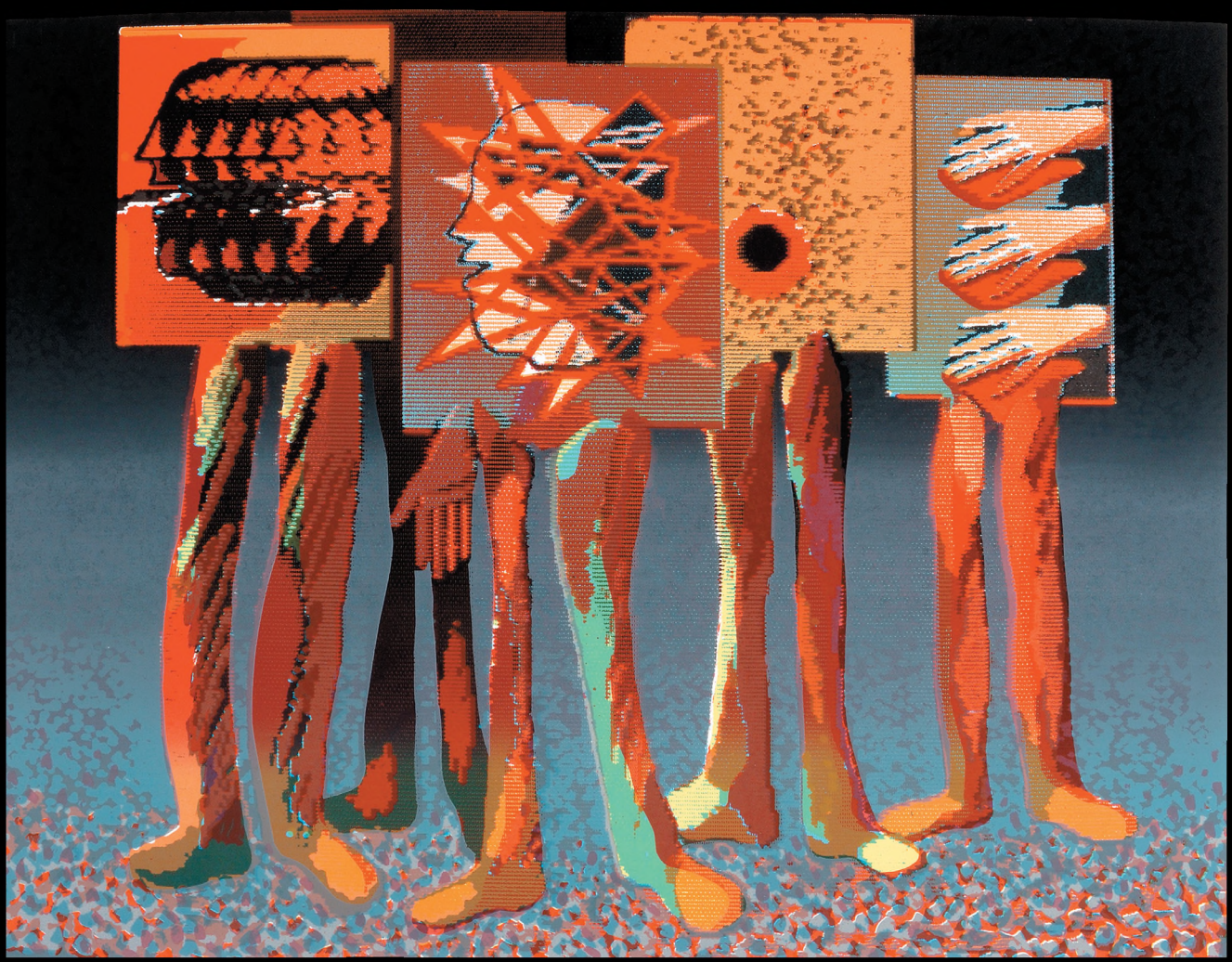
MY A TÍ DRUHÍ

v modernej spoločnosti

Editorky:
Gabriela Kiliánová – Eva Kowalská – Eva Krekovičová





VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied

Centrum excelentnosti SAV *Procesy*
Historický ústav SAV
Ústav etnológie SAV

MY A TÍ DRUHÍ
v modernej spoločnosti

Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít

Editorky | ***Gabriela Kiliánová – Eva Kowalská – Eva Krekovičová***

Centrum excelentnosti SAV *Procesy*
Historický ústav SAV
Ústav etnológie SAV

Veda, vydavateľstvo SAV
Bratislava 2009

Recenzenti kapitol:
Doc. PhDr. Pavla VOŠAHLÍKOVÁ, DrSc., Praha (Identita a rod)
Prof. PhDr. Leoš ŠATAVA, CSc., Praha (Identita a jazyk)
PhDr. David VÁCLAVÍK, PhD., Brno (Identita a religiozita)
Prof. Dr. Peter HASLINGER, Gießen / Marburg (Identita a národ)
PhDr. László SZARKA, CSc., Budapešť (Identita a menšiny)
Doc. Mgr. Martin KANOVSKÝ, PhD., Bratislava (Identita a konflikt)

Recenzenti monografie:
Prof. PhDr. Miroslav MARCELLI, DrSc., Bratislava
Doc. PhDr. Silvia MIHÁLIKOVÁ, PhD., Bratislava

Editori kapitol:
Mgr. Gabriela DUDEKOVÁ, PhD., PhDr. Tünde LENGYELOVÁ, CSc. (Identita a rod)
PhDr. Viktor KRUPA, DrSc., prof. PhDr. Slavomír ONDREJOVIČ, DrSc. (Identita a jazyk)
PhDr.Tatiana PODOLINSKÁ, PhD. (Identita a religiozita)
PhDr. Andrej FINDOR, M. A., PhDr. Dušan KOVÁČ, DrSc. (Identita a národ)
PhDr. Elena MANNOVÁ, CSc. (Identita a menšiny)
PhDr. Juraj PODOBA, CSc. (Identita a konflikt)

Editori monografie:
PhDr. Gabriela KILIÁNOVÁ, CSc.
PhDr. Eva KOWALSKÁ, DrSc.
Doc. PhDr. Eva KREKOVIČOVÁ, DrSc.

© Viera Bačová, Gabriela Dudeková, Andrej Findor, Roman Holec, Ivan Kamenec, Gabriela Kiliánová, Dušan Kováč, Eva Kowalská, Eva Krekovičová, Viktor Krupa, Tünde Lengyelová, Peter Macho, Arne B. Mann, Elena Mannová, Slavomír Ondrejovič, Tibor Pichler, Juraj Podoba, Tatiana Podolinská, Peter Salner, Štefan Šutaj, Jozef Tancer, Marína Zavacká, 2008

© Historický ústav SAV, 2009
© Ústav etnológie SAV, 2009

Na obálke je serigrafia Jozefa Jankoviča *Stretnutie,* 1986. Vo vlastníctve autora.
Návrh obálky Jana Sapáková
Zodpovedná redaktorka PhDr. Jitka Madarásová
Registre PhDr. Jitka Madarásová
Prvé vydanie. Vydala Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied v Bratislave,
roku 2009 ako svoju 3710. publikáciu. 722 strán.

ISBN 978-80-224-1025-0

Obsah

Predslov *(Eva Krekovičová)* **9**

Úvod *(Gabriela Kiliánová – Eva Krekovičová)* **13**

1. Bádanie o identite *(Gabriela Kiliánová)* 13
2. Ponímanie základných konceptov v práci a výskumné otázky *(Gabriela Kiliánová)* 17
3. Tematické vymedzenie výskumných problémov *(Eva Krekovičová)* 30
4. Teritoriálne vymedzenie skúmaných problémov *(Eva Krekovičová)* 33
5. Časové vymedzenie skúmaných problémov *(Eva Krekovičová)* 36
6. Záverom *(Gabriela Kiliánová – Eva Krekovičová)* 36

I. kapitola: **Identita a rod**
(Viera Bačová – Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová) **39**

1. Úvod. Rodové identity ako kolektívne identity (teoretické východiská) *(Viera Bačová)* 39
2. Rodová identita v historickej perspektíve *(Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová)* 44
3. Problematika rodu a rodové identity v sociálnej psychológii *(Viera Bačová)* 85
4. Závery *(Viera Bačová – Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová)* 104

II. kapitola: **Identita a jazyk** *(Slavomír Ondrejovič – Viktor Krupa)* **109**

1. Úvod. Identita, etnicita a jazyk 109
2. Jazykové podmienky utvárania slovenského etnika a slovenského národa 117
3. Jazyk v menšinovej a väčšinovej podobe 122
4. Problémy etnickej identity a jazyka vo väčších politických celkoch 131
5. Záver 137

III. kapitola: **Identita a religiozita** *(Eva Kowalská – Tatiana Podolinská – Peter Salner)* **139**

1. Úvod. „Ako zrnko piesku v mori". Konštrukcia náboženskej identity menšinových a spoločensky stigmatizovaných skupín *(Tatiana Podolinská)* 139
2. Deklarovanie a upevňovanie konfesijnej identity v období raného novoveku *(Eva Kowalská)* 143
3. Transformácia židovskej identity na Slovensku *(Peter Salner)* 163
4. „Nová" rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku *(Tatiana Podolinská)* 175
5. Záver. Konštrukcia náboženských identít v praxi: platforma rozdielností a platforma podobností *(Tatiana Podolinská)* 217

IV. kapitola: **Identita a národ** *(Andrej Findor – Gabriela Kiliánová – Dušan Kováč – Peter Macho – Tibor Pichler)* **229**

1. Úvod. Nacionalizmus ako európsky fenomén *(Dušan Kováč)* 229
2. Formovanie národných identít v stredoeurópskom priestore *(Dušan Kováč)* 237
3. Národ, národnosti, štát: O politike etnického entuziazmu v stredoeurópskom kontexte *(Tibor Pichler)* 242
4. Konštrukcie národnej identity a zmena politickej kultúry *(Dušan Kováč)* 265
5. Metamorfózy kolektívnych národných identít v 20. storočí *(Dušan Kováč)* 276
6. Symbolické aspekty národnej identity *(Andrej Findor – Gabriela Kiliánová – Peter Macho)* 285
7. Záver *(Dušan Kováč)* 338

V. kapitola: **Identita a menšina** *(Ivan Kamenec – Eva Krekovičová – Arne B. Mann – Elena Mannová – Štefan Šutaj – Jozef Tancer)* **343**

1. Úvod. Identita z aspektu menšinovej etnicity *(Jozef Tancer)* 343
2. Od uhorského patriotizmu k menšinovému nacionalizmu. Zmeny povedomia Nemcov na Slovensku v 18. až 20. storočí *(Jozef Tancer – Elena Mannová)* 351
3. Postavenie maďarskej menšiny na Slovensku a jej identita po roku 1918 *(Štefan Šutaj)* 416
4. Problém násilného hľadania (vnucovania) národnej, občianskej a náboženskej lojality na príklade židovského obyvateľstva na Slovensku v čase holokaustu *(Ivan Kamenec)* 439

5. Formovanie identity Rómov na Slovensku po roku 1918 *(Arne B. Mann)* 452
6. Konštruovanie obrazu „iných“ v očiach Slovákov. Medzi autoobrazom a heteroobrazmi *(Eva Krekovičová)* 473
7. Záver *(Elena Mannová)* 495

VI. kapitola: **Identita a konflikt** *(Roman Holec – Juraj Podoba – Marína Zavacká)* **499**

1. Úvod *(Juraj Podoba)* 499
2. K identite podnikateľa na križovatkách stredoeurópskeho vývoja *(Roman Holec)* 506
3. Komunistický aktivista v lokálnom prostredí, 1949 – 1956 *(Marína Zavacká)* 542
4. Identita a moc: etnický konflikt v kontexte transformačných procesov *(Juraj Podoba)* 554
5. Záver *(Juraj Podoba)* 586

Záver *(Eva Kowalská – Eva Krekovičová)* **589**

Pramene a literatúra 600

Summary 661

Menný index 699

Vecný index 704

O autoroch 715

Predslov

Eva Krekovičová

Centrum excelentnosti SAV *„Kolektívne identity v moderných spoločnostiach – región strednej Európy – Procesy konštruovania, reprodukovania a transformácie kolektívnych kategórií a identít“*[1] bolo zriadené koncom roku 2002 na obdobie štyroch rokov ako virtuálne výskumné pracovisko, združujúce 27 vedeckých pracovníkov z viacerých vedných disciplín: etnológov, filozofov, germanistov, historikov, lingvistov, orientalistov, politológov, religionistov, sociológov a sociálnych psychológov z ústavov SAV a univerzitných pracovísk.[2] Za vytvorenie možnosti vzniku interdisciplinárneho výskumného tímu a zabezpečenie podmienok pre jeho prácu vďačíme iniciatíve Predsedníctva Slovenskej akadémie vied, ktoré centrá zriadilo a finančne podporilo.[3] Kolektív tvoriaci Centrum excelentnosti so sídlom v Ústave etnológie SAV sústredil svoje aktivity na výskum fenoménu kolektívnych identít v časovom priereze od raného novoveku do prelomu nášho tisícročia. Aj keď pri výskumoch kolektívnych identít všeobecne sa istá exkluzivita prisudzuje národným a etnickým identitám, tento projekt kládol dôraz na skúmanie tzv. „veľkých“ kolektívnych identít ako takých.

[1] Akronym: PROCESY.

[2] Vedúcou Centra excelentnosti bola doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc. (Ústav etnológie SAV), zástupkyňou vedúcej PhDr. Eva Kowalská, DrSc. (Historický ústav SAV), tajomníkom PhDr. Juraj Podoba, CSc. (Ústav etnológie SAV). V Centre excelentnosti SAV PROCESY spolupracovali tieto inštitúcie a vedeckí pracovníci: Ústav etnológie SAV, Bratislava: Mgr. Oľga Danglová, CSc., PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc., PhDr. Arne Mann, CSc., Mgr. Tatiana Podolinská, PhD., PhDr. Peter Salner, DrSc., prof. PhDr. Rastislava Stoličná, DrSc. Historický ústav SAV, Bratislava: Mgr. Gabriela Dudeková, PhD., PhDr. Elena Jakešová, CSc., PhDr. Ivan Kamenec, CSc., PhDr. Dušan Kováč, DrSc., PhDr. Tünde Lengyelová, CSc., Mgr. Peter Macho, PhD., PhDr. Elena Mannová, CSc., Mgr. Marína Zavacká, PhD. Spoločenskovedný ústav SAV, Košice: prof. PaeDr. Štefan Šutaj, DrSc., prof. PhDr. Viera Bačová, DrSc. Filozofický ústav SAV, Bratislava: prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc. Sociologický ústav SAV, Bratislava: PhDr. Vladimír Krivý, CSc. Sociologický ústav SAV a Ústav európskych štúdií a medzinárodných vzťahov FSEV Univerzity Komenského: PhDr. Andrej Findor. Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra SAV, Bratislava: prof. doc. PhDr. Slavomír Ondrejovič, DrSc. Ústav orientalistiky SAV, Bratislava: PhDr. Viktor Krupa, DrSc. Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave: Katedra etnológie a kultúrnej antropológie: prof. PhDr. Milan Leščák, CSc., Katedra slovenských dejín: prof. PhDr. Roman Holec, CSc., Katedra germanistiky, nederlandistiky a škandinavistiky: Mgr. Jozef Tancer, PhD.

[3] V roku 2002 vzniklo v SAV prvých šesť Centier excelentnosti, z toho dve v rámci spoločenských vied.

Členovia CE PROCESY predstavovali relatívne veľký tím, ani nie tak svojím počtom, ako rôznorodosťou vedeckého zamerania jednotlivých odborníkov. S tým súviseli pri konkrétnej realizácii projektu viaceré výzvy, ktoré bolo potrebné priebežne riešiť. Bola to najmä rôzna miera rozpracovanosti problematiky kolektívnej identity a identifikácie, ako aj ďalších teoretických a metodologických konceptov a odlišná metodická výzbroj jednotlivých vedných disciplín. Založením Centra sa do popredia dostala potreba vzájomného približovania v oblasti teoreticko-metodologickej výbavy, ktorá bola zároveň aj jedným z cieľov projektu. Realizovala sa vo viacerých fázach a k zintenzívneniu dialógov na teoreticko-metodologickej báze došlo najmä po utvorení menších výskumných tímov pracujúcich na jednotlivých kapitolách záverečných výstupov.

Tento problém sa dotýkal potreby vzájomnej kompatibility všetkých participujúcich odborov a výsledkov ich výskumov, ktoré sa podarilo v niektorých kapitolách viac, v iných menej doladiť. Vzájomná spolupráca členov tímu, odskúšaná už aj v rámci iných projektov, bola pre činnosť v rámci Centra obohacujúca a veľmi prínosná.[4]

V prvej etape fungovania Centra (roky 2003 – 2004) bolo vedeckým cieľom špecifikovanie teórie a metodológie a príprava monografie spracúvajúcej pilotný kvantitatívny sociologický výskum kolektívnych identít na vzorke 1 131 respondentov (realizovaný v novembri 2003) ako východisko pre prácu tých členov tímu, ktorí sa orientovali na otázky výskumu rôznych úrovní súčasných kolektívnych identít.[5] Problematika týkajúca sa podôb kolektívnych identít a otázok s nimi súvisiacich sa spracúvala na základe pôvodných výskumov v domácich a zahraničných archívoch a knižniciach a prostredníctvom terénnych výskumov. V rovnakom období sa pripravovala aj odborná monografia *Mýty naše slovenské*.[6] Kvôli prepojeniu jednotlivých prístupov bola vytvorená bi-

[4] Najmä medzinárodné projekty koordinované na Slovensku Historickým ústavom SAV v Bratislave: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava : AEP, 1999; CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times.* Bratislava : AEP, 1999. HAHN, Hans Henning (ed.): *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen.* (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas, 5). Frankfurt a. M. : Peter Lang Verlag, 2002; MANNOVÁ, Elena – STEKL, Hannes (eds.): *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich. (=Wiener Vorlesungen Konversatorien und Studien. Bd. 14)*. Wien : Facultas Verlags und Buchhandels AP, 2003; HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung.* (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 9). Frankfurt a. M: Peter Lang Verlag, 2007.

[5] KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV – Sociologický ústav SAV – Etnologický ústav SAV, 2004.

[6] KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : AEP, 2005.

bliografia prác členov tímu, ktoré súvisia s problematikou kolektívnych identít.[7] Výskum kolektívnych identít predstavuje veľmi široký okruh otázok. V súvise s tým sa skúmaná problematika postupom času rozčlenila na dve zásadné časti. Ako špecifický problém vystúpili procesy aktuálnych podôb kolektívnych identít premietajúce sa na lokálnej (mikro-) a celoštátnej (makro-) úrovni. Preto sme sa po diskusiách rozhodli pripraviť do tlače knižné vydania v podobe dvoch záverečných nezávislých sumarizujúcich výstupov. Predkladaná publikácia reprezentuje jeden z nich.[8]

Práca prešla v procese svojho vzniku tromi úrovňami oponentúr. Prvou z nich bola prezentácia základnej koncepcie a teoreticko-metodologických častí textov jednotlivých kapitol na medzinárodnom seminári. Prednesené texty, vopred zaslané vybraným odborníkom zo zahraničia, boli v rámci konferencie podrobené oponentúre a odbornej diskusii.[9] Na základe oponentúr bol rukopis redakčne spracovaný a prešiel dvoma úrovňami recenzovania. Bolo to posúdenie jednotlivých textov kapitol a po zohľadnení pripomienok knihu posúdili dvaja recenzenti ako celok.

Radi by sme tu vyslovili svoje poďakovanie všetkým oponentom jednotlivých kapitol práce za cenné rady a kritiku. Osobitnú vďaku vyslovujeme recenzentom celej publikácie, doc. PhDr. Silvii Mihálikovej, PhD. a prof. PhDr. Miroslavovi Marcellimu, DrSc., za ochotu posúdiť obsiahly rukopis, za ich pripomienky a podnety. Na záver ďakujeme všetkým členom Centra excelentnosti PROCESY, jednotlivým autorom a redaktorom kapitol za plodnú a obohacujúcu kolegiálnu spoluprácu.[10]

[7] Bibliografia je k dispozícii v elektronickej podobe.

[8] Ďalším záverečným výstupom je kniha KRIVÝ, Vladimír – DANGLOVÁ, Oľga: *Svet mnohých „my a oni“. Kolektívne identity na súčasnom Slovensku.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV, 2006. Okrem dvoch záverečných publikácií vyšlo v rámci Centra excelentnosti popri početných štúdiách a referátoch publikovaných doma i v zahraničí spolu 14 knižných publikácií, z toho dve v zahraničí (Česko, Nemecko).

[9] Seminár sa uskutočnil v Bratislave 18. – 20. septembra 2006. Jednotlivé kapitoly oponovali: doc. PhDr. Pavla Vošahlíková, DrSc., Praha (Identita a rod); prof. PhDr. Leoš Šatava, CSc., Praha (Identita a jazyk); PhDr. David Václavík, PhD., Brno (Identita a religiozita); univ. prof. Dr. Peter Haslinger, Giessen / Marburg (Identita a národ); PhDr. László Szarka, CSc., Budapešť (Identita a menšiny); prof. Dr. Pál Tamás, Budapešť (Identita a konflikt).

[10] Na vydaní tejto publikácie sa podieľa aj projekt VEGA, č. 2/0044/08.

Úvod

Gabriela Kiliánová – Eva Krekovičová

Fenomén kolektívnej identity a identifikácie patrí v európskom priestore a špeciálne v oblasti strednej Európy k stále aktuálnym a príťažlivým témam pre viaceré oblasti bádania o človeku, spoločnosti a kultúre. Zložité vzťahy, vzájomné prelínanie politických, etnických, národných, jazykových, konfesionálnych a kultúrnych hraníc a súvislostí v jednotlivých historických časových úsekoch i v prítomnosti skúmaného geografického priestoru nabádajú k opatrnosti pri jednoznačnom formulovaní širších zovšeobecnení. Zároveň priam provokujú výskumníkov k hĺbkovému prenikaniu do konkrétnych problémov a k ich skúmaniu v jednotlivých presne vymedzených tematických, časových a priestorových úsekoch a súvislostiach.

1. Bádanie o identite

Gabriela Kiliánová

Pojem identita sa stal bežným termínom v sociálnych a humanitných vedách od šesťdesiatych rokov 20. storočia, no oživený i koncentrovanejší záujem o jeho výskum možno zaznamenať najmä od polovice osemdesiatych rokov.[1] Zygmunt Bauman pokladá bádanie o identite v poslednej dekáde 20. storočia za natoľko „prosperujúce odvetvie“, že „tradičné námety sociálneho výskumu prechádzajú prestavbou, aby zapadali do diskurzu, ktorý sa dnes točí okolo osi ‚identity‘.“[2] Boli to okrem iného kultúrne štúdiá (cultural studies) rozvíjané spočiatku v anglo-americkej vede a neskôr i v krajinách západnej Európy, ktoré zacielili sústredenú pozornosť na otázky identít najmä v súvislosti s výskumom modelu kultúry ako rozdielu. Podľa L. Grossberga, jedného

[1] Nie je naším cieľom zaoberať sa v Úvode podrobným prehľadom bádania o kolektívnych identitách či už v zahraničí alebo na Slovensku. V nasledujúcej časti iba upozorňujeme na niektoré vedecké smery, autorov a spoločenské kontexty, ktoré vplývali na rozvoj výskumu tejto témy.

[2] BAUMAN, Zygmunt: Identita ve světe, který se globalizuje. In: BAUMAN, Zygmunt: *Individualizovaná společnost*. Praha : Mladá fronta, 2005, s. 166-181, citát s. 166.

z významných predstaviteľov tohto smeru, výskum identity sa stal natoľko centrálnym, že do istej miery vytláčal zo zreteľa iné témy, ktoré by rovnako vyžadovali bádateľskú pozornosť.[3] Úspech a rozmach kultúrnych štúdií nezostal bez vplyvu na výskumy v iných sociálnych a humanitných vedných disciplínach. Ak ešte v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch 20. storočia zostávala v sociálnych i humanitných vedách hlavnou paradigmou „spoločnosť", od osemdesiatych rokov 20. storočia sa pod vplyvom poštrukturalizmu, dekonštruktivizmu, smeru „linguistic turn" a iných teoretických smerov postupne v pozícii hlavnej paradigmy ocitla „kultúra". V zmysle nového zamerania sa bádanie potom sústreďovalo napríklad na vzťahy svoj a cudzí, majorita a minorita, národ a menšina, centrum a periféria, či na rôzne symbolické reprezentácie a v tom zmysle teda predovšetkým na výskum (kolektívnych) identít.[4] Kultúrne štúdiá ako interdisciplinárny výskumný smer rozvíjali v posledných dvoch desaťročiach prinajmenšom šesť základných ponímaní kultúry. V rámci nich otázky výskumu identity v spojení s definovaním kultúry ako rozdielu patria podľa L. Grossberga k hlavným bádateľským orientáciám.[5]

Azda najsilnejšie sa prejavil vplyv kultúrnych štúdií na etnológiu, socio-kultúrnu antropológiu, historiografiu a iné vedy v rozvíjaní postkoloniálnych štúdií a vo výskume politickej dimenzie identít, to jest v štúdiu korelácií identity a moci. Na príklade vzájomných vzťahov medzi etnickými skupinami, rodmi a inými veľkými skupinami ľudí, určenými sociálnymi kategóriami, skúmali sa najmä asymetrické vzťahy moci a ich dôsledky.[6] Okrem spomenutých tém patria v súčasnosti k centrálnym problémom vo výskume (kolektívnych) identít vzťahy modernity, identity a „krízy" identít v (post)modernom globalizova-

[3] GROSSBERG, Lawrence: Identity and Cultural Studies: Is that all there is? In: HALL, Stuart and du GAY, Paul (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London – New Delhi : Sage, 1996, s. 87-107.

[4] MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard: Kulturstudien heute. Eine Gebrauchseinleitung. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): *The Contemporary Study of Culture*. Wien : Turia+Kant, 1999, s. 9-15.

[5] Šesť základných ponímaní kultúry: 1. kultúra ako text, 2. kultúra ako komunikácia, 3. kultúra ako rozdiel, 4. kultúra v socio-politickom priestore, 5. kultúra vo vzťahu k inštitúciám, 6. od kultúry k diskurzu a každodennému životu. GROSSBERG, Lawrence: Globalization and the „Economization" of Cultural Studies. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): *The Contemporary Study of Culture*. Wien : Turia+Kant, 1999, s. 23-46. Pozri najmä s. 31-36.

[6] Bližšie pozri LUHRMANN, Tanya Marie: Identity in Anthropology. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier 2001, Volume 11, s. 7154 – 7159. O výskume moci a politických dimenzií kultúry v kultúrnych štúdiách pozri napr. MOUFFE, Chantal: Hegemony, Power and the Political Dimension of Culture. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): *The Contemporary Study of Culture.* Wien, Turia+Kant, 1999, s. 47-52. Autorka rozvíja svoje úvahy najmä na príklade vzťahov medzi rodmi vo feministických štúdiách.

nom alebo glokalizovanom svete, otázka konštrukcií identít a s tým spojených reprezentácií, symbolov a podobne.

Na Slovensku sa výskum identity a v jej rámci i kolektívnych identít intenzívnejšie rozvíjal najmä po roku 1989. Na jednej strane sa pozornosť tomuto javu venovala podobne ako v iných krajinách so zmenou paradigmy v sociálnych a humanitných vedách (vyššie spomenutý posun od „spoločnosti" ku „kultúre"). Avšak na druhej strane konjunktúra pojmu „identita" vychádzala aj z empirických výskumov sociálnej reality na Slovensku. Krajina od roku 1989 prechádzala zásadnými politickými, sociálnymi, ekonomickými a kultúrnymi transformačnými procesmi, ktoré mali významný vplyv i na zmeny chápania osobných a kolektívnych identít obyvateľstva.

V rámci výskumu kolektívnych identít sa bádatelia naďalej zameriavali najmä na národnú a etnickú identitu, menej pozornosti sa zo začiatku venovalo konfesionálnym, rodovým a iným identitám. To platilo aj pre filozofické vedy, aj pre etnológiu, historiografiu, sociálnu psychológiu, sociológiu alebo literárnu vedu a iné sociálne a humanitné disciplíny.[7] Sústredenosť práve na výskum etnických skupín a (slovenského) národa na území Slovenska, skúmanie procesov etnickej alebo národnej identifikácie a ich porovnávanie či už v historickom kontexte habsburskej monarchie, strednej Európy alebo v širších historických i súčasných európskych súvislostiach, sa prejavila v dôležitých publikačných výstupoch po roku 1989, ale i v metodologickej a teoretickej oblasti.[8] Práve na tomto výskumnom poli nastalo v nových politických a spoločenských podmienkach rýchle metodologické štiepenie bádateľov, ktorí sa orientovali viac na esencialistický (primordialistický), či skôr na konštruktivistický (inštrumentalistický) koncept (kolektívnej) identity.[9] Esencialistický koncept vo

[7] Informácie o rozvoji výskumu kolektívnych identít na Slovensku prinášajú napríklad LÁŠTICOVÁ, Barbara – BIANCHI, Gabriel: Identita, jej teórie a výskum v slovenskej sociálnej psychológii 1989 – 2001. In: *Československá psychologie*, 47, 2003, s. 405-423. MANNOVÁ, Elena: Kolektívne identity ako téma slovenskej historiografie po roku 1989. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*. Prešov : Universum, s. 71-77. Pozri tiež KILIÁNOVÁ, Gabriela: Teoretické východiská pre výskum etnických otázok v národopise/ etnológii na Slovensku. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie* 5. Bratislava : Ústav etnológie SAV a SAP, 1998, s. 9-24. V týchto príspevkoch sa nachádzajú i početné bibliografické údaje.

[8] Výstupy z oblasti sociálnej psychológie, historiografie, etnológie, filozofie a iných disciplín pozri LÁŠTICOVÁ – BIANCHI, ref. 7, MANNOVÁ, ref. 7, KILIÁNOVÁ, ref. 7.

[9] Esencialistický koncept výskumu identít predpokladá, že identita je daná, má objektívny základ, ktorý pozostáva z podstatných (esenciálnych) vlastností. Konštruktivistický koncept vychádza z predpokladu, že identita sa vytvára (konštruuje), je meniteľná a závislá od kontextu. Pozri napr. BAČOVÁ, Viera: Primordiálny verzus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychológia*, roč. 41, 1997, s. 303-313. FERENCOVÁ, Michaela: Konštruktivistické a esencialistické prístupy

výskume etnickej a národnej kolektívnej identity pritom často nadväzoval na etnografické práce z druhej polovice 20. storočia na Slovensku, ktoré sa opierali o diela sovietskeho bádateľa J. V. Bromleja a jeho spolupracovníkov.[10]

Nový konštruktivistický koncept výskumu identít sa presadil na Slovensku približne v druhej polovici deväťdesiatych rokov 20. storočia. Spájal sa výrazne tiež s celkovou zmenou paradigmy sociálnych a humanitných vied a priniesol okrem metodologickej zmeny i z toho vyplývajúcu orientáciu na nové výskumné témy. Pod vplyvom zahraničných prác, medzinárodných projektov i vďaka interdisciplinárnym dialógom sa na Slovensku rozvíjal výskum procesov konštruovania a reprodukcie sociálnych realít. Analýzy sa sústreďovali najmä na procesy znakového a symbolického kódovania a dekódovania, na tvorbu a transformáciu kolektívnych reprezentácií. To znamená, že historici, etnológovia, filozofi, literárni vedci, politológovia i sociológovia, sociálni psychológovia, či iní bádatelia skúmali naratívy národov a etnických skupín, kolektívne rituály a kolektívne konanie, symbolické osvojovanie verejného priestoru, miesta pamäti, alebo kolektívne mýty a symboly. Otvárajúc tieto nové témy – teoreticky i na základe empirických výskumov – sa bádatelia zaoberali vzťahmi medzi (etnickými, konfesionálnymi a inými) veľkými skupinami ľudí a tým upriamovali pozornosť na územie Slovenska ako na priestor, ktorý má heterogénny charakter v dlhodobej historickej perspektíve. Na tomto poli výskumu sa stala prelomovou rakúsko-slovenská publikácia zostavovateľov M. Csákyho a E. Mannovej „Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny“, ktorá programovo obracala pozornosť na kultúrnu, etnickú a jazykovú pestrosť priestoru strednej Európy, na nejednoznačnosť identít, na ich procesuálnosť, na problém konštrukcie národných identít v tomto priestore a na štúdium heterogénnych kultúrnych kódov.[11] V kontexte slovenskej vednej

k etnickej identite. Prehľad teórií a problém konceptu identity. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie. Zborník zo seminára.* Bratislava : Ústav politických vied SAV, Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 31-42. FINDOR, Andrej: Čo je „identita“? In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie. Zborník zo seminára.* Bratislava : Ústav politických vied SAV, Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 43-50. Ako však ukážeme ďalej, delenie na esencialistický a konštruktivistický prístup je do istej miery zjednodušujúce, keďže bádatelia najmä v posledných dvoch desaťročiach rozpracovali rôzne varianty oboch menovaných prístupov.

[10] BROMLEJ, Julian V.: *Etnos i etnografija*. Moskva : Nauka, 1973. Slovenský preklad: *Etnos a etnografia*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1980. V tomto období sa esencialistický (primordialistický) prístup rozvíjal aj v krajinách západnej Európy a v anglo-americkej vede. Prehľad o diskusii prináša napr. ERIKSEN, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives.* London : Pluto Press, 1993, s. 54-58.

[11] CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava : AEP, 1999. Anglická verzia CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Collective Identities*

produkcie možno ešte upozorniť na kolektívnu monografiu z druhej polovice deväťdesiatych rokov, editovanú V. Bačovou o vzťahu identity k pamäti, ako i na vedecký zborník o transformáciách identít, pripravený V. Bačovou a Z. Kusou, ktorý publikoval príspevky z interdisciplinárneho workshopu. Obe publikácie (napríklad v príspevkoch zostavovateliek) prenášali do domáceho prostredia nové metodologické trendy a zároveň ich aplikovali na empirické výskumy v sociálnej psychológii a sociológii.[12]

Doterajšie bádateľské výsledky vo výskume kolektívnych identít na Slovensku vytvárali vhodné stimulujúce podmienky pre riešiteľov Centra excelentnosti PROCESY, no zároveň odhalili limity predchádzajúceho výskumu, v ktorom centrálny záujem priťahovali iba niektoré identity. Išlo o už spomínané výskumy etnickej a národnej identity, zatiaľ čo v prípade iných – ako napríklad rodových identít – sa empirický i teoretický výskum viac-menej iba začínal. Disproporcia v rozpracovanosti rôznych tém preto nemohla zostať bez vplyvu aj na predkladanú kolektívnu monografiu. Autori niektorých kapitol sa mohli opierať o početné teoretické či empirické publikácie z rôznych oblastí sociálnych a humanitných vied, v iných ide o prvé kroky na novom výskumnom teritóriu.

2. Ponímanie základných konceptov v práci a výskumné otázky

Gabriela Kiliánová

Základným konceptom v tejto práci je pojem *kolektívna identita*, ktorý – ako viaceré koncepty sociálnych a humanitných vied – patrí k mnohoznačným termínom. Jeho používanie vo vedeckom slovníku i v každodennej komunikácií je vskutku veľmi široké, rozdielne, niekedy priam protichodné. Pojem identita už dávnejšie úspešne prenikol do bežného jazyka v rôznych krajinách, v posledných desaťročiach aj na Slovensku. Termín prežíva svoju konjunktúru v masmédiách, patrí do slovníka politikov a mienkotvorných osobností. Preto

in Central Europe in Modern Times. Bratislava : AEP 1999. O ďalších medzinárodných a interdisciplinárnych projektoch pozri MANNOVÁ, ref. 7, tiež KREKOVIČOVÁ, Eva: *Predslov*, v tejto publikácii.

[12] BAČOVÁ, Viera (ed.): *Historická pamäť a identita*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1996. BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds.): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997.

prvé rozdelenie, o ktoré sa autori monografie usilovali, bolo rozlišovanie pojmu identita ako praktickej a analytickej kategórie.

Obrazy členov národov, etnických, konfesionálnych a iných veľkých skupín o sebe v každodennej komunikácii často smerujú k predstave o prirodzenej, dlhodobej, samozrejmej podstate identity. Na tomto predpoklade totiž môže začať práca politikov, elity a akýchkoľvek aktérov, ktorí vytvárajú nejakú skupinu, formulujú dôvody na spoločné konanie, skupinové ciele a spoločné predstavy jej členov. V tomto zmysle identita ako praktická kategória prejavuje spravidla sklon k esenciálnemu ponímaniu svojej podstaty. Naopak identita ako analytická kategória, ktorú používajú autori tejto publikácie, sa snaží dištancovať od esenciálneho prístupu a orientuje sa predovšetkým na konštruktivistické, procesuálne a kontextuálne ponímanie termínu.

Ak sa obrátime k pojmu kolektívna identita ako k vedeckému konceptu, štandardné definície začínajú pozorovaním, že sociálna interakcia medzi aktérmi (jednotlivcami či skupinami) môže nastať až potom, keď sa aktéri začnú vzájomne vnímať a rozlišovať ako sociálne objekty. Tento proces predpokladá, že jednotlivci i skupiny sami priznajú alebo je im pripísaná „identita" – teda na jednej strane totožnosť, rovnakosť či podobnosť (v rámci kolektívu, skupiny) a na druhej strane odlišnosť a osobitosť, ktorá umožňuje rozlišovanie jedného kolektívu od druhého. Ak ďalej rozvíjame svoje úvahy z perspektívy vzájomných vzťahov a interakcií medzi kolektívmi či skupinami, môže byť kolektívna identita tiež chápaná ako zhoda medzi sociálnym (seba)umiestnením (to jest umiestnením v sociálnom priestore z pohľadu seba i tých druhých) a (seba)vyhlásením, (seba)ponímaním.[13] V logike takéhoto chápania naopak nezhoda medzi (seba)umiestnením a (seba)vyhlásením vedie potom ku krízam identity.

Už v úvodných vetách sme narazili najmä na dve charakteristiky kolektívnej identity. Na jednej strane skúmajú bádatelia identitu ako „rozdiel", „odlišnosť" a „osobitosť", na druhej strane je kolektívna identita chápaná ako „rovnakosť" alebo „podobnosť" a z toho vyplývajúca príslušnosť, prináležanie ku kolektívu. Inak povedané, väčšina definícií vychádza z predpokladu, že podstata kolektívnej identity spočíva v zdieľanom pocite „my – svoji" a tento pocit zároveň oddeľuje „nás" od „tých druhých alebo iných". Určovanie „tých dru-

[13] SNOW, David, A.: Collective Identity and Expressive Forms. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 4, s. 2212 an. STONE, G. P.: Appearence and the Self. In: ROSE, A. (ed.) *Human Behavior and Social Processes*. Boston, MA : Hougton Mifflin, 1962, podľa SNOW, D. s. 2212.

hých“ sa spája s kategorizáciou, teda s prisudzovaním rovnakých znakov istému zoskupeniu (kolektívu, skupine) ľudí.[14] Potom, čo už v posledných dvoch desaťročiach prebehla ostrá kritika esencialistických prístupov vo výskume identity a väčšina bádateľov sa v súčasnosti priklonila ku kontextuálnemu a konštruktivistickému smeru, dodáva sa v definíciách skoro automaticky, že pocit „my“ sa zakladá buď na reálnych alebo predstavovaných vlastnostiach a skúsenostiach aktérov, ktorí tvoria kolektív. Rovnako „naše“ vlastnosti a skúsenosti spravidla stoja v protiklade k reálnym alebo predstavovaným vlastnostiam a skúsenostiam „tých druhých, iných“. Hoci obe vymedzenia sú zaiste navzájom súvisiace a podstatné zložky (kolektívnej) identity, zostať len pri tomto konštatovaní by znamenalo opakovať vcelku banálne zistenie, že každé „ja“, respektíve „my“ vyžaduje ako svoj protipól „toho druhého / tých druhých“ a zanedbať ďalšie možnosti výskumu, ktoré sú najmä v bádaní o kolektívnych identitách vo vzťahu k sociálnym procesom a sociálnym kontextom, ako na to nedávno opätovne upozornili Gerd Baumann a Andre Ginngrich.[15] Napokon vedecký koncept kolektívne identity sa do veľkej miery rozvíjal v súvislosti s výskumami nových sociálnych hnutí v druhej polovici 20. storočia, nazývaných často aj „hnutia identity“, ktoré vznikli na obranu ľudských práv a proti diskriminácií na základe rasy, etnickej príslušnosti, rodu či náboženského, politického a iného presvedčenia. Nové sociálne hnutia sa spájali s „politikou identít“, teda ústili do zápasu o politické práva a spoločenskú akceptáciu. Ako príklady pre takéto procesy sa uvádzajú ženské hnutia v druhej polovici 20. storočia, ako i etnické, žiaľ vo viacerých prípadoch vážne konfliktné mobilizácie.

Na tomto mieste sa však ešte raz vrátime k vymedzeniu kolektívnych identít ako konceptu vyplývajúceho zo sociálnej interakcie aktérov a kategorizácie „tých druhých“ a poukážeme na jeho úzku spojitosť s konceptom sociálna identita. Sociálna identita sa veľmi zjednodušene môže definovať ako identita jednotlivca, určená (pripisovaná alebo osvojená) na základe sociálnych kategórii a zatriedenia do sociálnych skupín. Ako najdôležitejšie sociálne kategórie, ktoré určujú sociálnu identitu jednotlivca, sa uvádza napríklad vek,

[14] JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London – Thousand Oaks – New Dehli : Sage, 1998, 2. vydanie. Kapitola Categorization and Power, s. 52-73. Vzťahu identity, skupiny a kategórie sa v poslednom čase venoval najmä R. Brubaker, ako ukážeme ďalej.

[15] BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre: Foreword. In: BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre (eds.): *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach*. New York – Oxford : Berghahn Books, 2004, s. ix-xiv. Tiež GINGRICH, Andre: Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre (eds.): *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach*. New York – Oxford : Berghahn Books, 2004, s. 3-17.

etnicita, rod, trieda/spoločenská vrstva, povolanie, náboženská príslušnosť, národná príslušnosť, lokálna príslušnosť, rodina a príbuzenstvo a iné. Sociálna identita jednotlivca sa spája s vykonávaním istých sociálnych rolí, ktoré podľa očakávania seba samého i spoločenstva/spoločnosti má jednotlivec napĺňať. Výskum sociálnej identity sa preto často zameriava na členstvo jednotlivca vo veľkých a malých sociálnych skupinách,[16] ako aj na (individuálne) vnímanie a prežívanie členstva. V tomto zmysle teda prichádza k istým prekrývaniam konceptov sociálna identita a kolektívna identita, ba i k súbežnému používaniu oboch termínov ako alternatívnych pojmov.[17] Pre potreby tejto publikácie kolektívnu identitu preto chápeme najmä ako spomínané zdieľanie pocitu „my", ktorý „nás" oddeľuje od tých „druhých". Pozornosť sa prenáša viac z jednotlivca na skupinu, i keď jednotlivci, sledovaní ako aktéri skupiny, neschádzajú zo zreteľa. Vytváranie kolektívnych identít sa skúma ako proces spojený s vynájdením predstavy o skupine (od ktorej sa odvíja identita, s ktorou sa členovia identifikujú), s konštruovaním predstavy o skupine a identifikáciou s ňou. Autori tejto monografie sledujú teda konštrukcie, rekonštrukcie a transformácie kolektívnych identít, spojených v našom prípade s veľkými skupinami ako je národ, etnická menšina, konfesionálna skupina/cirkev a podobne. Kolektívne identity sa na jednej strane chápu ako „produkt" týchto a im podobných procesov. No rovnako sa skúmajú reprezentácie (predstavy) o identitách (napríklad o národnej identite), ktorých – už ako „reálne" existujúcich entít – sa ľudia (politici, aktéri hnutí) dovolávajú, a tým ich znova vytvárajú, „potvrdzujú", alebo menia. Tento proces však ide ešte ďalej, ako na to veľmi výstižne upozornil Pierre Bourdieu. Vytvorenie a presadenie reprezentácií o sociálnej realite nielenže vytvára istý obraz o sociálnej realite, ale môže vyvolať zmenu sociálnej reality, pretože ten obraz, aký o nej aktéri majú, ich mobilizuje k činnostiam, k politickým akciám, ktoré vedú k zmene reality. Bourdieuho poznatok tak upozorňuje na produktívne skúmanie súvislosti medzi politickou činnosťou (resp. konkrétnymi aktivitami konkrétnych aktérov),

[16] Do istej miery zjednodušujúco označujeme za malé skupiny také zoskupenia ľudí, v ktorých členovia môžu komunikovať priamo, zoči-voči (napr. rodina). Zatiaľ veľké skupiny si musia vytvárať komunikačné kanály, ktoré im umožňujú vnútroskupinové dorozumievanie. Rozlíšenie „malá" a „veľká" skupina sa preto neodvíja v prvom rade od počtu členov, ale od kvality a spôsobu ich komunikácie. Samozrejme, počet členov nie je zanedbateľným ukazovateľom, keďže ovplyvňuje druhy komunikácie.

[17] SNOW, David, A.: Ref. 13, s. 2213; HARDIN, Russel: Identity: Social. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 11, s. 7166-7170 ;VÝROST, Jozef – BAČOVÁ, Viera: Medzigeneračné súvislosti sociálnej identity vybranej vzorky obyvateľov Slovenska. In: BAČOVÁ, Viera (ed.): *Historická pamäť a identita.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV 1996, s. 141-157, pozri najmä s. 142-144.

predstavami o sociálnom svete v mysliach aktérov a medzi ich dopadom na vzájomný, obojsmerne závislý proces zmien: zmeny sociálnej reality a zmeny kognitívnej reprezentácie (predstavy) o sociálnej realite.[18]

V procesoch zmien kolektívnych identít alebo v stave krízy identít, ktoré ak sú navyše spojené so závažnými politickými, ekonomickými, ideovými a inými transformáciami, sa vytvárajú podmienky pre sociálny konflikt. Konflikt, ktorého cieľom je vo väčšine prípadov snaha o zmenu mocenských vzťahov, poskytuje mimoriadne vhodné podmienky pre výskum identít. Vo vypätých situáciách aktéri musia a spravidla i explicitne deklarujú svoju príslušnosť, vyjadrujú sa k cieľom skupiny, s ktorou sa identifikujú, používajú alebo využívajú isté skupinové reprezentácie, využívajú či zneužívajú symbolický jazyk a skupinové naratívy. Výskumy konfliktov preto môžu neobyčajne prispieť jednak k vysvetleniu mechanizmov kolektívnej identifikácie, ale aj poukázať na zhody či rozpory reprezentácií skupiny s aktivitami a stratégiami aktérov v kontexte konkrétnych historických a sociálnych procesov.

Do neutíchajúcej diskusie o koncepte identity prispeli nedávno Rogers Brubaker a Frederik Cooper, ktorí zhrnuli päť najčastejšie používaných významov subsumovaných pod tento pojem: 1. ‚Identita', chápaná ako základ sociálneho a politického konania, postavená do protikladu k ‚záujmu'. Cieľom takéhoto ponímania sa stala snaha zdôrazniť neinštrumentálne spôsoby sociálneho a politického konania. Bádatelia v tomto prípade podčiarkujú, že sociálne a politické konanie (určitého typu) môže byť ovplyvnené skôr konkrétnym chápaním seba samého (či už seba-chápanie indivídua alebo skupiny) než nejakým, údajne všeobecným záujmom. 2. ‚Identita' sa definuje ako zvláštny kolektívny jav, ktorý označuje fundamentálnu ‚rovnakosť" členov skupiny alebo kategórie. ‚Rovnakosť" sa môže chápať objektívne alebo subjektívne. ‚Rovnakosť" sa prejavuje v pocite solidarity, v zdieľanom vedomí a kolektívnom konaní. 3. ‚Identita' ako jadro (individuálneho alebo kolektívneho) „ja", alebo ako základná podmienka sociálneho bytia. Identita sa pritom chápe ako niečo hlboké, zásadné, trvalé a základné. 4. Identita ako produkt sociálneho a politického konania, pričom sa zdôrazňuje procesuálny a interaktívny rozvoj takto ponímaného kolektívneho seba-chápania, solidarity alebo ‚skupinovosti', ktorá umožňuje kolektívne konanie. Identita je v tomto zmysle aj produktom konania, aj základom pre ďalšie konanie. 5. Identita ako produkt

[18] BOURDIEU, Pierre: Description and Prescription: The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness. In: BOURDIEU, Pierre: *Language and Symbolic Power.* Oxford – Cambridge : Polity Press, Blackwell Publishers 1994, s. 127-136. Pozri tiež s. 220-228.

viacnásobných, navzájom si konkurujúcich diskurzov, pričom sa zdôrazňuje nestabilná, rozmanitá, kolísavá a roztrieštená povaha súčasného ‚ja'.[19] Zároveň Brubaker a Cooper sumarizovali diskusiu o „silných" („tvrdých") a „slabých" („mäkkých") konceptoch identity. „1. Identita je niečo, čo majú všetci ľudia, alebo by ju mali mať, alebo ju hľadajú. 2. Identita je niečo, čo majú všetky skupiny (alebo aspoň skupiny istého typu napr. etnické, rasové alebo národné), alebo by to mali mať. 3. Identita je niečo, čo ľudia (a skupiny) môžu mať, bez toho, aby si to uvedomovali. […] 4. Silná predstava o kolektívnej identite vedie k silnej predstave o skupinovej príslušnosti a homogenite. […]."[20] Takéto vymedzenie pojmu sa spája jednak s každodenným, bežným chápaním slova identita a vo vedeckej produkcii smeruje spravidla k esencialistickému prístupu. „Slabé" ponímanie konceptu identita autori zhrnuli do troch bodov: 1. „Klišé konštruktivizmu", to znamená že väčšina bádateľov priam automaticky (a pravdepodobne bez reflexie) píše o identite ako viacnásobnej, nestálej, roztrieštenej a podobne (pozri identitu podľa bodu 5). 2. Prečo majú byť „slabé" koncepty vôbec konceptmi „identity", keď bežné pochopenie termínu silne podporuje aspoň nejakú rovnakosť v čase, pretrvávanie, aj keď iné veci sa menia. 3. „Slabé" ponímania identity sa stávajú natoľko slabými, že ich pružné a široké používanie ich diskvalifikuje ako analytické nástroje.[21]

Argumenty o priveľkom rozptyle termínu „identita" a následné návrhy autorov, aké možné alternatívne pojmy by sa dali zaviesť, nám v projekte poslúžili v dvoch smeroch. Autorský kolektív Centra síce neustúpil od konceptu kolektívna identita ako takého, ale pre potreby jednotlivých kapitol a ich častí sa upresňovalo chápanie termínu. V zmysle alternatívnej terminológie Brubakera a Coopera[22] sa používal termín identita jednak v spojení s identifikáciou. Pritom sa zdôrazňoval procesuálny aspekt identity, to jest jej konštrukcia, respektíve reprodukcia a zmena. Keďže dôraz výskumu bol na *kolektívnych* identitách, druhý najviac používaný význam termínu smeroval k výskumu identity ako „skupinovosti". Bádatelia sa v tomto prípade orientovali

[19] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond „Identity". In: BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University Press, 2004, s. 28-63, s. 33-35. Pozri tiež FINDOR, Andrej, ref. 9, s. 46-49.

[20] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick, ref. 19, s. 37.

[21] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick, ref. 19, s. 37-38. K posledným diskusiám o tvrdých a mäkkých konceptoch identity pozri tiež GINGRICH, Andre: *Conceptualising Identities*, ref. 15.

[22] Autori navrhli preťažený termín „identita" nahradiť nie jedným ale viacerými alternatívnymi termínmi: 1. identifikácia a klasifikácia, 2. chápanie seba samého a sociálne umiestnenie, 3. zhodnosť (zdieľanie spoločných vlastností), spojitosť (väzby medzi členmi skupiny) a skupinovosť (pocit príslušnosti ku skupine, vytváranie vedomia existencie skupiny). BRUBAKER, Rogers – COOPER, FREDERICK, ref. 19, s. 41-48.

na prejavy príslušnosti k skupine, na väzby vnútri skupiny a medzi skupinami navzájom.

V nadväznosti na pojem identita sa pre výskumný projekt stal dôležitý koncept *skupina*, respektíve sociálna skupina. Pojem používame na označenie zoskupenia (kolektívu) ľudí, ktorého členovia si uvedomujú svoju príslušnosť k skupine a rovnako si uvedomujú skupinu ako určitú a definovateľnú jednotku. Skupinu od akéhokoľvek zoskupenia podľa Richarda Jenkinsa napomáha rozlišovať fakt, že sociálna skupina má význam a zmysel pre jej členov a tento význam či zmysel skupiny si členovia uvedomujú.[23] Vo výskumnom projekte Centra excelentnosti sa sústredila pozornosť na veľké sociálne skupiny, ako etnická, národná, rodová, konfesionálna alebo jazyková, ktoré sa odvodzujú, ako sme už uviedli, od základných sociálnych kategórií. Členovia skupiny sa navzájom rozoznávajú, navzájom komunikujú a pociťujú skupinovú solidaritu. Medzi členmi skupiny sa vytvára vedomie spolupatričnosti. Stotožnenie sa/identifikácia so skupinou môže viesť k získaniu skupinovej identity.

V tejto súvislosti zostal pre bádateľov i v tejto práci naďalej inšpiratívny prístup Fredrika Bartha, ktorý skúmal (etnické) skupiny cez pojem sociálne hranice. Vychádzal z predpokladu, že nie samotné rozdielne kultúrne javy sa stávajú stimulom vytvorenia, či pretrvávania etnickej skupiny. Až hranice, ktoré podľa predstáv členov skupiny určia, v čom sú a v čom nie sú rozdiely medzi skupinami, vytvoria jednotlivé skupiny. Inak povedané, podľa Bartha etnické skupiny vznikajú a pretrvávajú ako jednotky len vtedy, ak tvoria rozdiely a vytyčujú sociálne hranice, ktoré v konečnom dôsledku oddeľujú jednu skupinu od druhej. To, čo sa stane kultúrnym rozdielom a čo nie, môže nestrannému pozorovateľovi pripadať buď ako marginálne, nepodstatné, alebo naopak zásadné a naozaj očividné. A pravdaže, obsah toho, čím sú a čím nie sú rozdiely, sa môže meniť v čase. Vytvorené hranice potom určujú priebeh sociálneho života v skupine. Napríklad i v tom, či je príslušná skupinová identita dôležitá pre členov, alebo v ktorých prípadoch sa stáva viac a v ktorých menej dôležitou. Je zaujímavé, ako ďalej dokladá Barth, že ani častá komunikácia a interakcia medzi skupinami nemusí automaticky viesť k znižovaniu medziskupinových (kultúrnych) rozdielov. Ak sa to teda nedeje, znamená to, že skupiny si odovzdávajú nielen kritériá na identifikáciu, ale aj ich vzájomné vzťahy sa štruktúrujú tak, aby sa udržiavali rozdiely. V tom prípade interakcia môže viesť k upevňovaniu a ďalšiemu odovzdávaniu kultúrnych rozdielov, ktoré majú odlišovať jednu skupinu od druhej, ak členovia skupín majú na

[23] JENKINS, Richard: Ref. 14, s. 54.

tom záujem.[24] Obyvatelia Slovenska ako v histórii dlhodobo kultúrne, jazykovo, konfesionálne a inak heterogénneho priestoru mali možnosť neustále nachádzať rozdiely medzi sebou, združovať sa do skupín, vytvárať kolektívnu identitu. Pre autorov monografie preto bolo zaujímavé sledovať nielen to, *či a ako,* na základe akých kultúrnych javov jednotlivé skupiny vytvárali hranice, ale predovšetkým *kedy a za akých podmienok* k potrebe vytvárania hraníc vôbec prichádzalo.

Bol to v ostatnom čase opäť Rogers Brubaker, ktorý v súvislosti s výskumami etnických menšín, národov a iných veľkých sociálnych skupín poukázal na prekvapujúci fakt, ako málo sa spoločenské vedy podrobnejšie a bližšie zaoberajú pojmom skupina, ako keby tento koncept bol jasný a bezproblémový. Autor zvlášť upozornil na tendenciu, ktorú nazval grupizmus, to jest vnímanie skupín ako ohraničených, oddelených, navzájom sa odlišujúcich a homogénnych jednotiek.[25] Z toho vyplýva bádateľský prístup, ktorý považuje skupinu jednak za základnú jednotku (substanciálnu entitu) sociálneho života a sociálneho konfliktu, ako aj za hlavnú jednotku sociálnej analýzy. Tento prístup Brubaker kritizuje, respektíve pokladá za zjednodušujúci pohľad.[26] Úvahy autora sú podnetné v tom, aké iné prístupy pre výskum skupín, a teda i pre náš výskumný projekt ponúkajú. Je to najmä sústredenie sa na výskum „skupinovosti" (kolektívneho seba chápania, stotožnenia sa so skupinou) cez udalosti, idey, reprezentácie, v ktorých sa vedomie o skupine vytvorilo, prejavilo a reprodukovalo. Takýto prístup v empirickom výskume napríklad národnej, menšinovej, ale i náboženskej a jazykovej identity na Slovensku nielenže ukázal centrálne prvky vytvárania kolektívnych identít, no bral do úvahy aj možnosť skupinových procesov, ktoré neprišli do svojho „cieľa". To znamená, že vo viacerých prípadoch bádatelia skúmali aj udalosti, ktoré „nevyšli", protagonistov alebo idey, ktoré sa vo vyjednávaní medzi členmi skupiny nepresadili a nereprodukovali. V týchto a iných príkladoch sa autori sústredili na konštruovanie skupiny ako sociálneho, politického a kultúrneho projektu s vedomím, že môže mať nielen rôzne fázy, rôznych aktérov a stratégie, no skúmané časti projektu (či už videné cez ľudí, udalosti alebo predstavy) môžu mať aj rozdielnu mieru úspešnosti: niektoré sa v skupine presadia temporálne, iné na dlhšie obdobie a ďalšie vôbec nie.

[24] BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differencies*. Oslo : Johansen & Nielsen Boktrykkerl, 1970, s. 9-38.

[25] BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups. In: BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University Press, 2004, s. 7-27. Na tendenciu uvažovať o etnických skupinách ako relatívne izolovaných jednotkách, i keď čiastočne z iného pohľadu, upozornil už Barth. Pozri BARTH, ref. 24, s. 10-11.

[26] BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity without Groups,* ref. 25, s. 8.

Jedným z cieľov práce bola tiež vedomá snaha neskúmať skupiny automaticky ako homogénne a jednoznačné zoskupenia, hoci téma k takémuto prístupu priam nabádala. Pri opise identifikačného procesu bádateľ pravdaže v prvom rade vysvetľuje konštitutívne prvky a opiera sa o takých aktérov, ktorí prispeli ku konštrukcii identity ako istej spoločnej skupinovej predstavy. Avšak uvedomenie si identifikačného procesu ako javu na rôznych úrovniach, ktorý zahŕňa predstavy a činnosti rôznych aktérov v jednej skupine, môže napomôcť ukázať rôzne tváre identifikačného procesu, jeho rozdielne chápanie u členov skupiny, existenciu rôznych reprezentácií vedľa seba, rozdielne konanie (stratégie) členov skupiny, ich rozdielne predstavy o skupine ako celku, rozdielne ciele, teda opísať vnútroskupinovú rôznorodosť.

Iným aspektom výskumu bol dôraz na rozlišovanie skupín a kategórií, sociálnej kategorizácie a kolektívnej identifikácie. Takýto prístup sa osvedčil ako produktívny napríklad pri výskume rodovej kolektívnej identity, a to aj v historickej perspektíve, aj pri výskumoch v súčasnosti. V tejto kapitole, ale aj v prácach o vzťahu kolektívnej identity a konfliktu, alebo o menšinovej identite autori empirickými výskumami ešte viac prehĺbili neudržateľnosť tézy o skupine ako homogénnej jednotke. Ak by sme parafrázovali Brubakra, mohli by sme uzavrieť, že kolektívnu identitu nestačí skúmať iba prostredníctvom skupiny (aj keď tento koncept nemôžeme obísť), no treba preniesť svoj pohľad aj na „kategórie, postupy, zápasy, identifikácie, jazyky, príbehy, inštitúcie, organizácie, siete a udalosti, “ ktoré nám pri historických, etnologických, sociologických či iných empirických výskumoch budú asi viac nápomocné.[27]

V poslednej štvrtine 20. storočia sa sústredil výskum kolektívnych identít na širokú otázku, ako veľké skupiny (presnejšie aktéri skupín) v sociálnych interakciách formulujú predstavu o trvaní skupiny v čase, s akou predstavou o minulosti sa skupiny identifikujú a ako sa tieto poznatky uchovávajú, prenášajú a znova vyvolávajú. Termín *kolektívna pamäť*, ktorý v závislosti od rôznych definícií zahŕňa tieto, avšak aj iné javy, sa stal podobne ako pojem kolektívne identity jedným z najfrekventovanejších v prácach sociálnych a humanitných vied v ostatných rokoch. Pôvodca termínu Maurice Halbwachs chcel upozorniť na sociálnu podmienenosť spomínania a na význam zdieľaných predstáv pre skupinu (kolektív). Pojem s adjektívom kolektívna, u iných bádateľov tiež sociálna pamäť, sa napojil na predchádzajúce výskumy sociálnych a kultúrnych antropológov i psychológov a očaril bádateľov z rôznych disciplín. Svoju konjunktúru zažíva najmä od osemdesiatych rokov 20. storočia, keď sa udomácni-

[27] Ref. 25, s. 4.

lo jeho používanie v širších i užších, niekedy priam protichodných významoch a s početnými adjektívami: historická, kultúrna, národná atď. pamäť.[28]

Maurice Halbwachs zavedením pojmu kolektívna pamäť v roku 1925 v mnohom predbehol svoju dobu. V prvom rade zdôrazňoval skutočnosť, že pamäť jednotlivca (individuálna pamäť) sa vytvára i uchováva v silnej závislosti od príslušnosti jednotlivca k skupine (alebo viacerým skupinám), teda dal do priameho súvisu koncept pamäti a skupiny (kolektívu), spomínania a identity.[29] Tým, že sústredil pozornosť na sociálne rámce (cadres sociaux) spomínania, poukázal na nevyhnutnosť zaoberať sa konkrétnymi spoločenskými, politickými, mocenskými a inými podmienkami, v ktorých sa obsahy pamäti vytvárajú i menia, alebo zanikajú. Halbwachs píše o zmenách pamäti a aj priamo o zabúdaní. Dôvody zabúdania nachádza v zániku pôvodných sociálnych rámcov alebo ich častí, ktoré vytvorili podmienky pre tie-ktoré obsahy pamäti. Na druhej strane zabúdanie, alebo *deformácia* určitej spomienky (termín Halbwachsa) vyplýva zo zmeny sociálnych rámcov v čase.[30]

Na Halbwachsove idey v mnohom nadviazal Jan Assmann, ktorý rozvíjal koncepty pamäť a spomínanie už explicitne v nadväznosti na koncepty identita a kultúra, respektíve kultúrna kontinuita.[31] Pritom Assmann priamo neprebral Halbwachsov termín kolektívna pamäť, presnejšie povedané nevenoval sa mu ako svojmu centrálnemu pojmu. Namiesto toho sa sústredil na vysvetlenie termínu *kultúrna pamäť.* Iba niekoľko málo miest v texte Assmanna dáva tušiť, že kultúrnu pamäť zahŕňa pod širší pojem kolektívna pamäť, ktorú však zvlášť nedefinuje.[32]

---

[28] HALBWACHS, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire. Les Travaux de l'Année sociologique.* Paris, Félix Alcan, 1925. Porovnaj tiež http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf; FENTRESS, James – WICKHAM, Chris: *Social Memory. New Perspective on the Past.* Oxford – Cambridge : Blackwell Publishers, 1992. Prehľad o rôznych ponímaniach pojmu pozri tiež: CANDAU, Joel: *Anthropologie de la mémoire.* Paris : Presses Universitaires de France, 1996. LINKE, Uli: Anthropology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 4, s. 2219-2223. PRAGER, Jeffrey: Psychology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 4, s. 2223-2227.

[29] Ako však upozornil J. Assmann, koncept identity Halbwachs špeciálne nerozvíja a samotný pojem identita nepoužíva často. ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen*. München : Verlag C. H. Beck, 1992. Citované podľa 5. vydania, 2005, s. 46.

[30] HALBWACHS, ref. 27, s. 206- 211.

[31] ASSMANN, ref. 28.

[32] Napríklad pri rozbore rozdielov medzi komunikatívnou a kultúrnou pamäťou, hovorí o dvojakom fungovaní kolektívnej pamäti, pričom jedno fungovanie predstavuje komunikatívna a druhé kultúrna pamäť. ASSMANN, ref. 28, s. 51.

