pohreby. Venoval som pozornosť symbolickému rozčleneniu miesta, v ktorom sa rituál vykonával, rozmiestneniu veriacich, ako laikov, tak aj experta a ich pohybom v symbolickom priestore, vzájomným interakciám počas rituálov, atď. (Uhrin, 2014: 25). Počas zúčastneného pozorovania som zaznamenával informácie o rituálnej symbolike, pozoroval vonkajšiu formu a pozorovateľné charakteristiky rituálu, vykonávanie náboženských signálov v špecifických rituálnych kontextoch, ale aj mimo nich. Počas výskumu som sa neobmedzil iba na pozorovanie náboženských rituálov. Cielene som pozoroval aj interakcie obyvateľov jednotlivých výskumných lokalít pri malých sakrálnych pamiatkach, akými sú rôzne samostatne stojace kríže, kaplnky či altánky, ale aj v areáloch kostolov a na cintorínoch. Rovnako som si všimol funkcie kostola a cintorína v živote náboženského a lokálneho spoločenstva. Venoval som pozornosť napríklad tomu, pri akých príležitostiach, okrem účasti na kolektívnych náboženských rituáloch, sú kostoly a cintoríny navštevované, ako aj tomu, či sú spojené s ich areálmi isté zákazy či špecifické vzorce konania a v neposlednom rade tomu, aké náboženské signály sa v ich blízkosti vykonávajú.

Prostredníctvom etnografických interview som skúmal interpretáciu náboženského správania sa, nielen účastníkov výskumu, ale aj ich interpretácie náboženského

⁵ Otázkam rozmanitých vzťahov medzi vykonávateľom výskumu a účastníkmi výskumu, ako aj reflexiám vlastnej pozície ako výskumníka, a mnohým ďalším etickým a metodologickým aspektom etnografického výskumu som venoval pozornosť v samostatných textoch (napríklad Uhrin, 2013, 2019b, 2021a, 2021b, 2022b).

správania iných členov a nečlenov ich náboženskej skupiny, ako aj náboženského správania sa vo všeobecnom a abstraktnom slova zmysle. Prostredníctvom zúčastneného pozorovania som sa snažil zaznamenať všetky relevantné, v zmysle cieľov výskumu a aplikovaných teórií, pozorovateľné behaviorálne prejavy vzťahujúce sa k rituálnemu a nerituálnemu náboženskému správaniu. Nazdávam sa, že v dôsledku vykonávania dlhodobého etnografického výskumu a uplatňovania metódy zúčastneného pozorovania je možné dávať do súvislosti výroky respondentov, často odrážajúce náboženské a sociálne normy, s pozorovanými behaviorálnymi prejavmi. Zúčastnené pozorovanie predstavovalo počas výskumov rovnocennú, nie doplnkovú, metódu k etnografickému interview. Viacero antropológov, ktorých práce sa už dnes považujú za klasické (napr. Victor W. Turner) poukázalo na dôležitosť konfrontovania výpovedí (noriem) s faktickým správaním. Takýto postup potenciálne umožňuje napríklad odhaliť, či respondenti skôr reprodujú normy alebo sa s ich reprodukciami spájajú aj behaviorálne prejavy. Umožňuje tiež identifikovať a následne analyzovať rôzne druhy signálov, a to bez obmedzenia sa výhradne na deklaratívne výroky respondentov (sústredenie sa v etnografickom výskume len na deklaratívne výroky môže byť v istých ohľadoch problematické – pozri napríklad Guala, 2012 a nasledujúca diskusia; Jerotijević & Maňo, 2014; Shaver, White, Vakaoti & Lang, 2021; Xygalatas, 2013).

3.2 Koncepcia analýzy a definície pojmov

Vybrané evolučné a kognitívne teórie náboženstva neslúžia v tejto práci na formulovanie predpokladov a hypotéz, ktoré by boli následne testované v priebehu výskumu. Vybrané koncepty predstavujú teoretický, metodologický, a najmä interpretačný rámec. Pri analýze náboženských signálov a signálov vykonávaných v náboženskom kontexte pracujem s nasledujúcimi konceptmi: náklady signálu, obsah signálu, kontext, v ktorom je signál vykonávaný a komunikačné aspekty signálu. Ako hovoria Northover a kolegovia (Northover a kol., 2024) bádatelia zvyčajne používajú termín signál vo všeobecnom význame ako znamenie alebo indikáciu či ukazovateľa vlastnosti, a náklad ako všeobecné označenie pre akékoľvek výdavky, obeť, obetovanie či stratu, spojené s produkciou signálu (Northover a kol., 2024: 2).

Signály môžeme ďalej rozdeliť na behaviorálne prejavy, značky a odznaky, a napokon zákazy a tabu. Behaviorálne prejavy môžu zahŕňať rituálne prejavy, návštevu náboženských rituálov, darovanie financií na chod náboženskej organizácie či správu náboženských budov, modlenie alebo náboženskú púť, a mnoho ďalších. Tieto prejavy nájdeme v každom náboženstve a výnimkou nie sú ani malé lokálne náboženské komunity rurálneho Slovenska. Náboženské odznaky predstavujú fyzické znaky príslušenstva k náboženskej skupine. Napokon, zákazy a tabu odkazujú na obmedzenia určitého druhu správania. (Northover a kol., 2024: 2; Sosis, 2006: 63). Tieto tri kategórie, behaviorálne prejavy, značky či odznaky a napokon náboženské tabu, môžeme označiť aj strešnou kategóriou nákladných náboženských signálov či náboženských praktík (Northover a kol., 2024: 2). Barkerová, Power, Heap, Puurtinen & Sosis v roku 2019 predložili podnetný analytický rámec pre analýzu nákladných signálov. V tomto rámci pracujú s koncepciou troch druhov kapitálu: materiálny, stelesnený a sociálny. Kapitál môže byť pri produkcii signálu použitý, prenesený, riskovaný a ušlý. Dôležitým kontextom platby nákladov je ich závislosť od publika, ktorá je vyjadrená v tabuľke nižšie. Je potrebné poukázať na fakt, že táto kategorizácia sa nevzťahuje len na náboženské signály, ale na ľudské signály akéhokoľvek druhu. Taktiež, ako môže byť akýkoľvek kapitál použitý pri vykonávaní signálu, tak môže byť v procese vykonania či po ňom, aj získaný (Barker a kol., 2019).

Druhou zásadnou dimenziou signálov je obsah, prostredníctvom ktorého prijímateľa zo signálov odvodzujú vysielateľov kapitál (stelesnený, materiálny, sociálny) a jeho vlastnosti, charakter, hodnoty a záväzky. Vysielateľove signály poskytujú informácie o jeho hodnotách a záväzkoch a teda aj o jeho charaktere, dispozíciách, emocionálnych stavoch a morálnych hodnotách. Na základe vyššie zmienených koncepcii a článkov, no najmä na základe práce Barkerovej a kolegov (2019), som vytvoril tabuľky (vzor č. 1 a č. 2) pre analýzu platby signálov a obsahu signálov. Na základe týchto tabuliek budú následne analyzované všetky prejavy náboženského života zaznamenaná počas etnografických terénnych výskumov v troch konkrétnych lokalitách v rurálnych oblastiach na Slovensku.

Vzor č. 1. Analytický rámec pre analýzu nákladov použitých pri produkcii signálu

Platba nákladov							
Nezávislé od publika					Závislé od publika		
Kapitál	Použitý	Prenesený	Riskovaný	Ušlý	Riskovanými každým	Riskovaný ak predstieraný	Ušlý
Signál							

Vzor č. 2. Analytický rámec pre analýzu obsahu signálov

Obsah signálu				
Kapitál	Materiálny	Stelesnený	Sociálny	Charakter/ povaha (hodnoty a záväzky)
Signál				

Niektoré signály poskytujú napríklad informácie o sociálnom kapitále, a nie stelesnenom. Pri ďalších je ich obsahom najmä informácia o kapitále materiálnom, a nie sociálnom, atď. Vo všeobecnosti to znamená, že pri analýze akéhokolvek signálu nemusia byť pomyselne vyplnené všetky vyššie uvedené „políčka“. Ako uvidíme v empirickej časti práce, spotrebovaný kapitál, komunikovaný obsah, ušlé zisky či závislosť spotrebovaného kapitálu od publika sa naprieč jednotlivými signálmi odlišuje.

3.3 Výskumné prostredie(a)

V tejto časti budem charakterizovať všetky tri lokality, v ktorých som vykonal etnografický výskum. Pri ich charakteristike budem postupovať geograficky zo západu na východ Slovenska. Prvá obec, v ktorej som vykonával dlhodobý etnografický výskum v rokoch 2017 – 2019, sa nachádza na západnom Slovensku na území Bielych Karpát v blízkosti hraníc s Českou republikou. V texte ju budem označovať ako obec Západná.⁶ Obec Západná leží na Považí v okrese Nové mesto nad Váhom,

⁶ V niektorých predchádzajúcich prácach som jednotlivé lokality neanonymizoval. Na tomto mieste však využívam pre jednotlivé lokality pseudonymy a to najmä z dôvodu úspornosti textu.

v hornej časti Bošáckej doliny. Chotár obce sa rozprestiera v strednom pásme Bielej Karpát a jeho povrch je členitý (Kravarčík, 2010: 3). Podľa posledného sčítania obyvateľov, domov a bytov z roku 2021 v obci žije približne 1027 obyvateľov, pričom 629 sa hlási k rímskokatolíckemu vierovyznaniu, 219 k evanjelickému vierovyznaniu a 150 je bez náboženského vyznania (SODB2021 – Sčítanie obyvateľov, domov a bytov, 2021). Prevalha obyvateľov rímskokatolíckeho vierovyznania trvá od vzniku kopaničiarskeho osídlenia, teda od druhej polovice sedemnásteho storočia.

Rozsiahle kopaničiarske osídlenie je v oblasti doložené už od polovice sedemnásteho storočia, kedy dochádza k rýchlemu osídľovaniu tohto územia (Kravarčík a kol., 2000; Kravarčík, 2010; Ochodnický & Dzurák, 1994; Kukuča, 2016; Kukuča & Klement, 2017). V obci sa nachádza rímskokatolícky kostol, ktorý bol postavený v roku 1971. Tento kostol je charakteristický okolnosťami výstavby – bol postavený do istej miery svojpomocne, rovnako ako viaceré obecných budov, mostov, pohostinstiev, či bytoviek miestnymi obyvateľmi brigádnicky v tzv. „akciách Z“, „Zetkách“ – teda zadarmo, bez nároku na finančnú odmenu pre pracujúcich (Knapík, 2012). V lokalite Západná sa nenachádza evanjelický kostol. V centre obce je však evanjelická zvonica. Po roku 1989 sa evanjelické služby božie vykonávali každú druhú nedeľu už aj v Západnej v priestoroch kultúrneho domu a v zasadacej miestnosti obecného úradu (Tupý, 2000: 125). Tento model sa zachoval až do súčasnosti. Obyvatelia obce deklarujúci svoje vierovyznanie ako evanjelické navštevujú chrám v susednej obci Zemianske Podhradie.

V priebehu výskumu v obci Západná som vykonal etnografické interview s päťdesiatimi piatimi obyvateľmi obce. Z celkového počtu sa hlásilo k rímskokatolíckemu vierovyznaniu tridsaťosem respondentov. Z tohto počtu bolo dvadsaťpäť žien a trinásť mužov. Traja z týchto mužov sa deklarovali ako „nepraktizujúci katolíci“. Všetci traja respondenti boli zosobášení so ženami rímskokatolíckeho vierovyznania. Ani jeden z nich sa nedeclaroval ako neveriaci. Sedemnášť respondentov deklarovalo svoje vierovyznanie ako evanjelické augsburského vyznania. Z tohto počtu bolo deväť žien a sedem mužov. Pri analýze dát, až na jednu výnimku, využívam len údaje z etnografických rozhovorov s účastníkmi výskumu, ktorí deklarovali rímskokatolíckeho vierovyznanie, a zúčastnených pozorovaní vzťahujúcich

sa na náboženský život týchto respondentov.⁷ Dôvodom je najmä to, že veľká časť náboženského života respondentov evanjelického vierovyznania je koncentrovaná v obci Zemianske Podhradie, kde sa nachádza evanjelický chrám. To znamená, že získané etnografické údaje o živote evanjelikov v lokalite Západná sú založené len na deklaratívnych výrokoch respondentov evanjelického vierovyznania a nie na kombinácii údajov z etnografických rozhovorov a zúčastnených pozorovaní.

Údaje v obci Stredná som získal počas dlhodobého etnografického terénneho výskumu v rokoch 2023 až 2025. Výskumná lokalita sa nachádza na strednom Slovensku v regióne Horehronie a predstavuje oblasť, ktorej sa v slovenskej etnografii venuje dlhodobá a systematická pozornosť už viac ako sto rokov (napr. Mjartan & Plicková, 1974; Podolák, 1999). Obec, v ktorej sa realizoval terénny výskum, má podľa posledných údajov zo sčítania ľudu takmer 2400 obyvateľov a je charakteristická vysokou prevahou príslušníkov rímskokatolíckeho vierovyznania a slovenskej národnosti (SODB2021 – Sčítanie obyvateľov, domov a bytov, 2021), poľnohospodárskym charakterom, ako aj miestnymi priemyselnými podnikmi a intenzívnou činnosťou folklórnych hudobných a tanečných skupín. Niekdajšie pracovné príležitosti v továrňach, ktoré boli vybudované v období socializmu v druhej polovici dvadsiateho storočia, zanikli, a to najmä v dôsledku spoločensko-politických a hospodárskych pomerov v deväťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Podobne aj kolektivizácia poľnohospodárskych majetkov prebehla oveľa neskôr ako v iných častiach Slovenska a to v časovom odstupe viac ako dvoch desaťročí, t. j. až v sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Podľa Jágerovej tieto faktory výrazne prispeli k vysokej miere pretrvávania mnohých tradičných kultúrnych prvkov (Jágerová, 2008: 16). Celkovo som uskutočnil etnografické rozhovory s päťdesiatimi tromi respondentmi, z čoho bolo trinásť mužov a štyridsať žien. Všetci respondenti deklarovali rímskokatolícke vierovyznanie a boli narodení v rokoch 1930 až 1980.

Terénny výskum v obci Východná, ktorá sa nachádza vo východnej časti Slovenska neďaleko Zemplínskej šíravy, prebiehal v júni v roku 2012 a júli až auguste v roku

⁷ Výnimku predstavuje manželský pár – muž katolík a žena evanjelička, žijúci v lokalite výskumu. Žena sa významným spôsobom podieľa na náboženskom živote v lokalite Západná a navštevuje náboženské rituály vykonávané v rímskokatolíckom kostole v tejto obci. Podrobne sa tejto problematike venujem v empirickej časti práce, konkrétne v časti o verejných statkoch a medzikonfesionálnych sobášoch.

2013. Obec patrí do Košického kraja, okresu Michalovce a bola založená v 14. storočí. Podľa posledného sčítania obyvateľov, domov a bytov z roku 2021 má obec 606 obyvateľov. Z hľadiska vierovyznania v obci prevažuje gréckokatolícka konfesia s počtom 446 príslušníkov, nasleduje rímskokatolícka konfesia s počtom 92 príslušníkov a 30 obyvateľov sa prihlásilo do kategórie bez vyznania (SODB2021 – Sčítanie obyvateľov, domov a bytov, 2021). Gréckokatolícki veriaci navštevujú miestny farský chrám, ktorý je zasvätený svätému Markovi. Východná je od roku 1997 samostatnou farnosťou (Starják, 2010: 152–154). Na začiatku sedemdesiatych rokov vznikol v obci folklórny súbor, ktorý v obci pôsobí dodnes. Folklórny súbor vo Východnej, ako aj v Západnej, ale najmä Strednej, pôsobí ako jeden z rozhodujúcich činiteľov pri zachovávaní miestnych tradícií a folklóru. Etnografické interview som vykonal s tridsiatimi piatimi informátormi. Priemerný vek informátorov je približne štyridsaťpäť rokov. Pomer mužov k ženám bol dva k piatim. Väčšina účastníkov výskumu sa hlásila ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu. Jeden sa deklaroval ako neveriaci, štyria ako rímskokatolíci. V dôsledku uplatnenia rovnakej logiky a rovnakých kritérií ako pri obci Západná, aj v prípade obce Východná využívam pri analýze iba etnografické interview s účastníkmi výskumu gréckokatolíckeho vierovyznania.

Vo všetkých troch lokalitách som etnografické interview vykonal aj s náboženskými expertmi rímskokatolíckeho (farár a kaplán), gréckokatolíckeho (farár) vierovyznania, s rôznymi obecnými funkcionármi (matrikári a ďalší pracovníci obecného úradu), kostolníkmi a kostolníčkami. Okrem etnografických interview, pri ktorých účastníci výskumu súhlasili s nahrávaním, som vykonal desiatky dlhších či kratších rozhovorov bez použitia diktafónu. V týchto prípadoch obyvatelia lokalít buď neposkytli súhlas s nahrávaním alebo celkový kontext situácie nahrávanie neumožnil. Treba dodať, že často neposkytli súhlas s nahrávaním najmä príslušníci mladšej generácie (do tridsať rokov), pričom s rozhovorom bez použitia diktafónu súhlasili. Išlo najmä o krátke rozhovory, napríklad pred začatím alebo po skončení bohoslužieb, prípadne iných spoločenských podujatí, ako hodov na počesť patrónov kostolov, obecných folklórnych slávností, atď. Vykonal som taktiež takzvané rozhovory „cez plot“, v obchode, v pohostinskom zariadení, na zastávkach autobusov a na mnohých ďalších miestach, pri ktorých nebolo možné použiť diktafón. Tieto rozhovory nespádajú do kategórie etnografického interview, no informácie z nich sú dôležité pre dokreslenie celkového obrazu života a skúmaných fenoménov.

Časť obyvateľov vo všetkých lokalitách je zamestnaná v základných školách a škôlkach v obci, na obecnom úrade, či v domovoch sociálnych služieb. Niektorí obyvatelia sú tiež zamestnaní v lokálnych poľnohospodárskych a hospodárskych podnikoch. V súčasnosti značné množstvo pracujúcich obyvateľov v produktívnom veku v obci Západná cestuje za prácou do Trenčína či Nového Mesta nad Váhom. Rovnaký model nachádzame v obci Stredná, kde obyvatelia cestujú za prácou do miest Banská Bystrica, Brezno či Poprad, ako aj v obci Východná, z ktorej obyvatelia cestujú za prácou do miest Michalovce či Košice. V zmienených mestách sa koncentrujú podniky potravinárskeho, strojníckeho, automobilového a ťažkého priemyslu, ako aj mnohé ďalšie pracovné príležitosti.

3.4 Etika výskumu

Vo vzťahu k etike etnografického výskumu som sa riadil základnými zásadami antropologického výskumu, tak ako ich vymedzila americká antropologická asociácia (AAA statement on ethics, 2023) a Etický kódex Národopisnej spoločnosti Slovenska (Národopisná spoločnosť Slovenska, 2017). S povahou výskumu som sa vždy snažil oboznámiť miestneho náboženského experta a zástupcov obce. Ozrejmil som im dôvod pobytu v obci a výskumnú činnosť, ktorú som v nej chcel vykonávať. Počas celého priebehu terénneho výskumu som dbal na to, aby nedošlo k žiadnemu poškodeniu informátora, či už psychickému alebo fyzickému. Respondenti boli oboznámení s cieľmi, povahou a charakterom výskumu. Účastníkom výskumu som opakovane pripomínal, že ich účasť je dobrovoľná a že majú právo odvolať svoj súhlas aj po ukončení výskumu. Ak niekto odmietol vykonať interview, v plnej miere som to akceptoval. Ako prostriedok na nahrávanie interview som používal diktafón, avšak vždy len po súhlase informátorov. Účastníkov výskumu som vopred oboznámil s tým, akým spôsobom budú zozbierané dáta využité. V čase písania práce boli dáta uložené v digitálnom archíve autora a neboli voľne prístupné na verejnom internete. Zachovávam anonymitu respondentov a v texte ich neoznačujem pod ich skutočnými menami. Pri každom interview som rešpektoval, ak informátori odmietli komunikovať na určité témy. Správal som sa k nim čestne a úctivo. Poskytol som im pravdivé informácie o mojich cieľoch, zámeroch a dôvode výskumu.

Pri uvádzaní ilustratívnych výrokov uvádzam mená respondentov v nasledujúcom tvare: Viera-GRK-V-1947. Prvá časť, meno, bolo náhodne pridelené jednotlivým respondentom. Druhá časť hovorí o deklarovanom vierovyznaní respondenta: RK pre rímskokatolíkov, GRK pre gréckokatolíkov, EV pre evanjelikov, respektíve NV/RK, NV/EV, NV/GRK pre respondentov, ktorí sami seba označili ako „nepraktizujúci“. Pri žiadnom respondentovi som sa nestretol s deklarováním ateizmu či popieraním existencie boha v kresťanskom slova zmysle. Tretia časť zodpovedá lokalite: Z pre Západná, S pre Stredná a V pre Východná. Posledné štvorčísle kódu zodpovedá roku narodenia. Ak sa vo výrokoch respondentov nachádza text v hranatých zátvorkách, ide o text, ktorý bol do výrokov doplnený autorom publikácie. Otázky, ktoré som kládol respondentom a ktoré sú niekedy uvedené, keď uvádzam ich výpovede, sa začínajú slovom Etnograf – tieto otázky sú modifikované len minimálne a vo väčšine prípadov ich uvádzam v podobe, v akej zazneli počas etnografického interview.

4 RYTMUS NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA

Jedným zo základných predpokladov kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve je tvrdenie, že náboženstvá a náboženské inštitúcie poskytujú svojim členom sociálne zabezpečenie. Avšak disponovať prístupom, či len možnosťou prístupu, k týmto zabezpečeniam a výhodám vyžaduje existenciu viac či menej spoľahlivých foriem komunikácie (Bulbulia & Shaver, 2017: 107). K týmto formám komunikácie patria rozmanité rituálne aj nerituálne prejavy, ktoré spĺňajú funkciu komunikačných prostriedkov vo vzťahu k členom aj nečlenom konkrétnych náboženských skupín. V nasledujúcich častiach budem analyzovať náklady, frekvenciu, obsah, kontexty a komunikačné aspekty rozmanitých rituálnych aj nerituálnych prejavov vzťahujúcich sa k náboženskému životu, ktoré som zaznamenal počas etnografických výskumov. Zhrňujúce výsledky tejto analýzy sú uvedené v tabuľkách v prílohách číslo 1 až 4. Každý zaznamenaný prejav je v tabuľkách uvedený samostatne.

4.1 Účasť na týždennej náboženskej praxi

Najfrekventovanejším prejavom náboženského života je účasť na často opakovaných, nízko nákladových (v porovnaní s extrémnymi rituálmi), náboženských rituáloch. V rímskokatolíckej cirkvi ide o rituál označovaný ako *omša*, *svätá omša*, respektíve *slávenie eucharistie*. Všetky tieto označenia referujú k eucharistickej bohoslužbe. V gréckokatolíckej cirkvi sa tento rituál označuje ako *Božská liturgia*, *svätá božská liturgia* či *liturgia*. V evanjelickej cirkvi augsburského vierovyznania sa táto frekventovane opakujúca sa náboženská prax označuje aj výrazom *služby božie*. Respondentka zo Strednej opísala svoju skúsenosť s účasťou na týždennej náboženskej praxi nasledovne:

„A keď ešte vládzem [chodím do kostola]... keď už nebudem vládať... Čo bude, ale zatiaľ chvála Pánu Bohu ešte vládzem... Mne by sa niekedy nerátalo ani, že do kostola neviem, čo by bolo ako obyčajne. A už je to tu tak... Tak sme od malička naučení a už chodíme. No a nedelá sa mi ráta, a keď môžem ísť do kostola aj v robotný [pracovný] deň, keď mám čas, tak idem aj v robotný deň do kostola.“ Božena-RK-S-1946

Respondenti považujú účasť na nedeľných rituáloch za povinnosť v náboženskom slova zmysle. Zároveň účasť na nedeľných rituáloch tiež považujú za „minimálny“ prejav viery, teda za tú najmenšiu možnú investíciu, ktorú by mal vykonať každý „správny“ kresťan. Minimálnosť odkazuje tiež na mienku respondentov, že ak niekto v priebehu týždňa nevykonáva iné náboženské praktiky, ako napríklad ranná a večerná modlitba, modlenie ruženca, atď., mal by sa zúčastniť aspoň na nedeľných rituáloch. Táto minimálnosť sa však nevzťahuje na významné sviatky a sviatočné obdobia, ako Vianoce a Veľká Noc, keď sa očakáva účasť na rituáloch aj v iných dňoch, ako nedeľa. Väčšina respondentov oboch denominácií deklarovala účasť na týždennej náboženskej praxi minimálne raz za týždeň.⁸ Najčastejším dňom deklarovanej účasti bola nedeľa, ktorá je považovaná za sviatočný deň, teda deň pracovného pokoja a odpočinku. Respondent Žigmund zo Strednej hovorí:

„Celý týždeň máš starosti, to treba zabezpečiť. Ideš do práce, treba ti gumy vymeniť, olej, atď. Ja to skrátim, v nedeľu uvoľnený prídeš tam, vypočuješ si kázeň, pomodlíš sa sám pre seba a poďakuješ Pánu Bohu za zdravie. A že ti Pán Boh dožičí, už sa dožiť tej nedeli a prídem úplne vymenený človek z tej omši a znovu sa teším na budúci týždeň. Ako psychický relax, myslím to také alebo taká duševná pohoda, že som sa poďakoval Pánu Bohu, že sa mi celý týždeň darilo a nádej čakám ešte keď ma tuná na budúci týždeň príklad alebo rok alebo dva, že musím. Vždy sa mu chcem poďakovať, koľko tu budem žiť. To je pre mňa taký duševný relax a psychický relax. Proste úplne ti všetko ľahne, pôjdeš do kostola, nič ťa nezaujíma. Si proste čistý. Si sa pomodlil, poďakoval si sa Pánu Bohu a už sa venuješ rodinke. A čo ideme? Ideme si navariť, čo ideme vypiť pívko alebo ideme tam, alebo tam

⁸ Počas výskumov v obci Východná som zaznamenával aj presný počet účastníkov náboženských rituálov. Výskum ukázal, že počet veriacich v nedeľu je priemerne tri až štyrikrát vyšší ako počas dní pracovného týždňa. Počet účastníkov počas pracovných dní sa pohyboval v počte desať až tridsať. V nedeľu, či iný prikázaný sviatok, to bolo päťdesiat až osemdesiat osôb. Okrem vnútorných priestorov kostola sa ľudia nachádzajú aj vo vonkajších priestoroch. Počet ľudí, nachádzajúcich sa v priebehu bohoslužby v areáli kostola sa mení, avšak približný počet sa dal odhadnúť na štyridsať. Účastníci však odchádzajú niekedy aj pred ukončením bohoslužby a zachytiť ich presný počet sa počas výskumu ukázalo ako takmer nemožné. Dané čísla ilustrujú približný počet veriacich nachádzajúcich sa v areáli kostola počas bohoslužby (Uhrin, 2014, 2015, 2020b). V lokalite Stredná a Západná som tieto údaje exaktne nezaznamenával, avšak moje odhady a nekvantifikované zápisy poukazujú na rovnaký trend ako v obci Východná.

ideme, alebo už s rodinkou a tak venovať sa rodinke tú nedeľu. Preto sa aj u nás v nedeľu nerobí, nepracuje. Všetky dediny robia okrem Strednej... a v nedeľu by sa robiť nemalo, lebo cirkevné tieto zákony to neuznávajú. Šesť dní si mal robiť a siedmy deň máš oddychovať. Pán Boh to nariadil – šesť dní budeš pracovať, siedmy deň dáš Bohu. Potom by si sa ináč dožil tridsať rokov. Ideš do truhly, keby si ešte v nedeľu tak tvrdo pracoval... Tak robíš šesť dní.“ Žigmund-RK-S-1951

Väčšina respondentov uviedla, že je dôležité viesť k náboženstvu a viere deti a vnúčatá, ako aj celú rodinu. Podľa nich je však dôležité ísť najmä ostatným príkladom, teda nielen o náboženstve hovoriť, ale ho aj praktikovať. Metaforicky povedané podľa väčšiny respondentov je potrebné vodu kázať a aj vodu piť (napríklad Henrich, 2009; Chvaja & Řezníček, 2019; Lannman & Buhrmester, 2016). Respondenti tiež zdôrazňujú dôležitosť odovzdávania náboženských tradícií ďalším generáciám. Ako uvidíme vo výroku účastníčky výskumu Nikoly, respondenti často poukazujú aj na subjektívne vnímaný znižujúci sa počet účastníkov nedeľných rituálov, ako aj na znižujúcu sa frekvenciu praktikovania viery zo strany mladších generácií. V tomto prípade sa často dáva do opozície blízka rodina praktikujúca vieru aj v súčasnosti, oproti iným členom spoločnosti, ktorí vieru nepraktikujú.

„To my ako deti chodili automaticky do kostola. Nikto nepovedal, že nejdem do kostola alebo čo... to bolo tak zaužívané. Proste sa chodilo. No v nedeľu sme chodili. Samozrejmosť to bola. No a v októbri sme chodili na ten ruženec. To akože normálne bolo, že sme chodili. Nikto nepovedal, že ani nejde alebo čo... aj mladí. Tu sú naučení všetci chodiť do kostola. No ale sú teraz aj takí, čo vôbec nechodia do kostola. No to je už každého vec ako, ale my sme proste boli zvyknutí do toho kostolíka chodiť. No a náš syn, príklad, on tiež netreba povedať, že ideš do kostola, už automaticky idú aj oni a detičky [vnúčatá respondentky] si tiež tak vedú do toho kostola. Tak už keď sme tej viery alebo čo, tak samozrejme, že treba si to udržiavať. Tak to bolo odjakživa, tak sme tak naučení.“ Nikola-RK-S-1965

Nasledujúce výpovede dvoch účastníkov výskumu, manželského páru z lokality Západná poukazujú na jav, ktorý sa prejavuje v rozdielnych postojoch katolíkov a evanjelikov k týždennej náboženskej praxi. Manželský pár tvorí muž, rímskokatolíckeho

vierovyznania pochádzajúci z lokality výskumu, a žena evanjelického vierovyznania pochádzajúca z inej obce na Slovensku. Obe deti účastníkov výskumu boli v čase výskumu pokrstené v rímskokatolíckom kostole a vychovávané ako príslušníci rímskokatolíckej cirkvi.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Mne je úplne jedno, či idem do evanjelického alebo katolíckeho kostola. Oni [rímskokatolíci] to tak neprežívajú. Bol by problém, keby išli iba do evanjelického kostola.

Michal-RK-Z-1981: U nás je to tak.

Michaela-EV/RK-Z-1981: [Meno – osoba rímskokatolíckeho vierovyznania] hovorila, že ona nikdy nevedela, že v podstate, keď boli na dovolenke s rodičmi, v nedeľu išli do evanjelického kostola. A ja viem, že tu je to v podstate brané ako hriech, keď v nedeľu nenavštíviš katolícky kostol.

Michal-RK-Z-1981: V Božom prikázaní máš, že „Cti a pamätaj, aby si deň sviatočný svätíš.“ Nedeľa je posvätný deň.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Oni nerátajú s tým, že kostol ako kostol. Aj [Meno – osoba rímskokatolíckeho vierovyznania] hovorila, že to vôbec nevedela.

Michal-RK-Z-1981: Ty [etnograf] to berieš, ako kultúrnu pamiatku. Jediní katolíci a gréckokatolíci máme omšu. Nikto iný neslávi omšu. Premenenie. Iba tieto dve cirkvi. Počas omše premenia telo Pána na tú oplátku a krv pána na víno. Lebo sa to robí od poslednej večere pred ukrižovaním. Večeral s apoštolmi. Trhal obyčajný chleba a povedal: „Toto je moje telo a toto robte na moju pamiatku.“ Od toho dňa vznikla katolícka cirkev.

Etnograf: Rozumiem.

Michal-RK-Z-1981: Katolícku cirkev založil sám Ježiš.

Etnograf: Čo by sa stalo, ak by si v nedeľu nešiel do kostola?

Michal-RK-Z-1981: By som mal hriech za to. Spáchal by som hriech. Alebo, keby som pracoval v nedeľu. To ako žid nemôže pracovať v sobotu.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Ja chodím tu s deťmi [do rímskokatolíckeho kostola v obci Západná]. Keď sú hody, idem do nášeho [evanjelického].

Michal-RK-Z-1981: V piatok idem do nášho katolíckeho kostola. Po pätnástej hodine v sobotu, ako sa hovorí, že po západe slnka, už je s platnosťou na nedeľu. Po pätnástej, keď navštíviš kostol, nemusíš ísť v nedeľu. Nemôžeš to spraviť tak, že sa ti nechce v nedeľu vstávať. Musíš mať na to pádny dôvod. Tak to môžeš nahradiť v sobotu po pätnástej. Nieže, v sobotu idem na zábavu a napitý sa mi nechce vstávať do kostola. Taká omša neplatí. To ani nemusíš ísť. Ale, idem do práce, robím v nedeľu a nedá sa mi ísť do kostola, tak to nahradím v sobotu. Tak to platí.

Etnograf: Musí to byť legitímny dôvod?

Michal-RK-Z-1981: Áno a nie je o tom, aby to ľudia vedeli. To je o tom v tvojom vnútri. To vieš iba ty a pán Boh, ako si to myslel alebo nie... vieš? Keď tam ideš iba kvôli tomu, aby mama nenadávala, tak si tam išiel zbytočne. Popri kostol, poza kostol. Niekedy tam idú kvôli mame, niekedy. Však aj my sme chodili poza kostol. To netvrdím. Boli sme pubertiaci. Stávali sme aj my pred kostolom. Ne-donútili nás naši nijako. Nadávali, ale už som mal sedemnášť rokov a so mnou nehli. Stál som pred kostolom alebo pri kostole, ale cez kázeň sme išli na pivo do krčmy. Aj ja som to robil. Už dneska by som to neurobil. S vekom to človek pochopí. Radšej sed' doma, ako máš stáť pri kostole a ísť na pivo. Hlavne tí evanjelici, potom ukazujú prstom, „Aha, vidíš ako chodia do kostola?“ Radšej idú na pivo. Vieš, radšej sed' doma a nechod' tam.

Ako sme videli, respondentka evanjelického vierovyznania považuje za legitímne splnenie povinnosti účasti na týždennej náboženskej praxi ako účasť v evanjelickom tak rímskokatolíckom či gréckokatolíckom kostole. Naopak, podľa jej manžela rímskokatolíckeho vierovyznania, legitímnu účasťou je len účasť v rímskokatolíckom či gréckokatolíckom kostole. Podľa týchto respondentov, ako aj mnohých ďalších katolíckeho vierovyznania, neúčasť na nedeľnej náboženskej praxi je považovaná za hriech. Respondent Michal tiež poukázal na potrebu vnútornej motivácie k návšteve nedeľných bohoslužieb a zmenu v jeho postoji k účasti samotnej, ako aj k náboženstvu vo všeobecnosti. Neskôr počas rozhovoru uviedol, že s rastúcim vekom rastie aj miera dôležitosti, ktorú podľa neho zohráva náboženstvo nielen pre neho, ale aj pre jeho bližšiu a širšiu rodinu. Tento trend môžeme pozorovať takmer u všetkých respondentov (napríklad Bengtson a kol., 2015; Moberg ed.,

2012). Michalov výrok o porušení zákazu vykonávať ťažkú manuálnu prácu v nedeľu, ako aj výrok vzťahujúci sa k naúčasti na bohoslužbe v nedeľu, v ktorom poukazuje na vykonanie hriechu, naznačuje, že účasť na rituáli môže signalizovať nielen zámer kooperovať a prosocialitu, ale aj vieru v nadprirodzený trest, ktorý nastáva pri porušení noriem.

Niekoľko interview som vykonal s respondentmi krátko pred ich účasťou na týždennnej náboženskej praxi. V prípade týchto interview sa odohralo viacero momentov. Napríklad staršia žena v lokalite Východná ma poprosila o ukončenie interview tesne pred sedemnástou hodinou. Liturgia sa v ten deň začínala o osemnástej hodine. Podľa jej slov sa potrebovala pripraviť na modlenie ružencových modlitieb a na liturgiu samotnú. Iná žena v lokalite Stredná ma v podobnom prípade tiež poprosila približne hodinu pred začatím bohoslužby o ukončenie rozhovoru z rovnakých dôvodov. Tieto dva prípady nepredstavujú ojedinelé výnimky, ale skôr pravidelne sa vyskytujúce javy. V oboch zmienených prípadoch som musel odísť a činnosti, ktoré účastníčky výskumu vykonal, som nemohol pozorovať. Analýza rozhovorov však ukázala, že činnosti, ktoré vykonávajú jednotliví respondenti pred bohoslužbou, sa do istej miery medzi sebou líšia. Tieto odlišnosti sú spôsobené viacerými faktormi, ako účasť na svätom prijímaní, účasť na ružencových modlitbách, ale aj rodová identifikácia či vek. Niektorí respondenti uviedli, že už pred bohoslužbou rozjímajú nad udalosťami konkrétneho dňa či týždňa, rozmyšľajú, či nevykonali hriech slovom alebo skutkom. Týmto rozjímaním sa pripravujú na spoveď respektíve na sväté prijímanie. Respondenti, ktorí sa zúčastňujú v daný deň aj na svätom prijímaní, často deklarujú, že minimálne hodinu pred začatím bohoslužby či liturgie nekonzumujú potraviny a neprijímajú tekutiny. Dodržiavajú takzvaný eucharistický pôst, o ktorom budem podrobne hovoriť v samostatnej časti nižšie. Vykonanie týchto činností nie je bezprostredne nevyhnutné na absolvovanie rituálu bohoslužby a liturgie. Tieto činnosti navyše nemusia byť vykonávané len pred bohoslužbou či liturgiou, čo platí najmä pre spoločné modlenie ružencových modlitieb. Na záver treba dodať, že ľudia nemusia vykonávať žiadne osobitné činnosti pred tým, ako sa zúčastnia na bohoslužbe (Uhrin, 2014: 48–49).

Účasť na rituáloch, ako omša, liturgia či služby božie, sa v porovnaní s extrémnymi rituálmi vyznačujú relatívne vysokou frekvenciou a nízkymi nákladmi. Vysoká

frekvencia týchto verejných a kolektívnych rituálov poskytuje mnoho príležitostí k socializácii, nadväzovaniu nových, nielen kooperatívnych kontaktov, a utvrdzovaniu tých už prebiehajúcich (Sosis & Ruffle, 2003, 2004; Sosis, 2003, 2004), či získavaní strategických informácií. Omša a liturgia sú navyše súčasťou prechodových rituálov ako krst, prvé sväté prijímanie, konfirmácia, birmovanie, ako aj každého náboženského pohrebného rituálu a rituálu cirkevného sobáša. Ako zdôraznili mnohí bádatelia, signalizácia vyžaduje koevolúciu schopností odosielateľa produkovať a vysielat' signály, a prijímateľa interpretovať a prijímať signály (Boyer & Bergstrom, 2008; Rowe, 1999). Z výskumov vyplýva, že príjemcovia signálov hodnotia nielen česť samotného signálu, ale aj vlastnosti toho, kto signál vysielal – teda hodnotia signalizátorove charakterové vlastnosti, odhadujú jeho sociálny či ekonomický status, ako aj jeho ochotu kooperovať či dodržiavať skupinové normy.

Vyššie som hovoril o tom, že v prípade náboženských rituálov s nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi, česť a spoľahlivosť signálu zabezpečuje práve vysoký náklad (Irons, 2001; Sosis, 2004). Prezentované etnografické dáta naznačujú, že účasť na týždennej náboženskej praxi nie je signálom s vysokým nákladom. Nepochybne aj účasť má svoje náklady v podobe investovaného času, v podobe finančných príspevkov vo forme prispievania do „zvončeka“ a ďalších pridružených finančných zbierok na charitatívne účely, činnosti spojené s údržbou sakrálnych objektov, organizovaním náboženských podujatí, atď. Domnievam sa však, že tieto náklady sú v kontexte analyzovaných etnografických kontextov skôr nízke ako vysoké (Uhrin, 2020a, 2022a; Uhrin & Bužeková, 2022). Nízke náklady signálov potenciálne otvárajú možnosti predstierania ich česťnosti zo strany tých, ktorí ich produkujú s vidinou rýchleho zisku skupinových benefitov. Hrozí teda, že skupina s nízko nákladovými rituálmi bude náchylná na existenciu „čiernych pasažierov“ (takzvaný **free rider problem**). Za takých sú považované osoby získavajúce výhody z kooperácie a prosociálneho správania sa iných osôb či skupiny osôb, avšak bez oplácania kooperácie (Gächter & Herrmann, 2006: 287–288; Henrich & Henrich, 2007: 48; Zimmerman, McElreath & Richerson, 2019: 161–162; Uhrin, 2023b: 300–302).

V kontexte vysoko nákladných a nízko frekvenčných rituálov často už samotný náklad odrádza potenciálnych čiernych pasažierov od predstierania česťnosti signálov a snahy získať skupinové benefity bez vynaložených nákladov. V prípade

náboženských rituálov s vysokou frekvenciou a nízkymi nákladmi, o akých som doposiaľ hovoril, je najefektívnejším spôsobom hodnotenia poctivosti signálov a dôveryhodnosti signalizátorov venovať pozornosť frekvencii vykonávaných signálov. Teda ak majú takéto signály byť interpretované ako poctivé, musia sa vykonávať často (Boyer & Bergstrom, 2008: 115). Teória nákladnej signalizácie rituálov dokáže vysvetliť aj existenciu a sociokultúrne dimenzie nenákladných náboženských rituálov a ich vplyv na prosocialitu a kooperáciu. Ako hovorí Bulbulia, iba oddaný kresťan bude ochotný absolvovať každý týždeň takmer rovnaké náboženské rituály (Bulbulia, 2004: 670), pre ktoré je typický takzvaný efekt omrzenia, o ktorom som hovoril vyššie, a ktorý je charakteristický pre rituály v doktrinálnom móde (Whitehouse, 2004, 2021). Sila signalizovaného záväzku k skupine a skupinovými normám sa neposudzuje zo strany prijímateľov signálu prostredníctvom znášania veľkých nákladov na produkciu signálu, ale podľa vysokej frekvencie. Teda čo týmto rituálom chýba na intenzite, emocionálnom, psychologickom a fyzickom vypätí a vysokých nákladoch, v porovnaní s extrémnymi rituálmi, nahrádzajú vysokou frekvenciou.

V tomto prípade je teda verejný kolektívny rituál komunikačnou platformou pre signalizátorov a prijímateľov signálov. Signalizátori svojou účasťou spotrebovávajú istý materiálny kapitál v podobe času a vynaloženej energie. Vynaložená energia je potrebná nielen na samotnú účasť a vykonávanie rituálnych praktík, ale je tiež potrebná na príchod na miesto konania rituálu. Okrem toho spotrebovávajú zväčša malé množstvo ekonomického kapitálu v podobe finančných príspevkov do „zvončeka“, atď. Ak by ostatní členovia komunity prišli na to, že niekto svoju účasť len predstiera a nie je zaviazaný lokálnej komunite a náboženskej komunite, riskuje straty naprieč rôznymi aspektmi sociálneho kapitálu. Tieto straty by sa mohli prejaviť v podobe šírenia informácií poškodzujúcich reputáciu, klebetením o porušovateľovi noriem, stratou kooperačných partnerov, atď. (napr. Guala, 2012; Baumard, 2010, 2011; Baumard a kol., 2011; tiež Boehm, 2020). Ako už bolo povedané, vysoká frekvencia účasti pomáha zabezpečiť česť vykonávaného signálu a tak pomáha predchádzať spomínaným potenciálnym stratám (viď príloha č. 1. a 2.).

Účasťou na týždennej náboženskej praxi jednotlivci zdieľajú s ostatnými členmi komunity dôležitú informáciu. Táto účasť vypovedá o materiálnom kapitále (čas

venovať sa tejto činnosti), sociálnom kapitále (príslušnosť k skupine a jej sociálnej podpore), o hodnotách, charaktere a záväzkoch jednotlivcov (oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom) (viď príloha č. 3. a 4.). Ako v tomto kontexte hovoria Jerotijevič a Maňo, informácia, ktorá sa zdieľa prostredníctvom účasti na rituáloch, môže byť vyjadrená nasledovne: „Ak sa s Vami zúčastním na tejto činnosti, môžete mi dôverovať, aj keď sa zúčastním na inej činnosti“ (Jerotijevič & Maňo, 2014: 156). To znamená, že účasť jednotlivcov na týchto rituáloch môže mať potenciálny pozitívny účinok pre posilňovanie sociálnej kohézie konkrétnej skupiny (napríklad Bulbulia & Sosis, 2011; Henrich, 2009; Sosis, 2004; Whitehouse, 2021; Xygalatas, 2022). Účasť na náboženských rituáloch s vysokou frekvenciou tak predstavuje dôležité sociálne lepidlo, čo pomáha udržiavať vnútroskupinovú súdržnosť (Xygalatas, 2022).

4.1.1 Rituál: emócie, duševná a fyzická pohoda (well-being) a úzkosť

Väčšina respondentov uvádza názor, že počas bohoslužby a liturgie prežívajú silné pozitívne vnímané emócie, ako radosť, šťastie a nadšenie z účasti na bohoslužbe a eucharistii. Podľa môjho názoru, pre interpretáciu týchto dát sa môžeme obrátiť na koncepciu kultúrneho psychológa Jonathana Haidta, ktorá sa vzťahuje na morálne emócie (Haidt, 2003). Za dve prototypové vlastnosti morálnych emócií Haidt považuje nezávislé elicitory a tendencie k prosociálnemu konaniu. Haidt však netvrdí, že v dôsledku emócie človek musí ihneď konať, „ale emócia spôsobí, že sa dostane do motivačného a kognitívneho stavu, v ktorom je zvýšená tendencia angažovania sa v určitých cieľovo orientovaných činnostiach“ (Haidt, 2003: 853–854; Uhrin, 2015: 11). Podľa Haidta je možné rozdeliť morálne emócie do štyroch kategórií:

1. odsúdenie iných (opovrhnutie, strach, odpor),
2. vnímanie seba (hanba, rozpaky, vina),
3. utrpenie iných (súcit),
4. ocenenie iných (vďačnosť, nadšenie).

Vo vzťahu k analyzovaným rituálom je najrelevantnejšou skupinou skupina oceňovania iných. Haidt tvrdí, že pozitívne emócie vznikajú hlavne v bezpečnejších situáciách, kde sa nevyžaduje dosiahnutie bezprostredného cieľa. Bázeň, či úcta je

vyvolaná heterogénnym súborom skúseností, z ktorých najväčšiu časť tvoria skúsenosti s krásou prírody, umeleckou krásou, príkladnými a výnimočnými ľudskými skutkami a schopnosťami. Bázeň je tiež vyvolávaná pri vnímaní krásy a dokonalosti, ako tých asociovaných so živými aj neživými objektmi. Pokiaľ ide o tendenciu k prosociálnemu konaniu, bázeň podľa Haidta prinúti ľudí zastaviť sa, obdivovať a „otvoriť srdce a dušu“ (Haidt, 2003: 862–863; Uhrin, 2015: 11). Práve z týchto dôvodov sa v odbornej literatúre o bázní často hovorí práve v náboženskom kontexte, najmä ako o správnej a vyžadovanej reakcii na prítomnosť Boha (James, 1902 citované v Haidt, 2003: 863). Takýto druh bázne je podľa Haidta možné klasifikovať ako morálnu emóciu. Rovnako aj priestory, v ktorých sa vykonávajú rituály, môžu pomáhať a umocňovať pocity bázne. To môže následne spôsobiť, že ľudia sú vnímavejší voči učeniu, teda doktríne, ktorú odovzdáva náboženský expert počas náboženských rituálov (Uhrin, 2015: 11). Odovzdávanie doktríny je typické pre rituály týždennej náboženskej praxe, ktoré spadajú do doktrinálneho módu náboženskosti. Ďalšia dôležitá emócia v tomto kontexte je emócia nadšenia. Nadšenie je vo všeobecnosti vyvolávané pri kontakte s manifestáciami lepších a vznešenejších ľudských kvalít, vlastností a činov. V prípade bohoslužby sú takéto kvality explicitne pomenované v rôznych častiach, či už počas čítaní evanjelia alebo homílie. Pre nadšenie je tiež typická vnútorná túžba stať sa lepším človekom. Podľa Haidta emócia nadšenia pomyselne „otvára srdce“ nielen vo vzťahu k osobe, ktorá vyvolala tento pocit, ale aj voči iným ľuďom. Predstavuje teda emóciu podporujúcu prosociálne konanie a tendencie k prosociálnemu konaniu. Podľa Haidta je nadšenie vyvolávané pozitívne vnímanými morálnymi činmi, ako charitatívne činy, láskavosť, lojalita a sebaobetovanie (Haidt, 2003: 863–864; Uhrin, 2015: 11), o ktorých sa často hovorí počas rôznych fáz katolíckych rituálov. Morálne emócie sú teda prepojené s náboženstvom. Viaceré charakteristiky týchto emócií, napríklad vo vzťahu k ich elicitorom, korešpondujú s náboženskými javmi. Podľa účastníkov výskumu sa pri kresťanskej bohoslužbe najčastejšie prežívajú emócie obdivu, bázne a nadšenia (Uhrin, 2015: 11), ale aj pocity radosti, pokoja a zmierenia. Tieto pozitívne reflektované pocity a emócie sa odrážajú aj vo výroku Gustávy z Východnej.