Autor chápe kultúrnu pamäť ako vonkajšiu dimenziu ľudskej pamäti. Podľa Assmanna, ktorý sa v tejto časti priamo odvoláva na Halbwachsa, obsahy pamäti závisia nie natoľko od jej kapacity ako telesného orgánu, ale od vonkajších kultúrnych a spoločenských rámcových podmienok. Okrem kultúrnej pamäti autor uvádza príklady ešte troch ďalších vonkajších dimenzií pamäti – mimetická pamäť, pamäť vecí a komunikatívna pamäť. Všetky tri spomínané druhy môžu za istých okolností prechádzať do kultúrnej pamäti.[33] A nakoniec kultúrna pamäť *v* tejto súvislosti predstavuje ten priestor, ktorý zabezpečuje odovzdávanie významov vecí, konania a komunikácie. Je to podľa Assmanna strešný termín, ktorý zahŕňa procesy, ako vytváranie tradície, odkazovanie na minulosť, konštrukcia identity alebo sebadefinícia skupiny, a to všetko skúmané v meniacich sa historických podmienkach.[34]

Dva ostatné termíny rozlišuje ešte aj podľa vzťahu k časovému obdobiu, ktorý zachycujú a tiež vzhľadom na spôsob, ako sa odovzdávajú. Komunikatívna pamäť obsahuje spomienky zamerané na nedávnu minulosť, aké majú napríklad členovia jednej generácie, vytvára sa viac-menej spontánne a viaže sa na udalosti historického obdobia, v ktorom tá-ktorá generácia žila. S úmrtím generácie sa priamo odovzdávané „živé" spomienky vytrácajú. Komunikatívna pamäť spravidla zahŕňa spomienky troch až štyroch generácií, čo je asi osemdesiat rokov dozadu. To je približne hranica, po ktorú možno v pamäti uchovávať spomienky odovzdávané priamou komunikáciou. Assmann tento jav tiež nazýva *biografická spomienka*. Oproti nej stojí *fundovaná spomienka* (fundierende Erinnerung) alebo tiež kultúrna pamäť, ktorá sa zmeriava na pôvod skupiny a na pevné body v minulosti. Dôležité je, že v takomto prípade sa pozornosť sústreďuje viac na symbolické reprezentácie minulosti, na obrazy, mýty a symboly.[35] Podstatné v tejto súvislosti je, že sprítomňovaním minulosti (spomínaním) sa potvrdzuje identita skupiny.

Zavedenie konceptu kolektívna pamäť, respektíve jeho rozvíjanie aj za pomoci iných termínov, ako sociálna pamäť[36] alebo kultúrna pamäť upriamilo

[33] *Mimetická pamäť* obsahuje konanie, správanie, ktoré sa preberá najmä napodobňovaním. Každodenné úkony, pracovné postupy alebo zvyky sa rovnako v minulosti ako aj v súčasnosti odovzdávajú najmä verbálnou i neverbálnou priamou komunikáciou. Oproti tomu písomné návody, respektíve iné nepriame formy odovzdávania tvoria aj v modernej a postmodernej spoločnosti menšinu. *Pamäť vecí* pripomína podľa autora človeku jeho minulosť, jeho predkov, rôzne vrstvy minulosti. *Komunikatívna pamäť* sa zakladá na schopnosti používať reč, komunikovať s inými, čo je schopnosť, ktorej sa jedinec dokáže naučiť v sociálnej interakcii s inými ľuďmi. ASSMANN, ref. 28, s. 19-24.

[34] ASSMANN, ref. 28, s. 19-24.

[35] ASSMANN, ref. 28, s. 51-53.

[36] Bližšie k termínu pozri napr. FENTRESS, James – WICKHAM, Chris, ref. 28.

pozornosť na štúdium súvislostí medzi procesmi vytvárania kolektívnej tradície, kolektívnych predstáv o minulosti a ich použitím pri konštruovaní (kolektívnych) identít. Podrobnejšie rozvíjanie konceptu pamäti napríklad u Assmanna, ktorý rozlíšil temporálne fungovanie (a tiež schopnosť transmisie) komunikatívnej pamäti od kultúrnej pamäti ako trvalejšieho „vytváraného sebaobrazu skupiny", prinieslo nové impulzy do výskumu procesov spomínania.[37] Avšak na druhej strane hojné využívanie konceptu pamäť s rôznymi prívlastkami alebo pod príbuznými termínmi malo za následok veľký rozptyl významu.[38] Situáciu sťažuje tiež skutočnosť, že samotný Halbwachs a po ňom napríklad i Assmann nepodali presnú definíciu, čo pod kolektívnou pamäťou rozumejú, ako na to upozornila nedávno napríklad Michaela Ferencová.[39] Súčasná situácia pochopiteľne nepridáva pojmu na presnosti. Inak povedané, aj v prípade identity, aj v prípade konceptu pamäť je nevyhnutné vymedziť jeho chápanie pre potreby konkrétneho výskumu.

V tejto práci sa pojem kolektívna pamäť používa prevažne v dvoch prepojených a navzájom súvisiacich významoch: ako obsahy pamäti a ako procesy pamäti.[40] V prvom prípade a v súvislosti s výskumom kolektívnych identít, ktoré stoja v centre záujmu, sa bádatelia sústredili na určité súbory informácií o minulosti. Pozornosť sa venovala najmä zdieľaným obsahom, to znamená takým informáciám o minulosti, ktoré aktéri vnímajú a presadzujú ako spoločné pre istú skupinu. Koncept kolektívna pamäť v tomto prípade odkazuje na predpoklad, že hoci pamäť je vo svojej striktnej podstate individuálnou schopnosťou jednotlivca, indivíduum ako člen skupiny môže zdieľať a spravidla i zdieľa

[37] Podrobnejšie o Assmanovom prínose v tomto smere pozri KANSTEINER, Wulf: Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. In: *History and Theory,* roč. 41, 2002, s. 179-197, tu s. 182.

[38] Podrobný rozbor rôznych významov slova pamäť a spomínanie v súčasnom vedeckom diskurze prináša KANSTEINER, ref. 37, s. 181-184.

[39] FERENCOVÁ, Michaela: Collective Memory Reconsidered: Critical Remarks on the Concept in the Writing of Maurice Halbwachs and Jan Assmann. Príspevok prednesený na medzinárodnej konferencii „Memory from Transdisciplinary Perspectives: Agency, Practices, and Mediations", ktorú zorganizoval Research Centre of Culture and Communication, University of Tartu. Za poskytnutie rukopisu ďakujeme autorke. V prípade Halbwachsa nesmieme zabúdať, že jeho práca *Kolektívna pamäť* (francúzsky originál *La mémoire collective* v roku 1950, anglický preklad z roku 1980) vyšla po smrti autora. Prácu redigovala autorova dcéra, takže je to svojím spôsobom nedokončené autorské dielo.

[40] J. K. Olick upozornil na skutočnosť, že už Halbwachsov výklad kolektívnej pamäti naznačuje dva druhy rozdielnych javov: 1. sociálne podmienené (sociálne „rámcované") individuálne spomienky a kolektívne komemoratívne reprezentácie, 2. mnemonické dráhy (čiže dráhy, po ktorých prebieha spomínanie, resp. zabúdanie). OLICK, Jeffrey K.: Collective Memory: The Two Cultures. In: *Sociological Theory*, roč. 17, 1999, s. 333-348, tu s. 336. Prvá skupina javov sa blíži k tomu, čo označujeme v našom prípade termínom *obsahy pamäti* (pričom sa vzhľadom na zámer práce venujeme najmä kolektívnym reprezentáciám), druhá skupina smeruje k javom, ktoré zahŕňame pod termín *procesy pamäti*.

spoločné obsahy pamäti o skupinovej minulosti, teda spoločné reprezentácie minulosti. Spoločné reprezentácie minulosti sa pritom môžu opierať o množstvo materializovaných javov (napr. historické budovy, pamätníky, historické predmety) i nematerializovaných javov (napr. predstavy, znalosti, symboly skupiny). Autori v tejto knihe skúmajú, aký je obsah kolektívnych reprezentácií minulosti, do akej miery sa obsahy opierajú o reálne i „vynájdené" tradície, na aké osoby, miesta, udalosti, hodnoty, činnosti, a tak podobne, sa kolektívne reprezentácie viažu. Bádatelia vychádzajú z predpokladu, že reprezentácie obsiahnuté v pamäti nie sú fixné, môžu sa meniť, vznikať i zanikať v procese spomínania a zabúdania.

V druhom prípade – procesy pamäti – sa výskumy sústreďujú na pochody kolektívneho spomínania a zabúdania a médiá, pomocou ktorých spomínanie (i zabúdanie) prebieha. Médiami pamäti môžu byť rôzne verbálne, neverbálne, obrazové, symbolické prejavy a činnosti v rôznych kombináciách (napríklad spomienkové slávnosti, verejné vystúpenia elít, publikované texty, rozširované symboly, obrazy a podobne).

Spomínanie nikdy nie je len jednoduchým vyvolávaním pôvodných informácií z pamäti. Je selektívne a determinované situáciou, v akej spomínanie prebieha. Dôležitú úlohu v týchto procesoch zohráva tiež axiologická podmienenosť spomienok. V súvislosti s výskumom kolektívnych identít vyvolávanie reprezentácií (skupinové spomínanie), ako aj zmeny reprezentácií i ich zánik (zabúdanie) výskumníci sledujú v konkrétnom sociálnom a historickom kontexte, to znamená v kontexte politických, ekonomických, kultúrnych, ideologických a iných procesov v určitom historickom období. Bádatelia sa dostávajú k aktivitám, ktoré poukazujú na zámerné konštruovanie tradícií (= obsahov kolektívnych pamätí) a ich využitie pre potreby skupiny najmä v súvislosti s kolektívnymi identifikačnými procesmi, s emancipačnými procesmi veľkých skupín, bojom o politickú moc a spoločenskú akceptáciu. Koncept „vynájdených" historických tradícií Erica Hobsbawma, popísaný a použitý na konkrétnych materiáloch, napríklad v kapitolách o identite etnických menšín alebo národa, sa znova ukázal ako inšpiratívny a vhodný nástroj pre historiografický, etnologický a iný výskum, ktorého výsledky prezentujú autori v tejto monografii.[41]

Podľa zamerania na konkrétne obsahy skúmanej kolektívnej pamäti pou-

[41] HOBSBAWM, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992 (prvé vydanie 1983), s. 1-14.

žívajú autori tiež termín historická pamäť, pod ktorou rozumejú súbor informácií o spoločných dejinách (skupiny). Pravda, i v tomto prípade nejde o systematický výklad minulých udalostí, ale skôr o selektívne a účelové vysvetľovanie minulých, veľmi dávnych i nedávnych udalostí, spájaných s existenciou skupiny. Ako konštatuje o historickej pamäti V. Bačová: „Pravdepodobne základným motívom jej fungovania je vysvetliť, porozumieť, ospravedlniť alebo kritizovať prítomný stav vecí (osobných i spoločenských).“[42]

Iný, alternatívny termín k pojmu kolektívna pamäť, ktorý používajú autori monografie, je národná pamäť. Termín sa vzťahuje na spoločné obsahy pamäti a procesy spomínania veľkej sociálnej skupiny – národa.

Hoci diskusie o používaní pojmov *kolektívne identity*, *skupiny* a *pamäť* neustále pokračujú a slovenskí i zahraniční bádatelia často i právom kritizujú ich rozdielne chápanie, sústredenie riešiteľského tímu Centra PROCESY na spomínané pojmy ako svoje tri základné koncepty sa ukázalo vhodné. V danej fáze vedeckého výskumu na Slovensku koncept *kolektívne identity* (po presnejšom vymedzení) vytvoril vhodnú platformu, na ktorej sa stretli riešitelia z rôznych disciplín. Spolu s ďalšími konceptmi bol produktívnym nástrojom na vzájomné priblíženie prístupov a umožnil rozvinúť výskumy, ktoré sa svojím zameraním vedome zameriavali na prekračovanie interdisciplinárnych hraníc.

3. Tematické vymedzenie výskumných problémov

Eva Krekovičová

V rámci monografie o kolektívnych identitách sme pozornosť koncentrovali na tieto problémové okruhy (kapitoly): I. *identita a rod*; II. *identita a jazyk*; III. *identita a religiozita*; IV. *identita a národ*; V. *identita a menšina*; VI. *identita a konflikt*. Kým autori prvých piatich kapitol sa zaoberajú konkrétne vymedzenými „veľkými“ kolektívnymi identitami, posledná stať má prierezový charakter a spoluriešitelia projektu v nej na príklade konkrétne časovo a priestorovo vymedzených problémov sledujú kolektívne identity vo vypätých konfliktných situáciách alebo tesne po konflikte.

Prvú kapitolu vytvoril tím sociálnej psychologičky a dvoch historičiek. Napriek relatívne vzdialeným časovým reláciám, v akých sa jednotlivé podkapitoly pohybujú (raný novovek, obdobie prvej svetovej vojny a roky 2001/2002),

[42] BAČOVÁ, Viera: Historická pamäť ako zdroj konštruovania identity. In: BAČOVÁ, Viera (ed.): *Historická pamäť a identita.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1996, s. 9-28. Citát s. 19.

sa bádateľkám podarilo nasvietiť sledované problémy z optiky spoločných výskumných otázok a navzájom prepojiť analyzovaný materiál prostredníctvom konceptu rodu. Rod chápu autorky ako historicky, sociálne a kultúrne vytvorenú sociálnu kategóriu, ktorá nie je raz a navždy daná, „večná", ale vystupuje ako premenlivá. Ako konštatuje V. Bačová, sociálna kategorizácia, vrátane rodovej, zároveň „znamenala a znamená sociálnu stratifikáciu. Rodové kategorizovanie ľudí sa pritom vždy kombinuje s inými typmi ich kategorizácií a príslušností." Takýto prístup umožnil autorkám vytvorenie vnútorne kohézneho textu. Bádateľky upozorňujú na potrebu ďalších výskumov a rozpracovania problematiky osobitného historického a sociálno-psychologického skúmania žien a mužov ako kategórií, ktoré najmä v slovenskej historiografii nemá svoju tradíciu. V tomto zmysle možno túto kapitolu najmä v jej historickej časti, ale aj z hľadiska interdisciplinárneho prepojenia označiť ako priekopnícku.

Jazyk býva považovaný za dôležitú a nezriedka i za najdôležitejšiu zložku etnickej, ale i lokálnej, regionálnej, či národnej identity/identifikácie. Druhá kapitola nazerá na vzťah identity a jazyka predovšetkým cez prizmu vzťahu jazyka k etniku, ktorý autori sledujú v širšom historickom rámci, a to od obdobia pred vznikom národných hnutí v Európe (v prípade Slovenska od vzniku staroslovienčiny a príchodu Konštantína a Metoda na územie Veľkej Moravy) až do súčasnosti. Spojenie jazykovedca a orientalistu zároveň obohatilo text o zaujímavé paralely vo vzťahu identity a jazyka v Európe so situáciou v mimoeurópskych a neliterárnych spoločenstvách. Vďaka tomu autori poukázali na všeobecnejšiu platnosť niektorých výsledkov výskumov pre širšie ako slovenské či európske teritórium. Bádatelia venovali osobitnú pozornosť vzťahu identity a štandardizácie jazykov, bilingválnosti a bietnicite, multilingválnosti a multietnicite. Upozornili tiež na plurilingválnosť niektorých jazykov (najmä angličtiny, ale i slovenčiny), či osobitosti vzťahu jazyka a väčšinovej či menšinovej identity, národné, štandardné a spisovné jazyky. Moderná sociolingvistika prináša zaujímavé výsledky výskumov bilingválnosti v konkrétnych prostrediach, sleduje problematiku „prepínania kódov" atď.

Interdisciplinárne poňatá je aj stať o identite a religiozite. Jej autormi sú historička, religionistka a etnológ. Kapitola je pokusom o prienik do rôznych typov kolektívnych náboženských identít v širokom časovom rozpätí. Bádatelia sa v nej pohybujú na troch vymedzených časových úrovniach. Najhlbšie do minulosti zasahuje časový úsek raného novoveku (fenomén protestantizmu a protireformácie na Slovensku, resp. v Uhorsku). V rámci koncepcie projektu autorka tejto časti kapitoly sleduje fenomén religiozity od predmoderného obdobia, charakteristického práve procesmi formovania a vzniku konfesio-

nálnych identít, ktoré boli úzko späté s počiatkami moderny. Problematiku religiozity ďalej autori sledujú v období moderny (na príklade transformácie židovskej náboženskej identity v období po holokauste, teda po roku 1945) až po súčasnosť a postmodernú religióznu identitu (na príklade typov náboženských identít v neo-protestantskom prostredí slovenských/európskych Rómov).

Kapitola venovaná vzťahu identity a národa prináša dôkladné historické prepracovanie problematiky v európskych, stredoeurópskych a najmä slovenských podmienkach. Autorský tím tvoria historici, filozof, etnologička a politológ. Národnú identitu sledujú bádatelia v súvislosti s nacionálnymi procesmi v Európe, a zvlášť v kontexte strednej Európy, kde rôznorodosť prostredia poskytuje zaujímavý materiál na komparáciu. Kapitola pokračuje sledovaním širšieho spektra slovenských elít v období 19. storočia, pričom autori neberú do úvahy len jednu úzku zložku vzdelancov – „národovcov", – ale približujú i iné názorové skupiny a ich predstaviteľov, ktorí vystupujú vo vzťahu k maďarským a rakúskym ideovým prúdom. Vďaka tomuto prístupu bádatelia sprístupňujú veľmi zaujímavé a menej známe informácie z dobových prameňov o rôznorodosti stanovísk k otázke národa a národného štátu v Uhorsku i v habsburskej monarchii. Sledovanie konštrukcií národných identít vo vzťahu k zmenám politickej kultúry v 19. storočí, ako i premeny kolektívnych identít v 20. storočí poskytujú nevšedné pohľady na problém formovania národnej identity Slovákov, opäť osvetľovaný v dobových politických, spoločenských, kultúrnych a iných súvislostiach v priestore strednej Európy. Kapitolu uzatvára stať o symbolických podobách národnej identifikácie prostredníctvom konštrukcie národného príbehu, ktorý bolo potrebné „zaľudniť", „umiestniť" a určiť jeho „zlatý vek". Autori charakterizujú postupné vytváranie reprezentácii, topografické i metaforické „miesta pamäti", ktoré umožnili predstavovať si národ ako „prirodzenú realitu".

Spoločným menovateľom autorov kapitoly o identite a menšinách je sústredenie pozornosti na zložité, historicky podmienené vzťahy majorita – minorita v stredoeurópskom priestore. Spoluautormi kapitoly sú: literárny historik – germanista, traja historici a dvaja etnológovia. V analýzach sa širšie uplatňujú najmä koncepty: autoobraz – heteroobraz z aspektu medziskupinových vzťahov, lojalita, inakosť, etnicita, národ, národnosť, nacionalizmus a moderna. Cieľom tejto časti práce nebolo vyčerpávajúce skúmanie všetkých menšín obývajúcich slovenské územie. Text sa koncentruje na výskum týchto etnických/konfesionálno-etnických minorít: Nemci, Maďari, Židia a Rómovia. Autori spracovali problematiku menšinových spoločenstiev jednak z hľadiska ich

významu pre historické i súčasné formovanie kolektívnych identít predovšetkým na území Slovenska, ako aj s ohľadom na ich mieru rozpracovanosti v slovenskej historiografii a etnológii a dlhodobú špecializáciu členov výskumného tímu. Záver kapitoly prináša pohľad na „iných" a „cudzích" prostredníctvom analýzy ich reflexie v kolektívnej pamäti majority. Časovo autori koncentrujú svoje výskumy predovšetkým na obdobie 18. – 20. storočia (nemecká a židovská menšina), s presahom do súčasnosti (maďarská a rómska minorita).

Posledná kapitola skúma úlohu príslušnosti (či už pripísanej alebo deklarovanej) ku kolektívnym identitám prostredníctvom ich sledovania vo vypätých, spravidla krízových situáciách v časovom zábere najmä 20. a 21. storočia. Autori (etnológ a historici) sa zaoberajú týmito druhmi konfliktov: 1. ekonomicko-nacionálny, 2. etablovanie a upevňovanie totalitného režimu, a 3. etnický, pričom vo všetkých z nich je prítomný konflikt ideologický/politický. Do popredia vystupuje problém ekonomických elít a ekonomického nacionalizmu v strednej Európe, otázka formovania „novozískanej" identity príslušníka Komunistickej strany v procese etablovania sa nomenklatúr po komunistickom prevrate v roku 1948 na Slovensku a napokon problematika vzťahu identity a moci na príklade etnického konfliktu v transformačných procesoch po roku 1989. Vzhľadom k časovému záberu v kapitole všeobecne ako dôležitý vystúpil koncept moderny.

4. Teritoriálne vymedzenie skúmaných problémov

Eva Krekovičová

V centre pozornosti jednotlivých kapitol práce sú výskumy tém dotýkajúcich sa územia Slovenska, avšak sledované etnologické, filozofické, historické, jazykovedné, religionistické, sociálno-psychologické atď. reálie sú spravidla ukotvené v širších stredoeurópskych, v niektorých kapitolách a podkapitolách i v celoeurópskych, okrajovo tiež v mimoeurópskych súvislostiach.

Celoeurópsky kontext sledovaných tém sa premieta v istej miere vo všetkých kapitolách publikácie. Zvýšenú pozornosť mu venujú – najmä v súvislosti s fenoménom nacionalizmu – autori kapitoly Identita a národ, vo vzťahu k etnicite a s presahom do mimoeurópskych súvislostí tiež bádatelia zaoberajúci sa problematikou identity a jazyka. Európske súvislosti a porovnania tvoria tiež súčasť kapitoly Identita a religiozita, a to najmä v podkapitole o rómskej zbožnosti. Podobne z európskych kontextov vychádza kapitola Identita a konflikt,

predovšetkým stať zaoberajúca sa problematikou identity a moci v transformujúcich sa procesoch po roku 1989.

V duchu stanovených cieľov práce tímu sa veľká pozornosť sústreďuje na *stredoeurópsky priestor* a jeho korelácie s historickými i aktuálnymi reáliami Slovenska. Strednú Európu ako východisko a referenčný argumentačný rámec zohľadňujú v podstate všetky základné stanovené tematické okruhy publikácie. V tomto priestore sa pohybujú autori zaoberajúci sa problematikou religiozity (uhorskí konfesionálni exulanti a Nemecko, židovská minorita). Je kľúčový pre výskum menšinovej problematiky (Uhorsko, Rakúsko, Nemecko, Poľsko, Maďarsko atď.), problematiky konfliktu vo vzťahu k ekonomickému nacionalizmu, k rozdeleniu Európy po druhej svetovej vojne a po vytvorení „železnej opony". V texte o rodových identitách sa najmä historicky orientované práce pohybujú predovšetkým v rámci Uhorského kráľovstva. Bilaterálne (slovensko-maďarsky), ale opäť na stredoeurópsky priestor, sa orientujú najmä výskumy maďarskej menšiny na Slovensku (v rámci kapitoly o menšinách), ako aj špeciálna štúdia o lojalite židovskej menšiny na Slovensku k štátu a k majoritnej zložke obyvateľstva v rokoch pred a na počiatku druhej svetovej vojny z tej istej kapitoly.

Slovensko je v práci ponímané často ako plurietnický a plurikultúrny priestor, ktorý – s výnimkou krátkeho obdobia existencie Slovenskej republiky ako vojnového štátu (1939 – 1945) v područí veľkonemeckej ríše – existoval počas celej svojej histórie vo viacetnických a viacnárodných štátnych útvaroch až do roku 1993, keď vzniká Slovenská republika. V dejinách dnešného Slovenska dochádzalo k viacerým, aj inoetnickým kolonizačným vlnám, k niekoľkonásobným zmenám hraníc a zmenám príslušnosti k štátnym útvarom. Zároveň ide o oblasť vyznačujúcu sa počas dlhých období spolunažívaním viacerých konfesií a plurilingvizmom. Všetky tieto momenty ovplyvnili aj pociťovanie príslušnosti obyvateľov tohto územia k jednotlivým, predovšetkým konfesionálne, jazykovo, etnicky a národne vymedzeným kolektívnym identitám a lojalitu k mocenským centrám, či štátom, ktorých súčasť tvorili, ako aj rôznymi okolnosťami podmieňované zmeny identity. Týmito svojimi charakteristikami sa obyvatelia Slovenska začleňujú medzi príslušníkov obyvateľstva strednej Európy a do oblasti niektorými autormi označovanej aj ako nestabilná „Zwischen–Europa".[43]

Pre strednú Európu je charakteristickým znakom dlhodobé spolunažívanie

[43] K termínu Zwischen-Europa pozri napr. SETON-WATSON, Hugh: *Eastern Europe between the Wars 1918–1941*. Cambridge : Cambridge University Press, 1945.

viacerých etnických skupín a kultúr. Podobne ako Alpy, aj Karpaty sa v priebehu stáročných historických pohybov stali miestom, na ktorom sa stretávali skupiny, prichádzajúce z rôznych strán Európy ale aj iných svetadielov (napríklad Rómovia). Dôsledky starších, nedávnych i súčasných pohybov prezentuje dnešná skladba obyvateľstva na Slovensku.

Podľa sčítania obyvateľstva v roku 1991 žilo v Slovenskej republike okolo 850-tisíc občanov hlásiacich sa k neslovenskej národnosti, ktorí tvorili vtedy necelých 15 % všetkých občanov. O pestrosti národnostnej skladby obyvateľstva svedčí skutočnosť, že jeho príslušníci sa hlásili až k 13 národnostiam. Väčšinu iného ako slovenského obyvateľstva tvorili a tvoria Maďari, Rómovia, Rusíni, Ukrajinci a Nemci, v menšom počte sú na Slovensku zastúpení tiež Židia a Chorváti.[44] Pri sčítaní obyvateľstva sa *národnosťou* rozumela príslušnosť obyvateľa k národu alebo k etnickej skupine. Bolo na samotnom obyvateľovi, ku ktorej národnosti sa prihlásil. Tento ukazovateľ je teda určený subjektívnym názorom a presvedčením jednotlivých obyvateľov. V roku 2001 sa v porovnaní s rokom 1991 nepatrne (o jednu desatinu percenta) zvýšil počet obyvateľov slovenskej národnosti a zvýšil sa tiež podiel obyvateľov, ktorí sa prihlásili k rómskej národnosti, znížil sa počet obyvateľov maďarskej národnosti. V roku 2001 sa 85,8 % obyvateľstva hlásilo k slovenskej národnosti, k maďarskej národnosti 9,7 %, k rómskej národnosti 1,7 % a k českej národnosti 0,8 % obyvateľov.[45]

Pri sčítaní obyvateľov v roku 2001 zapísalo ako svoj *materinský jazyk* 83,9 % obyvateľov, roku 1991 to bolo 84,3 %. Podľa materinského jazyka štatistika zo sčítania ľudu 2001 uvádza okrem slovenčiny (4 512 217): jazyk maďarský (572 929), rómsky (99 448), rusínsky (28 646), ukrajinský (7 879), český (48 201), nemecký (6343), poľský (2731), chorvátsky (988), srbský (411), ostatné (7345) a nezistené (66 056).[46] Čísla uvedené v oficiálnych štatistikách sú však iba orientačnými a značne skreslenými ukazovateľmi, pretože nevypovedajú presnejšie o počte príslušníkov jednotlivých skupín z pohľadu ich sebadeklarácie a z pohľadu „iných“.

[44] HARAKSIM, Ľudovít: Úvodom. In: HARAKSIM, Ľudovít: (ed.): *Národnosti na Slovensku*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993, s. 7.

[45] Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Národnosť a materinský jazyk. http://www.statistics.sk/webdata/slov/sctanie/namj.htm

[46] Ref. 45.

5. Časové vymedzenie skúmaných problémov

Eva Krekovičová

Jednotliví autori či menšie autorské tímy sa pohybujú v relatívne širokom časovom rámci, zámerne vymedzenom obdobím formovania sledovaných kolektívnych identít a procesov identifikácie skupín. V závislosti od vybranej problematiky a špecializácie autorov sa témy viažu na obdobie od 17. a 18. storočia až po najsúčasnejšie roky 21. storočia.

Cieľom autorského kolektívu bolo sledovať procesy vytvárania kolektívnych identít v súvislosti so vznikom a rozvojom moderných spoločností, v ktorých práve procesy skupinovej (a pravdaže i individuálnej) identifikácie nadobúdali na význame. Z toho dôvodu sa začiatok vymedzeného časového rámca kryje tiež s počiatkami modernizačných procesov v stredoeurópskom priestore, respektíve na Slovensku, v tom čase ako súčasti väčšieho štátoprávneho celku. Postupné premeny pôvodných tradičných stavovských, agrárnych spoločností na moderné pod vplyvom celého radu ekonomických, politických, kultúrnych, ideových a iných procesov, charakterizovaných a popisovaných vedcami ako modernizačné, trvalo viac než dve storočia. Autori knihy ukazujú na príklade výskumu kolektívnych identít na ambivalentnosť takýchto procesov, na špeciálnu zmes „tradičných" a „moderných" javov, ktoré na konkrétnom území a v konkrétnej spoločenskej, ekonomickej a kultúrnej situácii modernizačné procesy vytvárali a vytvárajú.

6. Záverom

Gabriela Kiliánová – Eva Krekovičová

V tejto publikácii prezentujeme podobu kolektívnych identít na Slovensku a pohľad na dejiny tohto priestoru v súvislosti s viacerými stredoeurópskymi, európskymi alebo svetovými pochodmi a udalosťami. No rovnako upozorňujeme na zvláštnosti a osobitosti vytvárania identít na Slovensku ako výsledkov istých špeciálnych kombinácií faktorov, vyplývajúcich z historických osudov krajiny i jej obyvateľov. Naším cieľom bolo ukázať čitateľom, že konštruovanie kolektívnych identít nie sú lineárne, priamočiare a globálne platné procesy, ktoré v zásade vedú k rovnakým výsledkom, ale naopak pochody s rôznou dynamikou, niekedy priam protirečivé, odohrávajúce na rôznych sociálnych úrovniach. Rovnako vytváranie kolektívnych identít neprebieha „vo vzdu-

choprázdne“, lež v závislosti a v súčinnosti od predchádzajúcich historických, kultúrnych, spoločenských, ideologických a iných procesov. V takomto prístupe tkvela pre členov Centra excelentnosti PROCESY veľká príťažlivosť skúmanej témy a otvorili sa možnosti ďalšieho plodného výskumu aj do budúcna.

I. kapitola | # Identita a rod

Viera Bačová – Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová

1. Úvod. Rodové identity ako kolektívne identity (teoretické východiská)

Viera Bačová

Čo sú kolektívne identity

Na účely úvah o rodových identitách budeme v tejto kapitole chápať kolektívne identity ako prisúdenie alebo získanie (nadobudnutie) príslušnosti osoby k sociálnej kategórii alebo veľkej skupine ľudí. V prípade získanej príslušnosti budeme alternatívne používať aj pojem „členstvo".

Pod sociálnou kategóriou rozumieme zoskupenie ľudí, ktorí sú „fundamentálne rovnakí". „Fundamentálna rovnakosť" môže byť vnímaná rôzne: od rovnakosti biologickej (pohlavie, rasa, vek) cez rovnakosť postavenia osôb vo výrobnom procese a sociálnej hierarchii (trieda, vrstva) až po predpokladaný rovnaký osud a rovnakých predkov (etnicita, národ), resp. rovnaký nástroj dorozumievania (jazyk) a chápania sveta (konfesia).

„Fundamentálna rovnakosť" môže byť vnímaná ako objektívna „sama o sebe", alebo subjektívne ako zažitá, vnímaná a pociťovaná príslušníkmi, resp. členmi.[1] To otvára priestor pre mnohoraké uchopenie a skúmanie nielen sociálnych kategórií a skupín, ale najmä kolektívnych identít. Ak príslušníci istej kategórie začnú konať „pod svojou vlajkou", ich príslušnosť ku kategórii sa rozvíja do istého druhu kolektívneho sebaporozumenia, solidarity alebo „skupinovosti", ktorá umožňuje aktivity „kolektívu". Solidarita je tak predpokladom i výsledkom konania ľudí istej kategórie.

Osoba môže byť do sociálnej kategórie zaraďovaná (a skúmaná) bez ohľadu na jeho/jej prežívanie tohto zaradenia (pozitívne, negatívne, ambivalentné či neutrálne). Podľa H. Tajfela[2] – klasika sociálnej psychológie – sociálna

[1] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond „Identity". In: *Theory and Society*, 29, 2000, č. 1, s. 1-47.

identita (príslušnosť osoby k skupine) obsahuje emocionálne hodnotenie dôležitosti a sociálnej hodnoty skupiny, do ktorej patrí. Príslušnosť k dominantnej, resp. neuznávanej skupine obsahuje aj prežívanie hrdosti, resp. hanby vyplývajúcej z príslušnosti. Čiže sociálna identita osoby obsahuje vyrovnávanie sa osoby so svojimi príslušnosťami k sociálnym kategóriám.

Ako osoba k členstvu v sociálnych kategóriách (kolektívnej identite) prichádza

Inak prichádza osoba k zaradeniu sa do rodinnej línie a inak napr. k liberálnym demokratom. Narodením a plynutím času získava osoba *pripísané* príslušnosti – najčastejšie sa uvádzajú pohlavie, farba pokožky a vek. Nie sú „dobrovoľné" a netreba vynakladať žiadne úsilie na ich získanie; sú preto relatívne stabilné a neproblematické, hoci v istých okolnostiach (historicko-spoločenských) sa môžu problematickými (dokonca veľmi silne) stať. Iné príslušnosti či členstvá možno *nadobudnúť* alebo ich treba *získať* – vynaložiť isté úsilie, podať výkon; ďalšie si možno voliť. Spôsoby zaraďovania osôb do kategórií ilustruje tabuľka 1, upravená podľa R. F. Baumeistera.[3]

Tab. 1 Procesy sebadefinovania podľa R. F. Baumeistera (1987, s. 171)

	Spôsob získania príslušnosti/ členstva	Problémy so sebadefinovaním	Príklady
I	Pripísané príslušnosti.	Žiadne (stabilita, pasivita).	Rodinná línia, pohlavie.
II	Príslušnosť/členstvo získané jednorazovým výkonom, resp. zmenou.	Podanie presvedčivého výkonu alebo evidencie zmeny v jednej oblasti.	Materstvo, rytierstvo; vyznamenanie za statočný čin.
III	Príslušnosť/členstvo získavané opakovanými výkonmi podľa kombinovaných kritérií.	Opakované výkony: časté alebo kontinuitné redefinovanie v jednej oblasti.	Bohatstvo (v strednej triede).
IV	Dobrovoľné voľby.	Alternatívne voľby existujú, ale jedna dominuje, alebo sú k dispozícii jasné návody.	Náboženská alebo politická príslušnosť (v pluralitnej spoločnosti).
V	Vyžadované voľby.	Od osoby sa vyžaduje nájsť meta- kritériá pre voľbu medzi nezlučiteľnými alternatívami.	Výber partnera alebo kariéry (v modernej spoločnosti).

[2] TAJFEL, Henri: *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology.* Cambridge, England : Cambridge University Press, 1981.

[3] BAUMEISTER, Roy F.: How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987, č. 1, s. 163-176.

Dôležitosť rodových identít na Slovensku

Triviálne je konštatovanie, že osoba patrí do viacerých sociálnych kategórií súčasne; možno menej triviálne, že nie všetky sú pre ňu rovnako dôležité. Obraz o prelínaní sa a hodnotení kolektívnych identít v slovenskej populácii nad 18 rokov veku poskytujú údaje V. Krivého z novembra 2003.[4]

Respondenti a respondentky odpovedali na otázku „Okolo nás je mnoho skupín, do viacerých z nich patríme a niektoré považujeme za veľmi dôležité. ... S ktorou spomedzi uvedených skupín ste najhlbšie stotožnený/á, najsilnejšie sa k nej hlásite?“ Ako možnosti voľby boli ponúknuté sociálne kategórie vekové, kategórie rodu, prostredia (vidiek – mesto), etnickej príslušnosti, vrstvy, majetnosti, vzdelania, povolaní, vierovyznania, príslušnosti k regiónu, zmýšľanie ľavicové, resp. pravicové (spolu bolo ponúknutých celkom 48 možných odpovedí so žiadosťou uviesť tri podľa poradia). Výsledky ukázali, že rodová príslušnosť nebola v popredí identifikácií; oveľa viac respondentov a respondentiek sa stotožňovalo s národom, uvádzalo vekovú skupinu, typ prostredia, vierovyznanie.

Pri otázke „Voči ktorej z uvedených skupín máte v súčasnosti osobne najväčšie výhrady“ sa výhrady voči mužom a ženám takmer neobjavili; oveľa viac ich bolo voči príslušníkom inej národnosti, ľuďom „hore“, istého povolania a regiónu. Aj výskumy postavenia žien a rodových vzťahov v minulosti poukazujú na to, že príslušnosť k rodu nebola najdôležitejším činiteľom...

Možno konštatovať, že rodová problematika rozhodne nie je tou, ktorou slovenská spoločnosť žije, ktorou sa zaoberá, a ktorá by ju rozdeľovala. Vzniká potom otázka, prečo sa zaoberáme touto témou teoreticky a venujeme jej pozornosť ako „kolektívnej identite“. Pokúsime sa na ňu odpovedať v tejto kapitole.

Sociálna história a výskum rodovej identity

Prístupy k výskumu rodovej identity, ktoré sme zvolili, sú ovplyvnené našou odbornou profiláciou (sociálna história resp. sociálna antropológia, sociálna psychológia) a charakterom dostupných prameňov. Mnohí autori a autorky

[4] KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu*. Bratislava : Centrum excelentnosti SAV – Sociologický ústav SAV – Etnologický ústav SAV, 2004.

považujú pri výskume identít za rozhodujúce sebavnímanie, proces sebaidentifikácie, teda vnútorného stotožnenia jednotlivca s vlastnou príslušnosťou ku konkrétnej sociálnej skupine, v našom prípade s príslušnosťou k mužom alebo ženám. Rodovú identitu potom definujú ako „psychologický konštrukt, ktorý vypovedá o individuálnej fenomenologickej skúsenosti byť maskulínny alebo feminínna". Rodová identita je v rámci tohto prístupu vnímaná ako vnútorné uvedomovanie a prežívanie rodovej príslušnosti, ktoré v sebe zahŕňa koncepty a schémy chápania rodovej príslušnosti, vnútornú recepciu noriem a stereotypov a zároveň aj emočné hodnotenie.[5]

Dochované historické pramene iba ťažko dokážu zachytiť vnútorný proces sebaidentifikácie jednotlivca. Pre analýzu sebaidentifikácie jednotlivcov máme k dispozícii iba veľmi obmedzený zdroj historických prameňov (tzv. ego-dokumentov) a ich interpretáciu pri výskume rodovej identity považujeme za problematickú. Pramene, ktoré môžeme využiť pri sociálnohistorickom výskume rodových vzťahov v spoločnosti, vypovedajú v prvom rade o sociálnom postavení mužov a žien, o spôsoboch a podobách, akými boli konštruované rodové normy a vzory mužskosti a ženskosti. Aj z tohto dôvodu kladieme v historickej analýze väčší dôraz na tzv. vonkajšie činitele formovania identít, teda reálne sociálne prostredie, v ktorom sa rodová identita utvárala.

Rôznorodosť prameňov a metodologických prístupov sme sa snažili zjednotiť tým, že vychádzame zo spoločného konštruktivistického chápania rodu: rod pokladáme v biologickej rovine za biologicky danú a v minulosti prakticky nemennú realitu (pohlavie), avšak rodovú identitu (rod, gender) považujeme za kultúrny konštrukt. Rodovú identitu chápeme ako sociálne podmienený kultúrny konštrukt, zároveň však aj sociálnu pozíciu, ktorá je určená jednak sociálnymi vzťahmi, jednak predstavami a stereotypmi o rodovo podmienených úlohách.[6] Spája nás snaha dekonštruovať tradičné vnímanie „prirodzených" kategórií mužov a žien; spoločné je pre nás tiež chápanie identity ako súboru resp. priesečníka viacerých paralelných príslušností k rôznym sociálnym skupinám/kategóriám zároveň (rasa, rod, sociálna trieda resp. vrstva,

[5] KŘÍŽKOVÁ, Alena: Genderová identita – základní definice, konstrukce, koncepty. In: *Gender – rovné příležitosti – výzkum*. 2001, 3. Dostupné tiež na: http://www.genderonline.cz/index.php?page=clanek&subrubrika =16&clanek=43.

[6] BUTLEROVÁ, Judith: *Trampoty s rodom: feminizmus a podrývanie identity.* Bratislava : Aspekt, 2003. OAKLEYOVÁ, Ann: *Pohlaví, gender a společnost.* Praha : Portál, 2000. FARKAŠOVÁ, Etela – KICZKOVÁ, Zuzana – SZAPUOVÁ, Mariana: Rodovo-diferencovaný pohľad na človeka/spoločnosť. In: HAVELKOVÁ, Hana (ed.): Některé teoretické a praktické aspekty problematiky žen ve vědě. *Gender – rovné příležitosti – výzkum*, 2001, 4. SZAPUOVÁ, Mariana: Kategória rodu vo feministickom diskurze. In: *Aspekt*, 1998, 1, s. 32-38. KŘÍŽKOVÁ, Alena: *Genderová identita – základní definice, konstrukce, koncepty*, ref. 5. LINKOVÁ, Marcela: Gender v sociologii. In: *Gender – rovné příležitosti – výzkum*, 2000, 4.

etnicita, konfesijná príslušnosť, regionálna príslušnosť, profesijná príslušnosť, príslušnosť k záujmovým a názorovým zoskupeniam, generácii), ktorým spoločnosť pripisuje rôzne sociálne roly.

Zhodli sme sa, že rodové vzťahy a rodová identita v určitej spoločnosti a v jej historickom kontexte (teda v rámci konkrétnej historickej epochy) sú určené tromi rovinami:

1. Reálne *sociálne postavenie/pozície žien v porovnaní s mužmi* (právne postavenie, postavenie v rodine, miera závislosti/nezávislosti žien od muža, prístup k vzdelaniu, možnosti participovať na verejnom živote).
2. *Predstavy, normy a pravidlá o rodových rolách a vzťahoch* v dobovom diskurze (naratívnych konvenciách), teda dobové predstavy, stereotypy a normy pri konštruovaní rozdielnych obrazov očakávaného správania muža a ženy.
3. *Sebaidentifikácia*, teda sebauvedomovanie a sebareflexia žien a mužov, čiže psychologické fenomény utvárania identity jednotlivca a skupín.

V podstate rovnaké základné roviny pri charakteristike historického vývoja rodových identít si zvolili autori základných prác o premenách maskulinity v dejinách.[7] Sme presvedčené, že je potrebné sledovať všetky tri menované roviny a to aj napriek tomu, že mnohé výskumy – prevažne ženskej – rodovej identity v súčasnej spoločnosti sa sústreďujú iba na tretiu, t. j. sebareflexívnu rovinu. Súčasný stav výskumu a povaha historických prameňov však takýto komplexný pohľad dovoľujú iba čiastočne.[8]

Naším cieľom bolo načrtnúť základné línie a upozorniť na podstatné problémy rodových vzťahov v historickej perspektíve. Ťažisko výskumu a výkladu v tomto príspevku sledujeme zhruba do prvých desaťročí 20. storočia, čo vyplýva z odborného zamerania autoriek. Disproporcia pri spracovaní jednotlivých historických epoch, respektíve absencia spracovania obdobia približne od 20. rokov do konca 20. storočia je zapríčinená stále ešte nedostatočným

[7] T. Kühne vo svojom teoretickom koncepte dejín mužskosti, resp. rodových vzťahov definuje tri roviny ich charakteristiky (a teda aj výskumu): 1. kultúrne vzory, diskurzy, 2. sociálna prax, praktická reprodukcia systému rodových vzťahov, 3. subjektívne vnímanie, skúsenosť a identita. Porovnaj KÜHNE, Thomas: Männergeschichte als Geschlechtergeschichte. In: KÜHNE, Thomas (ed.): *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne.* Frankfurt – New York : Campus, 1996, s. 22-23. Rovnaký koncept prevzal vo svojom (doteraz prvom) náčrte dejín maskulinity v (západnej) Európe W. Schmale a v kontexte dejín Rakúska E. Hanisch, pozri SCHMALE, Wolfgang: *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450 – 2000)*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 2003. HANISCH, Ernst: *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 2005, bližšie s. 13.

[8] K podobnému záveru dospel aj W. Schmale, pozri SCHMALE, Wolfgang: *Geschichte der Männlichkeit in Europa*, ref. 7, s. 10 a 13.

výskumom rodovej identity a rodových vzťahov na Slovensku. Dúfame, že naše úsilie a závery, predovšetkým však niektoré doteraz chýbajúce výsledky podnietia podobné štúdie aj pre obdobie novších a najnovších dejín.[9]

2. Rodová identita v historickej perspektíve

Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová

Rodové vzťahy v modernizujúcej sa spoločnosti v habsburskej monarchii

Sociálnohistorický resp. sociálnoantropologický prístup výskumu rodovej identity považuje za prvoradé každodenné praktiky jej formovania a znovupotvrdzovania v konkrétnych historických spoločenských podmienkach. Rodové identity sú výsledkom existujúcich reálnych štruktúr a usporiadania spoločnosti. Dôležitým momentom je tiež to, akú identitu ľuďom prisudzuje okolie a ako jednotlivci (a celé skupiny) – pod vplyvom týchto vonkajších činiteľov, i vlastnej skúsenosti a rozhodovania – vnímajú a hodnotia sami seba.

Rod je produktom konkrétneho sociálneho prostredia, rozličných praktík a diskurzov, ktorými je človek determinovaný, avšak nie fatálne zviazaný. Ľudia nie sú „rukojemníkmi týchto štruktúr", ale aktérmi a aktérkami v každodennom procese „znovuutvárania rodu" resp. rodovej identity (*doing gender*). Podobne ako iné zložky osobnej identity je „rod v každodenných interakciách prítomný, jeho normatívny význam pritom môže byť (znovu)potvrdený, ale aj odsunutý alebo pozmenený".[10] Rod sa vytvára nielen diskurzívne, ale aj v každodennom aktívnom konaní, podstatné je teda poznať možnosti a limity konania žien a mužov v konkrétnej spoločnosti. Keby sme sa sústredili iba na sebareflexívne vnímanie identity, alebo iba na vzory mužskosti a ženskosti,

[9] K stavu výskumu pozri DUDEKOVÁ, Gabriela – MANNOVÁ, Elena: Rodové vzťahy a postavenie žien v období modernizácie. Výsledky najnovších výskumov. Úvod. In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť,* 9, 2006, č. 4, http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html a ďalšie štúdie v tomto čísle.

[10] Bližšie o koncepte „Doing gender – doing differencies" pozri GRIESEBNER, Andrea: Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie. Debatten der letzten drei Jahrzehnten. In: GEHMACHER, Johanna – MESNER, Maria (eds.): *Frauen- und Geschlechtergeschichte. Positionen / Perspektiven. Ed. Querschnitte* 14: *Frauen- und Geschlechtergeschichte*. Innsbruck – Wien – München – Bozen : Studienverlag, 2003, najmä s. 45-46.

ktoré spoločnosť predkladá, neznamená to ešte, že sa dozvieme, aká bola realita každodenného života. Normatívne predstavy síce nesporne ovplyvňovali životy a možnosti rozhodovania jednotlivcov, často však boli od reality „odtrhnuté" a nezodpovedali jej. Zaujíma nás teda nielen normatívna rovina rodového usporiadania spoločnosti, teda ako boli rodové vzťahy a rozdielne postavenie mužov a žien zakotvené v legislatíve, v dobovej morálke a predstavách, ale tiež otázka, do akej miery sa uplatňovali v reálnom živote. Je nevyhnutné poznať možnosti a limity, ktoré právne a spoločenské normy ženám a mužom vymedzovali, zároveň však hľadať reálne podoby a možné alternatívy ich fungovania v každodennej „obyčajnej" realite.[11]

Život a osudy žien a mužov v uplynulých storočiach sa riadili predovšetkým podmienkami, určenými vonkajšími okolnosťami. Ich spoločenské postavenie nebolo dané len ich prirodzenou biologickou funkciou, ale najmä politicko-hospodárskym prostredím, kultúrou a spoločenskými vzťahmi. V stavovskej spoločnosti bola najdôležitejším diferenciačným momentom, ktorý v rozhodujúcej miere predurčoval sociálne postavenie jednotlivca, nepochybne príslušnosť k stavu resp. sociálnej triede/skupine. Na rozdiel od dynamicky sa rozvíjajúcej občianskej spoločnosti 20. storočia, založenej na ideových zásadách demokracie a formálnej rovnosti občanov, vytvárala príslušnosť k stavu (šľachte, meštianstvu, poddanstvu atď.) základný stabilný sociálny rámec existencie, ktorý počas života pripúšťal iba malé možnosti sociálnej mobility.

Historická perspektíva pri skúmaní vzťahov, v ktorých ženy a muži žili, pracovali a prejavovali sa navonok, ukazuje, že nielen tieto vzťahy, ale aj sociálne kategórie sa v dejinách menia. Ide tu o viac než len o vzťahy jednotlivcov – teda mužov a žien v rodine. Do popredia sa dostávajú aj otázky rodovej hierarchie, asymetria rozdelenia moci a životných šancí medzi mužmi a ženami, ako aj rozdiely v správaní sa príslušníkov oboch pohlaví a ich spoločenské postavenie. Výskum rodovej identity z historického hľadiska naráža na množstvo problémov – najmä na nedostatok relevantných údajov, malú alebo skresľujúcu výpovednú hodnotu zachovaných a použiteľných dokumentov. Pre výskum rodovej identity v minulosti sa ako najvhodnejšie javia metódy

[11] S konceptom „doing gender" sa stotožňuje aj slovenský výskumný tím medzinárodného projektu *Pamäť žien* pri analýze biografických rozprávaní. Slovami Z. Kiczkovej: „rod sa utvára, reprodukuje a mení v priebehu biografického spracovania a rekonštrukcie skúsenosti a je vždy individuálne a interaktívne vytváraný v konkrétnych situáciách (doing gender)". KICZKOVÁ, Zuzana: Vy/rozprávaná a pre/žitá biografia. Interpretačná analýza naratívneho interview. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *História žien: aspekty života a tvorby*. Bratislava : Aspekt, 2006, s. 96-111.

[12] DÜLMEN, Richard van: *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkol*y. Praha : Dokořán, 2002, s. 11.

sociálnej histórie a historickej antropológie, ktoré sa zameriavajú na mnohostrannú kultúrno-sociálnu podmienenosť jednotlivca v premenách času, na zvláštnosti a svojbytnosť ľudského jednania.[12] V rámci historickej antropológie má veľký význam výskum dejín mentalít, ktorý priniesol aj záujem o otázku kolektívnych životných predstáv, čo však malo za následok, že do pozadia sa dostával život individuálny.[13]

V súvislosti s výskumom rodiny a dejinami každodennosti sa rozvinulo aj bádanie o ženách. Od sedemdesiatych rokov 20. storočia sa výskum orientoval najmä na programovú koncepciu – v prvom rade bolo potrebné uznať, že ženy majú vlastné dejiny. Najväčšia pozornosť sa venovala ženskému hnutiu, ale neskôr aj dejinám rodu v kontexte medziľudských vzťahov, vzťahov medzi pohlaviami a zároveň aj o vzťahy vnútri nich. Historické bádanie o ženách sa zameriava na každodenný životný kontext a špecifické skúsenosti žien. Ide o pohľad zvnútra, o rekonštrukciu prežívania a širší zmysel ženského jednania. Vidieť ženu ako subjekt znamená pochopiť ju ako aktívnu účastníčku procesu utvárania kultúry.[14]

Nesmieme obísť podstatnú a v literatúre nesporne najdiskutovanejšiu dimenziu rodových vzťahov: hierarchiu moci. Dobové normy usporiadania spoločnosti, založené na kresťanskom chápaní rodiny a rodových vzťahov, konštituovali patriarchálne usporiadanie rodiny a spoločnosti, v ktorom mali ženy v ideovej rovine voči mužom síce deklarovaný rovnocenný resp. komplementárny status, v realite sa však uskutočňoval jednoznačne ako podriadené postavenie. Tento model hierarchie moci predstavuje jeden z univerzálnych princípov usporiadania spoločnosti a k jeho narúšaniu dochádzalo iba sporadicky a postupne v priebehu historického vývoja. Feministické štúdie i ďalšie nadväzujúce výskumy mali za cieľ odhaliť túto hierarchiu moci a predovšetkým upozorniť na to, že nejde o tradičné, nemenné a preto nespochybniteľné, ale naopak, o nestále a premenlivé kategórie. V tom je nesporný prínos feministických štúdií, ako aj ďalších prác, napr. sociologických. Aj Pierre Bourdieu skúma rodové vzťahy primárne ako systém mocenskej nadvlády. Cieľom dejín rodových vzťahov má byť podľa neho odhaľovanie štruktúr mocenskej nadvlády mužov, najmä to, ako sa upevňujú a reprodukujú prostredníctvom inštitúcií (rodina, cirkev, škola, štát). Hoci sa mu pomocou tohto prístupu darí vysvetliť viaceré javy (napr. rozdielne pozície mužov a žien na trhu práce alebo v riadiacich funkciách), je tu stále prítomný prvoradý

[13] DÜLMEN, Richard van: Ref. 12, s. 23-24.
[14] DÜLMEN, Richard van: Ref. 12, s. 31-33.

emancipačný zámer tohto konceptu. Ako sám v závere svojej štúdie *Nadvláda mužov* priznáva, zámerom jeho uhla pohľadu je, „aby mužská nadvláda skončila“.[15]

Štúdie o dejinách maskulinity však ukázali, že patriarchálny systém utláčal a obmedzoval nielen ženy, ale aj mužov – minimálne tých, ktorí boli predstaviteľmi a nositeľmi takých typov maskulinít, ktoré dobová morálka nepovažovala za primerané alebo prípustné (homosexualita, antimilitarizmus a podobne).[16] Ak hovoríme o hegemónii mužov, ktorá bola zakotvená v našej kultúre, má prinajmenšom dve dimenzie: jednak vymedzenie sa voči ženám a dominanciu voči nim, ale aj dominanciu spoločnosťou presadzovaného druhu mužskosti (a teda mužov, ktorí ju reprezentujú) voči nedominantným či na okraj vytláčaným iným podobám mužskosti. Avšak aj dominantná mužskosť je zviazaná a určovaná príslušnosťou k sociálnej vrstve a jej špecifickému kultúrnemu prostrediu;[17] a táto základná sociálna podmienenosť platí rovnako pre ženy.

Mužské štúdiá, ktoré sa etablujú skôr ako doplnok než konkurencia voči ženským štúdiám,[18] zdôrazňujú potrebu sledovať vzájomné vzťahy a spôsoby spolužitia mužov a žien, a nesústreďovať sa pri rodových štúdiách iba na jednu (vo veľkej väčšine ženskú) dimenziu, čo môže viesť k jednostrannej optike. Upozornili na to, že ženské štúdiá, vychádzajúc z univerzálnej, generálnej dominancie mužov v spoločnosti, vnímali maskulinitu zjednodušene ako „generalizujúcu inakosť“, bez toho, aby si uvedomovali širokú škálu jej variácií: „Muži boli a sú kategorizovaní ako kolektív požívateľov výhod ‚patriarchátu‘, ktorý je definovaný primárne alebo výlučne svojou nadvládou nad ženami, ako ‚páchatelia‘, nehodní ďalšieho výskumu, v protiklade k ženským ‚obetiam‘.[19]“ Nielen podrobnejšie diferencovanie medzi rôznymi podobami maskulinity, ale predovšetkým sociálnymi vrstvami (triedami, stavmi) odhalí ďalší systém moci a hierarchií – nadvlády a podriadenosti, ktorému podliehali muži i ženy a ktorý predstavuje ďalší univerzálny (a pre stavovskú spoločnosť primárny) princíp usporiadania spoločnosti.

Pokúsime sa aspoň v hrubých rysoch načrtnúť základné charakteristiky a najdôležitejšie vývojové línie podmienok, v ktorých sa rodová identita ut-

[15] BOURDIEU, Pierre: *Nadvláda mužů*. Praha : Karolinum, 2000.

[16] Pozri najmä MOSSE, Georg: *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit.* Frankfurt a. M. : S. Fischer, 1997, najmä s. 21-22, 79-106, 118.

[17] HANISCH, Ernst: *Männlichkeiten*, ref. 7, s. 12.

[18] KÜHNE, Thomas: *Männergeschichte*, ref. 7, s. 11.

[19] KÜHNE, Thomas: *Männergeschichte*, ref. 7, s. 9.

várala na našom území od novoveku do 20. storočia. Keďže dejiny rodových vzťahov na Slovensku patria stále ešte k málo preskúmaným oblastiam (hoci sa v poslednom čase dejinám žien už venuje pozornosť), odpovede na mnohé otázky zostávajú stále otvorené resp. v podobe hypotéz. Komparácia doterajších výsledkov historických výskumov s bohatou produkciou zahraničnej vedy nám umožňuje upozorniť na dôležité zhody a niektoré špecifiká v širšom kontexte Uhorska respektíve habsburskej monarchie.

Odlišnosti právneho a spoločenského postavenia mužov a žien

Ak chceme odhaliť, ako ovplyvňovala život ľudí ich príslušnosť k rodu, teda odkryť rod /gender ako organizačný princíp usporiadania spoločnosti, prameňom prvoradého významu sú dobové právne normy. Rozdielne postavenie muža a ženy v legislatíve sa v minulosti prejavovalo predovšetkým v ustanoveniach rodinného (manželského) a dedičského práva, ktoré na patriarchálnom princípe stanovovalo podriadené postavenie ženy v rodine, a to najmä v oblasti jej právnej spôsobilosti a oprávnenosti samostatne nakladať s majetkom. Pre postihnutie rozdielnych možností a limitov, ktoré právo zakotvovalo pre mužov a ženy, je rovnako podstatná otázka plnoletosti, otcovskej a manželskej právomoci, kompetencií v rámci poručníckeho práva nad deťmi, ako aj problém vymožiteľnosti práva.

Právo bolo odrazom rozdielnych predstáv o poslaní muža a ženy v spoločnosti a zároveň tieto predstavy povyšovalo na všeobecne akceptovanú normu. Mnohé diskusie o potrebe zmien právnych predpisov poukazujú na to, ako právo nielen konštituovalo, ale aj konzervovalo už prekonané názory a reálne pomery vyvíjajúcej sa spoločnosti. Práve argumenty, ktoré tvorcovia zákonov používali pri presadzovaní zmien, sú podstatné pre poznanie posunov v chápaní rodových rozdielov v minulosti.

Všetky historické písomnosti o vzťahoch mužov a žien, počnúc mytologickými a biblickými, pojednávajú o otázke moci a opakujú rovnaké argumenty mužskej nadradenosti, legitimizujú vládu mužov a podriadenosť žien. Od neskorého stredoveku sa vedú diskurzy o ženách a „obžaloby“ žien nielen medzi teológmi, právnikmi a lekármi, ale aj medzi učenými ženami. V dialógu sa rieši otázka bytia, povahy mužov a žien, ich rovnosť a rozdielnosť, pričom sa uvažovalo hlavne o dvoch rovinách: o rovnosti pred Bohom a o „rovnosti“

rozumu. V stavovskej spoločnosti však sociálna rovnosť pohlaví v rámci tej istej spoločenskej triedy či skupiny nepredstavovala spornú otázku.[20] Každý jedinec bol definovaný sociálnym zaradením a príbuzenstvom, do ktorého sa narodil, avšak aj pohlavie určovalo smer života jednotlivca. Hoci sa spoločenská pozícia žien v rôznych historických epochách menila a vyvíjala, ich postavenie bolo vzhľadom na patriarchálny charakter spoločnosti štrukturálne podobné: u ženy bolo postavenie vymedzené predovšetkým jej možnosťou uplatniť sa v rodine a manželstve. Základný rámec, v ktorom sa žena pohybovala, určovali tri hlavné determinanty: *legislatíva – právne postavenie*, ktoré pevne vymedzovalo hranice osobnej právnej spôsobilosti a slobodného konania a najmä *príslušnosť k stavu*, respektíve k spoločenskej vrstve. Dôležitým faktorom – najmä s ohľadom na možnosti profesijného uplatnenia žien – bol *prístup k vzdelaniu*.

Patriarchálny charakter práva

Čo sa týka právneho postavenia, všeobecne môžeme konštatovať, že bolo v minulosti výrazne determinované pohlavím jednotlivca – príslušnosť k rodu mala vplyv tak na právnu spôsobilosť, ako aj na právne a protiprávne konanie. Staré, tradičné právo prikladalo mužskému rodu väčší význam a jeho príslušníkom poskytovalo určité výsady (*privilegia favorabilia*). Ženám boli naproti tomu – ako kompenzácia výsad mužov – priznané niektoré mimoriadne práva, takže medzi oboma pohlaviami vznikol výrazný právny rozdiel.[21]

Rodová spoločnosť predkresťanského obdobia dovoľovala ženám (na rozdiel od mužov) byť objektom, nie však subjektom práva, teda ženy neboli právne spôsobilé. Dievčatá po dosiahnutí pohlavnej zrelosti rodičia vydali, presnejšie odovzdali ženíchovi na základe kúpnopredajnej zmluvy. Takúto zmluvu uzatvárali pravdepodobne hlavy oboch rodín, lebo žena bola predmetom kúpy a ženích spravidla nebol právne samostatný. Ovdovelé ženy obvykle rodina prinútila uzavrieť ďalšie manželstvo. Voči mužovi boli ženy povinné zachovávať poslušnosť, rodinné práva napríklad vo vzťahu k deťom či majetku nemali. Je paradoxné, že za týchto okolností boli dcéry považované za výhodu. Otec rodiny, v ktorej bolo viac dcér, totiž mohol ich

[20] WUNDER, Heide: Frauen- und Geschlechtergeschichte. In: SCHULZ, Günther u. a. (eds.): *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgbiete – Probleme – Perspektiven*. Stuttgart, 2005, s. 305.
[21] LUBY, Štefan: *Dejiny súkromného práva na Slovensku*. Bratislava : Iura, 2002, s. 169-170.

vydajom značne zbohatnúť a naopak, oženením viacerých synov mohol schudobnieť.[22]

Konštituovaním Uhorského kráľovstva a postupným sformovaním jeho právneho systému sa vytvoril rámec, ktorý vymedzoval práva žien. Zákony síce obvykle riešili situácie, ktoré sa týkali šľachty, avšak vzhľadom na to, že šľachta vykonávala súdne právomoci nad poddanými, prenášala toto právo aj na nich. Konštituovaním privilegovaného stavu slobodných kráľovských miest sa paralelne vytvorilo mestské právo, ktoré bolo autonómne a vo viacerých ustanoveniach sa výrazne odlišovalo od práva šľachtického. Vznikla tu teda istá dvojkoľajnosť, ktorá sa odzrkadlila aj v odlišných právnych normách a v odlišnom právnom postavení jednotlivých spoločenských vrstiev obyvateľstva (šľachta, poddaní, mešťania, obyvatelia miest s osobitným právom), a teda aj žien a mužov v rámci nich.

Na našom území sa po prvýkrát žene priznala právna spôsobilosť – aj keď iba v obmedzenom rozsahu – už v zákonoch kráľa Štefana I. (997 – 1038) na začiatku 11. storočia. Konkrétne upravovali možnosť vdovy alebo opustenej ženy za istých podmienok užívať majetok po svojom mužovi. V dekrétoch kráľa Ladislava I. (1077 – 1095) a kráľa Kolomana (1095 – 1116) sa riešila nevera ženy – muž mal právo nevernú manželku beztrestne zabiť, ale mohol jej podľa vlastnej úvahy aj odpustiť.[23] V 13. storočí sa upravili ďalšie majetkové práva žien. Šľachtičné mali v podstate plné právo disponovať majetkom, avšak – vzhľadom na dedičské práva spočívajúce na základe aviticity – nie na rovnakej úrovni, ako muži. Právna spôsobilosť žien teda nebola úplná. Zákony upravujúce majetkové a vlastnícke vzťahy žien však boli v prvom rade (ale nie výlučne) zamerané na udržanie rodového majetku a na zachovanie dedičstva v prípade neplnoletých mužských potomkov. V tomto ohľade je výnimočné tzv. *praefectio*, ktoré zaviedol uhorský kráľ Karol Róbert (1301 – 1342). Týkalo sa žien alebo dievčat, ktoré boli poslednými potomkami rodu a prenieslo na nich dedičské práva muža. Vo všetkých prípadoch išlo samozrejme o ženy šľachtické.

Uhorské zvykové právo, zakotvené v Tripartite Štefana Werbőcziho v roku 1517,[24] kodifikovalo právne zvyklosti, uplatňované už stáročia. V tejto základ-

[22] LUBY, Štefan: *Dejiny súkromného práva*, ref. 21, s. 312.