„Ja sa veľmi dobre cítim, pretože ja sa tam najlepšie cítim zo všetkých miest. Takto poviem, pretože... tam je moja potecha, tam je moja sila, tam

je moja... ja neviem čo, tak poviem. Ja veľmi dobre sa cítim v chráme, pretože ja keď si myslím, že keď je tu bohoslužba a nepôjdem, bože, ja som dačo zmeškala.“ Gustáva-GRK-V-1954

Xygalatas a kolegovia ukázali, že jednotlivci v kolektívnych rituáloch prispôsobujú svoje afektívne a tým aj emocionálne stavy tak, aby boli v súlade so skupinou (Xygalatas a kol., 2024). Domnievam sa, že môžeme predpokladať, že jednotlivci nielenže zladujú tieto stavy počas rituálov, ale rovnako prispôsobujú reflexie týchto emócií tak, aby boli v súlade s očakávaním skupiny. Okrem pozitívne reflektovaných emócií, ako šťastie, radosť, vďaka či bázeň, účastníci výskumu často odkazujú aj na pozitívne efekty návštevy bohoslužby na ich celkový duševný stav a rozpoloženie, ako aj fyzický a zdravotný stav. Ako hovorí účastníčka výskumu Zoja:

Zoja-RK-S-1947: Ja od malička chodím do kostola, ja to mám zaužívané. Mňa to udržuje, ja dostávam silu. Oddýchnem si v kostole, prídem druhá z kostola, celkom všetko mi odľahne.

Etnograf: Čo to znamená, že príдете druhá?

Zoja-RK-S-1947: Druhá. No ja akože odľahne mi, keď aj dajaké trápenie, alebo čo... odídem do kostola a to už potom tak ako mi odľahne.

V tomto zmysle je tiež dôležité upozorniť, že sa uvažuje o tom, že náboženské praktiky a rituál disponujú potenciálom podporovať duševnú a fyzickú pohodu (**well being**) účastníkov. Ako hovorí Wood, náboženstvo pozitívne koreluje so subjektívne vnímanou spokojnosťou jednotlivcov v rôznych kontextoch (Wood, 2017: 225). Etnografické a experimentálne výskumy tiež ukazujú, že rituály dokážu pozitívne ovplyvniť zvládanie úzkosti (Lang, Krátky & Xygalatas, 2020; tiež Xygalatas a kol., 2019). Prostredníctvom etnografických dát nedokážeme exaktne ilustrovať tieto pozitívne efekty rituálov a náboženstva. Prostredníctvom etnografických dát je však možné poskytnúť hĺbkovú analýzu a opis týchto vnímaných efektov. Z výskumov vo všetkých lokalitách vyplýva, že respondenti referujú k týmto upokojujúcim efektom, pozitívnym pocitom a emóciám a pozitívnemu vplyvu rituálov na ich celkovú fyzickú a duševnú pohodu (Uhrin, 2015, 2020b).

4.2.2 Spoved'

Spoved' predstavuje jednu zo siedmich sviatostí katolíckej a pravoslávnej cirkvy.

K siedmim sviatostiam patria:

- sviatosť krstu,
- eucharistie,
- birmovania alebo konfirmácie,
- zmierenie (známe aj ako spoved' alebo pokánie),
- pomazanie chorých,
- manželstvo,
- sviatosť kňazstva.

V rámci jednotlivých cirkví existujú rozdiely vo vnímaní sviatosti spovede (Petruzzello, 2018). Podľa Pepinster je sviatosť spovede jedným zo spôsobov, ako sa rímskokatolícka a gréckokatolícka cirkev odlišuje od protestantských cirkví. Z perspektívy rímskokatolíckej a gréckokatolíckej denominácie je kňaz prostredníkom či sprostredkovateľom medzi bohom a človekom. Kňaz vypočuje kajúcnika a potom mu udelí odpustenie a rozhrešenie (Pepinster, 2020). Podľa katolíckej dogmatiky každý katolík musí spoved' absolvovať aspoň raz ročne. Petruzzello hovorí, že v súčasnosti sa v katolíckej cirkvi spoved' vníma ako sviatosť ustanovená Kristom, v ktorej je potrebné vyznať všetky ťažké hriechy spáchané po krste. Katolícka cirkev tvrdí, že rozhrešenie kňaza je aktom odpustenia; aby ho kajúcnik dostal, musí vyznať všetky vážne hriechy a prejaviť skutočnú ľútosť alebo smútok nad hriechmi a primerane pevný úmysel napraviť sa (Petruzzello, 2018; tiež Cooke, 2012; Hahn & Gunda eds., 2020; Mangan, 1987; Walgrave, 1976).

Zmeny vo vzťahu k sviatosti spovede nastávajú po Druhom vatikánskom koncile (1962 – 1965), keď sa do popredia kladie zmierenie a milosrdenstvo (Dallen, 2020: 40). Podľa Petruzzello okrem toho cirkev začala zdôrazňovať pokánie a spoved' nielen ako proces zmierenia, ale aj ako prostriedok na získanie odpustenia od Boha. Náboženský expert je v tomto procese vnímaný ako osoba, ktorá pomáha v procese zmierenia, pričom kajúcnici hriešnici sú vyzývaní k obráteniu a náprave svojho života (Petruzzello, 2018; tiež Cooke, 2012; Hahn, Gunda eds., 2020; Mangan, 1987; Walgrave, 1976). Hromadná verejná spoved' je charakteristická pre evanjelickú cirkev augsburského vierovyznania. Osobná spoved' je možnosťou aj pre členov tejto

cirkvi, no verejná spoveď je preferovanou a je dokladom toho, že hriech nie je len súkromná záležitosť (Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku – cirkevný zbor v Ružomberku, n.d.).⁹

V rámci zúčastnených pozorovaní som venoval pozornosť aj spovediam, ktoré boli vykonávané najčastejšie pred omšami a liturgiami, či v predvečer sviatkov, ako Veľká noc a Vianoce. Počas pracovných dní sa zúčastňuje na spovedi menej osôb ako v obdobiach veľkých cirkevných sviatkov. Najviac respondentov deklarovalo účasť na spovedi najmä počas veľkonočného a vianočného obdobia. V lokalite s gréckokatolíckym obyvateľstvom kňaz spovedá veriacich v priestoroch *sakristie*, konkrétne v jej zadnej časti. V dvoch katolíckych obciach prebiehali spovede v spovedniciach. V prípade osobných spovedí u katolíkov sa nachádza v spovednici len jedna osoba a náboženský expert. Ostatní veriaci čakajú sediac v laviciach v lodi chrámu alebo kostola. Prítomní veriaci si sadajú do lavíc podľa doby príchodu. Po vyspovedaní a odchode sa ostatní posúvajú do prednejších lavíc. Ak sa veriaci zo zdravotných dôvodov nemôžu zúčastniť na bohoslužbe v kostole, sú spovedaní vo svojich domoch vo vopred určených dňoch. Medzi jednotlivými generáciami existujú rozdiely v správaní sa počas čakania na spoveď. Mladší obyvatelia lokalít sa medzi sebou niekedy ticho rozprávali. Staršie ženy a muži čakajú v tichosti alebo sa modlia. Niektoré ženy a muži sa modlia aj po ukončení individuálnej spovede, iní odchádzajú. Komunikácia starších žien a mužov je obmedzená zväčša na tichý pozdrav či kývnutie hlavou alebo rukou. Iný druh komunikácie je minimálny (Uhrin, 2014: 49). Rozsiahlejšia komunikácia je obmedzená najmä na vonkajšie priestory kostola. Deti prichádzajú k spovedi v sprievode rodinných príslušníkov. Po vyspovedaní buď z kostola odchádzajú alebo čakajú na svojich sprievádzajúcich. Pred spoveďou, teda pred vstupom do sakristie alebo spovednice, sa každý človek prežehnáva. Prežehnanie je rovnako časté aj po ukončení spovede a odchode z priestoru sakristie. Niektoré ženy počas modlenia držia v ruke ruženec alebo modlitebnú knižku (Uhrin, 2014: 49–50), čo môže súvisieť so zadostučinением po rozhrešení (Petruzzello, 2018).

Zaznamenaná prevaha žien na spovediach počas zúčastnených pozorovaní vypovedá aj o rodovom zložení osôb prístupujúcich k prijímaniu a zúčastňujúcich sa

⁹ Online dostupné na https://www.ecavrk.sk/cl-cirk-eku/co_maju_krestania_spolocne.htm

na týždennej náboženskej praxi. Táto skutočnosť je reflektovaná aj vo výpovediach respondentov.

„Ja tak raz do roka chodím na spoved'? Nie, ja som tiež taký. Moja manželka je taká viac katolícky založená, ale ja som všetko verím, uznám rozumne, ale aj ja nie... ale nechodím sa tam klaňať ako ten niekto nejaký... Niektorí chodia do kostola a z kostola, tam sú... A nejakto to prežívaš, keď ťa tá váha... Nedel'u chodíme a tak keď aj sviatky také cirkevné, tak už musím ísť, ma prinútili manželka zájsť do kostola [smiech].“ Cyril-RK-S-1943

Tu by som rád zdôraznil, že ak obyvatelia idú do kostola s cieľom absolvovať spoved', vždy sa prežehnávajú pri príchode do kostola. Pri príchode a odchode je časté prežehnanie sa pri nádobe so svätenou vodou, ďalej pred vstupom do lavice, pred spovedou a po spovedi (v nasledujúcich podkapitolách budem venovať osobitný priestor samotnému prežehnaniu). Väčšina respondentov deklarovala praktizovanie spovede aspoň raz za rok, čo je v súlade s oficiálnou katolíckou vieroukou. Väčšina z nich však udávala účasť na spovedi a následne aj prijímaní aspoň raz za mesiac. V prípade nepriaznivého zdravotného stavu sa niektorí respondenti nezúčastňujú na spovedi v kostole. V takom prípade, najčastejšie každý prvý piatok v mesiaci, náboženský experti spovedajú chorých a nevládných v ich domoch.

„Každý prvý piatok ma chodia duchovný spovedať. Nahlásia ma predtým, akože nemôžem ja už chodiť. Mne strašne kríže a nohy. Ja sa bez palice nemôžem ísť, no už ma kríže nepustia. To ma nahlásila [rodinná príslušníčka]. Tá už nemusí volať... prídu. Pripravím sa na prvý piatok, budú chodiť spovedať. No tak prídu k nám.“ Gizela-RK-S-1938

V lokalite s kopanicovým osídlením Západná bola možnosť tejto formy spovede obzvlášť oceňovaná zo strany respondentov. Účastníčka výskumu zo Západnej hovorí:

„Teraz aj my máme takého kaplána sympatickeho. Tiež je to taký fajn chlapec. Taký v pohodičke. Na prvý piatok chodia po starých ľuďoch a nevládných a už vyspovedá, keď potrebuje. Chodieval aj za babkou hore [na kopanicové sídla]. Majú to podelené. Jednu dolinu chodí pán farár a druhú pán kaplán. Chodia po tých starých ľuďoch. To tu bolo vždy takým zvykom. Lebo nevládne babičky nevládnú chodiť. Oni si na to potrpia. Moja svokra

doposledku hovorila, že len aby mohla do kostola chodiť. Takže každý prvý piatok doobedu. To už babka čakala vždycky, kedy kaplán príde. Keď si želajú, tak kňaz alebo kaplán príde. Keď niekto ochorie a potrebuje vyspovedať, tak kňaz príde, posledné pomazanie alebo pomazanie chorých.“

Simona-RK-Z-1963

Aj keď v prípade katolíkov je spoved' individuálna praktika, sú jej povaha a dôsledky sociálne a komunitné. Toto tvrdenie sa stotožňuje s tým, čo tvrdí Cooke, ktorý hovorí, že spoved' je spoločenská skutočnosť, pretože spája jednotlivých kresťanov s ich spoločenskou existenciou a zodpovednosťou voči cirkvi a ľuďom (Cooke, 2012: 183). Pri samotnom akte spovede síce nie je možné jednotlivcov pozorovať, ale je možné ich pozorovať pred spovedou a po spovedi. Avšak pravdepodobne najlepším ukázaťelnom toho, že člen spoločenstva absolvuje pravidelne spoved', je jeho účasť na svätom prijímaní. Absolvovanie spovede je nevyhnutnou podmienkou, ak veriaci chce absolvovať sväté prijímanie. Ak absolvuje spoved', a prípadne následne aj sväté prijímanie, signalizuje tým smerom k členom spoločenstva, že si je vedomý svojich hriechov, ľutuje ich a chce pracovať na ich náprave. Táto náprava je opäť pozorovateľná či už modlením sa po absolvovaní spovede alebo ďalšími behaviorálnymi prejavmi. Okrem toho rovnako signalizuje smerom ku skupine oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom. Okrem charakterových vlastností, ako skromnosť a kajúcnosť, zodpovednosť voči komunite a rodine, je spoved' asociovaná s prosociálnymi tendenciami voči vlastnej skupine a tiež s ochotou dodržiavať skupinové normy. V neposlednom rade samotná účasť na spovedi vypovedá o časových a zdravotných možnostiach a schopnostiach jednotlivca zúčastniť sa (viď prílohy č. 1. až 4.). Spoved' je teda zásadná aj vo vzťahu k ďalšiemu dôležitému prejavu náboženského života v lokálnych komunitách, ktorým je sväté prijímanie. Svätému prijímaniu budem venovať pozornosť v nasledujúcej časti, pretože nadväzuje na spoved'.

4.3.3 Sväté prijímanie

Sväté prijímanie patrí medzi jednu zo siedmich sviatostí rímskokatolíckej cirkvi (Bradshaw, 2007). V rámci E.C.A.V (evanjelická cirkev augsburského vyznania) je táto časť rituálov označovaná ako Večera Pánova (Volz, 1997). Sväté prijímanie nemusí absolvovať každý katolík pri každej účasti na náboženskom rituáli. Katolícka

cirkev však odporúča svojim členom absolvovať sväté prijímanie aspoň raz za týždeň. Nevyhnutnými podmienkami účasti na svätom prijímaní u gréckokatolíkov je čistota srdca, teda nemať bremeno ťažkého hriechu, zachovanie eucharistického pôstu, o ktorom budem hovoriť nižšie, a napokon dobrý úmysel, teda pristupovať k prijímaniu s vierou a láskou. Ak si je jednotlivec vedomý spáchania ťažkého hriechu, musí najprv absolvovať sviatosť zmierenia – teda spoveď, o ktorej som hovoril vyššie (Sviatosť eucharistie, 2017).¹⁰ Takmer identické podmienky platia aj pre rímskokatolíkov (Who can receive Holy Communion in the Catholic Church, 2018).¹¹ V prípade evanjelickej cirkvi sa odporúča pristúpiť k svätému prijímaniu podľa vnútornej potreby jednotlivca, avšak určite niekoľkokrát do roka. Podmienkou prístupu k svätému prijímaniu je úprimné olutovanie hriechov, dôvera v Božie odpustenie a vnútorné rozhodnutie o snahe hriechy neopakovať. Pristúpeniu k svätému prijímaniu predchádza spoveď, najčastejšie kolektívna, teda úprimné vyznanie a olutovanie hriechov (Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku-ECAV Ružomberok, n.d.).

Podľa respondentov vo všetkých lokalitách nie je potrebné, hoci to považujú za žiadané, absolvovať prijímanie každý týždeň. Podľa väčšiny z nich by však každý člen náboženskej komunity mal absolvovať prijímanie aspoň v období takzvaných veľkých sviatkov, ako Vianoce, Veľká Noc, Deň pamiatky zosnulých, Deň pamiatky všetkých svätých či počas odpustových slávností patrónov jednotlivých kostolov a chrámov, alebo ďalších liturgicky či lokálne relevantných náboženských slávností.¹² V momentoch prijímania a bezprostredne po ňom respondenti deklarujú prežívanie pocitov blízkosti k bohu, Ježišovi a podľa ich slov, najintenzívnejšie pociťujú ich prítomnosť. V týchto momentoch je podľa nich potrebné sa sústrediť na prijímanie. V niektorých prípadoch dokonca respondenti vyjadrili názor, že pri prijímaní cítia *Ježišov kríž*, ktorý je metaforou pre utrpenie, ukrižovanie a obetovanie sa Krista, jeho životnú cestu a poslanie. Domnievam sa, že tieto asociácie pravdepodobne zintenzívňujú prežívané emócie počas prijímania a bohoslužby, o ktorých som hovoril v predchádzajúcich častiach (Uhrin, 2014: 55; tiež Uhrin, 2015, 2020b). Podľa výrokov všetkých respondentov je absolvovanie eucharistie najdôležitejšou

¹⁰ Online dostupné na: https://kestaremesto.grkatke.sk/?page_id=600

¹¹ Online dostupné na <https://www.catholic.com/tract/who-can-receive-communion>

¹² pozri poznámku pod čiarou č. 8 [na strane 50](#)

častou bohoslužby. Sväté prijímanie je časť rituálu, počas ktorej respondenti deklarujú prežívanie silných emócií. Ide najmä o pozitívne reflektované emócie, ako radosť, bázeň, nadšenie, šťastie, pokoj, pokora, prijatie osobných či pracovných problémov, atď. Pri opise týchto emócií niekedy dochádza k prejavom ako úsmev, či hľadanie smerom nahor. Dochádzalo aj ku konštatovaniam, že opísať tieto pocity a emócie je ťažké (Uhrin, 2014: 54; tiež Faulkner, 2014 či Rubin, 2012). Viera z Východnej pred opisom pocitov a emócií počas prijímania hovorí:

Viera-GRK-V-1947: Jak už ideme na službu, tak še pripravujeme. Pripravujeme še tak, že keď ideme na prijímanie, nejeme ráno, povstávame, še poobliekame a už nejeme, bo ideme na prijímanie. Ale je povoleno hodinu predtým už jest starým, ale keď vydržíte. Ja nejem. Dneska som nebola na prijímaní, mi bola na strelnici, mi čula tam všelijaké veci a už nechcu bože celo krahnúť. Musu še pojsť vyspovedať, aby som s čistým svedomím na prijímanie išla, a nie božie telo krahdla. U nás sa tak hovorí keľo chyžov, telo krížov.

Etnograf: Čo to znamená?

Viera-GRK-V-1947: Že v každej jednej u chyžy, to kríž je toto, že dakde še hádajú, že dakde še nehádajú a dobrým životom žijú. Tak tak znajú kázať, že keľo chyžov, telo krížov. Také prízvuky tu majú, niekde pijú... [ticho].

Etnograf: Mohli by ste opísať ako sa cítite počas prijímania?

Viera-GRK-V-1947: Jak še cíto? Tak jak keby bola v nebi. S čistým svedomím, to musíte toto vy zažiť. To sa nedá vysvetliť, jak cítite, keď idete na to božie telo. Na prijímanie. To ťažko. To idete s čistým svedomím. To človek ani nezná opísať, to musí pochopiť, to cítiť u sebe jak idze, že jak to idze. No jak vám znám vysvetliť?

Ako Viera, tak aj ostatní účastníci výskumu hovorili o situáciách, kedy by nemal veriaci pristúpiť k prijímaniu. Podľa Viery ak je človek svedkom vykonania nejakého hriechu, mal by sa pred prijímaním vyspovedať, a to aj v prípade, ak sa spovedal predchádzajúci deň. Podľa ďalšej účastníčky výskumu z Východnej by nemala prijímať osoba, ktorá má „hnevnik“. Tento lokálny výraz odkazuje na tvrdenie, že osoba by nemala byť v konflikte, alebo mať nevysporiadané osobné problémy s inou osobou. Prijímanie pod hriechom, teda bez absolvovania spovede, sa považuje za

svätokrádež, teda za neprípustné porušenie náboženských pravidiel a tak aj sociálnych noriem. Účastníčka výskumu Margita hovorí:

„Tam nemá čo robiť hnev v srdcu. Aj pred prímaním, aj pred tou službou, keď si ľutujem hriechy, tam nemá byť hnev. Hlavne pred eucharistiou, pred prímaním božieho tela sa musí srdce otvoriť. Keď je človek ľahkomyselný a ten hnev ponecháva, tak ja neviem. Čo pánu Bohu? Že podkopáva pána Boha. Všetko musí byť otvorené.... Mali by sme byť jednotní v Ježiša Krista. Hlavne odpúšťania veľa má byť. Aj doma v rodine, veľa odpúšťania má byť. Treba zakaždým odpúšťať. Toto už človek cíti so svojím srdcom. Odpúšťanie je najkrajšie, jak človek precíti. Človek schybí aj v rodine. Srdce nemá byť hnevom, lebo keď mám hnev, tak nemôžem mať rada ani pána Boha ani človeka. Keď mám ten hnev v srdci, neprecítim totú službu. Rozumiete.“

Margita-GRK-Z-1955

Deťom, ktoré nepodstúpili rituál prvého svätého prijímania, položí náboženský expert čašu nad hlavu (Východ) a prežehná ich, alebo ich len prežehná (Západ a Stred). Ak dieťa tento rituál už absolvovalo, absolvuje sväté prijímanie. Je potrebné poznamenať, že v žiadnej z výskumných lokalít nebola zaznamenaná činnosť takzvaných poverených mimoriadnych podávateľov svätého prijímania, ktorá je v katolíckej cirkvi ustanovená od roku 1983. Takéto označenie sa vzťahuje k osobám, ktoré nie sú náboženskými expertmi, a ani nie sú v procese nadobúdania tohto statusu, ale z poverenia expertov môžu podávať sväté prijímanie (alebo požehnanie v prípade detí) v určitých špecifických situáciách. Častým dôvodom je veľký počet účastníkov bohoslužby, no dôvodom môže byť aj nepriaznivý zdravotný stav experta alebo iné okolnosti považované cirkvou za relevantné.

Podľa katolíckej vierouky je pred svätým prijímaním potrebné podstúpiť pôst, ktorý je označovaný ako eucharistický pôst. Z historického hľadiska bol pôst súčasťou judeo-kresťanskej tradície dávno predtým, ako začal byť asociovaný so svätým prijímaním. V starom Zákone je pôst vnímaný skôr ako symbol smútku, než ako asketická praktika. Ako uvádza Grace, praktizovanie pôstu pred svätým prijímaním bolo pomerne rozšírené už v štvrtom storočí (Grace, 2013: 225; tiež Dunstan, 1950; Peters, 2007). Aj v súčasnosti sa v katolíckej cirkvi o úlohe pôstu neustále diskutuje (Papathanassiou, 2016). Podľa katolíckej cirkvi v súčasnosti by mal jednotliviec

podstúpiť eucharistický pôst pred svätým prijímaním po dobu šesťdesiatich minút. V niektorých prípadoch je možné konzumovať malé množstvo vody alebo lieky (McNamara, 2011; Sviatosť eucharistie, 2017).¹³ Výnimku predstavujú osoby v nepriaznivom zdravotnom stave, na ktoré sa v striktnom slova zmysle eucharistický pôst nevzťahuje.

Väčšina respondentov deklarovala, že sa určitú dobu pred prijímaním snažia vyhnúť akejkoľvek konzumácii potravín. Zväčša deklarovali časový úsek šesťdesiatich minút pred začatím bohoslužby či liturgie. Dĺžka pôstu závisí aj od času začiatku bohoslužby. Napríklad, ak sa bohoslužba koná v ranných hodinách, dĺžka tohto pôstu môže byť aj dlhšia ako jednu hodinu. Vo všetkých lokalitách sa bohoslužby na pravidelnej báze konali aj v ranných hodinách, medzi siedmou a deviatou hodinou. V tomto prípade respondenti navštívia bohoslužbu často ešte pred konzumáciou akéhokoľvek jedla. Naopak, ak sa náboženský rituál koná napríklad o osemnástej hodine, dĺžka pôstu býva zväčša hodinu. Niektorí účastníci výskumu napríklad v takomto prípade konzumujú potraviny len ráno a poobede, a pred bohoslužbou sa konzumácie zdržiavajú, či ich konzumujú v minimálnom množstve. Účastníčka výskumu z Východnej opisuje eucharistický pôst v celkovom kontexte náboženstva a svätého prijímania nasledovne:

Lýra-GRK-V-1957: On [náboženský expert] premenia, bo my prímame v svätej eucharistii telo a krv Ježiša Krista. Ako on vylial svoju krev, svoj život, svoje telo dal za nás hriešnych, aby nás vykúpil. By sme žili v pokore a láske. Premení. To sa premení pri bohoslužbe. Na Galii Galilejskej bola svadba a nemali tam už vína, sa im minulo. Matka božia, panna Mária tam bola, tak povedala: „Syn môj, minulo sa víno.“ Tak on povedal obsluhujúcim, aby naplnili sudy vodou. Oni to naplnili a on premenil na víno. A potom, keď to víno podávali hostom, tak povedali, že také víno ešte nepili... Nesmieme jesť [pred eucharistiou]. Ráno nikdá nejem, keď idzeme ráno na toto. Dakedy sme nejedli ani doobedu, keď bola o dešatej bohoslužba. Ale mladí povedajú, že môže len hodzinu pred prímaním nejest', ale to nedá už. My starší, sme tak zvyknutí. Boží telo še má prímamc na lačno.

¹³ McNamara, 2011 – online dostupné na <https://www.ewtn.com/catholicism/library/fasting-before-mass-4584> & Sviatosť eucharistie, 2017 – online dostupné na https://kestare mesto.grkatke.sk/?page_id=600

Etnograf: Mohli by ste mi povedať, prečo sa ma prijímať na lačno?

Lýra-GRK-V-1957: No, takže to boží telo. Boli aj takí ženy, čo išli na bohoslužbu do cerkvi, tak so žuvačky. Keď otvorila ústa, tak bola žuvačka na podnebí prilepená. Pán farár to nemal rád a povedal, aby še toto viacej neopakovalo. Pán Ježiš pre nás veľa vytrpel. Ukrižovanie, bičovanie, trnám korunovaný, žeby nás vyslobodil, žeby sme žili, jak? Perší rodiče boli Adam a Eva. Oni boli v raji, ale mali príkaz, že zo všických stromov môžu jest' ovocie, len z toho jedného nie. Eva neposlúchla. Strhala z toho stromu zakázaného, čo pán Boh zakázal jest' ovocie. Ona strhala a dala i Adamovi. Preto oni zhrešili a boli vyhnaní z raja. No, že ľudé boli žili, bo neumierali, ale?

Tu je dôležité upozorniť, že aj keď katolícka cirkev ustanovuje dobu eucharistického pôstu na šesťdesiat minút, respondenti samozrejme nepočítajú presný čas od posledného prijatia tekutín a potravín do prijatia eucharistie. Napríklad v prípade gréckokatolíckych rituálov vo výskumnej lokalite Východ bolo ich trvanie približne šesťdesiat až osemdesiat minút. To vo všeobecnosti znamená, že ak pripočítame čas prípravy a čas potrebný na presun na miesto konania rituálu, väčšina účastníkov výskumu dodrží stanovený čas eucharistického pôstu.

Respondenti považujú za neprípustné pri prijímaní žuvať žuvačku, mať v ústach cukrík, či akékoľvek potraviny. Negatívne je tiež vnímané, ak niekto bezprostredne po prijímaní rozhryzne eucharistiu alebo ju rýchlo prehltnie. K prehltnutiu by malo dôjsť až po určitom čase alebo usadení sa na mieste, z ktorého veriaci na prijímanie prichádzal (Uhrin, 2014). Po prijímaní je potrebné vrátiť sa medzi ostatných veriacich a modliť sa eucharistickú modlitbu, respektíve modlitbu po svätom prijímaní.

V lokalite s gréckokatolíckym obyvateľstvom vychádzajú miništranti počas fázy rituálu premenenia pred ikonostas a tam si kľaknú. V rímskokatolíckych lokalitách miništranti expertovi asistujú, alebo kľacia pred bohostánkom. Ostatní účastníci rituálu počas tejto fázy takisto kľacia. Podľa slov náboženského experta v lokalite Východná sa v minulosti na ikonostase pred premením zatiahol záves a odtiahol sa až vtedy, keď kňaz vychádzal na sväté prijímanie. Podľa slov náboženského experta z Východnej kľaknutie, či státie počas premieňania (vzťahuje sa k mužom na chóre a účastníkom rituálu stojacim z dôvodu nedostatku miesta na sedenie) predstavuje prejav úcty a pokory. V lokalite Stredná a Západná však počas premieňania

aj stojaci veriaci zaujímajú pozíciu klaku na kolenách alebo na špičkách. Úcta sa týmto spôsobom prejavuje najmä Bohu, Ježišovi, Božiemu telu. Tieto prejavy úcty však majú určitú postupnosť. Klaknutie vo všeobecnosti predstavuje podľa náboženského experta väčší prejav úcty ako státie. To, že muži na chóre stoja a nekľacia nevníma ako problematické a interpretuje tento jav nasledovne.

„Starobylý zvyk, že chlapi na ochorušoch [chór] stávali... keď bolo premenenie nekľakali, ale vstali [Keď ľudia stoja] sluha stojí a čaká... Pane, som tvoj služobník... mnohí keď stoja, majú ruky spustené, že hej, pane, povedz, toto ja zrobím, čo ty chceš... Sú miesta v liturgii, kde viac chcú prejavit' úctu. Pri bežných veciach sedíš, pri takých slávnejších stojíš a pri tom najpodstatnejšom kľaciš. Jak prejav úcty. Aj pri tej bohoslužbe, máš podelené na také časti, kedy majú byť ľudia úctivejší a menej úctiví by som povedal akože, s tým že keď nemôžu kľaknúť, sa postavíš.“ EXP-V¹⁴

Podľa výroku náboženského experta, pri tých častiach bohoslužby, ktoré sú považované za najdôležitejšie, by veriaci mali kľacať alebo stáť. Za pozornosť stojí spôsob ďalšej špecifikácie státia a kľacania duchovným. Vzpriamený postoj symbolizuje pripravenosť a kľaknutie, či kľaciaci človek predstavuje pokorného služobníka (Uhrin, 2014: 53–54).

K svätému prijímaniu pristupujú obyvatelia všetkých lokalít podľa určitého poradia. Najčastejšie je to podľa miesta sedenia, teda čím v bližšej lavici k oltáru veriaci sedí, tým skôr absolvuje sväté prijímanie. Vo všetkých výskumných lokalitách obyvatelia dodržiavajú viaceré nepísané pravidlá. Napríklad v lokalite Východ prichádzajú účastníci rituálu na prijímanie z vnútornej časti kostola a najprv z ľavej strany. Toto je údajne praktika, ktorú zaviedol jeden z náboženských expertov, ktorí pôsobil v obci pred tým, ako som v nej vykonával terénny výskum. Dôvodom tejto regulácie bola podľa respondentov snaha zabrániť neorganizovanému pohybu veriacich v čase prijímania. Náboženský expert pôsobiaci v lokalite v čase výskumu počas etnografického interview uviedol, že v minulosti sa pristupovalo k prijímaniu z každej strany naraz, aby sa znemožnilo určiť, kto sa na prijímaní účastní a kto nie (Uhrin, 2014: 55). Podľa náboženského experta z Východnej tiež môže potenciálne

¹⁴ Pri uvádzaní výrokov náboženských expertov používam skratku EXP pre slovo expert a následne začiatkové písmená S (Stredná), V (Východná) a Z (Západná).

nastať situácia, že veriaci absolvujú prijímanie, aj keď by z liturgických dôvodov nemali. Dôvodom môžu byť obavy z možných represíí zo strany náboženskej komunity alebo pocitu hanby (Uhrin, 2014: 55). Ten, kto nejde na prijímanie neabsolvoval sviatosť zmierenia, alebo ju absolvoval, ale pred rituálom vykonal hriech či bol svedkom hriechu. Ak by aj napriek týmto obmedzeniam niekto prijímanie absolvoval, porušil by morálne náboženské normy. Ak by sa o tomto porušení dozvedeli ostatní členovia náboženskej komunity, ten, kto normu porušil, by potom mohol byť vystavený určitým sankciám, napríklad v podobe šírenia klebiet, teda informácií poškodzujúcich reputáciu, a to by následne ovplyvnilo aj kooperačné siete. Tento príklad vhodne ilustruje potenciálne straty pri vykonaní signálu v prípade, že tento signál nie je čestným, či nie je vykonaný kultúrne a nábožensky „správnym“ spôsobom.

Účasť na svätom prijímaní signalizuje smerom k členom skupiny príslušnosť k skupine, oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom, normám a členom (viď prílohy č. 1. až 4.). Ďalej komunikuje v tomto zmysle kajúcnosť, zodpovednosť voči rodine a komunite a zodpovednosť za vlastné hriechy a ochotu ich napraviť. V súčasnosti, keď veriaci v každej lokalite pristupujú k prijímaniu „rad za radom“, prebieha v týchto momentoch istý druh sociálnej kontroly, a to konkrétne kontroly jednotlivca ostatnými členmi náboženskej obce. Ako bolo uvedené, veriaci nemusia absolvovať sväté prijímanie počas každej účasti na náboženskom rituáli. No celoročná neúčasť na svätom prijímaní potenciálne vyvoláva otázky zo strany náboženskej komunity vzťahujúce sa k dodržiavaniu náboženských, sociálnych a morálnych noriem. Účasť na prijímaní je podmienená spoveďou. Celoročná neúčasť na prijímaní tak môže vyvolávať pochybnosti o oddanosti jednotlivca skupine, jeho morálnych hodnotách, či náboženskom živote. Teda zatiaľ čo absolvovanie prijímania signalizuje smerom k členom skupiny ochotu dodržiavať náboženské a sociálne normy, alebo záväzky k skupine, absencia absolvovania prijímania môže mať presne opačný efekt. Absolvovanie prijímania nevyžaduje takmer žiadne dodatočné náklady spojené s materiálnym kapitálom, ktoré by neboli spojené s účasťou na rituáli samotnom. Avšak ak by účasť na prijímaní bola falošná, teda absolvovaná bez účasti na spovedi, jednotlivec riskuje výraznú stratu sociálneho kapitálu v podobe narušenia kooperačných sietí, šírenia informácií poškodzujúcich reputáciu, atď. Tieto potenciálne straty môžu byť prenesené aj na

ostatných členov príbuzenskej skupiny. Aj keď signál vykonáva jednotlivec, jeho dôsledky sa často dotýkajú aj členov jeho blízkych či vzdialených príbuzných. Ako sú teda signály nositeľmi mnohých významov, môžu taktiež ich efekty pomyselne dopadnúť na mnohých jednotlivcov.

4.2 COVID-19, alebo on-line rovnako ako off-line?

Zásadným obratom v náboženskom živote nespočetného množstva náboženských komunit naprieč celým svetom bolo obdobie pandémie COVID-19. Protipandemické obmedzenia sa výrazným spôsobom dotkli aj náboženského života. Počas obdobia rokov 2020 až 2022 boli do života náboženských komunit v mnohých krajinách vnesené nové prvky, ktoré predtým tvorili len marginálnu časť náboženskej praxe. Jedným z týchto prvkov bola účasť na náboženských rituáloch prostredníctvom digitálnych médií, ako Facebook či YouTube, a mnohých ďalších (Foley, 2021; Perdeu, 2021; Thompson, 2020). Počas pandémie COVID-19 bolo obmedzené vykonávanie aj náboženských pohrebných a svadobných rituálov, krstov, prvého svätého prijímania či sviatosti birmovania. Preto reflexie obmedzení možnosti vykonať nielen tieto rituály kultúrne a nábožensky „správnym“ spôsobom, či reflexie vplyvu digitálnych technológií na náboženský život, predstavujú v súčasnosti aj do budúcnosti dôležité oblasti výskumu (Uhrin, 2024b, 2025b). Nakoľko som výskum po odznení protipandemických opatrení vykonával len v lokalite Stredná, etnografické údaje v tejto časti sa vzťahujú len k nej. V nasledujúcej časti sa budem venovať reflexiám vplyvu protipandemických obmedzení na náboženský život v lokalite Stredná. Postoje k online účasti na náboženských rituáloch sú medzi respondentmi rozmanité. Počas protipandemických opatrení ich mnoho respondentov vnímalo ako nevyhnuté. Po odznení pandémie sa však väčšina z nich vrátila k fyzickej návšteve bohoslužieb, pričom tento spôsob považujú za preferovaný a správny. Účastníčka výskumu zo Strednej reflektuje situáciu nasledovne:

„Ťažko to bolo. Veľmi nám to chýbalo [chodiť do kostola]. Chýbalo, chýbalo veľmi. Počúvali sme doma. Rádio mám takú, čo je taká stanica, katolícke tam vysielajú omše. V televízore nám vysielali na LUX omše. No tak sme

počúvali doma. Tie omše som si nevynechala ani jeden deň, či by som si nezapla alebo rádio alebo televízor... Počúvali sme už viac povedané či z televízora, či z rádia. Hej, veľmi, veľmi chýbalo, ale to je niečo, čo zájdem do nášho kostolíka, čo sme už tak naučení. Aj ten kolektív ľudí, aj všetko to nás tak ťahá... Darmo, keď sa nedalo, to sa nedalo. V televízii je to veľmi pekne, len... že ak poviem niečo, čo v nás v tom kostolíku hej.“ Zoja-RK-S-1947

Po odznení protipandemických obmedzení vyjadrujú respondenti pozitívny postoj k online účasti väčšinou v nasledujúcich prípadoch. V prvom ide v liturgickom slova zmysle o bežný pracovný deň, a nie o prikázaný sviatok. V druhom prípade je pozitívny postoj vyjadrovaný vtedy, ak veriaci sledujú prostredníctvom digitálnych médií bohoslužby, ale zároveň sa na nich zúčastňujú aj fyzicky. Pre viacerých účastníkov výskumu predstavuje online návšteva legitímny spôsob náboženského života v prípade osôb, ktorým zdravotný stav nedovoľuje navštevovať bohoslužby fyzicky. Sledovanie bohoslužieb v digitálnych médiách, ako jediný či dominantný spôsob návštevy bohoslužieb v prípade ľudí bez zdravotných obmedzení, nepovažujú účastníci výskumu za adekvátne. Podľa mnohých respondentov sa sledovanie bohoslužieb z domácnosti vyznačovalo subjektívne menším stupňom sústredenia sa na priebeh rituálu. Ako hovorí účastníčka výskumu Júlia:

„Hej, no pozerali sme... Kde je to? Lenže už aj tak sa človek nesústredí, ako keď si v kostole... že je to len to. Doma sem – tam ťa aj vyruší niečo, alebo odbehneš. A kde je? V kostole je v kostole. Jáááj, inak to je inakší ako pocit.“ Júlia-RK-S-1955

Niektorí respondenti tiež vyslovili názor, že omše počas pandémie prostredníctvom digitálnych médií nesledovali, pretože často uprednostnili individuálnu modlitbu. Menšia časť respondentov hovorila aj o organizovaní kolektívnych modlitieb v domoch obyvateľov obce. Mnohí respondenti, ak aj online rituály navštevovali, udávali, že sledovanie im neprinášalo taký „duchovný prežitok“ ako fyzická účasť. Taktiež im chýbal kolektívny spev, kolektívne vyjadrovanie viery v podobe spoločných modlitieb, a v neposlednom rade aj stretnutie s rodinou a priateľmi – otázke svätého prijímania v online móde budem pozornosť venovať nižšie. Viacerí respondenti tiež upozorňovali na kontrolu dodržiavania protipandemických opatrení

príslušníkmi štátnych orgánov a nahlasovanie prípadných porušení inými obyvateľmi obce.

„Tak si sa musel uspokojiť, keď sa dá, aj obmedzený počet do kostola. Takže keď bola, každá druhá lavica sa mohla obsadiť len alebo boli lavice. Je sedem miest, ale mohli sedieť vedľa, ďalší len traja. A takto buď tam boli značky na každej lavici, na každej lavici značka, ktoré miesto môže byť obsadené a ostatné museli byť voľné. Preto chodila kontrola fakt... aj policajti kontrolovať, že či je plný kostol, či dodržiavame ten zasadací poriadok.“ Adam-RK-S-1950

Aktuálne výskumy ukazujú, že obmedzenia spojené s pandémiou mohli spôsobiť ako zníženie počtu veriacich, odklon od viery a náboženstva (napríklad Gambino, 2019; Foley, 2021), tak aj potenciálny nárast reflektovanej príslušnosti k viere a väčšej frekvencii účasti na rituáloch, bez ovplyvnenia frekvencie modlitieb (napríklad Chvaja, Murín & Vorobyev, 2024). Podľa mnohých respondentov spôsobili obmedzenia spojené s pandémiou COVID-19 odklon veriacich od praktizovania viery. Aj v tomto kontexte respondenti najčastejšie hovorili o zníženom počte účastníkov na bohoslužbách. Účastníčka výskumu Milada reflektovala situáciu nasledovne:

„Pred koronou chodilo do kostola viacej ľudí, teraz už oveľa menej... to bolo dačo hrozné, keď som nemohla ísť do kostola. Len som sledovala. Dačo hrozné to bolo... Aj doma som sa obliekla ako do kostola, ako sa malo, pekne slávnostne, ale nebolo to ono... online nebolo to ono. V kostole je to iné, máš tam vnímať, čo sa deje na tom oltári. Tam sa stretneš so živým Kristom.“ Milada-RK-S-1959

Na tomto mieste by som sa ešte chcel pristaviť pri rozdieloch vnímania prijímania do úst, kde eucharistiu vloží expert laikovi priamo do úst na jazyk alebo do rúk a ten si ju následne vloží do úst. Aj napriek tomu, že prijímanie do rúk je považované zo strany cirkvi za legitímne, neostáva bez kontroverzií.¹⁵ Časť náboženských expertov naprieč rôznymi denomináciami ho rovnako považuje za nevhodný spôsob

¹⁵ Katolícka cirkev schvaľuje obe formy svätého prijímania, vid' Všeobecná inštrukcia Rímskeho misála 2021, č. 160. (General instruction of the Roman missal, n.d.; Moroń, Biolik-Moroń, Matuszewski, 2021: 1). Okrem katolíckej cirkvi aj Evanjelická cirkev augsburského vyznania musela upraviť formu Večere pánovej (Ecav, 2023 – online dostupné na <https://www.ecav.sk/aktuality/stanoviska-a-vyjadrenia/odporucenie-k-podavaniu-a-prijimaniu-vecere-panovej>),

prijímania eucharistie (pre diskusiu pozri napríklad Anagwo, 2016; Tănăsescu, 2023).¹⁶ Mojm cieľom nie je na tomto mieste diskutovať o tom, či je prijímanie eucharistie do rúk korektným spôsobom prijímania v teologickom slova zmysle. Z etnologickej perspektívy je však zaujímavé venovať pozornosť tomu, ako rôzne spôsoby prijímania eucharistie reflektujú účastníci výskumu. Nakoľko iba výskum v lokalite Stredná som vykonával po odznení pandémie COVID-19, nasledujúce tvrdenia sa vzťahujú výhradne k tejto lokalite.

Spôsob prijímania do rúk sa začal na území Slovenska rozširovať najmä v súvislosti s pandemiou COVID-19 a súvisiacimi opatreniami. Počas rokov 2023 – 2025 som v lokalite nezaznamenal takmer žiadny prípad podávania eucharistie do rúk. Dôvodom bude najmä fakt, že v tom období už neboli platné nariadenia usmerňujúce podávanie eucharistie do ruky. Zameral som sa preto na reflexie respondentov tohto spôsobu prijímania. Väčšina respondentov vníma spôsob prijímania do rúk skôr negatívne, ako neželanú novinku spôsobenú protipandemickými opatreniami, ktoré mali zabrániť nekontrolovateľnému šíreniu koronavírusu, alebo k nemu majú nevyhranený a ambivalentný postoj. Nevyhranený a ambivalentný postoj sa nevyznačuje explicitným odmietaním prijímania do ruky, ale skôr výraznou preferenciou prijímania do úst. Respondentka zo Strednej hovorí:

„To bolo ťažké aj to, že sme boli zavretí, keď to bolo také. Ale boli sme ešte spolu, že to bolo, tak sme to žili spolu. Ale ťažké to bolo... A človekovi chýba aj to na prijímanie íst... na spovede a takéto veci. Takže tak. Mimoriadne to chýbalo. To sa nedá povedať. Vieš, to je úplne niečo iné [pozerat' omšu v televízii]. Musíš sa sústrediť, keď chceš. Na tomto ale neni to ono... [prijímanie do ruky] dávala som si vtedy, keď sa to muselo. Akože... ale je to úžasné, keď sa dotknete tej hostie, lebo ona je už koncentrovaná alebo či ako sa to volá. Vieš, že je posvätená. To sa dotknete Ježiša. Dáš si sám do úst niečo také zvláštne, iné. A niektorí si ešte [aj teraz] dávajú akože nie ju

ako aj Gréckokatolícka cirkev na Slovensku formu podávania Eucharistie (Tomaškovičová, 2020).

¹⁶ Pozri tiež napríklad nasledujúce články (Klein, 2022; Shaw, 2023). Pre slovenský kontext (Kíš, 2022; alebo Je sväté prijímanie na ruku neprijateľné? – Archív, 2020 – online dostupné na: <https://www.tvlux.sk/archiv/play/je-svate-prijimanie-na-ruku-neprijatelne>).

na ruku. A ja si už nedám, lebo... Mohla by som si, ale tak už nie taká. Čo ak si netrafím do úst? Spadne a čo potom?“ Renáta-RK-S-1951

Niektorí účastníci výskumu, ako napríklad ďalšia respondentka zo Strednej, však preferenciu prijímania do úst odôvodňuje najmä praktickými dôvodmi:

„Mne sa ruky trasú, ja nemôžem na ruku, ja musím len tak. Čo keď tak? No veď aj tuná si dávajú na ruky, ale nie všetci. Mne sa aj ruky sa mi trasú. Nemôžem si to ani dovoliť že na ruku. Sprvu ešte, kým sa mi tak ruky netriasli, tak keď som niekedy, keď som išla, že je dajaká, šla som na vyšetrenie do Brezna, kde bude a šla som tam [na omšu]. Omša bola, šla som tam do kostola, tak šla som aj tam na prijímanie a tá a ešte vtedy sa mi tam netrafili [do úst], tak som si dala jej na ruku a teraz už nie... Jak mi zomrel manžel, sa mi tak veľmi triasú ruky.“ Júlia-RK-S-1955

Napokon, viacerí respondenti tiež uviedli, že s touto praktikou sa stretli aj pred jej zavedením na Slovensku. V týchto prípadoch je zväčša ich postoj indiferentný, aj napriek tomu, že deklarovali preferenciu prijímania do úst. Respondentka Kvetoslava uviedla:

„No v zahraničí to bolo dávno. Toto akože prišlo len cez cestu pandémie, ale hovorím, toto viem, že do ruky sa dáva akože v zahraničí, nie je to také akože tu... už to len teraz prišlo. Dá sa povedať, myslím si, že ľudia boli takí. Viete ako? Všelijakí...“ Kvetoslava-RK-S-1960

Etnografické údaje prezentované v tejto časti sú v súlade s tým čo Moroń, Biolik-Moroń a Matuszewski (2021) ukázali v prípade Poľska. Títo bádatelia zistili, že rozhodnutia cirkevných orgánov vo vzťahu k explicitnej legitimizácii prijímania do rúk, tak ako to bolo aj na Slovensku, sa môžu stretnúť ako s pochopením, tak s odporom veriacich. Odmietnutie môže nastať najmä v prípade, ak sú v rozpore s ich osobným presvedčením alebo sú spochybňované náboženským expertom, či expertmi, pôsobiacimi v konkrétnej lokalite, biskupstve, diecéze, arcidiecéze atď. (Moroń, Biolik-Moroń & Matuszewski, 2021: 18–20; tiež Anyfantakis, 2020).