[23] *Corpus juris Hungarici.* Ed. Márkus, D. Budapest, 1899, I. diel, 1000-1526.

[24] WERBŐCZI, Stephanus: *Tripartitum opus juris consuetudinarii inclyti regni Hungariae... Viedeň 1517.* KOLOSVÁRI, S. – ÓVÁRI, K. (eds.), Budapest, 1897. Základná právna príručka uhorského zvykového práva zachytávala vývoj od počiatkov Uhorského kráľovstva a v niektorých svojich opatreniach platila až do začiatku 20. storočia.

nej právnej príručke sa opäť výrazne potvrdzovalo, že žena nebola v mnohých ohľadoch práva na rovnakej úrovni s mužom. Stavovské práva šľachty mohlo dieťa dediť len po otcovi, ak bol šľachticom. Podobne celý rad zákonov určoval možnosti dedenia rodičovského majetku. Dcéra mala nárok na tzv. dcérsku štvrtinu *(quarta filialis),* ktorú jej rodičia alebo bratia vyplácali najčastejšie v peniazoch pri vydaji; hodnota tejto štvrtiny však nekorešpondovala so skutočnou štvrtinou rodičovského majetku. Diskriminujúce bolo aj ustanovenie, ktoré zakotvovalo rozlíšenie dieťaťa, narodeného od šľachtického otca a nešľachtickej matky. V takom prípade mu prislúchali práva otca, ale naopak už nie – dieťa šľachtickej matky a neurodzeného otca šľachtické stavovské práva nededilo. Za lichotivú pre ženskú populáciu by sa mohla považovať hranica dospelosti, ktorá sa ustálila na veku 12 rokov u žien (dievčat) a 14 rokov u mužov (chlapcov). Za plnoletých sa muži považovali po dosiahnutí 24. roku a ženy od 16. roku, pravda, ak sa skôr nevydali, pretože manželstvom získali plnoletosť.[25] V skutočnosti táto veková hranica nebola v prípade dievčat z hľadiska ich právnej spôsobilosti až taká významná, pretože do svojho vydaja podliehali rozhodnutiam otca (prípadne poručníka) a po vydaji zase manželovi. Dievčatá teda teoreticky mohli o svojich zdedených nehnuteľnostiach rozhodovať už ako 16-ročné, v skutočnosti však nepoznáme mnoho takých prípadov. Slobodné ženy nemali nárok na samostatné rozhodovanie, nemohli byť napr. ani tútorkami (zákonnými zástupkyňami) svojich mladších súrodencov. Problém mohol nastať aj vtedy, ak dieťa zostalo v opatere ovdovenej matky, ktorá nad ním síce zo zákona poručnícke právo mala, ale ostatní mužskí členovia rodu sa mohli dožadovať práva na správu majetku po zomrelom manželovi. V praxi bolo zaužívané, že vdovy sa skutočne stávali poručníčkami svojich neplnoletých detí, spravovali aj ich majetky, hoci sa to obvykle dialo pod dozorom niektorého mužského príbuzného. V prípade, že sa matka vydala druhýkrát, majetkové pomery boli písomne zakotvené, aby sa predišlo prípadným neskorším sporom.

Vymenovať a opísať zákony, zakotvujúce podriadené alebo prinajmenšom nerovnoprávne postavenie žien a nadradenú pozíciu mužov v legislatíve, nepokladáme v našom prípade za najdôležitejšie. Podstatné je uvedomiť si, že skutočnosť sa od zákonných noriem veľmi často odlišovala. Jednak existoval problém s vymožiteľnosťou práva, okrem toho bolo mnoho ďalších spôsobov, ktorými sa zákony darilo úspešne obchádzať, a to tak v prospech, ako

[25] Hranicou dospelosti sa rozumel vek, v ktorom mohol uzavrieť manželstvo, plnoletosťou vek, od ktorého mohol voľne disponovať majetkom.

aj v neprospech dotknutých strán. Možnosti ženy, determinované kultúrnym a najmä spoločenským prostredím, sa v mnohých prípadoch dostali do protirečivej situácie, keď ani zákon, ani tradície neboli také silné, ako osobnosť niektorých žien. A naopak, ani zákony nezabránili tomu, aby sa ženy dostali na hranicu života a smrti, alebo aj za ňu. To, že žiaden zákon sa nezaoberal násilím páchaným na ženách a deťoch, neznamená, že sa to nedialo. Svedčia o tom aj žiadosti o rozvod alebo súdne spisy, kde sa však už väčšinou riešili fatálne následky. Pokiaľ svoju manželku muž nezabil, prakticky nebol za násilie páchané na žene alebo deťoch stíhateľný.[26] Nemuselo však ísť len o fyzické násilie. Nie sú ojedinelé sťažnosti či súdne spory, keď sa majetku vdovy násilne (prípadne rôznymi machináciami) zmocnili rodinní príslušníci nebohého manžela, či dokonca jej vlastní synovia.[27]

Výskumy potvrdzujú, že podstatný bol predovšetkým stavovský charakter zákonných noriem. Na základe doterajších poznatkov môžeme celkom jednoznačne skonštatovať, že aj v Uhorsku platí téza, vyslovená nemeckou historičkou Heide Wunder, že pre ženu v stavovskej spoločnosti – z pohľadu životných podmienok a normatívnych predpisov, ktoré riadili jej život – nebol rod určujúcou kategóriou. Podobne nielen pre právne, ale pre celkové sociálne postavenie muža bola primárnou príslušnosť k stavu.

Rodové hľadisko sa stáva dôležitým predovšetkým v občianskej resp. meštianskej spoločnosti 19. storočia, ktorá nastolila požiadavku zrovnoprávnenia spoločenských skupín, vrátane žien, na druhej strane sa však v ideovej rovine snažila striktne vymedziť rozdielne sféry pôsobnosti mužov (verejnú) a žien (privátnu). Do konca 18. storočia boli hlavnou determinantou sociálneho postavenia popri rodovej príslušnosti, veku a rodinnom stave, predovšetkým stavovská príslušnosť. Najvýraznejšie rozdiely sa prejavovali medzi ženami slobodnými a vydatými: slobodné ženy teoreticky síce mali viac osobnej slobody, nemali však také dispozičné možnosti čo sa týka majetku. V ranonovovekej spoločnosti existovalo nerovné postavenie zásadného významu medzi mužmi a ženami, nemožno však hovoriť o generálnej podriadenosti všetkých žien.[28]

[26] Porov. LENGYELOVÁ, Tünde: Násilie páchané na ženách a možnosti obrany v období raného novoveku. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Spoločenské a právne postavenie žien v minulosti.* Bratislava : AEP, 2004, s. 205-217.

[27] Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, Folia Hung. 2638. A magyar asszonyok könyvtárának levélmásolat gyűjteménye, časť I., r. 1538 – 1599. Je tu viacero sťažností, napísaných palatínovi Tomášovi Nádasdymu ohľadom zabratia majetku vdov, ich okradnutia, vyhnania z domu, nevyplatenia dcérskej štvrtiny zo strany poručníka a podobne.

[28] WUNDER, Heide: *„Er ist die Sonn', sie ist der Mond"*: *Frauen in der Frühen Neuzeit*. München : Beck, 1992, s. 264.

Príslušnosť ženy k šľachtickému stavu jej zaručovala oveľa väčšie výhody než mal ktorýkoľvek nešľachtický muž, aj meštianska žena bola po právnej stránke na vyššej úrovni než poddaný muž.

Politické a vojenské pomery v novoveku, ktoré v Uhorsku vládli, boli príčinou toho, že muži – príslušníci šľachty – trávili väčšinu času buď na bojiskách alebo na snemoch či cestách s politickým poslaním. Správu obrovských majetkov, ktoré vlastnili, v takých prípadoch preberali ich manželky. Zachovaná korešpondencia a účtovníctvo svedčia o tom, že ženy v krátkom čase nielen zvládli organizáciu a riadenie hospodárstva, ale dokázali ho zveľadiť. Rovnako z korešpondencie vieme, že ani politika nebola pre ne neznámou veličinou. Svojimi radami, postrehmi, ale aj intrigami a zradami sa podieľali na prevratoch, alebo pôsobili ako sprostredkovateľky. V politike mali možnosť dokázať svoju rovnocennosť najmä kráľovné. Už aj v období vrcholného stredoveku boli akceptované ako rovnocenné partnerky kráľov – mužov a ich rozhodnutia boli bez spochybňovania plnené.[29] Z viacerých anglických kráľovien sa minimálne dve stali synonymom mimoriadnej prosperity – Alžbeta a Viktória, podobne ako Mária Terézia v habsburskej monarchii a mnohé iné. Oproti tomu sa ženy nepresadili, respektíve vôbec neprenikli do vysokých politických funkcií, ako boli napríklad funkcie ministerské či súdnické. Najvyššou a prakticky jedinou funkciou, v ktorej sa ženy v Uhorsku objavili, bol post župana. Hoci boli len tri ženy do tejto funkcie formálne menované (Anna Báthoryová, Mária Habsburská a Alžbeta Czoborová), fakticky ju vykonávali aj ďalšie, a to najčastejšie v zastúpení svojich neplnoletých synov. Úradné listiny v takých prípadoch vydávali súčasne v mene svojom i v mene svojho syna.

Vo vojenstve, najmä pri obrane hradov v protitureckých vojnách a protihabsburských povstaniach ženy dokázali, že ani táto sféra nie je výlučnou doménou mužov. Rovnako činné ako muži však vedeli byť aj na šikmej ploche.[30] Tresty za bežnú kriminalitu boli približne rovnako prísne, okrem cudzoložstva, kde muž väčšinou obišiel bez ujmy, kým žena doplatila vyhnaním a v najhoršom prípade dokonca životom.

V pohnutej politicko-vojenskej situácii, keď krajina bola ohrozená tureckými vojskami, došlo k miernemu posunu v chápaní postavenia ženy v spoloč-

[29] Pozri DUBY Georges: *Vznešené paní z 12. století.* Brno : Atlantis, 1997, 126 s. PERNOUD Régine: *Žena v době katedrál.* Praha : Vyšehrad, 2002, 255 s.

[30] Pozri SZEGHYOVÁ, Blanka: *Žena a zločin vo východoslovenských mestách v 16. storočí.* Tiež SEGEŠ, Vladimír: *Žena ako subjekt a objekt kriminality v stredovekej Bratislave.* Obe štúdie In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo,* ref. 26, s. 66-84, resp. 55-65.

nosti. Žena sa stala spoločníčkou muža v organizovaní hospodárstva, od jej činnosti priamo závisela prosperita rodiny i rodu. Jej kompetencie sa rozšírili z mikrosveta šľachtického domu na širší svet panstva, a to tak po stránke organizačnej ako aj administratívnej. Aj keď tu naozaj nejde o prejav ekonomického osamostatnenia sa žien ako základného predpokladu k jej zrovnoprávneniu, v dobovej mentalite sa táto situácia prejavila v istom posune chápania postavenia ženy. Stávala sa tu nie obyčajnou vykonávateľkou rozkazov, ale partnerkou, aspoň v hospodárskych záležitostiach rovnako schopnou, ako bol jej manžel. Na jednej strane to ženy mimoriadne zaťažovalo, na druhej strane sa im však otvárali možnosti k samostatnému konaniu a rozhodovaniu, i k aktivitám mimo domácnosti. Muži si veľmi rýchlo uvedomili výhody, aké vyplývali z dozoru manželky, teda priamo zainteresovanej osoby nad rodinným hospodárstvom, čo malo iste pozitívny vplyv aj na celkové nazeranie na úlohu a postavenie ženy v ranonovovekej spoločnosti.

Ešte jednoznačnejšie sa prejavili ženy – meštianky. Bolo to aj dôsledkom priaznivých možností, vyplývajúcich zo špecifického postavenia mestského obyvateľstva, ktoré požívalo mnoho privilégií, predovšetkým ekonomických. Okrídlená veta „Mestský vzduch oslobodzuje“ sa prejavila aj na aktivite žien. Tam, kde to pramenná základňa umožňuje, potvrdzujú sa ekonomické aktivity samostatne podnikajúcich žien už na konci raného stredoveku (napr. v 9. storočí v nemeckej Mohuči pracovala samostatná pekárka – a pravdepodobne nebola jediná[31]). Žena bola na rozdiel od muža síce pasívna pri konštituovaní mestských orgánov a profesijných organizácií (cechov), bola však aktívnou účastníčkou obchodného života a výrobného procesu.[32] Patrila k produktívnym vrstvám mestskej spoločnosti a mala šancu trvalo sa uplatniť v podnikateľských aktivitách.[33] Nie každodenný, ale predsa charakteristický príklad, ako sa schopná a talentovaná osobnosť mohla presadiť bez ohľadu na to, že patrila k „slabšiemu pohlaviu“, je Žofia Titilyová z Košíc. V tridsiatych

[31] ENNENOVÁ, Edith: *Ženy ve středověku.* Praha : Argo, 2001, s. 110.

[32] Podobne rozbor stredovekých testamentov poukazuje na existenciu žien – obchodníčok (autoriek testamentov) v Bratislave od prelomu 15. a 16. storočia. pozri MAJOROSSY, Judit: Gender Differences in Pious Considerations in Late Medieval Urban Wills. A Case-Study of Pressburg (Bratislava). In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006, č. 4, ref. 9. SZENDE, Katalin: *Otthon a városban. Társadalom és anyagi kultúra a középkori Sopronban, Pozsonyban és Eperjesen*. Budapest : MTA TTI, 2004.

[33] Porovnaj štúdie MAREČKOVÁ, Marie: Podnikatelské aktivity samostatných žen v Bardejove v prvé polovině 17. století. RÜSZ-FOGARASI, Enikő: Právne postavenie žien v Kluži v 16. storočí. Obe štúdie In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo,* ref. 26, s. 196-204, resp. 118-125.

rokoch 17. storočia platila v meste najvyššiu daň, teda patrila k najmajetnejším mešťanom. V testamente z roku 1635 opísala svoj život: svojho slepého manžela opatrovala celých 16 rokov, a za tento čas prišli vďaka lekárom a liekom nielen o všetky úspory, ale aj o majetok, ktorý zdedila po svojich rodičoch. Po manželovej smrti sa však vzchopila, začala podnikať a svojim dvom vnúčatám zanechala dva domy, jedenásť vinohradov, tri vidiecke domy, polia, majer a hotovosť vo výške 16 500 zlatých. Svojmu pomocníkovi taktiež darovala dom, a okrem hnuteľností – zlatých a strieborných predmetov pre vnúčatá – nezabudla ani na zbožné odkazy pre cirkevné inštitúcie, dar pre richtára, finančný obnos na opravu hradieb, pre študentov a špitál. Celý tento obrovský majetok zarobila obchodovaním počas svojho relatívne dlhého života (zomrela ako 73-ročná).[34]

Hoci v obmedzenejšej miere, mali možnosť prejaviť svoje schopnosti aj ženy na vidieku. Ženám a mužom poddanského stavu sa otváral oveľa menší priestor na sebarealizáciu. Ich život prísne determinovala najmä obmedzená mobilita, veď po roku 1514 bolo sťahovanie sa neslobodného obyvateľstva často úplne zakázané.[35] Na vzťahy medzi mužom a ženou mala nesporne vplyv aj mimoriadne nízka vzdelanostná úroveň v poddanskom prostredí. Žena okrem vydaja, práce (najmä v poľnohospodárstve a domácnosti), rodenia a vychovávania detí a nakoniec dožitia života ako vdova v ústraní nemala veľa iných možností. Ešte ťažším sa život poddanej stal, keď ovdovela, najmä ak mala ešte malé deti. Vdovy síce smeli naďalej hospodáriť na majetku zosnulého muža až do dospelosti detí. Peňažné, naturálne i robotné povinnosti voči zemepánovi však zostávali nezmenené v rozsahu, v akom ich poskytoval zosnulý manžel. Preto je pochopiteľné, že ženy napriek častému krutému zaobchádzaniu a zlým skúsenostiam predsa radšej volili zlé manželstvo než odkázanosť na vlastné, obmedzené sily. Samostatne hospodáriace slobodné ženy predstavovali zriedkavú a neobvyklú výnimku. Analýza majetkovej situácie žien v zemepanských mestách a dedinách však poukazuje na to, že napriek tomu, že patrili právne do stavu poddaných, aj ony mali dispozičné právo na zdedené a získané majetky. Dokázali s nimi veľmi premyslene disponovať, nakupovali a predávali nehnuteľnosti, viaceré sa presadili aj v ekonomike ako obchodníčky.

[34] ÚJVÁRY, Zsuzsanna J.: Polgár vagy nemes? A kassai patrícius-polgárok házassági-társadalmi kapcsolatai a XVII. században. In: *Ezredforduló – századforduló – hetvenedik évforduló. Ünnepi tanulmányok Zimányi Vera tiszteletére*. Piliscsaba : Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2001, s. 400-401.

[35] Po potlačení sedliackeho povstania vedeného Jurajom Dóžom bolo poddané obyvateľstvo pripútané k pôde a mimoriadne sa sprísnili podmienky ich pohybu. Tento zákaz sa však často menil, zmierňoval i nedodržiaval.

Aj keď sa najmä v staršej literatúre už tradične považuje poddanské obyvateľstvo za bezprávne, situácia nebola celkom jednoznačná. Aj poddaní mali svoje práva, i keď ich právne vedomie bolo zrejme na veľmi nízkej úrovni. Na druhej strane si väčšina zemepánov uvedomovala, že každý jeden poddaný prináša úžitok. Preto bolo aj v ich záujme zachovať čo najviac poddaných na usadlosti, ktorú obrábali, alebo im poskytnúť isté dočasné úľavy na potrebný čas. A to bol práve prípad poddanských vdov, ktoré zostali po smrti manželov na usadlosti, najčastejšie aj s maloletými deťmi. Tieto poddané ženy dostávali úľavy, ktoré im uľahčili prekonať najťažšie obdobie, až kým neuzavreli nové manželstvo alebo kým majetok neprevzal syn, resp. zať. Aj zasahovanie zemepána do rodinných záležitostí poddaného malo za cieľ zachovať pracovnú silu na panstve. Zemepán obvykle nebránil poddaným uzavrieť manželstvo, pokiaľ doň vstupovali dvaja ľudia z toho istého panstva, resp. obce. Odchod pracovnej sily na iné panstvo, teda k inému zemepánovi sa však už riešil väčšinou nejakou finančnou náhradou. Zo strany zemepána teda primárne nešlo o zasahovanie do privátnej sféry poddaného, ale o zachovanie pracovnej sily alebo kompenzovanie jej straty. Rovnako to bolo aj s povolením študovať v prípade niektorých talentovaných jednotlivcov – ak zemepán usúdil, že mu vyštudovaný alebo vyučený muž bude užitočnejší, nekládol mu prekážky, dokonca ho v štúdiách podporoval.

Vplyv osvietenskej vedy a filozofie

Načrtnuté právne pomery s menšími úpravami určovali spoločenské a kultúrne hranice až do obdobia formovania občianskej spoločnosti. 18. storočie sa považuje za storočie osvietenstva, teda za dobu mnohých pokrokových myšlienok, búrlivého rozvoja vedy a techniky. Je paradoxné, že hoci sa ideologický základ ženskej emancipácie pripisuje osvietenstvu, práve ono prinieslo aj „vedecké“ odôvodnenia ich menejcennosti. Na jednej strane sa otvorila „ženská otázka“, sformulovali sa požiadavky práv žien na vzdelanie a aj politické práva, na druhej strane najmä lekárska veda dodala v tom istom čase argumenty pre tzv. „druhé nevoľníctvo žien“.

Osvietenský racionalizmus a individualizmus znamenal dôležitý prelom v názoroch na rolu a postavenie jednotlivca v spoločnosti. V rámci debát o úlohe občana v spoločnosti a rodine ako základnej jednotke osvietenského štátu sa otvorili cesty k úvahám o dôležitom poslaní žien v rodine a spoločnosti. Zdôrazňovala sa predovšetkým nezastupiteľná úloha matiek pri vý-

chove detí, najmä náboženskej – matky mali byť upevňovateľkami konfesionálnej identity detí. Práve potreba kvalitnej výchovy detí v rodine sa stala argumentom, prečo je potrebné, aby aj ženy resp. dievčatá mali určitú úroveň vzdelania (samozrejme – primeranú ich stavu). Osvietenská filozofia s myšlienkou prirodzenej rovnosti ľudí podnietila od druhej polovice 18. storočia prvé úvahy o tom, či aj žena má v zmysle tejto zásady nárok na rovnocenné postavenie v oblasti práva ako muž.[36] Aj keď sa Rakúsko po smrti Leopolda II. (1792) pokúšalo presadiť režim, ktorý by negoval idey francúzskej revolúcie, predsa jej heslá slobody, rovnosti a bratstva našli ohlas na našom území a ovplyvnili aj debatu o rovnosti pohlaví. V roku 1790 počas zasadania uhorského snemu bol publikovaný anonymný spis, ktorý v mene žien žiadal, aby sa smeli (ako pasívne poslucháčky) zúčastňovať zasadaní snemu.[37] Reakcie, ktoré tento spis podnietil, nedali na seba dlho čakať a znamenali začiatok verejnej debaty o možnostiach a potrebe (alebo naopak nevhodnosti) vstupu žien do politiky.[38] Hoci sa pôvodný návrh týkal výlučne aristokratiek, diskusia o poslaní žien v spoločnosti, o ich právach a povinnostiach v štáte, sa venovala aj ženám z nižšej šľachty a meštianstva. Zatiaľ čo väčšina akceptovala a zdôrazňovala nadradenú pozíciu mužov nad ženami, ozvali sa aj zástancovia potreby uznať na základe prirodzeného práva rovnoprávnosť oboch pohlaví (a to aspoň v rovine morálnej).

Za jedny z najradikálnejších sa považujú názory Jána z Feješa, ktoré publikoval v spise s príznačným názvom: *Zaslúžilo sa o ľudstvo viac mužské alebo ženské pohlavie?* Odpoveď na túto otázku sformuloval – ako o tom svedčí podnázov spisu – v prospech ženského pohlavia. Podľa neho „je žena, a nie muž prvotnou hýbateľkou spoločnosti. ... Tým, že sa žena v prvopočiatkoch starala o založenie a udržanie ľudstva viac než muž a ďalej pretože ona v prvom rade položila základy civilizácie, zaslúžila sa žena v prvopočiatkoch [civilizácie] o ľudstvo viac než muž.“[39] Spôsob Feješovho uvažovania – či má žena predurčené svoje miesto vo verejnom živote alebo v domácnosti – predzname-

[36] FLOßMANN, Ursula: Die beschränkte Grundrechtssubjektivität der Frau. Ein Beitrag zum österreichischen Gleichheitsdiskurs. In: GERHARD, Ute (ed.): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwar*t. München : C. H. Beck, 1997, s. 293-324, tu 293-299.

[37] Autorom spisu, publikovaného pod názvom *A magyar anyáknak az országgyűlésre egybegyűlt Ország Nagyjai s magyar atyák elejébe terjesztett alázatos kérések*, bol Péter Bárány.

[38] Bližšie pozri NAGYNÉ SZEGVÁRI, Katalin: *Út a nők egyenjogúságához.* Budapest : Kossuth, 1981, s. 20-21, NAGYNÉ SZEGVÁRI, Katalin: *A női választójog külföldön és hazánkban.* Budapest : HVG Orac lap és könyvkiadó KFT, 2001, s. 18-24.

[39] FEJES, Johann von: *Hat sich das männliche oder das weibliche Geschlecht um die Menschheit mehr verdient gemacht? Zum Vortheile des weiblichen beantwortet...* Pesth : Bey Joseph Eggenberger, 1808, s. 25-26.

náva charakter a obsah dlhotrvajúcej debaty o spôsobe rodového usporiadania občianskej a meštianskej spoločnosti (ktorá trvá v rozličných obmenách prakticky dodnes). V neskoršom spise formuloval Feješ dokonca požiadavku, že prirodzene daná rovnocennosť pohlaví vyžaduje, aby ju uznal aj štát a nerobil rozdiely v právach slobodných občanov medzi mužmi a ženami, ale zrovnoprávnil ženy pred zákonom.[40] Osvietenskí filozofi sa zamýšľali nad otázkou právneho zakotvenia vzťahu medzi mužom a ženou, teda manželstva. Nemecký filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel rozdelil priestor na verejný a domáci. Prvý smeruje k autonómii a všeobecnej aktivite, k vede, štátu a práci, kým druhý sa zakladá na pasivite a je obrátený k rodine a mravnosti. V praxi to znamenalo posilnenie postavenia muža ako hlavy rodiny a vylúčenie ženy z profesijného sveta a z politiky.

Napriek diskusiám nedošlo v kodifikovanom uhorskom práve k podstatnejším zmenám, ktoré by zmenili charakter rozdielneho postavenia mužov a žien.

Osvietenský diskurz o vzťahu mužského a ženského rodu totiž charakterizuje viacero protikladov. V prvom rade, že „racionálne" vedecké argumenty, ktoré sa snažili odpútať sa od dovtedajších argumentov, založených na metafyzike a náboženstve, ich napriek tomu de facto kopírovali a formulovali síce nový, avšak významovo veľmi podobný systém. „Nový poriadok vecí" spočíval aj naďalej viac na prelogických, metafyzických než logických väzbách. Hlavným cieľom a výsledkom tohto nového vedeckého diskurzu, ktorý sa snažil vysporiadať s teológiou, bolo dokázať, že podriadenosť ženy je v súlade s prírodou. Základom pre „definíciu ženy" sa stalo nanovo definované ľudské telo, ktorého inovovanú interpretáciu umožnili nové prúdy v medicíne (vitalizmus). Z toho vychádzali aj lekárske teórie, vysvetľujúce odlišné myslenie ženskej psychiky ako aj psychických porúch na základe fyzickej odlišnosti. Týmto diskurzom sa položil základ tomu, čo sa stalo hlavným námetom psychiatrických či „sexuologických" spisov na prelome 19. a 20. storočia (otázka sexuálnych porúch, hystérie atď.).

Výsledkom rôznych vedeckých debát a diskurzov bolo „poznanie", že žena je síce rozumná bytosť, nemá však rovnaké rozumové schopnosti ako muž, čo je spôsobené jej telom. Svojím rozumom môže disponovať len v obmedzenej miere, ktorú jej predurčili jej prirodzené povinnosti: poslúchať manžela, byť mu verná a vychovávať deti. K vzdelaniu má preto pristupovať len v obme-

[40] Ide o jeho spis *Die ungarische Staatsbürgerin. Ihre Pflichten und Rechte nach den ungarischen Gesetzen dargestellt* z r. 1812.

dzenej miere. A je opäť paradoxom, že práve Jean Jacques Rousseau radikalizoval staršie teórie rodovej opozície a odmietol myšlienku rovnosti pohlaví. Naopak, zdôrazňoval, že žena predstavuje voči mužovi doplnok, a nie rovnocenného partnera.[41]

Napriek tomu sa emancipačný proces v Európe nedal zastaviť. Jeho hlavnými predstaviteľkami a nositeľkami sa stali vzdelané ženy, ktoré sa začali zaujímať o politiku, množili sa ženské časopisy a v salónoch, intelektuálnych strediskách doby, sa debatovalo o ženských otázkach.[42]

Liberalizácia a narúšanie patriarchálnych vzťahov

Aj na búrlivé zmeny, ktoré priniesla modernizácia (v oblasti ekonomickej, sociálnej i ideovej), dokázalo dobové právo reagovať iba pomaly a svojím konzervatívnym charakterom, ktorý nezodpovedal existujúcim reálnym podmienkam, sa stávalo brzdou demokratizácie spoločnosti. Písané právo ešte aj na začiatku 20. storočia konštituovalo (čím zároveň opätovne potvrdzovalo) patriarchálny systém rodiny a spoločnosti. V rámci rodinného práva naďalej platila stáročia existujúca inštitúcia tzv. *otcovskej* resp. manželskej *právomoci*, ktorá znemožňovala neplnoletým deťom (rovnako dievčatám i chlapcom) a vydatým ženám samostatnú rozhodovaciu a právnu spôsobilosť. Podľa platného práva a zvyklostí mal muž plnú vyživovaciu povinnosť voči manželke i deťom a s ňou sa – z titulu „hlavy rodiny" – spájali právomoci nad manželkou a deťmi. V rámci otcovskej právomoci rozhodoval otec (vo vzťahu k deťom) a zároveň manžel (vo vzťahu k manželke) o mieste bydliska, pričom manželka bola povinná nasledovať ho, disponoval rodinným majetkom, určoval celý chod a spôsob života rodiny. Niektoré povolania (napr. slúžky) smela manželka vykonávať iba s výslovným povolením manžela, rovnako sa jeho súhlas vyžadoval pri voľbe povolania neplnoletých synov a nevydatých dcér, ako aj pri výbere manželských partnerov detí.[43]

Vzťahy medzi manželmi záviseli od individuálnych okolností a mnohé príklady – najmä pri dlhšej neprítomnosti mužov v rodine – svedčia o pomer-

[41] TINKOVÁ, Daniela: „Přirozený řád" a ideologie oddělených sfér. Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy" v pozdně osvícenské vědě. In: *Kontext: časopis pro gender a vědu,* 3-4/2003, http://www.cec-wys.org/kontext/fedc59ef/1_Tinkova.pdf.

[42] LENDEROVÁ, Milena: *Počátky hnutí emancipace žen.* Nepublikovaná prednáška z konferencie Jakou Evropu ohlašovala bitva u Slavkova (2005). http://www.cefres.cz/pdf/lenderova.pdf

[43] Z dobovej literatúry pozri bližšie heslo Atyai hatalom, Anya jogai, Családjog In: *Pallas nagy lexikona,* zv. I., Budapest, 1897.

ne veľkej rozhodovacej právomoci žien. Podľa litery zákona však bolo postavenie manželky prísne podriadené rozhodnutiam manžela, jej možnosti disponovať s majetkom, ako aj právomoci voči deťom boli obmedzené.[44] Kým u chlapcov po dosiahnutí plnoletosti právomoc otca končila a syn sa stával samostatnou svojprávnou osobou, dcéra zostávala až do poslednej tretiny 19. storočia prakticky po celý život pod právomocou muža. Buď vydajom prešla spod právomoci svojho otca automaticky pod právomoc manžela, alebo – ak zostala slobodná – zostávala naďalej pod otcovskou právomocou.

Modernizácia spoločnosti sa začala premietať do liberalizácie uhorského práva iba postupne. V dôsledku sociálno-ekonomických zmien (najmä rastu počtu zamestnaných a samostatne zárobkovo činných žien) a požiadaviek na všeobecnú demokratizáciu a liberalizáciu uhorského práva boli od poslednej tretiny 19. storočia a predovšetkým na prelome 19. a 20. storočia ustanovené viaceré právne predpisy rodinného a manželského práva, ktoré začali zásadným spôsobom narúšať tradičný patriarchálny charakter rodiny. Nikdy však nedosiahli podobu jednotného Občianskeho zákonníka, ako to bolo roku 1811 v predlitavskej (rakúskej) časti monarchie, a to aj napriek dlhotrvajúcim pokusom a debatám, ktoré sa zintenzívnili najmä od osemdesiatych rokov 19. storočia.[45] Najvýznamnejšími uhorskými právnymi predpismi, ktoré oslabili otcovskú právomoc nad deťmi a umožnili tým aj emancipáciu žien, boli zákony o plnoletosti. Významný precedens predstavoval zákon z roku 1874 o plnoletosti žien,[46] ktorý zrušil právomoc otca nad dcérami po dosiahnutí plnoletosti, a tým – slovami dobového právnika – „navždy vymazal poručníctvo nad nevydatými ženami“. Tento zákon bol dôležitým krokom k právnemu osamostatneniu žien spod právomoci mužov (v tomto prípade otcov) v oblasti osobných práv[47] a znamenal výrazné zlepšenie života pre problematickú

[44] Hlavnými povinnosťami manželky bolo zabezpečovať chod domácnosti a výchovu detí. V oblasti rodičovských práv bola vydatá žena takmer bezprávna. Jedine v prípade slobodnej matky dostávalo nemanželské dieťa meno, stav, štátnu a domovskú príslušnosť po matke. Deti sa dostávali do poručníctva vydatej ženy iba v prípade jej ovdovenia, aj to iba vtedy, ak zosnulý manžel nestanovil v testamente za poručníka inú osobu. Bližšie pozri DUDEKOVÁ, Gabriela: Postavenie muža a ženy v zrkadle práva. Manželské právo na prelome 19. a 20. storočia. In: *Pamiatky a múzeá*, 2004, 4, s. 48-51.

[45] *Dejiny štátu a práva na území Československa v období kapitalizmu 1848 – 1945. I. 1848 – 1918*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1971, s. 309-310. MALÝ, Karel – SIVÁK, Florián: *Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918.* Bratislava : Obzor, 1992, s. 339.

[46] *Zákon č.* XXIII/1874.

[47] Otázka poručníctva predstavuje kľúčový problém v procese rozpadu patriarchálneho systému rodiny a emancipácie žien. K tomu pozri HOLTHÖFER, Ernst: Die Geschlechtsvormudschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. In: GERHARD, Ute (ed.:) *Frauen in der Geschichte des Rechts*. München : C. H. Beck, 1997, s. 390-401.

skupinu nevydatých žien. Ženy sa tak dosiahnutím plnoletosti (24. roku) automaticky vymanili spod právomoci (poručníctva) otca a zostávali až do prípadného uzavretia manželstva právne samostatnými osobami.[48] Ďalší prelom v právnom osamostatňovaní detí priniesol zákon, podľa ktorého smeli dievčatá i chlapci po dovŕšení 14. roku samostatne nakladať s vlastným zárobkom.[49] Ale aj v ďalších oblastiach uhorského práva sa vysvetľovacími a doplňujúcimi predpismi zmierňovali patriarchálne vzťahy a stavovské rozdiely. Napríklad vyššie spomínané ustanovenie, podľa ktorého dieťa získavalo šľachtické výsady iba po otcovi (a po matke nie), už koncom 19. storočia neplatilo.

Dostatočne silné argumenty pre presadenie zmien právnych ustanovení s cieľom zlepšiť postavenie žien v spoločnosti (a v legislatíve) priniesla až tzv. „sociálna otázka žien". V dôsledku demografických a sociálnych zmien v priebehu 19. storočia vzrástla početná prevaha ženskej populácie,[50] ktorá bola ešte znásobená migráciou (a emigráciou) mužov za prácou. Uhorské sčítania ľudu zaznamenávali demografickú prevahu žien predovšetkým v regiónoch so slovenským obyvateľstvom, kde na prelome 19. a 20. storočia dosahoval rozdiel v počte žien voči mužom nadpriemerné hodnoty,[51] pričom mal stále stúpajúcu tendenciu.[52] Početná prevaha žien nepredstavovala kardinálny problém, tým sa stala otázka existenčného zabezpečenia dospelých nevydatých žien. Ženám totiž spoločnosť stále predpisovala predovšetkým životné poslanie manželky a matky, z toho sa odvíjala jej výchova, vzdelávanie a v tomto zmysle bola ekonomická ochrana resp. ekonomické zabez-

[48] MÁDAY, Andor: *A magyar nő jogai multban és jelenben.* Budapest : Athenaeum, 1913, s. 30.

[49] Avšak iba v prípade, že sa živili samostatne – zákon č. XX/1877, pozri s. 29, porovnaj tiež heslo Atyai hatalom In: *Pallas nagy lexikona,* zv. I.

[50] Jedným z dôvodov, prečo sa koncom 19. resp. začiatkom 20. storočia stáva ženská otázka sociálnou otázkou, bola demografická prevaha žien, zapríčinená klesajúcim trendom ženskej úmrtnosti. V 19. storočí došlo postupne k zmene pomeru ženskej a mužskej nadúmrtnosti: nadúmrtnosť v dôsledku klesajúceho počtu úmrtí na infekčné choroby poklesla u žien vo všetkých vekových skupinách, avšak počet násilných úmrtí mužov v mladých a stredných vekových kategóriách malo stúpajúci charakter. Bližšie HORSKÁ, Pavla: Demografie rodiny v 19. století. In: HORSKÁ, Pavla – KUČERA, Milan – MAUR, Eduard – STLOUKAL, Milan (eds.): *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*. Praha : Panorama, 1990, s. 379-399, tu s. 398-9.

[51] Podľa sčítania r. 1891 pripadlo na 1 000 mužov v Uhorsku priemerne 1031 žien, maximálny rozdiel zaznamenali v župe Trenčianskej (1 181 žien na 1 000 mužov), Šarišskej (1 166), Spišskej (1 149), Abovsko-Turnanianskej (1 148), Liptovskej (1 121) a Zemplínskej (1 116). Bližšie pozri heslo Magyarország In: *Pallas nagy lexikona*.

[52] Podľa sčítania obyvateľstva r. 1900 pripadlo na 1 000 mužov v Spišskej župe 1 113 žien, v Zemplínskej 1 126 a Abovsko-Turnianskej 1 123, r. 1910 bola situácia najmenej priaznivá v župe Trenčianskej (1 162), Šarišskej (1 135), Liptovskej (1 102) a Oravskej (1 101), pozri STODOLA, Emil: *Štatistika Slovenska.* Turč. sv. Martin : 1912, s. 94 a 8. Porovnaj s: HANZLÍK, Ján: Vývoj obyvateľstva na území Slovenska v r. 1869 – 1961. In: PLESNÍK, Pavel a kol.: *Slovensko. Ľud* – I. časť. Bratislava : Obzor, 1974, s. 373.

pečenie žien zakotvené aj v legislatíve. Kým v prípade ovdovenia mali vdovy právne zabezpečený podiel na majetku manžela a mnohé pokračovali vo vedení rodinného hospodárstva (napr. živnosti), u slobodných žien sa apriori predpokladal vydaj a teda aj budúca ekonomická ochrana zo strany manžela. Nevydaté ženy zostávali „na ťarchu" otca a po jeho smrti mali nárok na zaopatrenie zo strany mužských dedičov majetku – najčastejšie bratov.[53] Z dobových osobných svedectiev i beletrie jasne vyplýva, aký nielen morálny, ale aj existenčný tlak predstavovalo pre ženu zostať „starou dievkou".

Avšak nielen demografická prevaha žien, ale aj skutočnosť, že industrializácia a modernizácia spoločnosti spôsobili rast zamestnanosti žien v platených zamestnaniach (mimo rodinného hospodárstva, kde mali ženy tradične vymedzené pracovné – avšak neplatené – zaradenie a nezastupiteľné miesto), zmenili názory na potrebu plateného zamestnania žien.[54] Prvé kroky k právnej samostatnosti žien boli zdôvodnené potrebou existenčného zabezpečenia nevydatých žien a práve nevyhnutnosť získať kvalifikáciu ako predpoklad pre získanie „dôstojného" plateného zamestnania pre túto skupinu sa stala mimoriadne dôležitým argumentom pre otvorenie prístupu žien k odbornému vzdelaniu.

Ak sledujeme proces právneho osamostatňovania (právnej emancipácie) rôznych spoločenských skupín (napr. náboženských, etnických), musíme konštatovať, že emancipácia žien predstavovala jeden z viacerých aspektov v celkovom vývoji smerom k demokratizácii a liberalizácii práva. Dôsledky revolúcie 1848/9 priniesli zmeny v dedičských právach šľachty,[55] ktoré sa premietli aj do právnej praxe neprivilegovaných vrstiev a mali zásadný význam pre možnosti majetkového vlastníctva žien, čo sa prejavilo v reálnom zlepšení postavenia a väčšej miere samostatnosti žien aj v radoch poľnohospodárskeho obyvateľstva na vidieku.

Niektoré právne ustanovenia, ktoré sa stali medzníkmi vo vývoji právneho postavenia žien v zmysle ich vymaňovania sa spod právnej právomoci mužov

[53] Do r. 1848 bola zásada, že slobodná dcéra môže po smrti otca požadovať od dedičov jeho majetku, aby jej zabezpečili ubytovanie, existenčné zabezpečenie a veno, zakotvená v legislatíve. Týkalo sa to však iba priamych dedičov tzv. mužskej vetvy majetku. Táto zásada sa vyvinula z pôvodnej inštitúcie tzv. dcérskej štvrtiny. Pozri heslo Hajadonjog (Jus capillare) In: *Pallas nagy lexikona*.

[54] Základné údaje o síce pozvoľnom, ale nepretržitom a stúpajúcom náraste počtu žien v platených zamestnaniach v druhej polovici 19. storočia na území Slovenska porovnaj MÉSÁROŠ, Július: Demografický vývin. Sociálne a národnostné zloženie obyvateľstva. In: PODRIMAVSKÝ Milan a kol.: *Dejiny Slovenska* III *(od roku 1848 do konca 19. storočia)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992, s. 185. MÉSÁROŠ, Július: *Obyvateľstvo. Dejiny Slovenska* III, s. 501-502.

[55] Išlo najmä o zrušenie aviticity.

(a teda de facto právnej i osobnej závislosti od nich), boli skôr vedľajším dôsledkom než cieľom legislatívnych zmien. Napríklad séria uhorských zákonov z rokov 1894/95, ktorá najmä zavedením povinného civilného sobáša a možnosti definitívnej rozluky (v dnešnom zmysle rozvodu) manželstva predstavovali fatálny zásah do rodinného práva,[56] vznikla predovšetkým ako dôsledok snahy o sekularizáciu práva, emancipáciu židovského vierovyznania a riešenia problému konfesionálne zmiešaných manželstiev. Napriek tomu dôsledky týchto zákonov – predovšetkým možnosť rozluky manželstiev katolíkov, ktoré boli v zmysle kanonického práva dovtedy v zásade nerozlučné (povoľovali iba tzv. „rozvod od stola a lože") – znamenali výraznú zmenu v podobách manželského súžitia. Liberálne orientovaní súčasníci považovali možnosť rozluky za pokrokové opatrenie, ktoré umožní vyriešiť problémy tzv. divokých manželstiev; konzervatívne kruhy v ňom však videli narušenie tradičných noriem rodiny. Spolu s civilným sobášom bola rozluka manželstva oprávnene pokladaná za špecifikum Uhorska, keďže podobné formy boli inde výnimkou.

Písané právo verzus prax

Dobové úvahy o uhorskom práve zo začiatku 20. storočia, a tie o právnom postavení žien v Uhorsku obzvlášť, zdôrazňovali všeobecne priaznivú situáciu žien v Uhorsku, najmä v porovnaní s Rakúskym právnym poriadkom. Okrem možnosti definitívnej rozluky manželstva vyzdvihovali právni experti i aktivistky ženského hnutia najmä špecifické – pre ženy výhodné – uhorské vdovské právo a existenciu inštitútu spolunadobudnutého majetku (tzv. koakvizície) manželov.

Všeobecne možno konštatovať, že menej liberálne uhorské právo, hoci postavené na zachovávaní šľachtických výsad a feudálnych pomerov, skutočne chránilo ekonomické postavenie ženy viac než liberálnejšie právo priemyselne rozvinutejšieho Predlitavska.[57] Paradoxne mal feudálny charakter uhorského zvykového práva, pokladaný z hľadiska vývoja práva za zaostalosť, pre

[56] Boli to zákonné články XXXI/1894 o manželskom práve, XXXII/1894 o vierovyznaní detí, XXXIII/1894 o štátnych matrikách, XLII/1895 o vierovyznaní izraelitov a XLIII/1895 o slobode vierovyznania. Všetky vstúpili do platnosti 1. 10. 1895.

[57] Ku komparácii rakúskeho a uhorského práva pozri najnovšie ZIMMERMANN, Susan: *Die bessere Hälfte? Frauenbewegung und Frauenbestrebungen in Ungarn und in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Budapest : Napvilág, 1999, s. 300-nasl. Z dobových príručiek rakúskeho práva pozri PITTER, Victor: *Die rechtliche Stellung der Frau in Österreich*. Wien : Braumüller, 1911.

právne postavenie žien aj pozitívne dôsledky. Pozostatky feudálnych výsad šľachty ponechávali v platnosti pôvodné inštitúcie na ochranu žien pred ekonomickým úpadkom po smrti manžela (výhodné majetkové zabezpečenie vdov). Postavenie ženy v uhorskom práve, aj po jeho liberalizácii na konci 19. storočia, bolo podľa litery zákona skutočne priaznivejšie než ustanovenia rakúskeho Občianskeho zákonníka.

Pre reálne postavenie žien v Uhorsku je však rozhodujúce, do akej miery litera zákona našla uplatnenie aj v realite. Pre výklad uhorského práva, ktoré vzhľadom na svoju roztrieštenosť a komplikovanosť poskytovalo viaceré možnosti výkladu, platí, že pre sociálne postavenie obyvateľstva bola najpodstatnejšia miera demokracie a liberalizácie práva.[58] Napríklad tvrdenia, že v Predlitavsku bolo spolčovacie právo žien obmedzené[59] a v Uhorsku nie, a z toho automaticky odvodzovať, že situácia žien bola v tejto oblasti v Uhorsku priaznivejšia, nie je korektné.[60] Je pravda, že podobné ustanovenie v uhorskom práve neexistovalo, v kontexte uhorských právnych predpisov, ktoré diskriminovali robotnícke a veľkú časť národnostných združení, ako aj konzervatívnejšieho (a nedemokratickejšieho) charakteru uhorskej spoločnosti musíme platnosť takýchto záverov značne relativizovať. Diskriminácia sa diala z iného titulu a inými prostriedkami. Ako príklad môže slúžiť (síce nepolitický, ale národne orientovaný) spolok slovenských žien Živena, ktorému uhorské úrady opätovne nepovoľovali založiť dievčenskú gazdinskú školu, hoci to mala uvedené ako hlavný cieľ svojej činnosti priamo v stanovách, ktoré boli predtým oficiálne úradne schválené.

Doterajšie výskumy realizácie uhorského práva v praxi potvrdzujú pomerne výhodné právne postavenie žien v porovnaní s Predlitavskom, čo sa premietlo aj do problémov unifikácie a pretrvávania rozličného právneho postavenia mužov a žien v manželskom práve na Slovensku a v Čechách po vzniku Československej republiky.[61] Z hľadiska rovnoprávnosti mužov a žien

[58] Bližšie pozri DUDEKOVÁ, Gabriela: Právne postavenie ženy v 19. storočí. Hranice a limity. In: DARULOVÁ, Jolana – KOŠTIALOVÁ, Katarína (eds.): *Sféry ženy. Sociológia, etnológia, história.* Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela a Sociologický ústav Akadémie vied Českej republiky, 2004, s. 377-390 a tam uvedenú literatúru.

[59] Inkriminovaný § 30 ústavy z r. 1867, ktorý zakazoval politické združovanie žien, bol pravidelne predmetom ostrej kritiky, najmä zo strany predstaviteliek rakúskeho i českého ženského hnutia.

[60] K tomuto tvrdeniu sa čiastočne prikláňa aj S. Zimmermann, por. ZIMMERMANN, Susan: *Die bessere Hälfte*, ref. 57, s. 297 a 301.

[61] LACLAVÍKOVÁ, Miriam: Inštitút osobitného majetku manželov a jeho uplatnenie v uhorskom a československom manželskom majetkovom práve s prihliadnutím na rozhodovaciu činnosť Kráľovskej kúrie a Najvyššieho súdu Československej republiky (1848 – 1938). In: SCHELLE, Karel – VOJÁČEK, Ladislav (eds.): *Stát a právo v období absolutismu*. Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 110-131.

v majetkovom vlastníctve vystupuje do popredia špecifikum uhorského práva – inštitúcia spolunadobudnutého majetku manželov (koakvizície).[62] Zdalo by sa, že „základná zásada manželského majetkového práva na Slovensku spočívajúca v neobmedzenej samostatnosti tak muža ako aj ženy na poli majetkovoprávnom, ktorá sa plne prejavila pri dispozičných úkonoch týkajúcich sa osobitného a spolunadobudnutého majetku manželov,“[63] priniesla všeobecné a zásadné zrovnoprávnenie majetkového vlastníctva bez ohľadu na rodovú príslušnosť. V spôsobe a miere jej uplatňovania v praxi však zostával podstatnou okolnosťou stavovský charakter uhorského práva. Zásada spolunadobudnutého majetku, na základe ktorej mala manželka právny nárok na jeho ideálnu polovicu v prípade smrti manžela, platila iba u nešľachtického obyvateľstva a aj to iba v tom prípade, ak nebolo v svadobnej zmluve dohodnuté inak. Táto skutočne pokroková inštitúcia (v podstate obdoba dnešného tzv. bezpodielového vlastníctva manželov) sa u meštianstva uplatňovala iba čiastočne a šľachtického obyvateľstva sa netýkala vôbec – u šľachty platila (rovnako ako v Predlitavsku) zásada oddeleného resp. osobitného majetku manželov.[64] Aj pri tzv. osobitnom majetku manželov,[65] ktorým mohla žena v Uhorsku (na rozdiel od Predlitavska) v zmysle právnych predpisov disponovať sama aj počas trvania manželstva, je podstatné skúmať, do akej miery sa uplatňovali v reálnom živote, a nie automaticky predpokladať, že manželka bežne a reálne nakladala s osobitným majetkom samostatne.[66] Netreba tiež zabúdať, že špecifický charakter postavenia mužov a žien v rodinnom a dedičskom práve na území Slovenska zostal zachovaný prakticky počas trvania Československej republiky.[67] Snahy odstrániť rozdiely v právnom postavení členov rodiny (teda mužov i žien), ktoré existovalo medzi uhorskou a rakús-

[62] KRÁĽ, Štefan: *Koakvizícia*. Turč. sv. Martin : Matica slovenská, 1938.

[63] LACLAVÍKOVÁ, Miriam: *Inštitút osobitného majetku manželov*, ref. 61, s. 125.

[64] Aj príslušníci šľachty sa mohli na koakvizícii dohodnúť v manželskej zmluve, por. *Dejiny štátu a práva na území Československa v období kapitalizmu 1848 – 1945.* I., ref. 45, s. 310.

[65] Na rozdiel od spolunadobudnutého majetku mohol podľa práva každý z manželov svojím osobitným majetkom (ktorý priniesol do manželstva ešte pred jeho uzavretím alebo ho počas neho nadobudol dedičstvom po rodičoch) disponovať samostatne. Avšak tu platil – a v praxi sa uplatňoval – zásadný predpoklad, že hlavným nadobúdateľom majetku v manželstve je muž.

[66] Dialo sa tak aj napriek faktu, že tomu nasvedčujú súdne rozhodnutia. Tie totiž predstavujú (vyhrotené) sporné prípady a nie každodennú prax.

[67] Po r. 1918 došlo k zrušeniu šľachtických výsad a titulov, v dedičskom a rodinnom práve paradoxne k zrušeniu súkromnoprávnych rozdielov medzi šľachticmi a nešľachticmi nedošlo, pozri FERANCOVÁ, Miriam: Unifikačné a kodifikačné snahy v oblasti súkromného (občianskeho) práva v ČSR. In: *Acta Universitatis Tyrnaviensis Iuridica*. Ročenka Právnickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave, akademický rok 2002/2003, Trnava, 2003, s. 173-174. KRÁĽ, Štefan: *Koakvizícia*, ref. 62, s. 45 a nasl.

kou (predlitavskou) časťou habsburskej monarchie, sa napriek dlhotrvajúcim snahám o zjednotenie (unifikáciu) práva nepodarilo dosiahnuť.[68]

Čo sa týka reálneho sociálneho a právneho postavenia žien, doterajšie výskumy dokážu naznačiť iba v hrubých rysoch, ako písané právo korešpondovalo s realitou. Neznamená to však, že môžeme z litery práva automaticky odvodzovať aj ich reálne uplatňovanie. Či a ako disponovali ženy – meštianky v prvej polovici 19. storočia s majetkom, poodhalili napr. výskumy trnavských testamentov. Aj tu sa ukázalo, že v prostredí miest a meštianstva sa uplatňovali rôzne zvykové práva a predpisy, takže ťažko hovoriť generálne o mestskom práve, skôr o jeho diferencovaných podobách a uplatňovaní, pričom najdôležitejšie boli stavovské rozdiely. Nedá sa jednoznačne tvrdiť, že mešťania uplatňovali zásadu koakvizície všeobecne (hoci sa u nich stala bežným javom), keďže sa v testamentoch vyskytuje aj zásada oddeleného majetku, niekedy dokonca v kombináciách. Podstatné však je, že ženy – testátorky suverénne a v zmysle zaužívanej praxe nakladali v testamentoch s majetkom voľne,[69] čo svedčí o ich právnej spôsobilosti a samostatnosti. Mnohé testamenty svedčia o hospodárskych aktivitách žien a ich schopnosti zveľaďovať majetok. Ukázalo sa však tiež, že ani (vzhľadom na rovnoprávnosť manželov) pokroková zásada koakvizície nebola v praxi aplikovaná bez problémov, povaha nároku na koakvizíciu bola totiž v právnej vede sporná a stávala sa predmetom sporov.[70]

Ani u vidieckeho poľnohospodárskeho obyvateľstva, ktoré predstavovalo najväčší podiel slovenského obyvateľstva, nemáme dostatok údajov, ako zmeny práva ovplyvňovali reálny život. Zdá sa, že najzásadnejší dosah na usporiadanie rodových vzťahov vo vidieckej rodine (vrátane nedielnej rodiny) malo legislatívne zrovnoprávnenie dedičských nárokov synov a dcér na

[68] FERANCOVÁ, Miriam: *Unifikačné a kodifikačné snahy*, ref. 67, s. 162-181.

[69] Uplatňovali teda zásadu voľnej dispozície so svojím samostatným majetkom, pozri ŠVECOVÁ, Adriana: *Testamenty trnavských meštianok ako prameň poznania dedičského práva v novoveku. Historickoprávny rozbor testamentov vydaných v prvej polovici 19. storočia.* Dizertačná práca. Trnava : Trnavská univerzita, Právnická fakulta, 2006, s. 7, 121. Porovnaj aj ŠVECOVÁ, Adriana: Ženské závety z hľadiska právnej histórie. Na príklade Trnavy v prvej polovici 19. storočia. In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006, č. 4, ref. 9.

[70] Išlo totiž o ideálnu polovicu spolunadobudnutého majetku, ktorá sa mala určiť a vyčísliť až po zániku manželstva (najčastejšie po smrti jedného z manželov), teda tej časti, ktorá zostala po odrátaní osobitného majetku manželov a pohľadávok. V praxi bol však výklad toho, čo do spolunadobudnutého majetku konkrétne patrí, sporný. LACLAVÍKOVÁ, Miriam – ŠVECOVÁ, Adriana: Spolunadobudnutý majetok manželov (koakvizícia), osobitný (výlučný) majetok manželov a ich vyjadrenie v právnom úkone mortis causa – testamente. In: *Právny obzor*, 89, 2006, s. 358-370, porovnaj KRÁĽ, Štefan: *Koakvizícia*, ref. 62, s. 44-45.

dedičstvo po rodičoch (otcovi) v štyridsiatych rokoch 19. storočia, ktoré sa predtým dialo iba v mužskej línii,[71] hoci u poddaných sa zásada rovnakého dedenia bez ohľadu na pohlavie uplatňovala bežne už skôr.[72] Dôsledky týchto právnych noriem sa začali prejavovať v každodennom živote až v priebehu druhej polovice 19. storočia. A hoci nemožno pokladať postavenie žien vo vidieckom hospodárstve a v roľníckej rodine aj napriek jej patriarchálnemu charakteru za celkom podriadené, malo toto zrovnoprávnenie žien v dedičskom práve prelomový význam. Podľa B. Filovej znamenala zmena dedičského práva žien (teda že smeli dediť časť z majetku otca a disponovať ním) zvýšenie ekonomickej dôležitosti a zlepšenie reálneho sociálneho postavenia žien v každodennom živote aj vo veľkorodine, dokonca aj v symbolickej rovine.[73]

Osobitnú kapitolu predstavuje úsilie žien o vstup do politiky a prístup k volebnému právu, ktoré bolo dlho najradikálnejšou požiadavkou ženského hnutia. Musíme ho však vidieť v kontexte širších snáh o demokratizáciu politického života v Uhorsku, v ktorom bolo volebné právo odopierané aj väčšine mužskej populácie. Táto okolnosť na jednej strane znamenala spomalenie akceptácie žien v politike, na druhej strane však práve v silnej konkurencii rôznych politických skupín sa začalo kalkulovať a reálne počítať so ženami nielen ako „pomocníčkami mužov" v politike, ale aj budúcou početnou volebnou základňou.

Na záver musíme znova zdôrazniť dôležitosť dobových predstáv a spoločenských noriem, ktoré boli pri tvorbe a postupnej modifikácii práva smerodajné. Postupne narúšaný patriarchálny charakter práva prechádzal – podobne ako celá spoločnosť – vývojom smerom k liberalizácii a demokratizácii, bol to však postupný a dlhý proces, pri ktorom sa neemancipovali iba ženy voči mužom, ale aj deti voči rodičom, jednotlivé stavy (vrstvy), ako aj etnické a náboženské skupiny navzájom. Vo svete ideových predstáv však zostali

[71] Išlo o zákon XV/1848 a nasledujúce predpisy, ktoré pozmenili pravidlá v spôsobe dedenia majetku mužov a žien v tom zmysle, že zrušili aviticitu a tým zotreli rozdiely medzi dedičským právom dcér a synov na majetok po otcovi (predtým zakotvené v Tripartite). Tým došlo k zániku (v praxi často problematicky vymožiteľnej) tzv. „dcérskej štvrtiny", synovia a dcéry mali dediť rovným dielom, porovnaj heslo Hajadonjog a Leánynegyed. In: *Pallas nagy lexikona*. MÁDAY, Andor: *A magyar nő,* ref. 48, s. 92, tiež LACLAVÍKOVÁ, Miriam – ŠVECOVÁ, Adriana: *Spolunadobudnutý majetok manželov*, ref. 70, pozn. 27.

[72] Špeciálne poddaných sa týkal zákonný čl. VIII/1840, ktorý stanovil rovnocenný spôsob dedenia chlapcov a dievčat a tým vraj s konečnou platnosťou povýšil na zákon bežne zaužívanú prax, por. MÁDAY, Andor: *A magyar nő*, ref. 48, s. 92.

[73] Uvádza napr., že „ženy začínali jesť spoločne s mužmi, sediac pri stole, manželia chodiť po ulici spoločne s manželkami (predtým chodieval niekde muž vpredu a žena niekoľko krokov za ním)". Bližšie pozri FILOVÁ, Božena: Spoločenský a rodinný život. In: FILOVÁ, Božena a kol.: *Slovensko. Ľud* – II. časť. Bratislava : Obzor, 1975, s. 947-984, najmä 960-961, 967, citát s. 962.

tradičné názory a postupy hlboko zakorenené, akceptovať novú realitu boli ochotné a schopné iba čiastočne. V čoraz pluralitnejších názoroch zostávali stále prítomné aj zakonzervované stereotypy o nevyhnutnej nadradenosti mužov. A. Máday, zástanca plnej emancipácie žien (vrátane ich prístupu k volebnému právu), r. 1913 na margo právnej podriadenosti žien konštatoval, že „Vyživovacia povinnosť [muža] v plnej miere vyrovnáva a vysvetľuje ťaživé povinnosti, ktorými uhorské právo jednostranne zaťažuje ženy. … Spoločenská emancipácia ženy, jej samostatná životná dráha a schopnosť zarábať robí pozvoľna vyživovaciu povinnosť muža iluzórnou, práve tak ako povinnosti, ktoré jednostranne zaťažujú ženu.[74]“ Vo vzťahu k reformám práva bolo potrebné zmenenú sociálnu realitu akceptovať, v „hlavách ľudí“ to však nebolo až také nevyhnutné, najmä ak sa snažili o opak: o konzervovanie tradičných predstáv a pomerov.

„Správny muž“ a „správna žena“ – normy mužskosti a ženskosti vo výchove

Ideál mužskosti a ženskosti

Každá doba, spoločnosť i kultúra má svoje špecifické predstavy o ideálnom mužovi a ideálnej žene. Tieto predstavy sú silne determinované dopredu určeným a očakávaným konaním príslušníkov oboch rodov v súvislosti s ich úlohou v danej spoločnosti, pôsobia teda ako spoločenské normy. Napriek tomu, že časom sa postupne menia a vyvíjajú, predsa sa mnohé z noriem prekrývajú, opakujú a stávajú sa určitými stereotypnými predpismi, neplnenie ktorých má za následok konflikt s majoritnou časťou spoločnosti, vylúčenie z nej či opovrhnutie okolím. Bližší pohľad na ideálne obrazy mužov a žien, ktoré rôzne spoločenské autority (najmä cirkevné, ale aj politické) predkladali a snažili sa presadiť ich ako vzory správania, ukazujú, že práve stereotypné normatívne predstavy vykazujú oveľa väčšiu zotrvačnosť než meniace sa sociálne podmienky.

Stereotypy sa síce menili, ale pomaly. Muži po tisícročia bojovali vo vojnách a ich symbolom bol meč. Očakávala sa preto od nich najmä fyzická sila, zručnosť v boji, schopnosť riešiť krízové a bezvýchodiskové situácie a súčasne vyťažiť čo najväčšie výhody pre seba, svojich spojencov a rodinu. Žena mala

[74] MÁDAY, Andor: *A magyar nő*, ref. 48, s. 53-54.

byť v prvom rade matkou a vychovávateľkou detí, opatrovateľkou „rodinného krbu“. Vzhľadom na protirečivosť starších prameňov nie je vždy jednoduché jednoznačne vyjadriť sa k úlohe oboch rodov v priebehu dlhšieho obdobia, pretože ich funkcia sa menila nielen časom, ale aj regionálne, a v rámci regiónu aj stavovsky. Iný bol ideál šľachtickej ženy a iný meštianskej, iný v židovskej komunite a iný v kresťanskej. V niektorých spoločnostiach sa viac cenili dcéry či sestry, v iných zase manželky – podľa toho, aké boli v danej spoločnosti dedičské zvyklosti.[75]

Kresťanská stredoveká spoločnosť síce stavala na piedestál panenstvo (panictvo), zároveň ho však vyhradila pre duchovné osoby – mníchov, mníšky a predstaviteľov svetskej cirkvi. Ranonovoveká spoločnosť sa síce neodklonila ani od tohto ideálu, ale bola benevolentnejšia aj voči svetskému spôsobu života, pokiaľ dodržiaval cirkvou stanovené normy. A hoci moderná spoločnosť ešte viac ustúpila od stredovekých predstáv, zachovala si určité prevzaté staré normy prakticky až podnes. Svetský mužský ideál vyzdvihoval fyzickú silu, rozum a rozvahu. Súčasťou obrazu správneho muža bol ideál bojovníka, stále väčší dôraz sa najmä vo vyšších vrstvách prikladal vzdelaniu. Svedčia o tom napríklad aj poznámky v korešpondencii rodičov, ktorá sa zachovala od polovice 16. storočia, kde starostliví otcovia posielali zo svojich ciest svojim synom dary – šabličky, poníkov, ktoré mali slúžiť nácviku bojových zdatností. Okrem toho však už od útleho detstva – štyroch, piatich rokov – sa chlapci mali začať učiť čítať a písať.

Ženský ideál vychádzal jednoznačne z biologických daností ženy. Žena mala byť v prvom rade „rozmnožovateľkou rodu“ v pravom slova zmysle a jej hlavnou úlohou bolo zabezpečiť dostatočný počet (mužských) potomkov. Aj ostatné očakávania vzhľadom k žene sa odvíjali od tejto jej úlohy – predpokladalo sa teda, že bude vzorne vychovávať deti, viesť domácnosť, vykonávať všetky práce okolo domu a v neposlednej miere bude oporou a potešením pre svojho manžela. Zanedbateľný nebol obvykle ani majetok, ktorý so sebou do manželstva priniesla. Väčšina literárnych či iných mravoučných prameňov od obdobia stredoveku počnúc, reflektovala tieto ideály a venovala im relatívne veľký priestor.

Je však dôležité pripomenúť skutočnosť, že na tieto diela sa musí hľadieť z dvoch perspektív: z hľadiska autora a z hľadiska čitateľa. Pre stredovek je

[75] Prehľadne o vývoji a rôznorodosti postavenia žien i mužov pozri OTIS-COUR, Leah: *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku.* Praha : Vyšehrad, 2002, najmä I. časť – Příbuzenství, ženy a majetek, s. 17-43.

totiž jednoznačne dané, že autormi diel sú väčšinou osoby duchovné, ktorých obzor často determinoval kontemplatívny život vnútri kláštorných múrov, ovplyvnený askézou a celibátom. Čitateľom boli taktiež v prevažnej miere duchovné osoby, keďže gramotnosť bola ich výsadou a prípadne ešte úzkej vrstvy vzdelancov. Ich predstavy o reálnom živote boli často skreslené. Aj v Uhorsku vzniklo v stredoveku viacero legiend a hagiografických prác, vyvodzovať z nich ďalekosiahle názory na postavenie žien je však problematické. Čo sa týka žien, zameriavajú sa iba na život výnimočných a počtom prakticky zanedbateľných žien – svätíc. Hoci ich život opisovali ako príkladný a hodný obdivu, predsa sa od svetských žien neočakávalo, že by žili podobným spôsobom života. Literatúra duchovných autorov z obdobia raného novoveku je však výrazne iná: oveľa viac sa snaží usmerniť svetský život, nie iba opísať skutky a zbožný život svätíc. Kým katolícka literatúra sa aj naďalej viazala na svätice ako kladný predobraz každej svetskej ženy, evanjelická spisba sa obrátila jednak k biblii, ale zároveň aj ku klasickej antickej literatúre, aby v nej nachádzala ideály žien, ale aj zavrhnutiahodné príklady.