Už vyššie som hovoril, že respondenti vnímajú online účasť na náboženských rituáloch ako neporovnateľnú s fyzickou účasťou a niektorí ako „nevyhnutné zlo“ alebo „lepšie ako nič“. Online „návštevu“ bohoslužieb považujú za legitímnu najmä

v prípadoch, ak zdravotný stav veriaceho znemožňuje fyzickú návštevu náboženských rituálov. S online vykonávaním bohoslužieb je nevyhnutne spojené aj duchovné či virtuálne prijímania eucharistie, ktoré bolo do praxe na Slovensku zavedené predovšetkým v čase, keď boli návšteva kostolov a verejné zhromažďovanie obmedzené (pre širší kontext Anyfantakis, 2020; Foley, 2021; Perdew, 2021; Schmidt, 2020; Thompson, 2020; Village, 2022). Aj keď podľa niektorých teológov vysielanie eucharistickej liturgie (prostredníctvom televízie, internetu, rádia, atď.) podporuje duchovnosť ľudí, nie je dostatočné na to, aby uspokojilo potrebu eucharistického prijímania. Počas pandémie aj pápež František II. vyzýval veriacich, aby sa zúčastňovali na online liturgiách a v príslušnom čase sa zapojili aj do online prijímania (Foley, 2021: 2–5; Pepinster, 2020). Napriek takejto forme legitimizácie pre mnohých respondentov bolo „virtuálne“ sväté prijímanie nedostatočnou náhradou za fyzický akt prijímania.

Výskum v lokalite Stred, ako aj ďalší výskum z územia Slovenska zameraný na reflexiu obmedzení súvisiacich s pandemiou vo vzťahu k náboženským rituálom ukázal, že najnegatívnejšie ľudia vnímali obmedzenia vo vzťahu k nemožnosti absolvovať sväté prijímanie a spoveď. Respondenti v oboch výskumoch hľadali alternatívne spôsoby, ako absolvovať rituál spovede. Podľa výskumu z roku 2022 sa ukázalo, že respondenti preferovali absolvovať spoveď vo forme rozhovoru s náboženským expertom odohrávajúcim sa mimo priestorov kostola a na otvorenom priestranstve (Gallusová, 2022). Takáto individuálnu forma spovede sa v prípade výskumu v lokalite Stred nepreukázala. Dôvod mohol spočívať v tom, že respondenti praktizovali individuálnu formu spovede formou vnútorného a úprimného oľutovania hriechov, ktorú počas pandémie legitimizoval Pápež František II., alebo praktizovali spovede v kostoloch aj napriek zákazom, o čom však respondenti priamo nehovorili.¹⁷ Môžeme uvažovať, že takýto signál, teda absolvovanie spovede počas regulácií spojených s pandemiou COVID-19, je signálom s potenciálne vysokým okamžitým nákladom alebo vysokým nákladom realizovaným v budúcnosti. Niektorí respondenti naznačovali, že miera dodržiavania protipandemických obmedzení vo vzťahu k náboženskému životu bola nielen v lokalite, ale vo všeobecnosti

¹⁷ „Pápež František 20. marca počas omše vysielanej naživo z Vatikánu vysvetlil, že veriaci môžu svoje hriechy vyznať priamo Bohu, požiadať o ich odpustenie a zažiť láskavé Božie odpustenie“ (Pepinster, 2020; tiež Bowring a kol., 2020).

rôzna. Z výsledkov výskumu vyplýva, že aj na potenciálne porušovanie nariadení mali respondenti rozmanité názory, najmä však ambivalentné a skôr negatívne. Teda absolvovanie spovede a svätého prijímania fyzicky v čase, keď boli fyzické prijímanie a návšteva bohoslužieb obmedzené, mohlo byť vnímané zo strany členov komunity aj ambivalentne a negatívne. To zodpovedá aj faktu, že ani názory náboženských expertov vo vzťahu k obmedzeniam neboli vždy jednotné. Nakoľko výskum v lokalite Stred a ďalších obciach v regióne nie je ukončený, tieto dimenzie pandémie COVID-19 a náboženského života sú stále predmetom etnografického výskumu.

Na záver je tiež dôležité upozorniť na fakt, že pandémia COVID-19 nebola prvým prípadom pandémie, ktorá spôsobila zmeny v živote náboženských komunít a v praktizovaní ich rituálov. Takéto zmeny v náboženskom živote a rituáloch sa objavili už skôr, napríklad v súvislosti s epidémiou ochorenia Ebola v Afrike v rokoch 2014 – 2016, alebo v súvislosti s pandémiou španielskej chrípky v rokoch 1918 – 1920, ako aj v mnohých ďalších prípadoch v dejinách (Anagwo, 2016; Borkataky-Varma eds., 2024; Lipton, 2017; Lewis, Rajić Šikanjić & Saraiva, 2021; Mencej, 2022; Xygalatas, 2022).

4.1.1 Pohrebné rituály počas pandémie COVID-19¹⁸

Pohrebné rituály sú rituály prechodu, ktoré, ako tvrdí Engelke, symbolicky potláčajú biologické aspekty smrti (pomínutelnosť fyzického tela), a zároveň zabezpečujú sociálnu kontinuitu (Engelke, 2019: 30–31; Marris, 1974; Hesz, 2016). Zachovanie sociálnej kontinuity sa vzťahuje na predstavu existencie duše v posmrtnom živote a pokračovania vzťahov zosnulého s pozostalými. Na zachovanie tejto sociálnej kontinuity musí byť pohrebný rituál vykonaný kultúrne správnym a akceptovaným spôsobom. Zmeny v jeho vykonávaní môžu potenciálne narušiť kontinuitu sociálnych väzieb so zosnulým. Možno aj z tohto dôvodu sa pohrebné rituály vo všeobecnosti dlho považovali za jeden z najstabilnejších prvkov spoločností (Abramovitch,

¹⁸ Časti tejto a nasledujúcej podkapitoly *Zhrnutie* sú založené na preložených a modifikovaných častiach z príspevkov Uhrin, M. (2024b). Pohrebné rituály: klasické inšpirácie a súčasný výskum. *Antropowebzin*, 1–2, 29–43. <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/320/337> a Uhrin, M. (2025b). The Role of the Agency of the Dead in the Lives of Individuals in Rural Slovakia: Practices & Rituals. *Anthropological Notebooks*, 31(2), 189–213. <https://anthropological-notebooks.zrc-sazu.si/Notebooks/article/view/74>.

2018: 872–873). V posledných rokoch sme boli svedkami spoločenských udalostí, ktoré výrazne ovplyvnili priebeh pohrebných rituálov (Engelke, 2019: 31; Hesz, 2016; Lipton, 2017; Uhrin, 2025b).

Okrem pravidelných týždenných náboženských rituálov ovplyvnili protipandemické obmedzenia spolu so strachom z nákazy „tradičné“ spôsoby smútenia a vykonávania pohrebných rituálov. Predstava, že sa pohrebné rituály nevykonávajú „správnym spôsobom“, vyvolávala v rodinách pozostalých úzkosť, napätie a neistotu. Aj keď vykonávanie náboženských pohrebných rituálov obmedzovali protipandemické nariadenia, pohrebné rituály boli príliš dôležité na to, aby sa nevykonávali. Počas pandémie koronavírusu sa niektoré praktiky a rituály spojené so smrťou museli upraviť (Xygalatas, 2022: 246–247). Na rozdiel od svadobných rituálov, ktorých uskutočnenie mnoho jednotlivcov odkladalo, odložiť pohrebný rituál do blízkej budúcnosti nie je možné. Respondentka zo Strednej reflektuje toto obdobie nasledujúcim spôsobom:

„Tie začiatky boli ťažké... Bolo to online, ale je to iné, ako keď je to naživo, osobne sú iné pocity, bola pomoc, ale nedá sa to porovnávať... Mladí si zvykli na online a už pri tom zostali, je ťažké urobiť krok späť z pohodlia do nepohodlia... Každý deň sme sa modlili milosrdenstvo, predtým len v nedeľu, počas covidu u susedky sme sa modlili každý deň. Cez covid veľa ľudí umieralo, možno aj sedemdesiat ľudí v krátkej dobe.... Aj na pohreboch bol obmedzený počet...“ Justína-RK-S-1950

Opisy a úvahy o pohreboch a pohrebných rituáloch počas pandémie COVID-19 boli zaznamenané v niekoľkých etnografických rozhovoroch. Nasleduje príklad z etnografického rozhovoru, ktorý sa týka pohrebu syna ženy a otca jej vnuka.

Etnograf: Mohli by ste opísať, čo by sa stalo, keby napríklad neprišiel bratranec alebo brat zosnulého na jeho pohreb?

Anna-RK-S-1948: No, nič sa nestane, ak je vo svete a nemôže prísť. No a čo? Aha, otec môjho vnuka zomrel v roku dvetisícdvadsať... keď bol všade ten koronavírus... ale na pohreb prišlo veľa ľudí.

Albert-RK-S-1990: Na pohrebe môjho otca bolo veľa ľudí.

Anna-RK-S-1948: Napríklad dievčatá, ktoré sú v Írsku, jeho sestry [ukazuje na svojho vnuka]. Žijú tam. Takže nič, neprišli. No, mali sme aj šťastie, že bol internet. Zapli si to a pozerali doma na videu. Človek to mohol vidieť skoro všetko na vlastné oči.

Albert-RK-S-1990: Pohreb sa vysielal na sociálnych sieťach. Robí sa to aj teraz, keď sú omše a náboženské sviatky. Ale na každom pohrebe je omša, takže áno.

Anna-RK-S-1948: Takže tam sledovali pohreb. No, vtedy bol taký vírus, kvôli ktorému sa nedalo ísť ani do kostola, ani na pohreb.

Albert-RK-S-1990: Potom začali trochu uvoľňovať obmedzenia, ale aj vtedy veľa ľudí hovorilo z pohrebnej služby, že proste aj pre to všetko, boli obmedzenia, viete, takže na pohrebe bolo veľa ľudí. Veľa ľudí odchádzalo aj vtedy, hej veľa, veľa ľudí odchádzalo [v poslednej vete je slovo „odchádzanie“ eufemizmom pre slovo „umieranie“].

Ako ukazuje úryvok z etnografického rozhovoru, pohrebné rituály sa museli počas pandémie COVID-19 zmeniť. To znamená, že bola ovplyvnená ich štruktúra, a teda aj ich ustálenosť. V lokalite Stredná sa museli upraviť nasledujúce súčasti pohrebu: rozlúčka so zosnulým a vyjadrenie sústrasti pozostalým sa nemohli uskutočniť v čase, keď sa mŕtve telo uložilo do domu smútku. Obmedzil sa aj spoločný spev smútočných piesní, ako sú litanie a modlitby ruženca a recitovanie pohrebných veršov večer pred pohrebom v dome smútku. Účastníčka výskumu Gertrúda sa o týchto obmedzeniach vyjadrila nasledovne:

„V prípade, že by sme sa mali zúčastniť na smútočnom obrade, tak mali by sme sa zúčastniť na smútočnom obrade. Pred pandémiou sa modlitby v dome smútku pred pohrebom konali dva dni. Po pandémii sa modlitby vykonávajú len jeden deň pred pohrebom. Farár hovorí, že je dobré, aj keď sa majú modliť len dve ženy, je to veľmi dobré. Pred pohrebom sa v dome smútku modlia ruženec a rôzne smútočné pobožnosti.“ Gertrúda-RK-S-1946

Počet účastníkov pohrebných obradov bol značne obmedzený a mnohí blízki príbuzní a priatelia museli počas niektorých častí rituálu stáť mimo vnútorných priestorov domu smútku alebo kostola. Podobne bolo obmedzené aj vyjadrovanie sústrasti a súcitu pozostalým vo forme podávania rúk, objatí a bozkov. Na omšu, ktorá je

súčasťou komplexného pohrebného obradu, sa rovnako vzťahovali obmedzenia týkajúce sa počtu účastníkov a obmedzenia fyzického kontaktu. Aj napriek tomu, že pohrebné rituály sa vysielali prostredníctvom digitálnych médií, online účasť vnímali účastníci etnografického výskumu ako akési „nutné zlo“. Online účasť na akýchkoľvek náboženských rituáloch bola podľa nich lepšia ako žiadna účasť, ale neporovnateľná s fyzickou účasťou na pohrebných rituáloch.

Pre pozostalých zohrávajú pohrebné rituály kľúčovú úlohu aj v procese prijatia smrti prostredníctvom rituálneho procesu smútenia (Robben, 2018: xvi). Aj z tohto dôvodu sledovanie pohrebov prostredníctvom sociálnych médií a pozorovanie pracovníkov pohrebných služieb v ochranných maskách spolu s kňazom, ktorí pochovávali blízkych príbuzných a priateľov, vnímali viacerí respondenti ako negatívny zážitok (k diskusii Burrell & Selman, 2022; Mitima-Verloop a kol., 2022). Fyzická neprítomnosť na pohrebnom rituáli bola interpretovaná ako neadekvátny spôsob rozlúčky so zosnulým. Domnievam sa, že tieto zmeny v pohrebných rituáloch mohli potenciálne ovplyvniť aj vzťah pozostalých so zosnulým a celkovú konceptualizáciu pohrebných rituálov v konkrétnej spoločnosti (Bitušíková, 2020; Giamatthey a kol., 2022; MacNeil a kol., 2023).

Účastníci výskumu vnímali negatívne fakt, že sa z dôvodu protipandemických obmedzení nemohli zúčastňovať na pohrebných rituáloch. Vo výroku účastníčky výskumu Barbory, sú reflektované nielen tieto negatívne postoje, ale aj snaha nájsť alternatívne formy náboženského života v podobe individuálnych modlitieb pri malých sakrálnych pamiatkach:

„Ťažko sme to znášali, že sme nemohli ísť ani do kostola [na svätú omšu] alebo na pohreb. Bolo to naozaj ťažké. Stáli sme vonku okolo kostola. Chodievala som do jednej kaplnky v dedine, chodila som okolo a modlila som sa, aby to bolo v poriadku. Chýbalo mi chodiť večer do kostola.“ Barbara-RK-S-1943

Ďalším zásadným aspektom bola miera dodržiavania protipandemických opatrení. Ako hovorí aj Xygalatas, počas pandémie COVID-19 mnohí ľudia na celom svete ignorovali vládne nariadenia a usmernenia zdravotníckych orgánov a snažili sa vykonávať nielen náboženské rituály, ale rituály vo všeobecnosti, v rovnakej podobe ako pred začiatkom pandémie (Xygalatas, 2022; Uhrin, 2025b). Tieto tendencie boli

zaznamenané aj vo výrokoch respondentov. Nasledujúce tvrdenie nie je ilustratívne pre všetkých respondentov, avšak časť z nich naznačovala, že aj v lokalite výskumu sa tieto opatrenia dodržiavali v rôznej miere. Niektorí respondenti poukazovali na fakt, že aj napriek zákazu sa niektorí obyvatelia obce nachádzali v blízkosti kostola počas konania bohoslužieb alebo sa zúčastňovali na pohrebných rituáloch. Tento trend má však celospoločenský charakter, a nie je obmedzený na lokalitu výskumu. Strata možnosti fyzicky navštevovať pohrebné rituály, cintoríny, či už počas všedných dní alebo významných náboženských sviatkov, domnievam sa, ovplyvnila aj ďalšie dimenzie konceptualizácie smrti a života po smrti či vzťahu pozostalých so zosnulými. Okrem toho respondenti často upozorňovali na fakt, že cítili „potrebu duší svojich pozostalých“, aby sa za nich modlili. Účastníčka výskumu Božena reflektovala situáciu vo vzťahu k zmieneným zmenám nasledovne:

„Duchovný [náboženský expert] si pochvaloval aj to, že sa v nedeľu po omši chodíme modliť k hrobom. To sa v tomto regióne nerobí všade. Ale tu v našej dedine sa to robí... Chodiť do kostola je ako oddych... Po COVID-19 sa to nedá porovnať. Počas COVID-19 sme nemohli ísť ani na cintorín, aby sme sa pomodlili za mŕtvych. Nemohli sme ísť.“ Božena-RK-S-1946

Z analýzy etnografických interview vyplýva, že účastníci výskumu „cítia potrebu“ duší, resp. ich „volanie k modlitbe“. Tento „pocit“ alebo „potreba“ sa môže prejavovať v snoch s konkrétnymi pozostalými, v určitých pocitoch alebo spomienkach na zosnulých počas dňa, počas bohoslužieb alebo na rodinných stretnutiach, na ktorých sa spomína na zosnulých členov rodiny. Tieto pocity a potreby však respondenti nereflektovali len v kontexte pandémie COVID-19, nakoľko predstavujú bežnú súčasť predstáv a praktík spojených so smrťou, ktoré sú rozšírené v tomto regióne. Ďalšia respondentka, Beáta, komentuje obmedzenia spojené s pandemiou COVID-19:

„Keď boli tieto obmedzenia, nemohli sme sa ani modliť bolestný ruženec za mŕtvych. Už nie je taká úcta k mŕtvym. Už sa za nich toľko nemodlíme. Musíte sa modliť za mŕtvych... majú pocit, že sa nemodlíte, a hovoria...“
Beáta-RK-S-1949

Na otázku, ako mŕtvi komunikujú, že voči nim chýba úcta, odpovedala respondentka niekoľkosekundovým mlčaním a zamyslením. Neskôr v rozhovore vyšlo

najavo, že mŕtvi sa môžu zjaviť vo sne, alebo pozostalých zaplavujú pocity smútku a žiaľu, často zmiešané so sklúčenosťou a lútosťou spojenou so spomienkou na mŕtveho. Takýto zážitok môže následne vyústiť vo vykonanie ritualizovaných úkonov, ako individuálna modlitba, individuálna modlitba na cintoríne, zapálenie sviečok a modlenie sa či modlenie sa ružencových modlitieb.

4.2.2 Zhrnutie: COVID-19 a vybrané aspekty náboženského života

Online forma náboženského života ovplyvnila mnohé charakteristiky rituálov, ako aj mnohé aspekty ritualizovaných a náboženských praktík. Ako hovorí Foley, online účasť na rituáloch môžu vo väčšine prípadov ľudia považovať skôr za núdzové riešenie, ako za trvalý stav. Pre veľkú časť veriacich je však potreba účasti napríklad na nedelňých bohoslužbách dobre zdokumentovaná a z toho dôvodu sa podľa Foleyho, aj napriek mnohým výhradám zúčastňovali na bohoslužbách online (Foley, 2021: 1). Tento trend je dokumentovateľný aj vo výskumnej lokalite Stred, kde napriek negatívnym, ambivalentným či rozpačitým postojom voči online bohoslužbám, väčšina obyvateľov ich sledovala v období protipandemických opatrení. Foley ďalej pokračuje a hovorí, že na pochopenie toho, ako online mód prispel k zvýšeniu či zníženiu zaangažovanosti veriacich počas rituálov, sú potrebné ďalšie empirické výskumu (Foley, 2021: 1–2). V tomto zmysle súhlasím s Foleyom. Výskum dopadov pandémie COVID-19 na náboženský život spoločností na celom svete bude predstavovať v nasledujúcich desaťročiach plodnú oblasť výskumu.

Ako okrem iných zdôrazňujú Sosis (2004), Xygalatas (2022) a Whitehouse (2021), a ako si všimol už Durkheim (1995) na začiatku dvadsiateho storočia, fyzická účasť na rituáloch podporuje sociálnu súdržnosť a solidaritu v rámci skupiny. Podľa ďalších klasikov, ako sú Malinowski (1948), Hertz (1907) či van Gennep (1909), pohrebné rituály majú vplyv aj na obnovu sociálnej štruktúry spoločenstva pozostalých – t. j. podporujú sociálnu súdržnosť. Predpokladám, že online účasť nedokáže podporiť sociálnu súdržnosť a solidaritu v skupine v takej miere, ako fyzická účasť (Uhrin, 2025b). Pri účasti na rituáloch online sú osoby mimo dosahu pôsobenia rituálu, mimo dosahu pôsobenia rituálneho miesta, jeho proxemiky, ako aj symboliky. Aj z týchto dôvodov sa domnievam, že v online móde sa nedostavuje v takej miere ani kolektívny efekt rituálu podporujúci prosocialitu, podnecujúci dodržiavanie

náboženských noriem, atď., ako ani jeho socializačné aspekty (k diskusii napríklad Burrell & Selman, 2022; Rawlings a kol., 2024; Wildman a kol., 2020).

Ako sme videli v tejto kapitole, mnohí respondenti poukazovali na výrazné rozdiely medzi online účasťou a offline účasťou na náboženských rituáloch. Na tomto mieste môžem z mnohých uviesť napríklad výrok Frederika:

„Tak jasné, že to nebolo ono [online účasť na bohoslužbe]. Samozrejme, že to nebolo ono, lebo to autentické je v tom, v tom, v tých hrubých stenách, v tom krásnom kostole našom. Hej, kde je tá akustika? Stretneme sa s ľuďmi, stretneme sa s rodinou. Hej, ideš sa tak isto zapáliť sviečku za tých zosnulých? Má to proste to. To za zosnulých. Do cintorína proste.“

Frederik_RK-S-1983

Ako som uvádzal vyššie, väčšina respondentov deklarovala účasť na online formách náboženského života počas pandémie COVID-19. Z perspektívy teórie nákladnej signalizácie rituálov, je jedinec v online móde rituálov mimo komunikačného poľa iných jedincov, ktorí interpretujú jeho rituálne správanie. Toto tvrdenie sa samozrejme nevzťahuje na osoby žijúce v jednom byte, dome či domácnosti, ale na ostatných účastníkov online rituálu. Domnievam sa, že tu je vhodné obrátiť sa ku konceptu samosignalizácie, ktorý hovorí, že náboženské signály signalizátor nevysiela len smerom k ostatným účastníkom rituálu, ale aj smerom k sebe samému. Komunikovať k sebe samému oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom, členom a normám, predstavuje dôležitý aspekt budovania náboženskej identity. Tomuto aspektu signalizácie nie je vždy venovaná dostatočná pozornosť, no predstavuje dôležitý aspekt teórie nákladnej signalizácie rituálov. Ako uvidíme aj v ďalších kapitolách, prostredníctvom samosignalizácie môžeme osvetliť aj ďalšie formy náboženského, rituálneho aj nerituálneho správania (Sosis, 2003).

4.3 Skupinové ružencové modlitby

Ďalšou dôležitou súčasťou náboženského života účastníkov výskumu sú ružencové modlitby. Modlenie ružencových modlitieb môže mať povahu kolektívnej, ako aj individuálnej praktiky. V tejto časti budem venovať pozornosť ružencovým modlitbám, ktoré majú kolektívny charakter. Individuálnu povahu ružencových modlitieb

neopomeniem, avšak podrobne jej budem venovať pozornosť v časti Individuálna náboženská prax. Dvojakú povahu ružencových modlitieb, kolektívnu a individuálnu, zdôrazňujú aj mnohé výskumy (napríklad Abi a kol., 2023; Stöckigt a kol., 2021).

Ako hovorí Abi a kol. (2023), ružencová modlitba, najčastejšie nazývaná ruženec, je katolícka modlitbová tradícia, ktorá tvorí dôležitú súčasť duchovného života katolíkov na celom svete. Ružencové modlitby sú neoddeliteľnou súčasťou ako rímskokatolíckej, tak gréckokatolíckej tradície a sú praktizované už stáročia (Abi a kol., 2023: 195). Ruženec je spojený s Matkou Máriou, ktorá býva nazývaná aj Matkou ruženca. Podľa Stöckigt a kolegov je možné ruženec definovať ako kresťanskú imaginatívnu modlitbu a meditáciu s rituálnym charakterom (Stöckigt a kol., 2021: 3898). Podľa Abi a kol. (Abi a kol., 2023) modlenie sa ružencových modlitieb vyjadruje vieru, zbožnosť a solidaritu v rôznych kontextoch. Dôležitým aspektom ružencových modlitieb je tiež meditácia a rozjímanie. Prostredníctvom opakovania ustálených modlitebných formúl katolíci rozjímajú o milosti, znameniach lásky a spásy, ako aj o poslušnosti, utrpení a obetách Matky Márie pri prijímaní a nasledovaní Božieho plánu (Abi a kol., 2023: 195–197).

Ruženec sa od svojich počiatkov v dvanástom storočí stal podľa Winstona najpopulárnejšou mimoliturgickou modlitbou katolíckej cirkvi (Winston, 1993: 619; Stöckigt a kol., 2023: 3887). Až do obdobia reformácie slúžil ruženec najmä ako súkromné kontemplatívne cvičenie či ako modlitba, ktorú tí, ktorí nevedeli po latinsky, mali odriekať buď individuálne alebo počas omše (Dillon, 2003: 452). Dillon ďalej hovorí, že ruženec bol vždy plastickým textom, ktorý v priebehu histórie podliehal zmenám. Spočiatku sa vyvíjal ako populárny komplex modlitieb a meditácii, spojený s ďalšími rituálmi, pričom jeho plasticosť sa prejavovala najmä v možnosti jeho prispôsobenia potrebám jednotlivca alebo spoločenstva (Dillon, 2003: 452). Najvýznamnejšie v tomto procese zmien bolo podľa Winstona pridanie takzvaných „tajomstiev“, teda meditácií o Kristovom živote. Pridanie tajomstiev podľa Winstona zmenilo charakter ružencových modlitieb, pretože vytvorili nové náboženské praktiky jedinečne prispôsobené potrebám laických veriacich, ktorí často neovládali liturgický latinský alebo grécky jazyk. V súčasnosti je 15 tajomstiev (viet)

rozdelených do skupín pripomínajúcich udalosti zo života Ježiša Krista a Márie. K týmto takzvaným tajomstvám, čiže sústavám modlitebných viet, patria:

- Radostné tajomstvá (o vtelení Boha v Ježišovi),
- Bolestné tajomstvá (o Ježišovom umučení),
- Slávne tajomstvá (o Ježišovom zmŕtvychvstaní),
- Tajomstvá Svetla (Stöckigt a kol., 2023: 3887).¹⁹

V neposlednom rade, hovorí Winston, bola ružencová pobožnosť formovaná aj požiadavkami náboženských laikov na nové, individuálnejšie a súkromnejšie formy náboženského slávenia a praktizovania viery (Winston, 1993: 619).

Účastníci výskumu uvádzali nasledujúce situácie, pri ktorých praktizujú modlenie sa ruženca. Účastníci výskumu deklarovali individuálne vykonávanie ružencových modlitieb doma, počas cesty autobusom či čakania na vyšetrenie u lekára, a mnohé ďalšie príležitosti počas pracovných dní. Ďalej praktizovanie ružencových modlitieb uvádzali počas návštevy pútnických miest, pri hromadnom modlení v dome smútku v deň pred pohrebom a v deň pohrebu, či počas rozmanitých náboženských podujatí. Pre všetky oblasti však bolo charakteristické skupinové modlenie sa ružencových modlitieb pred začatím bohoslužieb a to najčastejšie pol hodinu až hodinu predtým. Ako som uvádzal vyššie, účastníci výskumu vykonávajú rozmanité činnosti pred začatím bohoslužieb. Významnú časť aktivít, ktoré sú vykonávané obyvateľmi jednotlivých výskumných lokalít pred priebehom samotnej bohoslužby, tvorí hromadné modlenie sa ružencových modlitieb. Ružencové modlitby sa začínajú zväčša približne tridsať až šesťdesiat minút pred začatím bohoslužby. Tieto modlitby sú venované ústredným postavám systematiky kresťanského náboženstva (Uhrin, 2014: 48). Okrem toho do priebehu ružencových modlitieb môžu byť vložené modlitby venované lokálnym náboženským expertom, biskupom, farrárom, pápežovi, atď.

Hromadné modlenie sa ružencových modlitieb sa nemusí nevyhnutne vykonávať len pred začiatkom bohoslužby. V prípade ak bohoslužby prebiehajú v skorých ranných hodinách, môže sa toto hromadné modlenie konať aj v inú časť dňa. Napríklad, ak sa bohoslužba konala v lokalite Východná už o siedmej hodine rannej,

¹⁹ Pre podrobný obsah ružencových modlitieb pozri (Catholic Online, n.d. – online dostupné na <https://www.catholic.org/prayers/mystery.php>)

modlenie ružencových modlitieb prebiehalo až o štrnásť hodine (Uhrin, 2014: 48). Ružencový spolok a jednotlivé ruže, menšie zoskupenia v rámci lokálneho ružencového spolku, majú svoje vedúce osobnosti, ktoré väčšinou začínajú tieto modlitby. Na ružencových modlitbách sa vo všetkých lokalitách zúčastňujú najmä ženy. K modleniu ružencových modlitieb sa pred začatím bohoslužby pridávajú niektorí muži len na krátky čas, pred začatím bohoslužby samotnej. Podobne aj členstvo mužov v ružencových spolkoch je vo všetkých lokalitách ojedinelé. Respondentka z lokality Stredná opísala svoju každodennú náboženskú prax nasledovne:

„Začínam deň modlitbou. Aj končím. Na to sú aké modlitby. No ranná modlitba, potom tom ruženci, ruženec sa modlí. No a ešte také modlitby. Keď som tomu Jozefovi, tak ešte si dačo nájdem, keď za kňazov a také hej. Ja by som bez toho nešla. No čo už. My sme starí, čo už nám schádza len to... ale ruženec zato som ako v ruži, tak sa tam treba modliť. To tak voláme ruže. Tam nás je stodvadsať teraz... predtým bolo pätnásť nás. Potom však sa pridal, pridal sa ten ruženec svetla. Tak teraz nás je stodvadsať a vymieňame si každý mesiac postupne radostný, svetla, bolestný a slávny každý mesiac jeden deň. No tak desiatok ruženca sa modlíme, že je živý ruženec a jedna matka je, čo nám tie tajomstvá vydáva... Mama zomrela, ja som zdedila po nej tajomstvo a odvtedy sa modlím už desať rokov.“ Ester-RK-S-1948

Ružencové modlitby, individuálne aj kolektívne, sú súčasťou každodennej náboženskej praxe niektorých účastníkov výskumu. Z výpovedi respondentky Ester je taktiež zjavné, že členstvo v ružencovom spolku sa môže dediť prostredníctvom ženských príbuzných, najčastejšie po matke alebo starej mame alebo inej blízkej príbuznej. Rovnako ako pri počte účastníkov týždenných náboženských rituálov, aj pri skupinových ružencových modlitbách respondenti poukazujú na znižujúci sa počet participantov. Ako hovorí respondentka Milada zo Strednej:

„Bol ruženec. Sa modlilo každý večer pred omšou ruženec. Takto sme museli chodiť. Napríklad sme boli aj v poli sme vyberali zemiaky, ale na ruženec sme museli ísť ako deti. To sme museli chodiť, či sa ti chcelo, či nie. Musel si ísť.“ Milada-RK-S-1959

Účastníci výskumu s ružencovými modlitbami asociujú navodenie stavu vnútorného pokoja, uvoľnenia, odpočinku, spojenie s Bohom a budovanie dôvery voči

nemu. Ako hovorí v tomto kontexte aj Abi a kol., veriaci zastávajú názor, že ružencové modlitby prinášajú pokoj a útechu do ich každodenných životov a posilňujú ich spojenie s katolíckou vierou (Abi a kol., 2023: 197). Aj podľa výsledkov kvalitatívneho výskumu zameraného na účinky ruženca na zdravie a duševnú pohodu jednotlivcov Stöckigt a kol. (2023), modlitby, vrátane ružencových, môžu podporovať vnútorný pokoj, budujú spoločenstvo a pocit spolupatričnosti, posilňujú vnímaný pocit nádeje, vieru a dôveru. Rovnako sa modlitby vnímajú ako potenciálne užitočný nástroj na zvládanie kríz, chorôb a situácií vyvolávajúcich úzkosť (Stöckigt a kol., 2023: 3887; tiež Anastasi & Newberg, 2008; Sosis & Handwerker, 2011; k diskusii o ritualizácii a úzkosti Lang a kol., 2015).

Stöckigt a kol. tiež uviedli, že ružencové modlitby môžu mať potenciálne pozitívny vplyv aj na mieru prosociality tých, ktorí ich vykonávajú (Stöckigt a kol., 2023). Toto tvrdenie je v zhode s teóriou nákladnej signalizácii rituálov, ktorá hovorí, že spoločná účasť na rituáloch má potenciálne pozitívne účinky na mieru kooperácie a prosociality v konkrétnej skupine. Bolo preukázané, že synchronizácia správania, spôsobená rozmanitými stimulmi, ako kolektívny spev či recitácia a modlenie, uľahčuje a potenciálne podporuje vytváranie sociálnych väzieb a kooperáciu (bližšie k diskusii o kooperácii, koordinácii a synchronizácii Lang a kol., 2016; Lang a kol., 2017). Ak sa pozrieme na účasť na kolektívnych ružencových modlitbách z hľadiska spotrebovaného kapitálu, účastníci spotrebovávajú najmä materiálny kapitál v podobe investovaného času a energie (pozri prílohy č. 1. a 2.). Videli sme, že členstvo v ružencovom spolku sa môže odovzdávať z generácie na generáciu. Preto sa domnievam, že takýmto spôsobom je možné preniesť aj isté množstvo sociálneho kapitálu z jednej členky (napríklad matky) na druhú (napríklad dcéru). Nová členka tak získa potenciálne nové sociálne a kooperačné siete. Pri predstieraní členstva, alebo respektíve pri porušení sociálnych noriem vzťahujúcich sa na členky ružencových spolkov, môže dôjsť k strate sociálneho kapitálu. Z hľadiska komunikačných aspektov účasť na týchto praktikách a členstvo v ružencovom spolku vypovedá o čase potrebnom na venovanie sa tejto činnosti, ako aj o príslušnosti k skupine ružencového spolku a skupine veriacich v konkrétnej lokalite. Potenciálny zisk predstavuje istý stupeň sociálnej podpory a kooperácie, ktorý môže z členstva vyplývať. Z hľadiska vlastností, hodnôt a záväzkov, účasť a členstvo komunikujú

oddanosť Bohu a ďalším nadprirodzeným činiteľom, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom, členom a skupinovým normám (viď prílohy č. 3. a 4.).

Účasť na skupinových ružencových modlitbách patrí opäť k praktikám s vysokou frekvenciou a nízkym nákladom. Predstavuje však dôležitú črepinku, z ktorej sa skladá celková reputácia jednotlivcov a ich postavenie v náboženskej a lokálnej komunite. Ako som uviedol, na skupinových ružencových modlitbách sa vo výskumných lokalitách zúčastňujú najmä ženy, pričom účasť mužov je ojedinelá. Modlenie sa ružencových modlitieb však predstavuje dôležitú časť každodennej individuálnej náboženskej praxe mnohých účastníkov výskumu.

4.4 Prežehnanie

Prežehnanie, nazývané aj znamenie kríža, je gesto starokresťanského pôvodu zväčša vykonávané rukami, ktorým ľudia žehnajú seba, iných ľudí alebo predmety (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2024).²⁰ Prežehnanie sa nachádza takmer v každej denominácii kresťanstva a je považované za univerzálny znak kresťanov a kresťanstva (Uhrin, 2014: 70–72). Prežehnanie, alebo aj znak kríža, sa vykonáva počas celej kresťanskej liturgie, ale aj mimo nej. Prežehnanie môže byť vykonané aj vo chvíľach núdze alebo nebezpečenstva, ako spôsob ochrany, či na začiatku a na konci modlitby, ako aj pri mnohých iných príležitostiach, o ktorých budem hovoriť nižšie (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2024).²¹ Prežehnanie prešlo historickým vývojom a jeho významy a podoby sa v historickom čase a denominačnom priestore menili (Ventureyra, 2016). Aj napriek tomu, že prežehnanie je súčasťou takmer každej denominácie, medzi jednotlivými liturgiami existujú v jeho spôsobe isté rozdiely. Obmedzím sa na charakterizáciu foriem prežehnania len tých denominácií, ktoré boli predmetom výskumu.

Respondenti deklarovaného rímskokatolíckeho vierovyznania sa nachádzali v lokalitách Západ a Stred, ako aj Východ, kde však tvorili náboženskú menšinu. V rímskokatolíckom, latinskom obrade sa znamenie kríže rozdeľuje na takzvaný veľký znak a menší znak. Veľký znak sa vykonáva s piatimi rozťahnutými prstami na čele,

²⁰ Online dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/sign-of-the-cross>

²¹ Online dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/sign-of-the-cross>

prsiach a pleciach zľava doprava. Päť prstov má symbolizovať päť rán, ktoré Ježiš Kristus utrpel pri ukrižovaní. Pri omši sa takzvaný veľký znak používa napríklad vtedy, keď kňaz požehnáva zhromaždenie veriacich trojičnou invocáciou, ktorej znenie je v slovenčine: „V mene Otca i Syna i Ducha Svätého“. Menší znak sa zväčša vykonáva iba palcom na čele, perách a prsiach. Najčastejšie sa vykonáva pred čítaním evanjelia (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2024).²² Pohyb palcom na čele, perách a prsiach napodobňuje tvar kríža.

V lokalite Západná žili respondenti aj deklarovaneho evanjelického vierovyznania, v ktorej predstavovali náboženskú menšinu, a v lokalite Východná gréckokatolíckeho vierovyznania, kde naopak predstavovali náboženskú väčšinu. V mnohých východných cirkvách sa od siedmeho storočia veľké znamenie robí dvoma prstami (ukazovák a prostredník). Od ôsmeho storočia sa vyskytuje aj forma s piatimi prstami, pričom ukazovák a prostredník sa dotýkajú palca, kde spolu vytvoria takzvaný trojičný symbol. Celé gesto sa potom vykonáva pohybom z pravej strany doľava (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2024).²³ Túto formu prežehnania môžeme opísať ako pohyb pravou rukou, pri ktorom sú malíček a prsteník zložené v dlani a ostatné tri prsty spojené dokopy. Veriaci sa najprv dotkne týmito tromi prstami svojho čela, následne hrude, potom pravého a nakoniec ľavého ramena. Tri spojené prsty symbolizujú svätú trojicu, teda Otca, Syna a Ducha svätého. Dva zohnuté prsty predstavujú božskú a ľudskú prirodzenosť Ježiša Krista (Uhrin, 2014: 70–72).

Napriek týmto rozdielom vo všetkých výskumných oblastiach náboženskí laici s prežehnaním spájajú nasledovné formuly vyslovené pri jeho vykonaní: „V mene Otca i Syna i svätého Ducha“, čím sa znázorňuje Boh v troch osobách. Pri časti „v mene Otca“ sa veriaci dotýka svojho čela, hlavy. Pri časti „i syna“ svojej hrude a nakoniec pri časti i „svätého Ducha“ dokončuje pohyb smerom k ramenám. Okrem tohto znenia som zaznamenal som aj nasledujúce verzie: „I sláva i Otcu i Synu i svätému Duchu. I teraz i vždycky i na veky vekov. Amen“ alebo „Tvojmu krížu klaniame sa vládca a tvoje sväté vzkriesenie oslavujeme“.

²² Online dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/sign-of-the-cross>

²³ Online dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/sign-of-the-cross>

Z etnografického výskumu, ktorý som vykonal v rokoch 2012 a 2013 vyplynul záver, že význam troch spojených prstov vedel vysvetliť každý respondent. Význam dvoch zohnutých prstov vedel presne vysvetliť iba náboženský expert. Tento výsledok je vo všeobecnom súlade s výsledkami ostatných etnografických výskumov, ktoré som vykonal, ako aj s odbornou literatúrou. Z týchto výsledkov vyplýva, že náboženski experti disponujú rozsiahlejšími a komplexnejšími znalosťami o náboženstve ako laici. Náboženski experti taktiež overujú konzistentnosť konkrétnych náboženských predstáv a praktík s takzvaným ľudovým náboženstvom alebo s akýmkoľvek iným náboženstvom. Ľudové náboženstvo možno chápať ako vieru, predstavy a presvedčenia, ktoré sú často úzko spojené s určitou skupinou ľudí, etnikom alebo kmeňom a často nemajú formálne a oficiálne posvätné texty a vierouky (Wormald, 2015).²⁴ Koncepty a predstavy pochádzajúce z rôznych ľudových náboženských tradícií sa často prelínajú s oficiálnym náboženstvom, ktoré ľudia vyznávajú (napríklad Barrett, 1999; Bužeková, 2003, 2004, 2021; Uhrin, 2018, 2019).

Keďže prežehnanie je možné považovať za náboženský signál alebo za signál vykonaný v náboženskom kontexte, je dôležité objasniť, pri akých príležitostiach ho obyvatelia výskumných oblastí vykonávali. Obyvatelia výskumných lokalít sa prežehnávajú mnohokrát počas náboženských rituálov – najčastejšie počas bohoslužieb alebo božích liturgií. Z etnografického výskumu vyplýva, že v kontexte gréckokatolíckeho náboženstva by k prežehnaniam malo dôjsť vždy, ak sa v akomkoľvek kontexte spomína svätá trojica (Uhrin, 2014, 2015, 2020b). Keďže počas gréckokatolíckej bohoslužby je odkazov na svätú trojicu, či už počas kázní, čítaní náboženských textov alebo spevov mnoho, zodpovedá tomu aj počet prežehnaní. Počas katolíckych bohoslužieb prežehnanie sa pri každej zmienke o svätej trojici alebo kríži nebolo zaznamenané. Z toho vyplýva aj menší počet prežehnaní sa v rímskokatolíckych rituáloch. Prežehnanie sa je u rímskych katolíkov iniciované najmä náboženským expertom alebo vykonávané počas špecifických častí rituálu. V priebehu výskumu často aj respondenti gréckokatolíckeho vierovyznania zdôrazňovali, že gréckokatolíci sa vo všeobecnosti prežehnávajú častejšie ako rímski katolíci. Rímski katolíci väčšinou neprisudzovali tomuto faktu hodnotiaci charakter a konštatovali ho skôr ako faktickú informáciu. Len v ojedinelých prípadoch asociovali väčšiu

²⁴ Online dostupné na <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/adherents-of-folk-religions/>

frekvenciu prežehnávania sa so vzdávaním väčšej úcty náboženským symbolom. Silvia z Východnej hovorí:

„Tak my sa prežehnávame, my grékokatolíci sa veľa prežehnávame. V nedeľu som bola v rímskokatolíckom kostole a rímskokatolíci sa prežehnávajú raz, keď prídu do kostola a potom, keď odchádzajú a počas celej omše sa neprežehnávajú. No ale my to tomu krížu dávame takú veľkú, väčšiu úctu sa mi zdá. Viete, že aj keď ja, keď idem autobusom, kde keď v poli sú kríže popri cestách viete, ja sa stále prežehnám, hej to. Ja dávam tomu krížu takú úctu... že sa prežehnám a ešte aj poviem takú modlitbu, že „tvojmu krížu klaniam sa vládca.“ Hej lebo, vlastne ja to tak beriem, že on za nás trpel. Takže, ja sa aj u nás, neviem, či ste si všimli na tej liturgii. My sa strašne veľa prežehnávame. Tak to je akože v mene Otca, i Syna, i Ducha svätého, amen. Čiže tú svätú trojicu u nás. Rímskokatolíci, oni najprv idu doprava, my najprv doľava. Oni sa prežehnávajú len takto na čelo. Robia si krížik, i tu krížik, i tu krížik hej, že oni takto. My sa prežehnávame, že spojíme tri prsty, to je ako svätá trojica a oni všetkých päť prstov. Oni akože, tých päť rán Ježišových. Tak oni takto sa prežehnávajú. A my svätú trojicu máme... [Vždy hovorím] aspoň sa prežehnajte, nebudte leniví. Keď idete spať, urobte si ten krížik pod hlavu, na ten vankúš. Aj ráno keď vstaneš, aspoň ten krížik urob a tak chod'. Prežehnaj sa a tak chod a uvidíš, že ten Ježiš ťa bude sprevádzať.“ Silvia-GRK-V-1957

Vo všetkých lokalitách sa veriaci vždy prežehnávajú aj pred svätým prijímaním, bezprostredne po prijímaní, ale najčastejšie v oboch prípadoch. Len veľmi malá časť respondentov rímskokatolíckeho a grékokatolíckeho vierovyznania prijíma eucharistiu v klaku. Prijímanie v klaku je spájané s vyjadrením úcty a rešpektu voči utrpeniu Ježiša Krista a so zbožnosťou klačiaceho človeka. Obyvatelia výskumných lokalít sa tiež prežehnávajú po návrate na miesto sedenia po svätom prijímaní. Toto prežehnanie je spojené s individuálnou tichou modlitbou po svätom prijímaní. Deti a mladiství v rímskokatolíckom a grékokatolíckom kontexte, ktorí ešte neabsolvovali rituál prvého svätého prijímania, nemôžu absolvovať ani sväté prijímanie. V tomto prípade počas podávania eucharistie idú najčastejšie v sprievode rodiča a namiesto prijímania, dostanú od náboženského experta alebo od osoby

poverenej podávať eucharistiu, požehnanie/znamenie kríža na čelo. Ako som uvádzal vyššie, v obci s gréckokatolíckymi respondentmi bola zaznamenaná aj podoba vykonania tohto požehnanie s čašou, v ktorej mal náboženský expert eucharistiu.

Z etnografických výskumov tiež vyplýva, že k prežehnaniu by malo dôjsť vždy, keď veriaci prechádzajú okolo akéhokoľvek hmotného náboženského symbolu, či už má podobu budovy alebo samostatne stojaceho objektu. Účastníci výskumov vo všetkých lokalitách sa prežehnávajú vždy pri vstupe do areálu kostola, ďalej sa prežehnávajú pri samostatne stojacich krížoch nachádzajúcich sa v areáli kostola, či pred vstupom do lavice v kostole. Ak sa v areáli kostola či v jeho blízkosti nachádza viac ako jeden samostatne stojaci kríž, pri ktorom kríži sa osoba prežehná, závisí najmä od smeru, z ktorého do areálu kostola prichádza.

Respondenti sa tiež zhodujú v tom, že veriaci by sa mali prežehnávať vždy vtedy, ak sa nachádzajú v blízkosti kríža. Výnimku v tomto zmysle môžu predstavovať malé kríže umiestnené v interiéroch jednotlivých domov. Táto povinnosť sa vzťahuje nielen na samostatne stojace kríže, nachádzajúce sa v areáloch kostolov alebo v blízkosti areálov, ale aj na samostatne stojace kríže rozmiestnené v rôznych častiach obcí alebo aj na kaplnky, zasvätené rôznym svätcom a sväticiam. Tieto objekty predstavujú malé sakrálne pamiatky, o ktorých budem hovoriť podrobne nižšie. Tu je dôležité poznamenať, že respondenti deklarujú povinnosť prežehnanie sa v každom prípade, keď sa prechádza v blízkosti týchto objektov. Podľa niektorých môže vzdanie úcty prebehnúť aj formou krátkej poklony či sňatia čiapky z hlavy.

Pri príchode a odchode z budovy kostola sa obyvatelia výskumných lokalít prežehnávajú tak, že vložia prsty do nádoby so svätenou vodou (svätenička) umiestnenou pri vstupe a následne vykonajú prežehnanie. Takýmto spôsobom niekedy prežehnávajú dospelí prítomné deti. Prežehnávajú sa tiež vždy pred vstupom do lavice. Znamenie kríža, teda prežehnanie, by podľa respondentov malo byť vykonané vždy, keď sa nachádzajú v blízkosti oltára, a to nielen počas náboženských rituálov. Na oltári a v jeho blízkosti sa nachádza množstvo dôležitých hmotných náboženských symbolov, ako bohostánok, čaša, v gréckokatolíckom kontexte aj ikonostas (súčasťou jeho výzdoby je bohatá a komplexná náboženská symbolika), náboženské zástavy a mnohé ďalšie. V tomto priestore je tiež uložená eucharistia. Priestor okolo oltára predstavuje v symbolickom slova zmysle priestor, v ktorom

sa koncentruje množstvo inštrumentálnych symbolov, z ktorých časť je nevyhnutná pre vykonávanie rituálov (podrobne Uhrin, 2014, 2015, 2020b). Respondentka z Východnej hovorí:

Rozmarína-GRK-V-1952: Tak ono správne, keď ideš hoci. Nielen to, že pri kríži sa prežehnávame, ale keď si vchádzal do obce, tak si videl, že tam je tiež kríž. Aj pri tom kríži sa má každý prežehnať. To je proste. Dakedy bola taká symbolika, že každý chcel pred svojou obcou mať nejaký kríž pekný. To starí ľudia ešte dávali, toto robili hej. To je taká symbolika pre obec, pre mesto, že dávajú taký kríž si urobiť hej. Že proste je to. Dakedy sa nedávali hej. Tu na východe všade máš. Aj za dedinou, to tak isto, začína obec už hej, tam je kríž tak isto. To tak pri každom kríži no človek by sa mal prežehnať. Jak ideš dakde, vidíš no, tak človek by sa mal prežehnať hej.

Etnograf: Prečo by tak mal urobiť?

Rozmarína-GRK-V-1952: Hovorila, že preto, že ideš a vidíš Izusa ako na tom kríži ukrižovaný. Takže kvôli tomu jako by sa to malo proste. Že bol za nás prakticky ukrižovaný hej. Za ľudí, úcta.

Okrem deklaratívnych výrokov som mal počas etnografických výskumov možnosť mnohokrát pozorovať obyvateľov lokalít, v mnohých prípadoch respondentov, ako vykonávajú prežehnanie, ak prechádzajú v blízkosti týchto objektov. Niektorí deklarovali, že takéto prežehnanie je potrebné vykonať aj v prípade, ak prechádzajú okolo objektov autom či autobusom. Podľa respondentov ak človek vedie motorové vozidlo, nemusí vykonať prežehnanie vo forme pohybu rukou, ale postačí vyslovenie niektorej z formuliek uvádzaných vyššie.