Čo sa týka vzájomných vzťahov muža a ženy, v kresťanskej kultúre bol (a stále zostáva) ich základným vzorom manželský ideál rodinného spolužitia na základe kresťanskej morálky. Hoci kresťanské učenie priznávalo dôležité úlohy obom manželom a ich vzťah považovalo za navzájom doplňujúci konkrétny výklad a potom jeho reálne uplatňovanie v živote prikazovalo žene podriadené postavenie. Symbolikou tohto vzťahu sa stalo zobrazenie Adama a Evy, v ktorom sa väčší (prípadné úplný) podiel na vine za prvotný hriech prisudzoval žene. Z toho sa ďalej odvodzoval jej sklon k slabosti, nestálosti a zvýšenej emotívnosti. Hoci staré vyobrazenia Adama a Evy vo výtvarnom umení vykazujú – najmä čo sa týka viny Evy na vyhnaní z Raja – určité významové posuny, pre výklad biblie a kresťanského učenia o podriadení sa ženy v rodine to nemalo podstatnejší význam. Zdôvodnenie nadradeného postavenia muža zostalo počas stáročí v zásade rovnaké. Na jednej strane sa zdôrazňuje vzájomne sa doplňujúca a neoddeliteľná podstata tohto vzťahu: „Premúdry Bôh stvoriv človeka, nestvoril ho v jednej osobe, ako len mužského, ale stvoril ho vo dvúch seba vzájomne doplňujúcich osobách, jako muža a ženu, a síce k obapolnej pomoci, k väčšej radosti zo života, k rozmnoženiu svojho pokolenia na zemi a k opanovaniu zeme a jej tvorov. A preto ... ľudský dôstoj nepatrí iba jednej osobe, mužovi, ale patrí aj druhej osobe, žene...“ Avšak z premisy, že Boh stvoril Adama skôr než Evu, sa odvodzuje dominantná pozícia muža: „rovná je síce u obydvúch podstata a jeden dôstoj, a však mužovi dal Bôh [takýmto spôsobom stvorenia] pred ženou istú prednosť

a žene vyznačil podriadenosť mužovej vôli... Práve tá Bohom mužovi z jednej strany vykázaná prednosť, a z druhej strany uložená pre ženu podriadenosť má harmonický život obydvúch nezmenne a nezrušiteľne utvrdzovať a pojisťovať, tak že žena bez vedomia a vôle mužovej nemá ničoho podnikať, muž ale zaviazaný je dobro ženino jako svoje vlastnie dobro vždy pred očima mať"... Nadradené postavenie mužov v spoločnosti je teda Božím poriadkom: „Od toho času, čo povstala žena z mužovej podstaty, a čo človek rodí sa z človeka, má a musí mať muž všade a vo všetkom na svete prednosť, ktorá krem toho vynikajúcou silou tela jeho a predčiacou mohútnosťou duše jeho, jemu na všetky časy a veky daná a zabezpečená je."[76]

Mužovi prislúchajú v takomto usporiadaní celkom iné povinnosti než žene a im zodpovedajú „typicky mužské" vlastnosti: „Muž podľa svojej Bohom mu pristvorenej povahy je človek tuhý, tvrdý, húžvovatý, drsnatý, následkom svojho zápasu s prírodou otužilý, kremenistý, panovitý; ohľadom spoločenského života činný, namáhavý, pole verejnosti hľadajúci, podujímavý, vytrvalý, neunavný; s nepriateľmi sa rád borí a jich premáha, je cti a slávy žiadostivý; v domácom, rodinnom živote ale je pracovitý, starostlivý, opatrný, ktorý znáša trpezlive všetky trudy a mozole, len aby opatril čeľaď a rodinu svoju. Je ohnivý, ale aj usadlý, rozvažitý, dômyselný, hlboký, rozumný, múdry, vznešeného vzletu ducha, veľkých a šľachetných cieľov, veľkodušný a obetovavý. On je tvorcom tohto sveta, ktorý menujeme historicko-politickým a spolu tvorcom vedy, priemyslu, umenia, literatury a sociálneho života, jako mu aj skutočne sám Bôh pod moc dal prírodu a tento zemský svet, aby na ňom zbudoval svoj ľudský svet." Ženský protipól mal byť podľa tejto ideálnej, a zároveň normotvornej predstavy, doplnkom a určitou protiváhou mužovi: muž „priťahovať má k sebe ženu svojou šľachetnosťou a krásnou mužskou povahou, táto zase má si nakloňovať muža svojou ženskou nežnosťou, mäkkosťou, ľahodnosťou, pôvabnosťou a spanilodušnosťou," ženský svet je „krotší a pôvabnejší", charakterizuje ho „ženská krotkosť nežnosť, mravnosť, spanilomyseľnosť, dobrota a láskavosť".[77]

Mužská a ženská rola boli chápané a predkladané v tejto podobe ako Boží výtvor a trvalý základ usporiadania spoločnosti. Prostredníctvom sôch a malieb v kostoloch, komentárov biblie, kázní, pohrebných prejavov, učebníc a príručiek správania sa tento základný model spolužitia muža a ženy v ro-

[76] HEČKO, Pavol: Určenie ženy, v duchu a v svetle kresťanskej pravdy uvážené. In: *Živena, Almanach [1872]*, s. 131-167, tu 131-134.
[77] HEČKO, Pavol: *Určenie ženy*, ref. 76, s. 135-136.

dine šíril v podobe vzorov a noriem očakávaného správania. Aj iné obrazy – ideály cností, ktoré v sebe zosobňovali svätci a svätice, – nevybočovali z tohto zaužívaného poriadku. Silný mariánsky kult na našom území utvrdzoval prvotné spoločenské poslanie ženy – matky. Aj neskoršie „svetské" breviáre, literatúra, tlač a ďalšie komunikačné prostriedky boli silne ovplyvnené kresťanským ideálom mužskosti a ženskosti.

Stereotypne vnímané „typické" vlastnosti, pripisované mužom a ženám, predstavovali v zjednodušenom modeli vzájomne sa doplňujúce protipóly. Koncom 18. storočia sa z biologických rozdielov odvodzoval odlišný charakter mužov a žien v nasledovnej polarite vlastností a schopností, z ktorých vyplýval rozdielny priestor pre uplatnenie v živote:[78]

Muž	Žena
Myseľ	Duša
Rozum	Cit
Aktivita	Pasivita
Energia	Slabosť
Statočnosť	Zbabelosť
Násilie	Láskavosť
Verejnosť	Súkromie

Nikto nepochybuje o tom, že by si súčasníci neuvedomovali ideálny a v každodennom živote ťažko dosiahnuteľný (a teda nereálny) charakter predkladaných vzorov mužskosti a ženskosti, napriek tomu bol ich vplyv na ideové a etické predstavy ľudí významný. Ich zámer bol nesporne aj didaktický, odrážala sa tu tiež snaha udržať sociálnu stabilitu a disciplinizovať obyvateľstvo.

Rodové rozdiely vo výchove

Rodové normy boli významné v procese socializácie, najmä vo výchove detí, ktoré sa od útleho detstva učili, čo to znamená byť muž a žena, a ako sa nimi stať.

V ranonovovekom Uhorsku mali veľký ohlas názory významnej cirkevnej autority – ostrihomského arcibiskupa Petra Pázmánya (1570 – 1637), s me-

[78] HANISCH, Ernst: *Männlichkeiten*, ref. 7, s. 11.

nom ktorého je spojená katolícka obnova krajiny v prvej tretine 17. storočia. Jeho dosah na široké vrstvy bol veľmi významný – jednak jeho kázne vychádzali vo veľkých nákladoch, jednak bola v tom čase už gramotnosť oveľa vyššia, ale jeho sila bola predovšetkým v dokonalej schopnosti presviedčať, argumentovať a uvádzať príťažlivé príklady. Ovplyvnil nielen svoju dobu, ale aj mnoho neskorších generácií, ktoré jeho normy a argumenty prijali a ďalej rozvinuli.

Vo svojich kázňach vychádzal z učenia cirkevných otcov raného stredoveku a kresťanstva. Pozornosť v nich venoval aj otázke, aká by mala byť ideálna žena a ideálny muž.[79] Výchove dievčat prikladal mimoriadnu dôležitosť nielen preto, že polovica obyvateľstva krajiny sú ženy, ale najmä z dôvodu, že dobrá výchova mužov začína u žien. Tvrdil, že to, či život mužov bude cnostný alebo zvrhlý, záleží od ženy – matky, ktorá v prvých ôsmich rokoch určí jeho smer. Navyše, aj spokojnosť v manželstve stojí na výchove dievčat – sobáš so zle vychovanou ženou znamená doživotnú galibu.

Pázmány venuje pozornosť už narodeniu, za veľmi potrebné pokladá, aby matky samy dojčili svoje deti, pretože od zlej dojky „nasajú aj jej zlé vlastnosti“. Dievčatko sa má hrať pod dozorom matky a len s rovesníčkami – zásadne nie s chlapcami. Rozhodne sa nesmie s nimi fyzicky kontaktovať, bozkávať ich, pretože ju to môže ovplyvniť na celý život. V šiestich rokoch by sa dievčatká už mali začať venovať užitočným činnostiam – pradeniu, tkaniu, šitiu a vyšívaniu, aby v týchto krásnych činnostiach našli záľubu a vedeli užitočne stráviť čas. Už aj za slobodna, ale najmä v manželstve pokladal za mimoriadne dôležité, aby dievča vedelo variť. Hoci si mnohí myslia, že čítanie a písanie je pre dievča zbytočné, podľa Pázmánya je to predsa len potrebné: veď čítaním si môže osvojiť krásne vlastnosti a dobré mravy. Napokon, ako píše, zlému sa ľudia naučia aj bez kníh a čítanie odrádza aj od tancovania, zbytočného klebetenia a nevhodných hier.

Už celkom malé dievčatká sa majú naučiť vrúcnym modlitbám, pravidelným návštevám kostola a bohoslužieb, spovedi a prijímaniu. Ich životnými vzormi majú byť svätice – sv. Katarína, Margita, Barbora. Najväčší poklad každého dievčaťa je jej poctivosť. Téme straty poctivosti, ako na výsosť dôležitej, je venovaných niekoľko strán. Varuje aj pred nebezpečnými miestami, kde by sa mohla stať takáto hanba. Najlepšie by bolo, ak by sa dievča neukazovalo na verejnosti (trhoch, svadbách) a keď už, tak by mala byť v sprievode

[79] PÁZMÁNY, Péter: Mint kell a keresztyén leányt nevelni. (Ako vychovávať kresťanské dievča.) In: *Pázmány Péter művei*. Budapest : 1983, s. 1021-1042.

dôveryhodnej osoby a stáť ticho v úzadí. Rozhodne sa musí vyhnúť dotyku muža – neprijímať a neposielať darčeky, listy, okamžite odísť, ak začuje nejaké lichôtky. Pázmány sa obšírne sa venuje nástrahám spoločenského styku – k najnebezpečnejším činnostiam ráta tanec. Dôležité pre zachovanie počestnosti je aj oblečenie. Nemá byť nápadné, prezdobené, ale striedme a skromné. Kresťanské dievča nech si nemaľuje tvár a nevytáča vlasy, do zrkadla nech sa zbytočne nepozerá.

Dobre vedené a vychované dievča vo vhodnom veku treba vydať. Pázmány odporúča vek 17 – 18 rokov, keď už sú mladé ženy schopné rodiť a chovať vlastné deti (muži, ako to stanovil Aristoteles, sa majú ženiť až vo veku 36 rokov!). Manželstvo však arcibiskup pokladá za najťažší stav, oveľa ťažší než je život hoci aj v kartuziánskom kláštore. Kresťanské dievča má nechať výber životného partnera na rodičov, ale týchto súčasne poučuje, aby nebrali ohľad na bohatstvo potenciálneho ženícha, ale na jeho duševné kvality, dobré mravy a múdrosť. Dôležitý je aj vek a výzor, ale hlavne náboženstvo – nech je katolík. A hoci sa rozmáha názor, že manželstvo sa dá rozlúčiť (to je výmysel kalvínov), podľa Pázmánya je to vylúčené a nemožné.

Dobové výchovné príručky môžeme právom považovať za „čítanky noriem“, za koncentrovanú predstavu o tom, akými majú byť vzoroví chlapci a dievčatá. Príkladom takejto zbierky ženských cností je príručka, venovaná „všetkým pobožným a šľachetným pannám národa slovenského a českého“ z konca 17. storočia. Podľa nej má byť mladé dievča nositeľkou celého radu cností, ktoré sú ďalej podrobne vysvetlené, konkrétne: viera, nádej, láska, pobožnosť, bázeň, pokora, trpezlivosť, tichosť, svornosť, milosrdenstvo, spravodlivosť, sila, snaživosť, opatrnosť, vďačnosť, úctivosť, čistotnosť, hanblivosť, striedmosť, bedlivosť, mlčanlivosť, úprimnosť, trpezlivosť, stálosť.[80] Krátka forma, často rytmicky veršovaná, a neustále memorovanie bola snáď jedinou cestou, ako si mohli dievčatá zapamätať tento dlhý zoznam, ktorý sa mal stať základom ich životných postojov.

Rovnaká, možno aj väčšia pozornosť sa venovala výchove chlapcov. Peter Pázmány usudzoval, že synov treba ohýbať, kým sú slabí a najmä vdovy by mali dbať, aby vychovali svojich synov vo viere, sviatostiach a triezvosti.[81] Hlavným výchovným prostriedkom má byť dobrý vzor od samotných rodi-

[80] *Korunka A neb Wjnek Panenský: wssechněm pobožným a sslechetným Pannám Národu Slowenského, a Českého k zwlásstnjmu potěssenj a vžitku oddaný, Přidaná gsú narčenj Pannám welmi potřebná, k tomu take Mrawy cnostné, a Modlitby wsselikého času k vžjwánj prospěssné, s Pisničkami pobožnými. Wytisstěno v Městě Žilině:* V Alžbety Dádanky Wdowy, 1679.

[81] PÁZMÁNY, Péter: A fiaknak istenes nevelésérül. In: *Pázmány Péter művei*. Budapest, 1983, s. 649-693.

čov. Dôraz kladie na zdržanlivosť a mravnosť, ale nezavrhol ani telesné tresty – dokonca môžeme povedať, že priamo odporúča, aby boli synovia riadne trestaní, najlepšie palicovaním.[82] Odmieta prílišnú, tzv. „opičiu" rodičovskú lásku. Okrem toho však nešpecifikuje žiadne iné výchovné postupy, nevenuje pozornosť tomu, čo by mali chlapci, resp. muži ovládať, ani aké by malo byť ich vzdelanie. Zdalo by sa, že pre nich je jedinou dôležitou vecou zbožnosť a prekvapivo úplne chýba obraz muža – bojovníka. Tomu však je venovaná samostatná kázeň,[83] lenže aj tu sa arcibiskup sústredil na to, že bojovník má byť zbožný a milosrdný, nemá byť zbytočne krutý voči nepriateľovi a najmä nie voči jeho žene a deťom.

Dá sa povedať, že napriek stavovským a sociálnym (triednym) rozdielom, dokonca i v rámci jednotlivých konfesií, skutočne platil pre ženy univerzálny ideál, odvodený z kresťanských cností: zbožná, cnostná, pokorná a trpezlivá, jej ideálnym poslaním je byť dobrou manželkou a matkou, hlavnou životnou náplňou rodiť a vychovávať deti a podporovať manžela. Ekvivalent muža mohol mať však pestrejšiu škálu, čo vyplývalo z jeho väčších možností realizovať sa vo verejnom živote. Prvotnou úlohou muža bolo predovšetkým napĺňať rolu ochrancu. V prvom rade mal chrániť a zabezpečovať rodinu ako manžel, otec, zaopatrovateľ detí, rodičov a prípadne aj nevydatých sestier, v nevyhnutnom prípadne aj širšieho rodinného spoločenstva. Obdobou ochrany rodiny bola ochrana vlasti, ktorá našla svoj výraz v symbole vojaka (predtým rytiera). Tomu zodpovedali príslušné vlastnosti: fyzická sila (spojená s určitou mierou agresivity) a zdatnosť, ale aj ochota obetovať sa v prospech vlasti. Osobitnú hodnotu, najmä v šľachtickom prostredí, hrala „mužská česť". V tejto súvislosti je zaujímavou otázkou duel ako prostriedok „zachovania" ale najmä prezentácie mužskej cti. Jej ženskou obdobou bola „ženská cnosť", teda mravná čistota a nepoškvrnená povesť; v bežnom živote bola ideálom fyzických vlastností ženy aj krása, teda zdravie a fyzická príťažlivosť.[84]

[82] Fyzické tresty boli naozaj veľmi rozšírené a pokladali sa za potrebné. Palatín Tomáš Nádasdy (1498 – 1562), ktorému sa po 20 rokoch manželstva konečne narodilo vytúžené dieťa, napriek tomu, že bolo jedináčikom, prikázal, aby počas jeho neprítomnosti vychovávateľ príležitostne chlapca zbil, aby nebol bojazlivý alebo „mäkký". František Nádasdy sa neskôr preslávil ako jeden z najudatnejších bojovníkov proti Turkom.

[83] PÁZMÁNY, Péter: A keresztyén vitézek kötelességéről. In: *Pázmány Péter művei*. Budapest : 1983, s. 1042–1057.

[84] LENGYELOVÁ, Tünde: Žena očami svetských a cirkevných autorov v Uhorsku v období raného novoveku. In: ČADKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana: (eds.): *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zajetí historiografie*. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 469-484.

Z predstáv o rozdielnom poslaní muža (pracovať a živiť rodinu) a ženy (rodiť a starať sa o deti a domácnosť) sa odvíjala aj zásadne odlišná profilácia vzdelania chlapcov a dievčat. Nástup renesancie a humanizmu v prvej polovici 16. storočia do Uhorska priniesol nový, v mnohých ohľadoch pozitívny pohľad na ženu, jej schopnosti a úlohy v spoločnosti. Z nich jednoznačne vyplývala aj potreba vzdelávania dievčat a žien. V prostredí šľachty a meštianstva si potrebu vzdelania veľmi rýchlo uvedomili, nebolo to však všeobecné. Začiatkom 16. storočia bolo zriedkavosťou, ak vedela žena čítať a takmer výnimočné, ak vedela aj písať. Bolo by však mylné domnievať sa, že negramotnosť bola doménou žien alebo len nižších spoločenských vrstiev. Nástupom renesancie sa však situácia menila k lepšiemu, ale aj naďalej bolo veľmi individuálne, akú váhu ktorá rodina prisúdila vzdelaniu svojich dcér. Zmena spoločenskej klímy v danom období a čiastočné odpútanie sa od vžitých stereotypov, pretrvávajúcich od stredoveku, rozhodne neznamená prelom v emancipácii ženy, ale naznačuje nové trendy a priaznivejšie prostredie pre spoločenské uplatnenie sa a akceptáciu ženy, už nie ako slúžky muža, ale skôr ako jeho partnera v organizovaní hospodárstva. Prosperita rodiny i rodu závisela priamo od jej činnosti. Jej rozhodovacie kompetencie sa rozšírili z mikrosveta domácností na širší svet panstva a hospodárstva, a to po stránke organizačnej aj administratívnej.

K jednoznačným pozitívam daného obdobia patrí umožnenie vzdelávania sa ženám. Prevažná väčšina dievčat vstupovala do manželstva s aspoň základnými vedomosťami písania a čítania, ktoré získali v rodičovskom dome. Veľa záležalo od mužov, nakoľko sa ich ženy ďalej mohli rozvíjať. O vzdelanosti aristokratických žien svedčí jednak zachovaná korešpondencia, ktorá je po obsahovej stránke naozaj mimoriadne pestrá. Okrem bežných „ženských“ záležitostí však tieto listy neraz vykresľujú mimoriadne vzdelané a schopné ženy, ktoré sa dokázali fundovane vyjadriť aj k politickým záležitostiam a pre svojich manželov (a nielen pre nich) boli rešpektovanými partnerkami pri riešení oveľa závažnejších problémov než boli len záležitosti okolo výchovy detí a každodenného života. V mnohých prípadoch sa schopnosti žien viesť hospodárstvo prejavili natoľko výrazne, že prebrali celú túto povinnosť a venovali sa jej celkom bez pomoci manželov. V období raného novoveku sa rozšírila aj kultúra čítania. Šľachtické rodiny vlastnili knižnice, ktoré využívali aj ženy. Známe sú literárne práce žien, ich vydavateľská, prekladateľská činnosť a liečiteľstvo.

V meštianskej spoločnosti sa vzdelaniu žien taktiež pripisovala mimoriadna pozornosť. Gramotnosť bola nepostrádateľná nielen pre samostatne hospodáriace ženy, ale aj pre manželky obchodníkov a remeselníkov, ktoré

im pomáhali vo vedení živnosti. Vzhľadom na to, že dievčatá nenavštevovali mestské školy, získavali vzdelanie doma – od rodičov alebo súkromných učiteľov. Kláštorné vzdelávanie sa rozšírilo od 18. storočia, keď zámožné meštianske dievčatá strávili niekoľko rokov v kláštorných školách.

Nové reformné cirkevné ideové prúdy (jansenizmus, pietizmus), ktoré priniesli nové názory na úlohu ženy v religiozite a pri výchove detí, našli – podobne ako v západnej Európe – ohlas a vplyv aj na území habsburskej monarchie. Širšie diskusie o oprávnenosti a potrebe vzdelávania aj širších vrstiev v spoločnosti priniesli ideové prúdy osvietenstva. Hoci vzdelanie zostávalo stále záležitosťou predovšetkým šľachty, osvietenstvo uznalo – v požiadavke šírenia gramotnosti obyvateľstva bez ohľadu na rod – oprávnenosť vzdelávania žien. V tejto súvislosti sa „po prvýkrát v pedagogickej praxi deklarovala mentálna rovnosť oboch pohlaví.[85] Motiváciou k vzdelávaniu žien (čítaniu Písma a gramotnosti) bolo predovšetkým upevňovanie konfesionálnej identity, pričom takéto kultivovanie zbožnosti presadzovala rovnako katolícka, ako aj evanjelické konfesie.[86] Hoci osvietenský štát začal uskutočňovať model normovaného vzdelávania pre obe pohlavia a základy gramotnosti mali zvládnuť všetci, náplň vyučovania bola rozdielna. Chlapci, ktorí sa pripravovali na budúce povolanie, mali dostať základy prírodných vied a štátovedy, u dievčat bol dôraz na etickú a umeleckú výchovu a mali sa tiež naučiť ručným prácam.

A hoci povinná školská dochádzka, snaha skvalitniť ženské vzdelávanie a formovanie špecializovaných vyšších dievčenských škôl v priebehu dlhého 19. storočia mali ambíciu zotrieť rozdiely vo vzdelanostnej úrovni mužov a žien, zostávali ženské a mužské sféry na poli práce, súkromného a verejného života stále rozdielne. Vo vzdelávaní a profesijnej príprave pretrvávala rodovo podmienená diferenciácia prakticky aj v 20. storočí, keď sa ženám postupne otváral prístup k všetkým typom vzdelania.[87] Avšak stereotypné

[85] KOWALSKÁ, Eva: Dievčenské vzdelávanie v Uhorsku. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.) *Žena a právo,* ref. 26, s. 237.

[86] ABRAMSOVÁ, Lynn: *Zrození moderní ženy*. *Evropa 1789 – 1918.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 41-46. KOWALSKÁ, Eva: *Dievčenské vzdelávanie v Uhorsku*, ref. 85, s. 236.

[87] K dejinám ženského vzdelávania pozri najnovšie štúdie a tam uvedenú literatúru: KODAJOVÁ, Daniela: Vzdelávanie dievčat – možnosti a limity uplatnenia v spoločnosti pred rokom 1918. In: ČADKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana (eds.): *Dějiny žen aneb Evropská žena,* ref. 84, s. 291-302. KODAJOVÁ, Daniela: Vyššie vzdelávanie dievčat na Slovensku v 19. storočí. In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006, č. 4, ref. 9. HOLLÝ, Karol: K niektorým problémom ženskej vzdelanosti na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia. In: *Z dejín vied a techniky*. (V tlači.) KODAJOVÁ, Daniela: „Učenia v škole bolo mi skôr primálo." Vzdelávanie dievčat v rodinách slovenských národovcov. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *Histórie žien: aspekty života a tvorby*. Bratislava : Aspekt, 2006, s. 211-224.

chápanie tzv. „mužských“ a „ženských“ profesií zostávalo stále prekážkou. Ženy síce už mohli študovať a získať kvalifikáciu aj v oblastiach predtým vyhradených mužom, avšak v praxi mali problémy nájsť zamestnanie a museli zápasiť s pretrvávajúcimi spoločenskými predsudkami.[88]

Tradícia a zmena

Tradičný imperatív kresťanských cností zostával v obraze ideálneho muža a ženy stálou konštantou. S nástupom nacionalizmu sa v 19. storočí ďalšou požadovanou cnosťou, ktorá bola priradená k tradičným kresťanským cnostiam, stala ochota obetovať sa v prospech národa. U mužov sa mala prejavovať aktívnymi postojmi pri presadzovaní národných požiadaviek a – v dôsledku postupnej militarizácie spoločnosti v 19. storočí – aj deklarovaním ochoty v záujme národa aj bojovať, dokonca byť pripravený obetovať to najcennejšie – vlastný život.[89] Nacionalizácia spoločnosti prisúdila novú dôležitú úlohu aj žene, ktorá mala ženu-matku čiastočne vymaniť z jej dovtedy predpísanej pasívnej roly v domácom kruhu. Žena už nemala zabezpečovať v rodine iba láskyplnú a mravnú, čiže náboženskú výchovu detí, ale stať sa nositeľkou poslania, ktoré malo slúžiť vyššiemu, verejnému záujmu: výchovy detí v národnom duchu. Kým na plnenie úlohy upevňovateľky viery a konfesionálnej identity detí a rodiny mal žene stačiť život vo viere a znalosť mravouky, ako predpoklad národnej výchovy detí sa začalo aj od ženy vyžadovať kvalitné vzdelanie. Tento moment bol z hľadiska vývoja emancipácie žien obzvlášť dôležitý, pretože práve snaha o formovanie a posilnenie národnej identity detí pri výchove otvorila prístup dievčat a žien ku kvalitnejšiemu vzdelaniu, ktoré bolo predtým vyhradené takmer výlučne mužom (keďže ich mala pripravovať na ich budúce poslanie živiteľa rodiny).

Pre predstaviteľov slovenského národného hnutia – podobne v ďalších národných hnutiach v habsburskej monarchii – bola ideálnou ženou vlastenka, kresťansky cnostná deva či žena, úprimne a oddane milujúca svoju vlasť a svoj národ:

[88] Porovnaj FALISOVÁ, Anna: Ženy v zdravotníctve so zameraním na ošetrovateľstvo (1918 – 1938). In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006, č. 4, ref. 9.

[89] O súvislostiach športu, militarizmu a patriotizmu pozri bližšie SCHMALE, Wolfgang: ref. 7, s. 181.

„Já som mladá Slovenka
V Tatrách zrodená,
V tichom údolí sveta
Bleskov zbavená:
Ale môj kraj milený
Pre mňa je vyššej ceny
Jako skvostná nádhera
Čo svet zožiera.

Tatier mojich velebe
Čo sä vyrovná?
Veť oni dušu k nebu
Zdvihnú z rovna!
Nech si druhé národy
Majú svoje lahody:
Mne sú Tatier výšiny
Rajské končiny!

Matka moja Slovenka
Keď ma dojila,
Šesť mi darov do mladých
Prsú vštepila:
Zpevavú reč, dobrotu,
Mravov rýdzu čistotu,
Styďlivosť, pracovitosť,
Živú veselosť.

V tých daroch spočíva
Žitia môjho ráj;
Nože mladá Slovenka
Pilne si ich háj!
Tieto perly bohaté,
Krás všetkých žriela sväté,
Peknej duše výlevy
Slovenskej devy!

Za muža si Slováka
Dostať vinšujem,
Cudzému lásku moju
Neobetujem:
A keď dcéru vychovám
To jej v poručenstve dám:
By kochala Slováka
Tatier junáka![90]

Tento ideál slovenskej ženy zostal prakticky až do 20. storočia nezmenený. Predstavy o žene v spoločnosti boli zmesou cností kresťanských a vlasteneckých, v prevažne konzervatívnom slovenskom prostredí sa mali realizovať stále predovšetkým v kruhu rodiny. V týchto presne vymedzených hraniciach formuloval miesto a poslanie pre slovenské ženy už citovaný P. Hečko na stránkach prvého Letopisu Živeny: „určenie ženy v duchu a svetle kresťanskej pravdy, v nejž jedine je obsažená filosofia alebo múdrosť života a najmä nášho nájdeného slovenského sveta“ má byť:

„I. Stať sa skutočnou ženou, a preto vernou družkou a pomocnicou svojho manžela a sladiteľkyňou jeho života,“ čiže „...stať sa skutočnou ženou, nerozumieme inšie, jako že je povolaná stať sa riadnou manželkou, ktorá ako

[90] A. P.: Mladá Slovenka. In: KRČMERY, August – KADAVÝ, Ján (eds.): *Živena na rok 1853. Ročník prvý*. W Lewoči : Ján Werthmüller a syn, 1852.

taká má byť vernou družkou a pomocnicou svojho manžela, i je k tomu, aby mu osladzovala jeho život. ... A preto hľa ani svobodná ani v riadnom manželstve nežijúca ženská nezodpovedá svojmu od Boha jej vyznačenému cieľu.

II. Určenie ženy je: Stať sa múdrou, laskavou, pečlivou a seba obetujúcou matkou dietok. ...

III. ...aby bola pravou a dobrou hospodárkou v rodinnej domácnosti. Rodina zajiste a rodinný život je to najprimeranejšie pole pre ženské pôsobenie, kde spolu najutešenejšie rozvíjajú sa všetky ženské cnosti. Pre tichý domáci krb musí byť tedy ženská najsamprv a nado všetko vychovávaná... Mimo manželskej, materinskej a hospodárskej úlohy má ale žena ešte jedno krásne povolanie v ľudskej spoločnosti, a to je, aby ona múdre, bohabojne, mravne a krásoumne i ušľachtile vychovaná súc, vo verejnej spoločnosti vývodila:

IV. múdrym pohľadom na život, umom, vtipom, vierou, nádejou, láskou, čistotou mravov, dôstojom cnosti, dobrým vkusom alebo krásocitom, spanilosťou duše, šľachetnosťou srdca a vrelým rodoľubstvom.[91]“

Z dnešného pohľadu môže Hečkova striktne formulovaná úvaha vyznievať komicky a insitne. V čase, keď aj do Uhorska začali prenikať radikálnejšie požiadavky emancipácie žien, boli zamýšľané jednoznačne ako mravný imperatív, ktorým sa majú ženy riadiť. Otázne zostáva, aký mohli mať a aký reálne mali dosah na každodenný život. Na predstavách ideálnej mužskosti a ženskosti sa dá sledovať, ako sa normy menili – paradoxne tieto boli najstabilnejšie, a hoci už nezodpovedali realite meniaceho sa sveta, modifikovali sa iba pomaly. Výskumy premien maskulinity ukázali, že požadovaný ideál ženy (pasívnej, ktorá sa nemá podieľať na verejnom živote v rovnakej miere ako muž), sa menil menej než ideál muža.[92] Nereálnosť a stereotypný charakter takýchto predkladaných vzorov však nepopiera, že platili za normy správania a dokázali (aspoň do určitej miery) pôsobiť na reálny život.

Obrazy svätíc, múz a vzdelaných vlasteniek boli adresované predovšetkým meštianskym ženám a príslušníčkam inteligencie. Vo vidieckom prostredí bola hlboko zakorenená predstava kresťanského páru. Podriadené postavenie ženy v rodine však nebolo ani tu až také jednoznačné. Mnohé ženy pracovali mimo domácnosti a značne sa spolupodieľali na hmotnom zabezpečení rodiny. Veľká časť slovenského roľníctva bola nútená popri poľnohos-

[91] HEČKO, Pavol: *Určenie ženy*, ref. 76, s. 146-161.

podárstve hľadať aj iné zdroje obživy. Najmä pre severné regióny Slovenska bolo typické sezónne zamestnanie alebo dočasná migrácia za prácou (od tzv. vandroviek až po migráciu do zahraničia), čo celkom narušilo tradičnú deľbu práce v rodine. V čase neprítomnosti mužov boli ženy nútené ujať sa celého chodu hospodárstva a zodpovedať za život rodiny. V horských oblastiach Slovenska bola potom práca ženy na rodinnom hospodárstve často jediným istým zabezpečením existencie rodiny, čo pridávalo na autorite a význame žien v rodine i manželskom spolužití. Aj ženy v robotníckych rodinách často prispievali príjmom do rodinného rozpočtu, takže muž nebol jediným živiteľom rodiny.[93]

Hlavní predstavitelia slovenského národného hnutia a slovenskej politiky hovoriac o postavení žien uznávali ich nezastupiteľné miesto v rodine, hospodárstve a národnom zápase. Miesto slovenskej ženy však malo zostať predovšetkým mimo verejnosti, a ak mala Slovenka verejne pôsobiť, tak pod tútorstvom muža. Zosobnením konzervatívneho postoja slovenskej spoločnosti voči emancipácii žien sa stali názory S. H. Vajanského. Podľa neho „... je tedy krásnym, významným povolaním slovenskej ženy: pôsobiť blahodejne v kruhu domácom, ale tak, aby pôsobenie toto nerozlučne spojené bolo s úprimným, vrúcim horlením i za blaho a spásu národa. Tým horlením Slovenka preniká, zasahuje z domácnosti do života spoločenského, verejného; tam usiluje sa vydobyť platnosť myšlienke slovenskej na poli čím najširšom. Tam zaujíma sa horlive každého výjavu života národného, bez toho, že by prekročila hranice svojho stavu a pohlavia“.[94]

Požiadavky za vyššie vzdelávanie boli silne motivované „praktickými potrebami národa“. Na jednej strane znamenali silný impulz pre skvalitnenie ženského vzdelávania, na druhej strane ho však brzdili. Cieľom národnej výchovy – a to mali všetky nacionalizmy v habsburskej monarchii spoločné[95] – malo byť zachovanie a posilnenie národného charakteru budúcej generácie, preto sa deti mali vychovávať v národnom jazyku. Národnostná politika uhorskej vlády však realizovala záujmy maďarského nacionalizmu a prostredníctvom moderných inštitúcií, medzi ktoré patrila aj sieť odborných ženských

[92] MOSSE, Georg: *Das Bild des Mannes*, ref. 16, s. 22.

[93] FILOVÁ, Božena: *Spoločenský a rodinný život.* ref. 73, s. 977-983.

[94] Citované podľa GREGOROVÁ, Hana: *Slovenka pri krbe a knihe*. Praha : 1929, s. 202.

[95] Bližšie o vzťahu nacionalizmu a emancipácie žien pozri JUDSON, Pieter M.: The Gendered Politics of German Nationalism in Austria, 1880 – 1900. In: GOOD, David F. – GRANDNER, Margarete – MAYNES, Mary Jo (eds.): *Austrian women in the nineteenth and twentieth centuries. Cross-disciplinary perspectives.* Providence – Oxford : 1996, s. 1-17.

škôl, presadzovala jazykovú a národnú asimiláciu nedominantných národov v Uhorsku. A hoci v slovenskom prostredí najmä od prelomu 19. a 20. storočia zaznievali aj radikálne názory, presadzujúce emancipáciu žien, museli ustúpiť „vyššiemu cieľu" – „národnej jednote slovenských síl". Z tohto dôvodu sa odmietali nielen radikálne názory a ciele „evropejského feminizmu", ale aj jeho pokrokové výsledky v Uhorsku. Slovenské ženské hnutie práve preto odmietalo uhorské / maďarské dievčenské školy,[96] ženské časopisy i spolky a orientovalo sa predovšetkým na české prostredie. Slovami Eleny Maróthy-Šoltésovej národnostný útlak spojoval mužov i ženy: „Preto na tom poli, na ktoré sa ženské snahy hlavne priamily a z ktorého potom brali a berú svoju posilu [teda vzdelávanie, školstvo], u nás nebolo pražiadnej pohnútky k revnivosti, k akýmsi oddielnym ženským snahám, ani výhľadu na dosiahnutie nejakého úspechu, keďže ani mužskí na ňom nemali viac práv a výhod, ako ženské. Zo spoločnej ťažkej krivdy nevyšiel ani podnet, ani predmet k akémusi postaveniu sa slovenských žien voči slovenským mužom. To zapríčiňuje i vysvetľuje našu passivitu".[97] Živena (spolok i časopis) a jej predstaviteľky neformulovali radikálnejšie požiadavky než bola ochotná akceptovať slovenská politická elita a slovenská spoločnosť, v ktorej prevažovali tradičné predstavy o poslaní ženy. Otvorene radikálne vystupujúca Gregorová ju výstižne – a na základe bohatých osobných skúseností – charaterizovala takto: „O emancipácii šírili sa u nás nesprávne pochopy. Myslelo sa, že nežnosť, mäkkosť ženského srdca napr. je v protive so ženským moderným snažením a nereferovávalo sa o serióznych výkonoch ženy zo sveta vôbec, len o pomýlených krokoch, ktoré sa hodne zväčšili, zosmiešnili prehnane. Veľmi rady vysmievali sa naše časopisy anglickým sufražetkám. Boj o rovnoprávnosť žien predstavovali ako najhoršie strašidlo".[98] Ironizovanie a výsmech či spochybňovanie „pravej" ženskosti, obviňovanie z protiveniu sa kresťanstvom predpísanej role a teda kresťanskej morálke, to boli overené a účinné prostriedky spoločenskej kontroly a upevňovania očakávaných noriem správania.

Verejné aktivity žien sa presadzovali iba postupne a s problémami. Politi-

[96] Koncom 19. storočia existovala v Uhorsku pomerne rozvinutá sieť rôznych typov a stupňov dievčenských škôl: základné (tzv. ľudové), meštianske dievčenské školy, vyššie dievčenské školy, obchodné školy, dievčenské gymnázium, učiteľské ústavy pre odbornú prípravu učiteliek a osobitne vychovávateliek, dievčenská škola výtvarných umení, niekoľko priemyselných odborných škôl a tzv. gazdinská škola. Od školského r. 1895/96 smeli ženy študovať na univerzite (na filozofickej a lekárskej fakulte). Por. heslo Nők emancipációja és Nőnevelés [Emancipácia žien a ženské vzdelávanie.] In: *Pallas nagy lexikona*.

[97] MARÓTHY-SOLTÉSZOVÁ, Elena: Ženská otázka a mravnosť. In: *Živena,* IV, 1913, č. 6, s. 203.

[98] GREGOROVÁ, Hana: *Slovenka pri krbe a knihe,* ref. 94, s. 204.

ka a spolčovanie boli dlho výhradne doménou mužov. „Cesta žien do spolkového života nebola jednoduchá, zakladanie ženských spolkov predstavovalo podstatne ťažší proces ako v prípade mužov, [ženské spolky] vznikali neskôr a početne zaostávali."[99] Skúsenosti, získané v ženských spolkoch, ale najmä programové presadzovanie požiadaviek emancipácie žien v spoločnosti, organizované ženským hnutím, nesporne posilnili kolektívnu identitu žien. Vo väčšinovej spoločnosti – mužskej i ženskej – však vyvolávali rôzne, zväčša nepriaznivé reakcie. Dá sa povedať, že spomínané aktivity a reakcie na ne v konečnom dôsledku posilňovali nielen ženskú, ale aj mužskú kolektívnu identitu.

Argumentmi, prečo sa mal ženám otvoriť prístup k politike (neplatí to iba pre slovenské prostredie), boli opäť politicky motivované národné záujmy. V konkurencii diferencovaného spektra politických strán dospeli napokon aj slovenskí politici k presvedčeniu, že i slovenské ženy by mali dostať volebné právo a posilniť volebnými hlasmi ich pozíciu. Do programu Slovenskej národnej strany preto zaradili požiadavku volebného práva pre ženy, ich právo na štúdium i „hospodársku rovnosť muža a ženy, že by žena nebola horšie platená len preto, že je žena".[100]

Prelomový význam pre rodové vzťahy v rodine i spoločnosti mala prvá svetová vojna. Veľká časť žien bola nútená prevziať povinnosti mužov – v rodine i vo verejnej „službe vlasti". Mnohé nastúpili do profesií a zamestnaní, ktoré predtým vykonávali iba muži. Štát nielen rešpektoval, ale priamo vyžadoval zainteresovanosť žien na vojnovej ekonomike. V duchu propagandistických vyhlásení i podľa verejnej mienky si prísľub odmeny za „službu vlasti" zasluhovali nielen statoční muži – vojaci, ale aj ženy bez mužov, pracujúce na ich postoch. V tomto zmysle si budúce volebné právo ženy skutočne vyslúžili a o jeho reálnom zavedení sa počas vojny začalo už vážne debatovať. F. Juriga, ktorý roku 1916 rečnil o potrebe dať ženám volebné právo aj v uhorskom parlamente, používal už v prvom vojnovom roku argumentáciu presne v tomto duchu: „Slovenská žena ináč je dosť mužská. Už jej tvárnosť, tvrdé ruky, rázny krok prejavujú, že ona neni mrňavou rozmaznanicou, lež robotnou gazdinou. V robote vedie predok. Ráda rozkazuje. Ráda vládne. Zvlášť tým, že peniaze sú v jej vačku, starostlivo drží opraty domu v rukách. Ešte aj na ta-

[99] MANNOVÁ, Elena: Verejnosť verzus rodinný krb? Ženy v spolkoch na Slovensku v 19. storočí. In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006.

[100] GREGOR, Jozef: *Výklad programu SNS. [1913]*, s. 11-13; ŠTEFÁNEK, Anton: *Robotnícka otázka*, s. 56.

bák ona vydáva mužovi, ktorý nemá rád starosť o peniaze, lež radšej to sverí žene. Z tejto rezkosti slovenskej ženy vyplýva, že sa muža veru veľmi nebojí, ani sa mu nelichotieva, v povedomí svojho práva, že kde je muž pánom, tam je ona paňou, jako si to aj riekavajú: ‚Ja som domu tomu chalupa'. A dobre je tomu tak, lebo toto jej právo je základom jej pracovitosti, vernej starostlivosti. Vedeli sme o jej čnostiach aj dosiaľ. Ale že má tak hlboký cit, toľkej útlej jemnosti, vrúcnej oddanosti až po úmor obetavej starostlivosti, to sa najskvelejšie preukazuje včuľ, počas vojny."[101]

Mimoriadna vojnová situácia a búrlivé zmeny, ktoré spôsobila, sa udiali príliš intenzívne a trvali príliš dlho na to, aby ich bolo možné zvrátiť. Nielen nová pozícia žien v rodine, ekonomike a verejnej službe, ale zmena politického režimu a vznik Československej republiky, vytvorenej na demokratických základoch, s konečnou platnosťou formálne zrovnoprávnili ženy vo všetkých oblastiach života. Zákony Česko-Slovenskej republiky, vrátane Ústavy, zakotvovali zásadu politickej, sociálnej a kultúrnej rovnoprávnosti žien s mužmi, vrátane volebného práva bez ohľadu na pohlavie. Prvé všeobecné voľby, ktorých sa na našom území smeli aktívne zúčastniť aj ženy, sa konali v roku 1920. Realizovanie rovnoprávnosti pohlaví v praxi – najmä v oblasti politiky – však bolo (a stále zostáva) dlhodobým procesom.

Ideológia a politika, presadzované Slovenskou republikou (1939 – 1945), znamenali svojím potláčaním rovnosti na základe demokratických a občianskych princípov krok späť aj v zrovnoprávňovaní pohlaví. Heslo „vrátiť ženy rodinnému krbu," ktoré vládnuca špička presadzovala, sa v praxi malo diať vytesňovaním žien z verejných zamestnaní (najmä úradníckych a učiteľských postov) i z ich prístupu k vysokoškolskému vzdelaniu. Vzťah totalitného štátu k občanovi a jeho nedemokratické praktiky sa v postoji k ženám prejavili v obmedzovaní možnosti uplatnenia sa žien v politickom a hospodárskom živote.[102] Socialistický model emancipácie žien na jednej strane nadviazal na postoj vojnového slovenského štátu podporovaním populačnej politiky, v základnej ideológii sa však podstatne líšili. Zásadu pracovnej povinnosti každého občana sa štátnej mašinérii darilo realizovať iba postupne, výsledkom bol výrazný rast zamestnanosti a odbornej kvalifikácie žien. Politika reálneho socializmu znamenala pre ženy na jednej strane zvýšenie ich ekonomickej ne-

[101] Naše ženy [27. 11. 1914]. In: JURIGA, Ferdiš: *Písma, ktoré počas krvavej sveta potopy napísal Ferdiš Juriga, slovenský ľudový vyslanec. Sväzok prvý*. Prešporok [1916], s. 55-56.

[102] Bližšie pozri ZAVACKÁ, Katarína: „Vladárstvo v rodine". Politika Slovenského štátu voči ženám. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *História žien: aspekty života a tvorby.* ref. 87, s. 307-315.

závislosti a oveľa väčšiu akceptáciu vo verejnom živote, na druhej strane však nastolila problém tzv. dvojitého zaťaženia žien (pracovné/profesijné verzus v domácnosti a výchove detí). Napriek meniacej sa realite však stále pretrvávali voči novým formám usporiadania rodových vzťahov rôzne protirečivé postoje, predsudky a stereotypy. Tvorili súčasť a prirodzenú agendu aj vo vnútrostraníckych štruktúrach komunistickej strany.[103]

Možno konštatovať, že totalitné režimy, búrlivý ekonomický a technický pokrok 20. storočia prinášali ďalšie modifikácie a variácie rodových vzťahov, no ich právne definovanú rovnosť pohlaví v konečnom dôsledku nespochybnili. Táto oblasť si vzhľadom na svoj význam zaslúži výskum, najmä preto, že „plody reálneho socializmu" na premenu rodových vzťahov na Slovensku neboli ešte dostatočne zhodnotené. Nielen dôsledky reálnych sociálnych pomerov, ale najmä mnohé tradičné normy a stereotypné predstavy pretrvali do súčasnosti, a to aj napriek tomu, že ich univerzálna (vše)platnosť bola dávno spochybnená. Hlboko zakorenené stereotypy a predsudky sa totiž menia oveľa pomalšie ako realita. To je aj dôvodom, prečo sa predstavy o tradičnom poslaní muža a ženy dodnes prekonávajú iba pozvoľna a postupne.

3. Problematika rodu a rodové identity v sociálnej psychológii

Viera Bačová

V sociálnej psychológii, ale aj vo všetkých sociálnych a humanitných vedách, možno uviesť najmenej dva dôvody pre zaoberanie sa problematikou rodu a rodovou identitou (príslušnosťou ľudí ku kategórii žien a kategórii mužov). Prvým dôvodom je, že sociálne kategorizovanie ľudí podľa ich pohlavia má ďalekosiahle *dôsledky na život* konkrétnych žien a život mužov – jedna a tá istá udalosť, dianie, rozhodnutie a podobne, znamená niečo iné a má iné dôsledky pre ženy a iné pre mužov. Druhým dôvodom je, že ženskosť a mužskosť je

[103] Bližšie pozri ZAVACKÁ, Marína: Súdružky ženy. Ženská, rodová a rodinná tematika na okresných konferenciách Komunistickej strany Slovenska. In: *Internetový časopis ČaS – Človek a spoločnosť*, 9, 2006, č. 4, ref. 9.

ľuďom sociálne predpisovaná – toto predpisovanie poskytuje *aktérkam a aktérom* spoločenských zmien rozdielne možnosti pre ich uskutočňovanie.

V tejto časti sa pokúsim vysvetliť vplyvy sociálnej rodovej kategorizácie na život žien a mužov pomocou pojmov a) ženskosť – mužskosť; b) rodové normy; c) prežívanie a skúsenosti žien a mužov. Najskôr však uvediem vysvetlenie rodového prístupu, ktorý možno charakterizovať vyjadrením „rod ako sociálna kategória".

Rod ako sociálna kategória

Pojem *rod* (gender) v sociálnych vedách vyjadruje, že každá ľudská bytosť je sociálne a psychologicky utváraná a formovaná ako „žena" alebo ako „muž" prostredníctvom prevládajúcich presvedčení o charakteristikách a správaní, ktoré sú pre biologickú ženu a biologického muža v danej dobe a spoločnosti primerané. Pojem *pohlavie* (sex) ostáva vyhradený pre označenie biologických vplyvov (anatómia, hormóny, fyziológia) a geneticko-evolučných faktorov, ktoré z ľudskej bytosti utvárajú biologický organizmus, vybavený mužským alebo ženským pohlavným ústrojenstvom.

Pojem *rod* zdôrazňuje, že pre život žien a život mužov sú rozhodujúce sociálne usporiadania, nie biologické rozdiely. Biologické rozdiely jestvujú, ale to, aký význam, dôležitosť, hodnotu nadobúdajú, je záležitosťou sociálnou. Bez sociálnych vplyvov, ktoré zdôrazňujú význam a dôležitosť pohlavia (alebo napríklad aj význam a dôležitosť farby pokožky) by anatomický tvar a fyziologické fungovanie pohlavia ľudského organizmu (resp. farba pokožky) mohli byť celkom nepodstatné.

Tie rozdiely, ktoré rozhodujú o tom, že narodiť sa s pohlavím ženským alebo mužským (resp. s istou farbou pokožky) znamená žiť celkom odlišný život, sú odlišne utvárané (konštruované) v rozdielnej dobe, spoločnosti a kultúre, ale aj vnútri jednej kultúry. Byť biologickou ženou či biologickým mužom znamenalo a znamená niečo celkom iného v stredoveku a dnes, na polynézskych ostrovoch alebo v strednej Európe, v kultúre silne religióznej alebo pluralisticko-demokratickej.

Zámerom používania pojmu *rod* je tiež vyjadriť, že sociálne vytvorené rozdiely nie sú prirodzeným, nemenným a „večným" stavom vecí v ľudskom svete, ale sú dané sociálnymi vzťahmi medzi ženami a mužmi v istej dobe a istej kultúre. Je to *prístup konštrukcionistický* v protiklade k prístupu *esencialistickému,* t. j. tomu, ktorý považuje ženskosť a mužskosť za esencie, za „pravú" podstatu ľudí.

Nazeranie na rod ako na sociálnu kategóriu (tým aj sociálno-konštrukcionistický prístup) sa začali rozvíjať v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch 20. storočia. Rodové štúdie sa stali osobitným interdisciplinárnym odborom. Nepokračujú v dovtedajšom skúmaní toho „aké/í sú ženy a muži a ako sa od seba odlišujú". Skúmajú, ako sú rozdiely medzi ženami a mužmi sociálne vytvárané. Ako o ženách a mužoch rozmýšľa spoločnosť, kultúra, veda, ako s nimi – na základe sociálne vytvoreného obrazu o ženách a mužoch v konkrétnej dobe – zaobchádzajú inštitúcie. Ako jazykové vyjadrovanie určuje sebavnímanie žien a mužov. Aké dôsledky má neustále a zdôrazňované rozdeľovanie spoločnosti do dvoch rodových kategórií. Čo prináša pre život žien a mužov, ak sa rozdiely medzi ženami a mužmi predpisujú ako „normálne", a ak „odchýlky" od predpisu sú sankcionované. Rodové štúdie otvorili a nastolili nové témy o mocensko-hierarchických systémoch: symetrie a asymetrie, nadradenosti a podriadenosti, ale aj rovnosti a vzájomnosti, ktoré sú spoločensky – nie biologicky, ustanovované medzi ženami a mužmi. Inak povedané, pojem *rod* priniesol do psychológie a ostatných sociálnych vied tému vzájomných súvislostí *poznania*, *jazyka* a *moci* v našich životoch. Práve pre otváranie týchto „horúcich" otázok nie je skúmanie *rodu* v psychológii a v sociálnych vedách vždy vítané a uznávané.

Vyjadrenie *„rod ako sociálna kategória"* znamená, že delenie na ženy a mužov je všadeprítomné a neustále zdôrazňované. Prestupuje celé dianie, rozhodovanie, rozprávanie – celý život ľudí. Rod bol a je považovaný za jednu z najdôležitejších sociálnych charakteristík osoby. Ťažko si možno predstaviť, že by sme pri informáciách o istej osobe (či už pochádza z minulosti alebo prítomnosti, dokonca aj z inej planéty) nechceli mať informáciu o tom, či je to žena alebo muž. Len z informácie o rode vyplynie množstvo záverov, ktoré o osobe urobíme. Mužom a ženám ako sociálnym (nie biologickým) kategóriám sa pripisujú iné vlastnosti, presvedčenia, morálne záväzky, výkon, fyzický vzhľad a odev, iné správanie v istých situáciách.

Čo prináša so sebou delenie ľudí do sociálnej kategórie žien a sociálnej kategórie mužov?

Predovšetkým, takmer žiadne delenie ľudí do sociálnych kategórií nie je neutrálne. Rôznym sociálnym kategóriám ľudí je pripisovaná istá sociálna hodnota.[104] Aj ženám a mužom ako sociálnym kategóriám sa pripisuje iná sociálna

[104] Napríklad podľa reklamného textu o platobných kartách možno usúdiť, že kategória ľudí vlastniacich platobnú kartu *American Express* je „hodnotnejšia" než tí, ktorí vlastnia kartu *Visa* alebo *Mastercard* – vo svete financií a bankovníctva sociálna kategória ľudí *bez* platobnej karty ani nestojí za zmienku.

hodnota, iný sociálny status, iné pozície, iné pravidlá správania, poskytujú sa im odlišné možnosti a formy života, prideľujú úlohy a činnosti, práva a povinnosti.

Zaradenie do sociálnej kategórie osobu v istom slova zmysle „zväzuje". Nielen vymedzuje jej možnosti konať, ale určuje aj jej hodnotu, a tým aj identitu, ako príslušníčky a príslušníka skupiny, ktorá je viac alebo menej sociálne oceňovaná, uznávaná alebo neuznávaná.

Ďalej možno uviesť, že sociálne kategórie každého druhu, a tiež charakteristiky ľudí, ktorí sa do nich zaraďujú, sa menia v čase.[105] Sú výsledkom zmeny usporiadania, zmenených pomerov v spoločnosti, ale tiež nových spoločenských diskurzov. Napríklad pri sociálnych kategóriách profesií kategória *kováč koní* zanikla, a kategória *hovorcovia* sa u nás vytvorila v istom čase. Rôzne spoločnosti a kultúry vytvárajú aj rôzne biologické kategórie, napríklad vekové: *adolescentky, adolescenti; seniorky, seniori* sú inak definované v amerických a inak v európskych učebniciach psychológie.

Ďalšou dôležitou vecou je, že o členkách a členoch sociálnej kategórie, kritériách členstva, aj pomenovaní sociálnej kategórie, možno „viesť rokovania". V rôznych textoch a prehovoroch možno zdôrazňovať, potvrdzovať alebo spochybňovať dôležitosť sociálnej kategórie. Možno navrhovať sociálne kategórie nové a ignorovať kategórie staré. Možno *sociálne* stanoviť nové *biologické* kritériá pre sociálne kategórie – nielen vekové, ale aj pohlavia. Napríklad kritériá zisťovania ženskosti a mužskosti na olympiádach sa spresnili až na úroveň zisťovania chromozómov. Tak sa stalo, že i ženy a muži, ktoré/í fyzicky vyzerali veľmi femínne, resp. maskulínne, v nových *sociálne legitimizovaných biologických testoch ženskosti, resp. mužskosti* neobstáli, hoci pred niekoľkými rokmi by sa to – napriek rovnakej „biológii" dotyčných – nestalo, pretože platila iná legislatíva pre kategorizovanie žien a mužov pre tento istý účel. Mení sa očakávania, že istá profesia (sociálna kategória) obsahuje len ženy, resp. len mužov; mení sa zdôrazňovanie fyzických rozdielov v svalovej sile v profesiách, ktoré sú už vykonávané viac strojmi než ľudskou silou. Už nie tak mohutne v medicíne, ale viac vo svete umeleckej produkcie – filmov a kníh – sa čoraz viac zobrazujú transsexuáli a iní ľudia, doteraz ignorovaní, považovaní za ľudí zvláštnych či „čudných"[106] – možno sa vytvára nová sociálna kategória.

[105] Vytvorenie kategórie ľudí používajúcich platobnú kartu bolo napríklad v slovenskej spoločnosti možné len v istom historickom čase a v istých, presne špecifikovateľných podmienkach.

[106] Sú predmetom skúmania „queer štúdií" a „queer teórií", ktoré sa zaoberajú politikou sexuality a konštrukciou sexuálnych identít v spoločnosti. Pozri napr. ONDRISOVÁ, Sylvia – ŠÍPOŠOVÁ, Marianna – ČERVENKOVÁ, Ivana – JÓJÁRT, Paula – BIANCHI, Gabriel: *Neviditeľná menšina. Čo (ne)vieme o sexuálnej orientácii.* Bratislava : Nadácia Občan a demokracia, Minority Rights Group – Slovakia, 2002.

Ľudia sa často domnievajú, že sociálne kategórie sú prirodzené, nevyhnutné a nemeniace sa fakty, pretože sa do nich narodia a žijú v nich, je to „ich svet". Ľudia považujú svoj svet za daný a samozrejmý, pretože sociálne a psychicky sú týmto svetom vytvorení. Slovníkom klasickej psychológie: v tomto svete boli primárne socializovaní. V procese rodovo špecifickej socializácie sa utvára ich rodová identita, t. j. utvárajú sa ako ženy a muži. Autorky a autori, ktoré/í píšu v duchu sociálneho konštrukcionizmu, venujú mnoho práce na to, aby vo svojich publikáciách vysvetlili, že aj také „samozrejmé" a „dané" sociálne kategórie, ako sú žena – muž, heterosexuál – homosexuál, detstvo – dospelosť, choroba – zdravie atď., sa historicky vytvárali, menili a menia.[107] Napriek tomu sú sociálne kategórie často vnímané ako nezmeniteľné „prirodzené" skutočnosti.[108]

Sociálne kategórie majú na ľudí silný vplyv aj preto, lebo jednotlivec ich nemôže zmeniť, sú mimo jeho dosahu. Možno aj preto ľudia „naturalizujú" systémy sociálnych kategórií: chápu ich ako „prírodu", t. j. ako nevyhnutnosť, zákon materiálneho prírodného sveta; ako normatívne alebo morálne správne delenie ľudí, ktoré je nespochybniteľné. Pri vnímaní delenia ľudí na ženy a mužov v spoločnosti je toto delenie vnímané ako „vytvorené prírodou". O to viac unikajú pozornosti funkcie sociálneho konštruovania (sociálneho „vyrábania") žien a mužov. Uniká napríklad skutočnosť, že vo väčšej miere a dlhšie môžeme (napr. pomocou fyzických cvičení, životosprávy, medicíny, kozmetiky) „vzdorovať" pôsobeniu faktorov biologických (čiže prírodných) než sociálnych faktorov, ktoré nás v živote zväzujú možno viac než biologické (samotná staroba nás môže trápiť oveľa menej než sociálne normy obmedzujúce starých ľudí, napr. pri nadväzovaní nových partnerských vzťahov a mnohých ďalších aktivitách).

[107] Sociálna história zvlášť dokumentuje svojimi konkrétnymi zisteniami, že rod (ženskosť a mužskosť) je konštrukcia historická, kultúrna a dynamická, nie statická a nemenná – pozri predchádzajúcu časť tejto kapitoly.

[108] Podrobnejšie pozri napr. PALEČEK, Martin: Muž a žena: otázky „přirozenosti". In: *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. Bratislava : Aspekt, 2002, s. 432-441; BADINTER, Elisabeth: *XY. Identita muža*. Bratislava : Aspekt, 1999.

Konštruovanie rodu: mužskosť a ženskosť

Produktom rodovej sociálnej kategorizácie je *ženskosť* a *mužskosť* (feminita a maskulinita). Sú to abstraktné pojmy, ktoré sú priebežne vytvárané v sociálnych procesoch. Súčasne sú ľuďom danej doby predkladané ako základná kvalita, „esencia" ženy a muža. Na rozdiel od tohto „bežného" chápania ženskosti a mužskosti aj v zdravorozumovom myslení, rodové štúdiá považujú ženskosť a mužskosť za spoločnosťou „vyjednané" označenia, ktoré arbitrárne zoskupujú isté prejavy cítenia, myslenia a konania ľudí do vytvorených symptómov, nazvaných ako ženskosť, resp. mužskosť.

Podľa tohto prístupu môže byť „ženskosť", resp. „mužskosť" u osoby definovaná jej sociálnou pozíciou, rolou, sociálnou situáciou, alebo sa môže vymedzovať ako suma vlastností vrátane správania, spôsobu reči, oblečenia, výberu tém ku konverzácii atď. Ann Oakleyová to výstižne charakterizuje takto: „Gender je stále vidieť, pohlavie nie".[109]

Arbitrárnosť zoskupenia a označenia istých vlastností atď. ako ženských, resp. mužských, dokumentujú mnohé historicky, sociálno-kultúrne a psychologicky vytvorené podoby „ženskosti" a „mužskosti". Odkrývaním premenlivosti ženskosti a mužskosti v histórii a v súčasnosti a ich nanášania ako prirodzených, a tým „záväzných", možno dokumentovať odlišné možnosti voľby, odlišný repertoár konania, ktoré spoločnosť konkrétnej doby poskytovala a poskytuje ženám a mužom.

O označení istého prejavu správania ako „ženského", resp. „mužského" možno diskutovať, upravovať ho, spochybňovať, podmieňovať ho situáciou, okolnosťami, časom, charakteristikami interakcie atď. Nielen v minulosti, ale aj v súčasnosti jestvuje – a pôsobí – viacero „druhov mužskosti a ženskosti".

V jednom zo svojich „rodových" výskumov sme sa zamerali na obraz mužskosti vnímaný adolescentnými chlapcami a dievčatami.[110] Študenti a študentky stredných škôl v Košiciach (gymnázií, obchodnej akadémie a strednej priemyselnej školy) vyjadrovali stupeň svojho ne/súhlasu s výrokmi opisujúcimi ako by mal „ozajstný" muž v našej spoločnosti vyzerať, konať, prežívať, cítiť, prejavovať sa vo vzťahoch s inými. Pri vypracovaní výrokov sme sa inšpirovali normami, ktoré severoamerická psychologička S. M. Burnová uvádza

[109] OAKLEYOVÁ, Ann: *Pohlaví, gender a společnost,* ref. 6, s. 123.

[110] Údaje sme získali od 347 stredoškolákov/čok (177 chlapcov a 170 dievčat) vo veku 17 – 18 rokov v novembri 2001 a januári 2002. Ďalšie informácie o metodike, jej vyhodnocovaní, o spracovaní údajov, ich analýze a interpretácii pozri štúdiu: BAČOVÁ, Viera – MATEJOVSKÁ, Iveta: Maskulinita ako sociálna norma u adolescentných chlapcov a dievčat. In: *Československá psychologie*, 47, 2003, č. 1, s. 19-30.

ako normy maskulinity našej (severoamerickej a európskej) kultúry: 1. Status a rešpekt: očakávanie, že muži dosiahnu vysoký status a rešpekt iných ľudí – mužskosť sa meria úspechom, mierou moci a obdivu voči nositeľovi týchto prvkov. 2. Tvrdosť: očakávanie, že muži budú mentálne, emocionálne a fyzicky tvrdí; nezávislí a sebestační. 3. Antifeminita: očakávanie, že muži sa vyhnú typickým feminným prejavom, aktivitám, zamestnaniam – metaforicky vyjadrené „prvá povinnosť, ktorú sa muž musí naučiť, je nebyť ženou“.[111]

Adolescentné dievčatá a chlapci v našom výskume v priemere súhlasili predovšetkým so „všeľudskými" vlastnosťami „správnych“ mužov: tolerantnosť, úprimnosť a pravdovravnosť, vzbudzovanie rešpektu a úcty u iných, schopnosť samostatného rozhodovania, schopnosť robiť kompromisy, dobrá výchova a vystupovanie. Dievčatá a chlapci vysoko súhlasili aj s netradičným mužským správaním: otcovskou starostlivosťou, prácou v „ženských" zamestnaniach, udržiavaním dobrých vzťahov s inými. Jedinou tradičnou normou, ktorú rovnako silne schvaľovali chlapci aj dievčatá, bola ochrana svojej ženy mužom.