S prežehnaním respondenti asociovali nasledujúce významy. Predovšetkým najmä úctu k ukrižovaniu a utrpeniu Ježiša Krista, vďaka za jeho obetu a jeho víťazstvo nad smrťou. Ďalej podľa nich prežehnanie vyjadruje úctu k symbolom, ako kríž, či ďalším symbolom nachádzajúcim sa napríklad vo vnútorných priestoroch kostola, ako bohostánok, oltár, ikonostas a ďalšie. Prežehnanie sa však nie vždy musí asociovať s Ježišom Kristom, Bohom, Duchom svätým, teda svätou trojicou a trojjedinou podstatou kresťanského boha. Ak dôjde k prežehnaniu pri kaplnke, v ktorej sa nachádza socha Panny Márie, asociácie spájajúce sa s týmto úkonom sú

iné. Ide rovnako najmä o poklonu a vyjadrenie úcty, vďaky, avšak tieto asociácie sú spojené s Pannou Máriou (napríklad Bahna, 2024; Boss ed., 2007; Zachar Podolinská ed., 2019). Prežehnanie teda často vyjadruje úctu, poklonu a vďaku. Komu sa vďaka a úcta vyjadruje, závisí od kontextu a situácie, v ktorých k prežehnaniu dôjde, ako aj od miesta a predmetu, pri ktorom sa osoby prežehnajú. Medzi veriacimi existujú určité drobné rozdiely v spôsobe prežehnania sa, prejavujúce sa najmä v jeho trvaní (Uhrin, 2014: 70–72).

K prežehnaniu často dochádza aj počas modlitieb vykonávaných doma – napríklad modlitba pred spaním a po zobudení, tzv. ranná modlitba. Počas jedného interview v roku 2013 respondentka v lokalite Východná pred spaním svoju vnučku prežehnala. Toto gesto vykonala pravou rukou na čele vnučky. Keď som sa neskôr opýtal na dôvod, odpovedala nasledovne: „No tak, pre pokoj, žeby mala dobrý spánok.“ Prežehnanie je asociované s mnohými významami a jedným z nich je ochrana.

Prežehnanie patrí k jednému z najčastejších prvkov náboženského života vo všetkých výskumných lokalitách. Pri vykonaní tohto úkonu jednotlivec spotrebúva malé, až zanedbateľné množstvo materiálneho kapitálu v podobe investovaného času. Domnievam sa, že dôležitým aspektom prežehnania je najmä jeho sociálny, komunikačný a koordinačný aspekt. Okrem toho, že v určitých fázach náboženských rituálov slúži ako forma odpovede náboženských laikov náboženskému expertovi, má aj ďalšie komunikačné dimenzie. Prostredníctvom tohto úkonu veriaci komunikujú s nadprirodzenými činiteľmi. Ak sú pri tejto komunikácii pozorovaní ostatnými členmi skupiny, komunikujú tým oddanosť skupinovým normám a príslušnosť k skupine. Môžeme teda zhrnúť, že prežehnanie je signál príslušnosti k skupine a potenciálnej oddanosti jej normám, najmä v prípade, ak sa vykonáva na verejnom mieste či počas kolektívnych verejných rituálov (viď prílohy č. 1 až 4.). Účastníci výskumu deklarujú prežehnávanie aj v situáciách, keď nie sú pozorovaní ostatnými členmi komunity alebo sú pozorovaní ostatnými členmi len s malou, či nepredvídateľnou pravdepodobnosťou. Dôvodom môže byť, že ostatní členovia náboženského lokálneho spoločenstva predstavujú len jedného z troch prijímateľov signálu. K ďalším prijímateľom patrí vysielateľ samotný a nadprirodzený činiteľ, ktorí prijímajú signál aj v prípade, že ho jednotlivec vykonáva aj úplne osamote.

V dôsledku nízkych nákladov, prežehnanie, teda signál samotný, samozrejme nepostačuje na zabezpečenie členstva v skupine, prístupu ku skupinovým benefitom, či zvýšeniu reputácie. Okrem toho, že musí byť nízkou náklad kompenzovaný vysokou frekvenciou, táto frekvencia vykonávania sa musí vzťahovať k nábožensky či lokálne relevantným príležitostiam. Čo je však v kontexte signálov ako prežehnanie dôležité, je očakávanie jeho vykonávania v mnohých aspektoch náboženského života, pričom jeho nevykonanie v špecifických kontextoch, či jeho falšovanie a predstieranie čestnosti jeho vykonania, môže mať potenciálne negatívny dopad na sociálny kapitál jednotlivca.

4.5 Individuálna náboženská prax

Rituál sa v odbornej literatúre často používa na označenie rozmanitého typu behaviorálnych prejavov, od vysoko formalizovaných a komplexných kolektívnych rituálov, ceremónií a obradov, až po individuálne behaviorálne prejavy, ako prežehnanie sa alebo dodržiavanie kultúrne stanovených pravidiel etikety (Whitehouse, 2021: 1; Uhrin, 2024b). Táto časť je venovaná individuálnym behaviorálnym prejavom, ktoré boli zaznamenané počas terénnych výskumov. Pod individuálnymi behaviorálnymi prejavmi rozumiem náboženské rituály, ritualizované aj neritualizované prejavy, ktoré sú spojené s náboženstvom v konkrétnej lokalite a sú zväčša vykonávané osamote, či v „nekolektívnom“ kontexte.

V predchádzajúcej časti som uvádzal, že verejné modlitby alebo účasť na verejných modlitbách a rituáloch môže predstavovať možnosť, ako získať sociálny kapitál, no predstavuje aj potenciálne riziko, ktoré môže sociálny kapitál poškodiť. K poškodeniu sociálneho kapitálu môže dôjsť napríklad vtedy, ak je modlitba počas kolektívnych rituálov a účasť na nich vyhodnotená ako neúprimná, či ak je vykonávaná kultúrne „nesprávnym“ spôsobom (Northover a kol., 2024: 2; Winchester & Guhin, 2019). Podľa Stöckigt a kol. môžeme modlitbu chápať ako rituálnu komunikáciu s transcendentným partnerom alebo s nadprirodzeným činiteľom/agentom. Modlitby môžu byť formulované voľne alebo založené na štandardizovaných textoch, a môžu byť vykonávané kolektívne alebo individuálne (Stöckigt a kol., 2021: 3887). Okrem účasť na kolektívnych rituáloch, pri ktorých sa vykonávajú kolektívne modlitby, väčšina účastníkov výskumu deklaruje vykonávanie individuálnych modlitieb,

a to na každodennej báze. Účastníčka výskumu zo Strednej opísala svoju každodennú náboženskú prax nasledovne:

„Ja sa modlím aj k Božiemu milosrdenstvu, aj bolestný, radostný aj slávny [ruženec]. Všetko ja znám už naspamäť, no aj korunku Panny Márie [modlitba nazývaná ako Korunka Božieho milosrdenstva] sa modlím na jej žitie... [Prosím] teda za chorého syna. Obetujem ruženec za deň, za vnúčatá, za deti, za pravnúčatá a za všetkých. Otec, syn je chorý... za obrátenie hriešnikov. Večer za všetkých, žeby sa obrátili na pravú cestu nie veľmi hriešnych ľudí. No tam, kde to môžeš obetovať, ho aj tam obetujú. To sa modlím. No aj na Luxe povedia ako. Aj keď v Lurdoch sa modlia. Tiež povedia nie za koho sa modlíme. No tak ja sa prispôsobím, aj stačí, keď sa modlia a už sa modlím.“ Gizela-RK-S-1938

Modlitby môžu byť venované blízkym a vzdialeným členom rodiny, ktorí sú ovplyvnení nepriaznivým zdravotným stavom či nepriaznivou životnou situáciou. Môžu byť tiež venované aj postavám zo systematiky kresťanského náboženstva, dušiam v očistci, stále živým hriešnikom či spoločnosti kresťanov vo všeobecnosti. Respondenti v dôchodkovom veku frekventovane deklarujú participáciu na modlitbách vysielaných v televízii, na internete či v rozhlase. Väčšina respondentov na dôchodku sa tak venuje modlitbám častejšie ako iní respondenti. Hoci je každodenná náboženská prax častejšie doménou žien, aj muži vykonávajú počas dňa rozličné ritualizované aj neritualizované praktiky. Respondent zo Strednej hovorí:

„Viete sa modliť každý večer Otčenáš, Zdravas. Desatoro sa pomodlím. Poďakujem Pánu Bohu za to, čo od rána, čo som urobil, poďakujem a tak idem spať. No nie je večera, že by som sa nepomodlil. Niet večera... Choroba ma neberie, proste akurát, že to koleno mám vydraté, ale to je od fyzickej námahy... Večer sa modlím a ďakujem Pánu Bohu, že odráža to, čo som urobil. Tak sa mu večer v tej modlitbe poďakujem. Ďakujem ti, Pane Bože, že si mi od rána dodal toľko sily a že som tu, že som to všetko zvládol.“ Žigmund-RK-S-1951

Súčasťou každodennej náboženskej praxe respondenta sú napríklad modlitby, ako Otčenáš a Zdravas, ranná a večerná modlitba. Ružencové modlitby predstavujú častú súčasť každodennej náboženskej praxe skôr žien ako mužov. Respondentka

zo Strednej reflektuje svoju každodennú náboženskú prax, ktorej súčasťou je aj ruženec, nasledovne:

Milada-RK-S-1959: Ja sa chodím tu [respondentka ukazuje na miesto v obývačke, konkrétne na stolík, na ktorom sa nachádzajú obrázky svätých, kríž a sviečky] modliť ruženec čo a kadejaké modlitby a čotky [šnúrka s uzlíkmi a krížom používaná pri ružencových modlitbách] na slniečku. Každodenné modlitby, svätý ruženec, to každý deň sa musíme modliť. No nie že musíme, ale kto je v ruženci, ta sa musí modliť... Aha, to je tak radostný, svetla bolestný, slávnostný. A keď ste v ruži, tá sa musí modliť človek. No a to sa modlíme napríklad každý mesiac. Teraz som mala prvý, prvý som mala desiatok, tieto tri zrnká a prvý desiatok. Na budúci mesiac už nebudem mať tie tri zrnká, ale už budem druhý mať. Potom budem mať tretí, potom budem mať štvrtý a piaty a potom zase odznova. Keď pôjdem ta zase pôjdem sa modliť tento. A tak prvý je radostný... Potom je tajomstva ruženec, potom je bolestný ruženec a slávnostný... Vravím, tak sa to modli, že teraz sa modlím, tiež to teraz mám. Napríklad som mala radostný, tak sa musím prvý [modliť]. Keď máš prvý, musíš tie zrnká. Ale už keď budem mať na budúci mesiac druhý, tak už sa budem modliť len toto, už nie tieto tri zrnká. Už len to sa budem modliť a potom zas na tretí mesiac tretí a štvrtý a tak to ide zaradom.

Etnograf: Odkedy sa modlíte ruženec?

Milada-RK-S-1959: To od dieťaťa. Skôr mama ma zapísali k jednej matke ružencovej. No a tu už ide celý život. Aj moja dcéra je už v ruženci a to sa musí modliť, lebo že potom plače ruža, či to neviem podrobnosti... Keď sa pomodlí v tej ruži a keď cestujem, tak v autobuse sa ticho pomodlím a tichučko sa desať razy pomodlím. No to keď sa modlí ten jeden, tak to už len potom tých desať. Zdravas sa tiež pomodliť.

Individuálne ružencové modlitby, na rozdiel od kolektívnych, sú vykonávané v rôznych častiach dňa. Niektorí účastníci výskumu deklarovali ich vykonávanie počas ranných či večerných modlitieb. Členky ružencových spolkov vyčleňovali pre ružencové modlitby osobitý čas v priebehu dňa. Časť respondentov tiež hovorila o modlení sa ružencových modlitieb vo voľných chvíľach, napríklad pri čakaní na

autobus či počas cesty autobusom, u lekára, atď. Podľa výsledkov niektorých výskumov sú takzvané voľné modlitby, teda tie vykonávané mimo kolektívnych príležitostí, často vnímané ako forma priameho dialógu s Bohom (Stöckigt, a kol., 2021: 3895) alebo iným nadprirodzeným činiteľom. Modlitba býva aj z perspektívy účastníkov výskumu často považovaná práve za rozhovor s Bohom, Pannou Máriou či inou relevantnou postavou v systematike kresťanského náboženstva. Počas individuálnych modlitieb respondenti taktiež hovorili o pocite Božej prítomnosti.

„Tak dobre, to je všetko. Pre nás je to dobré [náboženstvo]. Bez Pána Boha nič by sa nespravilo. Len s Božou pomocou. A ja sa vždy modlím, modlím a vďaka, Pán Boh mi pomáhaj. Ježiško, Panna Mária ku všetkým. Svätá rodina, to je najsilnejšie za rodinu. Ja mám šesť dietok a [vnúčat] mám plno, vyše dvadsať vnúčat, pravnúčatá a všetko prídu tu furt starkú, starkú, furt prídu na všetko, prídu za mnou. No tak vtedy no čo [sa modlím]? Omšu, ružence za duše v očistci, za všetkých čo kedy, ako duše aj nechcú chodiť do kostola, za to, že nechcú chodiť do kostola, lebo čo to sa treba modliť za nich... Obetovať treba omše a ružence, ruženec, keď je treba obetovať za mŕtvych a za gazdu, dávam aj za otca a mater, za bratov všetko aj brata s dvomi synmi. Všetkých dávam za všetkých sa modlím každý deň za nich. Za mŕtvych sa treba modliť, lebo žiaľ, dušičky sú potom v tom očistci.“
Anastázia-RK-S-1938

Uvažuje sa, že individuálne modlenie sa, rovnako ako kolektívne, či už ružencových alebo iných modlitieb, môže mať potenciálne pozitívny vplyv na celkovú duševnú aj fyzickú pohodu vykonávateľov týchto praktík. Viacerí respondenti s pravidelnými každodennými modlitbami asociovali práve stav duševnej a fyzickej pohody a pokoja. Tieto praktiky môžu mať pozitívny vplyv aj na prosocialitu a teda ochotu vykonávať aktivity prospešné pre lokálnu a náboženskú komunitu. Podľa Northover a kol. (2024), možno uvažovať o modlitbách ako o potenciálne dobrých signáloch záväzkov voči morálnym pravidlám.

Northover a kol. v nadväznosti na Johnsona a Krügera (Johnson & Krüger, 2004; tiež Johnson, 2005, 2016; Johnson & Berring, 2006), hovoria, že možno ľudia, ktorí často hovoria so svojimi bohmi, napríklad prostredníctvom modlitieb, rovnako často premýšľajú o bohoch a aj o prítomnosti nadprirodzených činiteľov (Northover

a kol., 2024: 16). Nadprirodzení činitelia sú v mnohých náboženských systémoch často vnímaní ako tvorcovia morálnych kódov, noriem a tabu (napr. Boyer, 2001; Bering & Johnson, 2005; Bužeková, 2009; Kanovský, Bužeková & Jerotijević, 2011). Mnohí veriaci sa cítia povinní podriať sa komunitným normám aj z dôvodu hrozby trestu zo strany nadprirodzených činiteľov, ktorý nastáva práve pri porušení noriem. Tento trest sa môže uskutočniť ihneď alebo s oneskorením, v pozemskom alebo v posmrtnom živote. Môže sa vzťahovať len na konkrétneho porušovateľa noriem, prípadne na celú jeho rodinu či okruh príbuzných. Ako hovorí Johnson, či je nadprirodzený trest skutočný alebo nie, nie je dôležité. Pokiaľ sa ho ľudia obávajú, potom môžeme predpokladať, že zodpovedajúco upravia svoje správanie. Takáto forma trestu je nenákladná v tom zmysle, že všetky potenciálne náklady z vykonania trestu prechádzajú na nadprirodzeného činiteľa (Johnson, 2005: 411–412). Nadprirodzení činitelia taktiež dohliadajú na dodržiavanie noriem aj v prípade, keď nie sú skutky jednotlivca (či skupiny) pozorované iným jednotlivcom či skupinou (Atkinson & Bourrat, 2011; Piazza, Bering & Ingram, 2011; Norenzayan a kol., 2016; Uhrin, 2020a: 69–70).

Dôležitým faktorom v kontexte nadprirodzených trestov a odmien sú vlastnosti pripisované nadprirodzeným činiteľom v konkrétnom náboženskom systéme. V rámci kresťanstva môžeme koncept Boha vnímať ako „vznešeného či veľkého boha“ (*big god, high god*). V tomto zmysle ide o nadprirodzenú či duchovnú bytosť, ktorá je pôvodcom a tvorcom všetkej reality alebo jej konečným správcom. Kresťanský boh je vnímaný ako všadeprítomný, aktívny a zaujímavý sa o morálne správanie sa ľudí, pričom odmeňuje a trestá porušenie noriem (Johnson, 2005: 419, 2016; Norenzayan & Shariff, 2008: 58–60; Shariff & Norenzayan, 2011: 92–95; Purzycki a kol., 2016: 327; Uhrin, 2020a: 70). Doposiaľ som hovoril najmä o nadprirodzených trestoch. No náboženstvá po celom svete často sľubujú svojim príslušníkom aj rôzne formy odmien, či už v tomto živote alebo po smrti. Aj viera v nadprirodzené odmeny môže podporovať prosociálne druhy správania. Ako však hovoria Johnson a Bering, trestanie je v princípe efektívnejším mechanizmom pri podpore a udržiavaní kooperácie v porovnaní s odmenami. Len prísľub odmeny nedokáže zabrániť niektorým jedincom v podvádzaní, aj keď u iných podnieti kooperáciu a prosociálne správanie (Johnson & Bering, 2006: 223). Aj keď nadprirodzené trestanie zohráva dôležitejšiu úlohu, tresty a odmeny sú komplementárne – obe napomáhajú pri

udržiavani kooperácie a dodržiavani skupinových noriem (Uhrin, 2020a: 71). Oba mechanizmy môžu následne prispieť k odrádzaniu ľudí od porušovania skupinových noriem. Nadprirodzené tresty a odmeny však nie sú jediným a dostatočným mechanizmom zabraňujúcim porušovaniu noriem, ale len jedným z mnohých (Bendixen a kol., 2023; Uhrin, 2020a, 2022a).

Medzi ďalšie každodenné individuálne praktiky môžeme zaradiť prežehnanie. V predchádzajúcich častiach som hovoril o rôznych kontextoch, v ktorých obyvatelia jednotlivých lokalít vykonávajú prežehnanie. Prežehnanie je zväčša vykonávané v rituálnych kontextoch alebo tesne pred účasťou na kolektívnych rituáloch. Existujú však aj situácie nerituálnej a často individuálnej povahy, pri ktorých účastníci výskumu vykonávajú prežehnanie. Respondenti deklarujú, že vykonávajú prežehnanie, keď sa nachádzajú v blízkosti kostola, cintorína, prípadne domu smútku, kaplniek či samostatne stojacich krížov, alebo iných malých sakrálnych pamiatok nachádzajúcich sa v jednotlivých lokalitách. Tak ako väčšinu deklaratívnych výrokov účastníkov výskumu, aj tieto som sa snažil dať do súvislosti s údajmi získanými prostredníctvom zúčastneného pozorovania. Na základe týchto etnografických údajov môžem vysloviť mienku, že okrem deklaratívnych výrokov respondenti vykonávajú prežehnanie vo vyššie spomínaných situáciách. Prežehnanie predstavuje nenákladný a vysokofrekvenčný signál a dôležitý komunikačný akt, a to aj v prípade, ak jednotlivca nepozorujú žiadni členovia náboženskej či lokálnej komunity. Komunikačné a signalizačné aspekty prežehnania, a každého signálu vykonávaného osamote, sú potenciálne trojaké. Po prvé, prežehnanie signalizuje príslušnosť k skupine a komunikuje smerom k členom komunity oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom, normám a členom. V kontexte vyššie spomínaných konceptov o nadprirodzených činiteľoch zaujímajúcich sa o behaviorálne prejavy všetkých členov konkrétneho náboženstva, je druhým komunikačným aspektom komunikácie smerom k nadprirodzeným činiteľom. No a po tretie, v kontexte samosignalizácie je dôležitým faktorom komunikovať príslušnosť k skupine, oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom, normám a členom, aj k sebe samému. V kontexte týchto troch komunikačných dimenzií môžeme nahliadať na všetky vykonávané osamote a individuálne (vykonávané len jedným jednotlivcom, ale nie nevyhnutne osamote – Bužeková, 2023; Uhrin & Bužeková, 2022) ritualizované aj neritualizované praktiky, o ktorých som hovoril v tejto časti.

K signálom a komunikačným aktom s potenciálnym trojitým aspektom môžeme zaradiť aj sledovanie náboženských rituálov a programov prostredníctvom digitálnych médií, čítanie náboženskej literatúry či individuálne modlenie sa.

V závere tejto kapitoly je potrebné uviesť, že viaceré výskumy potvrdzujú, že špecifické aspekty náboženského vierovyznania vzťahujúce sa k moralizujúcim a tresťajúcim bohom, ako aj k účasti na vysoko intenzívnych rituáloch, sú pomerne spoľahlivými indikátormi pri predikcii prosociálneho správania (bližšie Purzycki a kol., 2016; Johnson, 2016; Xygalatas a kol., 2018; Uhrin, 2020a: 70). Z analýzy predložených etnografických údajov vyplýva, že každodenná náboženská prax obyvateľov všetkých lokalít neobsahuje vysoko intenzívne, nákladné, dysforické a extrémne rituály. Každodenná náboženská prax sa skladá z nízko nákladových a vysoko frekvenčných praktík, ako ružencové modlitby, každodenné modlitby vykonané v rôznych častiach dňa, prežehnávanie sa v rôznych kontextoch, sledovanie náboženských programov v televízii a na internete, či čítanie náboženskej literatúry. Všetky tieto praktiky môžeme zaradiť aj do kategórie jemných signálov, ktoré sú vykonávané v diskretnosti a často individuálne. Domnievam sa, že analyzované nenákladné a jemné signály v náboženskom aj nenáboženskom kontexte môžu prispieť k budovaniu kooperácie, reputácie jednotlivcov a skupín, ako jeden z mnohých prostriedkov prispievať k udržaniu dôvery medzi členmi skupiny, a zároveň aj fungovať ako efektívny komunikačný prostriedok zámerov, vlastností a charakteru ich vysielateľov (Uhrin & Bužeková, 2022).

4.6 Návšteva pútnických miest

Po stáročia ľudia podnikali dlhé púte stovky až tisíce kilometrov, aby navštívili miesta, kde sa odohrali dôležité momenty v kontexte konkrétneho náboženstva či miesta, spojené so životom dôležitých náboženských postáv a osobností. Na týchto miestach sa zvyčajne tiež vykonávajú rozmanité náboženské rituály (Albera & Eade, 2019; Bahna, 2024; Chvaja, 2022; Katić & Eade eds., 2014; Kontriková Šusteková, 2023; Turner & Turner, 1978). S vykonávaním náboženských pútí sa viažu mnohé náklady v podobe spotreby rozmanitých zdrojov – času, energie, financií, atď. Radim Chvaja skúmal tieto aspekty pútí v kontexte púte do Santiaga de Compostela

a teórie nákladnej signalizácie.²⁵ Jeho práca bola zameraná na aspekty pútí ako nákladných signálov záväzkov voči skupinovým normám, pričom využíval kombináciu kvalitatívnych a experimentálnych metód (Chvaja, 2022; Chvaja a kol., 2023).

Chvaja v práci uvádza aj ďalšie možné smerovania výskumu pútí v kontexte teórie nákladnej signalizácie. Jedným z nich je kvalitatívne skúmanie pútí, ktoré sú menej nákladné, ale častejšie vykonávané (Chvaja, 2022: 100). Práve účasť na menej nákladných, v porovnaní s púťou, akou je púť do Compostely, sú púte, na ktorých uvádzali účasť obyvatelia výskumných lokalít. Respondenti rímskokatolíckeho vierovyznania zo všetkých lokalít uvádzali účasť na lokálnych a národných púťach do miest Šaštín-Stráže, Bardejov, Humenné, Stará Turá, Staré Hory a Levoča (Mariánska Hora). Respondenti gréckokatolíckeho vierovyznania uvádzali účasť na púťach v Litmanovej, Klokočove a Sečovciach. Z medzinárodných pútnických miest respondenti uvádzali najmä návštevu Međugorje (Bosna a Hercegovina) a v ojedinelých prípadoch návštevy pútnických miest v Izraeli. Účastníčka výskumu zo Strednej opisuje svoje skúsenosti s pútnickými miestami nasledovne:

Júlia-RK-S-1955: Bola som raz, jeden raz nás zobrala s manželom, táto dcéra a ešte tá druhá. Zobrali nás, ako na dovolenku. Sme boli aj v Medžugorí... v Medžugorí sme boli stade, kde sme boli a neviem presne vám povedať. Keby bola tu, tak by povedala, že kde sme to boli. Ale tak stade nás odviezli do Medžugoria. Tam sme boli. Boli sme aj na krížovej ceste hore, čo sa ide na krížovú cestu. Aj tam ide ruženec, tam tieto tajomstvá, čo sa ide, aj tam sme boli, aj v kostole sme boli dolu, čo je v Medžugorí. Strmo tam bolo, ale vôbec sme... tak sme šli ako keby ani nič. Moja suseda bola po operácii na nohách, sandále mala povedľa, ona vyšla aj dohora na tú krížovú cestu v pohode.

Etnograf: Ako často chodíte na prijímanie?

²⁵ „Púť do Santiaga de Compostela, nazývaná Camino de Santiago, vedie po sieti starovekých, stredovekých a súčasných ciest do Santiaga de Compostela, mesta na severozápade Španielska (v regióne Galícia), kde je podľa legendy zo 7. storočia pochovaný apoštol svätý Jakub... V súčasnosti Santiago navštevujú tisíce pútnikov z celého sveta, ktorí putujú pešo, na bicykli alebo na koni. Tieto formy cestovania uznáva Pútnický úrad v Santiagu, ktorý ponúka oficiálny pútnický diplom (nazývaný Compostela) pútnikom, ktorí prejdú pešo aspoň 100 km (na hlavnej francúzskej trase to znamená ísť zo Sarrie) alebo na bicykli aspoň 200 km.“ (Chvaja, 2022: 55–56).

Júlia-RK-S-1955: Vždy nie. No ale chodím každý mesiac, chodím na spoved'. Teda keď som bola mladšia, chodili sme po robote tak cca desať minút a to sa nedalo a teraz každým snažím sa každý mesiac na spoved'. Boh chce tie kúsky... sem tam ideme na tie Staré Hory. Máme autobus, ideme ráno o šiestej a o tretej poobede sme doma. Panna Mária, tam je to... tam sa chodí, tam na odpust chodíme len.

Ako vidíme aj z výpovede, respondenti uvádzajú návštevy pútnických miest na Slovensku aj v zahraničí. V súčasnosti návšteva pútnických miest nie je v lokalitách výskumu spojená s peším putovaním na pútnické miesto. Obyvatelia lokalít spájajú návštevy pútnických miest s letnými či zimnými dovolenkami alebo sa zúčastňujú na skupinových návštevách týchto miest, ktoré sú organizované zväčša lokálnymi či regionálnymi náboženskými inštitúciami. Skupinové návštevy sú niekedy spojené s odpustovými slávnosťami, či sa odohrávajú v období významných cirkevných sviatkov. V ojedinelých prípadoch spomienky respondentov siahajú aj do období, v ktorých sa vykonávali pešie púte napríklad do Levoče či do Starých Hôr. Respondentka narodená v roku 1931 zo Strednej hovorí:

„No chodili sme do Levoče. Do Levoče sme chodili na púte. Tam dobre bolo. Tam bol jeden odpust. Dobré, to najväčší odpust bol v Levoči a na Starých Horách. To bolo na Turíce. Tam už nebolo toľko ľudí ako v Levoči. Hej pešo, takže sme prenocovali. Keď nás prenocovali na humne alebo tak, tak sme dali na dvore a prišli sme. To nebolo ako teraz. Nie, aj sme... keď sme prišli už na horu, tam sme tiež nocovali, že sme na zemi spali. Každý mal svoje, ja tam bolo skorej, skoré, nie ako teraz, že nie je tak... Pod holým nebom a peši. Úplne nádherne bolo. Viete, čo sme spievali a modlili sa... Na spovedi sme boli aj vo Štvrtku [Spišský Štvrtok]. Tam sme už potom boli takí dohora. Už nie je taká púť... len to, čo idete na autobuse.“ Andrea-RK-S-1931

Účastníci výskumu sa najčastejšie zúčastňujú na nízko nákladových a nízko frekvenčných miestnych, národných púťach a vyššie nákladových a nízko frekvenčných medzinárodných púťach. Účasťou na púti pútnici signalizujú, že disponujú časom a zdrojmi venovať sa tejto úlohe, ako aj svoju príslušnosť k náboženskej skupine. Z účasti môže tiež vyplývať zisk istého sociálneho kapitálu v podobe zvýšenia reputácie a získania sociálnej podpory a kooperačných partnerov v budúcnosti. Okrem

toho obsahom sú informácie o oddanosti Bohu, oddanosti náboženskej skupine, jej princípom a členom, normám. V prípade medzinárodných pútí sa nízky náklad vzťahuje najmä k fyzickému a sociálnemu kapitálu. Spotrebovaný kapitál vo vzťahu k ekonomickému kapitálu môže byť naopak vysoký. Ako sme videli v jednom z výrokov v tejto časti, náklad však môže znášať nielen samotný účastník výskumu, ale napríklad aj jeho blízka rodina (pozri prílohy č. 1. až 4.).

Z doposiaľ analyzovaného textu vyplýva, že žiadny zo signálov neprináša detailné informácie o stelesnenom kapitáli vykonávateľov. Treba však podotknúť, že vybrané signály prinášajú informácie o stelesnenom kapitáli, ktoré hovoria najmä o dostatočnej fyzickej zdatnosti vykonávať danú aktivitu (viď príloha č. 3.) Nákladné, extrémne a dysforické rituály, alebo nákladné náboženské púte, často prinášajú informácie aj o stelesnenom kapitáli ich vykonávateľov. Domnievam sa, že aj lokálne náboženské púte tento potenciál majú, ale v súčasnosti účastníci výskumu v daných lokalitách navštevujú pútnické miesta dostupné autom, autobusom, vlakom alebo lietadlom. Fyzicky náročné aspekty pútí, ako sú chôdza na dlhé vzdialenosti, pôst, dlhé modlitby a celkové fyzické a psychické nepohodlie vo výpovediach respondentov absentujú. Vo výroku respondentky Andrey zo Strednej je zjavné, že v minulosti tieto aspekty národných a lokálnych pútí boli súčasťou tohto signálu. V tom čase tiež mohli poskytovať podrobné informácie o stelesnenom kapitáli, teda nadpriemernej fyzickej zdatnosti potrebnej na vykonanie aktivity. Domnievam sa tiež, že mohli fungovať aj ako silný signál náboženskej a skupinovej oddanosti, a prinášať tak aj väčšie potenciálne zisky v poli sociálneho kapitálu. V prípade týchto pútí môžeme hovoriť aj o istých ušľých ziskoch a príležitostiach vo vzťahu ku kapitálu. V súčasnosti však účasť na lokálnych, národných a medzinárodných púťach predstavuje skôr jeden zo širokého diapazónu náboženských signálov zaznamenaných v lokalitách výskumu. Aj napriek tomu, že účastníci výskumu nereflektujú pri týchto typoch púťach fyzické vypätie a námahu, ich vykonávanie prináša informácie aj o stelesnenom kapitále v podobe dostatočnej fyzickej zdatnosti vykonávať aktivitu. Z výsledkov výskumu vyplýva, že aj keď v súčasnosti náboženské púte nepredstavujú často vykonávaný signál, majú miesto v celkovom vyhodnocovaní náboženského života konkrétnych jednotlivcov a ich rodín.

4.7 Náboženské značky

Ako hovorí Richard Sosis, väčšina náboženstiev používa na komunikáciu takzvané štandardné formy komunikácie, ako je hovorené slovo, spev, písmo a mnohé ďalšie. Okrem toho však v náboženstvách nachádzame aj formy komunikácie, ktoré Sosis označuje ako behaviorálne prejavy, odznaky či značky (**religious badges**), zákazy a tabu. Pod náboženskými značkami rozumie fyzické prejavy niektorých rituálnych prejavov, ako je tetovanie alebo náboženský odev (Sosis, 2006: 63). Tieto odznaky sú buď nosené, ako napríklad kríž na retiazke, alebo sú špecifickou súčasťou odevu (burqa, hijab či kňazský talár), alebo môžu byť súčasťou tela jednotlivca. V tomto zmysle môžu byť trvalé, ako skarifikácia či tetovanie, alebo dočasné, ako označenie kresťanov popolom na čele počas popolcovej stredy. Tieto odznaky môžu tiež vzniknúť v dôsledku úpravy tela jednotlivca. Môže ísť o rôzne formy úpravy vlasov, ochlpenia tváre či iných častí tela, atď. Tieto odznaky vyjadrujú príslušnosť k skupine a fungujú ako takzvané symbolické označenie príslušnosti (napríklad Chudek & Henrich, 2011; Ridley, 2015). V širšom kontexte však za náboženské značky a odznaky môžeme označiť akékoľvek fyzické (hmotné) prejavy niektorých rituálnych prejavov, ako aj náboženských axiomatických noriem a prvkov svetonázoru, ktoré sa nemusia nevyhnutne vzťahovať k rituálom. K náboženským značkám sa tiež zaraďujú hmotné podoby rozmanitých náboženských symbolov. Ako však ďalej hovorí Northover a kolegovia, z „nosenia“ týchto odznakov nevyplývajú len výhody, ale aj potenciálne nevýhody. Mnoho výskumov naznačuje, že v určitých kontextoch môžu náboženské odznaky spôsobiť stigmatizáciu, fyzický diskomfort ako bolesť, alebo dokonca znižovať fyzickú atraktivitu ich nositeľov (Northover a kol., 2024: 2). Náboženské odznaky môžu byť signálom príslušnosti k náboženskej skupine a oddanosti členom skupiny, a zároveň sú často viditeľnou formou náboženskej praxe pre nečlenov (Northover a kol., 2024: 16). Ako som uvádzal vyššie, zatiaľ čo náboženské správanie a rituály sa môžu často vykonávať v súkromí alebo priamo v priestoroch náboženských budov, náboženské značky sú vo väčšine prípadov rovnako viditeľné ako pre členov, tak i nečlenov. Taktiež na rozdiel od náboženských zákazov, ktoré sú často neviditeľné, pretože môžu byť definované skôr absenciou určitého typu správania ako aktívnym behaviorálnym prejavom, náboženské značky sa často nosia vo verejných priestoroch, mimo náboženských kontextov. Tak môžu byť náboženské

značky v porovnaní so zákazmi a tabu ľahšie pozorovateľné ako pre členov, tak i pre nečlenov náboženských skupín (Northover a kol., 2024: 16) a potenciálne fungovať ako efektívnejší signál príslušnosti ku konkrétnej náboženskej skupine.

Jedným z najčastejších prejavov takýchto náboženských značiek a odznakov je kríž v hmotnej podobe umiestňovaný na rôznych miestach v domoch účastníkov výskumu. Veľmi často sú kríže umiestňované nad dverami, z vonkajšej alebo vnútornej časti domu. Kríže v rôznej forme môžu byť položené tiež na stolíkoch, nábytku, zavesené nad posteľou či dverami. Často sú umiestnené v blízkosti iných predmetov s náboženskou symbolikou a tematikou (obrazy s vyobrazeniami svätých alebo výjavmi z biblie) (Danglová, 2001). Tieto miesta potom môžu plniť funkciu miest, na ktorých účastníci výskumu najčastejšie vykonávajú individuálnu každodennú náboženskú prax. Podľa účastníkov výskumu, kríže nachádzajúce sa v domoch, slúžia aj ako vyjadrenie úcty, oddanosti a pocty Ježišovi a jeho ukrižovaniu. Tieto kríže podľa respondentov im dodávajú pocity istoty a ochrany. Respondenti uvádzali, že v každej miestnosti by mal mať kresťan kríž alebo obrazy, na ktorých sú vyobrazené postavy a výjavy dôležité pre kresťanstvo, ako napríklad ukrižovanie Krista, Ježišov krst v Jordáne, obraz Panny Márie s Ježišom atď. Tieto predmety pripomínajú veriacim dôležité momenty kresťanského náboženstva, a tiež vyjadrujú príslušnosť ku konkrétnej náboženskej skupine (Uhrin, 2014: 67; Uhrin, 2015, 2020b).

Často opísanou funkciou krížov umiestnených vo vonkajších či vnútorných priestoroch domov je funkcia ochranná. Kríže respondentov ochraňujú príbytky a ich obyvateľov pred živelnými katastrofami, chorobami, urieknutím, proti zlu, zlým veciam. Zlo opísané respondentmi môže, ale aj nemusí, byť vo výpovediach personalizované. Ak účastníci výskumu vo výpovediach zlo nepersonalizovali alebo bližšie necharakterizovali, označovali ho ako všetko zlé, či nešťastie v najširšom slova zmysle. Ak bolo zlo počas rozhovoru personalizované, išlo o nasledujúce podoby: zlí duchovia, nečistí duchy, čorti, šatan, démoni, lucifer. Kríže podľa respondentov oslabujú pôsobenie zlých síl, práve preto, že sú to „Kristove kríže“. Tieto kríže sú spájané s Ježišom a jeho funkciou ochrancu veriacich. Respondenti často zdôrazňujú, že tieto kríže neplnia estetickú funkciu. Ochranná funkcia kríža sa však nevzťahuje výhradne na tie kríže, ktoré sú umiestnené nad dverami, aj keď pri nich je takáto interpretácia najčastejšia. Kríže nachádzajúce sa nad posteľou, na

retiazkach, či v ostatných priestoroch domu môžu rovnako plniť ochrannú funkciu (Uhrin, 2014: 68–69). Účastníčka výskumu Lýdia z Východnej hovorí:

„To je ako, aby ten Boh ochraňoval ten príbytok, v ktorom ľudia žijú a do ktorého ho vlastne prijímajú, ako vpúšťajú ho do toho príbytku. Aby [kríž] ochraňoval príbytok a rodinu, čo tam žije. Aj v byte, kde bývam, máme kríž, máme ho v kuchyni zavesený. To už taký trošku modernejší, taký vyrezávaný vo vnútri, no ale máme. Aby ochraňoval pred všetkým zlým. To je jedno, či sú to, ja neviem dajaké tieto katastrofy, ja neviem zemetrasenia alebo búrky alebo také. Ale aj pred zlými vecami, pred chorobami, urieknutiami, pred zlými silami nejakými, ľudia na to veria. Dávajú sa aj posvätiť tie kríže. Dávajú sa posvätiť aj domy. Raz v roku chodí kňaz. Myslím, že je to niekedy v zime, okolo nového roku, Hromníc. Vtedy chodí kňaz aj posväcovať domy. Niektorí ľudia si to dávajú každý rok. Iní iba, keď im niekto zomrie a potom dajú zase posvätiť. Nové domy si dávajú určite posväcovať, takí, ktorí tomu veria.“ Lýdia-GRK-V-1961

Za pozornosť stojí aj postoj náboženských expertov k tejto problematike. Umiestňovanie krížov nad dvere označujú za zvyk a zdôrazňujú, že to nemusí byť jediné miesto, kde sa kríže v domoch a bytoch umiestňujú. Podľa nich nielen kríže, ale posvätené veci vo všeobecnosti pôsobia ako ochrana proti zlu a zlému duchovi. Expert z Východnej hovorí, že ľudia si zlo predstavujú ako zlých duchov, či čerta s kopytami. To však podľa neho nie je správne, pretože:

„Zlý duch je duch, to znamená žiadne rohy, kopytá, vidly a je zlý“. EXP-V

Tento duch, v jeho ponímaní, predstavuje niečo neurčité. Možnosť spasenia, ktoré môžu dosiahnuť kresťania, v ňom vzbudzuje závisť a preto sa im snaží ublížiť. Tieto posvätené predmety, napríklad kríž, slúžia preto ako pomôcka v boji proti tomuto duchovi. Zároveň zdôrazňuje, že samotné pôsobenie týchto predmetov neochráni človeka od upadnutia do hriechu. Rovnako dôležitá je snaha veriaceho zabrániť, aby k vykonaniu nejakého hriechu došlo (Uhrin, 2014: 68–69, 2018: 48–49; Uhrin, 2015, 2019, 2020b).

Postoje náboženských expertov k tradičným praktikám ochrany proti uhranutiu, porobeniu a zlým duchom je často odmietavý (Bužeková, 2009; Uhrin, 2018, 2019). Červené šnúry, ktoré sa v rurálnom prostredí na Slovensku používali ako ochrana

voči týmto javom, považujú za neúčinné. O ich efektívite sa vyjadruje expert z Východnej nasledovne:

„Ľudia sa utiekajú k nejakým červeným šnúročkám, lebo ma uchráni od porobenia hej. Tá šnúročka má jakú moc? Nijakú hej.“ EXP-V.

Rovnaký postoj k týmto praktikám zaujímajú aj experti z lokalít Stredná a Západná:

„Mŕtvy, zlo, niečo vidia, ale práveže väčšinou čo mám takú skúsenosť, že oni sami sa s tým zahrávajú. Vyvolávanie duchov, všelijaké tie červené oné náramky a furt sa nejak s tým zaoberajú. Aby ma neuriekol. Ved' slušne sa správaj k tomu človeku. Pekne pozdrav, aj keď neodzdraví, furt pozdrav. Slušne sa správaj. Čoby ťa uriekol.“ EXP-Z.

Z výpovedí náboženských expertov vyplýva, že nastáva rozpor medzi praktikami, ktoré môžeme zaradiť do kategórie ľudových predstáv a oficiálnym kresťanským učením. V tomto prípade náboženský experti vyzdvihujú korektnosť a adekvátnosť kresťanských predstáv. Mojim cieľom na tomto mieste nie je ďalej analyzovať problematiku konzistentnosti poverových predstáv a praktík s oficiálnou náboženskou doktrínou. Chcel som len upozorniť na fakt, že aj napriek nekonzistentnosti predstáv niektorých účastníkov výskumu vo vzťahu k ochrannej funkcii krížov a červených šnúrok voči zlým silám v kontexte oficiálnej kresťanskej dogmatiky, sú tieto predstavy rozšírené v každej z výskumných lokalít (Uhrin, 2014: 68–69, 2018: 48–49; Uhrin, 2019).

Osobitou formou hmotnej podoby symbolu kríža je ruženec, ktorý je spätý s kolektívnym modlením ružencových modlitieb, ako aj s ich modlením v rámci individuálnej náboženskej praxe (Boss ed., 2007; Miller, J. D., 2002). Vo výskumných lokalitách býva ruženec, ako hmotný predmet, označovaný aj ako pátričky, pacerki, paterky, paprčky či čotky. Ruženec sa využíva najmä pri modlení ružencových modlitieb. Niektorí respondenti ružence nosia aj na bohoslužby a držia ich v rukách. Tento jav je naopak ďalšími respondentmi interpretovaný ako nesprávny, pretože počas bohoslužby by sa podľa nich mali ľudia sústrediť a vnímať bohoslužbu samotnú, úkony vykonávané náboženským expertom a celý jej priebeh. Ružencom účastníci výskumu tiež pripisujú ochrannú funkciu. Napríklad ruženec zavesený v aute chráni cestujúcich pred nehodami a nebezpečenstvom na cestách, avšak môže pôsobiť aj ako ochrana pred zdravotnými problémami. Jedna z účastníčok

výskumu z lokality Východná počas pobytu v nemocnici dostala darom od svojej matky ruženec. Podľa jej slov tento predmet a modlitby s ním spojené jej pomohli prekonať obdobie strávené v nemocnici (Uhrin, 2014: 67). Ružence pochádzajúce z pútnických miest často predstavujú oceňované dary.

„Keď budeš mať možnosť, tak chod' do Svätej zeme. Ja som bola dvakrát, ale tam by som odporúčala každému ísť. To je nezabudnuteľný zážitok. Čo tam prežiješ? Ty? Toto je Medžugorie. Vidíš, tu je týchto desať zrnkov veľkých... Zdravá som a toto je zo Svätej zemi ruženec. To je zo Svätej zemi. A to je z Medžugorie. Toto je pekne na náramok a môžeš nosiť. Ved' to mi, hovorím, susedka doniesla tú. Tak mi dala. Aj mne aj dcére dala biely... Teraz mi dala ona bola prvýkrát v živote, tak mi dala. Nie [ja som ta ešte nebola], ja som chcela ísť, v auguste sa malo ísť, ale že sa málo ľudí prihlásilo, takže nejde. Tak keby som bola vedela, že nepôjdu naši, tak by som bola... Také akože pamiatka v Medžugorí, to hej také... No posvätené to hej. Ja som bola v tej Svätej zemi. Hovorím dvakrát, tak sa mi to tiež. No tu tam je to všetko máš tam, kde je. Aj toho pána Ježiša ukrižovali. Tak Golgota, to je to vraj my by som to tak priala každému zažiť. Teraz vo februári boli od nás celý autobus.“ Milada-RK-S-1959

Hmotnú podobu kríža nachádzame aj v podobe malých krížov, najčastejšie vyrobených z nejakého drahého kovu, ktoré sa nosia na retiazkach na krku. Funkcie týchto krížov sú podľa účastníkov výskumu zväčša nasledovné. Jednou z nich je prihlásenie sa a vyjadrenie príslušnosti k náboženskej skupine. Podľa výpovedí účastníkov výskumu tieto kríže predstavujú „taký môj znak viery“ alebo „je to vyjadrenie toho, že človek niekomu patrí, že je kresťan“. Predstavujú teda určitý znak identity a zároveň pripomínajú ukrižovanie a obetovanie Krista. V tejto podobe sú kríže spájané aj s prítomnosťou Ježiša, Boha a ich schopnosťou ochraňovať veriacich. Javy, pred ktorými tieto kríže ochraňujú svojich nositeľov, nemusia byť vždy konkrétne pomenované. Môže však ísť o zlé sily, duchov alebo aj o choroby. Spájanie funkcie ochrany pred chorobami s touto podobou kríža nie je časté. Rovnako ako v prípade ruženca ide skôr o individuálne prípady, keď respondent prekonal zdravotné problémy alebo dlhodobý pobyt v nemocnici. Ak počas tohto pobytu

vlastnil takýto kríž alebo ruženec, môže dôjsť k pripísaniu tejto funkcie danému predmetu (Uhrin, 2014: 69; tiež Khan a kol., 2016).

Ďalšou potenciálnou náboženskou značkou či odznakom sú tetovania s náboženskou tematikou. Názory účastníkov výskumu, ako expertov tak aj laikov, na tetovanie s náboženskou tematikou sú väčšinou odmietavé. Takéto vyobrazenie kríža alebo Ježiša je považované za nevhodné a neprimerané. Účastníci výskumu sa o tetovaní všeobecne, nielen o tom s náboženskou tematikou, vyjadrovali ako o zákroku neprirodzenom pre ľudské telo. Iba v ojedinelých prípadoch som sa stretol s akceptáciou takéhoto použitia náboženských symbolov. V týchto prípadoch akceptácie však zdôrazňovali účastníci výskumu, že dôvod tetovania musí byť nábožnosť a náboženské presvedčenie a hlboká viera. Ak je dôvod tetovania iba estetická pohúčka, potom je tetovanie považované za nevhodné. Takéto využitie náboženskej symboliky môže byť považované za urážku a znehodnocovanie samotného symbolu a náboženstva. Z toho vyplýva, že nie každé zobrazenie náboženských značiek a odznakov je pre účastníkov výskumu akceptovateľné. Náboženské symboly, vo svojich rozmanitých podobách, môžu byť používané iba v niektorých situáciách, kontextoch a určitým spôsobom, pretože sa k nim viažu špecifické pravidlá vzťahujúce sa na ich použitie (Uhrin, 2014: 69).

Z analýzy etnografických dát vyplýva, že jedna z funkcií hmotnej podoby krížov v domoch, a obzvlášť tých umiestnených nad dverami vo vonkajších priestoroch, je funkcia identifikačná. Kríže majú podľa respondentov upozorniť človeka, ktorý vstupuje do daného domu, na vierovyznanie jeho obyvateľov. Zároveň keď sa prichádzajúci jedinec pri takomto kríži prežehná, vyjadruje potenciálne svoju príslušnosť k náboženskej skupine. Slovom jedného účastníka výskumu z Východnej:

„No však aj ja mám [kríž nad vchodovými dvermi]. Tu nemám, ale keď pôjdete do domu, mám tam krížik nad dverami. Tak aby udrel do očí prvé, no. Rozumiete, proste hneď jak vidíš kríž, tak by si sa mal prežehnať, no doma nie, lebo nebudeš sa každú minútu žehnať hej, prežehnávať.“ Konrád-GRK-V-1964

Nielen podľa výpovede Konráda, ale aj podľa mnohých ďalších výpovedí, tieto kríže slúžia aj ako upozornenie pre tých, ktorí vstupujú do domu, aby sa pred vstupom prežehnali. Podľa niektorých zase tieto kríže vítajú kresťanov (Uhrin, 2014: 67–68).