Dievčatá viac súhlasili s netradičnými vlastnosťami mužov: robenie domácich prác, emocionálna expresívnosť a muž na rodičovskej dovolenke – na rozdiel od chlapcov, ktorí boli pri týchto vlastnostiach v priemere nerozhodní. Najviac odmietané chlapcami aj dievčatami bolo ospravedlňovanie domáceho násilia zo strany muža a nepriznanie si chyby u muža. Citovú sebapostačivosť mužov a nepotrebnosť opory odmietali dievčatá, u chlapcov boli na hranici nerozhodného posúdenia.

Chlapci viac súhlasili s tradičným poslaním mužov pri zabezpečení rodiny a autorite muža v rodine, kým dievčatá sa v tom prejavili nerozhodnejšie. Chlapci aj dievčatá sa prejavili nerozhodne pri takých tradičných normách mužskosti ako je fyzická sila, športovanie, úspešná kariéra a zárobok. Chlap-

[111] BURN, Sarah Megan: *The Social Psychology of Gender*. New York : McGraw Hill, Inc., 1996. Burnová súčasne uvádza, že psychológia si postupne začína uvedomovať dôsledky, ktoré prinášajú dysfunkčné a kontradiktórne noriem mužskosti, predpisujúce mužom odcudzenie sa od svojich pocitov, schvaľujúce a ospravedlňujúce hnevlivosť, impulzívnosť, zlosť a rôzne prejavy agresivity. Nielen rodové štúdie, ale aj skúmanie iných tém ako *duševné zdravie, životná pohoda, efektívna komunikácia, otcovstvo, podmienky dlhého života a úspešného starnutia* a podobne prináša zistenia, že mnoho chlapcov a mužov je poškodzovaných tvrdou maskulínnou socializáciou a maskulínnym ideálom. Nároky, ktoré sa kladú na mužov, ak sa chcú aspoň priblížiť mužskému ideálu a tradičným normám mužskosti, vytvárajú u mnohých z nich úzkosť, afektívne ťažkosti, alexitýmiu, komunikačné ťažkosti, strach z neúspechu, kompenzačné správanie, ktoré môže byť potenciálne nebezpečné a zhubné. Niektorí muži, ktorí nie sú schopní dodržať maskulínne normy, to kompenzujú extrémnou a deštruktívnou maskulinitou. Iní – mierni, uvážliví, nedominantní, tolerantní a spolupracujúci muži, v maskulínnom a patriarchálnom prostredí práve pre tieto pozitívne prejavy v mnohých ohľadoch trpia.

ci boli nerozhodní (možno len opatrní vo vyjadrovaní) pri výrokoch o práve muža v rodine na svoj voľný čas, o tom, že dôležité rozhodnutia by mal robiť v rodine muž, o vzťahoch muž – muž, prejavoch svojich pocitov a bolestí a o oprávnenosti zlosti a prejavoch agresie u muža. Tieto normy dievčatá odmietali; rozdiel medzi dievčatami a chlapcami bol veľký.

V tomto výskume sa tiež prejavilo, že mužskosť a ženskosť sú súvzťažné kategórie, navzájom sa preplietajú a ovplyvňujú. Prejavil sa tiež rozdiel v sociálnom postavení mužov a žien; rozdelenie výhod, znevýhodnení, vplyvu na strane mužov a na strane žien. Tradičné normy maskulinity vyplývajú z (výsadného) postavenia mužov v našom kultúrnom, ale aj ekonomickom, mocenskom, sociálnom svete. Záujem o ich zmenu majú dievčatá, kým záujmom chlapcov je výhody si udržať. Dievčatá citlivo reagovali na položky, ktoré hovorili o oprávnenosti muža byť za istých okolností agresívnym – silno s nimi nesúhlasili.

Keď sme tieto získané údaje spracovali pomocou viacrozmernej analýzy,[112] výsledky ukázali, že dievčatá a chlapci v našom výskume vlastnia akoby rôzne modely maskulinity. Dievčatá vo všeobecnosti menej súhlasili s tradičnými maskulínnymi normami než chlapci. Ak by normy maskulinity určovali dievčatá z nášho výskumu, mali by muži viac (dobrých) univerzálnych ľudských vlastností a menej vlastností tradične chápaných ako špecificky mužské (napr. agresivita a neprejavovanie emócií). Chlapci zotrvávali pri normách tradične im predpisovaných.

Dievčatá a chlapci sa nielen odlišovali od seba ako sociálne kategórie, ale odlišovali sa aj dievčatá a chlapci podľa typu strednej školy, na ktorej študovali. Vo všeobecnosti najnižší súhlas s tradičnými normami maskulinity bol na gymnáziách, vyšší na obchodných akadémiách (OA) a najvyšší na stredných priemyselných školách (SPŠ). Ale nie celkom jednoznačne a priamočiaro: kým dievčatá na gymnáziách uznávali jeden model maskulinity, dievčatá zo SPŠ a OA „vyznávali" iný model – obsahom viac tradičnejší. U chlapcov sa modely maskulinity líšili inak: jeden model vyznávali chlapci zo SPŠ (ten tradičnejší), iný model chlapci z gymnázií a OA.

Najväčší súhlas s „tvrdými" tradičnými maskulínnymi normami vyjadrili chlapci z SPŠ, a najmenej s nimi súhlasili chlapci z gymnázií. Dievčatá z gymnázií väčšinou zastávali rovnoprávnosť žien a mužov a neuznávali tradičné

[112] BAČOVÁ, Viera: Normy a modely maskulinity u študentov a študentiek rôznych typov stredných škôl. In: BAUMGARTNER, František – FRANKOVSKÝ, Miroslav – KENTOŠ, Michal (eds.): *Sociálne procesy a osobnost 2002*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV a Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2002. Na CD nosiči.

maskulínne normy; kým u dievčat z SPŠ a OA sme zistili vyšší súhlas s tradičnými normami. V našom výskume sa prostredie školy spolu s rodom podieľalo na miere akceptovania normy antifeminity pre mužov, t. j. nakoľko sa muž „môže" vo vzťahoch správať tradične „ženský", alebo bude pri tom sankcionovaný; ako sa hodnotí jeho snaha o dobré vzťahy, a či ho nečaká výsmech, ak nahlas prejavuje svoje pocity.

L. Didičová sa vo svojej práci[113] usilovala skúmať, ako sa konštruuje *ženskosť*. Z odbornej a populárnej literatúry a z bežnej reči zozbierala viac ako dvesto výrokov s obsahom o „podstate" ženstva (poslaní ženy, zmysle existencie, vlastnostiach, schopnostiach, očakávaniach a podobne). Vybrala z nich 67 „najvýstižnejších" výrokov, ktoré predložila 40 ženám a 28 mužom rôzneho veku, vzdelania, veku, profesie, politických preferencií a náboženského presvedčenia,[114] s cieľom zistiť čo najviac rozmanitých chápaní feminity. Štandardným postupom Q metodológie (zistením najviac schvaľovaných a najviac odmietaných výrokov) vypočítala niekoľko spôsobov konceptualizácie ženskosti. Prvých osem konceptualizácií feminity účastníčkami a účastníkmi svojho výskumu (z celkom nájdených sedemnástich) podľa hlavnej myšlienky stručne charakterizovala takto:

– Poslanie ženy v spoločnosti nedeterminujú žiadne špeciálne schopnosti, ktoré by ju odlišovali od mužského pohlavia, a to, čím naplní svoj život, je jej osobná a slobodná voľba.
– Príroda vybavila ženu inak ako muža a preto aj jej životné poslanie, zmysel, úloha sú iné.
– Žena má špeciálne schopnosti, ktoré ju predurčujú na odlišnú rolu v rodine.
– Žena sa prirodzene líši od muža vlastnosťami, schopnosťami, a tým aj životnou úlohou, ale má právo zvoliť si spôsob sebarealizácie v živote.
– Žena je predurčená na starostlivosť o druhých.
– Hoci by ženy mohli robiť to, čo muži (vo verejnej sfére), ich sebarealizácia je daná prírodou a ich prejav určuje spoločnosť.
– Žena sa môže a má realizovať v práci mimo domu, ale zmyslom jej života je láska a rodina.
– Hoci sú ženy zamestnané a majú pre prácu vo verejnej oblasti predpoklady, nie kariéra, ale rodina je prirodzenou oblasťou pre ich sebarealizáciu.

[113] DIDIČOVÁ, Lívia: *Koncepty feminity v psychologickom a v každodennom poznaní*. Prešov : Katedra psychológie Filozofickej fakulty PU v Prešove, 2002.

[114] Získavanie údajov prebehlo v januári 2002 individuálne s každou účastníčkou a účastníkom skúmania.

Ďalšie konceptualizácie feminity sa odlišovali v ďalších precizovaniach kombinácií tých-ktorých položiek; i tieto konceptualizácie však potvrdili variabilitu, a tým konštruovanosť ženskosti (a mužskosti ako jej pendantu).

Didičová zároveň kriticky analyzovala vybrané slovenské psychologické texty, publikované od sedemdesiatych rokov 20. storočia do súčasnosti, ktoré obsahujú vyjadrenia k témam medzipohlavné rozdiely, rod, pohlavie, ženská a mužská rola a podobne.[115] Jej (ambicióznym) cieľom bolo poukázať na spôsoby, akými nás odborný jazyk usmerňuje tak, že vnímame (ženy) istým spôsobom, a tým zároveň navodzuje, že sa na základe toho isté veci dejú istým spôsobom (ženy napĺňajú odborníkmi a odborníčkami predkladané očakávania mechanizmom sebapotvrdzujúceho proroctva). Otvoreným kódovaním textov sledovala, aké slová, výrazy, vyjadrenia, v akých súvislostiach a väzbách, aké apriórne predpoklady, implikácie používajú uvedení/é autori/ky v súvislosti so ženami, a teda ako legitimizujú isté koncepty „ženskosti". Súčasne si všímala aj to, čo je v analyzovaných textoch zamlčané, „vynechané", o čom sa nehovorí, prípadne, čo je nedokončené a podobne, pretože aj to môže mať významnú výpovednú hodnotu.

Didičová vyvodila záver, že v oblasti rodovej problematiky je hlavný prúd psychológie na Slovensku pozitivistický, typicky zdôrazňuje údajnú neutralitu a zdanlivú objektívnosť. Analýzou obsahu a konkrétnych foriem vyjadrení jednotlivých autoriek a autorov Didičová však celkom lapidárne poukázala, že akýkoľvek text je vždy „výtvorom, konštrukciou" konkrétneho autora/ky, jeho/jej pohľadu na vec, prezentovaním iba jednej verzie daného javu v ľudskom svete (presne ako aj analýza Didičovej). Niektoré z analyzovaných viet v odborných psychologických textoch o mužoch a ženách by sme dnes citovali len s rozpakmi: vyzneli by dehonestujúco (pre ich autorov a autorky, aj pre ženy a dievčatá, ktoré „skúmali"). Práve v konfrontácii s inými verziami, s inou interpretáciou, inými výskumnými závermi o ženách a mužoch, sa vyjavuje, že navonok prezentovaný „objektívny" „odborný" jazyk, univerzálne platné, resp. empiricky potvrdené závery, môžu byť (a väčšinou aj sú) poplatné prevládajúcim stanoviskám (ideológii) v danej spoločnosti. Sú to rôzne verzie sociálne vytvorenej reality.

Didičová uzatvára, že ponúkať ľuďom isté poznatky ako objektívne platné

[115] Analýzu slovenských odborných psychologických textov inšpiroval článok MAXIANOVÁ, Dagmar: Traditional and more recent approaches in psychology of men and women: sex or gender? In: *Studia Psychologica,* roč. 41,1999, č. 4, s. 341-344, ktorý podáva prehľad príspevkov (výskumov) v oblasti psychológie mužov a žien v Slovenskej a Českej republike od sedemdesiatych rokov až po rok publikovania citovaného príspevku.

a o iných nehovoriť vôbec, legitimizovať jeden druh tvrdení, vyjadrení, predstáv a druhý marginalizovať, zaznávať či zosmiešňovať, to si môže dovoliť iba ten, kto má moc nad poznaním, aj rozhodovaním o tom, čo poznané má alebo nemá byť.

Skúmanie žien a mužov z perspektívy rodu odkrýva, že tak ženskosť ako i mužskosť má mnoho sociálnych a psychologických vrstiev, aspektov, podôb (sú „multifacetové"). Ak sme ochotní to vidieť, a takto postaviť svoje skúmanie, môžeme preukázať, že rozsah toho, čo je považované za ženskosť (psychologicky, sociálne, biologicky) je veľký v kategórií osôb – žien; podobne variuje predpokladaná mužskosť v kategórií osôb – mužov. Nazeranie touto optikou môže odhaliť, že rozdiely medzi ženami navzájom a rozdiely medzi mužmi navzájom (vnútri kategórie žien a mužov) sú väčšie než rozdiely medzi spriemerovanou predstaviteľkou žien a spriemerovaným predstaviteľom mužov. Ak je presadzovaný len jeden vyhranený a rigidný model feminity a maskulinity, jednotlivé ženy a mužov (najmä tie/tých príliš od priemeru odlišné/ných) to zväzuje, môže ich to okliešťovať a ľudsky ochudobňovať. Bližšie k tomu sa vyjadríme v poslednej časti tohto textu.

Z toho dôvodu na úrovni jednotlivca nie je psychologicky primerané skúmať rod ako jeden jediný globálny konštrukt. Vzhľadom na to, že jednotlivé ženy a muži sú v súčasnom sociálnom svete vystavené/í mnohým rôznorodým, vágnym, a často aj nekonzistentným definíciám mužskosti a ženskosti, ich rodová identita sa vyvíja zložitým spôsobom. Jednotlivá osoba odpovedá na „rod", t. j. mužskosť a ženskosť (aj na svoju vlastnú) podľa toho, aký význam, dôležitosť, hodnotu dávajú ženskosti a mužskosti spoločenstvá, v ktorých jednotlivá osoba žije.

Predpisy rodového konania: rodové normy

Sociálne rodové normy sú predpisy, príkazy žiaduceho konania žien a konania mužov; pravidlá, zásady, štandardy požadovaného správania sa žien a mužov voči sebe a spôsoby riešenia typizovaných sociálnych situácií.

Vo všeobecnosti rozpoznávame rôzne typy sociálnych noriem. Jedna z teórií hovorí o dvoch typoch sociálnych noriem: príkazových *(injunktívnych)* a opisných *(deskriptívnych)*.[116] *Injunktívne normy* určujú, čo sa má a čo sa

[116] Bližšie pozri LOVAŠ, Ladislav: Model diferenciácie sociálnych a personálnych noriem: Normatívny pohľad na odplácanie (kontraagresiu). In: *Československá psychologie,* 42, 1998, č. 6, s. 543-557.

nemá robiť, čo je „správny“ postup, ako sa má človek (žena – muž) správať. Je to norma – predpis, príkaz, stanovenie *žiaduceho*, „ideálneho“ stavu;[117] spravidla sa tieto normy spájajú aj so sankciami. *Deskriptívne normy* opisujú, čo sa skutočne v istých situáciách robí, čo je *obvyklý zaužívaný* postup, informujú, ako sa ľudia (ženy – muži) typicky alebo „normálne“ správajú, ako bežne riešia isté situácie. Môže byť rozdiel medzi tým, čo sa robiť má, a tým, ako sa ľudia (ženy – muži) bežne správajú, t. j. medzi normou prikazovanou a normou konanou.

Druhý prístup odlišuje *sociálne* a *personálne* normy. *Sociálne normy* sú uznávané väčšou skupinou ľudí, vzťahujú sa na spoločenstvo ľudí, *personálne normy* sú pravidlá, ktoré prijíma a stanovuje si pre seba jednotlivec.[118] Personálne presvedčenie, personálna norma (ak ju osoba má formulovanú) nemusí byť rovnaká s normou sociálnou (opisnou či príkazovou). Najmä vtedy, ak sa od seba líšia norma opisná a norma príkazová, osoba je vystavená tlaku nájsť svoje vlastné *osobné* riešenie rozporu medzi tým, čo sa robiť má a čo sa robí v skutočnosti. Môže potom prijať ako svoju osobnú zásadu jednu alebo druhú normu, alebo nejaký kompromis medzi nimi.[119] Personálna norma osoby sa teda pohybuje medzi normou príkazovou a opisnou.

Skúmanie sociálnych (aj rodových) noriem vychádza z predpokladu, že osoba dokáže identifikovať a odlíšiť normy príkazové a opisné. Tam, kde sa tieto normy líšia, vie osoba zaujať stanovisko, čo je podľa neho/nej správne, a čoho sa on/a bude pridržiavať. Doterajšie empirické skúmanie noriem v rôznych oblastiach života tento predpoklad potvrdzujú, no v niektorých oblastiach života osoba nemusí vedieť presne oznámiť svoju personálnu normu.

Vychádzajúc zo sociálnopsychologických teórií sociálnych noriem zisťovali sme u adolescentných chlapcov a dievčat na gymnáziách[120] tri typy rodových normatívnych presvedčení o postavení mužov a žien v oblasti námezdnej práce:

[117] Injunkcia znamená príkaz dodržiavať zmluvu, zdržať sa krokov, ktoré ju porušujú.

[118] Bližšie pozri LOVAŠ, Ladislav: Človek a zákon: Sociálne normy, sociálna spravodlivosť a psychológia práva. In: VÝROST Jozef – SLAMĚNÍK Ivan (eds.): *Aplikovaná sociální psychologie* I *(Člověk a sociální instituce)*. Praha : Portál, 1998, s. 93-123.

[119] LOVAŠ, Ladislav, *Človek a zákon*, ref. 118.

[120] Odpovede nám poskytlo 117 študentov a študentiek dvoch košických gymnázií, 61 dievčat a 56 chlapcov v maturitnom ročníku, vo veku 17–18 rokov, v januári 1999. Ďalšie informácie o metodike, jej vyhodnocovaní, o spracovaní údajov, ich analýze a interpretácii pozri štúdiu: BAČOVÁ, Viera – MIKUŠOVÁ, Eva: Sociálne normy o postavení mužov a žien vo svete práce – pohľad adolescentov a adolescentiek. In: *Psychologie v ekonomické praxi*, 36, 2001, č. 3-4, s. 119-134.

a) čo dievčatá a chlapci považujú za správne „zaobchádzanie“ s mužmi a ženami;
b) to, čo vnímajú, že sa v skutočnosti robí;
c) to, čo za správne považujú oni/y sami/y.

V názore o tom, aké postavenie majú ženy a muži vo svete práce *(opisná – deskriptívna norma)*, dievčatá a chlapci sa zhodli na hodnotení, ktoré nebolo vo vzťahu k ženám priaznivé.

V norme príkazovej (injunktívnej), čiže v názore na to, aké postavenie *by mali* mať ženy a muži vo svete práce, dievčatá i chlapci jasne ukázali, že si uvedomujú rodovú sociálnu (ne)spravodlivosť v pracovnej oblasti. Chlapci i dievčatá hodnotili, že je veľký rozpor medzi tým, ako by sa s mužmi a ženami vo svete práce zaobchádzať malo – aké normy by mali platiť, a tým, aké v skutočnosti platia, ako sa bežne postupuje.

Viac dievčat ako chlapcov bolo silnejšie presvedčených, že platiť *by mali* nasledujúce normy a stanoviská (prevažovali postupy voči ženám, hoci metodika obsahovala rovnako položky o mužoch):
– pri prijímaní do zamestnania by sa nemali robiť rozdiely medzi mužmi a ženami,
– s postavením mužov a žien vo sfére práce by sa malo niečo zmeniť,
– muž aj žena majú mať rovnaké zárobky,
– žena dokáže rovnako kvalitne riadiť ľudí ako muž,
– žena má rovnaký záujem ďalej sa vzdelávať kvôli kariére,
– žena má všetky predpoklady podnikať,
– ženy by mali odchádzať do dôchodku rovnako ako muži.

Rozpor medzi normami opisnými a normami príkazovými vo väčšine osobných noriem –skúmané dievčatá a chlapci riešili tak, že sa priklonili vo svojich *osobných preferenciách* k norme *opisnej*, čiže vyjadrili súhlas s tým, ako sa veci bežne dejú, ako sa voči ženám a mužom postupuje (i keď s rôznou intenzitou súhlasu). Dievčatá sa tak vlastne postavili za postupy, ktoré sú voči nim nepriaznivé. Aby sme psychologicky vysvetlili, prečo je tomu tak, potrebovali by sme od účastníkov a účastníčok výskumu ďalšie informácie, ktoré nám kvantitatívne zisťovanie odpovedí na položky neposkytlo. Môžeme len špekulovať: ide o prispôsobenie sa danému stavu alebo rezignovanie? Je to jednoducho uznanie toho, čo sa deje, ako noriem vhodných aj pre seba, pretože je zbytočné a „márne“ pridržiavať sa niečoho alebo požadovať niečo, čo sa i tak nekoná, a je teda v konečnom dôsledku nereálne? Alebo si dievčatá a chlapci svoje osobné normatívne presvedčenie ešte neformulovali?

Ešte niekoľko poznámok k spôsobom odpovedania. Výskumná skupina

chlapcov hodnotila mnohé výroky o postavení žien vo svete práce menej konzistentne než dievčatá, akoby ich považovali za sekundárne vo svojom hodnotovom systéme (podľa autora použitej metodiky získavania údajov), akoby sa odmietali týmito vecami zaoberať. Vo viacerých výrokoch sa chlapci rozdelili na dve takmer rovnako početné skupiny, ktoré zastávali protichodný názor. Najmä v oblasti lepších či rovnakých zárobkov mužov akoby niektorí zo skúmaných chlapcov očakávali do budúcnosti, že tradične oni budú hlavnými živiteľmi rodiny. Taktiež v nezávislosti príjmov ženy od partnera vyjadrovali skúmaní chlapci nerozhodnosť. Na dve skupiny sa tiež rozdelili pri posudzovaní schopnosti ženy zvládať podnikanie, keď by mala plniť aj iné úlohy. Výrazne sa rozdelili pri hodnotení verejnej sféry a vstupu žien do politiky. Menšou mierou než dievčatá boli presvedčení o potrebe zmeny vo sfére pracovnej. Tu sa tiež rozdelili na dve skupiny. Možno povedať, že chlapci si už v tomto veku uvedomujú konkurenciu žien na trhu práce. M. Supeková v tejto súvislosti uvádza,[121] že podceňovanie (latentné či vyjadrené) žien predstavuje možnosť, ako čeliť obsadzovaniu „pracovných miest mužov" ženami, k odstraňovaniu frustrácie tých mužov, ktorých by potenciálne v zamestnaní riadili ženy, k zdôrazňovaniu pocitu nenahraditeľnosti pri finančnom zabezpečovaní rodiny.

Prežívanie žien a mužov

Nejednotné kategórie

Všadeprítomné pertraktované konštruovanie žien a mužov ako protikladných kategórií, pólov, polarít, princípov atď. predznamenáva aj naše výskumy. Mnoho (ak nie drvivá väčšina) výskumov v oblasti rodu je tradične postavených na rozdieloch medzi rodmi, rozdieloch medzi sociálnymi kategóriami – mužmi a ženami, chlapcami a dievčatami. Zvyčajne sa to ukazuje ako „opodstatnené" – výskumy idú „na istotu", rozdiely sa takmer vždy nájdu. Rozdiely sa výskumom legitimizujú, a možno aj vytvárajú. Na rodovej sociálnej kategorizácii je spoločnosť postavená, ako to podrobnejšie uvádza prvá časť tohto príspevku. Ak však výskum ide ďalej, ukážu sa jestvujúce rozdiely aj vnútri skupiny/kategórie žien/dievčat a vnútri skupiny/kategórie mužov/chlapcov.

V skúmaní presvedčení o primeranom správaní muža a ženy v rodine sme

[121] SUPEKOVÁ, Marianna: Trh práce – nová forma diskriminácie žien? In: *Psychologie v ekonomické praxi*, 32, 1997, č. 1-2, s. 11-22.

sa tiež zamerali na rozdiely medzi adolescentnými dievčatami a chlapcami.[122] Významné rozdiely sme samozrejme zistili, ale okrem toho nepredpokladane „vyskočila" rozdielnosť presvedčení *vnútri výskumných skupín* dievčat a chlapcov. Pritom oveľa výraznejšie boli rozdiely vnútri skupiny dievčat než vnútri skupiny chlapcov. Pozoruhodné tiež bolo, že rozdiely sa týkali viac noriem správania ženy. Normy na správanie muža boli menej kontroverzné než normy na správanie ženy.

Konkrétne vo výskumnej skupine dievčat sa dievčatá rozdelili na dve – protikladné – podskupiny v názore na to, či:
– žena sa má vedieť ochrániť sama alebo je to celkom úloha jej manžela/partnera,
– si žena môže dovoliť pracovať aj v nedeľu, keď sa má starať predovšetkým o domáce povinnosti,
– voľný čas ženy patrí aj jej samej alebo len jej rodine,
– žena má dbať na to, aby muža neprovokovala, alebo za svoje správanie zodpovedá muž sám,
– je vhodné, aby to bola žena, ktorá z rodiny odchádza za výhodnou prácou do zahraničia.

Tá časť dievčat, ktorá súhlasila s „väčšou samostatnosťou" ženy v prvých troch výrokoch, si pri tom nebola celkom istá – ako keby neboli s touto otázku ešte vyrovnané. Javí sa, že ani spoločenstvá, v ktorých tieto dievčatá žijú, nie sú v týchto rodových očakávaniach jednotné.

Chlapci ako celá výskumná skupina nepochybovali o tom, že starosť o ochranu ženy patrí mužovi a voľný čas ženy patrí rodine. Rozdelili sa však na dve, podobne početné podskupiny v presvedčeniach o tom, či:
– si žena môže dovoliť pracovať aj v nedeľu, keď sa má starať predovšetkým o domáce povinnosti,
– žena má dbať na to, aby muža neprovokovala, alebo za svoje správanie zodpovedá muž sám,
– je vhodné, aby to bola žena, ktorá z rodiny odchádza za výhodnou prácou do zahraničia.

Najmä normatívne presvedčenie *Žena má dbať na to, aby muža neprovokovala* verzus *„Provokácia" zo strany ženy neospravedlňuje nevhodné správanie*

[122] Výskumu sa zúčastnilo 178 študentov/tiek prešovských gymnázií – 109 dievčat a 69 chlapcov. Vek účastníkov/čok výskumu sa pohyboval vo veku 17 – 18 rokov, údaje boli získavané v januári 1999. Ďalšie informácie o metodike, jej vyhodnocovaní, o spracovaní údajov, ich analýze a interpretácii pozri štúdiu: BAČOVÁ, Viera – MIKULÁŠKOVÁ, Gabriela: Rodové presvedčenia a rodové identifikácie adolescentných chlapcov a dievčat. In: *Československá psychologie*, 44, 2000, č. 1, s. 26-44.

muža bolo ukážkovým prípadom veľkého hodnotového nesúhlasu vnútri skupiny dievčat i chlapcov s približne rovnakou silou presvedčenia (takto novovytvorené skupiny dievčat a chlapcov s rozdielnym „rodovým" presvedčením sme potom ďalej analyzovali, aby sme zistili ich identifikovanie sa s rôznymi ľuďmi, a tak nepriamo zdroje ich presvedčení).[123]

Chlapci ako výskumná skupina si boli menej istí vo svojich presvedčeniach o normách správania ženy, najmä tohto netradičnejšieho; ale aj vo všeobecnosti sa ku všetkým rodovým normám vyjadrovali s nižšou silou presvedčenia.

Aj tento príklad ilustruje, že výskumy zamerané na rodovú problematiku, ale tiež v iných oblastiach, ktoré predpokladajú ženy a mužov ako homogénne skupiny, zastierajú rozdiely, ktoré bez pochýb vnútri oboch rodových kategórií jestvujú. Jestvujúce rozdiely však potvrdzujú, že mnohé normy rodového správania sa menia. Účastníčky a účastníci výskumu ich – z rôznych dôvodov – nemajú celkom vyjasnené či usporiadané, zrejme aj preto, že skupiny a spoločenstvá, v ktorých žijú, ich tiež nemajú usporiadané. Kontroverznosti a „nevyjasnenosti" sa v tomto konkrétnom výskume vyskytli predovšetkým v presvedčeniach dievčat a týkali sa predovšetkým noriem správania ženy. Dievčatá boli menej jednotné v presvedčeniach o primeranom správaní ženy – v ich pohľade to boli normy správania ženy, ktoré sa im, možno na pozadí doteraz jestvujúcich noriem, javili ako viac „problémové".

Jedným z mála výskumov, kde sme údaje získavali od dospelých, konkrétne žien v mladšom a strednom veku, bol výskum štyroch skupín žien – učiteliek SOU, učiteliek ZŠ, psychologičiek a pracovníčok mimovládnej neziskovej ľudsko-právnej feministickej organizácie.[124] Zisťovali sme ich sebaobraz, preferencie osobných hodnôt, vieru v spravodlivý svet, citlivosť na používanie moci v medziľudských vzťahoch, rodové normy a stereotypy, životnú spokojnosť a identitu pomocou štandardizovaných psychologických metodík. Vo väčšine metodík sa odpovede skúmaných odlišných skupín žien výrazne líšili, prejavil sa u nich odlišný systém hodnôt, rozdielna miera spokojnosti so životom, odlišné sebavnímanie a najmä odlišnosť osobného „svetonázoru", nielen v oblasti presvedčení o ženách a mužoch, ale aj vzhľadom na možnosti a aktívnu podporu spoločenských zmien.

---

[123] Pozri BAČOVÁ, Viera: Differences in normative gender beliefs in groups of adolescent boys and girls. In: *Studia psychologica,* 42, 2000, č. 3, s. 261-266.

[124] Výskumnú vzorku tvorilo 75 dospelých žien, približne 20 v každej skupine. Priemerný vek žien v skupinách sa pohyboval od 32,6 do 43,8 rokov. Výskum bol realizovaný v januári a februári 2003. Pozri MATEJOVSKÁ, Ivana: *Implicitné osobné teórie žien*. Prešov : Katedra psychológie Filozofickej fakulty PU v Prešove, 2003; BAČOVÁ, Viera (ed.): *Správa z evaluácie mimovládnej neziskovej ľudskoprávnej feministickej organizácie.* Nepublikovaný rukopis. Košice, 2003.

Rodovo orientovaný výskum sa snaží do svojho skúmania zahrňovať rodovo podmienené skúsenosti čo najväčšieho počtu spoločensky rôzne vymedzených skupín žien a mužov. Zohľadňujú sa prepletené väzby kombinovaných príslušností k sociálnym kategóriám, pričom môže hrať väčšiu či menšiu rolu spoločenská trieda, vrstva, vzdelanie, profesia, vek, etnicita, sexuálna orientácia atď. V rodových štúdiách je potrebné zohľadňovať, že rôzne skupiny ľudí sú, bez ohľadu na ich pohlavie, spoločensky zvýhodňované, resp. znevýhodňované viac než iné.

Reflexivita rodových skúmaní

V súvislosti s výskumami prežívania žien a mužov považujem za potrebné uviesť, že už pri koncipovaní a príprave a počas celého priebehu výskumu vstupujú ľudia do vzájomných vzťahov, ktoré sú poznačené „duchom doby", t. j. spoločenskými hodnotami a rodovou kategorizáciou. Do svojich skúmaní vkladajú výskumníci a výskumníčky to, čím je spoločnosť – jej hlavný prúd – presiaknutý. Dominujúca optika nazerania na veci sa tiež prejavuje v jazyku. Ak spoločnosť (a výskumníci či výskumníčky) nedáva odlišujúcim sa ľuďom možnosti vyjadriť svoje skúsenosti, ak im k tomu spoločnosť neposkytuje jazyk – jazykové vyjadrenia, tí ľudia, ktorí prežívajú veci inak, ktorí majú odlišné skúsenosti od tých predkladaných ako samozrejmé, ich nemôžu komunikovať, výskumníci či výskumníčky ich výskyt ani nezistia. Zdanlivo nikto nezdieľa s odlišujúcimi sa ľuďmi rovnaké významy, lebo hoci môže byť takýchto ľudí viac, nemajú šancu sa o sebe dozvedieť.[125]

[125] Medzi prvé autorky, ktoré svojou výskumnou prácou poukázali na špecifickú životnú situáciu a skúsenosť žien v spoločnosti v USA v päťdesiatych rokoch 20. storočia, patrí Betty Friedan. Vtedy vládol v USA (a nielen tam) kult tradičnej rodiny a „prirodzenej" feminity, podľa ktorého boli roly muža a ženy spoločnosťou normované ako komplementárne: v rodine a v spoločnosti jestvujú dve odlišné, oddelené, ale navzájom sa dopĺňajúce sféry – mužská a ženská. Muži majú pracovať, zabezpečovať a ochraňovať rodinu, neprejavovať city a byť silní, zatiaľ čo určenie ženy je byť milou, jemnou, citlivou, tichou, starostlivou a materskou ženou a matkou v domácnosti. Pôvod tejto deľby rolí a práce bol odvodzovaný z biologických odlišností, čiže takáto deľba povinností a práv bola označovaná za prirodzenú. Napriek takémuto „prirodzenému" určeniu ženy, s ktorými B. Friedan robila rozhovory, sa cítili často osamelé a depresívne, bez toho, aby vedeli prečo, a zároveň sa cítili previnilo, lebo „mali byť" šťastné. Mali problém rozpoznať vlastnú skúsenosť, ktorá bola v rozpore s obrazom ženy, aký vytvárala spoločenská ideológia. B. Friedan odhalila problém, ktorý nemal meno, a ktorý nazvala „mystikou ženskosti". V knihe *The Feminine Mystique* (1963) otvorene poukázala na mýtus „ženskosti", ktorý okrem iného paralyzuje samostatnosť a životnú kreativitu ženy, upiera jej zodpovednosť za seba samú. Pozri FRIEDAN, Betty: *Feminine mystique*. Praha : Pragma, 2002. V súčasnosti na túto tému nadväzuje napríklad aj populárny TV seriál „Zúfalé manželky".

Schopnosť ľudí – rovnako žien i mužov – vyjadriť svoje prežívanie, skúsenosti a stanoviská je ovplyvnená socializáciou, spôsobilosťami robiť analýzu a sebaanalýzu, odvahou túto analýzu prezentovať. Napríklad zoči-voči záplave reklám, sexistických nápisov, stvárnení predmetov (napr. kalendárov) mnohí ľudia (ženy i muži) cítia znepokojenie, nespokojnosť a nesúhlas, ale nevedia a nedokážu to sformulovať, vyjadriť a najmä zargumentovať, navyše keď majú pritom čeliť výsmechu, ironizovaniu, bagatelizovaniu a podceňovaniu iných vzhľadom na jestvujúce rodové normy maskulinity a feminity. Hlbšiu analýzu sociálneho diania neuskutočňujeme často v každodennom živote, ale nerobíme tak často ani vo „vedeckom" výskume. Napríklad odvolávanie sa na súhlas verejnej mienky vo výskume znamená, že sa odvolávame na ľudí, ktorých socializácia urobila voči istým významom (napríklad reklamy) imúnnymi. Alebo odborníci a odborníčky nevidia nič zvláštne v tom, že v reklamách nie muži a ženy, ale *len* ženy sú zobrazované a vystavované ako objekty, takmer rovnako ako tovar (alebo sú doplnkom, ornamentom, dekoráciou či bonusom k tovaru?). Mnoho ľudí si neuvedomuje, že to nie je o erotike a sexualite (ktorá obsahuje vzájomnosť v páre), ale o tom, za čo je žena ako sociálna kategória považovaná, kam sociálne „patrí", v čom spočíva jej hodnota, aký je jej status, t. j., jej práva a úlohy. Zobrazovanie ženského tela v reklame sa v našej kultúre zdá prirodzené; pri rovnakom zobrazení muža by reklamní tvorcovia boli obvinení z toho, že zašli „priďaleko" (hoci sa zdá, že reklama už začína využívať a „kúskovať" aj mužské telá). V teoretickom príspevku o spôsoboch znázorňujúcich ženy som kritizovala reklamu, ktorá veľmi „príťažlivým" spôsobom podsúvala závislosť ženy. Išlo o reklamu bezpečnostných dverí zobrazujúcu (milú a bezmocnú) ženu-matku s deťmi a hračkami v nočných úboroch so sloganom „Chráňte svoje poklady".[126] V empirickom výskume vnímania reklám znázorňujúcich ženy a ženské telo, presnejšie jeho torzá, vysokoškoláčky a vysokoškoláci hodnotili šesť veľkoplošných reklám (napríklad reklamu na „univerzálny" silikón, ktorá usilovala vyvolať asociáciu silikónových implantátov zobrazením ženského poprsia; fotografie a opis ďalších skúmaných reklám je uvedený v štúdii).[127] Výsledky ukázali, že ženy

[126] BAČOVÁ, Viera: Osobná identita ako text – sociálnokonštruktivistický pohľad na identitu. In: BLATNÝ, Marek – SVOBODA, Mojmír (eds.): *Sociální procesy a osobnost*. Brno : Masarykova univerzita a Psychologický ústav AV ČR, 1999, s. 18-23.

[127] Výskumu sa zúčastnilo spolu 309 vysokoškolských študentov/tiek (133 mužov a 176 žien, priemerný vek 20,8 rokov) na rôznych humanitných odboroch: Filozofickej fakulty PU (počet účastníčok/kov 71), Fakulty humanitných a prírodných vied PU (123), Podnikovo-hospodárskej fakulty EU v Michalovciach (58) a Fakulty verejnej správy UPJŠ v Košiciach (57). Údaje sa získavali v decembri 2000 až februári 2001. Ďalšie informácie o metodike, jej vyhodnocovaní, o spracovaní údajov, ich analýze a interpretácii

vnímali viaceré reklamy ako urážajúce a využívajúce ženské telo a jeho časti zbytočne. V porovnaní s nimi „páčivú“ reklamu ženy a detí ako „pokladov“ účastníčky výskumu chápali ako dôstojnú – v *porovnaní s otvorene urážlivou reklamou to bola tá lepšia alternatíva.* Pri tejto reklame to boli niektorí muži, čo si uvedomili viacznačnosť reklamy, v ktorej bola žena prezentovaná ako „poklad“ – ten má svojho majiteľa, nevlastní sám seba. Niektorí účastníci v odpovedi na otázku, o čom je táto reklama, odpovedali napríklad: „o ustrašenej rozvedenej rodine“, „o trápnom predsudku vlastníctva ženy“, „o vhodnom spôsobe mechanického zabezpečenia majetku“.

Dimenzie, v ktorých muži vnímali reklamy znázorňujúce telá žien, boli: 1. vtipná – trápna, 2. účinná – neúčinná. Dimenzie posudzovania reklám znázorňujúcich telá žien ženami boli: 1. rešpektovanie ženy – nepáči sa mi, 2. určené ženám – určené mužom. Takého výsledky z pohľadu klasického hľadania „medzipohlavných rozdielov“ priam ponúkajú interpretáciu, že spôsob vnímania reklám skúmanými ženami je úzkostný, „subjektívny“, na seba zameraný a obranný, a že vnímanie reklám mužmi je vecné, vnímajúce vtipnosť, „objektivizujúce“ a pragmatické. Mnohé psychologické výskumy podobným spôsobom vyvodzujú z výskumných výsledkov „prirodzené“ rozdiely medzi mužmi a ženami. V správach a príspevkoch z výskumu tiež neuvádzajú to, čo sa javí byť akoby nedôležité, „mimo výskumu“ – v našom prípade je to skutočnosť, že sme museli ustúpiť od pôvodného zámeru skúmať dimenzie vnímania reklám znázorňujúcich aj telá mužov a ich torzá – také reklamy sme totiž nenašli.

Ak sa vo výskume neprejaví rodová citlivosť, prežívanie a výpovede žien a mužov môžu byť vo výskume zisťované síce zdanlivo „objektívne“, ale nie úplne a s ohľadom na podstatné súvislosti. Rodové štúdie upozorňujú, že ak výskumníčky a výskumníci nereflektujú prevládajúcu ideológiu – presvedčenia o ženách a mužoch v danej dobe, potom ich teórie, interpretácie diania, aj minulého, minulé a prítomné prežívanie a výpovede žien a mužov môžu byť vo výskumoch skresľované. Klasické metódy výskumu majú tendenciu vtláčať všetkých a všetky – skúmajúce aj skúmané, do tradičných rodových kategórií. Sú to rodové skúmania, ktoré usilujú spochybňovať ženskosť a mužskosť ako protiklady „prirodzené“, a reflektovať ich ako protiklady sociálne vytvorené a vytvárané.

---

pozri štúdiu: BAČOVÁ, Viera – JELEŇOVÁ, Iveta: Reklama z perspektívy príjemcov a príjemkýň na príklade zobrazovania a vnímania ženského tela vo veľkoplošnej reklame. In: *Československá psychologie*, 45, 2001, č. 4, s. 354-374.

Na záver považujem za potrebné uviesť, že i keď v tejto časti kapitoly nie je explicitne hovorené o „rodovej identite“, všetko, o čom tento príspevok pojednáva, je o rodovej identite. Je to o „vytváraní“ žien a mužov prostredníctvom ich zdôrazňovania ako osobitných a rozdielnych sociálnych kategórií a o ich prežívaní „predpísanej“ príslušnosti k sociálnej kategórii ako sociálne hodnotnej alebo menej hodnotnej.

4. Závery

Viera Bačová – Gabriela Dudeková – Tünde Lengyelová

Pod pojmom rod rozumieme sociálnu diferenciáciu ľudí na kategóriu žien a kategóriu mužov. Rod (na rozdiel od pohlavia) chápeme ako sociálnu kategóriu vytvorenú historicky, sociálne a kultúrne, čiže kategóriu premenlivú, a nie „prirodzenú“, či večnú. Takéto chápanie zdôvodňuje potrebu a prínos osobitného historického a sociálno-psychologického skúmania (kategórie) žien a (kategórie) mužov ako kategórií utvorených spoločnosťou. Uvedomenie si a rozpracovanie všetkých dôsledkov, ktoré toto chápanie prináša v sociálnych a humanitných vedách, vyžaduje dlhší čas; ešte dlhší čas vyžaduje vytváranie nového a prebudovanie doterajšieho spôsobu prístupu k tejto oblasti.

Ako ženskosť, resp. mužskosť, je v danej historickej dobe, spoločenstve a kultúre arbitrárne zoskupovaný a označovaný súbor určitých univerzálnych, všeľudských vlastností. Tieto zoskupenia majú historicky a kultúrne odlišné podoby, čo nasvedčuje tomu, že „univerzálna“ ženskosť, resp. mužskosť ako podstata, resp. esencia, je nepostihnuteľná (ak vôbec jestvuje).

Rodové štúdie považujú za svoju úlohu odkryť a opísať stratégie a taktiky prispôsobovania sa, vyrovnávania sa, využívania a rezistencie (odporu) jednotlivých žien a mužov voči spoločenským (zväzujúcim) predpisom spoločenského usporiadania v rôznej dobe, voči predpisovanej ženskosti a mužskosti, ktoré využívajú, resp. odmietajú vo svojich presvedčeniach a svojom konaní.

Obsah rodovej identity muža a ženy, teda to, čo znamená byť v spoločnosti mužom alebo ženou, podlieha – podobne ako ostatné zložky identity – zmenám a vývoju, a to nielen v zmysle zmien v historických epochách, ale aj počas života jednotlivca. Sociálna pozícia, rodovo podmienené normy správania, i sebareflexia podliehajú zmenám a korekciám: spolu so sociálno-eko-

nomickými podmienkami sa mení spoločenská pozícia jednotlivca a skupín, s vývojom ideí sa nanovo konštruujú rodové roly a normy. V dôsledku týchto zmien a osobnostného vývoja jedinca sa vyvíja jeho osobná sebaidentifikácia a pocit príslušnosti k sociálnym kategóriám a skupinám.

Uhorské právo a aj spoločnosť si celkovo dlho uchovávali stavovský charakter, takže rozhodujúcim momentom v reálnom sociálnom postavení jednotlivcov boli striktné stavovské rozdiely. Príslušnosť k stavu, resp. spoločenskej vrstve bola rozhodujúcejšia než rodová príslušnosť.

Tradičné právo, ktoré vychádzalo z kresťanského modelu usporiadania rodiny a spoločnosti, konštituovalo a po stáročia konzervovalo patriarchálny charakter vzťahov medzi mužmi a ženami. Podobne ako kresťanská morálka prisudzovalo obom rodom nezastupiteľné a rovnocenné miesto v spoločnosti, avšak jeho konkrétna interpretácia a realizácia v praxi predpisovala mužom jednoznačne dominantné postavenie.

Na základe výskumu dobovej legislatívy a rodovo podmienenej rozdielnej pozície mužov a žien v oblasti práva musíme upozorniť na dôležitú okolnosť, ktorá nepodporuje názor, že rodovo determinované dobové právo bolo a priori zamýšľané ako diskriminačné voči ženám. Vzťah muža a ženy, respektíve manžela a manželky, ktorý sa do práva premietal predovšetkým ako vzťah závislosti, vyplýval v prvom rade z ekonomickej nesamostatnosti žien. Ustanovenia vo vzťahu k žene boli teda v dobovom chápaní vnímané v prvom rade ako ekonomická ochrana ženy (ako vydržiavacia povinnosť manžela voči rodine, teda aj manželke), a nie ako obmedzovanie jej práv. Vyživovacia povinnosť spočívala na pleciach muža a z jeho rozhodovacích právomocí, ktorým sa museli podriadiť všetci členovia rodiny, vyplývala jeho plná zodpovednosť za stav rodiny.

Možnosti k vymaňovaniu ženy spod právomoci muža vznikli až vytvorením podmienok na postupné ekonomické osamostatňovanie žien. Bolo to nielen vlastníctvo majetku alebo ekonomická činnosť a zárobok z nej plynúci, ale predovšetkým možnosť žien disponovať nimi. Prístup k ekonomickej činnosti predpokladal aj určitú kvalifikáciu, teda vzdelanie, ktoré predstavuje ďalší dôležitý krok k vyrovnávaniu rodových rozdielov v spoločnosti.

Pre reálne sociálne postavenie nie je rozhodujúca písaná podoba práva, ale jej aplikácia v praxi. Analýza právnych predpisov poukazuje na to, že výklad písaného práva sa v praxi modifikoval a často aj de facto nedodržiaval, čo súviselo jednak s feudálnymi pozostatkami v uhorskom práve, ale aj s malou mierou právneho vedomia. V oblasti právneho postavenia žien obzvlášť platí, že právne nariadenia podliehali v praxi rozličným výkladom, a preto

bola atmosféra, miera demokracie a dobové názory na konkrétnu problematiku veľmi dôležité a pre reálnu prax určujúce.

Podstatné je mať na zreteli, že predkladané vzory a obrazy ideálneho muža a ženy síce nezodpovedali realite, napriek tomu však dokázali pôsobiť veľmi účinne. Tlakom spoločenskej morálky a verejnej mienky vytláčali na okraj spoločensky menej žiaduce podoby mužskosti a ženskosti.

Podobne ako právne predpisy, podliehali aj spoločenské normy a predstavy o vzťahoch medzi ženami a mužmi zmenám. Na novú sociálnu realitu dokázali reagovať iba veľmi pomaly. Tá sa však v dôsledku rozvoja vedy, techniky a celkovej modernizácie a liberalizácie spoločnosti rýchlo menila. Medzi legislatívou, morálnymi normami a reálnym životom bol často priepastný rozdiel. Najmä tradičné predstavy rodového usporiadania spoločnosti na základe kresťanskej morálky, v ktorom mali muži voči ženám nadradené postavenie, zostávali stabilným prvkom spoločenských noriem. Kresťanský ideál vzťahov medzi mužmi a ženami v rodine a spoločnosti zostal v podstate nezmenený, k ideálu mužskosti a ženskosti sa len pričleňovali nové roly.

Môžeme konštatovať, že najvýznamnejšími medzníkmi v sociálnom postavení žien a v názoroch na rodovú identitu boli jednak ekonomicko-sociálne zmeny, avšak aj nové názory na poslanie žien v rodine a spoločnosti. V tomto zmysle sa veľmi dôležitým aspektom ukazuje miera vzdelania žien, ktorá v období raného novoveku výrazne stúpla, pričom silný impulz znamenali osvietenské názory. Na túto požiadavku neskôr nadväzovali úlohy ženy, formulované národnými hnutiami.

Spoločenské normy, ale aj meniaca sa realita (industrializácia, demografický vývoj, vzrast podielu plateného zamestnania žien) vyžadovali zmeny: majetkovoprávne, nárok na kvalifikáciu. Ale aj politizácia života – nacionalizmus – mal vplyv na vehementné presadzovanie nároku dievčat a žien na vzdelávanie v materinskom jazyku. Modifikoval sa iba cieľ: od výchovy detí v národnom duchu a pestovania národnej kultúry v rodinnom prostredí k čoraz aktívnejšej úlohe žien aj vo verejnom živote, teda od práce literárnej k organizačnej a napokon až k politickej. Dôležitý prelom v názoroch na poslanie a uplatnenie žien vo verejnom živote a politike priniesla prvá svetová vojna a demokratické podmienky Československej republiky, ktoré otvorili definitívny nástup žien do všetkých oblastí, predtým vyhradených mužom.

Nespochybňujeme dôležitosť rodovej identity, iba upozorňujeme na jej význam a odlišnosti vo vzťahu k iným kolektívnym identitám – predovšetkým stavovskej, resp. sociálno-triednej. Naše výskumy potvrdzujú, že jedinec sa stotožňuje (a v minulosti stotožňoval) vždy s viacerými sociálnymi skupinami

zároveň, jeho reálna existencia spôsobovala a vyžadovala príslušnosť k viacerým kolektívom. U žien a mužov teda ide o vzájomné prelínanie vrstiev/zložiek osobných a kolektívnych identít. Rodová identita ide naprieč ostatnými zložkami identity, vrátane príslušnosti k sociálnej triede či vrstve, príslušnosti konfesijnej, regionálnej, etnickej a ďalších.

Pre sociálnu pozíciu a reálnu existenciu sa ako najdôležitejšia a najvýznamnejšia javí sociálna identita, teda príslušnosť k sociálnej skupine na základe sociálnej stratifikácie. Ženy a muži tvorili a aj v súčasnosti tvoria diferencované skupiny/kategórie, avšak v rámci sociálnej hierarchie – teda v rámci jednej spoločenskej vrstvy – ich spájajú spoločné podmienky, ktoré spoločnosť pre ne vytvára a reprodukuje. Preto má napr. príslušnosť k šľachte väčší význam než príslušnosť k rodu; spoločenské postavenie poddaného muža a šľachtičnej sa líši v prvom rade na základe príslušnosti k stavu, a nie rodu. Dôležité je vnímať rozdielne pozície, rozdielny sociálny status nielen mužov a žien, ale aj vnútri týchto rodových kategórií.

Rodová identita, vnímaná ako nespochybniteľná biologická danosť, mala pri sebareflexii určujúci význam iba pri úvahách o rodových vzťahoch. Pri ostatných životných situáciách a úvahách mala jednoznačnú prioritu príslušnosť k sociálnej kategórii/skupine na základe sociálnej identity (príslušnosť k stavu, triede, sociálnej vrstve, generácii, profesii), ďalej ku konfesii, etnickej skupine, dôležité miesto zohrávala regionálna a iné druhy identít.

Skúmanie žien a mužov z perspektívy rodu by malo obsahovať aj reflexiu toho, ako prebieha skúmanie žien a mužov a aké sú nevypovedané predpoklady nášho skúmania.

Sociálna kategorizácia, vrátane rodovej, znamenala a znamená sociálnu stratifikáciu. Rodové kategorizovanie ľudí sa pritom vždy kombinuje s inými typmi ich sociálnych kategorizácií a príslušností. Rod je jedným z kritérií sociálnej hierarchizácie, a to je potrebné zohľadňovať pri sociálnovednom skúmaní rodovej problematiky.

II. kapitola | # Identita a jazyk

Slavomír Ondrejovič – Viktor Krupa

1. Úvod. Identita, etnicita a jazyk

Jednou z kolektívnych identít je etnická identita, ktorej sa aj v lingvistických úvahách a analýzach venuje podľa očakávania najviac pozornosti. Mohli by sme súhlasiť s názorom, že v tomto prípade ide o uvedomenie si a prežívanie príslušnosti k etnickému spoločenstvu ako k „vzájomne prepojenému systému kultúrnych (materiálnych aj duchovných), rasových, jazykových, v niektorých prípadoch i teritoriálnych faktorov, historických osudov a predstáv o spoločnom pôvode, pôsobiacich v interakcii a formujúcich etnické vedomie človeka, jeho etnickú identitu".[1] Inou dimenziou etnickej identity je, že sa medzigeneračne reprodukuje na princípe tradície, čím sa zabezpečuje stabilita etnicky významných javov. V dôsledku pôsobenia vývinových činiteľov, rôznych migrácií a interetnických vzťahov však táto identita podlieha rozmanitým zmenám v čase a priestore, čoho prejavom sú etnické procesy typu adaptácie, akulturácie, asimilácie a integrácie.[2]

V súčasnosti sa v sociálnych vedách stretávame s viacerými postmodernými teóriami, ktoré novým spôsobom reflektujú aj problematiku etnickej identity vo vzťahu k jazyku (v jazykovednom priestore takto postupujú niektoré súčasné smery sociolingvistiky ako napríklad etnometodologicky orientovaná konverzačná analýza, teória jazykovej korekcie, tzv. jazykový manažment, antropologická typológia jazykov a i).[3] Nový spôsob interpretácie vyplýva zo samotnej povahy postmoderného spôsobu uvažovania, ktoré nepreferuje homogénnosť a jednotnosť ako základné entity, ale naopak, vymedzuje sa rôznorodosťou a pluralitou, čo väčšmi zodpovedá realite i „vedeckému obrazu

[1] PETRUSEK, Miroslav (ed.): *Velký sociologický slovník.* Praha : Karolinum, 1996.

[2] HOMIŠINOVÁ, Mária: *Etnická rodina Slovákov, Chorvátov a Bulharov žijúcich v Maďarsku*. Békešská Čaba : Výskumný ústav Slovákov, 2006.

[3] HOBSBAWM, Eric, J.: *Nationen und Nationalismus.* Frankfurt a. M. : Campus Verlag, 1992. NEÚSTUPNÝ, Jiří – NEKVAPIL, Jiří: Language Management in Czech Republic. In: *Current Issues in Languege Planning,* 4, 2003, 181-336.

sveta“. Ešte v nedávnej minulosti sa o jazykoch (najmä o jazykoch malých národov) uvažovalo v teoretickom rámci predstavy, že jazyk sa vyskytuje v rečovom spoločenstve, ktoré je diskrétne, uzavreté a koherentné a ktoré sa pospolu drží homogénnou kompetenciou, vlastnou viac-menej v rovnakej miere všetkým členom tohto spoločenstva. Takéto vnímanie bolo charakteristické pre tradičnú štruktúrnu, resp. tzv. systémovú jazykovedu a uvedené chápanie podporovala aj generatívna jazykoveda v Chomského verzii s jeho ideálnym hovoriacim a ideálnym počúvajúcim. Za prototypickú manifestáciu jazyka sa považovala reč dospelého muža, ktorý sa narodil do príslušného jazyka (je teda „native speaker“), a to v jazykovo najhomogénnejších situáciách. Prielom medzi štrukturalistickým a poštrukturalistickým pohľadom spočíval aj v tom, aké jazykové a situačné útvary sa identifikovali a analyzovali a čo sa uznávalo ako hodné výskumnej pozornosti. Súčasná moderná lingvistika vníma, opisuje a vysvetľuje aj – či možno predovšetkým – „jedinečné situácie jazykových kontaktov a interakcií s ich špecifikami, miešaním sociokultúrnych zvyklostí a posunmi noriem“.[4]

Tento posun ohnísk pozornosti v súčasnom lingvistickom výskume vo svete i na Slovensku je súbežný s vývinom ostatných spoločenskovedných disciplín. Uvedenú zmenu nemajú na svedomí iba čisto lingvistické podnety, ale sú za ňu zodpovedné predovšetkým mimolingvistické motívy, ktoré vyplynuli z nových kontaktov s Európou a so svetom, s potrebou lepšie poznať jazyky a jazykovú situáciu v Európe a vo svete i potrebou zlepšiť jazykovú výbavu obyvateľov jednotlivých krajín, ktorá umožňuje lepšie kontakty a kooperáciu so „svetom“.

Podľa tejto teórie človek nereflektuje svet svojím poznaním ako číre zrkadlo, ale naopak, svet poznáva tak, že ho vo svojej skúsenosti zmysluplne interpretuje a vlastne (re)konštruuje. Z toho vyplýva, že ľudská skúsenosť je v danom zmysle (re)konštrukciou sveta. Pri predstave (konštrukcii) javov sociálneho, a teda aj jazykového sveta sa vymedzujú dva základné spôsoby:[5] a) esencialistický alebo primordialistický prístup a b) inštrumentalistický alebo situacionistický prístup. V tradičných prístupoch sa identita považovala a považuje za nepochybnú a evidentnú, za jasný produkt skúsenosti jednot-

[4] ČMEJRKOVÁ, Světla – DANEŠ, František: Jazyk malého národa. In: *Slovo a slovesnost,* 54, 1993, s. 19-29.

[5] BAČOVÁ, Viera: Primordiálny verzus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychologie,* 41, 1997, s. 303-313. HLAVÁČ, Ivo: *Identita jako sociální konstrukce*. http://profil.muni.cz/04_identita.html; HOMIŠINOVÁ, Mária: *Etnická rodina Slovákov,* ref. 2.

HOMIŠINOVÁ, Mária: *Etnická rodina Slovákov*, ref. 2.

livca. Podľa esencialistického uvažovania je identita daná jednotlivcovi a priori. Problémy jej formovania sú vlastne len problémami jej nájdenia, resp. jej objavenia vo svojom vnútri. Jednotlivec alebo skupina zvyčajne presne a bez akýchkoľvek pochýb vie, kým, resp. čím je a kam patrí (je to dopredu dané). Konštruktivistické (inštrumentalistické, t. j. občianske) prístupy naproti tomu vychádzajú z predstavy, že identitu si jednotlivec vytvára a konštruuje takmer v každej situácii a v každom okamihu. Pritom identita je konštituovaná jazykom ako tým prvkom, ktorý vytvára štruktúry. Veď inú realitu ani nie sme schopní poznať.

V strednej Európe dochádza teda, mohli by sme to tak povedať, k súťaži medzi primordialistickým a esencialistickým chápaním etnickej identity na jednej strane a občianskym princípom na strane druhej. V. Bačová dobre ukazuje, že jazyk je skôr diferencujúci znak etnických spoločenstiev, t. j. etnonárodov, nie politických národov – štátov. Oprávnené je aj jej upozornenie, že pri slovách typu národ sa k abstraktným systémom a pojmom pristupuje ako k veciam, že dochádza k reinfikácii. Je tu predstava, že vyslovovaním jazykových tvrdení o týchto akoby veciach sa príslušné pojmy privádzajú do reálnosti bytia vecí.

Funkcie jazyka

Jazyk a komunikáciu vo vzťahu k štúdiu kolektívnych identít možno hlbšie poznať tak, že sa pochopia funkcie jazykovej komunikácie v rôznych druhoch situácií. Aj k porozumeniu týchto funkcií sa možno približovať z rôznych strán. Domnievame sa, že v našom prípade je výhodné vyjsť z funkcií jazyka, ako ich definoval D. Crystal v *Cambridgeskej encyklopédii jazyka*.[6] Jazyk má podľa neho tieto kultúrne, spoločenské, prípadne individuálne funkcie:

– „výmena“ faktov a postojov prostredníctvom jazyka (komunikačná funkcia),
– vyjadrenie emócií prostredníctvom jazyka,
– sociálna interakcia prostredníctvom jazyka,
– sila (moc) jazyka (jazykového vyznenia),
– kontrola nad realitou prostredníctvom jazyka,

[6] CRYSTAL, David: *The Cambridge Encyclopedia of Language*. New York et al. : Cambridge University Press, 1987 (nemecký preklad 1998).

– vyzdvihnutie a uchovávanie faktov,
– byť nástrojom myslenia (kognitívna funkcia),
– vyjadrenie identity prostredníctvom jazyka.

Identifikačnú funkciu uvádza D. Crystal ako poslednú, hoci má svoju dôležitosť, pričom aj tá sa môže manifestovať rozmanitým spôsobom ako:
– fyzická identita (prejavujúca sa reláciou medzi jazykom a vekom hovoriaceho, jeho pohlavím, telesným typom a zdravotným stavom),
– psychologická identita (to je vzťah medzi jazykom a osobnosťou a inými psychickými faktormi),
– geografická identita (spočívajúca v regionálnom pozadí a v regionálnych odlišnostiach účastníkov komunikácie, ktoré sa môžu prejaviť v akcente a timbre hovoriacich),
– etnická a národná identita (v tomto prípade ide o jazyk v relácii k iným etnickým a národným spoločenstvám, ale aj k nacionalizmu),
– sociálna identita (týkajúca sa sociálneho rozvrstvenia spoločenstva, spoločenského statusu a rol účastníkov, ako aj sociálnej solidarity a dištantnosti).

Komunikačná funkcia („vymieňanie myšlienok“) je nesporne prioritnou funkciou jazyka, ktorá sa nazýva aj referenčná (vzťahujúca sa na niečo), prípadne aj propozičná. V nijakom prípade to však nie je jediná funkciu jazyka. Jazyk je aj prostriedkom na vyjadrovanie emócií, no na druhej strane i „odbúravania“ napätia v medziľudských vzťahoch.

Jazyková komunikácia plní často funkciu sociálnej interakcie a neslúži len na výmenu myšlienok, udržiava medziľudské kontakty. Už aj B. Malinowski[7] upozornil, že jazyk je častejšie prostriedkom na vytváranie pocitu súdržnosti a solidárnosti, než si myslíme. Je to podľa neho dokonca hlavná funkcia jazyka, kým vyjadrovanie a výmena myšlienok je funkciou len odvodenou a sekundárnou. Napríklad rozprávanie známych príbehov v skupine je skutočne pochopiteľné iba vtedy, ak nezabudneme na solidarizačnú funkciu jazyka. V nijakom prípade neplatí rozšírená „povera“, že všetko, čo sa povie, má svoju informačnú hodnotu.

Všetci poznáme sociálne situácie, pri ktorom jazykové správanie združuje, zjednocuje a zbližuje, vytvára pocit spolupatričnosti (porovnaj napríklad chorály na našich futbalových štadiónoch). Používanie jazyka neraz veľa vypovedá o zúčastnených osobách, napríklad o ich regionálnom pôvode (akcent, dia-

[7] MALINOWSKI, Bronislaw: *The Problem of Meaning*. Ed. by I. A. RICHARDS – C. G. OGDEN. London : Are, 1923, s. 296-336.

lekt), ich sociálnom pozadí, úrovni vzdelania, veku, pohlaví, type osobnosti. Jazyk signalizuje, kto sme a kam sa zaraďujeme, ale slúži aj ako prostriedok na zaznamenávanie (uchovávanie) faktov na ďalšie (budúce) použitie.

Reč máme sklon hodnotiť na základe jej vlastností (fonogenický hlas, akcent, dialekt, štýl), čím typizujeme osobnosť hovoriaceho (jeho inteligenciu, vzdelanosť). Tak konštruujeme (zväčša nevedome) vzťahy medzi jazykom a osobnosťou, čo je však kultúrne podmienené. V Latinskej Amerike sa môže napríklad živší štýl hodnotiť ako znak vyššej inteligencie a pohotovosti, v juhovýchodnej Ázii je to však naopak znak „bláznivého správania" („správa sa ako blázon") a sociálnej neprimeranosti. Akcentom, dialektom alebo inými jazykovými vlastnosťami prezrádza hovoriaci chtiac-nechtiac svoju geografickú identitu. Kým regionálna mobilita zostáva nízka, nárečové členenie je značne atomizované, čoho príkladom bolo aj Slovensko ešte do polovice 20. storočia, jeho povestná nárečová pestrosť. Pri väčšej mobilite sa však tieto vzťahy komplikujú – dochádza k vyrovnávaniu, nivelizácii, „pospisovňovaniu" a k rôznym transferom najčastejšie na základe prestíže jednotlivých jazykových útvarov.

Hoci myslenie nemá vždy jazykovú formu (existuje aj myslenie nejazykové, a to nielen u zvierat), jazyk v kognitívnych procesoch hrá významnú rolu. No myslenie nikdy nie je (úplne) determinované príslušným jazykom, lebo v takom prípade by bola možná interkultúrna komunikácia len medzi tými účastníkmi komunikácie, ktorí hovoria rovnakými jazykmi.