Tieto interpretácie účastníkov výskumu sú v zhode s tvrdeniami, ktoré som uvádzal na začiatku tejto časti (McCullough a kol., 2016; Northover a kol., 2024; Sosis, 2006). Náboženské značky, ako kríže na retiazkach či požehnanie popolom na Popolcovú stredu, umiestňovanie krížov nad dvere vo vonkajších a vnútorných priestoroch domov, vlastníctvo ďalších predmetov s náboženskou tematikou, či prítomnosť krížov a ružencov v motorových vozidlách, môžu pôsobiť ako signál príslušnosti k skupine. Príslušnosť k skupine prináša pre nositeľov značiek značné výhody v podobe možnosti získania stabilných sociálnych a kooperačných sietí. Navyše, ako ukázali niektoré výskumy, kresťanské náboženské značky môžu priaznivo vplývať na vnímanú dôveryhodnosť ich nositeľov ako zo strany členov, tak nečlenov skupiny (McCullough a kol., 2016, tiež Sosis, 2006; Northover a kol., 2024). Verejné a neskrývané ukazovanie týchto značiek signalizuje oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom, nielen smerom k členom komunity, ale aj k sebe samému a bohu – teda nadprirodzeným bytostiam (pozri prílohy č. 3. a 4.).

Zaobstaranie náboženských značiek vyžaduje rozmanité množstvo materiálneho kapitálu v podobe financií a investovaného času. Množstvo spotrebovaného kapitálu závisí od typu konkrétnej značky. Nevhodné použitie či zaobchádzanie s náboženskými značkami, napríklad v podobe tetovania alebo ich zničenia, môže vyústiť v stratu sociálneho kapitálu. Rovnaká strata môže nastať, ak by jednotlivec tieto značky nosil, a zároveň by nedodržiaval axiomatické náboženské normy. Takýto prípad by znamenal, že jednotlivec iba predstieral oddanosť bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom (viď prílohy č. 1. a 2.)

Northover a kolegovia upozorňujú ešte na jeden dôležitý aspekt náboženských značiek, a to je ich relatívne ľahká čitateľnosť a dostupnosť ako smerom k členom komunity, tak smerom k nečlenom komunity (Northover a kol., 2024: 16). V kontexte prezentovaného a analyzovaného etnografického výskumu účasť na týždennej náboženskej praxi či individuálna modlitba je v porovnaní s náboženskou značkou, potenciálne menej viditeľný signál smerom k nečlenom skupiny. Rovnaký princíp platí aj v prípade zákazov a tabu. Absencia konzumácie mäsa v určité dni, napríklad prvý piatok v mesiaci, je pre nečlenov náboženskej skupiny menej viditeľným a ťažšie čitateľným signálom ako značka v podobe kríža noseného na retiazke na krku.

Na záver tejto časti je potrebné zdôrazniť, že značky sa často nosia v kontextoch, v ktorých sa nachádzajú aj nečlenovia komunity. Northover a kol. konštatujú, že v prípade, ak je náboženská komunita zároveň náboženskou menšinou, môže dôjsť k zdôrazňovaniu dôležitosti náboženských značiek, pretože explicitne komunikujú príslušnosť k skupine smerom k členom aj nečlenom skupiny (Northover a kol., 2024: 16). Mnou skúmané komunity však nepredstavujú náboženské menšiny a možno aj z toho dôvodu som nezaznamenal žiadne explicitné zdôrazňovanie dôležitosti vyjadrovania náboženských značiek smerom k nečlenom náboženskej skupiny.

Náboženské značky, o ktorých som v tejto časti hovoril, sa vyznačujú relatívne nízkymi nákladmi. Modelovým príkladom môže byť nosenie kríža na retiazke. Ten môže mať funkciu relatívne silného signálu príslušnosti k skupine smerom k nečlenom náboženskej skupiny, a zároveň signálom rôznej intenzity príslušnosti k skupine smerom k členom náboženskej skupiny. V kontexte lokálnych náboženských komunít len nosenie tejto náboženskej značky nepostačuje na to, aby bol jej nositeľ vnímaný ako oddaný člen konkrétneho náboženstva. Nosenie značky musí byť sprevádzané vykonávaním ďalších rituálnych a nerituálnych prejavov náboženského života, o ktorých som doposiaľ hovoril a o ktorých budem ešte hovoriť. V kontexte situácií, keď značku interpretujú neznámi príslušníci toho istého náboženstva, môže poslúžiť aspoň ako prvotný dôkaz o príslušnosti jej nositeľa k náboženskej skupine, oddanosti jej normám, princípom, atď. Dôveryhodnosť tohto signálu však musí byť overená a posúdená prostredníctvom ďalších signálov, ktoré signalizátor vykoná. V prípade lokálnych náboženských komunít aj značky predstavujú jeden z mnohých potenciálnych ukazovateľov sociálneho kapitálu, oddanosti normám či ochoty kooperovať a vykonávať činnosti prospešné pre komunitu.

4.8 Zákazy a tabu

Náboženské zákazy zahŕňajú akékoľvek zákazy či obmedzenia, vzťahujúce sa k rozmanitým aspektom života (Northover a kol., 2024; Sosis, 2006). Zákazy a tabu sa najčastejšie vzťahujú ku konzumácii určitých druhov jedál. Typickým príkladom je zákaz konzumácie bravčového mäsa v judaizme a islame. Tieto zákazy sa môžu vzťahovať aj k absencii sexuálneho styku v určitom období, obmedzeniu uzatvárania manželských zväzkov, či úprave určitých častí tela, atď. V priebehu etnografických

výskumov som v tomto zmysle zaznamenal viaceré obmedzenia, zákazy a tabu. Jeden z najfrekvencovanejších zákazov sa vzťahoval k obmedzeniu konzumácie určitých typov potravín v určitých obdobiach (napr. Albala, 2011; Albala & Eden, 2011; Meyer-Rochow, 2009). Vo výskumných lokalitách sa zákaz vzťahoval ku konzumácii určitých živočíšnych produktov počas náboženských sviatkov alebo prvých piatkov v konkrétnych mesiacoch.

K ďalším zákazom patrí dodržiavanie pracovného pokoja v nedeľu a v čase veľkých cirkevných sviatkov. Podľa účastníkov výskumu by sa v tieto dni nemala vykonávať nielen ťažká fyzická práca, ale ani akákoľvek manuálna práca. Výnimku predstavujú drobné práce v domácnosti. Ťažká manuálna práca sa môže v tieto dni vykonávať len vo výnimočných prípadoch. Účastníci výskumu poukazovali najmä na práce vzťahujúce sa k stavbe domu. V skoršom období sa tieto výnimky mohli vzťahovať k poľnohospodárskym prácam, ako k hrabaniu vysušeného sena z lúk, keď hrozila búrka, zmoknutie a znehodnotenie sena. Vo všeobecnosti respondenti deklarovali toleranciu k vykonávaniu takého typu práce len v prípadoch, kedy by mohlo dôjsť k vážnemu poškodeniu majetku. Rozhovor s manželským párom z lokality Západná poskytuje podnetný opis tohto zákazu:

Etnograf: Môžem sa vás ešte opýtať? Akého ste vierovyznania?

Lívia-RK-Z-1984: Ja som katolíčka a on je nič [smiech].

Šimon-NV-Z-1982: Ja nie som krstený v kostole, ale svadbu sme mali v kostole.

Etnograf: Celá vaša rodina sú rímskokatolíci?

Šimon-NV-Z-1982: Áno.

Lívia-RK-Z-1984: Áno... vieš...tu [v lokalite Západná] je napríklad stále roboty. S tým drevom a tak.

Šimon-NV-Z-1982: Už som sa naučil, že tu sa v nedeľu nepracuje. Keď som prišiel z mesta, bol som zvyknutý, lebo sme mali vinohrad v Skalici. Tak som bol zvyknutý pracovať soboty, nedele. Kedy bol čas, ale ako som prišiel sem, tak som najprv pracoval v nedeľu. Oni išli do kostola. Potom som si povedal, že som nejaký unavený. A tá nedeľa, potrebuješ nejaký oddych. Tu sa nepracuje.

Lívia-RK-Z-1984: Keď začali prichádzať tí chatári, tak sa v nedeľu kosilo a také veci. Potom to bolo normálne vyhlásené v rozhlase, že v nedeľu by mohol byť klud. Väčšinou sa to aj dodržiava.

Šimon-NV-Z-1982: Iba, keď je nejaká súrna práca. Keď si dá niekto zatepľovať alebo robí strechu, tak neberie ohľad. V dobrom zmysle, lebo to potrebuje urobiť, kým neprší. Vtedy sa robí aj v nedeľu.

Lívia-RK-Z-1984: Alebo... keď seno treba, takéto veci...

Šimon-NV-Z-1982: Alebo je žatva, tak takéto veci sa robia. Alebo ja, keď prídem po mesiaci z Nemecka alebo odkiaľ. Treba pokosiť, tak to urobím. Snažím sa to čo najrýchlejšie urobiť a najmenej hlučne. Keď je nutnosť, tak sa urobí v nedeľu.

Etnograf: Mohlo by sa napríklad v nedeľu píliť drevo?

Šimon-NV-Z-1982: Nie. Drevo sa dá urobiť hocikedy.

Lívia-RK-Z-1984: [Nedeľu] ide sa do toho kostola a potom je obed.

Šimon-NV-Z-1982: Ja si nemôžem naplánovať robiť. V podstate môžeš robiť, ale nemal by si moc hlučný byť. Nejaké rezanie dreva, nie. Keď chcem ukladať betónové kocky, to nie je hlučné a nikto ma nevidí, tak môžem robiť, ale by sa nemalo. Starí ľudia hovoria. Keď sú prikázané sviatky, nemalo by sa s hlinou robiť na poli. Že?

Lívia-RK-Z-1984: Áno.

Dodržiavanie potravinových zákazov a zákazov vzťahujúcich sa k ťažkej manuálnej práci signalizuje ochotu dodržiavať skupinové normy a pravidlá, príslušnosť k skupine, oddanosť náboženským pravidlám, lokálnej náboženskej komunite, ako aj komunite kresťanov vo všeobecnosti. Rozdiel medzi dodržiavaným potravinových zákazov a zákazu ťažkej fyzickej a manuálnej práce v určité dni spočíva aj v povahe uplatňovanej kontroly. Dodržiavanie potravinových zákazov často prebieha najmä prostredníctvom najbližšej rodiny a ľudí, s ktorými je osoba v blízkosti počas konzumácie potravín. Potenciálne straty v sociálnom kapitále a prestíži, ku ktorým by mohlo dôjsť v prípade porušenia zákazov, sú z tohto dôvodu často minimalizované. Tendencia tých, čo porušenie pozorujú, smeruje skôr k náprave ako k trestaniu.

Avšak v prípade porušenia zákazu vzťahujúcemu sa k manuálnym prácam v určité dni, by straty naprieč sociálnym kapitálom a prestížou mohol znášať nielen porušovateľ samotný, ale aj jeho blízka rodina, pretože tendencie pozorovateľov môžu smerovať nielen k náprave, ale aj k trestaniu (pozri prílohy 1. až 4.). Samozrejme, tak ako som uviedol už vyššie, aspekt dozerajúceho boha a samosignalizácie nesmieme opomenúť ani pri dodržiavaní náboženských noriem a zákazov. K dodržiavaniu náboženských zákazov a tabu sú teda členovia lokálnych komunit motivovaní viacerými mechanizmami.

Vo výroku Lívie a Šimona vyššie je zaujímavý ešte aspekt, v ktorom respondentka Lívia poukazuje na nedodržiavanie noriem zo strany skupiny „chatárov a chalupárov“. Obyvatelia lokality Západná takto označujú osoby, ktoré oblasť najčastejšie navštevujú kvôli rekreácii, nemajú v lokalite trvalý pobyt, hoci môžu vlastniť nehnuteľnosť, a v žiadnej, alebo len v obmedzenej miere sa zapájajú do spoločenského, kultúrneho a náboženského života obce. V samostatnej štúdií sme sa venovali stratégiám (signálom), ktoré tieto skupiny využívajú s cieľom stať sa plnohodnotnými členmi lokálnej komunity (Uhrin & Bužeková, 2022) Výsledky ukázali, že signály oddanosti skupine a skupinovým normám v podobe dodržiavania konkrétnych náboženských zákazov predstavujú jeden z efektívnych spôsobov, ako sa stať členom lokálnej komunity. K ďalším efektívnym stratégiám patrí návšteva vysoko frekvenčných a nízko nákladových rituálov a investícia do verejných statkov, o ktorej budem hovoriť nižšie (Uhrin & Bužeková, 2022).

Posledný aspekt, ktorý by som v tejto časti ešte rád uviedol, predstavuje otázka výberu manželského partnera a s tým spojená otázka náboženskej homogamie. Aj vo výroku uvedenom vyššie respondentka Lívia a respondent Šimon poukazovali na ich rozdielne vierovyznanie. V samostatnej etnografickej štúdií som sa venoval výberu manželských partnerov v lokalite Západná vo vzťahu k náboženskej homogamii (Uhrin, 2022c, tiež 2020a). Z výskumu vyplynulo, že jedným z dôležitých kritérií pri výbere manželských partnerov bolo dodržiavanie konfesiónálnej homogamie (výber manželského partnera s rovnakým vierovyznaním). Podľa viacerých autorov príslušníci určitého vierovyznania často preferujú sobáše s príslušníkmi rovnakého vierovyznania. Zaujímavé sú v tomto zmysle aj reflexie účastníčky výskumu Ivany zo Západnej. Ivana žila až do svojich dvadsiatich rokov v kopaničiarskej osade,

vzdialenej asi päť kilometrov od centra obce. Počas etnografického interview uviedla, že v priebehu jej mladosti boli sobáše medzi katolíkmi a evanjelikmi ojedinelé. Medzikonfesijným sobášom podľa nej bránili aj rodičia (ako katolíci, tak evanjelici). Jej matka sa údajne vždy pýtala na vierovyznanie mužov, s ktorými sa stretávala. Výpoveď účastníčky výskumu hovorí o reakcii jej matky, keď sa opýtala na vierovyznanie jej potenciálneho partnera a respondentka nevedela, respektíve nechcela odpovedať, pretože bol evanjelik. Výrok poukazuje na zabránenie nadviazania partnerského vzťahu medzi osobami katolíckeho a evanjelického vierovyznania.

Etnograf: Akého ste vierovyznania?

Ivana-RK-Z-1941: Katolíčka. Aj mamina aj muž. Mužov tato bol kostolník. Na osade bol prv len jeden evanjelik... My sme s mužom rok chodili spolu a potom sme sa zobrali.

Etnograf: Takže ste sa vydali za katolíka?

Ivana-RK-Z-1941: Naša mama by nebola dovolila tak že, evangelika alebo tak. To je to tu tak zaužívané. Ale nie len tu tak, to aj inde. Ktorí sú dobrí katolíci, musia sa v kostole sobášiť. Ja som mala takého, evanjelika a skoro sme sa už zobrali. Mama sa opýtala „Ty si ním chodíš a povedz mi, čo je evanjelik či katolík?“ A ja len hmm a ona „To je pekné chodíš s chalanom a nevieš, čo je“. Slobodný bol. Nabudúce, keď sa s ním stretneš, hovorila mama, že sa opýtaj jakej je viery a ja som sa ho opýtala, že on je evanjelik a on sa opýtal a ja že katolíčka. Ja hovorím, že to je náš rozchod, on že prečo? Že čo mi spravil? Ja že nič, ale naša mama mi nedovolila, aby som si evanjelika vzala. Jedine keby sa prekrstil, prekotil [lokálny výraz pre zmenu vierovyznania, respektíve denominácie]. Evanjelici majú pevnú vieru, viete. Napríklad ja by som chcela, aby sa prekrstil, aby sme sa mohli zobrať, ale on nechcel. Nechcel. Tak to mi dosvedčilo, že je to pravda. Tak sme sa rozišli.

Etnograf: V minulosti sobáše katolíkov a evanjelikov...

Ivana-RK-Z-1941: Ale oni sa aj sobášili katolíci a evangelici medzi sebou. Napríklad katolíčka si vzala evanjelika, vieš. Ale často rodičia nepripustili, aby sa zebrať, ako ani mne by nepripustili. Museli sme sa v kostole sobášiť. Mne

mamina povedala, že nie. Evangelici sú taká pevné viera, vieš. Niektorí tí mladí neposlúchli rodičov a zebali sa aj tak.

Etnograf: Potom čo sa stalo?

Ivana-RK-Z-1941: No... svetová vojna [smiech]. Každý si svoju vieru bráni, vieš. Tak jako ináč to môže byť? To je také smiešne ako dvaja kohúti na smetisku sa bijú pre jednu sliepku [smiech]. Teraz už viac to povoľujú, všelijaké také vymoženosti. To prveky nebolo také, jak keď som sa ja vydávala. Už povoľujú všeličo a ja potom len gúľam očami... To pre všetkých po celém svete tá jedna viera katolícka platí. Nevieť no. Každý by mal mať svoje, čo ti poviem tak stručne, dobre hovorím?! Evangelici s evangelikmi. Katolíci s katolíkmami. Keď len kamaráti, tak to až tak nevadilo zase. Len tie sobášy. To ich brzdilo. Ja som sa mohla vydať, ale mama nepopustili. Ani jeho rodičia by neboli dovolili. Napríklad katolíčka by si zobrala evanjelika. Tak neboli tie vzťahy vždy dobré. Niekedy ani nepripustili, aby sa zobrali. Takže tie vzťahy nie vždy boli dobré.

Podľa väčšiny respondentov evanjelického aj katolíckeho vierovyznania v lokalite Západná, by mala o vierovyznaní potomkov rozhodovať matka. Počas výskumu som sa však stretol s prípadom, keď v medzikonfesijných sobášoch boli deti toho istého vierovyznania ako ich otec a jeho rodina. Respondentka Michaela-EV/RK-Z-1984, ktorá nepochádzala z obce, si vzala muža Michal-RK-Z-1981 pochádzajúceho z lokality výskumu. Respondentka počas interview spomínala na nutnosť podpísania cirkevného dokumentu, v ktorom deklarovala, že nebude brániť vo výchove detí v rámci katolíckej viery a sobáš sa bude konať v rímskokatolíckom kostole. Počas rozhovorov obaja respondenti opakovane spomínali, že ich sobáš vyvolal v rodine respondenta aj nesúhlasné reakcie. Nesúhlasné názory údajne odzneli hneď po podpísaní vyššie spomínaného dokumentu a ohlásení sobáša v rímskokatolíckom kostole. Ako spomína respondent, ich sobáš nebol prvým medzikonfesijným sobášom v rodine. Respondentova stará mama, katolíčka, sa vydala za jeho starého otca evanjelika. Starý otec však prestúpil na rímskokatolícku vieru. Tento sobáš, podmienený prestúpením starého otca z evanjelickej na rímskokatolícku vieru, tiež údajne vyvolal v jeho rodine tenzie. Napäté rodinné vzťahy starého otca s jeho rodinou sa prejavili podľa respondentov vo výraznom obmedzení kontaktu na takmer tridsať rokov (Uhrin, 2022c: 107–109).

Analýza dát tohto výskumu tiež poukázala na mierne rozdielne postoje k medzikonfesijným sobášom medzi obyvateľmi centrálnej časti obce Západná a medzi obyvateľmi žijúcimi na kopaniciach. Výsledky výskumu indikovali, že v prostredí kopaničiarskych osád bola (nielen) náboženská endogamia prísnejšie kontrolovaná rodičmi a príbuznými. Potenciálne porušenie noriem, vzťahujúcich sa k náboženskej endogamii, mohlo viesť k potenciálnym konfliktom s rodinou ženícha či nevesty. Tieto konflikty mohli spočívať v rozdielnych normách vzťahujúcich sa ku vierovyznaniu a k pravidlám výchovy potomkov. Ich výsledkom mohlo byť narušenie už ustálených kooperačných vzťahov a interakcií. Teda niekedy mohlo byť pre celé príbuzenstvo potenciálne výhodnejšie zamedziť medzikonfesijným sobášom. Zamedzením sa mohli uchovať kooperačné vzťahy s členmi spoločenstva iného vierovyznania (Uhrin, 2020a, 2022a) a rodina sa mohla vyhnúť potenciálnemu šíreniu informácii poškodzujúcich reputáciu (napr. Henrich & Gil-White, 2001; Henrich, Chudek & Boyd, 2015; McNamara & Henrich, 2017; Richerson, 2013) a šíreniu klebiet, ktoré síce nepriaznivo ovplyvňujú reputáciu jednotlivcov a ich príbuzných, no majú dôležité funkcie v sociálnom živote (napr. Dunbar, 2002; Gluckman, 1963; Uhrin, 2022c: 109–110). V tomto zmysle uchovanie efektívnych kooperačných vzťahov a vyhnutie sa symbolickému trestu bolo „dôležitejšie“, ako šťastie jednotlivcov. Výňatok z rozhovoru s Kornéliou ilustruje túto tendenciu:

„Aj sa sobášili, ale neviem, bolo dosť bolo takých, čo sú teraz, ale prveky sa toho dosť stránilo. Každý si strážil svoje a to by v rodine by nebolo tak fungovalo. Ale ináč to hej. Nefungovalo by to, lebo evangelici by chceli evangelické a katolíci katolícke a to by nešlo. Aj moja dcéra mala kamaráda evangelika. Hovorím, nikdy sme sa s nimi nehnevali ako s tou rodinou, čo bol ten evangelik, ale keď chcem, aby tomu tak aj naďalej bolo, daj tomu pokoj. Vy sa kamarácte, ale žiadne ďalšie, aby to zaťahlo. Ja nechcem, aby to tak bolo. Aj zostali kamaráti, ale nič viac. Jakživ nič viac ani nebolo. Aj jeho tatko mi hovoril: „Vieš, bože, jak som rád. Ja som tak rád sem chodil a nerád by som, aby sme sa pohnevali. Lebo ja by som si svoje nedal a ty tak isto.“ Ja teda tiež nie. Oni boli zdola [z centrálnej časti obce].“ Kornélia-RK-Z-1940

Na preferenciu náboženskej homogamie pri výbere manželského partnera upozorňuje aj Botiková. Náboženská heterogamia, teda sobáš dvoch osôb rozdielneho vierovyznania, môže spôsobiť disonancie, nielen medzi jednotlivcami, ale aj rodinami a širšími príbuzenskými skupinami (Botiková, 2006: 298–299). Ako ukázali výsledky výskumu, jednotlivci často deklarovali preferencie pre sobáš s osobami rovnakého, ako aj s osobami iného vierovyznania. Výroky respondentov siahali až k tridsiatym rokom dvadsiateho storočia a aj v tom období, rovnako ako v súčasnosti, v lokalite Západná dochádza aj k medzikonfesijným sobášom. Výber manželského partnera však nie je vždy len otázkou preferencií toho, kto vyberá, ale aj jeho blízkych či vzdialených príbuzných. Tendencia blízkych a vzdialených príbuzných vplývať na výber potenciálneho manželského partnera a zohľadňovať pri tomto výbere jeho vierovyznanie, sa objavila aj v etnografických dátach z lokality Západná. Jednotlivec môže preferovať sobáš s osobou iného vierovyznania, jeho rozhodnutie je však okrem osobných preferencií ovplyvňované preferenciami rodičov a príbuzných, ako aj sociálnymi normami, historickými, ekonomickými a ekologickými faktormi (Uhrin, 2022c: 111–112). A aj keď som túto problematiku v obciach Stredná a Východná nesledoval, na základe výskumu v Západnej (Uhrin, 2020a, 2022c) a odbornej literatúry (napr. Botiková, Jakubíková & Švecová, 1997; Botiková, 2006; Možný, 2002; Skupnik, 2010) sa domnievam, že určitá preferencia k náboženskej homogamii by sa objavila aj v týchto lokalitách.

Dodržiavanie náboženskej homogamie predstavuje jeden z mnohých komunikačných aktov vo vzťahu k náboženskému životu. V porovnaní so zákazom konzumácie určitých živočíšnych výrobkov v konkrétne dni, je tak ako dodržiavanie zákazu nepracovať v určité dni, vo väčšej miere regulované komunitou. Náboženská homogamia sa však oproti iným náboženským zákazom v istých aspektoch odlišuje. Ako sme videli, pri jej porušení hrozili straty naprieč sociálnym kapitálom, najmä vo vzťahu ku kooperácii, a to nielen pre samotného porušovateľa, ale aj pre jeho príbuzných. Straty však boli často nielen faktické, ale aj potenciálne. Uvedomenie si rizika straty kooperačných partnerov v dôsledku medzikonfesijných sobášov sa implicitne nachádzalo aj vo výrokoch respondentov. Vo výrokoch respondentov boli prítomné aj opisy sobášov, ktoré síce boli medzikonfesijné, no nenarušili medziludské, rodinné ani kooperatívne vzťahy. V prípade väčšiny obyvateľov ak dôjde k porušeniu konfesionalnej homogamie, dôjde ku nemu iba jedenkrát. Takéto

jednorazové porušenie síce môže, ale nevyhnutne nemusí negatívne ovplyvniť sociálny kapitál jednotlivcov. Možno ešte viac ako pri ostatných doposiaľ analyzovaných signáloch, je vplyv dodržania či porušenia náboženskej homogamie na sociálny kapitál, kooperáciu a reputáciu závislý od konkrétneho kontextu.

4.9 Miništranti

K ďalším prejavom náboženského života patria funkcie kostolníkov a miništrantov. Miništranti sú v k katolíckej cirkvi osoby, zväčša mužského pohlavia, ustanovené do služby, aby asistovali diakonovi alebo kňazovi a vykonávali pomocné úkony v liturgických sláveniach, najmä však eucharistickej liturgii (The Editors of Encyclopedia Britannica, 2007; Curcione, 1973).²⁶ V každej z výskumných lokalít vykonávali funkciu miništrantov osoby mužského pohlavia vo veku približne od siedmich do dvadsiatich rokov. Vo výskumných lokalitách nepôsobili diakoni. Aj v prípadoch, keď bol počas konania bohoslužieb prítomný viac ako jeden náboženský expert, miništranti vykonávali viaceré pomocné úkony. K pomocným úkonom patrí najmä príprava a podávanie predmetov potrebných na vykonanie rituálu, zvonenie na zvonci, asistovanie pri príprave svätého prijímania a mnohé ďalšie úkony spojené s konkrétnym rituálom.

Počet miništrantov na jednotlivých bohoslužbách sa líši nielen medzi lokalitami, ale aj v priebehu svetského a liturgického kalendára. Počas dní pracovného týždňa boli vo všetkých lokalitách prítomní priemerne dvaja až traja miništranti. V lokalite Západná niekedy v bežné pracovné dni neboli prítomní žiadni miništranti a bohoslužby vykonával kaplán. V lokalitách Stredná a Východná takáto absencia nebola pozorovaná. Táto diskrepancia môže byť spôsobená viacerými faktormi. Prvým z nich je povaha etnografického výskumu, s ktorým sa nevyhnutne spája nízky stupeň kontroly podmienok, v ktorých sú obyvatelia jednotlivých lokalít pozorovaní. S týmto faktorom sa teda spája možnosť, že táto diskrepancia je vecou náhody. Najväčší počet miništrantov bol prítomný počas nedeľných rituálov a veľkých náboženských sviatkov, či počas odpustových a hodových slávností.

²⁶ Online dostupné na: <https://www.britannica.com/topic/acolyte>

Aj keď sú vo výskumných lokalitách miništranti zväčša chlapci a mladí muži, funkciu môžu vykonávať muži v akomkoľvek veku. Funkcia miništranta sa môže považovať za akúsi prípravu na vstúpenie do sviatosti kňazstva, avšak len malý počet miništrantov sa rozhodne študovať teológiu a vstúpiť do sviatosti kňazstva. Z vykonaných výskumov vyplýva, že zásadný vplyv na rozhodnutie detí stať sa miništrantom majú ako rodičia, starí rodičia a ďalší príbuzní, tak aj náboženský experti pôsobiaci v jednotlivých lokalitách. Okrem toho samozrejme nemôžeme vylúčiť ani osobné motivácie jednotlivcov, ktorých dôležitosť rastie s vekom.

Z pohľadu teórie nákladnej signalizácie rituálov predstavuje inštitúcia miništrantov viacvýznamový signál. Z hľadiska spotrebovaného kapitálu môžeme hovoriť o spotrebe materiálneho kapitálu vo forme investovaného času. Práve investovaný čas, ktorý je potrebný nielen počas asistovania počas náboženských rituálov, ale aj iných činností spätých s náboženským životom, a faktickou prípravou na funkciu miništranta, môže byť vhodným signálom príslušnosti k skupine, oddanosti Bohu, náboženskej skupine, jej princípom a členom. Dlhodobá činnosť miništrantov zároveň môže signalizovať tieto aspekty nielen zo strany miništrantov k ostatným členom náboženskej komunity, ale sociálny kapitál takto získaný môže byť potenciálne prenesený aj na ostatných členov príbuzenskej skupiny konkrétneho miništranta. Činnosť miništranta môže byť potenciálnym komunikačným aktom nielen o jeho náboženskom živote, ale aj o náboženskom živote jeho príbuzných. Z toho zároveň vyplýva riziko straty kapitálu a reputácie pri porušení noriem nielen vo vzťahu k miništrantom, ale aj k ich príbuzným (viď prílohy č. 1. až 4.).

4.10 Kostolníčky

Ďalšou funkciou, ktorú zastávajú obyvatelia obcí v cirkevnom živote, je funkcia kostolníka či kostolníčky. Kostolník alebo kostolníčka je laický pomocník farára, ktorý má vo vzťahu k náboženskému životu v obci viacero povinností. V prvom rade sa ich povinnosti vzťahujú k pomocným úkonom počas bohoslužby, ku ktorým patrí zapalovanie sviec, posluhovanie pri oltári, prísľuhovanie kadidlom či zastupovanie miništrantov a vyberanie milodarov do “zvončeka”. Okrem týchto povinností, uvádza Herzánová-Volánská, kostolník či kostolníčka pomáha pri organizácii lokálnych náboženských podujatí, pomáha s organizáciou procesií, upratuje a zabezpečuje

upratovanie kostola. V predchádzajúcich obdobiach boli zodpovední aj za zvonenie zvonov (Herzánová-Voľanská, n.d.).²⁷ Nad rámec uvedených povinností dnes k ich úlohám patrí aj starostlivosť o ozdobné textilie nachádzajúce sa v kostoloch, zabezpečovanie kvetinovej a inej výzdoby, asistencia náboženskému expertovi pred, počas a po ukončení náboženských rituálov, upratovanie kostola a vykonávanie mnohých ďalších úkonov spojených s náboženským životom v obci.

Počas mojich výskumných pobytov vo všetkých troch lokalitách funkciu kostolníčky vykonávali ženy v dôchodkovom veku. Rovnako sa vo všetkých lokalitách, ako uvidíme nižšie, na upratovaní, zveľaďovaní a udržiavaní vnútorných aj vonkajších priestorov kostola, ako aj malých sakrálnych pamiatok, podieľali aj iní obyvatelia obce ako kostolníčky. V ojedinelých prípadoch môže kostolníčka či kostolník dostať za svoju prácu jednorazovú finančnú odmenu v rôznej výške. Tieto nepravidelné, nie časté či jednorazové finančné odmeny však kostolníčky považujú za nedôležité vo vzťahu k vykonávaniu ich funkcie. Ako hlavnú motiváciu pre vykonávanie funkcie kostolníčky respondentky uvádzali najmä potrebu pomáhať a angažovať sa v náboženskom živote obce. Respondentky tiež uvádzali, že túto funkciu nemôže vykonávať „ktokolvek“. Aj účastníčka výskumu zo Strednej upriamila pozornosť na fakt, že bola oslovená na vykonávanie tejto funkcie náboženským expertom v obci. Účastníčka výskumu v lokalite Východná, ktorá bola v čase etnografického výskumu kostolníčkou, opísala svoju motiváciu a povinnosti nasledovne:

Rozmarína-GRK-V-1952: Keď je služba [bohoslužba], samozrejme musím ako tam vyjsť, zazvoniť. Pripraviť všetko pre farára, žeby bolo vypratane všetko, zazvoniť hovorím. Hovorím, žeby všetky také veci boli pripravené, ponalievajúny olej všade. Všetko proste pripravené, to je moja povinnosť. Po bohoslužbe zase, zase popratať, porobiť všetko, poodkladať všetko, pomôcť farárovi hej poodkladať veci. To je dennodenne také, denný môj režim. To už je také, že to už robíš samo, že už ti to samo ide, už vieš, jak čo už ide. Prvé začiatky ťažké, než do toho človek príde. Ono to dosť je no. Keď nie sú miništranti, musíš dávať i stolček, musíš dávať aj všetko, no. Včera napríklad, som musela farárovi

²⁷ Online dostupné na: <https://www.ludovakultura.sk/polozkaencyklopedie/kostolnik/?highlight=Kostoln%C3%ADk>

otvárať dvierka, musíš všetko, keď nie sú miništranti. Keď sú miništranti, pre mňa je to lepšie, lebo ja už nemusím také veci robiť. Už robia.

Etnograf: Čo robíte po bohoslužbe?

Rozmarína-GRK-V-1952: Zase všetko pospratovať, ponosiť zase všetko. Porobiť proste, všetok poriadok. Každý deň ísť po službe povysávať. Porobiť poriadky.

Etnograf: Aké činnosti ešte vykonávate v kostole?

Rozmarína-GRK-V-1952: No a potom ešte keď dakto zomrie v dedine, musím zvoniť, to sa zvoní ráno, obed, večer. No a keď je pohreb, tak zase, tak isto je liturgia pred pohrebom. Zase všetko pripraviť, dať, každému. Potom farár ide na pohreb, chlapi berú zástavy, treba vyprať, vybrať, dať krížik. Proste všetko už zase pripraviť. Toto taká povinnosť je. To je fakt len služba Bohu, o peniazoch sa nedá hovoriť. To môže robiť len človek, ktorý to robí z dobrej vôle. To je tvoja dobrá vôľa, že sa o to staráš. To roboty okolo toho je. No a teraz čo sa stávalo, to bolo roboty tam. To si mal vidieť, čo to bolo roboty všade, bóže. Sa vybíjali dvere, sa robil prechod, čo sa robila tá druhá zakristia to som sa dosť namakala.

Etnograf: Kedy idete do kostola pred začatím bohoslužby?

Rozmarína-GRK-V-1952: Ja stále idem skôr. Nemusela by som, ale majú ženy sedieť vonku, tak idem radšej tam. Ženy sú radšej, keď sa vnútri pomodlia. Idem skôr oveľa skôr, dakedy aj hodinu aj hodinu a pol som skôr predtým. [Kým príde farár musím] popáliť svetlá, popáliť tie lampášiky s olejom, čo si videl. Toto kde sa dáva obetná sviečka pripraviť mu na žertvenik, žeby mal proste tam. Tam sú také to tie, čo si videl otec Karol dáva na času.²⁸ Tak toto vždycky musím pripraviť. Jaké ryzy [kňazské rúcho] dávam, čo on oblieka, aj toto tam musím dať. Potom ešte tu kapesníčku čo vidíš, čo má preloženú cez času. Toto musí vždycky mať čisté, vypraté, každý deň mením mu to.

Etnograf: Môžete mi prosím vás opísať, čo sa stane ak by v obci nebola kostolníčka alebo kostolník?

²⁸ Obyvatelia lokality Východná náboženského experta označujú ako otec Karol. Karol nepredstavuje skutočné meno náboženského experta v lokalite Východná a slúži len ako ilustrácia spôsobu pomenovania.

Rozmarína-GRK-V-1952: Bohoslužba by bola samozrejme. Sú dajme tomu obce, kde vôbec není [kostolník, kostolníčka], kde farár si musí sám urobiť. Musí si sám zacloniť, pripraviť všetko. To už zase farár musí si toto sám urobiť. No proste jest dakedy, že dajaký kantor, že mu toto pôjde pomôcť, ale ináč si musí sám urobiť.

Vykonávanie funkcie kostolníčky znamená najmä spotrebovanie materiálneho kapitálu v podobe investovaného času, či materiálneho kapitálu v podobe financií. Vo všetkých lokalitách sa s funkciou kostolníka spája pomoc s prípravou bohoslužieb, birmovných slávností, krstov, pohrebov a sobášov, či všeobecne výzdoba a upratovanie kostola, a mnohé ďalšie činnosti spojené s náboženským životom v jednotlivých lokalitách. Tak ako pri miništrantoch, aj s funkciou kostolníčky sa spája možnosť získať či navýšiť sociálny kapitál, ktorý môže byť potenciálne prenesený aj na iných jednotlivcov. Funkcia kostolníka či kostolníčky komunikuje oddanosť bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom, ako aj oddanosť lokálnej komunite a ochotu vykonávať skutky prospešné pre skupinu (pozri prílohy č. 1. až 4.).

4.11 Investície do verejných statkov a aktivity prospešné pre komunitu²⁹

Je všeobecne známe, že ľudia spolupracujú so snahou dosiahnuť spoločné ciele a to najmä pri vykonávaní aktivít prospešných nielen pre jednotlivcov, ale aj pre skupinu (náboženskú, etnickú, záujmovú, profesijnú atď.) (Kappeler & van Schaik, 2006: 14). Vhodná ilustrácia tejto špecifickosti kooperácie u ľudí sa vzťahuje k verejným statkom (**common goods**) a zdrojom spoločného užívania (**common-pool resources**). Verejné statky a zdroje spoločného užívania, teda niečo, čo slúži dobru celej spoločnosti či skupiny v rámci spoločnosti, predstavujú jedny z kľúčových faktorov udržiavania nielen blahobytu spoločnosti, ale najmä ich efektívneho fungovania.

²⁹ Niektoré časti tejto kapitoly tvoria preložené a upravené texty zo štúdie Uhrin, M., Bužeková, T. (2022). 'The Role of Subtle Signals Linked to Religious Rituals in the Evaluation of Newcomers by a Village Community.' *Slovenský Národopis* 70(2): 210–227; Uhrin, M. (2023b). Verejné statky v etnologickej a evolučneantropologickej perspektíve. *Národopisná revue*, 33(4), 300–311 a Uhrin, M. (2025a). Cooperating Toward a Common Good: A Case from Rural Slovakia, Village of Nová Bošáca. In H. Alzheimer, S. Doering-Manteuffel, D. Drascek, & A. Treiber (Eds.), *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* (pp. 143–161). Brill.

Existencia a využívanie verejných statkov a zdrojov spoločného užívania je do značnej miery závislá aj od vzájomnej kooperácie (Bosselman, 1996: 391; Ostrom, 2008: 1–2). Je všeobecne známe, že existuje riziko nadmerného využívania verejných statkov a zdrojov spoločného užívania, ako prírodných, tak aj kultúrnych. Z týchto dôvodov v každej spoločnosti existujú sociálne mechanizmy, pravidlá a normy, ktoré regulujú ich využívanie (Uhrin, 2023b: 300). Kooperácia vo všeobecnosti, a teda aj verejné statky a zdroje spoločného užívania, sú náchylné na výskyt tzv. problému čiernych pasažierov (**free rider problem**). Za čiernych pasažierov sú považované osoby získavajúce výhody z kooperácie a prosociálneho správania sa iných osôb či skupiny osôb, avšak bez oplácania kooperácie (Gächter & Herrmann, 2006: 287 – 288; Henrich & Henrich, 2007: 48; Zimmerman, McElreath & Richerson, 2019: 161 – 162; Uhrin, 2023: 300–302; tiež Boyd & Richerson, 1988).

V posledných desaťročiach dvadsiateho storočia bolo často označenie problému verejných statkov nahradené pomenovaním zdroje spoločného využívania. Tieto zdroje sú zdieľané skupinami ľudí a sú charakterizované dvoma vlastnosťami: (1) odčítateľnosťou – používanie zdroja jednou osobou znižuje či ovplyvňuje množstvo, ktoré je k dispozícii ostatným; (2) ťažkosťami s vylúčením ostatných z využívania zdroja, ktoré môžu vyplývať z povahy zdroja, alebo nákladov/ťažkostí na kontrolu vylúčenia z užívania (Acheson, 2011: 321; Latta, 2009: 103). Takto môžu byť definované obnoviteľné aj neobnoviteľné zdroje, hmotné aj nehmotné zdroje, prírodné, kultúrne, ekonomické a sociálne zdroje (Uhrin, 2023b: 302). V neposlednom rade môžeme k takýmto typom verejných statkov zaradiť aj sakrálne pamiatky rôzneho charakteru. Ako uvidíme nižšie, k týmto pamiatkam sa však tvrdenie o odčítateľnosti a ťažkosti z vylúčenia užívania vzťahuje v špecifickejšej a obmedzenejšej miere.

K verejným statkom a zdrojom spoločného užívania sa teda môžu zaradiť ako prírodné zdroje, tak aj výsledky ľudskej tvorivej činnosti, prostredníctvom ktorých sa na jednej strane utvára sociálne a kultúrne prostredie, a na strane druhej pretvára charakter životného prostredia (Uhrin, 2023b: 300). Ako upozornil Ridley, existuje rozdiel medzi spoločným či komunálnym majetkom a majetkom, ktorý je k dispozícii zdarma všetkým a bez obmedzenia (Ridley, 2015: 243). V prípade sakrálnych pamiatok ide skôr o majetok, ktorý je k dispozícii všetkým, avšak s obmedzením. Kostol nemá charakter spoločného či komunálneho majetku, ktorého vlastníkom

sú občania obce, nakoľko vlastníkom je príslušná náboženská organizácia. Rovnako aj pre malé sakrálne objekty platia tieto tvrdenia. Starostlivosť o budovu kostola, faru a malé sakrálne objekty prináša podobné otázky, ako využívanie lokálnych verejných statkov a zdrojov spoločného užívania (Uhrin, 2023b: 307). V tejto časti budem venovať pozornosť starostlivosti o verejné statky a o zdroje spoločného užívania z pohľadu teórie nákladnej signalizácie.

4.1.1 Starostlivosť o kostol a faru

Náboženské pamiatky a posvätné budovy sú významnými miestami v živote každého náboženského spoločenstva. Ich podoba sa líši naprieč svetom, kultúrami a spoločnosťami. Posvätné budovy a pamiatky sa často nachádzajú uprostred miesta, kde sa vykonávajú kolektívne rituály, ktoré pôsobia ako nástroje sociálnej integrácie. Môžu fungovať aj ako zoskupenia dominantných a inštrumentálnych symbolov, ktoré vyvolávajú silné emocionálne reakcie, často spojené s ideami o posvätnom, morálnymi emóciami ako je obdiv, údiv alebo bázeň (Uhrin, 2025a). V neposlednom rade poskytujú miesto, kde sa vykonáva množstvo náboženských signálov.

K najčastejšie sa vyskytujúcim sakrálnym budovám, ktoré nachádzame naprieč rurálnymi oblasťami Slovenska, patria kostoly. Vo všetkých troch lokalitách sa nachádza buď rímskokatolícky (Západná a Stredná) alebo gréckokatolícky (Východná) kostol. V urbanistickom riešení prináleží v obciach kostolom už od stredoveku významné miesto, zvýraznené umiestnením do centra sídla alebo na jeho návrší, či inom dominantnom mieste obce. Kostol navyše zaujíma centrálnu miesto aj v živote cirkevného a lokálneho spoločenstva (Botík, 2017).

V kontexte analyzovanej problematiky je zaujímavý príklad z obce Západná. Do roku 1968 obyvatelia obce navštevovali kostol v obci vzdialenej približne desať kilometrov. Od roku 1968 sa začalo s plánovaním a prípravou výstavby kostola v obci Západná. Stavebné práce boli dokončené v roku 1971. Kostol v obci Západná je charakteristický okolnosťami výstavby, pretože bol postavený do istej miery svojpomocne – kostol bol z veľkej časti vybudovaný za pomoci obyvateľov lokality (bližšie pre etnografický a historický kontext Kukuča & Klement, 2017; Uhrin, 2020a; 2023b, 2025a; Uhrin & Bužeková, 2022). Aj v monografii obce sa uvádza „že veriaci...

obetavo a zdarma pracovali pri stavbe svojho kostola“ (Kukuča, 2000: 117; Kukuča & Klement, 2017). Účastník výskumu Oswald spomínal na obdobie stavby kostola:

„Keď sa išiel stavať kostol, obnovila sa tehelňa a postavila sa taká provizórna pec a páčila sa tam tehla skoro na celý kostol. Niečo potom aj doviezli. Ľudia brigádnicke urobili. Vtedy sa chodilo na brigádu každý deň. Kto mohel, chodil. Ľudia išli na tú brigádu. Nemuseli ich volať, ani nič. To išli sami od seba. Decká malé. Všetko sa to tak svojpomocne robilo. Za kostolom bola tehelňa niekedy dávno. Tam sa aj tehla robila aj páčila. Keď sa začal stavať kostel, tak znovu obnovili tie... také tie príšľobky, aby sa tam tá urobená tehla mohla poukladať, aby sa vysušila. tehla. To bolo pracné tiež... Na brigády sa chodilo postupne, jeden deň [kopaničiarska osada 1], druhý [kopaničiarska osada 2], tretí tuná centrum, štvrtý [kopaničiarska osada 3], a tak... tak na celý týden to bolo... aby sa tam príliš ľudí naraz nenahrnulo. Radšej menej a bolo to podelené [práca]. Aby neprišlo príliš veľa. To sa dohodlo, vždy nejaký vedúci bol, čo to mal na starosti a ten to dirigoval... Bol tu kaplán, keď sa stavala kostel. [Meno] sa volal. Toho si ľudia zmýlili s brigádnikom. Chlapče, to čo máš obuté takéto kristusky. Druhý deň sa mu tá žena ospravedlňovala [smiech].“ Oswald-RK-Z-1937

Z analýzy etnografických údajov vzťahujúcich sa k budovaniu kostola v sedemdesiatych rokoch vyplýva, že obyvatelia obce sa zúčastňovali na stavebných prácach bez nároku na odmenu. Mnohí obyvatelia tiež okrem práce prispievali na finančné zbierky, odpredávali časti pozemkov, na ktorých mal kostol stáť, venovali stavebný materiál, pracovné nástroje alebo zabezpečovali jedlo a nápoje pre dobrovoľníkov. Počas etnografických interview všetci respondenti z obce Západná zdôrazňovali nezištnosť dobrovoľníckych činností a „nulový zisk“ z nich vyplývajúci. Analýza etnografických a etnohistorických údajov však poukazuje na zisky pre mnohých dobrovoľníkov naprieč sociálnym statusom, sociálnym kapitálom a reputáciou jednotlivcov, ako aj ich rodín. Mnohí respondenti spomínali konkrétne mená osôb, ktoré sa podľa nich najväčším dielom podieľali na prácach samotných, alebo podľa nich prispeli značným množstvom vo finančných zbierkach či darovali najväčšie množstvo stavebného materiálu, pôdy, atď. (Kukuča & Klement, 2017; Uhrin, 2020a, 2023b, 2025a; Uhrin, & Bužeková 2022). Uvedomujem si, že takéto dôkazy

sú len prvým krokom k zisteniu, ako tento signál ovplyvnil reputáciu jednotlivcov. Ďalším krokom, ktorý retrospektívne nie je možné uskutočniť, by bolo pozorovať behaviorálne prejavy ostatných obyvateľov obce vo vzťahu k osobám, ktoré vykonali najväčšie investície.

Na tomto mieste je ešte dôležité upozorniť, že český etnológ Josef Kandert (2004) opisoval vo svojej práci podobný prípad, ako bola stavba kostola v obci Západná. Kandert uvádza, že pri stavbe zvonice v obci Sihla na strednom Slovensku v rokoch 1960 – 1961 pomáhali obyvatelia obce s prácami, ako podávanie kameňov a tehál, miešanie malty, omietanie, zariaďovanie, čistenie dokončenej kaplnky, atď. Tak tiež hovorí o konaní verejných finančných zbierok a vykonávaní prác zdarma. Stavebný materiál sa pri stavbe, podľa jeho slov, získaval „zdarma“, prevažne od MNV (miestny národný výbor). Obyvatelia obce rovnako poskytovali zvyškový materiál zo stavieb domov (Kandert, 2004: 61–63). Podľa Kanderta niektorí obyvatelia mali námietky voči pracovným povinnostiam. Podriadili sa však pracovnej povinnosti, pretože „...nestáli o pomlvy. Veřejné mínění, lépe řečeno jeho hrozba, zde působilo jako důležitý donucovací faktor“ (Kandert, 2004: 62). To, že obyvatelia Sihly „nestáli o pomlvy“ môžeme identifikovať ako obavy zo symbolického potrestania, ako aj hrozbu trestu z tretej strany v dôsledku porušenia noriem, v podobe klebiet a šírenia informácií poškodzujúcich reputáciu. Negatívna reputácia môže ďalej spôsobiť stratu kooperačných partnerov (trest prostredníctvom výmeny partnerov – viď Baumard, Boyer & Sperber, 2010; Baumard, 2010, 2011; Guala, 2012), ostrakizáciu či obmedzený prístup k verejným zdrojom – spôsobuje teda straty naprieč rozličnými typmi kapitálov, predovšetkým však v kapitále sociálnom (Uhrin, 2023b: 307).