Jazyk slúži ako znak príslušnosti k etnickým spoločenstvám. Treba mať však neustále na pamäti, že pojmy národ, etnikum a podobne sa v každej historickej etape stále nanovo inštrumentalizujú. Hnutie jazykového nacionalizmu, t. j. utváranie štátov na základe skutočných alebo fiktívnych jazykových daností[8] (porovnaj Hobsbawmov termín filologický nacionalizmus) bolo dôležitou politickou silou v 19. storočí, ale svoju silu nestratilo ani dnes (dokladom sú procesy v krajinách niekdajšej Juhoslávie, ale aj bývalého Sovietskeho zväzu). Vcelku však „ideál" jeden štát = jeden jazyk sa nedarí realizovať, aj keď niektoré štáty sa o to v minulosti pokúšali. Dnes je na európskom kontinente situácia taká, že sa tu hovorí 111 (hlavnými a vedľajšími) jazykmi, ktoré sú rozšírené v 46 štátoch. Tvorí ich 26 románskych jazykov, 18 germánskych, 16 slovanských, 2 helénske, 4 keltské, 2 baltské, 2 indoiránske a 14 ugrofínskych jazykov. Tie dopĺňa 10 turkických a 9 kaukazských jazykov, albánsky, maltský a arménsky jazyk, samojedské a kalmycké jazyky, jazyk sýrsky, baskický a grónsky.[9]

[8] HOBSBAWM, Eric, J.: *Nationen und Nationalismus,* ref. 3.
[9] (www.examen-europaeum.com/EEE/EEE2003/05SprachenEuropas.htm)

Dôležitosť jazyka pre etnickú identitu

Relácia jazyk a identita nepredstavuje jedno-jednoznačný vzťah. Jazyk ako etnosignifikatívny znak sa uvádza (najčastejšie ako najdominantnejší príznak) vo vejáre tých znakov, ktoré tvoria etnickú identitu. Najmä v súvislosti s utváraním moderných (národných) európskych štátov sa filozofi, dejepisci, politici a jazykovedci od začiatku pokúšali „koncipovať" obyvateľstvo istého teritória ako národ. Pritom dôležitými znakmi boli: jazyk, vlastné pomenovanie, územie, pôvod, náboženstvo, zákonodarstvo a správa, vedomie o spoločnej historickej minulosti (spoločný „osud"), odev, isté morálne vlastnosti a podobne.

Z týchto znakov sa zvyčajne operacionalizovali a operacionalizujú iba niektoré atribúty, iba niektorým sa prisudzuje dôležitosť. Niet pochýb, že vyzdvihnutie jediného znaku alebo iba niektorých znakov vedie k väčšiemu či menšiemu skresľovaniu. Lingvistika pritom dávno poukazovala na to, že prinajmenšom od čias politického zrodu Európy národov sú jazyky v tejto funkcii samy osebe nedostačujúce. Veď jazyky, ako napríklad angličtina, francúzština, taliančina, španielčina, portugalčina a arabčina, no aj mnohé ďalšie v Európe a vo svete, sa vyznačujú plurilingválnosťou či dokonca „plurinárodnosťou". Znamená to, že tieto jazyky sa používajú vo viacerých krajinách vo viac alebo menej odlišných varietach a uplatňujú sa v odlišných centrách.

„Národné" štáty vznikali a vznikajú v procesoch, ktoré trvajú stáročia. Na to, aby bol takýto proces konštituovania úspešný, musia byť členovia príslušného spoločenstva, resp. spoločenstiev pripravovaní a pripravení mentálne i semioticky. Taliansky antropológ C. Tulio-Altan[10] spomína v tejto súvislosti mythopoiesis ako symbolický proces utvárania etnických identít. Ako ukazuje aj ďalší autor, M. Metzelin,[11] ak podrobnejšie preskúmame 19. storočie, zistíme, že vznik moderných (národných) štátov sprevádzali rôzne (prevažne mýtizujúce) stratégie. Sú to najmä tieto:

– zdôrazňovanie myšlienky, že sa konštituuje samostatný a nezávislý štát (preto sa tematizujú texty o oslobodzovacom hnutí a o slobode)
– zdôrazňovanie myšlienky, že ide o zrod niečoho spoločného, čo má veľkú a starú históriu (preto sú také dôležité historiografické témy spracúvané v rôznych textoch a románoch s výrazným propagandistickým zameraním)

[10] TULIO-ALTAN, Carlo: *Ethnos e civilita. Identita etniche e valori democratici*. Milano : 1995.

[11] METZELIN, Michael: *Identität und Sprache: eine Thesenartige Skizze* http://www-gewi.kfunungarz.ac.at/ moderne heft1m.htm

– zdôrazňovanie myšlienky, že všetko vzniká na báze spoločnej ľudovej kultúry (preto má taký veľký význam zbieranie ľudových tradícií)
– zdôrazňovanie myšlienky, že ide o spoločnú otčinu, ktorá si zaslúži, aby sme ju milovali a ochraňovali (preto majú taký význam ódy o vlasti, národné hymny a básne, ospevovanie udatnosti našich vojakov i krásy krajiny) a reprezentatívne inštitúcie sa predstavujú veľavravnými pomenovaniami, erbmi, stavajú sa sochy a robia sa výstavy (porovnaj k tomu aj u Ľ. Liptáka vo vzťahu k slovenskej situácii),[12]
– zdôrazňovanie myšlienky, že je tu spoločný jazyk, ktorý má svoje jasné pravidlá a systém a ktorý má svoju históriu siahajúcu do hmlistého dávnoveku (čím starobylejší jazyk, tým lepšie). Nie je zriedkavosťou, že taký jazyk podľa ideológov siaha až do najdávnejšieho veku; podľa tzv. „slnečnej teórie" (po vzniku Tureckej republiky) turečtina mala byť najstarším jazykom, matkou ostatných jazykov; v Maďarsku sa zrodil mýtus o tom, že maďarčina je vlastne pokračovaním sumerčiny ako najstaršieho písomného jazyka na svete. O slovenčine sa takisto pestujú teórie ako o najstaršom slovanskom jazyku. Dôkazy na to však, prirodzene nejestvujú, patria do ideologických bájok.[13]

Identita a štandardizácia jazykov

Spolu so vznikom národných štátov dochádza od stredoveku k štandardizácii jazykov, ktoré sa pre príslušníkov štátu stávajú komunikačným prostriedkom, ale aj národnoreprezentatívnym prvkom. Takže jazyk sa prostredníctvom svojho normovania, kodifikácie a oficializácie stáva reprezentantom kultúry a národného štátu a uplatňuje sa ako identifikačný znak príslušníkov štátu. Jazyk je nesporne dôležitým kognitívnym a komunikačným prostriedkom ľudí, ktorý sa zároveň uplatňuje vo funkcii identifikácie a kategorizácie seba samých, ako aj iných. Isté (mierne) selektívne kategorizovanie i vymedzovanie ľudí a kultúr sa považuje za dôležitý orientačný prostriedok, ktorý umožňuje jednotlivcom zúčastniť sa aj na viacerých kultúrach a vybudovať si aj viaceré identity. Naopak, silne selektívne kategorizovanie vedie k monokratickým identitám, ktoré iné identity skôr vylučujú.

Jazyk sa veľmi často – a napriek vyššie povedanému zrejme oprávnene

[12] LIPTÁK, Ľubomír: Symboly národa a symboly štátu. In: KREKOVIČ Eduard – MANNOVÁ Elena – KREKOVIČOVÁ Eva (eds.). *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 51-60.

[13] KRUPA, Viktor – ONDREJOVIČ, Slavomír: Jazykové mýty. In: KREKOVIČ Eduard – MANNOVÁ Elena – KREKOVIČOVÁ Eva (eds.). *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 62-70.

– považuje za jeden z najvýznamnejších znakov etnika v chápaní, podľa ktorého sa za základné zložky etnicity považujú jazyk, kultúra, etnické vedomie a etnické pomenovanie (etnonym). Treba však znovu pripomenúť, že jestvujú aj jazyky, ktorými hovorí viacero etník. Najznámejšie sú v tomto ohľade angličtina, arabčina, španielčina, francúzština, nemčina, portugalčina a ďalšie, pričom, zasa naopak, existujú aj viacjazyčné, najčastejšie bilingvné etniká (napríklad v Kanade, Paraguaji, Indonézii, Vietname a podobne). Bilingvizmus, resp. multilingvizmus je dokonca niekedy charakteristickým znakom istého etnika (Belgičania, Švajčiari). Ako uvádzajú svetové štatistiky, aj väčšina obyvateľstva Zeme je aspoň bilingválna. Niektoré etniká, resp. jednotlivci dokonca takmer vôbec nehovoria „svojím" jazykom (najznámejší príklad Íri).

Jazyk ostáva dôležitou etnosignifikatívnou zložkou, hoci situácia sa v tomto vzťahu viacnásobne komplikuje. Napríklad tým, že mnohé jazyky sú, ako sme už spomenuli, plurilingválne. V tejto súvislosti treba spomenúť predovšetkým angličtinu (s jej variantmi, oxfordským, americkým, kanadským, karibským, austrálskym, indickým atď., ale novšie aj s tzv. globálnou angličtinu či euroangličtinou), no na tomto mieste možno uviesť aj menšie jazyky, napríklad i slovenčinu, ktorá je v danom zmysle takisto plurilingválna. Ak porovnáme náš materinský jazyk na Slovensku so slovenčinou napríklad na Dolnej zemi (na území dnešného Rumunska, Maďarska, Srbska a Chorvátska), je zrejmé, že môžeme objaviť takisto podobne odlišné varianty, aké sa vyskytujú v prípade angličtiny. Pritom nejde len o diferencie, ktoré vznikli vplyvom kontaktov (intereferenciou) s domácimi jazykmi v inojazyčnom prostredí. Ide aj o rozdiely medzi variantmi, z ktorých jeden by sme mohli nazvať archaicko-nárečovým (petrifikovaným) variantom slovenčiny, udržiavajúcim sa najmä v zahraničných enklávach, a druhý štandardným variantom v materskej krajine, v ktorom neprestáva „pracovať" štandardná dynamika. Tá ho posúva v súlade s vývinom príslušného spoločenstva. Veľmi viditeľne sa tieto rozdiely v uvedených „slovenčinách" prejavili v prípadoch, keď reportéri z Vojvodiny vystupovali v deväťdesiatych rokoch 20. storočia pri informovaní o vojnových konfliktoch na Balkáne v slovenskej televízii ako mediálni pracovníci. Ako ukazujú sociolingvistické sondy[14] ich jazykový prejav pôsobil na slovenské obecenstvo veľmi príznakovo, rurálne až rušivo. Hoci pri návštevách Dolnej zeme pripomína tento variant pre viacerých obyvateľov Slovenska „zlatý vek slovenčiny", nie je prenosný do materského prostredia, lebo v ňom nemôže fungovať ako jazyk „pracovný".

[14] ONDREJOVIČ, Slavomír: *Jazyk, veda o jazyku, societa. Sociolingvistické etudy.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2008.

2. Jazykové podmienky utvárania slovenského etnika a slovenského národa

Dôležitý civilizačný prielom na našom území v čase Veľkomoravskej ríše nastal v roku 863, keď byzantský cisár Michal III. vyslal na Rastislavovo želanie na Veľkú Moravu gréckych učencov Konštantína a Metoda. Učenci zostavili prvé slovanské písmo hlaholiku a zaviedli *prvý spisovný jazyk* na tomto území – staroslovienčinu, do ktorej preložili i základné bohoslužobné texty. Staroslovienčina je macedónskym nárečím z okolia Solúna (je to teda južnoslovanský jazyk), hodnotí sa však oprávnene ako prvý spisovný jazyk našich predkov. Bolo to po prvý, ale nie posledný raz, keď na našom území fungoval v úlohe spisovného jazyka iný než domáci jazyk. Staroslovienčina sa stala, ako je všeobecne známe, načas aj bohoslužobným jazykom, vďaka čomu sa Slovieni zaradili do dobového civilizačného rámca. No treba zároveň povedať aj to, že staroslovienska liturgia a písomníctvo sa vďaka Metodovým žiakom natrvalo presadili – po ich vyhnaní z územia starého Slovenska – v prostredí východných a južných Slovanov.

Starí Maďari po porážke na rieke Lech v roku 955 prešli na usadlý spôsob života, prijali kresťanstvo a začali budovať nový štát – Uhorsko. Doň sa dostala aj tá časť západoslovanského etnika, z ktorej sa vyvinulo slovenské etnikum a neskôr slovenský národ. Podľa E. Paulinyho[15] to bol dôležitý predpoklad, aby sa západoslovanské (neskoršie slovenské), jazykovo a územne relatívne homogénne obyvateľstvo oddelilo a vyčlenilo ako etnikum. Na základe toho sa mohli neskoršie Slováci uvedomovať i ako národ. Pre vznik slovenského etnika a národa malo teda Uhorsko svoj vplyv, ale tento fakt vzhľadom na organizáciu uhorského štátu zároveň uvedený proces brzdil. Hegemóniu v Uhorsku mala uhorská šľachta (aj keď rozličného pôvodu), prečo vývin k slovenskej národnosti bol pozvoľný a pomalý. Etnická rôznorodosť výsadných elít v Uhorsku zapríčinila, že elity mali v Uhorsku podstatne menší vplyv na rozvoj uhorských národností ako inde. Z jazykovej stránky sa to prejavovalo aj v tom, že úradným, kultúrnym a vôbec spisovným jazykom stredovekého Uhorska bola latinčina omnoho dlhšie a „celoplošnejšie“ než v krajinách západnej Európy.

Na Slovensku na vznik a vývin etnika a spisovného jazyka vplývali skôr menej elitné vrstvy, čoho dokladom je napríklad tzv. *Privilegium pro Slavis* z roku

[15] PAULINY, Eugen: *Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1983.

1381, ktorým si slovenskí mešťania v Žiline vymohli paritu v mestskej rade. Neskôr vplyv týchto vrstiev bol ešte silnejší.

Druhým činiteľom, ktorý bol pre vývin spisovného jazyka na Slovensku a pre vývin slovenského etnika dôležitý, predstavovala čeština. Výskumy dejín slovenského spisovného jazyka[16] ukazujú, že čeština sa na Slovensko dostávala už pred 15. storočím, ale celospoločenskú závažnosť si na našom území získala až v 15. storočí, keď sa začala uplatňovať najmä ako písomný jazyk meštianskej a zemianskej vrstvy. Jej funkcie sa podstatne rozšírili najmä od 16. storočia. Takže na území dnešného Slovenska fungovalo v tom čase viacero jazykov: a) vyvíjajúci sa slovenský jazyk ako dorozumievací prostriedok slovenského obyvateľstva, b) latinčina ako úradný, kultúrny a spisovný jazyk uhorského štátu a jeho výsadných vrstiev, c) čeština a d) v niektorých funkciách aj maďarčina a nemčina.

Od 14. storočí sa na území dnešného Slovenska formovali nové zložky nižších slobodných etnicky slovenských vrstiev: predstavitelia nižšej šľachty a meštianstva, ktorí vedome prestávali používať latinčinu a namiesto nej začali uplatňovať reprezentanta domáceho jazyka. Tým sa nenarušilo dominantné postavenie latinčiny a latinčina ako kultúrne a hierarchicky najvyššie postavený jazyk pretrval u nás do konca 18., resp. až do polovice 19. storočia. Jej funkčné využívanie sa však zúžilo a znížilo v strednej spoločenskej (meštianskej a zemianskej) vrstve. Je to dôležitá skutočnosť, lebo z výsadných vrstiev bola práve táto stredná vrstva najpočetnejšia. Latinčina sa teda od 14. – 15. storočia nahrádzala sčasti reprezentantom domáceho jazyka, ktorým však nebol nijaký domáci útvar (napríklad niektoré expandujúce nárečie), ale čeština. Čeština fungovala ako reprezentant domáceho kultúrneho jazyka najmä v mestách, kde slovenskí mešťania používali češtinu (popri latinčine), kým nemeckí mešťania používali nemčinu (popri latinčine).

V tejto súvislosti sa kladie otázka: keď Slováci prijali češtinu ako kultúrneho reprezentanta svojho jazyka, pokladali sa za Čechov? Odpoveď je, že čeština sa u nás hodnotila len ako spisovný jazyk formujúceho sa slovenského etnika. Pramene síce niekedy uvádzajú pomenovania Slovákov ako Bohemi et Slavi, Slavi seu Bohemi, či výnimočne aj Bohemi, inokedy aj Slavi, ale tieto názvy fungovali skôr na ich odlíšenie od Maďarov. Na odlíšenie od Čechov sa

[16] PAULINY, Eugen: Čeština a jej význam pri rozvoji slovenského spisovného jazyka a našej národnej kultúry. In: HOLOTÍK, Ľudovít (ed.): O *vzájomných vzťahoch Čechov a Slovákov.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1956; porovnaj aj PAULINY Eugen: *Dejiny spisovnej slovenčiny*, ref. 15. ĎUROVIČ, Ľubomír: *Vybrané štúdie I. O slovenčine a Slovensku.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2001. *Vybrané štúdie II. Všeobecná jazykoveda a slavistika*, 2005. ŠVAGROVSKÝ, Štefan: *Slovensko a slovenčina v osídlach uhorskej politiky*. (V tlači.)

uvádzajú názvy Ungari a Panonii. Aj v tejto neurčitosti reči prameňov sa odráža živelné formovanie slovenskej národnosti, ktoré bolo podmienené tým, že nemali na svojej strane najvyššie elity uhorskej spoločnosti.

Prečo si však slovenská národnosť za celospoločenský dorozumievací prostriedok vybrala češtinu a nie niektoré slovenské nárečie? Inými slovami: prečo nevznikla spisovná slovenčina už v 15. storočí? Zrejme tu mala vplyv nielen mocenská a kultúrna sila Čiech, ale aj blízkosť vyspelého českého spisovného jazyka k vtedajším slovenským nárečiam (najmä západným). Slovenská národnosť sa formovala v okolnostiach, neumožňujúcich vznik slovenského hospodárskeho a kultúrneho centra, ktoré by poskytlo bázu pre samostatný spisovný jazyk. Je zrejmé, že medzi češtinou a slovenčinou nebol hierarchický pomer spisovného jazyka a nárečí, ale bol medzi nimi vzťah rôznosti ako medzi dvoma jazykmi. Tento bilingvistický vzťah bol špecifický aj tým, že na jednej strane tu bola čeština ako jazyk písomný a slovenčina ako jazyk hovorený. Od 16. storočia dochádza aj v jazykovej oblasti navyše ku konfesionálnemu štiepeniu. Slovenskí evanjelici v prejavoch vyššieho štýlu zachovávajú v podstate českú spisovnú normu, resp. normu Kralickej biblie, kým nižšie, pastoračné texty slovakizujú. Katolíci češtinu používali len ako nástroj pastorizácie, a preto ju od začiatku 17. storočia spontánne slovakizovali. V tom čase sa však začala formovať „nečeská" podoba jazyka. Vytvárala sa síce podľa všetkého na českom spisovnom základe, ale hojne využívala prostriedky západoslovenskej nárečovej slovenčiny. Začína vznikať tzv. západná kultúrna slovenčina, ktorú potom do svojej literatúry v 17. a 18. storočí vniesli slovenskí katolíci. Z tejto kultúrnej západoslovenčiny vyšiel koncom 18. storočia pri normovaní spisovnej slovenčiny Anton Bernolák.

V 18. storočí sa však už kultúrna západoslovenčina zároveň využíva ako nástroj nespisovného kultúrneho úzu, ale začína nastupovať aj kultúrna stredoslovenčina. Tá koncom 18. storočia a začiatkom 19. storočia už prevažuje nad kultúrnou západoslovenčinou. Je pravda, že aj kultúrna stredoslovenčina vtedajšej anonymnej básnickej tvorby meštianskych a zemianskych vrstiev využíva prostriedky spisovnej češtiny, ale od češtiny sa odlišuje omnoho zásadnejšie než kultúrna západoslovenčina. Z kultúrnej stredoslovenčiny vyšiel zasa pri normovaní spisovného jazyka, ako je známe, Ľudovít Štúr, ktorý sa opieral o živý stav. Stredná slovenčina mala totiž oddávna vplyv aj na ostatné slovenské nárečia a v 19. storočí bola akýmsi „jazykovým spojivom Slovákov".[17]

[17] PAULINY, Eugen: Kultúrno-historické podmienky a spoločenské funkcie bilingvizmu v dejinách slovenského jazyka. In: *Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů*. Praha : Československý komitét slavistů, 1968, s. 44.

Ľ. Štúr spisovnú slovenčinu kodifikoval na základe stredoslovenského interdialektu vychádzajúc skôr z mestského hovoru liptovských miest v diele *Nauka reči Slovenskej* (1846) a odôvodnenie svojho kodifikačného aktu podal v spise *Nárečja slovenskuo alebo potreba písaňja v tomto nárečí* (1846). Vychádzal pritom z presvedčenia, že Slováci sú samobytný slovanský kmeň a ako taký musí rozvíjať svoje „nárečja" a tak prispieť aj k rozvoju slovanského národa. Je nepochybné, že Ľ. Štúr veľmi dobre analyzoval spoločenskú a jazykovú situáciu. Odmietol češtinu ako nepostačujúcu pre rozvoj slovenského národa a vyšiel zo živého jazyka, čo malo dôsledky aj pre celý neskorší vývin situácie. Spisovný jazyk vytvorený podľa tohto princípu mal totiž vysoký potenciál rozširovať svoju bázu. Štandardná forma slovenčiny je v súčasnosti do značnej miery „prirodzená", značne rozšírená aj v hovorových prejavoch či dokonca v komunikácii v rodine.

Ľudovít Štúr mal aj svojich odporcov, z ktorých bol najzásadnejší Ján Kollár. Svojou autoritou sa zasadil o to, že sa úradne po roku 1849 uprednostňovala istá forma češtiny ako spisovný jazyk Slovákov i ako vyučovací jazyk. Andrej Radlinský v roku 1850 v príručke *Prawopis slowenský s krátkou mluwnicí* kodifikoval tzv. staroslovenčinu, čo bola vlastne mierne slovakizovaná čeština. Na Slovensku nastala vtedy značne chaotická situácia, lebo okrem maďarčiny, latinčiny a nemčiny tu viac alebo menej fungovala bibličtina slovenských evanjelikov, staroslovenčina, bernolákovčina i štúrovská slovenčina. Situácia sa upokojila v roku 1851, keď sa predstavitelia rôznych koncepcií spisovnej slovenčiny a rôznych konfesií Ľ. Štúr, J. M. Hurban, M. M. Hodža, J. Palárik, A. Radlinský, Š. Závodník a M. Hattala dohodli, že za spisovnú slovenčinu sa bude považovať Štúrova slovenčina s úpravami M. M. Hodžu a M. Hattalu. Hattala túto slovenčinu opísal v roku 1852 v *Krátkej mluvnici slovenskej*. Najmä spomínané konfesionálne zjednotenie predstavovalo v dejinách slovenčiny dôležitý medzník vo vývine slovenských dejín, lebo konfesionálna „rozčesnutosť" sa u nás mimoriadne výrazne prejavovala aj v jazyku. V tejto súvislosti sa oprávnene spomína meno Ľ. Štúra, ktorý najväčším dielom prispel k tomuto zjednoteniu.[18]

V roku 1863 bola v Martine založená Matica slovenská ako kultúrne a vydavateľské centrum, ale po rakúsko-uhorskom vyrovnaní a nástupe maďarizácie na Slovensku bola Matica slovenská spolu aj s gymnáziami v roku 1875

[18] Podrobnejšie porovnaj v komentároch Ľ. Ďuroviča k vydaniu Nauky reči slovenskej. ĎUROVIČ, Ľubomír – ONDREJOVIČ Slavomír (eds.): *Nauka reči Slovenskej. Komentáre a bibliografia*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2006.

zatvorená. Našťastie (spisovná) slovenčina už mala svojich autorov a používala sa naďalej najmä ako jazyk publicistiky a umeleckej literatúry. Je zrejmé, že slovenčina až vstupom Slovákov a Čechov do spoločného štátu v roku 1918 rozšírila paletu svojich funkcií. Jej limity z obdobia Rakúsko-Uhorska sa odstraňovali len pomaly. V dvadsiatych a tridsiatych rokoch 20. storočia pôsobili vo vzťahu k češtine dve tendencie: unifikačná a emancipačná. V spoločensko-politickej sfére podstatným faktorom, ktorý podporoval unifikačnú tendenciu, bol čechoslovakizmus – predstava o jednom československom národe s dvoma vetvami – českou a slovenskou, a o jednom československom jazyku s dvoma zneniami – českým a slovenským. Vtedajší jazykový zákon, ktorý bol súčasťou ústavy ČSR z roku 1920 (zákon č. 122/1920), stanovoval, že „jazyk československý jest státním, oficiélním jazykem republiky".

Vznikom Československej republiky výrazne vzrástla vzdelanosť a významne pribúdalo používateľov spisovnej slovenčiny. Silný tlak na normu z českej strany však spôsobil, že sa rozkolísala. Slovenčina v tom čase nebola dostatočne štylisticky diferencovaná a na niektoré úlohy jednoducho nebola pripravená. Roku 1931 vyšli čechizujúce *Pravidlá slovenského pravopisu*, proti ktorým sa však zdvihla vlna protestu. Bol založený časopis *Slovenská reč*, ktorý mal v programe starostlivosť o spisovný jazyk. Slovenčina sa postupne ustaľovala, zásahy z tohto centra pomohli ustáliť najmä zvukovú a gramatickú stránku slovenského spisovného jazyka, ale čiastočne aj lexiku. Toto hnutie, ktoré môžeme hodnotiť ako puristické, malo v tom čase svoju opodstatnenosť a prispelo k stabilizácii slovenského jazyka. Po druhej svetovej vojne však stratilo svoj raison d'etre a purizmus už len doznieval.

Aj v povojnovom období sa objavila zbližovacia doktrína, a to zo strany komunistickej vlády. Od šesťdesiatych rokov 20. storočia sa však tieto tendencie postupne zmierňovali, čoraz väčší dôraz sa kládol na vyjadrovaciu a komunikačnú efektívnosť jazyka.[19]

Kým Štúrova kodifikácia slovenského jazyka mala zásadný význam pre fixovanie vedomia slovenskej identity, vo vzťahu k súčasnosti, keď sa už vedomie slovenskej identity prirodzene reprodukuje, sa téza o metafyzickej nevyhnutnosti používania slovenčiny nahrádza tézou o jeho kultúrnej nevyhnutnosti.[20]

[19] PAULINY, Eugen: Slovenský jazyk. In: *Slovensko. Kultúra* – I. časť. Bratislava : Obzor 1979.
[20] DOLNÍK, Juraj: Ľudovít Štúr a slovenská identita. In: *Slovenská reč*, 71, 2005, s. 25-34.

3. Jazyk v menšinovej a väčšinovej podobe

Jazyk, identita a konflikt

Etnické a národné identity, resp. procesy vymedzovania etnickej a národnej identity, majú svoje pozitívne a negatívne vyznenia. Pozitívne faktory spočívajú v patriotizme, etnickej a národnej hrdosti, pocitoch spoločnej identity a súdržnosti. Pomáhajú pri prekonávaní vnútorných konfliktov etnických a národných spoločenstiev a veľmi intenzívne sa prejavujú najmä pri vonkajšom ohrození. Za negatívny prejav etnickej identity sa považuje nacionalizmus a šovinizmus, v ktorom je vonkajšia autorita (záujem štátu, duch národa, predstavy o vlastnej výlučnosti) nadradená vnútornej autorite, t. j. rozumu, mravnosti a individualite.

V jazykovede sa konštituovalo už aj jazykovedné odvetvie s názvom konfliktná lingvistika. Ako príklad na jazykové konflikty sa zvyčajne uvádza Belgicko, Škandinávia, Švajčiarsko alebo frankofónna časť Kanady. P. Nelde[21] vo svojom výklade o jazykovej konfliktológii vychádza z faktu, že dominantná jazyková skupina (napríklad francúzska v Belgicku a anglická v Kanade) kontroluje mocenské posty v správe, politike, v hospodárstve a pri prijímaní do zamestnania uprednostňuje uchádzačov, ktorí ovládajú dominantný jazyk. Pre ostatných ostáva potom už len eventualita rezignovať a zrieknuť sa možnosti spoločenského vzostupu, alebo sa postaviť na odpor. Kým početne slabé či psychologicky oslabené jazykové skupiny „inklinujú“, ako uvádza P. Nelde, „k asimilácii, početne silnejšie a vnútorne homogénnejšie jazykové skupiny s vlastnými dejinami a vlastnou kultúrou dávajú prednosť politickému odporu, majúcemu v tomto storočí zvyčajnú formu organizovaného jazykového konfliktu“.[22] Tomuto tvrdeniu dáva za pravdu aj jazyková situácia na Slovensku aspoň v tom, že sa zásadne líšia „jazykové“ aktivity a požiadavky počtom najväčšej menšiny (maďarskej) od aktivít iných menšinových spoločenstiev, ktoré v našej krajine takisto žijú.

V prípade, že sa do konfliktu zamiešajú politici a vládni predstavitelia, „prilievajú olej do konfliktného ohňa zhora“, vraví P. Nelde. Do konfliktu, ktorý sa pôvodne rozhorel „zdola“, sa jazyku pripisuje význam, „ktorý pri vzniku

[21] NELDE, Peter: Výskum jazykových konfliktov – Sprachkonfliktforschung. In: ONDREJOVIČ, Slavomír (ed.): Slovenčina v kontaktoch a konfliktoch s inými jazykmi. *Sociolinguistica Slovaca* 4. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 13-22.

[22] NELDE, Peter: *Výskum jazykových konfliktov – Sprachkonfliktforschung*, ref. 21, s. 15.

konfliktu v nijakom prípade nemal". Táto „povrchová štruktúra", orientovaná na jazyk, vzápätí celkom prekrýva „hĺbkovú štruktúru", ktorá má zvyčajne sociálnu a ekonomickú povahu. Uvedené konštatovanie vo väčšine prípadov platí, ale vtedy, keď ide o tzv. jazykové národy (a to je aj prípad slovenčiny) zdroje konfliktu nemusia mať sociálnu a ekonomickú povahu.[23]

Jazykové konflikty sa vynárajú všade tam, kde dochádza k jazykovým kontaktom, predovšetkým teda vo viacjazyčných spoločenstvách, hoci jazykové konflikty možno objaviť aj v tzv. jednojazyčných spoločenstvách.[24] K. A. Mattheier (1984) vhodne poukazuje na to, že hovoriaci, ktorému obmedzená jazyková kompetencia nestačí na to, aby zachytil a adekvátne pochopil jazykový svet dominujúcej skupiny, hľadá núdzové riešenie, ktoré môže viesť k jazykovým „hyperkorektnostiam" alebo aj smerovať k „mlčaniu". Potvrdzujú to aj niektoré sociolingvistické sondy na južnom území Slovenska.[25]

Otázky biligválnosti a bietnicity, multilingválnosti a multietnicity

Pojem etnickej identity zlučuje v sebe tzv. objektívne zložky etnickej príslušnosti (ovládanie a používanie jazyka, etnický pôvod, územie, etnonym, etnická endogamia, uchovávanie kultúrnych tradícií, spoločná história, spôsob života, náboženstvo a i.), ako aj subjektívnu etnickú sebaidentifikáciu (intrapsychické fungovanie, identifikovanie sa so sebou samým na základe sebapoznania).[26] Vyskytuje sa aj tzv. bietnicita, ktorú možno pozorovať predovšetkým v prostredí etnicky zmiešaných rodín. Konštrukcia dvojitej etnickej identity sa chápe ako prelínanie komponentov dvoch identít, pričom z hľadiska preferencie, resp. vyváženosti jednotlivých zložiek etnicity sa hovorí o vyrovnanom (vyváženom) a nevyrovnanom type dvojitej identity. Ak dochádza k preferencii niektorých zložiek etnicity (prevažne k preferencii jedného z jazykov, ale aj kultúrnych stereotypov, je to nevyrovnaný typ, ktorý je charakteristický napríklad pre Slovákov v Maďarsku.[27]

---

[23] NELDE, Peter: *Výskum jazykových konfliktov – Sprachkonfliktforschung*, ref. 21, s. 16.

[24] MATTHEIER, K. A.: Sprachkonflikte in einsprachigen Ortsgemeinschaften. In: OKSAAR, Els (ed.): *Spracherwerb – Sprachkontakt – Sprachkonflikt*. Berlin, New York : de Gruyter, 1984, s. 197-204. NELDE, Peter: *Výskum jazykových konfliktov – Sprachkonfliktforschung*, ref. 21, s. 17.

[25] ONDREJOVIČ, Slavomír: *Jazyk, veda o jazyku, societa*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2008.

[26] ZEĽOVÁ, Alena: Identita príslušníkov etnických menšín z národopisne zmiešaných oblastí Slovenska. In: *Slovenský národopis*, 39, 1991, s. 133-134.

[27] HOMIŠINOVÁ, Mária: *Etnická rodina Slovákov, Chorvátov a Bulharov žijúcich v Maďarsku,* ref. 2, s. 43.

Na pojem identity narážajú teda aj otázky monolingválnosti a multilingválnosti. Najmä nové migračné vlny spojené s procesom globalizácie (presnejšie „glokalizácie“, t. j. globalizácie i lokalizácie) vedú k tomu, že čoraz viac ľudí sa dostáva do kontaktu s najrozličnejšími inými jazykmi a kultúrami. Nie je to, pravdaže, nový jav, lebo už aj v čase antiky žilo mnoho ľudí (napríklad v oblasti Stredozemného mora) vo viacjazyčných podmienkach.

V Európe – na rozdiel od niektorých iných priestorov – sa život v multilingválnom kontexte chápal a chápe od 19. storočia ako problematický. Mnohé národné či nacionalistické hnutia monolingvalitu vnímajú odvtedy ako žiaduci, resp. optimálny prípad. V patriotistickom diskurze sa aj dnes vychádza z toho, že jazyk (národný jazyk, materinský jazyk, či dokonca spisovný jazyk) je podstatným príznakom národnej kultúry, resp. že jazyk vyjadruje identitu (dušu, duch) národa. Táto identita sa často vnímala a vníma ako niečo absolútne a posvätné, a teda nemenné. Praktický život a potreby nositeľov príslušných jazykov však túto nemennosť narušujú, preto sa v tomto koncepte jazyková zložka vníma ako niečo, čo treba chrániť a udržiavať v „čistote“. Ak sa teda národ chápe ako monolingválne jazykové spoločenstvo, multilingválne situácie predstavujú isté ohrozenie národnej identity, niečo negatívne.

Otázka identity a alternity, teda otázky „my“ a „oni“, nadobudli brizanciu spolu s novými nacionálnymi vlnami takmer na všetkých kontinentoch sveta. V tejto súvislosti je dôležité pripomenúť, že aj v čase nastupujúceho nacionalizmu sa etniká akceptovali vo svojej rozličnosti, dokonca sa ich „inakosť“ chápala ako obohatenie národného spoločenstva. V tom čase – bolo to dokonca aj v duchu Francúzskej revolúcie – sa všetky „zúčastnené“ národy chápali ako rovnoprávne a slobodné. Obrat nastal až v čase napoleonských (a teda aj protinapoleonských) vojen, keď vznikol obraz nepriateľa ako príslušníka iného národného štátu.

Známi predstavitelia americkej antropológie E. Sapir a B. L. Whorf sa pri rozvíjaní hypotézy o jazykovej relativite pokúsili určiť úlohu, ktorú jazyk hrá v istej kultúre. Podľa ich chápania nie iba skúsenosť štruktúruje jazyk, ale aj naopak: jazyk štruktúruje skúsenosť. Z tohto zistenia vyplýva, že jazyk pôsobí aj na kognitívne procesy, na percepciu, kategorizáciu a interpretáciu sveta u hovoriacich, dokonca aj na ich emocionálne správanie. Jazyk ako vzťahový systém si podľa tejto interpretácie do istej miery podriaďuje myslenie i cítenie svojich nositeľov. Silný variant hypotézy jazykovej relativity vlastne vylučuje možnosť existencie viacerých kultúr v jednom jazyku, či do istej miery aj komunikácie cez jazykové hranice, ba vylučuje aj možnosť prekladov. Pravdaže, skúsenosť tomu protirečí, no nie všetko z tejto hypotézy treba odmietnuť.

Princíp jazykovej relativity mal za následok podporu a upriamenie pozornosti na ohrozené lokálne jazyky a novú alternatívu proti západnému anglocentrizmu. Na druhej strane mohol mať dosah aj na istý neonacionalizmus a neorasizmus, podľa ktorého nie je dosť dobre možné porozumenie medzi rozličnými jazykmi a kultúrami.

Národné, štandardné a spisovné jazyky

Treba sa vrátiť ešte k otázke o etnosignifikatívnej vlastnosti jazykov. Na čom sa vlastne ukotvuje táto vlastnosť jazyka? Myslí sa tým na príslušný národný jazyk v celej jeho šírke, na materinský jazyk príslušného spoločenstva či na spisovný (kodifikovaný) jazyk? O tom, že ide o komplikovanejšiu otázku, svedčí fakt, že aj v zákone o štátnom jazyku Slovenskej republiky z roku 1995 sa v poslednom odseku uvádzajú paragrafy, ako treba zákon „čítať" a kde sa pod jazykom rozumie „kodifikovaná podoba štátneho jazyka", teda v podstate spisovný jazyk, a kde slovenský národný jazyk, ktorý zahŕňa spisovné i nespisovné variety jazyka. Napríklad vysielanie v rozhlase a televízii sa môže vyznačovať nielen spisovnými prostriedkami, ale obsahovať aj ostatné komunikačné sféry. Dokonca ani diskusie na komunálnej politickej úrovni sa podľa tohto zákona nemusia viesť nevyhnutne v spisovnom jazyku. V našich súčasných podmienkach v teórii spisovného jazyka, resp. v jazykovej politike „súťažia" medzi sebou dve tendencie. Predstavitelia jedného prúdu žiadajú, aby sa hovorilo podľa možnosti vždy spisovne a sú presvedčení o „vrastaní" všetkých prejavov – vrátane nárečových – do spisovnosti,[28] kým zástancovia druhého prúdu stavajú na stratifikačnom modeli, v rámci ktorého vznikajú útvary spisovné, nie celkom spisovné i nespisovné (štandardný, subštandardný, nárečový) a za hodnotné nepovažujú len spisovné prejavy. V týchto diskusiách niekedy odznieva aj známy výrok Jozefa Škultétyho „Bez slovenčiny by sme boli ako rozviazaný snop," ktorý sa občas nahrádza (teda vlastne falzifikuje) výrokom „Bez spisovnej slovenčiny by sme boli ako rozviazaný snop".

Sociolingvistika dávnejšie ukázala, že kým v počiatočných etapách vznikania národov šlo a ide o procesy integrácie, resp. o integračnú (separačnú) funkciu najprestížnejšej formy (normy) jazyka, neskôr v jazykoch, či v etnojazykových procesoch nastupuje opačný proces: diferenciačný. Dochádza k nemu vtedy, keď nastáva tzv. sociolingvisticky normálna situácia. Tá vo vývine

[28] KOČIŠ, František: Slovenčina na križovatke európskych dejín. In: *Slovenská reč*, 59, 1995, s. 321-328.

jazyka nastáva vtedy, keď je príslušný jazyk už konštituovaný a relatívne dobre rozvinutý a jeho existencia nie je nikým ohrozovaná. Dnešná situácia súčasnej slovenčiny je práve taká,[29] hoci niektoré hlasy volajúce po jej „záchrane" a „ochrane" ako by to stále spochybňovali.[30]

Presvedčenie, že homogenizácia v prípade slovenského jazyka ešte nedosiahla potrebný zenit, sa vyjadruje v *Zborníku analyticko-prognostických štúdií k prognóze rozvoja Slovenska do roku 2010*. Upozorňuje sa tu na to, že podľa niektorých teoretikov národná homogenizácia (v sociologickom zmysle slova) ešte doteraz zavŕšená nebola (stále ešte prebieha), čoho hlavnou príčinou je a) nedokončená homogenizácia jazyková a to, že b) spisovná slovenčina neplní funkciu bežného, každodenného jazyka a napokon i to, že c) presila lokálnych, krajanských identít víťazí v prípade Slovenska nad národnou identitou („nie sme národ, sme krajania").

V tejto formulácii sa vychádza z predstavy, akoby jazykové procesy pôsobili tak, že sa od heterogénneho (akoby živelného) stavu postupuje či už lineárne alebo nelineárne k absolútnej homogenite. Lenže dejiny jazykovedy a vôbec aj poznanie súčasného stavu jazykov sveta ukazujú, že to tak nefunguje. Procesy integračné (príp. aj separačné) postupujú do istej etapy, do istého bodu a vtedy, keď sa systém jazyka a jazyková situácia ustália do tej miery, že sa dá o nich povedať, že sú dostatočne rozvinuté a stabilizované, ak jazyk dosiahne istú úroveň sebavedomia a, pravdaže, ešte v prípade, ak niet vonkajšej hrozby, nastupujú zreteľné procesy diferencujúce.[31] Dnešné moderné lingvistické myslenie už jazykové spoločenstvo nechápe ako niečo, čo drží pospolu jednotná jazyková kompetencia, ale skôr sa interpretuje ako jednota v rozmanitosti. Veď keby sa homogenizácia jazyka domyslela do konca, tento proces by sme mohli označiť len za Pyrrhovo víťazstvo príslušného spoločenstva, pretože, ako ukazujú štúdie napríklad W. Dresslera,[32] absolútna homogenizácia ústi do smrti jazyka. Keď sa jazyk blíži k „smrti", nastupuje homogénny monoštylizmus, varianty sa znižujú, lexikálne, gramatické a štylistické bohatstvo jazyka upadá a jeho funkcie sa čoraz viac zužujú.

[29] DOLNÍK, Juraj: *Ľudovít Štúr,* ref. 20.

[30] Porovnaj: Výzva na ochranu slovenského národného jazyka. In: *Literárny (dvoj)týždenník,* 19, 2006, č. 14, s. 1-2.

[31] BARNET, V.: Sociolingvistické zřetele jazykové kodifikace. In: FASKE, Helmut (ed.): *Nadawki i hranicy rěčneje kodifikacije – Aufgaben und Grenzen der sprachlichen Kodifizierung.* Budyšín : Domowina 1979, s. 23-30. DOLNÍK, Juraj: *Ľudovít Štúr*, ref. 20.

[32] DRESSLER, Wolfgang: Smrť jazykov – Language Death. In: ONDREJOVIČ, Slavomír (ed.): *Slovenčina v kontaktoch a konfliktoch s inými jazykmi. Sociolinguistica Slovaca* 4. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 24-42.

Vynára sa tu aj otázka, či spisovná slovenčina naozaj neplní funkciu bežného dorozumievacieho jazyka, ako sa tu tvrdí s odkazom na M. Kusého.[33] Sme presvedčení, že ju plní všade tam, kde ju plniť má. Funkciu bežného dorozumievacieho jazyka však preberá neraz tzv. štandardná, prípadne subštandardná varieta, inokedy aj nárečová varieta, ako sa to v slovenskej jazykovede prijíma až na výnimky (pravda, niektorí protestujú, že všetko by malo byť spisovné).[34]

Prebíjajú u nás lokálne identity identitu národnú? M. Kusý o tom vo svojom texte hovorí: „Nie sme národ, sme krajania. Lech Walesa si mohol s Jablonskim pri podpisovaní Gdanských dohôd povedať: „musíme sa dohodnúť, sme predsa Poliaci“. U nás by sa to asi takto povedať nedalo, vyznelo by to nepresvedčivo. Aby to pôsobilo na našinca, bolo by to treba preložiť asi takto: „Musíme sa dohodnúť, sme predsa Liptáci!“.[35] Tak hovorí esejista Miroslav Kusý, ale ako ukazuje každodenná skúsenosť, sme Slováci, aj krajania. Lokálne identity neprevažujú do tej miery, že by zatienili iné identity.[36] Problematika lokálnych identít je živá (či novšie dokonca intenzívne oživovaná) aj v ostatnej Európe. Lokálne identity majú v sebe „vitálnu etnickú dimenziu“.

V súčasnosti sa Európa zjednocuje, s čím súvisí vznik novej európskej identity. Tento proces prebieha napriek tomu, že v Európe okrem centripetálnych tendencií pozorovať aj centrifugálne snahy (vojny vo východnej Európe a na Balkáne, baskické, korzické, írske problémy). Viaceré nacionalistické a etnocentrické ideológie si monolingvalitu znovu vytýčili za cieľ ako normu.

Identita a tzv. prepínanie kódov

Vo všetkých kútoch sveta, teda aj v Európe, možno okrem uvedeného evidovať jazykové situácie, kde v rámci komunikačného aktu dochádza k denno-dennému „prepínaniu kódov“ (code switching), k prechodom a transferom z jedného jazyka do druhého, prípadne z jednej variety do inej. Z európskych krajín možno upozorniť na dobre opísanú situáciu vo švajčiarskom meste Basel, kto-

[33] KUSÝ, Miroslav. *Eseje*. Bratislava : Archa, 1991.

[34] KOČIŠ, František: Slovenčina na križovatke európskych dejín. In: *Slovenská reč*, 59, 1995, s. 321–328.

[35] KUSÝ, Miroslav: *Eseje*, ref. 33, s. 59.

[36] Podrobnejšie o lokálnych identitách a regionalizme v slovenskej situácii pozri: HORECKÝ, Ján: Regionalizmus v slovenskej jazykovede. In: *Región v národnej kultúre.* Dolný Kubín – Nitra : Oravské múzeum P. O. Hviezdoslava – Ústav jazykovej a literárnej komunikácie PF, 1988, s. 197-203. ŠVAGROVSKÝ, Štefan – ONDREJOVIČ, Slavomír: Východoslovenský jazykový separatizmus v 19. a 20. storočí. In: *Slovenská reč*, 69, 2004, s. 129-150.

rú preskúmala R. Franceschini.[37] Predmetom jej skúmania bola komunikačná prax v prostredí mladých skupín, ktoré v bežnej (súkromnej) komunikácii striedajú jazyky, resp. aj jazykové variety. Zistila, že v tomto prostredí je bežné prepínanie zo „schwyzertütsch" (švajčiarskej variety nemeckého jazyka) do taliančiny, z francúzštiny do španielčiny a najnovšie aj z turečtiny do schwyzertütsch (a naopak). Dochádza k tomu podľa autorky všade tam, kde sa dostávajú do kontaktu viacjazyční (najmä mladší) hovoriaci. Výskum zároveň ukázal, že vzniká pritom nový zreteľný „my-pocit", že sa v tomto jazykovom a kultúrnom kontexte a v tejto rečovej praxi vytvára „niečo nové", čo však zrejme nie je nový jazyk. Zdá sa, že nejde ani o jazykovú varietu vo zvyčajnom chápaní. Je to isté podvedomé jazykové správanie, ktoré však istým spôsobom takisto „rozmazáva" etnoidentifikačnú funkciu jazyka. Niečo také môže, pravdaže, vznikať iba tam, kde sa viacjazyčnosť chápe ako niečo prirodzené a kde nedominuje – ani zhora, ani zdola – ideologický koncept „čistého" jazyka.

Ako ukazuje R. Franceschini, v dôsledku tohto jazykového správania nevzniká nijaký chaos, ako by sa to mohlo na prvý pohľad zdať. Je to niečo nadindividuálne s konvencionalizovanými sociálnymi a formálnymi pravidlami pre komunikáciu v daných skupinách. Možno predpokladať, že do istej miery niečo také existuje aj na Slovensku a v krajinách susediacich so Slovenskom v zmiešaných jazykových oblastiach, hoci aj je tento jav obmedzený takisto iba na niektoré sociálne skupiny a skôr len na neverejnú komunikáciu. Ako ukázali výskumné sondy, aj v týchto oblastiach naozaj dochádza v istých bilingválnych, resp. multilingválnych skupinách k uvedenému prepínaniu kódov.

Prepínanie kódov sme skúmali v komplikovaných podmienkach zmiešaných území na juhu Slovenska, ale aj za hranicami Slovenska najmä v Rakúsku. Postupovali sme metódou používanou pri konverzačnej analýze, ktorá sa pri svojich výskumoch opiera najmä o nahrávky spontánnych rozhovorov pomocou skrytého mikrofónu. Jazykovými a etno-jazykovými otázkami v Rakúsku sme sa venovali v obšírnej štúdii Z výskumu jazykovej a etno-jazykovej situácie Slovákov v Dolnom Rakúsku, kde referujeme aj o výskumnej metóde a o spôsoboch notácie transkriptov.[38] Pre potreby tejto štúdie vyberáme z nahratého materiálu len niektoré krátke segmenty. Zistili sme, že obyvatelia slovenského pôvodu v prihraničnej cahnovskej oblasti Dolného Rakúska svoje re-

[37] FRANCESCHINI, Rita: Identität dank Sprachmix. Code-Switching als sprachiches und soziales Phänomen. In: *Psychoscope*, 20, 1999, s. 8-11.

[38] ONDREJOVIČ, Slavomír: Aus der Forschung der sprachlichen und ethnosprachlichen Situation der Slowaken in Niederösterreich. In: REIF, Elisa – SCHWARZ, Ingrid (eds.): *Falsche Grenzen, wahre Hindernisse. Ein interdisziplinäres Friedensprojekt zum Thema Interkulturelle Kommunikation mit der Slowakei*. Wien : Mandelbaum Verlag, 2002, s. 114-130.

čové aktivity v slovenčine (presnejšie: v jej záhoráckom dialekte) pomenúvajú rôznym spôsobom, napríklad „já muvím slovenski," „mi muvíme morafski, českí," výnimočne aj „záhorácki". V najväčšom počte prípadov nerozlišovali ani medzi češtinou a slovenčinou, ako to dokladá aj úryvok z rozhovoru nahratého v Bernhardsthale:

Domáci, 75-ročný M. K.: „Esli vás to tak interesíra, icte nahoru tam bývá ten Čech"

Výskumník: „Mhm. A odkiaľ pochádza ten Čech?"

M. K: „Otkál? .....Ja s Kúti, ne?"

Výskumník: „Áno? Ale veď Kúty sú na Slovensku" (výskumník sa začína smiať, postupne sa k nemu pridáva aj M. K. krčiac pritom plecami).

Tento príklad ukazuje, že dnes pre mnohých obyvateľov Dolného Rakúska, ktorí majú predkov zo Slovenska, nie je relevantné, či niekto je (pôvodom) Slovák, Moravan alebo Čech. Najčastejšie sa na pomenovanie tohto obyvateľstva používa etnonymum Čech. Výskumník testuje, či ide naozaj Čecha, resp. pôvodom Čecha, ktorého M. K. odporúča ako informátora. Kladie teda priamu otázku. Odpoveď informátora prináša zistenie, že je to slovenské mesto Kúty, odkiaľ sa dotyčný „Čech" prisťahoval. Výskumník pripomína tento fakt s predstieranou veselosťou. K veselosti sa pripája aj M. K., ktorý však krčením pliec dáva nezakryte najavo, že táto vec preň nie je nijako dôležitá.

Podobné závery potvrdzuje aj fragment rozhovoru z Cahnova:

Výskumník 1: „vi sa cíťiťe ako Rakúšaňia?"

ŠT: „šak SEM,"

Výskumník 2: „ale hovoríťe po našem –"

ŠT: „umím, to jak kebi ste umieu ňemecki, to je to samé, ňegdo umí francúski, ňegdo anglicki"

Iná náhodná chodkyňa v Hohenau 14. apríla 1995 „poskytla" rozhovor, v ktorom sa objavuje pojem „hraničnej zóny":

Výskumník 1: „a vi viprávjate po cahnovski?"

Ž: „jak na HRAňicách, ...trošku (? ...)"

Výskumník 2: „choďievaťe na Slovensko?"

Ž: „no ... ne, mám tam rodzinu ale to je daleko ne? .. a co ešte scete vjedzet?"

V 2: „že či sa cíťiťe ako Slovenka, máťe taký pocit, že sťe Slovenka .. Alebo Rakúšanka?"

Ž: „NÉ NÉ"

V3: „gďe vi hovoríťe teras po slovensky?"

Ž: „no s VÁma .... a inší to už je .. už ne,

V 3: „s inými ženami ňehovoríťe?“

Ž: „ne,“

V 3: „ňie?“

Ž: „ne.“

A napokon uveďme ešte jeden úryvok rozhovoru z radničného námestia v Hohenau. Skupinu výskumníkov zo Slovenska oslovuje miestna obyvateľka Ž, ktorá začula ich hovor:

Ž: „á MOravski viprávjate, mi Umíme moravski,“

V 2: „tak je dobre potom,. ..a vi sťe SlovÁci?“

Ž: „NÉ <veľmi dôrazne> mi sme na hranice tak to umíme jak vi, ale tak dobre viprávjat jak vi neumíme.“

Aj tu ide o to isté. Aj keď výskumníci „hľadajú“ slovenskú identitu medzi pôvodnými slovenskými prisťahovalcami, nie sú úspešní. V prípade Dolného Rakúska to zrejme súvisí aj s tým, že tamojšia slovenská menšina získala povesť „skrytej“ či dokonca „tajnej“ menšiny. Príslušníci slovenskej menšiny v strachu, aby neboli v príslušnom čase pripojení k socialistickému Československu, dlho tajili svoju identitu.[39]

Výskum otázok identity spojenej s jazykom v podmienkach na zmiešaných územiach Slovenska (na Juhu) sme čiastočne konfrontovali s tým, ako sa tieto „udalosti“ vnímajú na Severe (Slovenska). Potvrdil sa známy fakt, že v oblastiach jazykovo homogénnych sú medzietnické vzťahy omnoho „antagonistickejšie“ než tam, kde k tejto komunikácii priamo dochádza, kde obyvatelia odlišných národností túto situáciu bezprostredne prežívajú, kde medzi sebou komunikujú predstavitelia odlišných etník.

Ilustrujme to fragmentom rozhovoru zaznamenaného na južnom Slovensku v slovensko-maďarskej skupine, kde však ani jeden účastník nebol „diskvalifikovaný“ tým, že by neovládal niektorý z „prepínaných“ jazykov:

A: „nieže by som nehovoril .. , ale hat počul si tých pajtášov? Že vraj sa tu utláčaní, taký lobogó. Valamit mandanék.“

B: „Héé, de mi vaď te/, a čo si ty Slovák či Maďar?“

A: „Ja som lu-čen-čan (staccatovito a so smiechom), lošonci fijú vagyok, fele maďar, fele tót ...“

Účastník A reaguje na etnicko-politickú tému odmietnutím etnického vymedzenia, „prepínajúc“ slovenský a maďarský kód, čím zrejme vyjadruje svoju lojalitu na obidve strany. Sám sa hodnotí ako „fele maďar, fele tót“ (ani Maďar,

[39] Podrobnejšie FIELHAUER, Helmut Paul: Das Ende einer Minderheit. In: *Reuhnisches Jahrbuch für Volkskunde*, 22, 1962, s. 327-351.

ani Slovák), čo sa vo zvyčajnom diskurze oceňuje ako diskvalifikácia. A naznačuje, že by táto charakteristika mohla byť typickou črtou lokálnej identity. Svoju identitu definuje teda skôr lokálne, hoci modalita jeho výpovede je žartovná.

Fragment rozhovoru, ktorý bol nahratý v Žiline:

Výskumník: „... je tu toľko národností, že sme asi etnicky najheterogénnejšou krajinou v strednej Európe“

B: „tí Maďari, som počula, bola som tam dolu od manžela a v obchode sa s vami nebavia slovensky“

Výskumník: „ja som zo zmiešanej oblasti a neviem ako nemám také skúsenosti, ... nikdy, určite nie.. sú takí ... všetci...“

B: „... no nie sú ... ja som tam predávala ... medzi Maďarmi ... ako predavačka ... tak nie sú, ...no veď“

Tento rozhovor sa vyznačuje tým, že nepredstavuje interview s tzv. zapojeným účastníkom, ako je to v predchádzajúcom fragmente, ale uskutočnil sa pri spoločnom stole po krátkom zoznámení sa výskumníka s B. Tá pri tematizovaní otázky minorít a rozmanitosti hneď mieri na „kontroverznú“ maďarskú minoritu, a to odmietavo, ako sa „patrí“ na lokálnu atmosféru a možno aj lokálne zvyklosti. Z ďalšej repliky vyplýva, že postoj B sa neodvíja od jej vlastnej skúsenosti (jej osobné skúsenosti so spolupráce či kooperácie s touto národnosťou sú skôr pozitívne), ale väčšmi z prostredia, ktoré sa zrejme vyznačuje nižšou tolerantnosťou najmä voči „južnej menšine“ na Slovensku než iné regióny.

4. Problémy etnickej identity a jazykov vo väčších politických celkoch

Na základe výskumu komplikovanej situácie Blízkeho východu D. G. Bates a A. Rassam konštatujú, že obsahom etnicity je sociálna alebo skupinová identita jednotlivcov, ktorú uznávajú nielen oni sami, ale aj iní. Etnicita je základom utvárania kategórií koreniacich v sociálne vnímaných rozdielnostiach pôvodu, jazyka alebo náboženstva.[40] Súbor diagnostických kritérií a ich relatívna váha sa môže odlišovať od etnika k etniku; pre niektoré stojí v popredí sociálne postavenie, pre iné náboženstvo, tradičné zamestnania a podobne. S etni-

[40] BATES, Daniel G. – RASSAM, Amal: Communal Identities and Ethnic Groups. In: *Peoples and Cultures of the Middle East* © Pearson Edu. Electronically reproduced by permission of Pearson Education, Inc., Upper Saddle River, New Jersey, 2000, s. 1. http://arabworld.nittle.org

citou spravidla súvisia isté symboly a symbolické epitetá emocionálnej povahy – v prípade tradičného slovenského povedomia sú to prvky ako „krajina medzi Dunajom a Tatrami“, Kriváň, Poľana, Zobor, Devín, Váh, Dunaj, postavy ako Svätopluk, Cyril a Metod, Jánošík, i keď ich obsahová náplň oplýva vykonštruovanými vlastnosťami a je stereotypizovaná.

Pre etnikum je typické kompaktné územie, ale jeho absencia môže byť i nepodstatná; o národe sa zrejme čosi také nedá tvrdiť. Kompaktné územie ako faktor napríklad nehrá relevantnú úlohu v charakteristike polynézskej pospolitosti, keďže je roztrúsená po súostroviach vzdialených od seba stovky kilometrov. Tu je zjednocujúcim činiteľom skôr hrdosť na diaľkové plavby, ktorých renesancia trvá už niekoľko desaťročí a ešte vždy je na vzostupe. Samozrejme, dnešné navigačné pomôcky a znalosti sa nedajú stotožňovať s minulými, ale ich hodnota pre etnické povedomie nie je zato o nič menšia.

Zaujímavú definíciu etnickej identity navrhol čerkeský vedec A. Jaimoukha, autor viacerých kníh a znalec etnológie i kultúry etnicky komplikovaného severného Kaukazu. Podľa neho „etnická identita je amalgámom pojmových a behaviorálnych charakteristík vyskytujúcich sa v spoločenstve ľudí a odlišujúcich ho od ostatných. Etnickú identitu dieťaťa tvorí súhrn pojmových a emocionálnych poznatkov, ktoré prevzali od rodičov, od príbuzných, zo škôl, od významných jednotlivcov, z médií, od kultúrnych orgánov. Etnické povedomie vzniká len za okolností, keď prichádza ku stykom s inými spoločenstvami. Kľúčovým a dynamickým faktorom je jazyk, lebo výrazne odlišuje etnikum od ostatných spoločenstiev, ale neplatí to vždy.“ Etnická identita má podľa A. Jaimoukhu vnútornú a vonkajšiu podobu a len táto posledná je prístupná pozorovateľom zvonka. Za krajne dôležitú pokladá Jaimoukha autopercepciu, ktorá sa často opiera o ľudskú iracionalitu. Jednotlivec sa dokonca môže cítiť ako príslušník nejakého etnika bez znalosti jeho jazyka a kultúry a pritom navonok patriť k inému etniku; podobne ako deti zo zmiešaných manželstiev sa môžu hlásiť k spoločenstvám obidvoch svojich rodičov. Stojí za zmienku, že Jaimoukha reprezentuje postoj príslušníka pomerne malého etnika medzi etnikami porovnateľnými čo do veľkosti s jeho vlastným čerkeským etnikom tak povediac pod dohľadom mocného (v tomto prípade ruského) etnika. Tieto kaukazské etniká v istom zmysle pripomínajú postavenie niektorých spoločenstiev Oceánie, i keď medzi týmito sa nájdu také, ktoré dlhodobo žili v efektívnej izolácii od ostatného sveta a svoju etnicitu si uvedomili neskoro – až po nadviazaní kontaktov s návštevníkmi zo zámoria, zväčša až v priebehu 19. storočia.[41]

[41] JAIMOUKHA, Amjad: *Ethnic Identity,* http://www.geocities.com/Eureka/Enterprises/2493/ethniden.html?200629

Rozdielnosti v ponímaní národa a jazyka

Osobitne treba zdôrazniť, že stredoeurópsky pojem národa nie je totožný napríklad s pojmom národa v západnej Európe, konkrétne vo Francúzsku (ale aj v niektorých iných štátoch); francúzskemu (ale i anglickému) termínu *nation* zodpovedá v slovenčine pomenovanie politický národ; toto pomenovanie nemusí zahrnovať ako jedno z kritérií jazykovú charakteristiku a skôr vyjadruje centralistickú tendenciu dominantného etnika usilujúceho sa o začlenenie rozličných etnických (a zároveň jazykových) spoločenstiev do jednonárodného celku. Výsledkom tejto politiky bol vo Francúzsku sústavný ústup používania napríklad bretónčiny, provensálčiny, baskičtiny alebo alsaskej nemčiny. Podobný osud postihol neanglofónne etniká na území dnešného Spojeného kráľovstva, ako aj celého Írska, ktoré bolo až do polovice 20. storočia súčasťou britského impéria. Dôsledky pre viaceré pôvodné národy v Británii boli ešte ďalekosiahlejšie než vo Francúzsku; takmer sa podarilo vyhladiť niekoľko menších keltských jazykov rozšírených najmä v Škótsku, v Cornwalle, na ostrove Man, i na iných ostrovoch a zredukovať pozície gaelského (írskeho) jazyka v Írsku vrátane Severného Írska. Znalosť írčiny klesala od 17. storočia a jej úpadok sa ešte zrýchlil po katastrofe hospodárstva v krajine a hladomore, ktorý londýnska vláda nebola ochotná výraznejšie zmierniť. Azda môžeme hovoriť o takomto postoji ako o imperiálnom a zrejme bol sympatický aj uhorskému režimu; v Uhorsku natio Hungarica tvorila šľachta, k hlbokým zmenám začalo prichádzať za Jozefa II., ktorý presadzoval v ríši nemčinu, čo vyvolalo reakciu v Uhorsku, kde sa postupne ujímala idea politického národa a najmä od druhej polovice 19. storočia pod pláštikom vzorných liberálnych zákonov jednoznačne prevládala politika usilujúca o rýchlu a nevyhnutne násilnú premenu mnohonárodného Uhorska na jednonárodný maďarský štát, politika, ktorá napokon vyústila do rozpadu Uhorska.

Štáty tohto druhu s minulosťou, ktorú môžeme charakterizovať ako imperiálnu, sa v súčasnosti usilujú o istú nápravu pomerov, ale ako poznamenal istý etnológ, je to „too late and too little“. Revitalizácia jazykov menšinových spoločenstiev na území Spojeného kráľovstva sa síce odohráva, ale pripomína skôr lokálpatriotickú intelektuálsku zábavu, ktorá možno časom ochabne. V plnom rozsahu sa zatiaľ podarilo oživiť z mnohostoročnej písomnej podoby iba jeden jazyk – a to hebrejčinu v štáte Izrael.[42]

[42] K otázkam možností revitalizácie identity a jazyka por. najmä ŠATAVA, Leoš: Etnické menšiny: snahy o zachování identity a jazyka. In: HLAVIČKOVÁ, Zora – MASLOWSKI, Nicolas (eds.): *Nacionalismus*

Jedným z dôsledkov „imperiálnej" politiky bol „populárny názor, že ‚moderní' ľudia by sa mali, prirodzene, stať súčasťou štátu, rozprávať jeho jazykom, kým ‚iracionálni' (tradiční) ľudia budú mať sklon lipnúť na svojom etnickom jazyku a kultúre".[43] Táto charakteristika sa bezpochyby vzťahuje aj na situáciu v USA, pre ktorú bol a je príznačný sústavný prílev prisťahovalcov nielen z Európy, ale v priebehu druhej polovice 20. storočia z rozličných ázijských krajín, a pochopiteľne aj z Latinskej Ameriky. Z tohto dôvodu sa zrejme štát rozhodol pre podporu angličtiny ako jediného vyučovacieho jazyka. R. Phillipson konštatuje, že angličtina a jej podobné jazyky sú, ako sme už spomínali, pluricentrické a plurietnické. Jeho záver znie: „Predpoklad, že jazyk sa nevyhnutne spája s ľuďmi, pre ktorých je materinským jazykom, predstavuje západný pohľad na jazykovú identitu..." [44] Phillipson vychádza predovšetkým zo situácie angličtiny v USA, ale v skutočnosti veľký počet jazykov, ak nie väčšina, predsa len organicky súvisí s etnicitou a tento fakt nemožno popierať. Napokon, americká angličtina nie je s britskou neodlíšiteľne totožná, a takisto ani austrálska, novozélandská či indická atď. Teritoriálne nárečia majú svoje špecifiká aj v rámci Spojených štátov a Anglicka, a tie sú viazané vždy na isté užšie spoločenstvo. J. Minahan, autor významnej, nedávno vydanej *Encyklopédie národov bez vlastného štátu*, uvádza ako osobitné etnikum Južanov, v jeho originálnej terminológii sú to Southerners, Dixielanders, Rebels alebo Confederates.[45]

Na druhej strane nemožno popierať, že strata pôvodného jazyka sa nemusí nevyhnutne rovnať strate vlastného etnického povedomia. Najpresvedčivejším príkladom v Európe je azda osud Írov. Dlhodobá anglická koloniálna nadvláda a hromadné vysťahovalectvo Írov za prácou, ako aj rozličné administratívne opatrenia zatlačili írčinu do úzadia (počet hovoriacich po írsky sa rovnal roku 1835 štyrom miliónom a roku 1851 už len 2 miliónom), ale vedomie spolupatričnosti sa u Írov udržalo. Zachovali sa zdedené obyčaje, ústne podanie, prvky histórie, ako aj kontinuitné osídlenie vo vlastnom Írsku, ktoré naštrbil nielen hladomor v polovici 19. storočia a vzápätí masové vysťahovalectvo do Anglicka, do Ameriky a do Austrálie (neraz v podobe trestu). Tesné kontakty s anglofónnymi obyvateľmi Británie a kontakty s Amerikou, neskôr

v současných dějinách střední Evropy: od mobilizace k identitě. Praha : CES, 2005, s. 14-24. ŠATAVA, Leoš: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha : Cargo, 2001.

[43] PHILIPSON, Robert: Political Science. In: FISHMAN, Joshua (ed.): *Handbook of Language and Ethnic Identity*. Oxford : Oxford University Press 1999, s. 102-103.

[44] PHILIPSON, Robert: *Political Science*, ref. 43, s. 103.

[45] MINAHAN, James: *Encyclopedia of the Stateless Nations. Ethnic and National Groups Around the World*. Westport – London : Greenwood Press, 2002, s. 1792-1798.

aj vzdelávanie v angličtine, poskytli Írom možnosť vyniknúť napríklad i v anglickej literárnej tvorbe a oni túto šancu pohotovo využili; počet prvotriednych anglických autorov írskeho pôvodu je pozoruhodný. Novonadobudnutá angličtina do značnej miery odráža zmenené životné podmienky Írov, ale neplní symbolickú funkciu stotožňovania s ich národným povedomím – a preto sa írčina dodnes povinne vyučuje v Írskej republike. Pripomína to jazykovú situáciu novozélandských Maoriov zväčša hovoriacich po anglicky a jednako pociťujúcich potrebu revitalizácie maorijského jazyka. Podobné prejavy úsilia o zachovanie etnického povedomia sú známe z cisárskej Číny, kde sa v istých kruhoch povinne vyučovala mandžuština, jazyk etnika, ktoré si nadlho podmanilo Čínu a mandžuská dynastia sa udržala na tróne až do pádu cisárstva. Židia v diaspóre boli nútení osvojovať si jazyky väčšinového obyvateľstva a hebrejčinu pestovali v symbolickej funkcii aj ako jazyk náboženstva, ktoré tvorilo jadro ich svojrázu, ba identity. Podobne sa v Egypte správali a správajú kresťanskí Kopti, ktorí vo všednom živote prešli na arabčinu, a predsa sú medzi nimi rodiny, kde sa znalosť koptčiny udržuje.

Zaujímavé sú výsledky nových výskumov súčasného vývinu Slovákov v Maďarsku. Tamojšia slovenčina sa zjavne vytráca z niektorých funkcií (pod vplyvom nedávnych nežičlivých historických a spoločenských okolností) a ozývajú sa hlasy, že v Maďarsku žijú Slováci s materinským jazykom maďarským, ktorí pestujú slovenský folklór a do istej miery aj iné tradície – hoci v tomto prípade možno ide skôr o „návraty ku koreňom“ známe napríklad zo Spojených štátov.

Kritériá etnickej príslušnosti a jazyk

Stotožňovať etnicitu s kultúrou by bolo naivné. Bezpochyby etnicita s kultúrou súvisí, ale etnikum môže preberať kultúrne prvky od iných etník bez toho, aby strácalo vlastnú identitu. Kultúra sa modifikuje podľa potrieb a okolností, etnikum si vyberá z arzenálu tradícií to, čo sa pokladá za nosné v aktuálnej situácii a aj podľa toho, od koho sa chce diferencovať. Súčasťou etnického povedomia bývajú ideologizujúce kvázimýty. Ich zámerom je upevňovať spoločenstvo, a to neraz spôsobom, ktorý etnikum vyvyšuje nad okolité etniká, prípadne ich znevažuje.

Etnické povedomie sa môže opierať o náboženské prvky; na prelome 20. a 21. storočia čerpala z odlišnej religiozity delimitácia bosniackeho národa a takisto jazyk, ktorý majú Bosniaci spoločný so Srbmi a Chorvátmi.

Náboženstvo zohralo významnú úlohu aj pri delimitácii pravoslávnych Srbov od katolíckych Chorvátov; jazykovo jednotné územie sa na základe náboženských nezhôd rozdelilo na tri politické celky (srbský, chorvátsky a bosniacky), ktorých odlišnosť podčiarkla okrem náboženstva novoetablovaná rozdielnosť jazyková. Bol to svojho druhu skok o dve storočia dozadu; na základe náboženskom sa niečo podobné stalo na indickom subkontinente v druhej polovici 20. storočia, keď sa India rozdelila v duchu čisto náboženského princípu na (údajne) sekularizovanú Indickú republiku (takto sa vyriešil protiklad medzi hinduistickou väčšinou a moslimskou menšinou) a na moslimský Pakistan, ktorý pozostával z tzv. Západného Pakistanu – a z pomerne veľkej enklávy na východe Indie, kde vznikol Východný Pakistan obývaný prevažne moslimskými Bengálcami. Po rokoch sa Východný Pakistan osamostatnil pod názvom Bangladéš a najdôležitejším jazykom sa v novom štáte stala bengálčina.

Nie je celkom jasné, čo stojí za pokusmi o oddelenie Čiernohorcov od Srbov; nie je to však náboženstvo ani jazyk či písmo, príčiny sú zrejme politického a ekonomického charakteru.

Nezhoda etnickej a jazykovej identity?

Príkladov na etnikum, v ktorom jazyk nie je podstatnou zložkou etnickej či národnej identity, nájdeme v Európe pomerne málo. Základom povedomia Rusínov v minulosti bolo gréckokatolícke náboženstvo a v neskorších rokoch, keď sa začalo v rusínskom prostredí črtať národné povedomie, dominantným sa stal rusínsky jazyk aj na úkor dovtedajšieho ruského povedomia, ba aj na úkor Ukrajincov. Malé spoločenstvo Rusínov vo Vojvodine definovalo svoju identitu na základe náboženstva; hoci jazyk, ktorým toto malé spoločenstvo komunikuje, predstavuje evidentne nárečovú východnú slovenčinu, sami sa pokladajú za Rusínov. Osobitné etnické spoločenstvo na rozhraní severného slovenského pohraničia a poľského južného pohraničia predstavujú Gorali. Ich jazyk obsahuje slovenské i poľské prvky, ale antropometrický výskum nasvedčuje skôr na balkánsky pôvod tohto spoločenstva; pravda, na slovenskom území sa gorali jednoznačne hlásia k slovenskej národnosti, hoci sa na nižšej rovine solidarizujú aj s inými spoločenstvami.

5. Záver

Od 19. storočia sa v Európe presadila idea, že život v multilingválnom kontexte je problematický i problémový. Viaceré nacionalistické hnutia považovali za normálny prípad skôr monoligvalitu. Patriotistický diskurz naproti tomu vychádzal a vlastne doteraz vychádza z premisy, že jazyk je základným atribútom kultúry národa, že je výrazom duše, ducha a identity národa. Ak sa však táto identita chápe ako niečo absolútne, či dokonca posvätné, vzniká nevyhnutne predstava, že ju treba chrániť v jej „čistote". Ak sa národ vníma ako monolingválne spoločenstvo, multilingválne situácie (vrátane „prepínania kódov") sa nevyhnutne pociťujú aj ako potenciálne ohrozenie národnej identity, ako niečo negatívne.

Monolingvizmus, multilingvizmus a identita sú v tomto kontexte pojmy, ktoré vymedzujú aktuálny a zároveň veľmi starý problém, ktorého význam nie je len akademický. Migračné vlny, podmienené čoraz silnejším previazaním, presieťovaním a globalizačnými procesmi, vedú k tomu, že sa stále viac ľudí s odlišnými jazykmi a kultúrami dostáva do kontaktov, a to nielen náhodných, ale aj trvalejších. Slovensko svojou heterogénnou, etnicky, jazykovo a konfesionálne pestrou skladbou obyvateľstva sa oprávnene považuje za typicky stredoeurópsku krajinu. Niekedy sa hodnotí ako jedna z najheterogénnejších európskych krajín vôbec,[46] čo sa na pozadí niektorých ďalších regiónov, napríklad baltických krajín, zdá trochu preexponované.

Vymedzenie a definovanie vzájomného vzťahu pojmov jazyk a identita nie je nijako jednoduché. Hoci jazykovedných prác o etnickej identite existuje veľké množstvo, až v poslednom čase dochádza k posunu v štúdiu týchto fenoménov viac k jazykovému hľadisku. Postmoderný pohľad relativizuje ešte nedávno fixné čierno-biele hodnoty a odstraňuje ostro vydeľujúce hranice a línie. Identitu cez jazyk výrazne rozdrobuje aj globalizácia. Je iste pravda, ako to výstižne formuluje L. Šatava, že kým nedôjde k zásadným a nepredvídateľným zmenám, pre veľkú časť ľudstva bude perspektívnou cesta odstraňovania reálnych či abstraktných identít, miešanie dosiaľ relatívne vymedzených etník, vznik dvojitých i viacnásobných identít a podobne, čoho indikátorom i dôsledkom budú aj jazykové premeny. S tým nevyhnutne súvisí tiež zanikanie časti dosiaľ živých jazykov. Jazyk však pri všetkej relativizácii, ktorej sme sa tu venovali, aspoň v istých priestoroch, ostane ako hodnota jedným z hlavných znakov etnicity.

[46] Porovnaj: *Národná správa o kultúrnej politike Slovenskej republiky.* Bratislava : 2003.

III. kapitola | # Identita a religiozita

Eva Kowalská – Tatiana Podolinská – Peter Salner

1. Úvod. „Ako zrnko piesku v mori". Konštrukcia náboženskej identity menšinových a spoločensky stigmatizovaných skupín

Tatiana Podolinská

Problematika identity z pohľadu religiozity je obrovskou výzvou, keďže ide o nesmierne široký a aj zložitý komplex javov. Smerom do minulosti je možnosť nášho poznávania značne determinovaná charakterom prameňov, pričom nás obmedzuje nielen vnútorný obsah týchto prameňov, ale aj ich celková skladba a formálna podoba (literárny druh a žáner), ktoré sú priamou reflexiou dobového diskurzu. Z historickej perspektívy preto možno náboženskú identitu skúmať najmä z pohľadu príslušnosti ku konkrétnemu vierovyznaniu, teda z hľadiska konfesie. Náboženská identita tu potom viac-menej splýva s konfesionalitou, resp. v ešte prísnejšom slova zmysle s cirkevnou identifikáciou. K oddeľovaniu, resp. rozväzovaniu (dovtedy neodmysliteľného) puta náboženskej identity a príslušnosti ku konkrétnej cirkvi, dochádzalo postupne. V priebehu niekoľkých storočí toto rozväzovanie prechádzalo rozličnými fázami a podobami, od viazania sa na konkrétnu cirkev ako inštitúciu, cez viazanie sa na konkrétne vierovyznanie/konfesiu (v ideovej a symbolickej, nie inštitucionálnej rovine) až po úplné vyviazanie sa náboženskej identity nielen z väzby na cirkev a z väzby na konkrétnu konfesiu, ale aj z väzby na akékoľvek náboženstvo... Smerom do súčasnosti potom hovoríme a uvažujeme o religiozite, resp. ešte „voľnejšie" o duchovnej identite, ktorá môže byť (už) celkom „vyviazaná"[1] z akýchkoľvek náboženských štruktúr.[2]

[1] Termín „vyviazania" sa tu chápe v kontexte, v akom ho používa Anthony Giddens, ktorý dynamiku modernity opisuje ako dôsledok a) oddelenia času a priestoru, b) vyviazania sociálnych systémov, c) reflexívneho usporiadania a preusporiadania sociálnych vzťahov. Termín „lifting out", prekladaný ako „vyzdvihnutie", „vytrhnutie", resp. „vyviazanie" sociálnych vzťahov z lokálnych kontextov, podľa neho lepšie vystihuje podstatu modernity a jej dynamizmu než termín „diferenciácia", ktorý prevláda vo väčšine teórií modernity a sekularizácie. GIDDENS, Anthony: *Důsledky modernity*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998, s. 23. V tomto kontexte sa stretávame aj s osobitným fenoménom „ateizmu", ku ktorému dnes už existuje rozsiahla teoretická diskusia.

[2] A môže sa nadväzovať na iné štruktúry, povedzme záujmové, politické, spoločenské a ďalšie.

Súčasnú náboženskú (duchovnú) identitu môžeme skúmať nástrojmi rôznych sociálnych vied (etnológia, religionistika, sociológia, antropológia atď.) a rôznymi prístupmi (napr. z pohľadu dištinkcie normatívneho a žitého náboženstva, kolektívneho a individuálneho aspektu, rurálneho a urbánneho typu zbožnosti, môžeme sledovať mieru vplyvu náboženskej príslušnosti na vytváranie celkovej identity, alebo politického správania voličov, skúmať ju rodovým spôsobom, robiť generačné škály, skúmať posuny akcentov...).

Táto kapitola je pokusom o prienik do rôznych typov kolektívnych náboženských identít od historickej perspektívy až po súčasnosť. Okrem historickej perspektívy, ktorá nasvecovala problém budovania kolektívnych náboženských identít v čase, a nevyhnutne istým spôsobom zdôrazňovala rôzne, dobovo podmienené spôsoby konštrukcií („platforma rozdielností"), sa pokúsime hľadať aj spoločného menovateľa spomenutých „historických" prípadov („platforma podobností"). Na úrovni tejto platformy možno síce „podobnosti" legitímne interpretovať ako vývoj náboženských identít v čase: najskôr stretávame „zárodočné formy", neskôr rôzne vývojové štádiá až napokon súčasné typy náboženských identít, pričom ich totožnosť zostáva v jadre zachovaná. Rovnako však možno uvažovať o vzorových a možno až inštinktívnych vzoroch správania, ktoré sú prirodzenými reakciami na isté modelové situácie – podobnosti sú potom modelového (ahistorického) typu – je takmer jedno v akom historickom období sa s nimi stretávame.

Modelovou situáciou štartujúcou tieto vzorové (podobné) typy správania môže byť krízová (konfliktná) situácia a s ňou spojený reálny alebo potenciálny pocit ohrozenia. Ohrozená skupina v minulosti tak môže mať podobné správanie ako veľká (globálna) súčasná spoločnosť, ktorá čelí globálnym formám ohrozenia (terorizmus, narušený ekologický balans, problémy spojené s tretím svetom a podobne). Ulrich Beck hovorí o modernej „rizikovej spoločnosti", ktorá produkuje globálne riziká, tzv. „katastrofická spoločnosť". Novodobá „hrozba" je lokálne neviditeľná, avšak napriek tomu všadeprítomná. Podľa Becka v modernej rizikovej spoločnosti dochádza k nástupu reflexívnej modernity, v rámci ktorej sa radikálne znižuje nielen význam spoločenských tried, ale prebieha aj „vyväzovanie" zo všetkých foriem industriálnej spoločnosti (rodinná morálka, rozdelenie mužských a ženských rolí, tabu týkajúcich sa manželstiev, rodičovstva, materstva a podobne). Rizikové situácie v takejto spoločnosti preto nútia človeka hľadať si osobnú identitu a sociálnu väzbu v detradicionalizovanej kultúre.[3]

[3] BECK, Ulrich: *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2004.

Pocity ohrozenia v minulosti rovnako ako pocity ohrozenia v súčasnosti v zásade vedú k radikalizácii postojov k náboženstvu: ten prvý je radikálne pozitívny, ten druhý je radikálne negatívny, pričom globálne možno pozorovať aj isté amplitúdy „striedania" oboch polôh. Napríklad v súčasnosti, v dobe stupňujúceho sa pocitu globálneho (externého) ohrozenia sa v globálnom meradle štartujú rôzne postmoderné postoje k náboženstvu, ktoré na rozdiel od moderných smerujú k opätovnému oživovaniu významu náboženstva v spoločnosti a jeho opätovnému „nadväzovaniu" na mocenské štruktúry. Je zaujímavé, že v momente, keď sa na pôde súčasnej Európy pokúšame formulovať základné princípy „novej" európskej identity, sa univerzálne poňatá náboženská nálepka „kresťan" predstavuje ako všeobecne akceptovateľná transetnická, transsociálna aj transteritoriálna podoba novej „globálnej" identity univerzálneho typu. Náboženstvo sa tak opätovne stáva nástrojom európskej legitimizácie.[4] Paradoxne, po niekoľkých storočiach náboženskej pluralizácie, fragmentácie a aj násilnej náboženskej diferenciácie, by sme mohli v Európe dospieť k bodu, kedy by náboženstvo prestalo plniť úlohu reálneho diferenčného markera.[5] Do akej miery je však globálna európska kresťanská identita skutočne univerzálne prijateľná a do akej miery ide o abstraktný konštrukt a v praxi neživotaschopný pokus, ukáže čas.

Štúdie uverejnené v tejto kapitole sa zaoberajú konštrukciami náboženských identít skupín, žijúcich v reálnom alebo potenciálnom ohrození na Slovensku (protestanti, Židia, Rómovia). Ďalším spoločným prvkom troch skúmaných skupín je fakt, že ide o skupiny, ktoré nie sú jadrové (v zmysle majoritné, ťažiskové atď.), ale vzhľadom na „stred" ex-centrické a z hľadiska štatistiky menšinové.[6] K excentrickým skupinám môžu „paradoxne" patriť aj

[4] Podľa štrukturálno-funkcionalistického konceptu modernizácie, resp. sekularizácie je istým paradoxom tohto procesu práve vznik náboženstva, v zmysle ahistorického konštruktu náboženstva, ktorý vyviazal náboženské konanie zo sociálneho kontextu a ontologizoval ho ako realitu *sui generis*. Ide však zjavne iba o teoreticko-filozofický konštrukt. LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno : Masarykova univerzita, 2005. Do akej miery je vytvorenie globálnej európskej kresťanskej identity skutočne univerzálne prijateľné a do akej miery ide o abstraktný konštrukt a v praxi neživotaschopný pokus, ukáže čas. V tejto súvislosti je možné uvažovať o koncepte „syntetického univerza" a „prefabrikovaných legitimizáciách", ktoré produkuje. BERGER, Peter, L. – LUCKMANN, Thompson: Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. In: *Sociology and Social Research* 47, 1963, s. 417-427.

[5] Termín „marker" tu používam vo význame, v akom ho zaviedol Fredrik Barth. BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries.* London : George Allen and Unwin, 1969, s. 9-38.

[6] Termín „excentricita" tu používam v inom kontexte ako ho v sociológii používal PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin : W. De Gruyter, 1928. Paradoxu podobnosti náboženského správania elitných a marginalizovaných skupín sa detailnejšie venuje štúdia o „novej" rómskej duchovnej identite v rámci tejto kapitoly.

„elitné“ spoločenské vrstvy, ktoré sú zo štatistického hľadiska rovnako menšinové ako etnické minority. Ak hierarchický, pyramidálny model spoločnosti nahradíme centrickým modelom gule s pevným jadrom, (ktoré v tomto prípade tvorí štatistická majorita), potom sa „elity“, rovnako ako všetky menšinové skupiny, ocitajú na okraji, a z tohto titulu môžu zažívať pocit frustrácie a ohrozenia. Všetky excentrické skupiny patria do línie „prvého kontaktu“ a „prvej zmeny“, sú najfragilnejšou a najflexibilnejšou zložkou spoločnosti. V excentrickom modeli spoločnosti sa potom môžu paradoxne stretávať skupiny z popredných i posledných miest hierarchického pyramidálneho modelu. Z hľadiska excentrického modelu sú si však pozične „rovnocenné“.

Excentrická pozícia menšiny býva často priamo prepojená s marginalizáciou, penalizáciou, stigmatizáciou či perzekúciou v mene vyššieho záujmu homogenizácie spoločnosti (či už historickej alebo súčasnej). Skúmanie marginálnych skupín môže veľmi zaujímavým spôsobom reflektovať väčšinový diskurz, a zrkadliť tak heterokultúru častokrát jasnejšie a zreteľnejšie akoby si sama priala. Tieto skupiny si vypracujú osobitné spôsoby budovania svojich kolektívnych identít ako reakciu na už spomínané pocity ohrozenia a zážitok marginality. Ľudia, ktorých držitelia moci považujú za marginálnych, sa častokrát sami stavajú do centra[7] a budujú si paralelný „mikrosvet“. „Mikrosvet“ marginalizovanej skupiny nie je kvantitatívny. Nestojí na štatistických údajoch a homogenite „demokratického“ princípu väčšiny (ktorá deklaruje inkluzivitu ale praktizuje exkluzivitu). Je to kvalitatívny svet, kde hlavnou hodnotou je diverzita, jedinečnosť a neopakovateľnosť; svet, v ktorom hlavným zákonom je exkluzivita, umožňujúca jeho vnútorné trvanie a pretrvanie. Tento svet má vlastné pravidlá a vlastný stred, a do veľkej miery je to „svet naopak“. Pri pohľade zvnútra tohto sveta sa totiž ako marginálna javí práve „väčšinová“ spoločnosť. Zážitok marginality (vonkajšia konfrontácia) sa tu vyvažuje ponúknutím zážitku výnimočnosti, neopakovateľnosti a aj výlučnosti, ktorý je možné zažiť (jedine) vnútri komunity (vnútorná konfrontácia). Excentrickú polohu menšinovej skupiny tak možno konštatovať iba relatívnym, korelačným spôsobom, z hľadiska stanoviska „vonkajšieho pozorovateľa“. Aktéri

[7] Ako zaujímavý príklad možno uviesť reakcie protestantských cirkví v Čechách po Tolerančnom patente, ktorý v súvislosti s ich duchovnými zakazoval používať označenie „farár“ – namiesto neho sa malo používať označenie „pastor“. Katolícki autori prišli okamžite s interpretáciou, že v takom prípade protestantskí kazatelia nie sú kňazi. Reakcia protestantov bola príznaková, nariadenie sa snažili obísť tak, že kým katolícky kňaz sa bežne označoval ako „ctihodný pán“, protestantskému sa malo hovoriť „dvojí cti hodný pán“. NEŠPOR, Zdeněk: Pohřební aspekty sociálního ritu českých nekatolíků v 18. a 19. století. In: KOVÁČ, Milan – KOVÁCS, Attila – PODOLINSKÁ, Tatiana (eds.): *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava : Chronos, 2005, s. 248.

menšinovej skupiny však svoju kolektívnu identitu budujú centrickým spôsobom – z „vnútorného“ uhla pohľadu je jadrová práve ich, kvalitatívne definovaná skupina. V tejto interpretácii je to práve väčšinová spoločnosť, ktorá sa ocitá v excentrickej pozícii.

Poslednou avšak nemenej zaujímavou výskumnou otázkou v rámci tejto kapitoly bola kapitalizácia momentu ohrozenia v rámci marginalizovanej („ohrozenej“) skupiny. Perzekúcia, stigmatizácia alebo marginalizácia ako modelová situácia totiž môže pôsobiť ako silný integračný stimul, ktorý umožňuje prežívanie menšinovej kultúry. Moment externého znevýhodnenia skupiny môže táto skupina použiť pri výstavbe kolektívnej identity „mučeníckeho typu“. Marginalizovaná skupina tu krízovú situáciu interne kapitalizuje pozitívnym spôsobom. V tejto situácii potom moment ukončenia marginalizácie a eliminácia potenciálneho tlaku ohrozenia (jeho vytesnenie do „neživej“ neaktívnej zložky kolektívnej pamäti) môže byť paradoxne aj momentom „rozplynutia“ hlavných integračných prvkov skupiny.[8]

Tri študijné mikrosondy uverejnené v tejto kapitole sa zameriavajú na skupiny, ktoré sa v slovenskej spoločnosti nachádzali a nachádzajú v postavení „zrnka piesku v mori“, ide o štatisticky nevýznamné (etnické a/alebo náboženské) skupiny, ktoré sa nezriedka z tohto titulu ocitli v ohrození, resp. dodnes žijú na okraji stredu. Našou úlohou bolo ukázať, akú stratégiu volia tieto zrnká aby v mori prežili, a akú úlohu pritom hrá náboženstvo.

2. Deklarovanie a upevňovanie konfesijnej identity v období raného novoveku

Eva Kowalská

Podnet na jasné deklarovanie a obhajovanie konfesijnej identity, ak sa pod ňou rozumie reflektovanie, deklarovanie, prežívanie a obrana religióznej príslušnosti, vznikol rovnako ako v prípadoch iných typov kolektívnych identít *de*

[8] Napríklad v americkej židovskej komunite sa diskutuje o tom, či antisemitizmus nebol vlastne pozitívnym javom, pretože posilnil solidaritu komunity, kým uvoľnenie pomerov viedlo k zvýšenému počtu zmiešaných manželstiev a iným javom, ktoré komunita z tohto hľadiska hodnotí ako negatívne (z emailovej korešpondencie s Petrom Salnerom).

facto v procese konfliktu, resp. vyčleňovania (vymedzovania) sa voči iným. Nebol to len konflikt s cudzím náboženstvom (islamom, judaizmom), ktorý sa odohrával v priebehu celého stredoveku, ale najmä vnútri kresťanstva. Tento proces odštartovalo síce už vymedzenie sa latinského a ortodoxného kresťanstva (v stredoveku bolo prítomné v okrajových regiónoch strednej Európy, napr. na Balkáne či v Sedmohradsku), akceleroval však po vzniku heretických hnutí, no najmä reformácie.[9] Až tá, ako masové hnutie výrazne zasahujúce aj do sféry politiky a mocenských štruktúr, definitívne rozložila univerzalistický model sveta a napokon postavila veľké masy obyvateľstva pred potrebu nájsť, definovať alebo prihlásiť sa k viac či menej jasne vymedzenému konfesijnému spoločenstvu a navonok i dovnútra prijať požadovanú (alebo aj vnucovanú) identitu. Je príznačné, že sa tak dialo najmä pod politickým tlakom: zásada *cuius regio eius religio*, t. j. akceptovanie štátom či inou vrchnosťou požadovanej religióznej identity bola „vynájdená" ako prostriedok zabezpečujúci vnútornú stabilitu štátu a celého medzinárodného systému rovnováhy. Identická religiózna identita sa totiž po tridsaťročnej vojne, ktorú vyvolali okrem iného aj náboženské rozpory, všeobecne považovala za najistejšiu prevenciu pred rozbrojmi a občianskou vojnou. Predstava homogénneho obyvateľstva štátu do istej miery vychádzala z potreby či túžby obnoviť alebo nahradiť stratenú jednotu a univerzalizmus, prítomný v stredoveku v podobe jednotného kresťanského sveta, jednotou na úrovni konkrétne vymedzeného štátneho celku.

Štátna moc sa tak v takmer všetkých európskych ranonovoveký štátoch usilovala o konfesionálnu homogenizáciu obyvateľstva. Ideál konfesionálnej uniformity mal však ďalekosiahle následky v podobe vzniku konfesionálnej rivality a intolerancie, vrcholiacej vo forme náboženských vojen. A *vice versa*: konfesionálna tolerancia bola zväčša výsledkom politikou vynútených dočasných koncesií,[10] niekedy zakotvených aj do podoby právnych aktov, zo strany miestnych autorít voči náboženským skupinám, ktoré nebolo možné alebo účelné eliminovať z danej spoločnosti (teritória).[11] Miera akceptácie minoritných spoločenstiev mohla byť pritom rôzna a je možné sledovať ju na úrovni oficiálnych štruktúr (vládnej moci, lokálnej správy), každodenného života alebo mentalít.

[9] ZAGORIN, Perez: *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton – Oxford : Princeton University Press, 2003, s. 87-92 hovorí v danej súvislosti o „vláde perzekúcie".

[10] Zagorin zdôrazňuje navyše nábožensko-filozofické dôvody na uplatnenie tolerancie a rozlišuje pragmatickú toleranciu stredoveku a racionálne zdôvodnenú toleranciu 17. – 18. storočia. Ref. 9, s. 9-13.

[11] Tak sa napr. na rôznych teritóriách v rámci habsburskej monarchie podarilo anabaptistom, v nemeckých krajinách tvrdo prenasledovaným, získať azyl vďaka miestnym zemepánom, oceňujúcim ich pracovný étos a význam pre zemepanské podnikanie. V Uhorsku si konfesijnú identitu udržali až do 18. storočia.

„Religio vinculum societatis" – náboženstvo spojivom spoločnosti?

Utváranie konfesií nebol jednoduchý ani rýchly proces: napr. v Uhorsku – ale rovnako aj v iných regiónoch Európy raného novoveku – sa aj po deklarovaní protestantských vyznaní viery (najskôr všeobecne evanjelického, až následne augsburského resp. helvétskeho vyznania) počas celého 16. storočia kombinovali a premiešavali rôzne formy liturgie[12] s „neortodoxným" správaním sa duchovenstva v otázke spôsobu života (odmietanie celibátu) alebo podávania sviatostí („pod obojím"). Preto je na základe dostupných prameňov (vizitácií) problematické definovať pred koncom 16. storočia konfesijnú príslušnosť mnohých lokalít, nehovoriac o konfesijnej identite ich konkrétnych obyvateľov (ľudových vrstiev).[13] Jej formovanie sa dostalo na program až v období zvýšenej potreby mobilizácie veriacich pri obrane konfesie, keď si aj širšie masy obyvateľstva mali byť vedomé základných vieroučných princípov cirkvi, ku ktorej sa hlásili alebo ku ktorej boli pripojení. Prostriedkom sa stalo intenzívnejšie sprostredkovanie vierouky prostredníctvom indoktrinácie (cez školu, katechézu, lektúru) a nových foriem ľudovej zbožnosti.

Východiskom deklarovania konfesijnej identity tak nemôže byť len fakt proklamovania „konfesie" (vyznania viery), najmä ak sa jej autori stále usilovali manifestovať svoju príslušnosť ku katolíckej cirkvi, ktorú podľa vlastného presvedčenia nechceli rozložiť, ale reformovať a sami dokonca svoju už vyhranenú denomináciu často nazývali „katolíckou", t. j. pôvodnou. Tento fakt sa v rámci Uhorska odrazil v dlhom prepojení novovznikajúcich štruktúr so štruktúrami katolíckej cirkvi: napr. bratstvo 24 spišských farárov dlho podliehalo právomoci katolíckej hierarchie a rovnako až do roku 1610 (resp. 1614) fungovali už konfesijne vyhranení luteránski farári pod dohľadom katolíckych biskupov. Išlo teda o postupný proces legitimizácie vlastných pozícií, a zároveň vymedzovania sa tých, ktorí sa sami považovali, alebo ich tak označovali druhí, za inovátorov resp. heretikov. Aj novovznikajúce konfesie (evanjelická a. v./luterská, resp. helvétska/reformovaná/kalvínska, po polovici 17. storočia aj grécko-katolícka) mohli pritom v závislosti od daných mocenských po-

[12] Prvé evanjelické agendy preberali prvky katolíckej liturgie: práve Saská agenda, ktorú prebrali aj cirkevné zbory v Uhorsku, bola považovaná do veľkej miery za ovplyvnenú katolíckou. K tomu PETRÍK, Ján: *Chrámové agendy slovenskej evanjelickej a. v. cirkvi*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1948, s. 14-17.

[13] PÉTER, Katalin: The Way from the Church of the Priest to the Church of the Congregation. In: ANDOR, Eszter – TÓTH, István Gy. (eds.): *Frontiers of Faith*. Budapest : CEU Press, 2001, s. 9-19. REINGRABNER, Gustav: Verkündigung und Frömmigkeit im Luthertum. In: AIKGNER, Thomas (ed.): *Aspekte der Religiosität in der frühen Neuzeit*. St. Pölten : 2003, s. 27-47, tu najmä 36-41.

merov požívať podporu daných politických a sociálnych autorít (panovníka štátu, mestských magistrátov alebo šľachty).[14]

Konštituovanie cirkvi nebolo teda len jedným z predpokladov utvárania konfesijnej identity – možno ho považovať za kulminačný bod. Predpokladov na vznik cirkvi ako inštitúcie bolo a je totiž viacero – predovšetkým proklamovanie a zjednotenie sa na základných bodoch doktríny (učenia), zdôvodnenie jej historickej oprávnenosti a nárokovanej pravdivosti, utvorenie systému rituálov, tradícií a zbožnosti,[15] sformovanie inštitúcií ochraňujúcich reformu (napr. cirkevnej hierarchie, konzistórií či iných foriem vnútrocirkevnej správy), alebo dokonca politických nástrojov na úrovni teritoriálnych resp. štátnych autorít. Prepojenie so štátnou mocou bolo pre danú konfesiu najproduktívnejšie – dostalo sa jej podpory pri utváraní a udržiavaní sietí, formujúcich identitu jej príslušníkov (školy, zriaďovanie a usadzovanie nových rádov, fundovanie aktivít cirkví). Na druhej strane to od nej vyžadovalo legitimizáciu a sakralizáciu panovníkovej moci a podiel na sociálnej disciplinizácii.[16] Tento proces, zahŕňaný pod pojem konfesionalizácie[17] však bol spojený s deklarovaním (resp. smerovaním k takémuto definovaniu) jedinej, „štátnej" konfesie, oprávnenej požívať právo verejnosti a starostlivosti zo strany štátu.

Príslušnosť k dominujúcej konfesii sa zároveň stala symbolom zaradenia k uprednostňovanej skupine obyvateľstva, pričom toto zvýhodnenie bolo evidentné v rámci tej-ktorej sociálnej vrstvy (horizontálne). Napr. habsburskí panovníci sa z pozície zemepánov usilovali presadiť v rámci všetkých nimi ovládaných zemí preferovanie katolíkov v kráľovských mestách a štátnych úradoch,[18] a tento zámer sa napokon od začiatku 18. storočia začal napĺňať aj v konfesionálne rôznorodom Uhorsku. Napr. členmi magistrátov kráľovských

[14] Na úlohu rôznych vrstiev šľachty v regióne východného Slovenska pri uchovávaní konfesionálnej plurality upozorňuje ŠOLTÉS, Peter: Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: DANIŠ, Miroslav (ed.): *Byzantinoslavica* I. *Byzantinologický seminár A. Avenaria.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2006, s. 253-271.

[15] SAROT, Marcel: Counterfactuals and the Invention of Religious Traditions. In: Van HENTEN, Jan Willem – HOUTEPEN, Anton (eds.): *Religious Identity and the Invention of Tradition*. Assen / Maastricht : Royal van Gorcum, 2001, s. 21-40.

[16] CRAÇIUN, Maria – GHITTA Ovidiu – MURDOCK, Graeme: Religious Reform, Printed Books and Confessional Identity. In: CRAÇIUN, Maria – GHITTA Ovidiu – MURDOCK, Graeme (eds.): *Confessional Identity in East-Central Europe*. *St Andrews Studies in Reformation History.* T. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002, s. 2-3.

[17] K tomuto konceptu, formulovanému v sedemdesiatych rokoch 20. storočia existuje už obsiahla literatúra. Kriticky napr. LEHMANN, Hartmut: Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese. In: GREYERZ, Kaspar v. – JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred – KAUFMANN, Thomas – LEHMANN, Hartmut (eds.): *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*. Bd. 201, Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus, 2003, s. 242-249.

[18] MacHARDY, Karin: *War, Religion and Court Patronage in Habsburg Austria. The Social and Cultural Dimensions of Political Interaction, 1521-1622*. Basingbroke – New York : Palgrave MacMillan, 2003, s. 136-150.

miest sa zo zásady mali stať len katolíci či takí, ktorí zložili tzv. dekretálnu prísahu obsahujúcu pre protestantov neprijateľné zmienky o Panne Márii a svätých. Na druhej strane sa príslušníci formálne akceptovaných nekatolíckych konfesií ocitli v postavení členov ohrozenej a trpiacej, v konečnom dôsledku však exkluzívnej skupiny, ktorá si bola vedomá svojej výlučnosti a poslania (zachovať pre potomkov svoju vieru a identitu). Vytvorila sa bariéra medzi členmi rovnakej sociálnej vrstvy (meštianstva, príslušníkov cechov a podobne), ktorú upevňovali napr. na jednej strane štátom sankcionované cirkevnoprávne nariadenia (predpisy o uzatváraní zmiešaných manželstiev a výchove z nich pochádzajúcich detí,)[19] či na druhej strane prejavy pestujúce mentálnu odolnosť a odpor. Takúto úlohu zohrávali napr. niektoré evanjelické publikácie a piesne, najmä ak ich šírenie bolo sankcionované.[20] Na základe príslušnosti ku konfesii sa dokonca v špecifických prípadoch združovali cechy – hlavné formy organizovania remeselnej výroby v danom období.[21] Príslušnosť k určitej cirkvi, formujúca konfesionálnu identitu, sa tak stala v sledovanom období hlavným identifikačným znakom človeka.

Podoby deklarovania konfesijnej identity mohli závisieť aj od toho, aké prostriedky pre realizáciu náboženského života malo dané konfesijné spoločenstvo k dispozícii. Ich škála siahala spravidla od verejného výkonu bohoslužieb cez styk s písaným slovom, duchovnými učiteľmi až po rôzne formy domácej zbožnosti (čítanie cirkevných textov, spievanie, spoločné modlitby). Hoci konfrontácia s „protivníkmi" bola vo všetkých regiónoch strednej Európy 17. storočia realitou každodenného života, ak sa narúšali tradičné možnosti výkonu náboženstva, zvyšovala sa najmä v počiatkoch interkonfesionálnych

[19] Zmiešané manželstvá neboli neobvyklé, ale vzbudzovali pozornosť okolia: *Szulowski Janoss se oženil, wzal Jezernickeho Barwiera dceru papežnicku, ktera predesle bila za welmi hrbatim Lehotzki Györgyom, dal mu geho pan Otecz palicoweho požehnanim, a gestli prigde z snu do Szulowa že ho paliczu wibige*. Tomáš Institoris Mošovský (Mossoczi) v liste Michalovi Institorisovi (synovi) 1. 2. 1766. Slovenská akadémia vied : Knižnica evanjelického lýcea v Bratislave (ďalej KELB), rkp. fasc. 392/2.

[20] Nevhodná pieseň *Erhalt uns Herr bey deinen Wort und stör des Pabst und Türken Mord* v spevníku povolenom a vydanom v Nemecku sa stala zámienkou na jeho zhabanie v Uhorsku. List ev. agenta pri viedenskom dvore Štefana Nogella Gregorovi Horváthovi-Stansithovi z roku 1746. Štátny archív Bratislava, pobočka Levoča, fond Horváth-Stansith, kart. 137, fasc. A, fol. 98-99. V Sliezsku sa spievanie niektorých pietistických piesní stalo dôvodom na perzekúciu. K tomu WARD, William Reginald: *The Protestant Evangelical Awakening*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994, s. 63-83.

[21] V Púchove existoval samostatný cech súkenníkov, založený českými a moravskými protestantskými exulantmi, hlásiaci sa k ich tradícii aj v časoch, keď už jeho členmi boli príslušníci druhej generácie. Cech sa pokúsil obnoviť svoje artikuly s neobvykle dôkladným a rozsiahlym nábožensky podfarbeným úvodom v období zosilnenej rekatolizácie. Štátny archív Bratislava, pobočka Bytča, Panstvo Lednica, CA 40, fasc. 28, i. č. 16. K sporom cechu s miestnou vrchnosťou pozri KURUCÁROVÁ, Jana: Pramene k dejinám moravských a českých exulantov v Štátnom oblastnom archíve v Bytči. In: PŠENÁK, Jozef (ed.): *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku*. Zborník materiálov z medzinárodného kolokvia konaného v Púchove – Belušských Slatinách 10. – 11. novembra 1998. Púchov : Ľ. Šeba, 1998, s. 114-125.

konfliktov potreba verejne deklarovať konfesijnú príslušnosť. Najvýraznejšími prejavmi bolo demonštratívne a kolektívne vymedzenie sa voči „iným“: mimoriadny význam v tomto procese nadobudli ceremónie, rituály, tradície, teda fenomény „kolektívnej povahy“, ktoré mali upevniť cez spoločne a masovo zdieľaný zážitok individuálnu zbožnosť.[22] Individualizované, a teda horšie kontrolovateľné formy zbožnosti sa v období vypätého konfesionalizmu považovali za zdroje možného ohrozenia a v rámci jednotlivých denominácií sa potierali: tak sa v katolíckom prostredí obmedzovalo a prísne sledovalo čítanie Biblie v domácich jazykoch a individuálny výklad učenia, v luteránskom prostredí sa potieralo pietizmom iniciované zdieľanie mystického zážitku a prorokovanie, pri čom zohrávali nemalú úlohu aj ženy – práve preto, že sa tým narúšala sféra kontrolovateľného spoločného zdieľania zbožnosti (pestovanej napr. spoločnou lektúrou, spievaním). Preto sa na druhej strane napr. v prípade akútneho ohrozenia existencie protestantskej komunity v začiatkoch prenasledovania a zákazu výkonu náboženstva v Čechách po roku 1620 alebo neskôr v Uhorsku začiatkom sedemdesiatych rokov 17. storočia stalo obvyklým hromadné a časté prijímanie Večere Pána, kým za bežných podmienok sa obmedzovalo na najvýznamnejšie cirkevné sviatky.[23] Aj akty konverzie sa odohrávali práve cez verejné prihlásenie sa k učeniu (zloženie vyznania viery) a prebratie ceremónií a rituálov druhej konfesie. V prvom rade cez ne sa demonštrovala novonadobudnutá identita po konverzii, resp. práve konverzia bola inscenovaná ako verejná slávnosť, odohrávajúca sa na posvätnom mieste (v kostole), a ritualizovaným spôsobom. Ruka v ruke s týmto aktom mohlo ísť aj verejné zosmiešnenie a potupenie „opozičnej“ konfesie, čím sa mala deklarovať jej nesprávnosť. Tak sa napr. akt konverzie bývalého banskobystrického luteránskeho farára Eliáša Greßnera odohral práve v jeho bývalom, medzičasom už katolíckom kostole, pričom sa zároveň stal pre druhú stranu inšpiráciou pre pamflet, parodujúci základné články novoprijatého katolíckeho učenia a odsudzujúci konvertitov všeobecne.[24] Zároveň však v období raného novoveku treba mať stále na pamäti, že niektoré formy cirkevných úkonov a rituálov sa stali zložkami ľudovej zbožnosti v rámci viacerých konfesií.[25]

[22] NISCHAN, Bodo: Ritual and Protestant Identity in Late Reformation Germany. In: GORDON, Bruce (ed.): *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*. Vol. 2. Scolar Press, 1996, s. 142-158.

[23] Odchodu luteránskych farárov z Prahy roku 1622 predchádzalo niekoľkonásobné hromadné prijímanie Večere Pána údajne tisícmi ľudí. Uvádza anonymné *Historische Erzehlung, wie die Jesuiten in diesem 1622. Jahr […] die Lutherischen Prediger, Schuldiener, Studenten und alle wahre Evangelische Bekenner Christi, vertrieben, und […]* ins *Exilium und Elend verjagen* etc. B. m., 1622.

[24] *Confessio novorum Catholicorum ad papatum perversorum in Hungaria*. B. m. (cca 1673).

[25] ŠOLTÉS, Peter: *Náboženská pluralita*, ref. 14, s. 262-265.

V dobe prevládajúcej orálnej formy komunikácie o to väčšiu a mimoriadnou účinnosť a pravdepodobne aj záväznosť nadobudli „materializované" formy komunikácie, lebo nimi sa na verejnosti jasne definovalo a potvrdzovalo miesto jednotlivca v rámci spoločnosti.[26] Nie náhodou práve v sledovanom období získali kázne, dišputy a diskusie pevne určenú podobu a aj subtílne teologické odborné debaty pozorne sledovalo tiež množstvo laikov. Akcentovanie „slova" však malo v rámci protestantských konfesií aj ďalší rozmer: v ich ponímaní práve slovo božie („Slovo") je tým, čo utvára identitu každého kresťana, pravda, len ak je poznané, pochopené a prijaté. V prípade protestantských konfesií bol evidentný dôraz na reflexívne formy zbožnosti, bazírujúce na čítaní a poznaní Biblie či iných záväzných textov (spevníkov, katechizmov, postíl), ktoré toto posolstvo sprítomňovali a predstavovali v neskreslenej a záväznej materializovanej podobe. Sakralizovanú podobu nadobudol dokonca aj typ jazyka, ktorým sa sprostredkovalo čitateľom: rovnako ako Lutherov preklad Biblie definitívne posunul ním použitý typ nemčiny na jazykovú normu, aj v prípade slovenských luteránov sa vďaka prebratiu hotového prekladu Biblie do dostupného českého jazyka „bibličtina" stala normou pre nimi používaný kultivovaný jazyk. Bola aj podporným argumentom pri obrane odlišnosti ich učenia voči odmietanému katolicizmu a symbolizovala ich kultúrnu a konfesijnú svojbytnosť (identitu).[27] Vydania Biblie alebo iných kníh s náboženským obsahom sa tak stali dostupnými pre široké masy veriacich, navyše aj vďaka tomu, že tlačené knihy prestali byť luxusnými predmetmi. Ich vlastnenie nebolo už len výrazom sociálneho statusu, ako tomu bolo v predošlom období stredoveku. V prípade formálnych reštrikcií náboženského života práve Biblie a ďalšie typy náboženskej literatúry (spevníky, postily) mali šancu stať sa oporou náboženského vedomia a uchovania konfesijnej identity, lebo pri absencii duchovných v zboroch zostali jedinými sprostredkovateľmi učenia.

Najmä vlastnenie Biblií nadobudlo symbolický význam a v čase, keď potridentská katolícka cirkev zakazovala laikom cirkevnou vrchnosťou nepovolené čítanie, ich prítomnosť v domácnosti sa považovala za jasný prejav protestantizmu. Biblie a uchovávaná rodinná či lokálna tradícia sa stali aj hlavnými argumentmi desaťtisícov ľudí hlásiacich sa k presnejšie nedefinovanému protestantizmu v rakúskych krajinách koncom dvadsiatych rokov 18. storočia, či pri prihlasovaní sa

[26] TÓTH, István Gy.: *Literacy and Written Culture in Early Modern Central Europe*. Budapest : CEU Press, 1996, s. 155-162.

[27] KOWALSKÁ, Eva: Language as a Means of Transfer of Cultural Values (Adopting a Foreign Language within the Process of Creating the Confessional Identity of the Slovaks). In: BURKE, Peter – PO-CHIA HSIA, Ronnie (eds.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, s. 53-64.

„tajných protestantov“ v Čechách a na Morave po vydaní Tolerančného patentu (1781) k povoleným evanjelickým konfesiám (luterstvu, kalvinizmu). Ich konfesijná identita však bola v dôsledku absencie pravidelného kontaktu so sprostredkovateľmi učenia nejednoznačná. Pri nemožnosti interpretovať posolstvo Biblie v duchu konzistentnej teológie, ktorú mohli sprostredkovať len špeciálne pripravení jedinci (kňazi), dochádzalo v postihnutej populácii k postupnému stieraniu rozdielov medzi už vyhranenými denomináciami a následne ku „kontaminácii“ tradovaného učenia a identity cudzorodými teologickými prvkami. Dôsledkom bola nevyhranená konfesijná identita, o čom svedčia časté prestupy z luterstva ku kalvinizmu v prípade napr. českých a moravských protestantov po roku 1781, alebo štátnymi orgánmi potieraný fenomén „deizmu“ a dokonca judaizmu v dovtedy vyhranene katolíckych regiónoch.[28] Jasné vedomie potreby odlíšiť sa od katolicizmu však svedčí o uchovaní konfesijnej identity, hoci v modifikovanej podobe, a o význame vyššie uvedených faktorov.

V danej súvislosti sa vynára otázka o význame „učiteľov“ (duchovných vodcov) pri formovaní a udržiavaní konfesijnej identity. Všetky cirkvi sa už v priebehu 16. storočia usilovali dosiahnuť všeobecnú konformitu v otázkach vierouky, dodržiavania striktných noriem morálneho správania sa, a eliminovať tradičné (predošlé) formy religiozity. V danom procese nešlo len o definovanie vieroučných štandardov, ale aj ich o „zvnútornenie“ zo strany (aj „jednoduchých“) veriacich a ich mobilizáciu v prípade ohrozenia komunity. Súvisel s tým rast významu kléru, ktorý sa aj v protestantskom prostredí, formálne uznávajúcom princíp kňazstva všetkých veriacich stal hlavným sprostredkovateľom a interpretátorom učenia. V procese konfesionalizácie, keď sa cirkev stávala jedným z hlavných prostriedkov integrujúcich štátne útvary, sa vďaka prepojeniu so štátnou a lokálnou mocou dostala kléru do vienka nová úloha – začal sa významnou mierou podieľať na zabezpečení sociálnej disciplíny. Vedenie cirkevnej dokumentácie, ktorá sa od reformácie resp. nástupu katolíckej reformy v potridentskom období začala chápať aj ako potvrdenie nároku na „vlastných“ veriacich, *de facto* „materializovalo“ ich konfesionálnu identitu bez toho, aby si ju museli v bežných životných situáciách výraznejším spôsobom uvedomovať. Duchovní boli navyše existenčne zainteresovaní na vedení požadovanej evidencie aj preto, lebo od počtu veriacich záviseli ich pravidelné príjmy (odvádzané poplatky).

[28] KOWALSKÁ, Eva: Heretici, bludári a prozelyti: formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781. In: KUBIŠ, Karel (ed.): *Obraz druhého v historické perspektivě* II. *Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*. *Studia historica* LII, *AUC Philosophica et historica* 5, 1999. Praha : Universita Karlova, Nakladatelství Karolinum, 2003, s. 135-146.

Oblasť strednej Európy však v priebehu 17. storočia nepatrila k regiónom, kde by bolo bežným dlhodobé pokojné spolunažívanie viacerých konfesií. Občianska vojna, ktorá postihla daný región či už ako súčasť konfliktov počas tridsaťročnej vojny alebo stavovských povstaní, tlak zo strany vrchnosti na prijatie inej, než dovtedy panujúcej konfesie, šírenie moru koncom sedemdesiatych rokov alebo postup Turkov hlboko do strednej Európy znamenali reálne narušenie životných istôt. Erózia cirkevných štruktúr nebola pritom jedinou hrozbou, ktorej bolo treba čeliť: zneistení veriaci bez duchovného vedenia podliehali sústredenému tlaku na konverziu, najmä ak ju vyžadovala lokálna vrchnosť na základe uplatňovania patronátneho práva (príp. zásady *cuius regio eius religio*), alebo ponúkali dobre pripravení misionári, vedomí si potreby saturovania spirituálnych potrieb človeka, vystaveného všemožným druhom ohrozenia vo sfére praktického aj duchovného života.[29] Mentalitu človeka doby baroka totiž formovalo aj vedomie každodennej prítomnosti smrti. Predstava úmrtia bez patričného cirkevného zaopatrenia, latentne prítomná aj u jednoduchých veriacich, pritom znamenala jednu z najväčších hrozieb pre osobnú spásu. Daná situácia ponúkala konverziu v podobe zmeny konfesijnej identity ako racionálne a často jediné riešenie existenciálnej dilemy. Nezanedbateľným faktorom bola určite aj možnosť stabilizácie sociálnych pomerov jednotlivca či celej rodiny v čase, keď sa zo strany štátu a vrchnosti príslušnosť k niektorému vierovyznaniu penalizovala (v prípade habsburskej monarchie išlo o protestantské konfesie) a znamenala obmedzenia vo sfére občianskeho uplatnenia (napr. v magistrátoch, vo vedení cechov, pri možnostiach štúdia).[30]

Konverzie neboli jediným faktorom, ktorý vystavoval konfesijnú príslušnosť resp. identitu skúške. Pre veľké množstvo ľudí daného regiónu to bol aj fenomén konfesionálneho exilu, ktorý predstavoval jednu z významných zložiek migračných procesov prebiehajúcich v ranonovovekej Európe. Pod termínom „exil" sa v danej dobe myslel prevažne náboženským prenasledovaním podmienený a vynútený odchod z krajiny, pričom sa úzko viazal aj na fenomén martýrstva. Už súčasníci jednoznačne odlišovali „peregrináciu" (študentskú, remeselnícku, šľachtickú v podobe gavalierskych ciest) alebo kolonizačnú

[29] TÓTH, István György: Počiatky rekatolizácie na východnom Slovensku. (Pôsobenie Jána Vanoviczi-ho a rádu pavlínov). In: *Historický časopis* 50, 2002, s. 587-606, tu najmä s. 599–602, resp. TÓTH, István György: Katolícke misie na území Slovenska v 17. storočí. In: KOHÚTOVÁ, Mária (ed.): *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*. Prešov : Universum, 2003, s. 72-77.

[30] VOLKLAND, Frauke: Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der „konfessionellen Indentität". In: *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität*, ref. 17, s. 91-104.

migráciu (osídľovanie) od opustenia pôvodného bydliska s cieľom uchovať si vlastnú konfesijnú identitu.[31] Exil sa stal po roku 1648 v dôsledku prijatia *ius emigrandi*[32] životnou skúsenosťou státisícov ľudí, dúfajúcich nájsť v novej vlasti lepšie podmienky pre svoju existenciu.[33] Riešenie interkonfesijných konfliktov touto cestou bolo pritom pokrokom oproti predošlému obdobiu, keď sa napr. spoločnosť v stredoveku snažila zastaviť šírenie teologicky „disidentských" hnutí fyzickou likvidáciou ich nositeľov. Konfrontácia očakávaní a reality sa však nezriedka stala zdrojom ďalších konfliktov v rámci exulantských komunít, ale aj s ich okolím a na jednej strane pomáhala zachovať ich z domu prinesenú konfesijnú a etnickú (resp. „štátnu" – zemskú, napr. uhorskú) identitu, ale na druhej strane sťažovala integráciu exulantov do novej spoločnosti. Tak ako v súčasnosti, aj v 17. storočí exil predstavoval *de facto* definitívne riešenie (zväčša bol podmienený aj hrozbou perzekúcie v prípade návratu) a povedomie príslušnosti ku skupine exulantov sa uchovávalo aj počas niekoľkých generácií. Kolektívna skúsenosť s prežitým utrpením, hoci bolo prípadne už len sprostredkované tradíciou, tak prispelo k uchovaniu iných rovín identity (napr. etnickej, zemskej) exulantov aj v konfesijne príbuznom (totožnom) a priaznivo naklonenom prostredí.

Napriek tematizovaniu exilu zo strany postihnutých ako formy nekrvavého martýrstva, resp. zo strany lokálnych cirkevných alebo správnych vrchností ako fenoménu zasluhujúceho si skutky činnej lásky k blížnym, sa exulanti stávali objektom odmietavých reakcií. Status exulanta totiž umožňoval zachovať si česť napriek tomu, že človek bol nútený hľadať si obživu žobraním, uchádzaním sa o podporu formou udeľovania almužny alebo výnosu zbierky. Tento typ existencie sa pritom viazal na ľudí stojacich na okraji spoločnosti, ktorým sa česť spravidla upierala,[34] pričom samotný fakt tuláctva, ku ktorému sa exil formálne približoval, bol výslovne zdrojom spoločenského odsúdenia. Preto

[31] Študentskej peregrinácii sa venovala dizertácia Daniela Grubera zo Šopronu *Discursus historico-politicus de peregrinatione studiosorum*. B. m., 1619, znovu vydaná roku 1680 jeho vnukom Christophom Danielom Kleschom. Ten obhajoval v decembri 1680 vlastnú dizertáciu *De jure peregrinantium/Vom Recht der Reisenden*, Jena, 1713 pojednávajúcu o rozmanitých formách cestovania a migrácie. Konfesionálny exil analyzuje téza LX.

[32] BARTHOLDI, Christian Friddericus: *Dissertatio de jure principium recipiendi exules fidei socios*. Franckofurti : Pfotenhauer, 1686.

[33] O statuse exulanta pojednalo viacero prác. Prehľadne napr. dizertácie DREHER, Georgius Paulus: *Jura Exulum*. Altdorffi : Schönerstaedt, 1675; KRÜGER, Georgius: *Disputatio philosophico-practica de exilio*. Wittebergae : Henckelius, 1674.

[34] Ku konceptu cti v spoločnosti raného novoveku a k problému ohrozenia cti pozri SCHNEIDER, Klaus – SCHWERHOFF, Gerd (eds.): *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Köln – Weimar – Wien : Böhlau Verlag, 1995. DÜLMEN, Richard van: *Bezectní lidé: O katech, děvkách a mlynářích. Nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha : Dokořán, 2003.

sa od exulantov vyžadovalo doloženie svedectva bezúhonnosti, odporúčania alebo potvrdenia o počestnom spôsobe existencie v predošlom pôsobisku.[35] V prípade farárov sa vyžadovalo svedectvo o tom, že sa pridržiavali pravého učenia, aby tak neboli prípadne zdrojom rozporov vnútri komunity, ktorá sa ich ujala. Napriek tomu sa exulanti stávali terčom podozrievania, výsmechu a odsudzovania, a dokonca sa mohlo stať, že bola spochybnená ich morálna a konfesionálna integrita. To už bol stav, ktorý, ak sa týkal príslušníkov duchovného stavu, mohol mať zásadné existenčné dôsledky nielen pre nich samotných, ale sprostredkovane aj pre celú komunitu, ktorú svojou osobou a osudom reprezentovali či už v prítomnosti, alebo v minulosti – v pôvodnej vlasti.

Exil ako záchrana konfesijnej identity? (Konfesijná identita uhorských exulantov)

So situáciou, ktorá by sa dala charakterizovať spomínaným spôsobom, boli okrem veľkej skupiny pobielohorských exulantov konfrontovaní práve aktéri dosiaľ bližšie neskúmaného uhorského exilu.[36] Patrili k nim najmä duchovní a učitelia, ktorí boli zbavení svojich úradov a stratili právo na uplatnenie vo vlasti v dôsledku uplatnenia princípu kolektívnej viny po odhalení sprisahania proti Leopoldovi I. (tzv. Wesselényiho sprisahanie) roku 1670. Malá časť z paušálne obvinených[37] sa odhodlala dôsledne brániť svoju konfesijnú identitu a morálnu integritu a podstúpila trest väzenia a následne odvlečenia na španielske galeje do Neapola. Prevažná väčšina však pristúpila na akceptovanie reverzov o zrieknutí sa úradov a odchode do vnútorného (do súkromia v rámci Uhorska) alebo zahraničného exilu. Práve tento akt bol mimoriadne nebezpečným krokom a spôsobil rozsiahle kontroverzie ohľadne jeho interpretácie jednak v rámci konfrontácie s katolíckymi oponentmi, jednak v rámci exulantskej komunity, ktorá sa utvorila v Nemecku a Sliezsku. Hanopis údaj-

[35] Vyhnaný modranský rektor Michael Ritthaler mal pri sebe pri odchode do exilu dobrozdanie modranského katolíckeho farára, ktoré vlepil do svojho albumu. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Geulf. 248, Extravagantia, s. 219.

[36] Odborná literatúra sa po primárnom prehľade literárnych aktivít exulantov zamerala na analýzu a edíciu najvýznamnejších narácií, týkajúcich sa osudov jednotlivých aktérov: ĎUROVIČ, Ján P.: *Evanjelická literatúra do tolerancie*. Martin : 1940, resp. MINÁRIK, Jozef (ed.): *Štefan Pilárik (1615 – 1693): Výber z diela*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1958. MINÁRIK, Jozef: *Väzenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka*. Bratislava : Tatran, 1981.

[37] Na súd sa malo dostaviť 469 kazateľov a učiteľov, z nich bolo 91 odsúdených do väzenia. Na galeje bolo následne transportovaných 41 odsúdených.

ne jedného z účastníkov procesu, sekretára Jána Labsanszkého popieral nevinu exulantov a usiloval sa dokázať, že proces, v ktorom figurovali, nebol vedený proti kazateľom a učiteľom vcelku, ale proti jednotlivým osobám.[38] Navyše prebiehal právoplatným spôsobom a vynesené rozsudky a reverzy, ktoré ich zmierňovali, nemali byť zľahčované, ale mali sa chápať ako jasné priznanie viny. Takto mali byť jeho jednotliví aktéri nielen zneistení a uvedení do vnútorných pochybností, ale mala byť spochybnená aj ich reputácia v očiach verejnosti, a mali celkom prísť o česť. To by však znamenalo nielen úplnú devastáciu morálnej integrity postihnutých a ich vylúčenie zo spoločnosti, ale aj diskreditáciu oboch postihnutých protestantských konfesií ako takých, a to priamo v im konfesionálne príbuznom prostredí: hanopis bol publikovaný okrem Uhorska aj v Nemecku.

Aby sa predišlo hroziacim dôsledkom, bolo nevyhnutné dôkladne vyvrátiť Labsanszkého argumentáciu.[39] Exulantskí autori siahli ako po „prvej pomoci" po už raz použitých argumentoch, aby zdôvodnili priam svoje právo opustiť spravované cirkevné zbory v prípade ťažkého prenasledovania, a týmto spôsobom doslova zachrániť svoju vieru, ktorá je najdrahšou vecou človeka.[40] Poukazovalo sa aj na to, že z Biblie a Lutherom zakotveného učenia o vzťahu k štátu a vrchnosti vyplývala povinnosť akceptovať každú vrchnosť ako ustanovenú Bohom, neprotirečiť jej nariadeniam a teda prijať jej nariadenia o odchode do exilu, najmä ak bolo z jej strany vynucované násilím. Argument, že reverzy boli *de facto* priznaním spoluviny na sprisahaní proti panovníkovi sa relativizoval poukázaním na to, že exulanti boli k ich podpisu dohnaní okol-

[38] LABSANSZKY, Johann: *Kurtzer und wahrhaffter Gerichts-Auszug, womit […] erwisen wird, daß die […] un-Catholiche Praedicanten nicht in Ansehung der Religion sondern der Rebellion und Aufruhr wegen abgesetzt und deß Königreichs verwisen*. Dillingen (marec) a Türnau (=Trnava), (máj) 1675. Spis vyšiel aj po latinsky. Všeobecne sa usudzovalo, že skutočným autorom bol jezuita Nicolaus Kellio, ktorý neskôr konal misiu a kázal v pevnostiach, kde boli uväznení jednotliví odsúdení.

[39] LÖHNER, Christoph: *Hungarische Prädicanten-Unschuld, wider die dreißig-fach-unwahre Beschuldigung, daß […] die im Königreich Hungarn Un-Römisch-Katholischen Prädicanten […] rechtmäßig verurtheilet worden seien.* (Wittenberg) 1675. *Kurtzer und wahrhafftiger Bericht von der letzteren Verfolgung der Evangelischen Prediger in Ungaren, darinne vorgestellet wird ihre Unschuld*. B. m., 1678. Časté boli aj útešné kázne, v ktorých sa nachádzajú početné konkrétne poznámky o situácii exulantov. Pozri napr. GÜNTHER, Andreas: *Des hocherleuchteten Apostel Pauli Christianus persecutionem patiens/Wie und warum ein Christ in der Welt Verfolgung leiden müsse?* Halle : Salfeld, 1676. Anonym: *Trostschrift an die in den Königreich Ungarn um des heiligen Evangelii willen heftig bedrängte Ewangelische Christen*. B. m., nedat. Ku kázňovej tvorbe exulantov pozri KOWALSKÁ, Eva: Kázeň ako zdroj informácií pre sociálne a politické dejiny? K možnostiam interpretácie kázňovej tvorby luteránskych exulantov z Uhorska. In: KÁKOŠOVÁ, Zuzana – VOJTECH, Miloslav (eds.): *Slovenský literárny barok. Venované 340. výročiu smrti Petra Benického*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005, s. 118-129.