Okrem týchto historických prípadov sa starostlivosť o kostoly v jednotlivých lokalitách prejavuje nasledujúcimi spôsobmi. Prvú formu predstavuje upratovanie kostola na týždennej báze. V každej z lokalít sa na zabezpečovaní upratovania podieľajú okrem kostolníčok aj mnohí ďalší obyvatelia obce. Vo všetkých lokalitách náboženský experti na konci nedeľných náboženských praxí vyhlasujú, ktorí občania by sa mali na upratovaní podieľať nasledujúci týždeň. Táto informácia je zverejnená aj na informačných nástenkách vo vnútorných priestoroch kostolov. Počas významných cirkevných sviatkov sa do upratovania zapája vždy väčší počet obyvateľov lokalít. Intenzívne upratovanie prebieha vždy pred konaním významných cirkevných

sviatkov, hodov na počesť patrónov kostola, odpustových slávností, birmovania či prvého svätého prijímania. Okrem upratovania zabezpečujú obyvatelia lokalít aj kvetinové a ďalšie výzdoby vnútorných a vonkajších priestorov. Počas jarného a jesenného obdobia organizujú brigády – odpratávanie lístia, kosenie trávy, vysádzanie a údržba okrasných rastlín, údržba lavičiek na sedenie umiestnených vo vnútorných areáloch kostolov, a mnohé ďalšie menšie údržbové práce. Účastníčka výskumu Ingrid hovorí:

„Ale ináč to funguje aj dodnes keď sa niečo na kostole robí, kto môže, tak príde, vyhlási sa brigáda a vlastne ľudia prídu. Zbierka sa robila. Aj teraz sa tak upratuje kostol, je to rozdelené, ale aj keď je prijímanie, tak to nie je len na týchto, alebo keď Vianoce, Veľká noc. Na jar sa vyhrabuje. Nosia sa na výzdoby kvety zo záhrad.“ Ingrid-RK-Z-1957

Okrem vyššie uvedených, viac či menej pravidelných činností, obyvatelia lokalít spomínali aj brigády v kontexte stavebných prác na samotných budovách kostolov, ich areálov či menších sakrálnych objektov na území jednotlivých obcí. Nižšie uvádzam výpovede manželského páru z lokality Západná. Takýto typ dobrovoľnej pracovnej činnosti je však typický pre všetky tri výskumné lokality.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Trebárs, pomáhame, ako sa montovalo v kostole to kúrenie. Babička, ako kostolníčka, doobeda lamentovala, chúd'atko, kto to upratuje? Bolo tam bordel, prachu. Bolo treba vyprášiť koberce, všetko vyhádzať.

Michal-RK-Z-1981: Montovali sme tam solárne panely.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Pôjdeme sa tam dve-tri postaviť, keď zoženie nás nevesty a dcéru, tak to tam máme na celý deň, upratať. Potom bol taký nápad, aby sa to vyhlásilo v rozhlase. Prišlo štyridsať žien. Do hodiny to bolo upratané. Všetko bolo kompletne upratané.

Michal-RK-Z-1981: Za hodinu bolo upratané.

Etnograf: Môžem sa opýtať...

Michaela-EV/RK-Z-1981: To nebolo naplánované.

Michal-RK-Z-1981: My sme to s chalanmi namontovali v sobotu. Všetko vrátať, búrať, všetko...všetko.

Michaela-EV/RK-Z-1981: To nikto neorganizoval.

Michal-RK-Z-1981: My sme nerátali s tým, že niekto príde. Čakali sme päť-šesť ľudí. Bolo tam štyridsať ľudí do hodiny.

Etnograf: Kedy sa to odohralo?

Michaela-EV/RK-Z-1981: V sobotu to robili pred Veľkou nocou. Vtedy sa tam prvýkrát kúrilo. Doobeda robili a poobede sa to muselo upratať. O jedenástej to vyhlásila a o jednej tam stálo štyridsať ľudí.

Michal-RK-Z-1981: Povedalo sa, že o jednej sa bude upratovať kostol. Kto má záujem, príde.

Michaela-EV/RK-Z-1981: Behom dvoch hodín sa zorganizovali ľudia, ktorí to nevedeli.

Michal-RK-Z-1981: Vieš, sobota, každý má robotu doma. Zahodí ju a ide.

Doposiaľ zmienené činnosti síce nie sú náboženskými a ani rituálnymi, no sú vykonávané vo vzťahu k verejným statkom, ktoré sa bezprostredne vzťahujú k náboženstvu a rituálom. Kapitál, ktorý sa pri tejto činnosti spotrebúva, je najmä materiálny. Materiálny kapitál má podobu času spotrebovaného pri týchto činnostiach, malého množstva financií, ako aj rôznych ďalších materiálnych výdavkov spojených s týmito činnosťami. Ak sa jednotlivci podieľajú na týchto aktivitách, musia disponovať časom a istými zdrojmi. Okrem toho, účasťou na týchto aktivitách sa signalizuje oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom, ale najmä príslušnosť a oddanosť lokálnej komunite a ochota vykonávať skutky prospešné pre skupinu, či už náboženskú alebo lokálnu. V neposlednom rade obsahom tohto signálu je aj ochota dávať, ako aj dostatočná fyzická zdatnosť na vykonávanie týchto aktivít (viď prílohy č. 1. a 4.).

Ďalšiu dimenziu starostlivosti o kostol a faru predstavujú finančné príspevky.³⁰ Najčastejším typom príspevku je prispievanie „do zvončeka“. Tento typ finančných príspevkov sa vyskytuje vždy po nedeľnej náboženskej praxi. Príspevky sú

³⁰ V prílohách č. 1 až 4. sú zvlášť uvedené a analyzované Peňažné dary po bohoslužbe a Finančné príspevky na chod kostola. Dôvodom sú rozdiely vzťahujúce sa k spotrebovaným a riskovaným kapitálom, ich celková funkcia a taktiež interpretácia účastníkmi výskumu.

anonymné a ich výška sa podľa respondentov pohybuje od niekoľkých desiatok centov až po približne dvadsať eur. Výška individuálnych príspevkov je zväčša anonymná. Účastník výskumu Konrád z lokality Východná hovorí:

Konrád-GRK-V-1964: No tak, to je milodar [finančný príspevok „do zvončeka“] a to slúži na, na chod kostola, na chod fary, na proste všetko, čo okolo toho je, sviečky, obrad a to všetko i víno, čo sa nakupuje, opravuje sa kostol. Tam sa potom ešte dávajú zvlášť milodary, kto prispieva tam nie, tak po 30 centov po euro, hej ale tam sa už prispievajú veľké čiastky. Ľudia keď dávajú na dačo. Príklad – jak teraz na zakrestiu [sakristiu], ľudia ktorí majú, kto nemá, no tak nemá, ale kto si môže dovoliť a vie, že môže, tak má. Takže, toto sa dáva, že kto koľko chce, tak tam dá a to je ako milodar na chod.“

Etnograf: Čo by sa stalo, ak by niekto nedal finančný príspevok?

Konrád-GRK-V-1964: Tak nič, tak nedáva. Ľudia si o tom pomyslia svoje, no ale nikto ho nemôže donútiť dať, lebo to je dobrovoľné. Tak isto prispievať na kostol, na cirkev. Stane sa, že v daktorých farnostiach je to aj tak, že sa rozpíše, na domy. Že každý dá, desať, dvadsať, tridsať eura, keď sa robí dajaká zbierka hej. Ide sa robiť veža alebo fasáda alebo dačo. Sú farnosti, kde sa povie, kurátori povedia áno a tak, že každý dá. Kto nedá, tiež sa nič, nemôžu ho donútiť, ale málo je tak, že nedá. Lebo už potom nechce byť čierna ovca u tých ľudí hej. Ale ja som, odkedy je u nás farnosť, toto som nikdy nedovolil. Nielen ja, ale ja som bol hlavne proti, aby toto sa urobilo, pretože kto chce dať, dá a keď káže bude mať len dvadsať, ale ja keď môžem, dám osemdesiat, nie dvadsať.

Aj vo výroku Konráda je zjavné poukázanie na potenciálne symbolické trestanie v prípade neprispenia do finančných zbierok. Tento jav je zdokumentovaný už pri opise stavby kostola v obci Západná (Uhrin, 2022a, 2025a), ako aj v odbornej literatúre (Kandert, 2004). Konrád rovnako, tak ako väčšina respondentov, nesúhlasí s donucovaním k finančným príspevkom. Podľa neho finančný príspevok, či už do zvončeka, alebo v iných situáciách, má byť založený výlučne na dobrovoľnej báze. Vyššie finančné príspevky sa počas týždenných náboženských praxí dávajú zväčša len v osobitných prípadoch. K týmto osobitným formám finančných príspevkov patria okrem pohrebných rituálov (vrátane výročných omší), aj svadobné rituály

(vrátane výročných omší) či krstiny, alebo príležitosti počas veľkých cirkevných sviatkov, či dôležitých náboženských lokálnych sviatkov, ako deň patronátu kostola alebo mimoriadne finančné zbierky spojené s rekonštrukciou lokálnych sakrálnych pamiatok.

V prípade finančných príspevkov je samozrejme dôležitá aj samotná suma, vo vzťahu ku ktorej existuje v každej lokalite istý kultúrny konsenzus (napr. Romney a kol., 1986; Xygalatas & Maňo, 2022). Tento konsenzus spočíva v tom, že väčšina obyvateľov obce má istú kultúrnu formovanú predstavu o výške finančných darov. Výška finančných darov nie je prísne ohraničená a konsenzus sa vzťahuje skôr k istému rozhraniu, ako ku konkrétnej sume. Túto tendenciu sme videli aj vo výroku Konráda vyššie. Kultúra a kultúrny konsenzus zohrávajú pri určovaní výšky tejto sumy dôležitú úlohu, pretože poskytujú spôsob, ako sa vysporiadať s informačným šumom (v angličtine nazývanom *noise* – teda možnými nepochopeniami zámerov a konania partnera pri výmene a interakcii), ktorý je vlastný takýmto výmenám (Henrich & Henrich, 2007: 54; Uhrin, 2020a: 23–88).

Ak je teda modelový kultúrny konsenzus vo vzťahu k finančnému príspevku v prípade pohrebného rituálu v rozmedzí päťdesiat až sto eur, tak je akákoľvek suma v tomto rozmedzí vnímaná ako adekvátny finančný príspevok. Tieto finančné príspevky môžeme vnímať ako signál oddanosti ku komunite, ochotu podriaďovať sa skupinovými normám, znalosť skupinových noriem, oddanosť náboženstvu a bohu, ako aj ochoty dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu. Spotrebováva sa pri nich predovšetkým materiálny kapitál (financie). Respondentka z Obce Stredná, ako aj respondentka z obce Západná ma počas etnografických interview v tomto kontexte upozornili, že nie je vhodné dávať finančné príspevky značne prekračujúce kultúrny konsenzus. V našom modelovom príklade teda finančný príspevok v kontexte pohrebného rituálu vo výške päťsto eur by mohol byť vnímaný aj ako porušenie skupinových noriem. Ak teda suma značne presahuje toto modelové, či akékoľvek skutočné rozmedzie, finančný dar by mohol mať aj negatívny efekt – straty by sa mohli prejaviť najmä naprieč kapitálom sociálnym, reputáciou a kooperačnými sieťami (pozri prílohy č. 1. až 4.).

V obci Západná sme skúmali aj to, ako sú hodnotené finančné príspevky na chod a správu kostola, ak tieto príspevky pochádzajú od novo prisťahovaných obyvateľov,

ktorých s miestom lokality neviažu žiadne hlbšie príbuzenské ani iné väzby, či chatárov a chalupárov, ktorí v lokalite vlastnia nehnuteľnosti, ktoré využívajú najmä s cieľom rekreácie. Aj keď je suma finančného príspevku veľká, teda nad sumou určenou kultúrnym konsenzom, interpretácia tohto signálu zo strany prijímateľov nie je jednoznačná. Jednorazové finančné príspevky, hoci aj s vysokou sumou, nemusia byť dostatočným signálom oddanosti skupine. Ako tvrdia aj Bliege Bird, Ready a Power, tieto typy signálov môžu byť často vnímané skepticky, a dokonca byť interpretované skôr ako sebecké pokusy o budovanie reputácie, než ako akt oddanosti skupine, jej členom a normám. To však neznamená, že by komunita takéto investície neprijala a nevyužila. Domnievam sa, že osoba, ktorá by takýto signál vyslala, by ho musela v budúcnosti sprevádzať aj ďalšími signálmi s vyššou frekvenciou a nižším nákladom (Bird, Ready & Power, 2018: 453; Uhrin & Bužeková, 2022). V takomto prípade by mohli byť aj vysoko nákladné finančné príspevky retrospektívne vnímané ako čestný signál oddanosti komunite, a nie ako signál, ktorým je oddanosť a čestnosť vysielateľov predstieraná.

V niektorých prípadoch však môže byť vysoký finančný príspevok vnímaný aj ako signál čestný a signál oddanosti lokálnej a náboženskej skupine. K týmto prípadom patria vysoké finančné príspevky pochádzajúce od podnikateľov, či obyvateľov obce, ktorých obyvatelia výskumných lokalít považujú za významných a právoplatných členov lokálnej a náboženskej komunity. Príkladom môže byť vysoký finančný príspevok obyvateľa obce Stredná darovaný počas rekonštrukcie strechy kostola. Tento dar bol explicitne ocenený aj náboženským expertom po jednej z nedeľných bohoslužieb. Je potrebné tiež dodať, že každý finančný dar na opravu strechy kostola, presahujúci sumu päťdesiat eur, bol rovnako osobitne ocenený týmto spôsobom. Explicitné a verejné oceňovanie takýchto finančných darov nachádzame vo všetkých troch lokalitách výskumu.

V neposlednom rade by som na tomto mieste ešte rád poukázal na aspekt náboženského života, ktorý súvisí s problematikou činností prospešných pre náboženskú a lokálnu komunitu. Týmto aspektom je široká kategória organizácie náboženských podujatí. K nim môžeme zaradiť pomoc s organizáciou prvého svätého prijímania či sviatosti birmovania, prípravy hodových slávností na počesť patrónov kostolov a mnohých ďalších spoločenských udalostí súvisiacich s náboženstvom v konkrétnej

lokalite. Rovnako ako nachádzame explicitné a verejné oceňovanie finančných darov vo všetkých troch lokalitách výskumu, tak nachádzame aj explicitné oceňovanie organizácie náboženských podujatí. Spotrebovaný kapitál pri organizácii sa vzťahuje taktiež najmä k materiálnemu kapitálu v podobe času, drobných finančných príspevkov a ďalších materiálnych zdrojov. Prenesený kapitál sa rovnako vzťahuje k materiálnemu, ktorý od jednotlivcov prúdi smerom k verejným statkom a blahu, zdrojom spoločného užívania či komunálnemu majetku. Organizáciou týchto podujatí jednotlivci komunikujú ochotu venovať čas a zdroje úlohe, príslušnosť skupine a získavajú istú sociálnu podporu. Okrem toho jednotlivci signalizujú smerom k ostatným členom a sami k sebe oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom, ochotu dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu. Vykonávanie týchto činností prináša informácie aj o stelesnenom kapitále v podobe dostatočnej fyzickej zdatnosti vykonávať aktivitu.

4.2.2 Stavba a údržba malých sakrálnych objektov

Ďalší príklad starostlivosti o určitý typ verejných statkov predstavuje stavba a údržba malých sakrálnych objektov. Malé sakrálne objekty sú menšie či väčšie objekty, ktoré postavili zväčša obyvatelia konkrétnych lokalít ako prejav náboženskej príslušnosti. Podľa Liszku a Tótha patrí do tejto kategórie každý v teréne umiestnený objekt sakrálneho charakteru, od obrázkov pripevnených na živých stromoch, prícestných samostatne stojacich krížov, nachádzajúcich sa v chotári obcí či miest, cez božie muky, až po kaplnky, kalvárie a sochy jednotlivých svätých, ako aj Ježiša Krista, Panny Márie či Svätej Trojice (Liszka, 2007: 18; Tóth, 2017: 212). Autori niektorých týchto pamiatok sú známi, pretože pamiatky samotné môžu byť označené informáciou o roku vzniku a mene autora. Pri iných sa môžeme o ich pôvode dozvedieť z obecných kroník, monografií obcí alebo spomienok obyvateľov lokalít. „Identita“ ďalších však zostáva skrytá a zabudnutá. Respondentka z lokality Východná reflektovala malé sakrálne pamiatky nasledovne:

Etnograf: Mohli by ste mi prosím povedať, prečo sa stavali kríže na začiatku a na konci dediny?

Filoména-GRK-V-1948: No tá, čo ja viem. Voni asi niektorí ako poďakovanie, čo ja znám, bo aj tak je napísané [na krížoch] že „tento svätý kríž dali postaviť na

slávu božu tí a tí“. Taká jak obeta, poďakovanie Bohu za dačo mimoriadne v rodine še stalo. Alebo aj tak no žeby, krížov je veľa, jak kážeš. Nie že len u nás... v každej dedine. Väčšinou tak [konkrétna rodina], alebo nejaký viacej farníkov. Ten čo je pred cerkvou [kostol] to [priezvisko] rodina dala [postaviť]. Vo vojne vtedy tam še postrievalo, deti vo vojne, neznám až tak dopodrobna, chlapec dvanásťročný bol zastrelený a oni na počesť jako tak. Tu u nás z tej strany, jak še ide od dediny, tak [priezvisko dali postaviť]. Toto čo tam smerom ku [názov obce], tak [priezvisko] obnovovali, [meno a priezvisko]. Vecka jak pokolenie obnovuje, vyčistili tam. Ten, čo tu na [názov mesta] smerom von z dediny, tak vraj postavila rodina [priezvisko], von doktor bol a asi tak jak jeho rodičia. On bol detský lekár, neviem odkiaľ sa dočítal, že jeho starí rodičia dali toto kríž postaviť, tak on ho dal jako obnoviť. Neviem, kto tam teraz kvety nosí odkiaľ.

Obyvatelia lokalít, tak ako vo výroku vyššie, niekedy disponujú znalosťami o konkrétnych okolnostiach výstavby, ako aj o jednotlivcoch či rodinách, ktorí vybudovali malé sakrálne pamiatky. Starostlivosť o tieto pamiatky prebieha buď na spontánnej a dobrovoľníckej báze, alebo môže byť organizovaná aj náboženským expertom v obci, respektíve je zabezpečovaná spolkovými organizáciami v obci – jednota dôchodcov, dobrovoľný hasičský zbor a ďalšie. Uvediem príklad z obce Stredná. V roku 2024 som vykonával zúčastnené pozorovanie bohoslužby konajúcej sa vo vonkajších priestoroch cintorína pri samostatne stojacom kríži. Tento kríž bol novopostavený len nedávno a v ten deň sa konalo jeho posvätenie. To znamená, že okrem stálych rituálnych prvkov bohoslužieb, sa na začiatku posvätil tento kríž. Náboženský expert menovite poďakoval rodinám a osobám, vďaka ktorým sa táto udalosť mohla uskutočniť. Vymenoval teda tých, ktorí prispeli prácou, finančnými alebo materiálnymi prostriedkami k jeho stavbe. V tejto lokalite boli tiež v priebehu rokov 2022 – 2025 renovované mnohé malé sakrálne pamiatky, samostatne stojace kríže. Náboženský expert poďakoval týmto jednotlivcom na sociálnych sieťach, ako aj po bohoslužbe.

V neposlednom rade, ako som uviedol už vyššie, aj pri malých sakrálnych pamiatkach obyvatelia obcí vykonávajú ritualizované prejavy ich náboženskej viery. Malé sakrálne objekty sú teda dôležité ako z hľadiska signalizácie, tak samosignalizácie a spoločne s veľkými sakrálnymi objektmi, akými sú kostoly, cintoríny či domy

smútku, vytvárajú celkovú náboženskú topografiu konkrétnej lokality. Účastníčka výskumu z lokality Východná hovorí:

„U nás je tak zvyk, že pred modlitbou prežehnám se v mene otca i syna i ducha svätého amen. Aj po modlitbe. No hovorím, u nás sa veľa prežehnáva. Aj keď cestujeme a pri kríži. Nie, že len v cirkvi. Ale i po ceste čo sú kríže, človek sa prežehnáva. Nemusí to byť len v kostole. Aj tu, čo majú v dvore kríž, išli sme hore tak som še prežehnala, i pri kapličke. To je také, poklona, vzdanie takej jak poďakovanie také za všetky dobrodení, čo boh nám dáva. Ja aj tak, večer človek, keď už modlím sa.“ Filoména-GRK-V-1948

Pri stavbe a údržbe malých sakrálnych pamiatkach sa spotrebuje najmä kapitál materiálny, ako stavebný materiál, čas a financie potrebné na stavbu či údržbu malých sakrálnych pamiatok. Určitým spôsobom sa teda materiálny kapitál prenáša od jednotlivcov a rodín smerom ku komunite. Postavenie a starostlivosť o malé sakrálné pamiatky vytvára istý druh verejného statku či komunálneho majetku. Stavba a údržba vypovedá o tom, že jednotlivci a rodiny disponujú časom a zdrojmi venovať sa úlohe, deklarujú príslušnosť k náboženskej a lokálnej komunite, oddanosť Bohu, náboženskej skupine, jej princípom a členom, a taktiež ochotu dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu. V neposlednom rade, vykonávanie týchto činností prináša isté informácie aj o stelesnenom kapitále v podobe dostatočnej fyzickej zdatnosti vykonávať aktivitu (pozri prílohy č. 1. až 4.).

4.3.3 Zhrnutie

Viacere výskumy ukazujú, že skupiny s efektívnou neformálnou správou zdrojov spoločného majetku sú skupiny vyznačujúce sa vysokým stupňom vnútornej súdržnosti a sociálnou kohéziou. Sociálna kohézia sa vytvára napr. príbuzenskými väzbami alebo iným typom sociálnych vzťahov (Bosselman, 1996: 399), ako napríklad susedské a profesijné vzťahy, alebo prostredníctvom rituálov a náboženstva (Bahna & Talmont-Kaminski, 2022; Mentel, 2022; Uhrin, 2020a, 2022a; Uhrin & Bužeková, 2022; Uhrin & Horák, 2023; Uhrin, Horák & Vybíralová, 2024). Efektívne normy pre správu verejných statkov a zdrojov spoločného užívania vznikajú v malých skupinách, vyznačujúcich sa homogénnosťou, vysokou mierou sociálneho kapitálu, silným zmyslom pre komunitu, vzájomnou dôverou, istou mierou flexibility pravidiel, ako aj ochotou vzdať sa okamžitých ziskov v prospech odmien

v budúcnosti, ktoré môžu mať podobu získania reputácie a kooperačných partnerov (Acheson, 2011: 325). Efektívna kooperácia navyše často vzniká v malých lokálnych komunitách a medzi jednotlivcami, medzi ktorými sa vytvára dôvera na základe zdieľanej kultúry, jazyka, náboženstva a histórie (Latta, 2009: 107; Uhrin, 2023b: 306). Všetky menované tvrdenia a kritériá sa vzťahujú aj k lokálnym náboženským komunitám, ktoré boli predmetom výskumu. Ako som uvádzal v predošlom texte, v každej lokalite nachádzame mnohé príklady efektívneho spravovania verejných statkov, zdrojov spoločného užívania a komunálneho majetku a ďalších typov zdrojov, ktoré spĺňajú niektoré z kritérií týchto kategórií.

Pri etnografickom výskume náboženských signálov je dôležité vždy zaradiť daný signál do príslušného kontextu vzhľadom na ostatné typy signálov. Finančné príspevky sú dobrým príkladom náboženského, ako aj nenáboženského signálu, ktorý je silne závislý od kontextu. Ako som ilustroval vyššie, v každej z výskumných lokalít poskytujú obyvatelia obcí pre správu kostola a farnosti finančné dary rôznej výšky. Finančné príspevky, starostlivosť o malé aj veľké sakrálne pamiatky či pomoc s organizáciou náboženských podujatí môžeme zaradiť k neritualizovaným aktivitám, ktoré sú vykonávané v náboženskom kontexte, respektíve sú silno späté s konkrétnym náboženstvom alebo rituálom. Ak sa nákladné náboženské signály definujú najmä z hľadiska tendencie zhoršovať biologickú či sociálnu zdatnosť individuálneho organizmu počas rituálnych výkonov, v nerituálnej sfére sa nákladnosť môže merať, či byť prejavovaná inými prostriedkami, napríklad výškou finančnej investície alebo mierou investície času a fyzickej aktivity (Uhrin & Bužeková, 2022).

Northover a kol. hovoria, že ak sa účasť na bohoslužbách (rituál) a peňažné dary (skutky prospešné pre skupiny) môže považovať za nákladné správanie, tak potom sa dobrovoľnícka práca (upratovanie kostola, organizácia náboženských podujatí, údržba malých sakrálnych objektov, atď.) pre cirkev považuje za formu spolupráce so svojou skupinou a tiež za nákladné správanie. Tieto tvrdenia podľa nich podporujú hypotézu, že nákladné náboženské správanie je signálom ochoty spolupracovať so svojou náboženskou skupinou (Northover a kol., 2024: 6; Dengah, 2017). Dáta prezentované v tejto práci sa do značnej miery zhodujú s tým, čo tvrdí nielen Northover a kol., ale aj mnoho ďalších výskumov v posledných desaťročiach. Behaviorálne prejavy opisované v tejto kapitole tvoria jednu z častí spletitej mozaiky

Rythmus náboženského života

náboženského rituálneho aj nerituálneho správania, ktoré slúži ako dôležitý komunikačný aspekt v lokálnych náboženských komunitách a napomáha budovať sociálnu kohéziu v nich.

5 INTERPRETÁCIA, DISKUSIA & REFLEXIA VÝSKUMU

Už v počiatkoch výskumu signalizácie autori explicitne a teoreticky reflektovali rozdiely medzi viacerými modalitami nákladných signálov, čo zahŕňa aj dichotómiu vysoko nákladových a nízko frekvenčných oproti vysoko frekvenčným a nízko nákladovým. Hoci sa extrémnym a nákladným rituálom a nákladným signálom doteraz venovala väčšia pozornosť, v posledných desaťročiach sa pozornosť presúva aj na menej nákladné rituály. Bádatelia čoraz viac venujú pozornosť aj nízko nákladovým signálom a jemným signálom z pohľadu prijímateľov signálov (Sosis & Ruffle, 2003; Soler, 2012; Purzycki & Arakchaa, 2013; Power, 2016, 2017, 2018; Power & Ready, 2019). Spomenutá línia výskumu je zastrešujúca aj pre túto prácu.

V tejto časti budem sumarizovať výsledky etnografickej analýzy a interpretácie výsledkov v kontexte kognitívnych a evolučných teórií náboženstva. Sumár týchto výsledkov sa nachádza v tabuľkách v prílohách číslo 1. až 4. Rovnako by som rád poukázal na niektoré metodologické a metodické aspekty etnografického výskumu signalizácie. Diskusia je rozdelená na samostatné podkapitoly, v ktorých sa venujem jednotlivým teoretickým, metodologickým či empirickým otázkam.

5.1 Etnografický výskum náboženských signálov a signálov vykonávaných v náboženskom kontexte

V úvode som hovoril, že náboženstvá okrem štandardných foriem komunikácie (spev, hovorené slovo, písomné pramene), obsahujú aj komunikáciu prostredníctvom:

1. náboženského správania (rituály a ritualizované správanie),
2. odznakov a značiek (fyzické prejavy niektorých rituálnych a ritualizovaných prejavov, ako je tetovanie alebo náboženský odev),
3. zákazov, obmedzení a tabu (obmedzenia určitého druhu správania) (Sosis, 2006: 63).

Podľa Barkerovej a kol. (2019) všetky signály majú svoj obsah, náklady, komunikačné aspekty a sú vykonávané v určitom kontexte. Predmetom tejto práce bola analýza týchto aspektov signálov z perspektívy teórie nákladnej signalizácie rituálov v kontexte malých lokálnych komunít v rurálnom prostredí Slovenska. Cieľom práce bolo preskúmať náboženskú signalizáciu v nelaboratórnych a nekontrolovaných podmienkach.

Pri výskume rozmanitých typov signálov a ich komunikačných aspektov som využíval interpretačný model navrhnutý Barkerovou, ktorý som ďalej prispôbil cieľom tejto práce (viď kapitola Metodológia výskumu). V prílohe číslo 1. až 4. je zobrazená analýza všetkých typov signálov zaznamenaných počas terénnych výskumov. Výsledky analýzy neimplikujú a ani to, samozrejme, netvrdím, že v lokalitách výskumu sa nenachádzajú žiadne iné signály. Nasledujúci výskum by mohol odhaliť ďalšie rozmanité signály.

Barkerová a mnohí ďalší autorovi hovoria, že pri produkcii každého signálu sa rôznym spôsobom spotrebuje určitý druh kapitálu (materiálny, sociálny, stelesnený). Z tejto analýzy vyplýva, že kapitál môže byť pri produkcii tiež prenesený, riskovaný a ušlý (Barker a kol., 2019). Okrem toho, spotreba kapitálu je pri niektorých typoch signálu závislá aj od publika. Z analýzy dát vyplýva, že pri väčšine signálov sa spotrebuje najmä kapitál materiálny, prenáša sa kapitál materiálny a sociálny, a napokon najčastejšie riskovaným kapitálom je kapitál sociálny. Pri signáloch závislých od publika je riskovaným kapitálom najčastejšie sociálny kapitál. K jeho poškodeniu by mohlo pri produkcii signálu dôjsť v prípade, že česťnosť signálu je predstieraná a zároveň prijímateľmi vyhodnotená ako nečesťná či neúprimná. Samozrejme, že pri signáloch závislých aj nezávislých od publika môžeme uvažovať aj o kapitále ušlom. Ušlý kapitál je definovaný ako všetky potenciálne ušlé benefity a zisky, ktorých sa vzdáva vysielateľ počas vykonávania signálu, teda sú to čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností. Domnievam sa, že v prípade väčšiny analyzovaných signálov sú tieto ušlé zisky zanedbateľné – táto dimenzia signalizácie si však podľa môjho názoru zaslúži ďalšie podrobnejšie preskúmanie. Za úvahu v tomto zmysle stoja starostlivosť o kostol, údržba a stavba malých sakrálnych objektov, finančné príspevky na chod kostola a organizácia náboženských podujatí. Obyvatelia lokalít vykonávajú tieto činnosti najmä vo svojom voľnom čase. Tieto

činnosti spotrebúvajú značné množstvo materiálneho kapitálu a z toho dôvodu sa s nimi môžu potenciálne viazať väčšie ušlé zisky ako v prípade ostatných zaznamenaných signálov.

Návšteva pútnických miest je tiež zaujímavá v kontexte ušlých ziskov. Ako som uvádzal už vyššie, v ostatných desaťročiach sa obyvatelia výskumných lokalít zúčastňujú na lokálnych a národných púťach. Návštevu pútnických miest v zahraničí vykonávajú prostredníctvom skupinových zájazdov alebo individuálnych návštev. Značná fyzická a psychická námaha, ktorá je typická pre mnoho pútí, v týchto prípadoch absentuje. Pri ich opisoch pútí obyvatelia lokalít nespomínajú na fyzické a psychické vypätie, ale na pozitívne zážitky spojené s bážňou a úžasom vzťahujúcimi sa k náboženskej sfére. Ako hovorí v tomto kontexte Richard Sosis, aj v náboženských spoločenstvách, ktoré kladú na svojich prívržencov malé nároky v zmysle nákladov na produkciu signálov, si rituálne činnosti alebo akékoľvek ritualizované a neritualizované prejavy vykonávané v náboženskom kontexte vyžadujú minimálne investovaný čas a energiu. Napríklad v kontexte potenciálnych ušlých ziskov, o ktorých som hovoril vyššie, to tiež znamená, že tieto praktiky vyžadujú minimálne čas a energiu, ktoré nemožno investovať do iných činností (Sosis, 2006: 61).

Náboženské značky a zákazy predstavujú ďalší signál, ktorý môže spôsobiť ušlé zisky. Vo všetkých troch lokalitách výskumu však prevládajú kresťanské denominácie. Ušlé zisky vyplývajúce zo straty potenciálnych integrácií a kooperácie s členmi iných náboženských či nenáboženských skupín sa tu pravdepodobne nevyskytujú. Ako príklad môže poslúžiť obec Západná, v ktorej sú náboženskou väčšinou rímskokatolíci a náboženskou menšinou evanjelici. Počas etnografického výskumu a následnej analýzy dát sa ukázalo, že náboženské značky a zákazy neovplyvňujú charakter kooperácie medzi týmito skupinami. V tejto lokalite rímskokatolíci a evanjelici kooperujú naprieč širokým spektrom domén. Jedinou doménou, v ktorej prevláda preferencia ku kooperácii s členmi vlastnej náboženskej skupiny je doména náboženstva. Táto preferencia je však tiež len preferenciou a v ojedinelých prípadoch dochádza ku kooperácii aj v doméne náboženstva (pre etnografický kontext Uhrin, 2020a, 2022a, 2022c, 2023a, 2023b, 2025b; Uhrin & Bužeková, 2022; Uhrin & Horák, 2023). Samozrejme, v tomto kontexte nemôžeme vylúčiť ani pravdepodobnosť, že náboženské značky a zákazy, ako aj náboženská ideológia rímskokatolíkov

a evanjelikov sú si natoľko podobné, že účastníci výskumu ich nevnímajú ako signál príslušnosti k inej náboženskej skupine, a tak nespôsobujú potenciálnu stratu kooperačných partnerov (Northover a kol., 2024; Sosis, 2004, 2006; Sosis & Alcorta, 2003; Strabac, Aalberg, Jenssen & Valenta, 2016).

Ako môže byť akýkoľvek kapitál použitý pri vykonávaní signálu, tak môže byť v procese vykonania, či po ňom, aj získaný. Z výsledkov analýzy etnografických údajov vyplýva, že väčšina analyzovaných signálov poskytuje možnosť, ako získať sociálny kapitál v podobe zvýšenia reputácie, sociálneho statusu a rozšírenia či upevnenia kooperačných sietí. Tieto signály však v sebe nesú aj isté potenciálne riziko, ktoré môže sociálny kapitál poškodiť. K poškodeniu sociálneho kapitálu môže dôjsť napríklad vtedy, ak je čestnosť signálu prijímateľmi vyhodnotená ako neúprimná, či ak je signál vykonávaný kultúrne „nesprávnym“ spôsobom.

Obsah analyzovaných signálov najčastejšie vypovedá o tom, že jednotlivec disponuje dostatkom materiálneho kapitálu v podobe času venovať sa úlohe, zdrojov na jej realizáciu, alebo zdrojmi na zaobstaranie ďalších materiálnych predmetov potrebných na jej vykonanie. Čo sa týka stelesneného kapitálu, vybrané signály vypovedajú najčastejšie o dostatočnej fyzickej zdatnosti na vykonávanie úlohy. Vzhľadom na relatívnu nenáročnosť však vypovedajú skôr o všeobecnej a priemernej fyzickej zdatnosti a zdraví, ako o výnimočných fyzických či psychologických charakteristikách. Vo vzťahu k obsahu signálov a sociálnemu kapitálu môžeme hovoriť najmä o istej sociálnej podpore, príslušnosti k skupine, pričom môže poukazovať aj na prosocialitu a ochotu kooperovať. Vo vzťahu k charakteru, povahe, hodnote a záväzkom vysielateľa vykonávané signály najčastejšie vypovedajú o odanosti ... oddanosti náboženskej skupine, jej princípom a členom, zodpovednosti za vlastné hriechy a ochotu ich napraviť, ako aj o skromnosti, kajúcnosti, a zodpovednosti voči rodine a komunite, a, v neposlednom rade, aj o ochote dávať, oddanosti lokálnej komunite a ochote vykonávať skutky prospešné pre skupinu.

V práci som sa snažil ukázať, že ak náboženské systémy nezahŕňajúce extrémne rituály a nákladné signály, potom aj signály, ktoré sa vykonávajú často, a nie sú také nákladné, môžu slúžiť na podporu spoľahlivej komunikácie, naznačovať skupinovú oddanosť a dodržiavanie skupinových noriem. Rovnako ako v tejto práci, tak aj vo viacerých nedávnych štúdiách, ktoré skúmali rôzne kontexty a náklady

signalizačných stratégií, sa pozornosť presunula od signalizátorov k prijímateľom signálov a ich hodnoteniu jemných signálov (Barker a kol., 2019; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Bliege Bird & Power, 2015; Chvaja a kol., 2025; Power, 2016, 2017, 2018, 2019; Power & Ready, 2019; Számadó a kol., 2021; Raihani & Power, 2021; Uhrin & Bužeková, 2022). Takzvané jemné signály, ktoré nie sú nákladné ani fyzicky namáhavé, ale skôr diskkrétne, sú často rozšírené v sociálnych interakciách a môžu byť potenciálne dôležitými komunikačnými aktmi (Uhrin & Bužeková, 2022). Účastníci výskumu explicitne, a domnievam sa aj implicitne, uvažujú o jemných náboženských signáloch a hodnotia ich pozitívne, ak sa prejavujú opakovane, dlhodobo a sú vykonávané kultúrne „správnym“ spôsobom.

Jemné signály môžu byť efektívnou stratégiou pre neustále obnovovanie a zabezpečenie dôvery a záväzkov u dlhodobých partnerov. Jemné dyadické signály môžu byť kľúčom k pochopeniu dlhodobého udržiavania medziludských sociálnych a kooperačných sietí založených na nenákladných, ale vysoko frekvenčných signáloch (Bliege Bird, Ready & Power, 2018: 452). Ako hovoria Bliege Bird, Ready a Power, viditeľné prosociálne prejavy a náboženské signály môžu byť účinné pri získavaní nových partnerov či účinnou stratégiou pri vstupe nových členov do komunity (Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Uhrin & Bužeková, 2022). V tomto zmysle je nesmierne významná aj účasť na rituáloch, čo korešponduje so širšími výsledkami štúdia náboženských rituálov. Informácie, ktoré sa zdieľajú prostredníctvom účasti na rituáloch, možno asociovať s komunikáciou dôveryhodnosti ostatným členom skupiny (Jerotijević & Maňo, 2014: 156).

Z doposiaľ uvedeného vyplýva, že akýkoľvek signál môže obsahovať jeden alebo viac aspektov obsahu signálu a spotrebovať viacero nákladov (rôzny kapitál, rôzne zdroje). Tieto tvrdenia sa vzťahujú aj na signály vykonávané ľuďmi vo všeobecnosti, a ako som sa snažil ukázať, aj pre náboženské systémy v troch analyzovaných náboženských lokálnych komunitách. Z analýzy etnografických dát vyplýva, že vo všetkých troch lokalitách prevládajú signály s nízkymi nákladmi a vysokou frekvenciou, nízkymi nákladmi a nízkou frekvenciou a jemné signály. Jemné signály sú charakteristické pre každodenný život obyvateľov jednotlivých obcí a predstavujú dôležitú časť náboženskej praxe (Uhrin & Bužeková, 2022).

Na základe štúdia teoretických a empirických prác a mnou vykonaného etnografického výskumu tvrdím, že jemné signály môžu byť rovnako účinné ako nákladné signály pri budovaní dôvery, či utvrdzovaní a získavaní členstva v skupine. Zároveň sa v tomto kontexte vynára napríklad nasledujúca otázka: za akých okolností prijímatelia signálov venujú väčšiu pozornosť jemným signálom, ktoré sú súčasťou rituálov a ako hodnotia tieto signály v kontexte iných signálov? Domnievame sa, že k hľadaniu odpovedí nielen na tieto otázky dokáže prispieť aj dlhodobý etnografický výskum v kombinácii s experimentálnymi a kvantitatívnymi metódami (Lang & Kundt, 2020; Uhrin & Bužeková, 2022; Xygalatas, 2013, 2022).

Jemné signály sú nevyhnutne späté so samosignalizáciou a domnievam sa, že do istej miery aj s konceptom moralizujúcich a dozerajúcich nadprirodzených entít, a teda s konceptmi nadprirodzených trestov a odmien. Dôležitým kontextom platby nákladov je ich závislosť od publika. Ako príklad môžeme uviesť kalórie (použitý stelesnený kapitál) a financie (použitý materiálny kapitál) vynaložené pri náboženskej púti. Spotrebovanie týchto dvoch kapitálov je nezávislé od publika. Potenciálne náklady sú rovnaké, či niekto pútnika pri púti vidí alebo nevidí. Ďalej každý signál môže byť v podstate smerovaný k vykonávateľovi signálu, ku komukoľvek, kto signál prijíma a k nadprirodzenej entite, ktorá sa zaujíma o morálne správanie členov konkrétnej náboženskej skupiny – tomuto aspektu sa budem venovať podrobne v samostatnej časti. V podstate všetky analyzované signály môžu plniť aj funkciu samosignalizácie. Viaceré z nich sa tiež často vykonávajú v súkromí, alebo tak ako pri púťach, v určitých momentoch nie je vykonávateľ nikým pozorovaný. Ďalej môžem v tomto kontexte spomenúť napríklad väčšinu praktík analyzovaných v časti individuálna náboženská prax, v podobe ranných a večerných modlitieb, prežehnaní či individuálnych ružencových modlitieb, ako aj prežehnaní sa pri prechádzaní okolo veľkých či malých sakrálnych pamiatok. Pri týchto signáloch je často prijímateľom len samotný vysielateľ a nadprirodzená entita. Tu potom prichádza na rad otázka, akú úlohu zohráva samosignalizácia v kontexte konkrétneho náboženského a rituálneho systému. V rámci kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve sa uvažuje o viacerých dôvodoch vykonávania týchto signálov. Jedným z nich môžu byť zmierňované napätie a úzkosti, teda anxiolytický efekt rituálov, ako aj všeobecne pozitívny účinok na celkovú duševnú a fyzickú pohodu jednotlivcov. Ako hovorí Cigán, tieto praktiky sú dôležité aj pre konštituovanie náboženskej

identity vykonávateľov. Inými slovami, tieto praktiky pomáhajú vykonávateľom pripomínať svoje presvedčenia, záväzky a hodnoty voči sebe, náboženskej komunite a nadprirodzeným entitám, a to najmä ak sa vykonávajú dostatočne často (Cigán a kol., 2024; Lang & Kundt, 2023; Uhrin & Bužeková, 2022). O oddanosti bohu, náboženským a lokálnym normám, ako aj o oddanosti lokálnej a náboženskej komunite musí presvedčiť signalizátor nielen ostatných členov a nečlenov či nadprirodzené entity, ale aj samého seba.

V práci som sa tiež snažil ukázať, že akýkoľvek náboženský a signálny systém možno skúmať iba vo svetle jeho konkrétneho kontextu (Barker a kol., 2019: 94). Z toho okrem iného vyplýva, že rôzne druhy náboženskej praxe, teda rôzne druhy signálov, môžu súvisieť napríklad s prosociálnosťou, kooperáciou, ochotou vykonávať skutky prospešné pre skupinu a dodržiavaním náboženských morálnych noriem rôznymi spôsobmi. Napríklad, ak náboženská prax signalizuje oddanosť skupine, jej morálnym pravidlám a prosocialitu, mali by sme vziať do úvahy, že niektoré typy náboženskej praxe sú lepšími ukazovateľmi jedného (prosociality) ako druhého (oddanosti morálnym náboženským normám) (Northover a kol., 2024: 16). Tu treba zdôrazniť, že jeden signál môže zároveň komunikovať ako prosocialitu, tak oddanosť morálnym skupinovým normám. Z prezentovaného etnografického výskumu v tomto zmysle napríklad vyplýva, že pravidelná návšteva týždennej náboženskej praxe je spoľahlivejším signálom prosociality a oddanosti morálnym náboženským normám ako napríklad nosenie krížika na retiazke. Nosenie krížika na retiazke môžeme vnímať ako náboženskú značku, avšak jeho nosenie môže byť interpretované ako členmi, tak nečlenmi skupiny, aj ako výhradne estetická záležitosť bez náboženských konotácií.

Pri interpretácii dát som sa inšpiroval aj teoretickými postulátmi Harveyho Whitehousa, podľa ktorého všetky náboženstvá oscilujú medzi dvoma typmi náboženskej dynamiky. Pre prvý typ (imagistická religiozita) sú charakteristické emocionálne intenzívne a zriedkavo vykonávané rituály, praktiky a činnosti. Naopak druhý typ (doktrinálna religiozita) sa vyznačuje skôr vysoko repetitívnymi alebo rutinizovanými rituálmi, činnosťami a praktikami vykonávanými v relatívne pokojnej a miernej atmosfére, ktoré sú sprevádzané odovzdávaním doktríny (Whitehouse, 2004, 2009, 2021, 2023). Konkrétne náboženstvá a rituálne systémy sa potom viac

či menej približujú jednému z nich, pričom v týchto systémoch sa aktivujú rôzne typy pamäti (Whitehouse, 2000, 2002, 2004, 2009, 2021). Z hľadiska Whitehouseovej koncepcie by sme mohli náboženský život v troch analyzovaných výskumných lokalitách označiť ako blížiaci sa doktrinálnemu módu. Rituály a ritualizované správanie sa vyznačuje odovzdávaním doktríny a zároveň vyššou frekvenciou a repetitívnosťou (návšteva týždennej náboženskej praxe, ružencové modlitby, atď.), ako nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi.

V doktrinálnom režime vládne sémantická pamäť, ktorá uchováva informácie o svete (sociálnom, kultúrnom, ekologickom atď.) prostredníctvom zapamätávania a vytvárania pamäťových schém. V tomto režime sa informácie o rituáloch a náboženstve ukladajú do sémantickej pamäti ako všeobecné vedomosti (Hampejs & Chalupa, 2014: 27; Jerotijević & Maňo, 2014: 147). Túto tendenciu sme pozorovali aj vo výpovediach respondentov. V ich reflexiách mnohých signálov prevládali skôr všeobecné tvrdenia ako opisy konkrétnych udalostí. Výnimku v tomto zmysle predstavujú niektoré udalosti vzťahujúce sa k problematike verejných statkov a zdrojov spoločného užívania, opisy púťí a návštevy pútnických miest, na ktorých sa respondenti zúčastnili, či pohrebných rituálov. Tieto opisy, najmä púťí a pohrebných rituálov, sa ponášajú skôr na náboženské správanie charakteristické v imagistickom móde. V imagistickom móde sa osobné spomienky ukladajú v epizodickej pamäti a sú zakódované vo forme charakteristických epizód – ide teda skôr o špecifické spomienky na konkrétne udalosti. Informácie v tomto type dlhodobej pamäti sú zakotvené v spomienkach na konkrétne situácie a sú spojené s osobnou identitou nositeľa (Uhrin, 2024a). Reflexie účastníkov výskumu vzťahujúce sa k návšteve pútnických miest a pohrebným rituálom spĺňajú tieto charakteristiky. Táto zjavná „dualita“ poukazuje na to, čo tvrdí aj Whitehouse a mnohí ďalší, že väčšina náboženských systémov skôr osciluje okolo niektorého z módov, než by mala striktne spĺňať všetky charakteristiky len jedného z nich. Aj keď vo výskumných lokalitách prevláda doktrinálny mód a rituály a praktiky preň typické, neznamená to, že v nich nenachádzame niektoré prvky, ktoré by sme mohli zaradiť do módu imagistického. Z prezentovaného etnografického výskumu vyplýva, že každý analyzovaný prejav náboženského života poskytuje priestor pre kladenie mnohých výskumných otázok. Pozrime sa, napríklad, na ružencové modlitby, na ktorých sa počas pracovného

týždňa zúčastňujú najmä ženy nad päťdesiat rokov, ktoré sú často aj na dôchodku. V niektorých prípadoch sa na víkendových modlitbách ruženca zúčastňujú aj mladšie ženy alebo muži. Spomedzi mnohých si môžeme položiť napríklad otázku, ako pravidelná účasť na skupinových ružencových modlitbách ovplyvňuje hustotu kooperačných sietí a počet kooperačných partnerov. Môžeme sa tiež zamerať na porovnanie ritualizovaných a neritualizovaných signálov vykonávaných v náboženskom kontexte a ich vplyvu na reputáciu jednotlivca, či podrobne na emickú interpretáciu nízko nákladových, lokálnych a národných pútí v porovnaní s medzinárodnými a vysoko nákladovými púťami, vykonanými peším spôsobom. K ďalším otázkam môžeme zaradiť napríklad nasledujúce: Aký je rozdiel či súvislosť medzi hodnotením náboženských jemných signálov prijímateľom signálu a nenáboženských jemných signálov, alebo aký je rozdiel alebo spojitosť medzi hodnotením prijímateľov signálu o účasti na rituáloch a nerituálnymi signálmi záväzkov. Okrem týchto otázok sa samozrejme otvára množstvo ďalších. Štúdium náboženstva a rituálov z perspektívy teórie nákladnej signalizácie predstavuje podnetnú a plodnú oblasť nielen pre súčasný, ale aj pre budúci výskum.

Z teoretického hľadiska by bolo zaujímavé zamerať sa aj na integráciu teórie signalizácie a prejavov zvyšujúcich dôveryhodnosť (ďalej ako CRED). Joseph Henrich (2009) používa pojem CRED namiesto nákladných signálov. Tvrdí, že signály sú vnímané ako úprimné a dôveryhodné, keď sú verbálne prejavy podporené afirmatívnymi činmi. CREDy možno charakterizovať ako postupy a prejavy (vecné a verbálne), ktoré sú v súlade s postojmi a názormi bežne vyjadrovanými v danej skupine. CREDy sú do veľkej miery v súlade aj s deklarovými postojmi a názormi toho, kto ich vykonáva. Henrich tvrdí, že je len malá pravdepodobnosť vykonávania CREDov, ak by osoba zastávala iný postoj, ako je postoj vyjadrený symbolicky (napr. jazykom) (Henrich, 2009: 245–247; Jerotijević & Maňo, 2014: 157). V tomto zmysle sú náboženské správanie, odznaky a zákazy, hovorí Sosis, jednoducho spoľahlivejším prostriedkom signalizovania akýchkoľvek záväzkov ako ústne sľuby (Sosis, 2006: 64). Henrich netvrdí, že CREDy musia byť vždy nákladné pre toho, kto ich vykonáva, ale za určitých podmienok môžu nákladné signály predstavovať účinné CREDy (Henrich, 2009: 252; Lanman & Buhrmester, 2016: 2–3). Chvaja a Řezníček hovoria, že by mohlo byť inšpiratívne integrovať teóriu nákladnej signalizácie rituálov a CRED do jedného rámca analýzy prejavov náboženských signálov záväzku

(Chvaja & Řezníček, 2019). Hoci som v tejto práci nesiahol k integrácii tohto typu, považujem ju za potenciálne plodný prístup pre budúci výskum (Uhrin & Bužeková, 2022: 223).

5.2 Nadprirodzené tresty a odmeny

Pri analýze etnografických dát som sa viackrát odvolával aj na koncept nadprirodzených trestov a odmien. Predpokladá sa, že nadprirodzené tresty podporujú vnútro skupinovú kooperáciu, a skupiny, v ktorých sa vyskytujú či vyskytovali, mohli byť úspešnejšie v hľadaní zdrojov, ich spracovaní a v súperení o ne v porovnaní so skupinami, kde sa koncepty nadprirodzených trestov nevyskytovali (Johnson, 2005: 416; Norenzayan & Shariff, 2008: 58; tiež Lang a kol., 2019; Uhrin, 2020a: 70–71; Shariff & Norenzayan, 2007). Náboženské predstavy, obzvlášť tie, ktoré vytvárajú moralizujúce a trestajúce typy správania sa, sú taktiež jedným z mechanizmov, ktorý mohol stáť pri zrode kooperácie vo veľkých skupinách, ktorých členovia sa navzájom nemuseli osobne poznať (Johnson & Bering, 2006: 220). Oportunistické a sebecké tendencie ľudí môžu byť potláčané práve vierou a strachom z nadprirodzených bytostí a trestov, ktoré tieto bytosti vykonávajú (Shariff & Norenzayan, 2011; Uhrin, 2020a: 70–71). Mechanizmus nadprirodzeného trestania a odmien disponuje tiež potenciálom riešiť nielen problematiku verejných statkov, pretože môže napomáhať k starostlivosti o verejné statky, či motivovať ľudí k vykonávaniu činností prospešných pre komunitu. Konceptia nadprirodzených trestov a odmien potenciálne rieši aj problém čiernych pasažierov prvého a druhého stupňa, teda tých jedincov, ktorí získavajú benefity z nákladného trestania ostatných členov spoločenstva, avšak sami porušenie noriem netrestajú. Nadprirodzení činitelia taktiež „dohliadajú“ na dodržiavanie noriem aj v prípade, keď nie sú skutky jednotlivca (či skupiny) pozorované iným jednotlivcom či skupinou (bližšie Atkinson & Bourrat, 2011; Piazza, Bering & Ingram, 2011; Lang, 2019; Norenzayan a kol., 2016; Uhrin 2020a: 69–70; Xygalatas a kol., 2018).

Ako hovorí Bendixen a kol., hoci existujú určité dôkazy, ktoré potvrdzujú vzťah medzi koncepciami o nadprirodzených trestoch (odmenách) a kooperáciou, štúdie na individuálnej úrovni sú stále nepresvedčivé, najmä pokiaľ ide o stanovenie súvislosti medzi morálnym obsahom presvedčenia o nadprirodzenom treste (odmene)

a prosociálnym, kooperatívnym správaním (Bendixen a kol., 2023: 1–2; k diskusii tiež Bendixen & Purzycki, 2023a, 2023b; Purzycki a kol., 2016, 2022; Lang, 2019; Lang a kol., 2019; Purzycki & McKay, 2023). Problematika nadprirodzených trestov a odmien, ich vplyvu na kooperáciu, prosocialitu, ako aj na vykonávanie rituálov a ritualizovaných praktík, vyžaduje nepochybne ďalší podrobný výskum. Etnografickými metódami môžeme skúmať, akým spôsobom účastníci výskumu, teda vyznávajúci konkrétne náboženstvo, interpretujú nadprirodzené tresty a odmeny v konkrétnom sociálnom, kultúrnom, ekonomickom, ekologickom, historickom a náboženskom kontexte. Aj napriek tomu, že väčšina účastníkov výskumu explicitne nepomenúva nadprirodzené tresty a odmeny ako motiváciu pre vykonávanie rituálov či ritualizovaného správania, ich vplyv v tomto zmysle nemôžeme ani v etnografickom výskume vylúčiť. Môžeme ho odvodiť napríklad z etnografických interview, v ktorých sú opisované charakteristiky nadprirodzených činiteľov, z implicitného a explicitného morálneho uvažovania účastníkov výskumu či z náboženskej literatúry poskytujúcej tieto informácie alebo z informácií zdieľaných o týchto konceptoch náboženskými expertmi počas rituálov. Vidina nadprirodzených trestov a odmien môže potenciálne zohrávať dôležitú úlohu aj v kontexte samosignalizácie. Úloha etnografického výskumu v tomto zmysle môže spočívať napríklad v poskytnutí podrobných hĺbkových analýz predstáv vyskytujúcich sa v konkrétnom sociálnom a ekologickom prostredí, ktoré môžu následne poskytnúť základ pre kvantitatívne a experimentálne štúdie.

5.3 Metodologické a metodické aspekty

Z metodologického hľadiska je monografia založená na dlhodobom a opakovanom etnografickom výskume. Hlavné metódy zberu dát predstavovali hĺbkové a opakované etnografické interview a zúčastnené pozorovanie. Počas výskumov som viedol najmä neštruktúrované a pološtruktúrované rozhovory s náboženskými laikmi a s miestnymi náboženskými expertmi. Okrem desiatok etnografických rozhovorov som uskutočnil mnoho pozorovaní náboženských rituálov a náboženského života v troch výskumných lokalitách. Taktiež som vykonal pozorovania pohrebov, osláv sviatku Všetkých svätých, ako aj rôznych ďalších obradov a rituálov, obecných hodov a slávností, folklórnych slávností, ako aj pozorovania každodenného života. Značný

čas som počas výskumu strávil aj v okolí kostolov, cintorínov a malých sakrálnych objektov, v blízkosti ktorých sa koncentrovali rozmanité prejavy náboženského života. Mojmím cieľom bolo zúčastnené pozorovanie postaviť do rovnocennej pozície vo vzťahu k etnografickému interview. Zúčastnené pozorovanie bolo teda počas všetkých výskumov rovnocennou, nie doplnkovou metódou k etnografickému rozhovoru. V práci som sa snažil ukázať, že takýto prístup potenciálne umožňuje odhaliť rozmanité aspekty náboženských signálov, ako aj to, či respondenti najmä reprodukovujú normy alebo či sú s ich reprodukciami spojené aj konkrétne behaviorálne prejavy.

V tejto práci som sa snažil ukázať, že pre štúdium signálov je prospešný dlhodobý výskum, ktorý umožňuje pozorovať rozmanité aspekty jednotlivých typov náboženského správania. Etnografický výskum doposiaľ predstavuje centrálny metodologický nástroj pre mnoho sociokultúrnych antropológov a etnológov. Etnografia a kvalitatívne metódy, ktoré často využíva a ktoré boli využívané aj v tejto práci, predstavuje potenciálne efektívny spôsob pre analýzu obsahu, nákladov, kontextu a komunikačných aspektov signálov rôzneho druhu objavujúcich sa v náboženskom aj nenáboženskom správaní. Etnografický kontext poskytoval v tejto práci opis tam, kde je kontextuálna šírka skúmaných javov najširšia, ich mechanická výška najvyššia a časová hĺbka najplytšia (Lang & Kundt, 2020). Etnografický výskum zároveň pridáva kontextuálny rozmer teoretickým konceptom a môže poskytnúť analýzu podstatných detailov miestneho kontextu (Barker a kol., 2019). V neposlednom rade sa domnievam, že výsledky etnografického výskumu prinášajú obohatenie generalizujúcich modelov o špecifiká miestnych náboženských systémov. Výskum náboženstva a rituálov z perspektívy kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve predstavuje plodnú oblasť spolupráce medzi humanitnými, sociálnymi a prírodnými vedami (Cigán a kol., 2024; Lang & Kundt, 2020; McCauley, 2019; Whitehouse, 2024b; Xygalatas, 2022).

Na záver by som chcel zdôrazniť, že v posledných dvoch desaťročiach sa poukazuje na problematické teoretické a metodologické momenty výskumu v spoločnostiach označovaných ako „čudné“ – W.E.I.R.D ((Western (západný), Educated (vzdelaný), Industrialised (industrializovaný), Rich (bohatý), Democratic (demokratický)). S výskumom v týchto typoch spoločností sa spája viacero úskalí (Henrich, Heine &

Norenzayan, 2010). Newson a kol. v roku 2020 ponúkli riešenie v podobe výskumu charakterizovaného ako „výskum v divočine“ – W.I.L.D. ((Worldwide (celosvetový), In Situ (na konkrétnom mieste), Local (lokálny), Diverse (diverzifikovaný)) (Newson a kol., 2020). Tento prístup sa v posledných desaťročiach využíva aj pri štúdiu náboženstva, signalizácie a rituálov (napr. Konvalinka a kol., 2011; Lang a kol., 2019; Xygalatas, 2012; Xygalatas a kol., 2013). Myslím si však, že možno nastal čas byť ešte trochu „divokejší“ – W.I.L.D.E.R. ((Worldwide (celosvetový) In Situ (na konkrétnom mieste), Local (lokálny), Diverse (diverzifikovaný), Ethnographic (etnografický), Repeated (opakovaný)) (Uhrin & Bužeková, 2022). Ako som sa pokúsil ukázať v tejto práci, etnografický výskum môže byť užitočnou metódou pri štúdiu náboženstva a signalizácie z evolučnej či kognitívnej perspektívy. Ľudské náboženské správanie má viacero vrstiev vysvetlenia a kvalitatívny etnografický výskum pomáha osvetliť niektoré z týchto vrstiev. Opakovaný dlhodobý etnografický výskum, na ktorom je založená aj táto publikácia, by mal byť nevyhnutnou súčasťou metodologického aparátu kognitívnej a evolučnej vedy o náboženstve.

6 ZÁVER

V posledných desaťročiach bolo napísaných značné množstvo empirických a teoretických prác skúmajúcich náboženstvo a rituál z rozmanitých teoretických a metodologických hľadísk. Približne od deväťdesiatych rokov dvadsiateho storočia sa rozvíja kognitívne a evolučné štúdium náboženstva. Kognitívne a evolučné prístupy netvoria dominantné trendy v etnológii a antropológii, či už v zahraničí alebo na Slovensku. Napriek tomu upútali pozornosť úzkej skupiny vedcov, ktorí ich aplikujú na rôznorodé témy, vrátane rituálov. Cieľom tejto práce bola analýza obsahu, nákladov, kontextu a komunikačných aspektov signálov, ktoré sa objavujú v náboženskom kontexte, z perspektívy teórie nákladnej signalizácie rituálov. Mojm cieľom bolo preskúmať tieto dimenzie v troch lokalitách v rurálnom prostredí Slovenska, v ktorých žijú príslušníci rímskokatolíckeho a gréckokatolíckeho vierovyznania.

Predchádzajúce výskumy v oblasti kognitívneho a evolučného štúdia náboženstva a rituálov preukázali, že účasť na náboženských rituáloch s nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi môže byť vnímaná ako úprimný signál skupinového záväzku, ako signál fyzických či duševných vlastností, alebo socioekonomického statusu. Ak však takéto rituály v konkrétnom náboženskom systéme či danej lokalite chýbajú, potom sa dôveryhodnosť, oddanosť skupine a dodržiavanie skupinových noriem musia komunikovať prostredníctvom iných typov signálov. Týmto typom signálov sú signály s vysokou frekvenciou a nízkymi nákladmi, signály s nízkymi nákladmi a nízkou frekvenciou a jemné signály. Príslušné analytické rozlíšenie medzi kategóriami signálov neznamena, že ich musíme posudzovať samostatne. Ako som sa snažil ukázať v tejto monografii, všetky signály bez ohľadu na frekvenciu a náklad musia byť posudzované v sociokultúrnom kontexte, v ktorom sa vyskytujú.

V práci som sa snažil ilustrovať, že náboženské rituály a ritualizované správanie s nízkymi nákladmi a vysokou frekvenciou, nízkymi nákladmi a nízkou frekvenciou, ako aj jemné signály, sú nielen potenciálne efektívnym komunikačným prostriedkom a platformou, ale sú potenciálne efektívne aj v procese budovania dôvery, udržiavania spolupráce a skupinovej súdržnosti. Súhlasím s inými autorami, ktorí zdôrazňujú, že tomuto typu signálov by sa mala venovať systematická

pozornosť, a to nielen v etnografických kontextoch, v ktorých sa extrémne rituály nevyskytujú (Barker a kol., 2019; Bliege Bird & Power, 2015; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Chvaja a kol., 2025; Power, 2016, 2017, 2018; Uhrin & Bužeková, 2022).

Značnú časť náboženského života vo všetkých troch výskumných lokalitách tvoria jemné signály, vyznačujúce sa vysokou frekvenciou, nízkymi nákladmi a často, aj keď nie nevyhnutne, súkromnou povahou. To znamená, že prijímateľom týchto signálov je často samotný vykonávateľ, v tomto prípade ide o takzvanú samosignalizáciu alebo nadprirodzený činiteľ. Takéto rituály, vrátane jemných signálov, sa môžu vykonávať kvôli ich anxiolytickým účinkom a pozitívnym účinkom na celkovú duševnú a fyzickú pohodu (Lang a kol., 2020; Lang, Krátký & Xygalatas, 2022). Tieto typy rituálov sú pravdepodobne rovnako dôležité aj pre konštituovanie náboženskej identity vykonávateľa, tiež svedčia o motivačnej sile náboženského presvedčenia a možno dokonca uvažovať, ako tvrdí Cigán, že aj tieto všedné, ale často vykonávané úkony môžu byť dobrým prediktorom vplyvu rituálov na sociálne správanie jednotlivcov (Cigán a kol., 2024; tiež Barker a kol., 2019; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Lang, Chvaja a kol., 2022; Power, 2017; Uhrin & Bužeková, 2022). Podľa Bliege Bird predstavuje podrobný výskum jemných signálov vo všeobecnosti legitímny spôsob poskytujúci možnosť porozumenia jednotlivých nuáns sociálnych a náboženských systémov (Bliege Bird, Ready & Power, 2018: 455). Na základe prezentovaného etnografického výskumu sa domnievam, že jemnými signálmi je nielenže prepletený život v troch analyzovaných náboženských komunitách, ale aj že tieto signály môžu byť vo všeobecnosti rovnako účinným komunikačným prostriedkom ako nákladné signály a môžu byť taktiež účinné pri budovaní dôvery, kooperácie a získavaní členstva v skupine. Potvrdenie či vyvrátenie týchto predpokladov vyžaduje samozrejme ďalší výskum vykonaný rôznymi metódami v rozmanitom sociokultúrnom a ekologickom prostredí.

Pri skúmaní signalizácie nie sú dôležité len signály a ich vysielatelia, keďže neodmysliteľnou súčasťou signalizačného procesu sú aj prijímatelia signálov. Prijímatelia posudzujú dôveryhodnosť, úprimnosť a čestnosť signálov. Proces posudzovania je komplexný a jednotlivé signály sa bez ohľadu na ich náklad a frekvenciu posudzujú opakovane. Navyše, signály sa posudzujú v kontexte reputácie jednotlivca a jeho celkového správania voči členom skupiny (Uhrin & Bužeková, 2022). Rovnako ako

Shaver a Bulbulia sa domnievajú, že náboženské inštitúcie poskytujú istú formu sociálneho zabezpečenia a že možnosť prístupu k tomuto zabezpečeniu si vyžaduje existenciu spoľahlivých foriem komunikácie (Shaver & Bulbulia, 2017: 107). Z analýzy etnografických údajov prezentovaných v tejto práci vyplýva, že v troch výskumných lokalitách sú týmito formami komunikácie rozmanité formy rituálov a ritualizovaného správania, vykonávané najmä v náboženskom kontexte, vyznačujúce sa najmä vysokou alebo nízkou frekvenciou v spojení s relatívne nízkymi nákladmi.

V práci som sa tiež snažil ukázať, že z metodologického hľadiska je pre štúdium signálov inšpiratívny aj dlhodobý etnografický výskum, ktorý umožňuje pozorovať partikularity jednotlivých náboženských signalizačných systémov a kumulatívny účinok jednotlivých typov správania. Etnografický výskum by však v prípade výskumu signálov mal rovnako využívať etnografické interview, ako zúčastnené pozorovanie, pretože týmto spôsobom je možné v etnografickom výskume dať do súvislosti údaje o reprezentáciách účastníkov výskumu a ich behaviorálne prejavy. Teória nákladnej signalizácie rituálov bola aplikovaná vo viacerých štúdiách náboženstva, ktoré využívali aj etnografický výskum. Aj výsledky týchto výskumov ukazujú, že zúčastnené pozorovanie a etnografické interview sú efektívnou metódou na pozorovanie a opis signálov rôzneho druhu objavujúcich sa v náboženskom správaní a pomáhajú doplniť teoretické koncepty o kontextuálny rozmer (Xygalatas a kol., 2021; Maňo, 2019; Lang & Kundt, 2020).

Dymitris Xygalatas metaforicky označil na jednej strane rituály s nízkymi nákladmi a vysokou frekvenciou za akési sociálne lepidlo a na druhej strane rituály s nízkou frekvenciou a vysokými nákladmi, extrémne a dysforické rituály ako akési sociálne super lepidlo (Xygalatas, 2022). Metafora lepidla odkazuje na myšlienku, že rituály v sociálnych skupinách plnia funkciu mechanizmu posilňujúceho sociálnu kohéziu, vnútroskupinovú kooperáciu, solidaritu s členmi skupiny, ochotu dodržiavať skupinové normy a vykonávať rozmanité skutky prospešné pre skupinu. V neposlednom rade rituály a ritualizované správanie, či už v náboženskom alebo nenáboženskom kontexte, plnia dôležitú funkciu komunikačných aktov. Výsledky prezentovaného etnografického výskumu poukazujú na to, že aj nenákladné signály a jemné signály v náboženskom aj nenáboženskom kontexte fungujú ako

efektívny komunikačný prostriedok zámerov, vlastností a charakteru ich vysielateľov, a tak môžu prispieť k budovaniu kooperácie, reputácie a, ako jeden z mnohých prostriedkov, prispievať k udržaniu dôvery medzi členmi skupiny. To, čo tieto praktiky postrádajú na intenzite a nákladoch, pomyselne vynahrádzajú svojou vysokou frekvenciou. Okamžitá metaforická lepivá sila týchto rituálov a praktík nie je teda taká veľká ako pri nákladných, extrémnych a dysforických rituáloch. Domnievam sa však, že ich pravidelné a opakované vykonávanie, teda nanášanie týchto vrstiev sociálneho lepidla, dokáže efektívne prispievať k podpore súdržnosti skupín aj prostredníctvom efektívnej komunikačnej platformy, ktorú tieto praktiky vytvárajú a predstavujú.

PRÍLOHY

1. Platba nákladov – nezávislé od publika

Signál / náboženské správanie	Použitý kapitál	Prenesený kapitál	Riskovaný kapitál	Ušlý kapitál
Účasť na týždennej náboženskej praxi	Materiálny	Sociálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Peňažné dary po bohoslužbe	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Ružencové modlitby	Materiálny	Sociálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Individuálna modlitba v dome	Materiálny	x	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Individuálna spoveď	Materiálny	Sociálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Sväté prijímanie	Materiálny	x	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Prežehnanie	Materiálny	x	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Byť miništrantom	Materiálny	Sociálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Byť kostolníkom, kostolníčkou	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Starostlivosť o kostol a faru	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Údržba a stavba malých sakrálnych objektov	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností

Signál / náboženské správanie	Použitý kapitál	Prenesený kapitál	Riskovaný kapitál	Ušlý kapitál
Finančné príspevky na chod kostola	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Organizácia náboženských podujatí	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Návšteva pútnických miest	Materiálny	Materiálny	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Náboženské značky	Materiálny	x	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Náboženské zákazy	Materiálny	x	x	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností

2. Platba nákladov – závislé od publika

Signál / náboženské správanie	Kapitál riskovaný každým	Kapitál riskovaný, ak predstieraný	Ušlý kapitál
Účasť na týždennej náboženskej praxi	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Peňažné dary po bohoslužbe	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Ružencové modlitby	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Individuálna modlitba v dome	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Individuálna spoveď	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Sväté prijímanie	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Prežehnanie	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Byť miništrantom	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Byť kostolníkom, kostolníčkou	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Starostlivosť o kostol a faru	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Údržba a stavba malých sakrálnych objektov	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Finančné príspevky na chod kostola	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností

Signál / náboženské správanie	Kapitál riskovaný každým	Kapitál riskovaný, ak predstieraný	Ušlý kapitál
Organizácia náboženských podujatí	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Návšteva pútnických miest	x	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Náboženské značky	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností
Náboženské zákazy	Sociálny	Sociálny	Čas a energia, ktoré nemožno investovať do iných činností

3. Obsah signálu – kapitál

Signál / náboženské správanie	Materiálny kapitál	Stelesnený kapitál	Sociálny kapitál
Účasť na týždennej náboženskej praxi	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Príslušnosť k skupine Prosociálna
Peňažné dary po bohoslužbe	Zdroje na realizáciu úlohy	x	Istá sociálna podpora Prosociálna Príslušnosť k skupine
Ružencové modlitby	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Príslušnosť k skupine
Individuálna modlitba v dome	Čas venovať sa úlohe	x	Istá sociálna podpora. Prosociálna Príslušnosť k skupine
Individuálna spoveď	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora. Prosociálna Príslušnosť k skupine
Sväté prijímanie	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora. Prosociálna Príslušnosť k skupine
Prežehnanie	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Príslušnosť k skupine
Byť miništrantom	Čas venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Príslušnosť k skupine
Byť kostolníkom, kostolníčkou	Čas & zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Prosociálna Príslušnosť k skupine
Starostlivosť o kostol a faru	Čas & zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Prosociálna Príslušnosť k skupine
Údržba a stavba malých sakrálnych objektov	Čas a zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Prosociálna Príslušnosť k skupine
Finančné príspevky na chod kostola	Čas a zdroje venovať sa úlohe	x	Istá sociálna podpora Prosociálna Príslušnosť k skupine

Signál / náboženské správanie	Materiálny kapitál	Stelesnený kapitál	Sociálny kapitál
Organizácia náboženských podujatí	Čas a zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Prosocialita Príslušnosť k skupine
Návšteva pútnických miest	Čas a zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť vykonávať aktivitu	Istá sociálna podpora Prosocialita Príslušnosť k skupine
Náboženské značky	Zdroje na zaobstaranie značky	x	Istá sociálna podpora Prosocialita Príslušnosť k skupine
Náboženské zákazy	Čas a zdroje venovať sa úlohe	Dostatočná fyzická zdatnosť dodržiavať zákaz	Istá sociálna podpora Prosocialita Príslušnosť k skupine

4. Obsah signálu – charakter, povaha, hodnoty a záväzky

Signál / náboženské správanie	Charakter, povaha, hodnoty a záväzky
Účasť na týždennej náboženskej praxi	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám
Peňažné dary po bohoslužbe	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Ochota dávať Znalosť lokálnych skupinových noriem
Ružencové modlitby	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám
Individuálna modlitba v dome	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám
Individuálna spoveď	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Zodpovednosť za vlastné hriechy a ochotu ich napraviť Skromnosť, kajúcnosť, zodpovednosť voči rodine a komunite
Sväté prijímanie	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Zodpovednosť za vlastné hriechy a ochotu ich napraviť Skromnosť, kajúcnosť, zodpovednosť voči rodine a komunite
Prežehnanie	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Znalosť lokálnych skupinových noriem
Byť miništrantom	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Oddanosť lokálnej komunite a ochota vykonávať skutky prospešné pre skupinu Znalosť lokálnych skupinových noriem
Byť kostolníkom, kostolníčkou	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Oddanosť lokálnej komunite a ochota vykonávať skutky prospešné pre skupinu Znalosť lokálnych skupinových noriem
Starostlivosť o kostol a faru	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Ochota dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu

Signál / náboženské správanie	Charakter, povaha, hodnoty a záväzky
Údržba a stavba malých sakrálnych objektov	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Ochota dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu
Finančné príspevky na chod kostola	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Ochota dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu Znalosť lokálnych skupinových noriem
Organizácia náboženských podujatí	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Ochota dávať a vykonávať skutky prospešné pre skupinu Znalosť lokálnych skupinových noriem
Návšteva pútnických miest	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám
Náboženské značky	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Znalosť lokálnych skupinových noriem
Náboženské zákazy	Oddanosť Bohu, oddanosť náboženskej skupine, jej princípom a členom a normám Znalosť lokálnych skupinových noriem

SUMMARY

A large body of empirical and theoretical work has been written in recent decades that examines religion and ritual from a variety of theoretical and methodological perspectives. Since approximately the 1990s, the cognitive and evolutionary study of religion has been developing. Cognitive and evolutionary approaches do not form dominant trends in ethnology and anthropology abroad or in Slovakia. Nevertheless, they attract the attention of a small group of scholars who apply them to various topics, including rituals. This book aims to analyze the content, costs, context, and communicative aspects of signals that appear in religious contexts from the theoretical perspective of the costly signalling theory of ritual. I aimed to examine these dimensions in three locations in rural Slovakia, inhabited by members of the Roman Catholic and Greek Catholic faiths.

Previous research in the cognitive and evolutionary study of religion and ritual has shown that participation in low-frequency, high-cost religious rituals is perceived as a sincere signal of group commitment, physical or mental attributes, or socioeconomic status. However, if such rituals are absent in a particular religious system or locality, then credibility, commitment to the group, and adherence to group norms must be communicated through other types of signals. These types of signals are high-frequency and low-cost signals, low-cost and low-frequency signals, and subtle signals. Making an appropriate analytical distinction between these categories of signals does not mean that we must consider and analyse them separately from each other. As I have tried to show in this monograph, all signals, regardless of frequency and cost, must be analysed in the sociocultural context in which they occur.

In this book, I have sought to illustrate, that religious rituals and ritualized behaviours with low cost and high frequency, low cost and low frequency, as well as subtle signals, are not only potentially effective means and platforms of communication but are also potentially effective in the process of building trust and maintaining cooperation and group cohesion. I agree with other authors who emphasize that this type of signals should be given systematic attention, not only in ethnographic settings where extreme rituals do not occur (Barker a kol., 2019;

Summary

Bliege Bird & Power, 2015; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Power, 2016, 2017, 2018; Uhrin & Bužeková, 2022).

Subtle signals, characterized by their high frequency, low cost, and often, though not necessarily, private nature, make up a significant portion of religious life in all three research sites. This means that the receiver of this signal is often the performer himself; in this case, the so-called self-signalling occurs, or the receiver is a supernatural agent. Such rituals, including subtle signals, can be performed due to their anxiolytic effects and positive effects on overall mental and physical well-being (Lang a kol., 2020; Lang, Short & Xygalatas, 2022). These types of rituals are arguably equally important for the construction of the signaller's religious identity, indicative of the motivational power of religious beliefs, and it can even be speculated, as Cigán suggests, that these mundane but frequently performed acts may also be good predictors of the impact of rituals on individuals' social behaviour (Cigán a kol., 2024; also Barker a kol., 2019; Bliege Bird, Ready & Power, 2018; Lang, Chvaja a kol., 2022; Power, 2017; Uhrin & Bužeková, 2022). Research focusing on subtle signals generally represents, according to Bliege Bird, a legitimate way of providing insight into social and religious systems (Bliege Bird, Ready & Power, 2018: 455). Based on an ethnographic research presented in this book, I argue that not only are subtle signals intertwined with life in the three religious communities analysed, but that these signals can be as effective as a means of communication as costly signals and can also be effective in building trust, cooperation and gaining group membership. Confirmation or refutation of these assumptions, of course, requires further research in diverse sociocultural and ecological settings. Signalling is not just about the signals themselves and about those who carry them out, because the receivers of the signals are also an essential part of the signalling process. The receivers judge the credibility, sincerity and honesty of the signals. In addition, the assessment process is complex, and individual signals are assessed repeatedly, regardless of their cost and frequency. Signals are judged in the context of the individual's reputation and overall behaviour towards group members (Uhrin & Bužeková, 2022). Same as Shaver and Bulbulia, I argue that religious institutions provide a form of social security and that the ability to access this security requires the existence of reliable forms of communication (Shaver & Bulbulia, 2017: 107).

Summary

The analysis of the ethnographic data presented in this monograph shows that in the three research sites, these forms of communication are diverse forms of rituals and ritualized behaviours, performed mainly in religious contexts, characterized by high or low frequency in conjunction with relatively low costs.

In this book, I have also tried to show that, from a methodological point of view, longitudinal ethnographic research is an inspiring approach for the study of signals, as it makes it possible to observe the particularities of individual religious signalling systems and the cumulative effect of different types of religious and non-religious behaviour. However, ethnographic research should make as much use of ethnographic interviews as participant observation in the case of research on signals, because only in this way are able to compare the statements of research participants and their behavioural manifestations. Costly ritual signalling theory has been applied in several studies of religion that have also used ethnographic research. The results of these studies also show that participant observation and ethnographic interviewing are effective methods for observing and describing signals of various kinds appearing in religious behaviour and for adding a contextual dimension to theoretical concepts (Xygalatas *et al.*, 2021; Maño, 2019; Lang & Kundt, 2020).

Dymitris Xygalatas metaphorically referred to low-cost, high-frequency rituals as a kind of social glue on the one hand, and low-frequency, high-cost, extreme and dysphoric rituals as a kind of social super glue on the other (Xygalatas, 2022). The glue metaphor refers to the long-standing idea that rituals in social groups function as a mechanism to strengthen social cohesion, in-group cooperation, solidarity with group members, willingness to conform to group norms and perform a variety of acts beneficial to the group. Last but not least, rituals and ritualized behaviors, whether in religious or non-religious contexts, perform an important function as communicative acts. The results of the ethnographic research presented here point to the fact that even low-cost high-frequency signals and subtle signals in both religious and non-religious contexts function as an effective means of communicating the intentions, qualities, and character of their transmitters and thus can contribute to building cooperation, reputation, and trust among group members. What these practices lack in intensity and cost, they make up for in their

Summary

high frequency. The imagined immediate glue-like sticking power of these rituals and practices is thus not as great as that of the costly rituals, the extreme and dysphoric rituals. However, I believe that their regular and repeated performance, i.e. the application of imaginary layers of social glue, can effectively contribute to group cohesion through the effective communication platform that these practices represent and create.

LITERATÚRA

- AAA *statement on ethics*. (2023, 22. apríl). The American Anthropological Association. Získané 24. júla 2024 z <https://americananthro.org/about/policies/statement-on-ethics/>
- Abi, Y. T., Güle, H., Surip, S., & Midun, H. (2023). Rosary prayer as a catalyst for solidarity among urban Catholic parishioners. *Mysterium Fidei: Journal of Asian Empirical Theology*, 1(3), 195–205. <https://jaemth.org/index.php/JAEmTh/article/download/117/30/247>
- Abramovitch, H. (2015). Death, anthropology of. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 870–873). Elsevier.
- Acheson, J. (2011). Ostrom for anthropologists. *International Journal of the Commons*, 5(2), 319–339. <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.245>
- Albala, K. (2011). *Historical background to food and Christianity*. Columbia University Press.
- Albala, K., & Eden, T. (Eds.). (2011). *Food and Faith in Christian Culture*. Columbia University Press.
- Albera, D., & Eade, J. (Eds.). (2019). *New pathways in pilgrimage studies: Global perspectives*. Routledge.
- Anagwo, E. C. (2016). *Communion in the hand and Ebola virus disease in Nigeria: Lessons for liturgical catechesis*. Získané 26. novembra 2024 z https://www.academia.edu/26074466/communion_in_the_hand_and_ebola_virus_disease_in_nigeria_lessons_for_liturgical_catechesis
- Anastasi, M. W., & Newberg, A. B. (2008). A preliminary study of the acute effects of religious ritual on anxiety. *Journal of Alternative and Complementary Medicine (New York, N.Y.)*, 14(2), 163–165. <https://doi.org/10.1089/acm.2007.0675>
- Anyfantakis, D. (2020). Holy Communion and infection transmission: A literature review. *Cureus*, 12(6), e8741. <https://doi.org/10.7759/cureus.8741>
- Asad, T. (Ed.). (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Astuti, R., & Bloch, M. (2013). Are ancestors dead? In J. Boddy & M. Lambek (Eds.), *Companion to the Anthropology of Religion* (pp. 103–117). Wiley-Blackwell.
- Atkinson, Q. D., & Bourrat, P. (2011). Beliefs about God, the afterlife and morality support the role of supernatural policing in human cooperation. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*, 32(1), 41–49. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.07.008>
- Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). The cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally. *Evolution and Human Behavior*, 32(1), 50–62. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.09.002>
- Atran, S. (1993). *Cognitive foundations of natural history: Towards an anthropology of science*. Cambridge University Press.
- Atran, S. (2004). *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.
- Bahna, V. (2019). *Nadprirodzené skúsenosti a naratívna myseľ: Sociálna nákazlivosť spomienok*. VEDA, Ústav etnológie a sociálnej antropológie.

- Bahna, V. (2022a).** Cultural Group Selection and the Russian Old Believers. Adaptive and Maladaptive Outcomes of the Group-Cohesive Effects of Religion. *Slovenský národopis*, 70(2), 248–272. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.2.21>
- Bahna, V. (2022b).** Harvey Whitehouse: The Ritual Animal. Imitation and Cohesion in the Evolution of Social Complexity. *Slovenský národopis*, 70(2), 305–309. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.2.25>
- Bahna, V. (2024).** Exploring the theoretical perspectives on Marian apparitions and pilgrimages. In A. Gogora & J. Panáková (Eds.), *Understanding Slovakia: Contemporary Approaches in Local Anthropology* (pp. 96–122). Institute of Social Anthropology and Ethnology. <https://doi.org/10.31577/2024.9788069127005.96-122>
- Bahna, V., & Talmont-Kaminski, K. (2022).** Rituals kneaded with societies, societies kneaded with rituals: Social regulation and collective rituals. *Slovenský národopis*, 70(2), 176–185. <https://doi.org/10.31577/sn.2022.2.17>
- Barclay, P. (2012).** Proximate and ultimate causes of punishment and strong reciprocity. *Behavioral and Brain Sciences*, 35(1), 16–17. <https://doi.org/10.1017/S0140525X11001154>
- Barker, J. L., Power, E. A., Heap, S., Puurtinen, M., & Sosis, R. (2019).** Content, cost, and context: A framework for understanding human signaling systems. *Evolutionary Anthropology*, 28(2), 86–99. <https://doi.org/10.1002/evan.21768>
- Barrett, J. L. (1999).** Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 325–339. <https://www.jstor.org/stable/23555537>
- Barrett, J. L. (2004).** *Why Would Anyone Believe in God?* Altamira Press.
- Baumard, N. (2010).** Has punishment played a role in the evolution of cooperation? A critical review. *Mind & Society*, 9(2), 171–192. <https://doi.org/10.1007/s11299-010-0079-9>
- Baumard, N. (2011).** Punishment Is Not a Group Adaptation: Humans punish to restore fairness rather than to support group cooperation. *Mind & Society*, 10(1), 1–26. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/s11299-010-0080-3>
- Baumard, N., Boyer, P., & Sperber, D. (2010).** Evolution of fairness: cultural variability. *Science (New York, N.Y.)*, 329(5990), 388–399. <https://doi.org/10.1126/science.329.5990.388-b>
- Bell, C. (1997).** *Ritual: Perspective and Dimensions*. Oxford University Press.
- Bendixen, T., & Purzycki, B. G. (2023a).** Accounting for cross-cultural variation in the minds of gods. In B. G. Purzycki & T. Bendixen (Eds.), *The minds of gods: New horizons in the naturalistic study of religion* (pp. 149–158). https://pure.au.dk/ws/files/232105006/BendixenPurzycki_MoG.pdf
- Bendixen, T., & Purzycki, B. G. (2023b).** Cultural evolution of gods' minds: Response to commentators. *Religion, Brain & Behavior*, 14(2), 1–10. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2023.2178495>
- Bendixen, T., Lightner, A. D., Apicella, C., Atkinson, Q., Bolyanatz, A., Cohen, E., Handley, C., Henrich, J., Klocová, E. K., Lesorogol, C., Mathew, S., McNamara, R. A., Moya, C., Norenzayan, A., Placek, C., Soler, M., Vardy, T., Weigel, J., Willard, A. K., ... Purzycki, B. G. (2023).** Gods are watching and so what? Moralistic supernatural punishment

- across 15 cultures. *Evolutionary Human Sciences*, 5(e18), 1–15. <https://doi.org/10.1017/ehs.2023.15>
- Bengtson, V. L., Silverstein, M., Putney, N. M., & Harris, S. C. (2015). Does religiousness increase with age? Age changes and generational differences over 35 years. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(2), 363–379. <https://doi.org/10.1111/jssr.12183>
- Beňušková, Z. (2004). *Religiozita a medzikonfesijné vzťahy v lokálnom spoločenstve*. Ústav etnológie SAV.
- Beňušková, Z. (2021). Ethnological research into socialism in post-socialist (Czecho) Slovakia. *Narodopisná Revue*, 5(31), 33–44. <https://revue.nul.k.cz/wp-content/uploads/2022/01/r5-2021-compressed.pdf#page=35>
- Berg, B. (2001). *Qualitative research methods for the social sciences*. Allyn & Bacon.
- Berger, H. A. (2019). *Solitary Pagans: Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*. University of South Carolina Press.
- Bernard, H. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. AltaMira Press.
- Bird, B., & Power, R. (2015). Prosocial signaling and cooperation among Martu hunters. *Evolution and Human Behavior*, 36(5), 389–397. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2015.02.003>
- Bird, B., Ready, R., & Power, E. (2018). The social significance of subtle signals. *Nature Human Behaviour*, 2(7), 452–457. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0298-3>
- Bitušiková, A. (2020). COVID-19 and Funeral-by-Zoom. *Urbanities. Journal of Urban Ethnography*, 10(4), 51–55. <https://www.anthrojournal-urbanities.com/wp-content/uploads/2020/10/12-Bitusikova.pdf>
- Boehm, C. (2020). *Hierarchie v pralesích. Evoluce rovnostářského chování*. Academia.
- Borkatoky-Varma, S., Eberhart, A. C., & Bjelland Kartzow, M. (Eds.). (2024). *Religious Responses to Pandemics and Crises Isolation, Survival, and #Covidchaos*. Routledge.
- Boss, S. J. (Ed.). (2007). *Mary: The Complete Resource*. Bloomsbury Publishing PLC.
- Bosselman, F. P. (1996). Replaying the Tragedy of the Commons. *The Yale Journal of Regulation*, 13(390), 390–402. <http://hdl.handle.net/20.500.13051/7936>
- Botík, J. (2017a). Kostol. *Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru*. Získané 18. januára 2025 z <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/kostol/?highlight=kostol>
- Botík, J. (2017b). Božie muky. *Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru*. Získané 18. januára 2025 z <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/bozie-muky/?highlight=sakr%C3%A1ln>
- Botiková, M. (2006). Výber partnera v životopisných rozprávaniach žien. In E. Kiczková (Ed.), *Pamäť žien: O skúsenosti sebautvárania v biografických rozhovoroch* (pp. 298–299). Iris.
- Botiková, M., Jakubíková, K., & Švecová, S. (1997). *Tradiície slovenskej rodiny*. Veda.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 239–258). Greenwood.
- Bowring, O., Peacock, R., Pepinster, C., Wyatt, T., Dawson, R., & Brown, A. (2020, 24. maréc). *Covid-19: No need to confess to a priest says the Pope*. Religion Media Centre. Získané

8. januára 2025 z <https://religionmediacentre.org.uk/news/covid-19-no-need-to-confess-to-a-priest-says-the-pope/>
- Boyd, R., & Richerson, P. J. (1988). *Culture and the evolutionary process* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A cognitive theory of religion*. University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained*. Basic Books.
- Boyer, P. (2009). What are memories for? Functions of recall in cognition and culture. In P. Boyer & J. V. Wertsch (Eds.), *Memory in Mind and Culture* (pp. 3–28). Cambridge University Press. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/CBO9780511626999.001>
- Boyer, P., & Bergstrom, B. (2008). Evolutionary perspectives on religion. *Annual Review of Anthropology*, 37(1), 111–130. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085201>
- Boyer, P., & Wertsch, J. V. (Eds.). (2009). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge University Press.
- Bradshaw, P. F. (2007). The reception of communion in early Christianity. *Studia Liturgica*, 37(2), 164–180. <https://doi.org/10.1177/003932070703700202>
- Bulbulia, J. (2004). The cognitive and evolutionary psychology of religion. *Biology and Philosophy*, 19, 655–686. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10539-005-5568-6>
- Bulbulia, J., & Shaver, J. (2017). Signaling Theory and Religion. In N. Clements (Ed.), *Religion: Mental Religion* (pp. 101–117). MacMillan Interdisciplinary Handbooks.
- Bulbulia, J., & Sosis, R. (2011). Signalling theory and the evolution of religious cooperation. *Religion*, 41(3), 363–388. <https://doi.org/10.1080/0048721x.2011.604508>
- Burrell, A., & Selman, L. E. (2022). How do funeral practices impact bereaved relatives' mental health, grief and bereavement? A mixed methods review with implications for COVID-19. *Omega*, 85(2), 345–383. <https://doi.org/10.1177/0030222820941296>
- Bužeková, T. (2003). Kognitívne aspekty koexistencie náboženskej doktríny a povier: racionalita reflektívnych presvedčení. *Etnologické rozpravy*, 10(2), 54–64.
- Bužeková, T. (2004). Kognitívne aspekty koexistencie kresťanských a poverových predstáv. (Na príklade vysvetlenia negatívnych udalostí v slovenských poverových rozprávaniach.) *Slovenský národopis*, 52(2), 140–162.
- Bužeková, T. (2009). *Nepriateľ zvnútra*. VEDA.
- Bužeková, T. (2011). *Tradícia a experti: Legitimizácia neošamanských praktík* (T. Bužeková, D. Jerotijević, & M. Kanovský, Eds.; pp. 75–130). ETERNA Press.
- Bužeková, T. (2018). Čierna skrinka antropologického výskumu: Niekoľko poznámok k bádaniu súčasnej spirituality. *Biograf*, 67–68, 57–70.
- Bužeková, T. (2023). Communication of Tradition(s): Narrative Templates of Magical Healing in Urban Shamanism. *Traditiones*, 52(1), 11–38. <https://doi.org/10.3986/traditio2023520102>
- Bužeková, T., Jerotijević, D., & Kanovský, M. (2011). *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. ETERNA Press.

- Bužeková, T. (2024). Commemoration of the dead in the context of alternative spirituality: Collective and solitary rituals. *Religions*, 15(5), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel15050626>
- Catholic Online. (n.d.). *The mysteries of the Rosary*. Catholic Online. Získané 18. decembra 2024 z <https://www.catholic.org/prayers/mystery.php>
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, N. (1959). A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. *Language*, 35(1), 26–58.
- Christensen, B. A. (Ed.). (2020). *The second cognitive revolution: A tribute to Rom Harré* (1st ed.). Springer Nature.
- Cigán, J., Krátký, J., Kundt, R., Kundtová Klocová, E., Lang, M., & Maňo, P. (2024). Ritual explained? Some issues and challenges for the cognitive and evolutionary study of rituals. *Journal for the Cognitive Science of Religion*. <https://doi.org/10.1558/jcsr.25413>
- Cooke, B. J. (2012). The Social Aspect of the Sacrament of Penance. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 22, 173–183. <https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/2627>
- Curcione, N. R. (1973). Family influence on commitment to the priesthood: A study of altar boys. *Sociological Analysis*, 34(4), 265. <https://doi.org/10.2307/3709730>
- D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.
- Dallen, J. (2020). Mercy and Justice: A Challenge for Contemporary Theology. In J. Hahn & W. Gunda (Eds.), *Brill's Studies in Catholic Theology* (pp. 27–44). Brill.
- Danglová, O. (2001). *Dekor/symbol. Dekoratívna tradícia na Slovensku a európsky kontext*. VEDA.
- Darwin, C. (1859). *The Origin of Species: By Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. D. Appleton and Co.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. D. Appleton and Co.
- Dengah, H. J. F. (2017). Being part of the Nação: Examining costly religious rituals in a Brazilian Neo-Pentecostal church. *Ethos*, 45(1), 48–74. <https://doi.org/10.1111/etho.12154>
- Dillon, A. (2003). Praying by Number: The Confraternity of the Rosary and the English Catholic Community, c.1580 – 1700. *History*, 88(291), 451–471. <https://doi.org/10.1111/1468-229X.00273>
- Dunbar, R. (2002). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Harvard University Press.
- Dunstan, G. R. (1950). The fast before communion—II. *Theology*, 53(356), 57–64. <https://doi.org/10.1177/0040571x5005335604>
- Durkheim, E. (1995(1915)). *Elementary forms of the religious life*. Free Press.
- Ecav, Z. B. (2023, 7. jún). *Odporúčenie k podávaniu a prijímaniu Večere Pánovej*. Ecav.Sk. Získané 24. júna 2024 z <https://www.ecav.sk/aktuality/stanoviska-a-vyjadrenia/odporucenie-k-podavaniu-a-prijimaniu-vecere-panovej>
- Engelke, M. (2019). The anthropology of death revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 29–44. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420>
- Etický kódex Národopisnej spoločnosti Slovenska. (2017, 7. september). Národopisná spoločnosť Slovenska. Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV. <https://uesa.sav.sk/wp-content/uploads/2022/07/EtickyKodexNSS.pdf>

- Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku-ECAV Ružomberok. (n.d.).** *Konfirmácia – otázky konfirmačnej prípravy*. Ecavrk.Sk. Získané 18. novembra 2024 z https://www.ecavrk.sk/zbor/konfirmacne_otazky.htm
- Faulkner, S. (2014).** *An examination of ritual and meaning in the Christian Eucharist, Durham theses* (Dissertation Thesis). Durham University.
- Foley, E. (2021).** Spiritual communion in a digital age: A Roman Catholic Dilemma and Tradition. *Religions*, 12(4), 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel12040245>
- Gallusová, H. (2022).** *Na ktorú online omšu dnes pôjdeme? Zmena katolíckych rituálov počas pandémie* (diplomová práca). Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra etnológie a muzeológie.
- Gächter, S. (2006).** Human Cooperation from an Economic Perspective. In P. Kappeler & C. P. van Schaik (Eds.), *Cooperation in Primates and Humans: Mechanism and Evolution* (pp. 275–302). Springer-Verlag. https://link.springer.com/chapter/10.1007/3-540-28277-7_15
- Geertz, W. A. (2010).** Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(4), 304–321. <https://doi.org/10.1163/157006810X531094>
- Geertz, W. A. (2020).** How did ignorance become fact in American religious studies?: A reluctant reply to Ivan Strenski. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 86(1), 365–403.
- Geertz, W. A., & Kundtová Klocová, E. (2019).** *Ritual and embodied cognition*. In R. Uro, J. J. Day, R. E. Demaris, & R. Roitto, (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (pp. 74–94). Oxford University Press.
- General Instruction of the Roman Missal. (n.d.).** Internet Office of the Holy See. Získané 18. decembra 2024 z http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_en.html
- Giamattey, M. E. P., Frutuoso, J. T., Bellaguarda, M. L. dos R., & Luna, I. J. (2022).** Rituais fúnebres na pandemia de COVID-19 e luto: possíveis reverberações. *Escola Anna Nery*, 26(spe), 1–9. <https://doi.org/10.1590/2177-9465-ean-2021-0208>
- Gluckman, M. (1963).** Papers in honor of Melville J. Herskovits: Gossip and scandal. *Current Anthropology*, 4(3), 307–316. <https://doi.org/10.1086/200378>
- Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979).** The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Containing Papers of a Biological Character. Royal Society (Great Britain)*, 205(1161), 581–598. <https://doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>
- Grace, M. (2013).** Eucharistic fasting: A review of its practice and evaluation of its benefit. *Antiphon*, 17(3), 225–246. <https://doi.org/10.1353/atp.2013.0023>
- Grafen, A. (1990).** Biological signals as handicaps. *Journal of Theoretical Biology*, 144(4), 517–546. [https://doi.org/10.1016/s0022-5193\(05\)80088-8](https://doi.org/10.1016/s0022-5193(05)80088-8)
- Guala, F. (2012).** Reciprocity: weak or strong? What punishment experiments do (and do not) demonstrate. *Behavioral and Brain Sciences*, 35(1), 1–15. <https://doi.org/10.1017/S0140525X11000069>
- Guilford, T., & Dawkins, M. S. (1991).** Receiver psychology and the evolution of animal signals. *Animal Behaviour*, 42(1), 1–14. [https://doi.org/10.1016/s0003-3472\(05\)80600-1](https://doi.org/10.1016/s0003-3472(05)80600-1)
- Guthrie, S. (1993).** *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford University Press.

- Guthrie, S. (2013). Early Cognitive Theorists of Religion: Robin Horton and His Predecessors. In D. Xygalatas & W. McCorkle (Eds.), *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion* (pp. 33–51). Acumen Publishing.
- Hahn, J., & Gunda, W. (Eds.). (2020). *Mercy and Justice: A Challenge for Contemporary Theology*. Brill's Studies in Catholic Theology (Vol. 9). Brill.
- Haidt, J. (2003). The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (pp. 852–870). Oxford University Press.
- Hall, D. L., Cohen, A. B., Meyer, K. K., Varley, A. H., & Brewer, G. A. (2015). Costly signaling increases trust, even across religious affiliations. *Psychological Science*, 26(9), 1368–1376. <https://doi.org/10.1177/0956797615576473>
- Hampejs, T., & Chalupa, A. (2014). Kognitívni veda o náboženství. Východiska, cíle a krátká historie. *Pantheon*, 9(1), 10–43.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell.
- Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30, 244–260. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005>
- Henrich, J. (2015). *The Secret of Our Success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smart*. Princeton University Press.
- Henrich, J., & Gil-White, F. (2001). The evolution of prestige: Freely Conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior*, 22(3), 165–196. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(00\)00071-4](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(00)00071-4)
- Henrich, J., & Henrich, N. (2007). *Why humans cooperate: A cultural and evolutionary explanation*. Oxford University Press.
- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). Beyond WEIRD: Towards a broad-based behavioral science. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3), 111–135. <https://doi.org/10.1017/s0140525x10000725>
- Henrich, J., Chudek, M., & Boyd, R. (2015). The Big Man Mechanism: how prestige fosters cooperation and creates prosocial leaders. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 370(1683), 20150013. <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0013>
- Hertz, R. (1960). A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death (Contributions à une étude sur la représentation collective de la mort). In N. Rodney & N. Claudia (Eds.), *Death and the Right Hand* (pp. 27–175). Free Press.
- Herzánová-Voľanská, L. (n.d.). *Kostolník*. Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru: Elektronická encyklopédia. Získané 18. decembra 2024 z <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/kostolnik/?highlight=Kostoln%C3%ADk>
- Hesz, Á. (2016). The story of a funeral home: Ritual modernization and its reception in a Transylvanian village community. *Revista Romana de Sociologie*, 128(1–2), 39–53. <https://doi.org/10.5281/zenodo.53862>
- Hlôšková, H. (2021). *Andrej Melicherčík – osobnosť v dobe, doba v osobnosti*. Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, Marenčin PT, spol. s r. o.

- Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2018). The psychology of rituals: An integrative review and process-based framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260–284. <https://doi.org/10.1177/1088868317734944>
- Chudek, M., & Henrich, J. (2011). Culture-gene coevolution, norm-psychology and the emergence of human prosociality. *Trends in Cognitive Sciences*, 15(5), 218–226. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.03.003>
- Chvaja, R. (2022). *Costly signaling theory of pilgrimage: The case study of pilgrimage to Santiago de Compostela* (dissertation thesis). Masarykova Univerzita. <https://is.muni.cz/th/cfxa5/>
- Chvaja, R., & Řezníček, D. (2019). An integrative framework of commitment displays in religious systems. *Human Ethology Bulletin*, 34, 41–52. <https://doi.org/10.22330/he/34/041-052>
- Chvaja, R., Kundt, R., & Lang, M. (2020). The effects of synchrony on group moral hypocrisy. *Frontiers in Psychology*, 11(544589), 1–11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.544589>
- Chvaja, R., Chinchilla, J., Gómez, Á., & Lang, M. (2023). Religious costly signal induces more trustworthiness than secular costly signal: A study of pilgrimage to Santiago de Compostela. *European Journal of Social Psychology*, 53(6), 1294–1308. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2975>
- Chvaja, R., Murín, M., & Vorobyev, D. (2024). The effect of Covid-19 emergence on religiosity: Evidence from Singapore. *Social Science Research*, 118(102979), 1–18. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2024.102979>
- Chvaja, R., Spake, L., Hassan, A., Shenk, M. K., Sosis, R., Sear, R., & Shaver, J. H. (2025). Maternal religiosity and social support to mothers: helpers' religious identity matters. *Religion, Brain & Behavior*, 1–22. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2025.2454705>
- Irons, W. (2001). Religion as a hard-to-fake sign of commitment. In M. Nesse (Ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment* (pp. 292–309). Russell Sage Foundation.
- Jägerová, M. (2008). *Posledné zbohom – súčasné pohrebné obyčaje*. Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Filozofická fakulta.
- James, W. (1902). *The reality of the unseen. The Varieties of Religious Experience*. Green and Co.
- Janto, J. (2021). *Úvod do štúdia tradičnej ľudovej kultúry*. STIMUL.
- Janto, Juraj. (2022). Výskum obdobia socializmu a mesta v slovenskej etnológii. *Etnologické rozpravy*, 29(2), 8–20. <https://doi.org/10.31577/etnorozpra.2022.29.2.01>
- Je Sväté prijímanie na ruku neprijateľné? (2020, 23. jún). Tvlux.Sk. Získané 28. novembra 2024 z <https://www.tvlux.sk/archiv/play/je-svate-prijimanie-na-ruku-neprijatelne>
- Jerotijević, D. (2011). Magické myslenie a kontaminácia. In T. Bužeková, D. Jerotijević, & M. Kanovský (Eds.), *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (pp. 22–74). ETERNA Press.
- Jerotijević, D. (2012). Od interview k experimentu: kombinované metódy pri výskume magických predstáv a praktík. In T. Bužeková & D. Jerotijević (Eds.), *Metodologické problémy v etnografickom výskume sociálnych reprezentácií* (pp. 108–121). Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.
- Jerotijević, D. (2013). „Magické zákutia“: metodologické problémy pri výskume magických predstáv a praktík. *Sociální studia*, 10(2), 27–43. <https://doi.org/10.5817/soc2013-2-27>

- Jerotijević, D. (2015). The coexistence of different explanatory models of misfortune: A case from Serbia. *Human Affairs*, 25(3), 261–275. <https://doi.org/10.1515/maff-2015-0022>
- Jerotijević, D., & Maňo, P. (2014). Rituál a mysl: Kognitívni a evoluční teorie rituálu. *Pantheon*, 9(1), 139–166.
- Johnson, D. D. P. (2005). God's punishment and public goods: A test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures. *Human Nature (Hawthorne, N.Y.)*, 16(4), 410–446. <https://doi.org/10.1007/s12110-005-1017-0>
- Johnson, D. D. P. (2016). Anthropology: Hand of the gods in human civilization. *Nature*, 530(7590), 285–287. <https://doi.org/10.1038/nature16879>
- Johnson, D., & Bering, J. (2006). Hand of god, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. *Evolutionary Psychology: An International Journal of Evolutionary Approaches to Psychology and Behavior*, 4(1), 147470490600400. <https://doi.org/10.1177/147470490600400119>
- Johnson, D., & Krüger, O. (2004). The good of wrath: Supernatural punishment and the evolution of cooperation. *Political Theology*, 5(2), 159–176. <https://doi.org/10.1558/poth.2004.5.2.159>
- Jurák, J. (1993). *Jozef Ludovít Holuby. Obrazy zo života*. Alfa.
- Jurák, J. (2001). *Osobnosti Podjavoriny I. Jozef Ludovít Holuby, Ludovít Vladimír Rizner, Ludmila Riznerová – Podjavorinská*. FLOPPY SERVIS – Ing. Juraj Jambo.
- Kandert, J. (1969). Výpomoc při jarních pracích. *Český lid*, 56(1), 11–15.
- Kandert, J. (2004). *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Karolinum.
- Kanovský, M. (1998). Na margo jedného marga. *Slovenský národopis*, 46(2), 194–195.
- Kanovský, M. (1999). Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev. *Religio*, VII(2), 145–176.
- Kanovský, M. (2002a). Kognitívne vysvetlenie distribúcie niektorých náboženských predstáv v oblasti Bielych Karpát. *Slovenský národopis*, 50(1), 56–69.
- Kanovský, M. (2002b). Kultúra a kognitívna myseľ. In J. Rybár, L. Beňušková, & V. Kvasnička (Eds.), *Kognitívne vedy* (pp. 163–195). Kalligram.
- Kanovský, M. (2004). Etnická identita, kognitívny prístup a terénny výskum: Ako na to? *Etnologické rozpravy*, 11(2), 11–24.
- Kanovský, M. (2011). Kognitívne vysvetlenia distribúcie náboženských predstáv: Spresnenia a kritiky. In T. Bužeková, D. Jerotijević, & M. Kanovský (Eds.), *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík* (pp. 7–21). ETERNA Press.
- Kappeler, P. M., & van Schaik, C. (Eds.). (2006). *Cooperation in Primates and Humans: Mechanism and Evolution*. Springer-Verlag.
- Katić, M., & Eade, J. (Eds.). (2014). *Pilgrimage, politics and place-making in eastern Europe: Crossing the borders*. Ashgate Publishing.
- Khan, S. S., Hopkins, N., Reicher, S., Tewari, S., Srinivasan, N., & Stevenson, C. (2016). How collective participation impacts social identity: A longitudinal study from India: Collective participation impacts social identity. *Political Psychology*, 37(3), 309–325. <https://doi.org/10.1111/pops.12260>

- Kíš, V. (2022, 9. jún). *Prijímanie Eucharistie do rúk*. Katolícke noviny. Získané 6. decembra 2024 z <https://www.katolickenoviny.sk/spytali-ste-sa/category/vase-otazniky/article/prijimanie-eucharistie-do-ruk.xhtml>
- Klein, E. (2022, 13. október). *Early Christian communion in the Hand*. Church Life Journal. Získané 10. decembra 2024 z <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/early-christian-communion-in-the-hand/>
- Knapík, J. (2012). Akce Z. In J. Knapík & M. Franc (Eds.), *Průvodce kulturním děním a životním stylem v českých zemích 1948 – 1967. Svazek I. A-O*. (pp. 122–124). Academia.
- Kontriková Šusteková, I. (2023). Žadni nevi, čo gest laska, kdo gi neskusil... Nábožen- ské púte veriaticich z horných Kysúc k Panne Márii Frýdeckej v 1. polovici 19. storo- čia. *Konštantínove Listy/Constantine s Letters*, 16(2), 121–135. [https://doi.org/10.17846/ cl.2023.16.2.121-135](https://doi.org/10.17846/cl.2023.16.2.121-135)
- Konvalinka, I., Xygalatas, D., Bulbulia, J., Schjødt, U., Jegindø, E.-M., Wallot, S., Van Orden, G., & Roepstorff, A. (2011). Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(20), 8514–8519. <https://doi.org/10.1073/pnas.1016955108>
- Kravarčík, P. (2000). *Nová Bošáca v histórii: roky 1950–2000*. Nová Bošáca.
- Kravarčík, P. (2010). *Ludové tradície, piesne a tance z Novej Bošáče*. Nová Bošáca.
- Kukuča, J. (2016). *Osídlenie Bošáckych kopaníc*. Tribun.
- Kukuča, J., & Klement, M. (2017). *Kostol svätých Cyrila a Metoda v Novej Bošáci*. Jaroslav Ku- kuča.
- Kundt, R. (2015). *Contemporary evolutionary theories of culture and the study of religion*. Bloomsbury Academic.
- Kundt, R., & Lang, M. (2023). Communicating cooperative intentions drove the selec- tion of collective ritual in hominins. *Religion, Brain & Behavior*, 14(4). [https://doi.or- g/10.1080/2153599X.2023.2197986](https://doi.org/10.1080/2153599X.2023.2197986)
- Kundtová Klocová, E. (2014). Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a vyu- žití experimentu v sociálněvědném výzkumu. *Pantheon*, 9(1), 71–92.
- Lang, M. (2014). Náboženství a prosocialita v evoluční perspektivě: Základní mechanismy lidského sociálního chování. *Pantheon*, 9(1), 167–187.
- Lang, M. (2019). The evolutionary paths to collective rituals: An interdisciplinary perspecti- ve on the origins and functions of the basic social act. *Archive for the Psychology of Reli- gion*, 41(3), 224–252. <https://doi.org/10.1177/0084672419894682>
- Lang, M., Krátký, J., Shaver, J. H., Jerotijević, D., & Xygalatas, D. (2015). Effects of anxiety on spontaneous ritualized behavior. *Current Biology: CB*, 25(14), 1892–1897. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2015.05.049>
- Lang, M., Shaw, D. J., Reddish, P., Wallot, S., Mitkidis, P., & Xygalatas, D. (2016). Lost in the rhythm: Effects of rhythm on subsequent interpersonal coordination. *Cognitive Scien- ce*, 40(7), 1797–1815. <https://doi.org/10.1111/cogs.12302>
- Lang, M., Bahna, V., Shaver, J. H., Reddish, P., & Xygalatas, D. (2017). Sync to link: Endor- phin-mediated synchrony effects on cooperation. *Biological Psychology*, 127, 191–197. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2017.06.001>

- Lang, M., Purzycki, B. G., Apicella, C. L., Atkinson, Q. D., Bolyanatz, A., Cohen, E., Handley, C., Kundtová Klocová, E., Lesorogol, C., Mathew, S., McNamara, R. A., Moya, C., Placek, C. D., Soler, M., Vardy, T., Weigel, J. L., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2019). Moralizing gods, impartiality and religious parochialism across 15 societies. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 286(1898), 20190202. <https://doi.org/10.1098/rspb.2019.0202>
- Lang, M., & Kundt, R. (2020). Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A proposition of Synthesis. *Method & Theory in the Study of Religion*, 32, 1–47. https://brill.com/view/journals/mtsr/32/1/article-p1_1.xml?language=en
- Lang, M., Krátky, J., & Xygalatas, D. (2020). The role of ritual behaviour in anxiety reduction: an investigation of Marathi religious practices in Mauritius. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 375(1805), 20190431. <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0431>
- Lang, M., & Kundt, R. (2023). The evolution of human ritual behaviour as a cooperative signaling platform. *Religion, Brain & Behavior*, 14(4), 1–23. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2023.2197977>
- Lang, M., Chvaja, R., & Purzycki, B. G. (2024). The role of costly commitment signals in assorting cooperators during intergroup conflict. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2024.01.003>
- Lanman, J. A., & Buhrmester, M. (2016). Religious actions speak louder than words: Exposure to CREDs predicts theism. *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 3–16. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2015.1117011>
- Latta, P. (2009). The Tragedy of the Commons. In V. J. Bell & A. David-Cheung (Eds.), *Introduction to sustainable development* (pp. 98–100). EOLSS Publications.
- Lawson, E. T., & McCauley, N. R. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Lewis, P., Rajić Šikanjić, A., & Saraiva, P. (2021). Death, bodies, funerals and bereavement in times of COVID-19 pandemic. In *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Heritages, Global Interconnections in a Possible World*. Príspevok na konferencii.
- Lipton, J. (2017). ‘Black’ and ‘white’ death: burials in a time of Ebola in Freetown, Sierra Leone. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(4), 801–819. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12696>
- Liszka, J. (2003). Archív drobných sakrálnych pamiatok – dokumentácia drobných sakrálnych pamiatok vo Výskumnom centre európskej etnológie v Komárne. *Slovenský národopis*, 51(4), 515–523.
- Liszka, J. (2007). Archív malých sakrálnych pamiatok „Na slávu Božiu...“. *Enviromagazín*, 1, 18–21.
- MacNeil, A., Findlay, B., Bimman, R., Hocking, T., Barclay, T., & Ho, J. (2023). Exploring the use of virtual funerals during the COVID-19 pandemic: A scoping review. *Omega*, 88(2), 425–448. <https://doi.org/10.1177/00302228211045288>

- Malinowski, B. (1948). *Magic Science and Religion*. Faber & Faber.
- Mangan, G. (1987). The Sacrament of Penance. *The Furrow*, 38(10), 654–658.
- Maño, P. (2019). *Religious Ritual and Socio-Economic Status: A Study of the Kavadi Ritual in Mauritius* (dizertačná práca). Univerzita Komenského.
- Maño, P., & Xygalatas, D. (2022). Ritual Form and Ritual Choice among Mauritian Hindus. *Slovenský národopis*, 70(2), 186–209. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.2.18>
- Marris, P. (1974). *Loss and Change*. Pantheon.
- Maynard-Smith, J., & Harper, D. (1993). *Animal Signals*. Oxford University Press.
- McCauley, N. R., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press.
- McCauley, R. N. (2019). *Philosophical foundations of the cognitive science of religion: A head start*. Bloomsbury Academic.
- McCullough, M. E., Swartwout, P., Shaver, J. H., Carter, E. C., & Sosis, R. (2016). Christian religious badges instill trust in Christian and non-Christian perceivers. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8(2), 149–163. <https://doi.org/10.1037/rel0000045>
- McNamara, E. (2011, 5. júl). *Fasting before mass*. EWTN Global Catholic Television Network. Získané 18. septembra 2024 z <https://www.ewtn.com/catholicism/library/fasting-before-mass-4584>
- McNamara, R. A., & Henrich, J. (2017). Kin and kinship psychology both influence cooperative coordination in Yasawa, Fiji. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*, 38(2), 197–207. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2016.09.004>
- Mencej, M. (2022). Življenje s COVID-19 v spletni folklori. *Studia Mythologica Slavica*, 25, 49–75. <https://doi.org/10.3986/sms20222503>
- Mentel, A. (2022). Rituals and Group Solidarity: An Ethnographic Case Study. *Slovenský národopis*, 70(2), 228–247. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.2.20>
- Mentel, A. (2023). An adventurous expedition into the land of naturalistic ritual research. A review on Dimitris Xygalatas, *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*, London: Profile Books, 2022. *E-Rhizome*, 4(1), 18–28. <https://doi.org/10.5507/rh.2022.003>
- Meyer-Rochow, V. B. (2009). Food taboos: their origins and purposes. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5(1), 18. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-18>
- Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: a historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 141–144. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(03)00029-9)
- Miller, J. D. (2002). *Beads and prayers: The rosary in history and devotion*. Bloomsbury Publishing.
- Mitima-Verloop, H. B., Mooren, T. T. M., Kritikou, M. E., & Boelen, P. A. (2022). Restricted mourning: Impact of the COVID-19 pandemic on funeral services, grief rituals, and prolonged grief symptoms. *Frontiers in Psychiatry*, 13(878818), 1–8. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.878818>
- Mjartan, J., & Plicková, E. (Eds.). (1974). *Horehronie 2: Kultúra a spôsob života ľudu*. Veda.
- Moberg, D. O. (2012). *Aging and spirituality: Spiritual dimensions of aging theory, research, practice, and policy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203048115>

- Moroń, M., Biolik-Moroń, M., & Matuszewski, K. (2021). Alterations in Religious Rituals Due to COVID-19 Could Be Related to Intragroup Negativity: A Case of Changes in Receiving Holy Communion in the Roman Catholic Community in Poland. *Religions*, 12(4), 2–22. <https://doi.org/10.3390/rel12040240>
- Možný, I. (2002). *Sociologie rodiny*. Sociologické nakladateľství.
- Muthukrishna, M., & Henrich, J. (2019). A problem in theory. *Nature Human Behaviour*, 3(3), 221–229. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0522-1>
- Newson, M., Buhrmester, M., Xygalatas, D., & Whitehouse, H. (2021). Go WILD, Not WEIRD. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 6(1–2), 1–27. <https://doi.org/10.1558/jcsr.38413>
- Norenzayan, A., & Shariff, A. F. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science (New York, N.Y.)*, 322(5898), 58–62. <https://doi.org/10.1126/science.1158757>
- Norenzayan, A., Shariff, A. F., Gervais, W. M., Willard, A. K., McNamara, R. A., Slingerland, E., & Henrich, J. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39(e1), 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0140525X14001356>
- Northover, S. B., Quillien, T., Conroy-Beam, D., & Cohen, A. B. (2024). Religious signaling and prosociality: A review of the literature. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*, 45(5), 106593, 1–23. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2024.06.002>
- Ochodnický, D., & Dzurák, P. (1994). *Bošácka dolina*. Obecny úrad a Miestny odbor Matice slovenskej v Bošáci.
- Ostrom, E. (2008). Tragedy of the commons. In M. P. Vernengo, E. B. Caldentey, & J. Rosser (Eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics* (pp. 1–5). Palgrave Macmillan.
- Palgi, P., & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385–417. http://students.aiu.edu/submissions/profiles/resources/onlineBook/A9H7k3_death%20sociology%20culture.pdf
- Papathanassiou, A. N. (2016). Christian Fasting in Postmodern Society: Considering the Criteria. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 60, 249–268.
- Penn, D. J., & Számadó, S. (2020). The Handicap Principle: how an erroneous hypothesis became a scientific principle. *Biological Reviews of the Cambridge Philosophical Society*, 95(1), 267–290. <https://doi.org/10.1111/brv.12563>
- Pepinster, C. (2020, 24. Marec). *Covid-19: No need to confess to a priest says the Pope*. Religion Media Centre. Získané 22. novembra 2024 z <https://religionmediacentre.org.uk/news/covid-19-no-need-to-confess-to-a-priest-says-the-pope/>
- Perdew, S. (2021). Reflections on a year of Eucharistic fasting. *Liturgy*, 36(3), 30–39. <https://doi.org/10.1080/0458063x.2021.1951085>
- Peters, E. N. (2007). The Communion Fast: A Reconsideration. *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal*, 11(3), 234–244. <https://doi.org/10.1353/atp.2007.a921926>
- Petruzzello, M. (2018). The Seven Sacraments of the Roman Catholic church. In *Encyclopedia Britannica*. Získané 29. septembra 2024 z <https://www.britannica.com/list/the-seven-sacraments-of-the-roman-catholic-church>

- Piazza, J., Bering, J. M., & Ingram, G. (2011). "Princess Alice is watching you": Children's belief in an invisible person inhibits cheating. *Journal of Experimental Child Psychology*, 109(3), 311–320. <https://doi.org/10.1016/j.jecp.2011.02.003>
- Podolák, J. (Ed.). (1999). *Helpa, vlastivedná monografia*. Matica slovenská.
- Power, E. A. (2016). Discerning devotion: Testing the signaling theory of religion. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*, 38(1), 82–91. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2016.07.003>
- Power, E. A. (2017). Social support networks and religiosity in rural South India. *Nature Human Behaviour*, 1(3), 0057, 1–6. <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0057>
- Power, E. A. (2018). *Supplementary material from "Collective ritual and social support networks in rural South India."* The Royal Society. <https://doi.org/10.6084/M9.FIGSHARE.RE.C.4088636>
- Power, E. A., & Ready, E. (2019). Cooperation beyond consanguinity: post-marital residence, delineations of kin and social support among South Indian Tamils. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 374(1780), 20180070, 1–9. <https://doi.org/10.1098/rstb.2018.0070>
- Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2009). The religious system as adaptive: Cognitive flexibility, public displays, and acceptance. In E. Voland & W. Schiefenhövel (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 243–256). Springer Berlin Heidelberg. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-642-00128-4_17
- Purzycki, B. G., & Arakchaa, T. (2013). Ritual behavior and trust in the Tyva republic. *Current Anthropology*, 54(3), 381–388. <https://doi.org/10.1086/670526>
- Purzycki, B. G., & Willard, A. (2016). MCI theory: a critical discussion. *Religion, Brain & Behavior*, 6(3), 207–248. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1080/2153599x.2015.1024915>
- Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). Moralistic gods, supernatural punishment and the expansion of human sociality. *Nature*, 530(7590), 327–330. <https://doi.org/10.1038/nature16980>
- Purzycki, G., & Sosis, R. (2022). *Religion evolving: Cultural, cognitive, and ecological dynamics*. Equinox Publishing.
- Purzycki, B. G., Lang, M., Henrich, J., & Norenzayan, A. (2022). The Evolution of Religion and Morality project: reflections and looking ahead. *Religion, Brain & Behavior*, 12(1–2), 190–211. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2021.2021546>
- Purzycki, B. G., & McKay, R. (2023). Moralistic gods and social complexity: A brief history of the problem. In B. G. Purzycki & T. Bendixen (Eds.), *The minds of gods: New horizons in the naturalistic study of religion* (pp. 121–132). <https://doi.org/10.31234/osf.io/vqjkk2>
- Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2023). Religious systems evolving. *Religion, Brain & Behavior*, 1–13. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2023.2240880>
- Pyysiäinen, I. (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A scientist's perspective*. AltaMira Press.
- Pyysiäinen, I. (2012). Cognitive science of religion: State-of-the-art. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1(1), 5–28. <https://doi.org/10.1558/jcsr.v1i1.5>

- Raihani, N. J., & Power, E. A. (2021). No good deed goes unpunished: the social costs of prosocial behaviour. *Evolutionary Human Sciences*, 3(e40), 1–21. <https://doi.org/10.1017/ehs.2021.35>
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.
- Rawlings, D., Miller-Lewis, L., & Tieman, J. (2024). Impact of the COVID-19 pandemic on funerals: Experiences of participants in the 2020 Dying2Learn Massive Open online Course. *Omega*, 89(2), 429–451. <https://doi.org/10.1177/00302228221075283>
- Ridley, M. (2007). *Červená královna: Sexualita a vývoj lidské přirozenosti*. Portál.
- Ridley, M. (2015). *Původ ctnosti. O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Portál.
- Richerson, P. J. (2013). Human cooperation is a complex problem with many possible solutions: Perhaps all of them are true! *Cliodynamics*, 139–152.
- Robben, C. G. M. A. (2018). An anthropology of death for the twenty-first century. In A. Robben (Ed.), *A Companion to the Anthropology of Death (xv–xl)*. Wiley-Blackwell. <https://research-portal.uu.nl/files/59769213/Death.pdf>
- Romney, A. K., Weller, S. C., & Batchelder, W. H. (1986). Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy. *American Anthropologist*, 88(2), 313–338. <https://doi.org/10.1525/aa.1986.88.2.02a00020>
- Rossano, M. J. (2021). *Ritual in human evolution and religion: Psychological and ritual resources*. Routledge.
- Rowe, C. (1999). Receiver psychology and the evolution of multicomponent signals. *Animal Behaviour*, 58(5), 921–931. <https://doi.org/10.1006/anbe.1999.1242>
- Rubin, M. (2012). Popular attitudes to the Eucharist. In *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages* (pp. 447–468). BRILL.
- Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, 18(9), 803–809. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01983.x>
- Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2011). Mean Gods make good people: Different views of god predict cheating behavior. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21(2), 85–96. <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.556990>
- Shaver, J. H., White, T., Vakaoti, P., & Lang, M. (2021). A comparison of self-report, systematic observation and third-party judgments of church attendance in a rural Fijian Village. *PLoS ONE*, 16(10), 1–13. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0257160>
- Shaw, J. (2023, 9. jún). *How ancient is Communion in the Hand?* Catholic Answers. Získané 18. oktobra 2024 z <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/how-ancient-is-communion-in-the-hand>
- Shore, B. (1996). *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. Oxford University Press.
- Schmidt, G. K. (2020). *Virtual Communion: Theology of the Internet and the Catholic Sacramental Imagination*. Rowman & Littlefield: Lexington Books.
- Skupnik, J. (2010). *Antropologie příbuzenství: Příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě*. Sociologické nakladatelství.

- Slone, D. J., & McCorkle, W. W. (Eds.). (2019). *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*. Bloomsbury Academic.
- SODB2021 – Sčítanie obyvateľov, domov a bytov. (2021). Scitanie.sk. Získané 18. septembra 2024 z <https://www.scitanie.sk/>
- Soler, M. (2012). Costly Signaling, Ritual and Cooperation: Evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian Religion. *Evolution and Human Behavior*, 33(4), 346–356. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2011.11.004>
- Sosis, R. (2003). Why Aren't We All Hutterites?: Costly Signaling Theory and Religious Behavior. *Human Nature*, 14(2), 91–127. <https://doi.org/10.1007/s12110-003-1000-6>
- Sosis, R. (2004). The adaptive value of religious rituals: Rituals promote group cohesion by requiring members to engage in behavior that is too costly to fake. *American Scientist*, 92(2), 166–172. <https://www.jstor.org/stable/27858365>
- Sosis, R. (2006). Religious behaviors, badges, and bans: Signaling theory and the evolution of religion. Where God and science meet. *How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, 1, 61–86. <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=141dc81b655499dee2f38a511b51facb56fc6f7b>
- Sosis, R. (2009). The adaptationist-byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3–4), 315–332. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1163/156770909X12518536414411>
- Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology*, 12(6), 264–274. <https://doi.org/10.1002/evan.10120>
- Sosis, R., & Bressler, E. R. (2003). Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. *Cross-Cultural Research*, 37(2), 211–239. <https://doi.org/10.1177/1069397103037002003>
- Sosis, R., & Ruffle, B. J. (2003). Religious ritual and cooperation: Testing for a relationship on Israeli religious and secular kibbutzim. *Current Anthropology*, 44(5), 713–722. <https://doi.org/10.1086/379260>
- Sosis, R., & Handwerker, W. P. (2011). Psalms and coping with uncertainty: Religious Israeli women's responses to the 2006 Lebanon War. *American Anthropologist*, 113(1), 40–55. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01305.x>
- Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism*. Cambridge University Press.
- Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man*, 20(1), 73. <https://doi.org/10.2307/2802222>
- Sperber, D. (1996). *Explaining Culture*. Cambridge University Press.
- Spradley, J. P. (1979). *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart & Winston.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. Harcourt Brace College Publishers.
- Starják, M. (2010). Poruba pod Vihorlatom po roku 1989. In M. Molnár (Ed.), *Poruba pod Vihorlatom v toku času*. Excel enterprise s.r.o.
- Strabac, Z., Aalberg, T., Jenssen, A. T., & Valenta, M. (2016). Wearing the veil: hijab, Islam and job qualifications as determinants of social attitudes towards immigrant women in Norway. *Ethnic and Racial Studies*, 39(15), 2665–2682. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1164878>

- Stöckigt, B., Jeserich, F., Walach, H., Elies, M., Brinkhaus, B., & Teut, M. (2021). Experiences and perceived effects of Rosary praying: A qualitative study. *Journal of Religion and Health*, 60(6), 3886–3906. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01299-2>
- Stocking, W. G. (1968). *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Free Press.
- Stocking, W. G. (1987). *Victorian Anthropology*. Free Press.
- Sviatosť Eucharistie. (2017, 10. marec). Gréckokatolícka Cirkev Farnosť Košice – Staré Mesto. Získané 30. októbra 2024 z https://kestare mesto.grkatke.sk/?page_id=600
- Swann, W. B., Jetten, J., Gómez, A., Whitehouse, H., & Bastian, B. (2012). When group membership gets personal: a theory of identity fusion. *Psychological Review*, 119(3), 441–456. <https://doi.org/10.1037/a0028589>
- Számádó, S., Balliet, D., Giardini, F., Power, E. A., & Takács, K. (2021). The language of cooperation: reputation and honest signalling. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 376(1838), 20200286, 1–8. <https://doi.org/10.1098/rstb.2020.0286>
- Štefanec, J., & Uhrin, M. (2024). Metodologické aspekty etnografického výskumu vo väzniciach. *Antropologia Integra*, 15(2), 17–24. <https://doi.org/10.5817/AI2024-1-17>
- Tănăsescu, E. (2023). Communion, purpose of cultural-missionary communication in the media. *Technium Social Sciences Journal*, 39, 750–756. <https://doi.org/10.47577/tssj.v39i1.8247>
- The Editors of *Encyclopedia Britannica*. (2007). Acolyte. In *Encyclopedia Britannica*. Získané 14. októbra 2024 z <https://www.britannica.com/topic/acolyte>
- The Editors of *Encyclopedia Britannica*. (2024). Sign of the cross. In *Encyclopedia Britannica*. Získané 14. októbra 2024 z <https://www.britannica.com/topic/sign-of-the-cross>
- Thompson, D. A. (2020). Christ is really present, even in holy communion via online worship. *Liturgy*, 35(4), 18–24. <https://doi.org/10.1080/0458063x.2020.1832847>
- Tinbergen, N. (1968). On war and peace in animals and man: An ethologist's approach to the biology of aggression. *Science (New York, N.Y.)*, 160(3835), 1411–1418. <https://doi.org/10.1126/science.160.3835.1411>
- Tinbergen, N. (2010). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(4), 410–433. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1963.tb01161.x>
- Tomaškovičová, J. (2020, 22. september). *Predstavitelia cirkvi opäť sprísnilo opatrenia*. Kosiceonline.Sk. Získané 17. októbra 2024 z <https://www.kosiceonline.sk/predstavitelia-cirkvi-opat-sprisinilo-opatrenia>
- Tóth, A. (2017). Drobná sakrálna architektúra v kontexte rozvoja obcí a mikroregiónov. In *BARDKONTAKT* (pp. 212–217). Mestský úrad Bardejov.
- Tupý, R. (2000). Bošácka dolina a evanjelici. In P. Kravarčík (Ed.), *Nová Bošáca v histórii: roky 1950–2000* (pp. 121–127). Nová Bošáca.
- Turner, V. (1970). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Turner, V., & Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Blackwell.

- Turner, V. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.
- Tužinská, H. (2020). *Komunikácia, tradícia a rituál z pohľadu evolučnej antropológie*. STIMUL.
- Uhrin, M. (2013). Sebareflexia z terénneho výskumu antropológa. *Speculum*, 5(2), 26–37.
- Uhrin, M. (2014). *Symbolika náboženského rituálu v sociálnom kontexte* (bakalárska práca). Univerzita Komenského v Bratislave.
- Uhrin, M. (2015). Niektoré problematické momenty koncepcie Victora W. Turnera a ich možné riešenie. *Speculum*, 7, 5–14.
- Uhrin, M. (2018). Úloha náboženských expertov vo vysvetlení náboženského správania laikov. *Etnologické rozpravy*, 25(2), 40–63.
- Uhrin, M. (2019a). The concept of tradition and the modes of scholarship in Slovak ethnology. *Ethnologia Slovaca et Slavica*, 40, 93–113. <https://ojs.uniba.sk/eses/article/view/136/136>
- Uhrin, M. (2019b). Subjektivita a objektivita v antropologickom výskume. *Pod čiarou*, 1(1), 3–7.
- Uhrin, M. (2020a). *Kooperácia a náboženstvo v rurálnom prostredí na Slovensku* (dizertačná práca). Univerzita Komenského v Bratislave.
- Uhrin, M. (2020b). Victor Turner's theory of symbols: the symbolism of a religious site and object in a rural environment in eastern Slovakia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 13(1), 21–41. <https://doi.org/10.20413/rascee.2020.13.1.21-41>
- Uhrin, M. (2021a). Len tak tam stáť, počúvať a pozerat? *Dingir*, 24(3), 104–105.
- Uhrin, M. (2021b). Metodologický agnosticizmus a vedecká antropológia v antropologickom výskume náboženstva. *Antropowebzin*, 17(1–2), 21–27. <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/291>
- Uhrin, M. (2022a). Kooperácia, príbuzenstvo a susedstvo v súčasnom rurálnom prostredí na Slovensku. *Národopisný věstník*, 81(2), 52–74. https://narodopisnaspolecnost.cz/images/Narodopisny_vestnik_2.2022.pdf
- Uhrin, M. (2022b). Field diaries, emotions, subjectivity, and their role in anthropological research. *Ethnologia Slovaca et Slavica*, 43, 87–101.
- Uhrin, M. (2022c). Výber manželského partnera v nábožensky zmiešanej obci na Slovensku. In J. Pekarovičová & M. Vojtech (Eds.), *Studia Academica Slovaca: prednášky 58. letnej školy slovenského jazyka a kultúry, ročník 51* (pp. 95–113). Univerzita Komenského v Bratislave.
- Uhrin, M. (2023a). Ethnographic Study of Cooperation between Religious Experts and Laymen. In D. Bárth (Ed.), *Lower Clergy and Local Religion in 16th-20th Century Europe* (pp. 367–385). MTA-ELTE Lendület Historical Folkloristics Research Group.
- Uhrin, M. (2023b). Verejné statky v etnologickej a evolučnoantropologickej perspektíve. *Národopisná revue*, 33(4), 300–311. <https://revue.nulk.cz/wp-content/uploads/2024/01/r4-2023-1.pdf>
- Uhrin, M. (2024a). Cognitive and evolutionary inspirations in the study of religion with emphasis on the development of ethnology and sociocultural anthropology in Slovakia. *Svetovi: Revija Za Etnologijo, Antropologijo in Folkloristiko*, 2(2), 46–68. <https://doi.org/10.4312/svetovi.2.2.46-68>

- Uhrin, M. (2024b). Pohrebné rituály: klasické inšpirácie a súčasný výskum. *Antropowebzin*, 1–2, 29–43. <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/320/337>
- Uhrin, M. (2025a). Cooperating Toward a Common Good: A Case from Rural Slovakia, Village of Nová Bošáca. In H. Alzheimer, S. Doering-Manteuffel, D. Drascek, & A. Treiber (Eds.), *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* (pp. 143–161). Brill. https://doi.org/10.30965/9783657797189_008
- Uhrin, M. (2025b). The Role of the Agency of the Dead in the Lives of Individuals in Rural Slovakia: Practices & Rituals. *Anthropological Notebooks*, 31(2), 189–213. <https://anthropological-notebooks.zrc-sazu.si/Notebooks/article/view/74>
- Uhrin, M., & Bužeková, T. (2022). The Role of Subtle Signals Linked to Religious Rituals in the Evaluation of Newcomers by a Village Community. *Slovenský národopis*, 70(2), 210–227. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.2.19>
- Uhrin, M., & Horák, M. (2023). One village, one family: Social cohesion in rural Slovakia. *Český Lid*, 110(4), 429–450. <https://doi.org/10.21104/cl.2023.4.02>
- Uhrin, M., Horák, M., & Vybíralová, D. (2024). Tolerance and cooperation in the religious life of a Roman-Catholic community: A case study from the Brno-Country district. *Svetovi: Revija Za Etnologijo, Antropologijo in Folkloristiko*, 2(1), 55–75. <https://doi.org/10.4312/svetovi.2.1.55-75>
- Urbancová, V. (1970). *Počiatky slovenskej etnografie*. VEDA, vydavateľstvo SAV.
- Urbancová, V. (1987). *Slovenská etnografia v 19. storočí*. Matica Slovenská.
- Van Gennepe, A. (2018 (1909)). *Přechodové rituály*. Portál.
- Ventureyra, S. (2016). The sign of the cross: how it is made, its origin, development and uses. *The American Journal of Biblical Theology*, 17(10), 1–8. <https://www.biblicaltheology.com/Research/VentureyraS08.pdf>
- Village, A. (2022). Attitude toward Virtual Communion in relation to church tradition during the COVID-19 pandemic in the United Kingdom. *Journal of Empirical Theology*, 35(1), 95–117. <https://doi.org/10.1163/15709256-20221430>
- Volz, C. A. (1997). Holy Communion in the Lutheran Confessions. *Word & World*, 17, 10–20. https://wordandworld.luthersem.edu/wp-content/uploads/pdfs/17-1_Holy_Communion/Holy%20Communion%20in%20the%20Lutheran%20Confessions.pdf
- Walgrave, J. H. (1976). The Sacrament of Penance. *The Furrow*, 27(2), 67–76. <https://www.jstor.org/stable/27656853>
- White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition and culture*. Routledge.
- Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford University Press.
- Whitehouse, H. (2002). Modes of religiosity: a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 14(3/4), 293–315. <https://www.jstor.org/stable/23550000>
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. AltaMira Press.
- Whitehouse, H. (2009). Teorie dvou modů náboženskosti. *Religio*, 17(2), 209–230. <http://hdl.handle.net/11222.digilib/125295>

- Whitehouse, H. (2021). *The Ritual Animal. Imitation and Cohesion in the Evolution of Social Complexity*. Oxford University Press.
- Whitehouse, H. (2024a). Rethinking ritual: how rituals made our world and how they could save it. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30(1), 115–132. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.14048>
- Whitehouse, H. (2024b). Against interpretive exclusivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (Early View – Online Version of Record before inclusion in an issue), 1–18. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.14244>
- Whitehouse, H., McQuinn, B., Buhrmester, M., & Swann, W. B., Jr. (2014). Brothers in arms: Libyan revolutionaries bond like family. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(50), 17783–17785. <https://doi.org/10.1073/pnas.1416284111>
- Whitehouse, H., Jong, J., Buhrmester, M. D., Gómez, Á., Bastian, B., Kavanagh, C. M., Newson, M., Matthews, M., Lanman, J. A., McKay, R., & Gavrillets, S. (2017). The evolution of extreme cooperation via shared dysphoric experiences. *Scientific Reports*, 7, 44292. <https://doi.org/10.1038/srep44292>
- Who can receive Holy Communion in the Catholic Church. (2018, 19. november). Catholic Answers. Získané 24. novembra 2024 z <https://www.catholic.com/tract/who-can-receive-communion>
- Wildman, W. J., Bulbulia, J., Sosis, R., & Schjoedt, U. (2020). Religion and the COVID-19 pandemic. *Religion, Brain & Behavior*, 10(2), 115–117. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2020.1749339>
- Wilson, D. S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. University of Chicago Press.
- Winchester, D., & Guhin, J. (2019). Praying “Straight from the Heart”: Evangelical sincerity and the normative frames of culture in action. *Poetics*, 72, 32–42. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2018.10.003>
- Winston, A. (1993). Tracing the origins of the rosary: German vernacular texts. *Speculum*, 68(3), 619–636. <https://doi.org/10.2307/2864968>
- Wood, C. (2017). Ritual well-being: toward a social signaling model of religion and mental health. *Religion, Brain & Behavior*, 7(3), 223–243. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2016.1156556>
- Wormald, B. (2015, 2. apríl). *Adherents of folk religions*. Pew Research Center. Získané 20. decembra 2024 z <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/adherents-of-folk-religions/>
- Xygalatas, D. (2012). *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-walking Rituals of the Anastenaria*. Routledge.
- Xygalatas, D. (2013). Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství. *Sociální studia*, 10(2), 15–25.
- Xygalatas, D. (2022). *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. Hachette Book Group.

- Xygalatas, D., Mitkidis, P., Fischer, R., Reddish, P., Skewes, J., Geertz, A. W., Roepstorff, A., & Bulbulia, J. (2013). Extreme rituals promote prosociality. *Psychological Science*, 24(8), 1602–1605. <https://doi.org/10.1177/0956797612472910>
- Xygalatas, D., Kotherová, S., Maño, P., Kundt, R., Cigán, J., Klocová, E. K., & Lang, M. (2018). Big Gods in small places: the random allocation game in Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 8(2), 243–261. <https://doi.org/10.1080/2153599x.2016.1267033>
- Xygalatas, D., Khan, S., Lang, M., Kundt, R., Kundtová-Klocová, E., Krátký, J., & Shaver, J. (2019). Effects of extreme ritual practices on psychophysiological well-being. *Current Anthropology*, 60(5), 699–707. <https://doi.org/10.1086/705665>
- Xygalatas, D., Maño, P., Bahna, V., Klocová, E. K., Kundt, R., Lang, M., & Shaver, J. H. (2021). Social inequality and signaling in a costly ritual. *Evolution and Human Behavior: Official Journal of the Human Behavior and Evolution Society*, 42(6), 524–533. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2021.05.006>
- Xygalatas, D., & Maño, P. (2022). Ritual exegesis among Mauritian Hindus. *Religion*, 52(3), 429–449. <https://doi.org/10.1080/0048721x.2022.2042418>
- Xygalatas, D., & Maño, P. (2024). Socioeconomic variation in motivations for ritual practice. *Religions*, 15(12), 1562, 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel15121562>
- Xygalatas, D., Lang, M., Maño, P., Krátký, J., & Fischer, R. (2024). Emotional contagion in a collective ritual. *American Journal of Human Biology*, 2024 (e24111), 1–12. <https://doi.org/10.1002/ajhb.24111>
- Zachar Podolinská, T. (Ed.). (2019). *Traces of the Virgin Mary in Post-Communist Europe*. VEDA.
- Zahavi, A. (1975). Mate selection – a selection for a handicap. *Journal of Theoretical Biology*, 53(1), 205–214. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(75\)90111-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(75)90111-3)
- Zahavi, A. (1977). The cost of honesty (further remarks on the handicap principle). *Journal of Theoretical Biology*, 67(3), 603–605. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(77\)90061-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(77)90061-3)
- Zahavi, A., & Zahavi, A. (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford University Press.
- Zimmerman, M. R., McElreath, R., & Richerson, P. J. (2019). Cooperation, evolution of. In *Encyclopedia of Theoretical Ecology* (pp. 155–162). University of California Press.

**Rytmus náboženského života: úloha každodenných rituálov a náboženských úkonov
v živote náboženských spoločenstiev**

*The rhythm of religious life: the role of day-to-day rituals and religious acts in the life of
religious communities*

Michal Uhrin

Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Katedra archeológie a kultúrnej
antropológie

Recenzenti: doc. Mgr. Martin Lang, PhD. a Mgr. Radim Chvaja, PhD.

Technická redakcia: Milan Regec, Mária Vakoničová

Obálka: Mária Vakoničová

(CC BY-NC-SA 4.0) Michal Uhrin a STIMUL, 2026

STIMUL, Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta

Bratislava, 2026

ISBN (PDF) 978-80-8127-434-3

ISBN (EPUB) 978-80-8127-435-0

O AUTOROVI

Mgr. Michal Uhrin, PhD. pôsobí ako odborný asistent na Katedre archeológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a vedecko-výskumný pracovník na Katedre etnológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity v Lubláne. Venuje sa najmä etnografickému výskumu náboženstva a kooperácie v slovenskom rurálnom prostredí. Vo svojej práci sa zaoberá témami ako symbolika v náboženskom kontexte, rituály a ich symbolické a komunikačné aspekty. Publikoval viaceré vedecké a odborné práce zamerané na komplexný vzťah medzi príbuzenstvom, náboženstvom a formami kooperácie. Jeho doterajšie výskumy sú rámcované teoretickými konceptmi evolučnej a kognitívnej antropológie, pričom sa zameriava na teórie súvisiace s náboženstvom, kooperáciou a rituálmi. Je spoluriešiteľom viacerých domácich a medzinárodných výskumných projektov zameraných na etnické a náboženské naratívy, kolektívne rituály, symbolické klasifikácie nebezpečenstva, religiozitu občanov na Slovensku či úlohu zosnulých v životoch jednotlivcov v súčasnej spoločnosti. Absolvoval viacero pobytov na zahraničných univerzitách. Jeho pedagogické pôsobenie je zameraná na oblasti antropológie náboženstva, evolučnej antropológie, antropológie príbuzenstva, metodológie etnografického výskumu a na dejiny a teórie v sociokultúrnej antropológii.

([ORCID: 0000-0002-8062-5785](https://orcid.org/0000-0002-8062-5785))