[40] S týmto cieľom bol znova vydaný starší spis jedného z bývalých nemeckých kazateľov v Prahe, kde sa nachádza mnoho doplňujúcich odkazov na situáciu v Uhorsku: *Fabianus Natus redivivus, seu modesta solutio quaestionis de fuga in persecutione, utrum pastores Bohemici recte fecerint, quod ad mandatum Caesareum Praga excesserunt?* (pôvodne Wittenberg 1624). Christianopoli (Clausenburg/Cluj) : 1675.

nosťami. Tie však zároveň neboli také silné, aby sa od postihnutých vyžadovalo alebo očakávalo „krvavé martýrstvo“. Naopak, vzdorovanie voči moci by sa bolo mohlo zneužiť ako dôkaz, že obvineným ide o zvýraznenie vlastnej slávy, a svoje sily a schopnosti povyšujú nad Božiu vôľu. Navyše, duchovní pastieri sa neprevinili, keď z donútenia opustili svoje zbory, lebo ani ich členovia neboli ochotní vzdorovať svetskej vrchnosti.[41] Ako ďalší závažný argument sa dodávalo, že podpisy na reverzoch síce stoja, ale pečate, ktoré im dodávali legitimitu a mali väčšiu záväznosť, než samotné podpisy,[42] nepritláčali signatári, ale zástupcovia moci, ktorá celý proces zmanipulovala.[43]

S obľubou sa priamo poukazovalo na správanie sa Martina Luthera (v súvislosti s jeho úvahami o odchode do Čiech), apoštola Pavla a dokonca samotného Krista, aby sa našiel príklad na to, že aj spravodlivý pastier môže v extrémnych a ním nezavinených krízových situáciách opustiť svoje ovečky (veriacich), najmä vtedy, ak ani ony nie sú v stave odporovať zlu. Tento krok, inak považovaný za neprípustný, sa v danej situácii vnímal ako jediný možný na to, aby sa mohla uchovať konfesijná identita aspoň duchovného, ktorý pri ordinácii prisahal vernosť čistému Slovu božiemu.[44] Odmietalo sa „zbytočné martýrstvo“, a na druhej strane sa zdôrazňovalo, že prenasledovanie cirkvi možno chápať aj ako skúšobný kameň. Preto si aj tí, čo nezažili útrapy galejí, nárokovali na právoplatný status exulanta a trpiaceho v mene Krista.[45] Paradoxným spôsobom sa koncept takto osvedčenej identity približoval v rámci ortodoxného luterstva, ku ktorému sa uhorskí exulanti hlásili, k jej vnímaniu u pietistov, žiadajúcim potvrdiť vieru a konfesijnú identitu okrem iného aj činnými skutkami.

Ohrozenie stability konfesijnej identity však mohlo prichádzať aj z „vlastných radov“. Konflikty vnútri exulantských komunít neboli zriedkavé, a nevyhli sa im ani exulanti z Uhorska. Vznikli z napätia medzi tými, čo pred odchodom do exilu podpísali kontroverzné reverzy, a tými, čo sa v ňom ocitli po prepustení z galejí, ktorého sa dočkali po intervencii zahraničnej verejnosti a mocností u cisára Leopolda I. Hneď po svojom oslobodení viacerí literárne činní autori napadli svojich krajanov – „reverzalistov“ a spochybnili ich právo užívať status exulanta a podporu zo strany prijímajúcej (nemeckej) verejnosti. Nešetrili pritom tvrdými slovami odsúdenia a označili ich za *Libellaticis,*

[41] *Fabianus Natus*, ref. 40, s. 44-45, 72.
[42] TÓTH, István Gy.: *Literacy and Written Culture*, ref. 26, s. 96-97.
[43] *Fabianus Natus*, ref. 40, s. 116-117.
[44] *Fabianus Natus*, ref. 40, s. 70-78.
[45] K tomu napr. PILARIK, Esaias: *De persecutione verae ecclesiae dissertatio theologica*. Wittebergae : Ziegenbein, 1676.

Simplicisten und Ignoranten, t. j. hanopisálkov, prostákov a ignorantov.[46] K takémuto príkremu odsúdeniu a spochybneniu luteránskej identity ich pravdepodobne viedlo najmä to, že niektorí reverzalisti sa hneď po príchode do Nemecka usilovali predostrieť tamojšej verejnosti nielen jednoduché vyvrátenie spomínaných Labsanszkého argumentov, ale aj analýzu príčin toho, že v Uhorsku došlo k prenasledovaniu celej cirkvi. Nezdráhali sa zamieriť kritiku do vlastných radov a za jednu z príčin označili aj nevhodné správanie sa jej popredných predstaviteľov: zneužívanie funkcií na vlastný prospech, podplácanie a nepotizmus pri obsadzovaní úradov, zanedbávanie povinností, pestovanie dvorských manierov...[47] Diapazón previnení bol dostatočne široký na to, aby sa zľahčila hodnota martýrstva, na ktoré sa galejníci odvolávali. Spor, ktorý prebiehal na stránkach viacerých spisov a kázní, značne poškodil reputáciu celej exulantskej komunity a priniesol viacerým aktérom problémy so získavaním trvalého uplatnenia alebo podpory.

Exil v Nemecku teda nebol pre postihnutých žiadnym pokojným útočiskom, kde by mohli bez problémov a v súlade s okolím prečkať nepokojné časy alebo nájsť trvalé uplatnenie. Okrem sporov vnútri komunity boli prirodzene vystavení kontroverzným reakciám prijímajúcej strany, ktoré sa podpísali pod neľahké osudy viacerých z nich. Už len neobvyklý výzor duchovných z Uhorska, ktorí ho programovo prezentovali verejnosti ako súčasť svojej konfesijnej aj zemskej identity[48] im priniesol často nepochopenie alebo i posmech: verejnosť ich často stotožňovala s tulákmi, komediantmi, mušketiermi, „patriarchami z iného sveta" či dokonca Židmi.[49] Pre mužov s často univerzitným vzdelaním boli uvedené reakcie bezpochyby šokom a zdrojom sklamania, nezabúdali však pri každej príležitosti manifestovať svoje utrpenie a pôvod, aby mohli

[46] O tom pojednávajú napr. *Nothwendigen Gedanken*, s. 35-37.

[47] (LIEFMANN, Michael): *Vertheidigtes Guttes-Gerüchte Derer aus der Ober-Ungrischen Graffschaft Zips und absonderlich denen der Polnischen Krohn verpfändeten dreyzehen Städten unschuldig ins Elend getriebenen Diener Christi, Wieder Ihrer Verfolger und Verläumder Böses Berichte und Gedichte gerichtet.* B. m., 1676, II. časť, § 10-14. Lieffman uvedené obvinenia vyvracia. Pôvodnú kázeň, v rámci ktorej boli publikované, sa mi nepodarilo získať v origináli.

[48] V Uhorsku bolo medzi farármi obvyklé pestovanie dlhých brád „na uhorský spôsob", počas ciest nosili pútnické palice ako symbol svojho statusu. Na tento symbol, charakterizujúci exulanta, upozornil napr. Daniel Klesch v špeciálnej kázni *Baculus exilii*. Amsterdam : Cunradus, 1682. Zemskú identitu podčiarkoval typ odevu: deti Andreasa Günthera nosili po svojom príchode za otcom do Naumburgu celý rok „uhorské šaty", ktoré im dala matka ušiť pred cestou. LADEMANN, Johann Rudolph: *Ein danckender Priester. Wurde an dem Exempel des [...] Herrn M. Andreas Günthers [...] vorgestellet von (J. R. Lademann)*. Naumburg (1709), s. 95.

[49] Ešte horšie vnímanie avizujú nadávky „Pracher, Landstreicher und Beutelsauger", čo naznačuje odpor obyvateľstva voči neúmernému žobraniu, ktoré pripisovali aj exulantom. *Weh- und demüthige Elend-Klage derer aus [...] Ungarn [...] vertriebenen [...] Elend Männer*. B. m., 1682, s. 3.

požívať zaopatrenie zo strany hosťovských miest.[50] Odkázanosť na almužny a charitu prirodzene nebola pre bývalých farárov a rektorov významných škôl dôstojnou formou existencie, najmä ak mali rodiny; získanie trvalého uplatnenia (predovšetkým farárskeho úradu) navyše bývalo spojené so značnými problémami.

Ešte horšie než nahlas vyslovované posmešky a hanlivé pomenovania exulantov alebo odopieranie pomoci však bolo spochybňovanie teologickej pravovernosti ako dôležitej súčasti luteránskej identity vyhnaných farárov. Je isté, že sťažnosti z ich strany nezaznievali ani tak na margo hmotnej núdze, ako skôr na nedostatok súcitu, duchovnej útechy a empatie najmä zo strany nemeckých kolegov-duchovných. Vyčítali ho v prvom rade duchovným pôsobiacim vo funkciách dvorských kazateľov, ktorí sa často riadili viac ohľadmi na možné politické komplikácie vyplývajúce z podpory exulantov, ako účinnou kresťanskou láskou.[51] Sklamane komentovali postoje svojich kolegov, ktorí nezriedka preukazovali nechuť finančne podporovať exulantov, o to menej boli naklonení tomu, aby sa im ponúkali nejaké stabilnejšie miesta. Ministériá (zbory farárov) predovšetkým vo väčších mestách boli doslova žiarlivé na pozývanie alebo príchod exulantov a strážili si termíny kázní, ktoré boli exulantom ochotné ponúknuť. Na druhej strane exulanti vystupujúci ako *Kreuz-Bruder* alebo „prenasledovaní v mene Krista" dávali otvorene najavo svoje utrpenie a apelovali na kresťanskú lásku a aktívnu vieru. Žiadali od poslucháčov účinné pokánie, verejné oľutovanie hriechov a karhali ľahostajnosť k utrpeniu iných, čo im často spôsobovalo problémy.[52] V uvedenom procese (seba)prezentovania, vnímania a konfrontácie tak exulanti narážali na diskrepanciu medzi deklarovaním ortodoxných teologických stanovísk a konaním proti učeniu Písma a Formuly svornosti,[53] ktoré bolo jedným zo zdrojov krízy luterskej ortodoxie.

[50] Argumentáciu a správanie exulantov ako súčasť cieľavedomého konania tematizuje SCHUNKA, Alexander: Exulanten in Kursachsen im 17. Jahrhundert. In: *Herberge der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte.* Bd. 27. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2003, s. 17-36.

[51] Uvedené výčitky sa zahŕňali pod odsudzovaný termín „Statismus" (t. j. uprednostňovanie záujmov štátu). Pozri napr. BURIUS, Johann: *Einfältige doch Christlich wohlgemeynende und erhebliche Motiven.* B. m., 1679, s. 130: „itziger Statismus" nazýva nástrojom diabla a východiskom ateizmu.

[52] Pretože hosťujúci kazatelia-exulanti nezastávali nijaký úrad, nemali na to žiadne oficiálne oprávnenie. Explicitne to zdôraznil napr. FEKETE, Stephan: *Trifolium sacrum, […] Das ist: Geistliches Kleeblat, vorstellend die allernäheste Ursach der Trübsal des Volks Gottes*. Jena, 1677, s. 5-6. Podobné vyjadrenia možno hojne nájsť aj u Antona Reisera a Daniela Klescha.

[53] „Nie všetci, čo sa deklarujú byť stúpencami Formuly svornosti konajú tak, ako to stojí v Písme a vo Formule, ale prekračujú ich. Sú to poslucháči, nie vykonávatelia slova Božieho." BURIUS, Johann: *Einfältige Motiven*, ref. 51, s. 47.

Obranným mechanizmom pred relativizovaním teologických stanovísk exulantov buď zo strany nemeckých teológov alebo ich vlastných krajanov v emigrácii, sa v prípade luteránov stali posudky nemeckých teologických autorít. Išlo v prvom rade o univerzity vo Wittenbergu a Lipsku, ktoré potvrdzovali, že názory držiteľov osvedčení o pravovernosti sa neodchyľujú od pravého učenia, a sú teda oprávnení zastávať cirkevnú službu. O takéto osvedčenia sa usilovali najmä tí, ktorí dúfali, že sa im podarí uplatniť sa v cirkevnom úrade v Nemecku,[54] neskôr potom aj tí, čo sa po zmene cirkevnej politiky viedenského dvora (po roku 1681) pripravovali na návrat do svojich cirkevných zborov v Uhorsku.[55] Inou formou potvrdenia pravovernosti a zároveň istou formou „sociálnej pomoci" bolo opätovné prijatie bývalých študentov univerzít – súčasných exulantov na ďalšie bezplatné štúdium, ktoré im malo umožniť získanie vyššieho akademického stupňa.[56] Bolo to možné aj na základe štipendií, ktoré zriadili niektorí nemeckí panovníci pre uhorských exulantov.[57]

Uhorská exulantská komunita sa napriek ostrým kontroverziám vyznačovala relatívne silnou kolektívnou identitou. Exulanti sa nielen zdržiavali ako uzavretá skupina napr. vo Vroclave, Zittau alebo Görlitzi a odtiaľ podnikali cesty ďalej do Nemecka, ale ostávali naďalej vo vzájomnom kontakte, aj keď si už našli trvalé pôsobiská.[58] Dokladmi týchto kontaktov sú venovania a pozdravy krajanov v knihách, kázňach a rôznych spisoch, vydávaných v Nemecku.[59] Exulantskú identitu si jej nositelia uchovávali často aj vtedy, keď už význam a dĺžka ich pôsobenia na novom mieste presiahli čas, čo žili v Uhorsku: napr. Andreas Günther sa sám deklaroval za exulanta aj po tridsaťročnom účinko-

[54] Takto bolo formulované napr. osvedčenie univerzity v Lipsku pre A. Günthera z 21. februára 1677. In: LADEMANN, Johann Rudolph: *Ein danckender Priester*, ref. 49, s. 90-91.

[55] Osvedčenia univerzity v Lipsku pre Martina Tarnócziho, Petra und Jána Sextiho z 8. augusta 1682, resp. Jána Kemmela z 3. novembra 1682. In: *Copia decisionis super problemate controversio ad submissam instantiam exulum Hungaricarum*. (Leipzig) 1682, resp. KEMMEL, Johann: *Gaudium pastorale/Der Bethlemischen Kirchen Weynacht-Freude*. Leipzig, 1684.

[56] Daniel Klesch získal hodnosť bakalára lipskej univerzity bez zaplatenia poplatkov. KLESCH, Daniel: *Geistlich-Evangelische zweyte Nach-Erndte*. Leipzig, 1675. Tobiáš Masník/Masnicius a Ján Simonides študovali tri mesiace bezplatne vo Wittenbergu.

[57] Napr. Eberhard III., knieža Württembergu a Tecku zriadil roku 1674 základinu na univerzite v Tübingene. BURIUS, Johann: *Einfältige Motiven*, ref. 51, s. 124-125.

[58] A. Günther dokumentuje vo svojich *Fata Pastoralia* dôležitosť prepojenia starých priateľov, priaznivcov spomedzi mešťanov a dvoranov počas hľadania trvalého miesta. In: LADEMANN, Johann Rudolph: *Ein danckender Priester*, ref. 49, s. 85-90, časť *Von meiner Exulanten-Wanderschafft, wie auch von mancherley Anblick zu unterschiedlichen Beförderungen*.

[59] Adresátmi pozdravov boli študenti obhajujúci dizertácie, pozostalí po niektorom príslušníkovi exulantskej komunity alebo takí, ktorí získali významný post: napr. po menovaní Michaela Ritthalera do funkcie knihovníka vo Wolfenbütteli sa adresátom gratulácií od exulantov stal nielen Ritthaler, ale aj jeho zamestnávateľ, knieža Rudolf August z Braunschweigu a Lüneburgu.

vaní na poste mestského farára v Naumburgu. Svoj exulantský osud po celý život prezentoval aj Juraj Lányi, hoci sa z chudobného exulanta stal profesorom na jednom z gymnázií v Lipsku a jeho knižnica mala vyše 3 000 zväzkov.[60] Po nemecky hovoriaci a literárne nadaní exulanti sa angažovali (pravdepodobne aj ako skupina) v rámci nemeckých barokových literárnych spoločností.[61] Uplatnenie v Nemecku našla aj časť po slovensky hovoriacich exulantov, ktorí získali miesta farárov v českých exulantských zboroch a na niekoľko generácií ich zachránili pred zánikom alebo asimiláciou.[62]

Exil vs. domáce pomery: spätné pôsobenie exulantských komunít na konfesijnú identitu

Dekáda vrcholiacej rekatolizácie v Uhorsku priniesla nielen priame postihy duchovnej elity protestantských konfesií, ale aj obmedzenie podmienok pre výkon náboženstva (regulovanie počtu kostolov na základe dikcie zákona o tzv. artikulárnych miestach). Prevažná časť cirkevných komunít počas celej dekády (cca. 1673 – 1683) zostala bez duchovných a aktívneho výkonu evanjelických cirkevných obradov, radikálne v nich ubúdalo veriacich a konjunkturálne konverzie[63] (časté napr. pri obsadení mesta povstaleckým resp. cisárskym vojskom) uvoľňovali vnútrocirkevnú disciplínu. V prostredí exulantov si uvedenú situáciu najskôr uvedomili Juraj Lányi a Michael Ritthaler, ktorí sa obrátili na svojich bývalých spoluveriacich v Uhorsku s cieľom posilniť ich konfesijnú (luteránsku) identitu.

Bývalý modranský rektor Ritthaler vo svojom návode-poučení zostavenom už 10. augusta 1675 oslovil tých, čo si chceli uchovať luteránsku identitu v exile, alebo aj vo vlasti.[64] Nabádal nebáť sa zotrvať vo viere a verejne ju osvedčovať aj pred odporcami, čo považoval za najlepšiu obranu pred „lavírovaním", ktoré zvádzalo k pokrytectvu a obhajovaniu konverzií argumentom, že „v srdci možno zostať luteránom".[65] Ritthaler sa obával aj argumentov, hovoriacich

[60] *Catalogus Librorum, […] qui […] auctionis more […] offerentibus vendentur.* Lipsiae : 1701.
[61] D. Klesch bol členom Deutschgesinnete Genossenschaft a Fruchtbringende Gesellschaft, jeho brat Christoph pôsobil v Deutschgesinnete Gesellschaft. Obaja boli poverení organizovať „uhorskú sekciu".
[62] Prípad rozvetvenej exulantskej rodiny Pilárikovcov spracoval SCHROEDER, Felix v.: Die slowakisch-deutsche Predigerfamilie Pilarik. In: *Südostdeutsches Archiv* IX, 1966, s. 65-88.
[63] Striedanie konfesie v priebehu stavovských povstaní dokumentuje KÓNYA, Peter: Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711). In: *Acta Collegii evangelici Prešoviensis* VI. Prešov, 2000, s. 80, 93.
[64] *Wohlgemeinter und in Gottes Wort gegründeter Unterricht, vor alle Einfältige, jetzo in Ungarn bedrängte […] Christen, wie sie sich […] verhalten sollen*. B. m., 1675.
[65] *Wohlgemeinter und in Gottes Wort*, ref. 64, s. 44-47, 59-60.

o stieraní rozdielov medzi učeniami katolicizmu a luterstva, akoby spočívali „len v ceremóniách“. Autor totiž písal svoju stať v období, keď jezuiti údajne sľubovali pre konvertitov prijímanie oboma spôsobmi a európsku verejnosť zaujímali pokusy o zbližovanie konfesií iniciované Christóbalom de Gentil de Rojas y Spinola, ktorý mal podporu viedenského dvora.[66] Ritthaler preto neodsudzoval exil, naopak, videl v ňom príležitosť pre zachovanie a osvedčenie viery, pričom práve od exulantov požadoval „ísť príkladom v cnostiach“,[67] aby tak nedali podnet k nenávisti voči sebe, ale naopak, vzbudili úctu. Upozornil tak na to, čo sa zrejme vyčítalo exulantom všeobecne. Keď totiž exulanti podľa neho v cudzine nepreukazovali dostatočnú bázeň božiu, neradi chodili do kostola (a pritom kvôli tomu museli odísť z vlasti!), žili v hriechu, obžerstve, opilstve a ešte si nárokovali pomoc, potom boli oprávnené pochybnosti prijímajúcej komunity, či si vôbec zaslúžia jej podporu. Možno predpokladať, že tvrdenia o tom, že „Boh ich (=exulantov) ešte málo potrestal“ neboli neobvyklé najmä v tých regiónoch, ktoré boli exulantmi doslova preplnené (Sasko, Sliezsko). Ritthaler preto žiadal od ľudí s osudom exulanta, aby nielen svojich poslucháčov, ale aj neprajníkov varovali pred páchaním hriechov, aby ich Boh nepostihol rovnakým spôsobom.[68]

Ritthalera však väčšmi zaujímalo, akým spôsobom možno povzbudiť opustených spoluveriacich vo vlasti, a poskytnúť im návod, ako sa majú správať v danej situácii, aby si zachovali svoju identitu a nepodľahli tlaku či lákaniu konverzie. V sfére bežného života odporučil klasický diapazón cností, spočívajúcich v poslušnosti voči vrchnosti, nedávaní príčin pre potrestanie a nepoburovaní epikurejským spôsobom života či pokrytectvom. Vyžadoval striktné dodržiavanie poslušnosti voči vrchnosti a odmietanie účasti na akejkoľvek rebélii. Tým, čo zostali doma v „nepriateľskom“ prostredí, radil vyhýbať sa akýmkoľvek kontaktom s „papistami“ (dokonca aj vstupovaniu do príbuzenských vzťahov a spoločenskému styku), nezapájať sa do debát o náboženstve, prípadne vždy odpovedať len formulami z Katechizmu. Samozrejmosťou sa

[66] SCHNETTGER, Matthias: Kirchenadvokatie und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas. In: DUCHHARDT, Heinz – MAY, Gerhard (eds.): *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz*. Beiheft 50. Mainz : Verlag Philipp von Zabern, 2000, s. 139-169. K pôsobeniu Spinolu vo vzťahu k Uhorsku MASSER, Karin: *Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O. F. M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte,* Bd. 145. Münster : Achendorff Verlag, 2002, s. 235-238.

[67] *Wohlgemeinter und in Gottes Wort*, ref. 64, s. 157.

[68] *Wohlgemeinter und in Gottes Wort*, ref. 64, s. 154-156.

teda malo stať aj učenie sa spamäti. Úzkostlivo sa mali chrániť najmä všetky náboženské knihy, lebo pri absencii duchovných a učiteľov len ony mohli sprostredkovať posolstvo viery. To si vyžadovalo intenzívnu prípravu detí a čeľade v domácom prostredí, čo malo byť povinnosťou hláv domu. Tí sa mali starať o pravidelné modlenie, rozjímanie, čítanie nedeľných a sviatočných kázní z postíl a mali z celej sily brániť potrebné knihy.

Ďalší bývalý pedagóg, krupinský konrektor Juraj Lányi postupoval skôr útočne a pravdepodobne práve on zostavil a anonymne publikoval domnelé „vyznanie viery", ktoré mali podpisovať alebo inak s ním súhlasiť konvertiti.[69] V ňom sa v 22 bodoch pokúsil zosmiešniť jezuitov a učenie celého katolicizmu (do rámca zásad rímsko-katolíckeho „vyznania" malo patriť napr. tvrdenie, že pápež má moc meniť Krista a podľa ľubovôle ho pri lámaní hostií zväčšovať a zmenšovať), aby tak odstrašil a pred verejnosťou znemožnil potenciálnych záujemcov o prestup. Na konci traktátu práve s týmto úmyslom pridal k menu údajného „vyznávača" – konvertitu Eliáša Greßnera charakteristiku *Ein gottloser Mameluck und Verführer dessen Gott der Bauch ist*, ktorá patrila k hrubým urážkam.[70] Vyznanie však účinkovalo skôr v zahraničí, kde vyšlo samostatne napr. roku 1677 v Amsterdame, neskôr ako súčasť (príloha) iných prác.[71]

Podrobný a pozitívne ladený návod, ako si uchovať konfesijnú identitu dal svojim bývalým spoluveriacim Daniel Klesch, ktorého k písaniu primälo okrem iného aj šírenie moru (1679). Vo vypätej situácii totiž nachádzali ohlas tvrdenia katolíckych protivníkov, ktoré mor spájali s trestom pre evanjelikov za zotrvávanie pri „heréze". Zneistení veriaci ľahšie podliehali tlaku ku konverzii a ohrozovali tak svoju spásu. Klesch preto upozorňoval na potrebu využiť inštitút všeobecného kňazstva a zvoliť v komunite takých, čo „dôkladne rozumejú zásadám viery a spasiteľného učenia svätého Evanjelia", a ktorí v čase núdze môžu trpiacim a umierajúcim vysloviť útechu a odvrátia tak záhubu ich duše.[72] Hoci takíto ľudia nie sú „verejne posvätení" a nechodia „v dlhom šate", sú vnútorne pomazaní Duchom svätým a nimi poskytnutá útecha je platná a účinná. Zároveň dôrazne pripomenul aj príslušníkom vysokej šľachty ich

[69] *Confessio novorum catholicorum* bolo vydané ako údajný záznam toho, s čím mal súhlasiť pri konverzii banskobystrický evanjelický farár Eliáš Greschner (Greßner). Z textu jasne vyplýva, že ide skôr o satirický výklad katolíckej vierouky. Za autora možno oprávnene považovať J. Lániho, ktorý sa vo svojom diele *Anatomi deß von den Ungarischen Jesuiten gestellten Glaubens-Bekäntniß, in 22 Articuln bestehende etc*. B. m., 1686 na Confessio doslova odvoláva.

[70] Historický slovník slovenského jazyka pri hesle „mameluk" *Confessio* ako prameň neuvádza.

[71] (REISER, Anton?) *Kurtzer und wahrhaftiger Bericht von der letzten Verfolgung der Evangelischen Prediger in Ungaren.* B. m., 1678, s. 39–56.

[72] KLESCH, Daniel: *Treuhertzige Wachter-Stimm*. Jena, 1679, § 17.

zodpovednosť za cirkev a vyzval ich, ako vzdelaných ľudí, využívať inštitút všeobecného kňazstva.

Hoci aj Klesch radil laikom nepúšťať sa do diskusií o náboženských otázkach, dával presnejší návod, než Ritthaler, ako odpovedať na niektoré často používané argumenty proti luteránom. Evanjelické učenie radil obhajovať argumentom, že nie je nové (na rozdiel od rímsko-katolíckeho), ale obnovené, opiera sa o čisté Slovo. Luteránska verzia Biblie je podľa neho pravá práve preto, že na rozdiel od katolíckej neoperuje tradíciou (a teda poverou), ani rozumom, ako kalvínska. Keďže sa na ňu odvoláva aj Augsburská konfesia, aj pre tú platí argument o jej pravosti.[73] Zjednocujúcim motívom prác adresovaných trpiacim veriacim v Uhorsku však bolo poukázanie na to, že Boh často neočakávane dokáže zachrániť tých, čo v neho dôverujú, prebudí hrdinov, ktorí sa ich ujmú, dokonca dojme srdcia tyranov, či – v najhoršom prípade – aspoň uteší srdcia prenasledovaných.[74]

Za iný dôsledok exilu možno považovať rast sebavedomia duchovných. Tí, čo sa po uvoľnení podmienok pre výkon náboženstva po roku 1681 vrátili domov, mohli podať aj zahraničnými teologickými autoritami odobrený dôkaz svojej pevnej konfesijnej identity a oprávnene sa sťažovať na slabú podporu či ochranu zo strany svetských patrónov v dobe pred a počas súdnych procesov.[75] Prežité prenasledovanie a utrpenie, niekedy akcentované až ako nekrvavé martýrstvo zakotvilo vo vedomí kňazov pocit morálnej prevahy a mohli vystupovať ako predstavitelia celej cirkvi.[76] Táto skutočnosť, kombinovaná s absenciou permanentne fungujúcich správnych orgánov (konventy a synody sa nemohli zvolávať, neobsadzovali sa miesta seniorov a superintendentov) prispela k tomu, že v Uhorsku dlho prevažoval najmä v rámci luterstva princíp hierarchie. Napriek, alebo práve vďaka všetkým spomenutým paradoxom, kontroverznému vývoju a dôsledkom predstavovala skúsenosť exilu významnú súčasť tradície luterstva a protestantizmu v Uhorsku vôbec, aj keď sa dotýkala len početne skromnej skupiny ľudí. Ako „uzlové miesto pamäti" sa mu dostalo významného miesta v „spomienkovom rastri" nasledujúcich generácií a stal sa dôležitou súčasťou konfesijnej protestantskej identity.

[73] KLESCH, Daniel: *Treuhertzige,* ref. 72, § 20.

[74] *Trostschrift an die in den Königreich Ungarn um des heiligen Evangelii willen heftig bedrängte Ewangelische Christen.* B. m., 1671 – 1681.

[75] Tento fakt zdôrazňujú napr. *Animadversiones*, s. 48-49. Sťažnosti na malú obetavosť v prospech škôl a kostolov, znevažovanie kazateľov a učiteľov a krátenie ich platov spomína aj RITTHALER, Michael: *Wohlgemeinter und in Gottes Wort gegründeter Unterricht, vor alle Einfältige, jetzo in Ungarn bedrängte […] Christen, wie sie sich […] verhalten sollen*. B. m., 1675, s. 24.

[76] Superintendent Daniel Krman viedol sám roku 1708 posolstvo v mene celej evanjelickej a. v. cirkvi k švédskemu kráľovi Karolovi XII.

3. Transformácia židovskej identity na Slovensku

Peter Salner

V tomto príspevku si všímam transformáciu židovskej identity na Slovensku v priebehu posledných storočí, pričom sa sústredím najmä na obdobie po roku 1945 (morálne dôsledky holokaustu a reakcie na nástup komunistickej moci).

Pri sledovaní identity vychádzam z formulácie Samuela P. Huntingtona: „Identita je nositelem osobní integrity daného jedince či skupiny. Je produktem uvědomění si vlastního „já", tedy toho, že já nebo my jakožto uzavřená entita disponujeme jistými kvalitami, které mně či nás odlišují od jiného či jiných."[77]

Židovská identita vo svojej tradičnej podobe vychádza z viery v jediného všemohúceho Boha, ktorá sa premieta do konkrétnych foriem kultúry a spôsobu života. Základom je Tóra (Päť kníh Mojžišových). Z nej sa odvíja Talmud (rabínske komentáre Tóry), halacha (systém náboženských právnych predpisov) i 613 konkrétnych „micvot" (príkazov a zákazov), ktoré má dodržiavať každý zbožný Žid v každodennom či sviatočnom živote. Ako celok predstavovali jednotný návod, platný všade a v každej dobe. Práve striktným dodržiavaním zásad kultúry všedného dňa sa Židia v minulosti odlišovali od príslušníkov iných náboženstiev vo svojom okolí. Pre pretrvanie židovstva bolo táto komplexnosť vplyvu Tóry dôležitá. V dôsledku historických udalostí sa prakticky celá komunita (bez ohľadu na to, či konkrétni jedinci žili v diaspóre alebo na biblických územiach) ocitla v pozícii menšiny a musela sa prispôsobovať politickým a prírodným pomerom svojho okolia. Jednotný jazyk Tóry (hebrejčina), rovnaká viera a z nej odvodené princípy (od formy sviatkovania až po pravidlá manželského života, obliekania, stravovania či využívania voľného času), povedomie spoločného pôvodu i prísna sociálna kontrola uľahčená „viditeľnou inakosťou" Židov udržiavali homogenitu komunity aj počas stáročí existencie v diaspóre. Nie náhodou Tóru volali aj „prenosný domov", „prenosná vlasť."[78]

Tóra formovala a udržiavala kompaktnú identitu komunity ako celku až

[77] HUNTIGTON, P. Samuel: *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha : Rybka Publishers, 2005, s. 32.

[78] WEISER, Jozef: Hľadanie domova. In: *Kehila Bratislava*, 2006, č. 1, s. 2.

do konca 18. storočia.[79] Platí to napriek skutočnosti, že v závislosti od geografických aspektov, lokálnych mocenských štruktúr a postojov majoritného obyvateľstva sa postupne vykryštalizovali (spočiatku len formálne) rozdiely v kultúre a spôsobe života Židov v rôznych krajinách. V neskorších obdobiach tradičný judaizmus Tóry prestal pôsobiť ako jediná alternatíva. Na Slovensku však smer, reprezentovaný ortodoxným židovstvom, zohrával rozhodujúcu úlohu ešte v prvej tretine 20. storočia.

Zmenu postojov ovplyvňuje od konca 18. storočia aj na našom území „židovské osvietenstvo" (haskala), ktoré vzniklo na území Nemecka. Legislatívnym impulzom jeho šírenia bol Tolerančný patent Jozefa II. pre Židov z roku 1782, ako aj ďalšie zákony, prijímané v priebehu celého 19. storočia. Vďaka nim sa Židia smeli usídľovať v mestách, mohli bývať mimo vyhradených priestorov geta, získali právo na vzdelanie, prístup k novým, dovtedy pre nich nedostupným profesiám.

Časť Židov prijala ponúkané výhody a stala sa aktívnou zložkou „zlatého veku istoty" ako označuje obdobie pred prvou svetovou vojnou Stefan Zweig.[80] Cenou bolo prispôsobovanie sa požiadavkám štátu a spôsobu života majority a následne oslabenie „judaizmu Tóry". V časti komunity došlo k jeho nahradeniu „judaizmom lojality" ku komunite. Práve preto niektorí autori vnímali jozefínske reformy ako „pascu", ktorá vraj v konečnom dôsledku doviedla komunitu k tragédii holokaustu: „Poskytování občanské rovnoprávnosti menšinám je provázeno utajeným imperativem „Buď jako já!" A jakmile tento předpoklad není splněn, připadá si sklamaná většina podvedena a mstí se za to."[81]

Nezlučiteľnosť oboch prístupov viedla k názorovým konfliktom vnútri komunity. Princípy ortodoxie presadzoval na území dnešného Slovenska najmä Chatam Sofer (vlastným menom Moše Schreiber, 1762 – 1839). Od príchodu do Bratislavy (1806) až do smrti pôsobil ako hlavný rabín mesta. V duchu svojho sloganu: „Čo je nové, Tóra zakazuje" nepripúšťal nijakú odchýlku od starých zvyklostí. V každodennom živote akceptoval len jidiš a modlitby smeli prebiehať iba v hebrejčine. Z obavy pred asimiláciou sa pokúšal izolovať svojich prívržencov nielen od majoritného prostredia, ale aj od Židov, ktorí neakceptovali jeho názory.[82] Súčasťou Soferovho presvedčenia bolo dôsledné odmietanie svetského vzdelania, pretože odvádza ľudí od štúdia Tóry. Po-

[79] Podrobnejšie WEISER, Jozef: Židovská identita – jedinečný fenomén. In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*. Bratislava : Zing Print, 1995, s. 13.
[80] ZWEIG, Stefan: *Svět včerejška. (Vzpomínky jednoho Evropana)*. Praha : Torst, 1999, s. 17.
[81] SIDON, Karol Efraim – HVÍŽĎALA, Karel: *7 slov*. Praha : Dokořán – Máj, 2004, s. 11.
[82] HERTZBERG, Artur – HIRT-MANNHEIMER, Aron: *Židia*. Bratislava : Sofa, 1999, s. 239-240.

dobný postoj dnes presadzuje asi najvýznamnejší súčasný ortodoxný filozof Ješajahu Leibowitz: „Pokud ti, kdo mluví o jakémsi „židovském géniu“ mají na mysli tvůrčí činnost Židů ve světě západní kultury, pak je třeba odpovědět, že tato kreativita nepochází z jejich příslušnosti k židovství, nýbrž z příslušnosti těchto lidí ke světu západní kultury. Jejich židovství přitom nepřispělo k jejich osobnosti, ani k jejich dílu“.[83] Uvedený názor zdôrazňuje aj na inom mieste: „...ani o jednom z těchto vědců nemožno říct, že by v sobě nosil alespoň jiskřičku tradičního vzdělání, ať již z ideálního a historického pohledu, nebo s ohledem na jejich vzdělání.“[84]

Zakladateľ haskaly Moše Mendelssohn (1729 – 1786) zhrnul svoj postoj do vety „buď Židom vo svojej domácnosti a Európanom v spoločnosti“. Na rozdiel od tradicionalizmu Chatama Sofera odmietal komunikáciu v jidiš a žiadal prijatie majoritného jazyka pre každodenný aj náboženský život.[85] Mendelssohnovým cieľom bol konsenzus medzi tradičnými princípmi judaizmu a moderným svetom. Jeho učenie rozvíjali tri veľké židovské hnutia, ktoré sa objavili na začiatku devätnásteho storočia: reformované, konzervatívne a moderná ortodoxia.[86] Hľadanie odpovede na Mendelssohnovu základnú otázku, totiž aký má byť moderný Žid, viedlo k postupnému rozpadu ortodoxnej dominancie. Tradičnú identitu Tóry akceptovala len stále sa zmenšujúca časť komunity.

Emancipácia sa neodrážala len v sporoch o výklad náboženstva. Od konca 19. storočia sa začali presadzovať idey sionizmu. Aj zdanlivo nesporná myšlienka návratu do Izraela sa rozčlenila na niekoľko proti sebe bojujúcich hnutí.[87] Z nich len Mizrachi malo ortodoxný charakter. Ostatné boli religiózne umiernené (Makabi, Trumpeldor) či dokonca ľavicové a nenáboženské (najmä Hašomer HaCair). V medzivojnovom období sa časť Židov aktívne hlásila aj k ideálom socializmu alebo komunizmu, pričom prechod od judaizmu k novej „viere“ bol z hľadiska jednotlivcov neraz plynulý.[88] Niektorým príklon k socializmu nebránil hlásiť sa ku komunite (napr. aj formou príslušnosti k židovským stranám Bund či HaPole Cion), iní ale videli riešenie v jednoznačnom rozchode so židovstvom.

---

[83] SHASHAR, Michael: *Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem*. Praha : Sefer, 1996, s. 22.

[84] SHASHAR, Michael: *Hovory o Bohu a světě*, ref. 83, s. 23.

[85] WEISER, Jozef: Židovská identita – jedinečný fenomén. In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, ref. 79, s. 15.

[86] HERTZBERG, Artur – HIRT-MANNHEIMER, Aron.: *Židia*, ref. 82, s. 240.

[87] Podrobnejšie AVINERI, Uri: *Dějiny moderního sionismu*. Praha : Sefer, 2001; na základe českého materiálu SOUKUPOVÁ, Blanka: *Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje*. Bratislava : Zing Print, 2005. Kapitola Současný příběh oken s mechem a palestinských cedrů, s. 133-172.

[88] Pozri KOHÚT, Leo: *Tu bola kedysi ulica*. Bratislava : Q111, 1995.

Napriek narastajúcej diferenciácii mala tradičná ortodoxia na našom území naďalej najväčší vplyv. Definitívnym medzníkom sa stal až holokaust. Predstavuje osobnú skúsenosť, ktorá osudovo ovplyvnila postoje preživších k judaizmu a ich prostredníctvom dlhodobo formuje svetonázor a identitu ďalších generácií Židov na Slovensku. Hľadanie a formovanie novej identity po holokauste nachádzame v mnohých dielach či osobných spomienkach. Modelovo môžeme rozlíšiť tri stratégie:

1) *zachovanie religióznej židovskej identity:* Až na ojedinelé výnimky sa neprejavuje v tradičnej ortodoxnej podobe. Veriaci, ak prežili šoa, väčšinou zvolili exil (ako reakciu na nedávny náboženský útlak a strach z jeho pokračovania v nových politických pomeroch) a opustili územie Slovenska. Odchádzali hneď po vojne, prípadne využili možnosť legálneho vysťahovania do Izraela, ktorá platila ešte v rokoch 1948 – 1950.[89] Veriaci, ktorí ostali, neraz aplikovali „život s maskou“, alebo v inej terminológii „vnútorný exil“.[90] Spájal sa so skrývaním náboženského presvedčenia pred verejnosťou. Historické skúsenosti (najznámejším príkladom sú španielski „maranos“) ukazujú, že takýto postup bol aj v dávnejšej minulosti súčasťou stratégie prežitia židovskej komunity.

2) *zachovanie židovskej identity spojené s odmietaním náboženstva*: Názory a pochybnosti mnohých vyjadrila žena, deportovaná v marci 1942 prvým transportom do Osvienčimu: „Po oslobodení, priznám sa vám, že som nechcela mať so židovstvom vôbec nič. Ihneď som si zmenila meno, vystúpila som z cirkvi a nechcela som patriť k vyvolenému národu“. Neskôr sa k židovstvu (ale nie k viere) vrátila: „Či chcem či nechcem, to cítenie mám v sebe, ten šolét mi chýba, hej, a tie rôzne tradície z domu, to súvisí s detstvom, súvisí minulosťou“.[91]

Analýza dostupného materiálu ukazuje, že emigráciu zo Slovenska možno podľa motívov odchodu modelovo (a s príslušnou dávkou zjednodušenia) rozdeliť do viacerých skupín. Okrem „ideologických“ príčin voľba krajiny zohľadňovala aj ekonomické, spoločenské a politické pomery:

– <u>religiózne</u> – vyplývali z možností pri praktikovaní judaizmu. Emigrácia

[89] Podrobnejšie k tejto problematike JABLONKOVÁ, Chana: Izrael a Židia zo Slovenska. In: *Acta Judaica Slovaca*, 4, 1998, s. 163-186.

[90] Pozri KOWALSKÁ, Eva: Deklarovanie a upevňovanie konfesijnej identity v období raného novoveku. V tejto kapitole.

[91] Žena, svedectvo č. 7. Ide o svedectvá projektu *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*. Na Slovensku ho realizovala Nadácia Milana Šimečku v spolupráci s Yale University v rokoch 1994 – 1997. V záujme ochrany osobných údajov svedkov označujem uvedením pohlavia a čísla, pod ktorým je svedectvo evidované v Nadácii Milana Šimečku.

smerovala do oblastí, kde politické a spoločenské pomery podporovali praktikovanie judaizmu a pôsobila v nich početná ortodoxná komunita (zámorie, niektoré štáty západnej Európy). Z rôznych dôvodov (vrátane náboženských) nebola Palestína/Izrael častým cieľom týchto ľudí.

– sionistické – spájali sa s úsilím o vznik a neskôr zachovanie existencie židovského štátu. Smerovala výlučne do Palestíny/Izraela, neznamená to však, že všetkých emigrantov do tejto oblasti viedla sionistická ideológia.
– politické – ako reakcia na konkrétnu politickú situáciu.
– „pragmatické" – cieľom bolo spoločensky a ekonomicky prosperujúce prostredie, dôležitú úlohu zohrávala aj vízová politika príslušného štátu

3) *konverzia* – odmietanie židovstva, úsilie o plnú asimiláciu do oficiálnej (kresťanskej a neskôr ateistickej) ideológie**.** Po holokauste sa mnohí usilovali „vygumovať" to, čo bolo podľa ich názoru príčinou utrpenia: pôvod, na základe ktorého ich nacistické či slovenské zákonodarstvo definovalo ako Židov. Opúšťali tradície predkov, prerušovali vzťahy so židovským spoločenstvom, vstupovali do zmiešaných manželstiev, poslovenčovali si priezviská. Tieto reakcie sa často spájali s ateizmom a príklonom k ideám komunizmu. Stratégiu „odchodu zo židovstva" aplikovali nielen na verejnosti, ale aj v rodine a pri výchove detí. Na Slovensku dôležitú úlohu pre pochopenie transformácie identity (najmä v generácii, ktorá mala rovnaké skúsenosti z holokaustu) zohral Juraj Špitzer. Charakteristický je už názov jeho (pre staršie generácie Židov na Slovensku kultového) diela *Nechcel som byť žid*.[92]

Mnohí z tých, ktorí prežili, polemizovali „priamo" s Bohom a personifikovali jeho zodpovednosť za prežité utrpenie. Arnošt Lustig na príklade vlastnej rodiny ilustruje radikálny rozchod s judaizmom po holokauste: „Moje maminka nešla rok po válce do synagogy, protože se nemohla smířit s tím, že Bůh dovolil toto dopuštění a že nepomohl. Tam byla její neotřesitelnost židovské víry otřesena."[93] V prípade jedného zo svedkov sa motívom pre stratu viery stalo zavraždenie starej mamy, ktorá ho ako sirotu vychovala: „Ja som zistil podľa zoznamu, že moja babka bola zastrelená, v tej Kremničke leží, aj s mojím strýkom, aj tetou, ktorých vtedy zobrali. No a vtedy som proste, môžem vám povedať otvorene, napriek mojej všetkej bývalej pobožnosti, som povedal: Keby existoval nejaký Boh, tak to nemohol pripustiť, aby táto stará osoba, ktorá vychovala tri siroty, aby takto skončila a ja som prestal veriť, ja som bol proste ateistom. Ja som sa oženil, moja žena bola pobožná, tak nebola nejak

[92] ŠPITZER, Juraj: *Nechcel som byť žid*. Bratislava : Kalligram, 1994.
[93] LUSTIG, Arnošt: *Interview* II. *Vybrané rozhovory 1979 – 2003*. Praha : Devět bran, 2004.

ortodoxne, ale normálne tie základne veci dodržiavala náboženské, ja som jej v tom nebránil, ale ja som vždycky zostal nakoniec židom, vnútri!“[94] Rovnako v ďalšom prípade sa ponúka holokaust ako vysvetlenie pre všeobecnú stratu viery: „Pokiaľ ide o mamu, myslím si, že z hľadiska náboženského bola absolútne vlažná, dá sa explicitne povedať ateistka, a treba povedať, že práve pod vplyvom holokaustu mnohí, ale aj kresťania, mnohí moji dobrí známi priatelia sa stali naprosto presvedčení ateisti, pretože to čo zažili, a najmä to, čo zažili v koncentračných táboroch, to masové vyvražďovanie, tá ich hrozná skúsenosť jednoznačne sa dostala do rozporu s presvedčením o tom, že existuje nejaká, nás presahujúca bytosť, ktorá je nositeľom lásky, dobra, starostlivosti, chcenia každého z nás. (…) Mne sú veľmi blízke desatoro božích prikázaní, teda od toho druhého ďalej.“[95] Klaus Dethloff cituje dialóg, ktorý sa údajne odohral priamo v koncentračnom tábore. Chasidský rebe vraj v diskusii so svojím žiakom uviedol, že ribono šel olam (vládca sveta) klame, pretože „..keby teraz otvoril okno, pozrel by sa sem a uvidel Osvienčim, zavrel by okno a povedal: ‚To som ja neurobil‘. A to by bola lož.“[96] Uvedený názor nepriamo potvrdzuje žena, ktorá svoj postoj zhrnula slovami: „Vyrástla som v ortodoxnej rodine, držali sme kóšer, v sobotu som ani v škole nepísala, ale keď som sa vracala z Osvienčimu, už som nadávala na pána Boha.“[97]

Aj ľudia, ktorí napriek všetkému zotrvali pri viere, netajili pochybnosti a neistotu. V televíznom dokumente Židia na Slovensku žena (1923), ktorá dodnes dodržiava náboženské predpisy, okrem iného uviedla: „Viete, nerada filozofujem, ale keď si spomeniem na všetkých tých krásnych, pobožných ľudí a čo sa im stalo, tak neviem... Radšej nechcem o tom rozmýšľať. Nechcem, ale musím zapochybovať“. Vplyv holokaustu na religiozitu preživších (a ich potomkov) nemôžu ignorovať ani nábožensky orientovaní myslitelia. Podľa Ješajahu Leibowitza „je velká chyba, že se dnes šoa stala ústředním tematem všude, kde se někdo zabývá problémy židovského národa. Jediný židovský obsah, který mnozí židovští intelektuálové nacházejí ve svém židovství, je šoa: „My sme ten národ, kterému to udělali.“ Tito Židé nahrazují své židovství šoou.“[98]

Rozchod „s prenosnou vlasťou“, vedomé ignorovanie a porušovanie hala-

[94] *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, ref. 91, Muž, svedectvo č. 12.
[95] *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, ref. 91, Muž, svedectvo č. 74.
[96] DETHLOFF, Klaus: *Problémy židovskej filozofie a teológie po holokauste*. *Maybaum, Rubinstein, Fackenheim, Berkowitz.* Bratislava : Štúdie Inštitútu judaistiky, Zošit 5, 2004, s. 6.
[97] *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, ref. 91, Žena, svedectvo č. 65.
[98] SHASHAR, Michael: *Hovory o Bohu a světě*, ref. 83, s. 54.

chy (náboženského práva) a micvot znamenala vážny zásah do integrity jednotlivcov i celej komunity. Viac ráz citovaný J. Leibowitz preto kladie otázku, „zda židovský národ z hlediska halachy ještě vůbec existuje?“[99] Pražský rabín Karol Sidon chápe šesť miliónov obetí šoa ako „... svojím spôsobom triumf Boha. Zrazu totiž ľudia, ktorí predtým boli antisemiti, strnuli. Je to krutá cena, tu však nejde o nás, ale o to, či ľudstvo uzná Boha.“[100] Napriek tomu tragédia holokaustu vyvoláva pochybnosti a neistotu aj medzi veriacimi. Málo ľudí našlo v sebe dosť sily, viery, a pokory, aby dokázali o Osvienčime použiť podobné hodnotenie: „A tiež tam bola celá reťaz zázrakov. Biblia hovorí, že každodenne sa dejú zázraky, len ľudia to nebadajú. Preto musí človek každý deň sa pomodliť Žalm sto, Žalm vďaky. Ďakovať za to. Ale tam bolo vidieť tie zázraky.“[101]

U jednotlivcov strata viery (a s ňou spojeného duchovného a kultúrneho zázemia „prenosnej vlasti“) vyvolala potrebu nájsť si náhradu. Obdobie po holokauste je charakteristické cieľavedomým hľadaním optimálneho pomeru jednotlivca k štátu, politickému systému a k nežidovskej majorite. Východisko mnohí našli v ateizme, etnickej asimilácii, príklone ku komunizmu. Alena Heitlinger na základe mnohých konkrétnych príkladov ilustruje škálu reakcií od praktizovania judaizmu cez odovzdávanie židovského povedomia potomkom až po „nejudaizmus“ – úsilie zabudnúť a najmä zatajiť všetko, čo by ich spájalo so židovstvom. Jednoduchšiu situáciu mali deti v rodinách, ktoré deklarovali svoju identitu (židovskú alebo majoritnú) jednoznačne.[102]

V prvom prípade zdôrazňovali svoje židovstvo (či už v religióznej alebo kultúrnej polohe). Na ilustráciu možno citovať spomienku Pavla Traubnera: „Ako mladý chlapec som sa učil hebrejské písmená, mám odložené ešte zošity, pretože chodil k nám jeden učiteľ, ktorý ma učil hebrejčinu, takže po hebrejsky čítať viem, ale nerozumiem, žiaľbohu, obsahu. Tradície sme dodržiavali, mali sme pesachové macesy, mali sme oddelený mliečny a mäsový riad dlhé roky, neskôr potom už nie. Ja som od trinásteho roku až do nástupu na vysokú školu, pokiaľ to len trochu bolo možné, ukladal tefilin, mal som tales, obdivoval som svojich priateľov, ktorí nosili cices, tie som však nenosil. Inak v rodine maminka každý piatok robila slávnostnú večeru, mali sme vždy isté

[99] SHASHAR, Michael: *Hovory o Bohu a světě*, ref. 83, s. 41.

[100] ĎURKOVÁ, Katarína – WIENK, Zuzana: Pražský rabín Karol Efraim Sidon: Šoa je triumf Boha. In: *Domino fórum*, 2002, č. 7, s. 4.

[101] *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, ref. 91, Muž, svedectvo č. 72.

[102] HEITLINGER, Alena: Česko-slovenská židovská identita povojnovej generácie. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*. Bratislava : ROAD, 2003, s. 51-98.

jedlá a takisto sme dodržiavali, že v sobotu sa u nás nejazdilo autom, nefajčilo.“[103] Súčasný vzťah k židovstvu, resp. slovenskému prostrediu Traubner charakterizoval: „Ja nie som náboženský Žid. Chodím do synagógy pri výročných sviatkoch, pomodlím sa za svojich rodičov. Ja som etnický Žid. Som Slovák, ktorý sa narodil židovským rodičom. Vždy som sa k tomu takto hlásil. Ešte za socializmu, keď som nastúpil na kliniku, som povedal: „Vážení, ja som Žid. Ak chcete nadávať, tak nie v mojej prítomnosti, lebo by som musel vystúpiť na svoju obranu. A nemal som problém.“[104] V porovnaní s detstvom religiozita zohráva len formálnu funkciu, židovská identita je však nesporná. Možno preto súhlasiť s formuláciou autorky, že „deti, ktoré vyrástli v takýchto rodinách, vždy vedeli, že sú Židia, brali to ako daný fakt a keďže mali často spolužiakov z rovnakého prostredia, necítili sa úplne izolované. Toto však neznamená, že sa necítili byť odlišné.“[105]

Príslušníci druhej skupiny sa nechceli hlásiť k židovstvu a útočisko často videli v komunistickej ideológii. Vďaka politickej situácii i reakciám okolia ich však pôvod často „dostihol“: „...mali sme ísť všetci do Izraela, aj sme mali pasy, aj sme už boli zabalení, brat odišiel v štyridsiatom ôsmom, alebo začiatkom štyridsiateho deviateho. A ja som nechcela odísť, ja som tak verila v ten socializmus jak trafená. Ja som skutočne myslela, že bude skutočne všetko tak, jak sa hovorí a tak som to verila, že po tom pogrome v Topoľčanoch som ešte chodila na stranícke schôdze, kde na mňa tak zazerali. Dvakrát na mňa pľuli, raz židia, že som vstúpila do strany a raz katolíci, že som vstúpila do strany... A ja som tam napriek tomu chodila, napriek tomu som v to verila.“[106]

O svojom židovskom pôvode sa deti dozvedali často až neskôr a nie v rodine, ale z iných zdrojov, pričom sa židovstvo obyčajne objavovalo v negatívnych kontextoch.

Vo väčšine rodín vidno úsilie nájsť kompromis medzi pôvodom a požiadavkami komunistickej ideológie. Výsledkom bol často „život s maskou“, ktorý absurdným spôsobom parafrázoval krédo Moše Mendelssohna. V dobovej praxi znelo „buď Židom vo svojej domácnosti a komunistom v spoločnosti“. Neraz dochádzalo k paradoxným konfliktom medzi príslušnosťou k judaizmu a ideologickou realitou, ktorá ľudí obkolesovala. Alena Heitlinger cituje spomienku informátora na otca, ktorý chodil zo straníckej schôdze priamo do

[103] HEITLINGER, Alena: *Česko-slovenská židovská identita*, ref. 102, s. 59.

[104] KOTIAN, Robert – FÜLLE, Ján: Pavel Traubner: Som Slovák, ktorý sa narodil židovským rodičom. In: *Domino fórum*, 2004, č. 44, s. 9.

[105] HEITLINGER, Alena: *Česko-slovenská židovská identita*, ref. 102, s. 59.

[106] *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, ref. 91, Žena, svedectvo č. 16.

synagógy. Ešte signifikantnejší je ďalší príklad: „Slovenský respondent z malého mesta spomínal v diskusnej skupine na svoj zážitok z detstva, keď prišiel nečakane domov a našiel otca oblečeného v tom, o čom sa neskôr dozvedel, že je to židovský modlitebný talis, ako odrieka modlitbu. Otec namiesto toho, aby zmätenému synovi vysvetlil, čo robil, rýchlo prerušil túto svoju činnosť a odmietol synovi odpovedať na otázky.“[107]

Skrývanie židovského pôvodu a vzťahu k judaizmu pred úradmi i verejnosťou malo v päťdesiatych rokoch 20. storočia, ako aj počas normalizácie racionálne opodstatnenie. Dokumenty a osobné spomienky ilustrujú, že v priebehu Slánskeho procesu sa priam manifestačne zdôrazňoval židovský pôvod obžalovaných.[108] Rovnako v období normalizácie bola komunita ako celok (nielen jej vedúci predstavitelia a aktivisti) pod kontrolou Štátnej bezpečnosti. Dostupné materiály ilustrujú, že rozsah sledovania bol skutočne intenzívny: „Na prvý pohľad je zrejmé, že Štátna bezpečnosť považovala obyvateľstvo židovského pôvodu za homogénnu skupinu. Štátna bezpečnosť nerozlišovala medzi aktívnymi členmi židovských náboženských obcí a ľuďmi, ktorí sa k židovstvu nehlásili. Zároveň niet pochýb o tom, že z hľadiska ŠtB boli Židia kolektívne podozriví.“[109]

Starší členovia bratislavskej obce dodnes živo spomínajú na opakované výsluchy ešteb ákov. Radi ukazujú mladším dom oproti synagóge, z ktorého kamery tajnej polície nahrávali príchod veriacich na bohoslužby. Výsledkom bolo, že náboženské obce obmedzovali svoju činnosť na nevyhnutné aktivity počas sviatkov a pasivita väčšiny členskej základne.

Udalosti po novembri 1989 zmenili dovtedajšiu situáciu. Sloboda vierovyznania prestala byť prázdnou frázou a stala sa súčasťou reality. Záujemcovia mali k dispozícii dovtedy nepredstaviteľné množstvo informácií o židovstve v jeho svetskej i náboženskej podobe. Od roku 1993 je v Bratislave (po štvrťstoročí) a od roku 1994 aj v Košiciach opäť obsadený post rabína. Bratislavská Židovská náboženská obec organizuje množstvo rozmanitých religióznych, kultúrnych, sociálnych a vzdelávacích akcií, činorodé sú aj obce v iných mestách Slovenska. Otázne je, ako sa uvedené skutočnosti odrážajú v identite členov komunity.

---

[107] HEITLINGER, Alena: *Česko-slovenská židovská identita*, ref. 102, s. 60.

[108] Pozri LÖBL, Eugen: *Svedectvo o procese*. Bratislava : Pravda, 1968; MARGOLIOVÁ-KOVÁLYOVÁ, Heda: *Na vlastní kůži*. Praha : Academia, 1992.

[109] HLAVINKA, Ján: Židovská komunita pod kontrolou. (Štátna bezpečnosť a židovské náboženské obce na východnom Slovensku v prvej dekáde „normalizácie“). In: *Pamäť národa,* 2005, č. 2, s. 20-32; por. BUMOVÁ, Ivica: ŠtB a židovská mládež (na príklade Západoslovenského kraja v rokoch 1969 – 1980). In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2006, s. 67-100.

Naďalej často pretrváva strach zverejniť svoje židovstvo. Na druhej strane vidno vzrast aktívneho záujmu príslušníkov všetkých generácií. V roku 1991 vznikla Slovenská únia židovskej mládeže, o rok neskôr spolok B'nai B'rith, v rôznych klubových aktivitách sa angažujú preživší holokaustu, príslušníci strednej generácie, pôsobia ženské či športové spolky. V porovnaní s minulosťou ľudia častejšie navštevujú priestory obce a zúčastňujú sa na podujatiach rôzneho druhu. Nejde ale o návrat k Tóre, skôr možno hovoriť o „kultúrnom judaizme". Dokladom daného stavu je, že práve náboženské aktivity sú navštevované najmenej. Vo všetkých komunitách Slovenska sledujeme pokles záujmu o religiozitu. V menších obciach sa minjan (desať dospelých židovských mužov, ktorých prítomnosť je podmienkou konania obradu či modlitby) schádza len pri veľkých sviatkoch, niekedy ani vtedy nie. V ďalších (Košice, Galanta, Prešov) sa minjan obmedzuje okrem sviatočných príležitostí na pravidelné šábesové bohoslužby. Čiastočnou výnimkou je Bratislava, kde sa veriaci schádzajú aj v pondelok a štvrtok, teda v dňoch, keď sa číta z Tóry. Stále častejšie sa však stretávame s javom, že modlitby v týždni sa neuskutočnia, pretože chýba potrebný počet mužov. Podľa Karola Sidona absentuje najmä stredná generácia. Tento výpadok pripisuje situácii v totalitnom režime, ale aj faktu, že „... je to generace, která buď pochází ze smíšených manželstev, anebo ve smíšených manželstvích žije a ráda by dožila. Chybí jí jasné vědomí „já jsem Žid", které jejich rodičům zůstalo přes všechny pokusy to skrýt a zakrýt a kromě rodiny a starosti o ní jim v duchovním životě nezůstalo nic, oč se opřít."[110]

Podobne bratislavský rabín konštatuje, že „Židia si čoraz väčšmi osvojujú takú predstavu spoločnosti, v ktorej nehrá náboženstvo, ale ani národnosť, až takú významnú úlohu."[111] Výsledkom podľa tohto autora je, že v diaspóre sa rozširuje „náboženská priepasť", založená na rozdielnom vnímaní podstaty judaizmu zo strany rabína, resp. členov ich komunít. (Signifikantné je, že v tejto súvislosti stavia proti sebe rabína (jednotlivca), resp. komunitu ako celok. Nehovorí teda o skupine veriacich, takto vníma len seba.) Podľa Barucha Myersa „rabín verí, že Tóra je slovo Božie a praktizuje písané aj ústne tradície ako výraz Božej vôle". Na druhej strane komunita „vníma náboženstvo ako sústavu kultúrnych zvyklostí a folklóru."[112] Perspektívu vidí v misionárskom úsilí ultraortodoxného hnutia Chabad Lubavič (sám je jeho členom), ktoré

[110] SIDON, Efraim: Půda je dobrá. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*. Bratislava : Inštitút judaistiky UK, 2003, s. 11.

[111] MYERS, Baruch: Problémy pri šírení náboženských hodnôt v Českej a Slovenskej republike. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*, ref. 110, , s. 15.

[112] MYERS, Baruch: *Problémy pri šírení náboženských hodnôt*, ref. 111, s. 16-17.

vysiela mladé manželské dvojice „...do vzdialených končín a do nerozvinutých miest, aby učili a šírili pravé židovské hodnoty. Tento vývoj, ktorému sa hovorí šlichus, je za posledných sto rokov najrevolučnejším židovským vzdelávacím prístupom a verím, že má obrovskú šancu na úspech pri odovzdávaní židovských duchovných hodnôt.“[113]

Zaujímavý pohľad na súdobú realitu ponúka predstaviteľ najmladšej generácie Maroš Borský. Na rozdiel od minulosti dnešnú diasporickú komunitu vníma ako „otvorenú a dobrovoľnú alternatívu, z ktorej môže jedinec a jeho rodina kedykoľvek vystúpiť a fungovať v anonymite sekulárnej spoločnosti. Židovská komunita dnes nie je pre mnohých židov primárnym priestorom ich socializácie, pretože demokratická otvorená spoločnosť poskytuje široké spektrum možností mimopracovných aktivít, či už vo forme politických zoskupení, spoločenských organizácií alebo záujmových a profesijných združení. Súčasne pre mnohých židov neznamená ich identita nutnú identifikáciu s organizovanou židovskou komunitou.“[114] Vážnym problémom podľa neho je, že v sledovanom bratislavskom prostredí „židovská komunita je atomizovaná a formálny religiózny rituál, ktorý ju v minulosti výrazne stmeľoval, je dnes úplne marginalizovaný.“[115] Zodpovednosť za daný stav nesie podľa jeho mienky ultraortodoxná forma judaizmu reprezentovaná rabinátom, ale aj elity obce (vrátane rodičov), ktoré nepripisujú viere zodpovedajúci význam. V dlhodobom horizonte hodnotí perspektívy židovskej religióznej identity (a tým aj komunity) v Bratislave i na Slovensku skepticky najmä z dvoch dôvodov: 1. Domnieva sa, že „identita dnešnej mladej židovskej generácie nie je identitou tradovaných náboženských hodnôt v rámci rodiny, ale väčšinou predstavuje výsledok disimilačného procesu, socializovania s mladým židovským prostredím na Slovensku a v zahraničí a následne postupného nadviazania kontaktu s formálnym židovským životom.“[116] 2. Podľa Borského „hlavným problémom židovskej komunity na Slovensku bude asimilácia, avšak nie asimilácia ideologická, ale demografická. Ako ukázali výskumy malých komunít vo svete, sú odkázané na nezadržateľný zánik emigráciou a exogamiou. O dvadsať rokov bude židovský život v Bratislave a Košiciach porovnateľný s dnešnou situáciou židovských komunít v Prešove alebo Galante. Ešte stále si udržiavajú pravidelnú bohoslužbu a žije tu zopár mladých ľudí, ktorí sa postupne vysťahujú a asimilujú.“[117]

[113] MYERS, Baruch: *Problémy pri šírení náboženských hodnôt*, ref. 111, s. 23.
[114] BORSKÝ, Maroš: Bratislavská židovská komunita dnes. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*, ref. 110, s. 109.
[115] BORSKÝ, Maroš: *Bratislavská židovská komunita dnes*, ref. 114, s. 110.
[116] BORSKÝ, Maroš: *Bratislavská židovská komunita dnes*, ref. 114, s. 111-112.
[117] BORSKÝ, Maroš: *Bratislavská židovská komunita dnes*, ref. 114, s. 112-113.

Záver

Židovská komunita na Slovensku prechádza dlhodobou intenzívnou transformáciou, ktorá sa v posledných desaťročiach ešte viac zrýchľuje. V dôsledku skúseností holokaustu ľudia väčšinou opúšťajú „judaizmus Tóry" (mnohí aj „judaizmus solidarity") a nechcú byť okolím vnímaní ako Židia. Príslušnosť ku komunite buď odmietajú, alebo na verejnosti skôr skrývajú než manifestujú. Súčasťou tohto procesu je ústup religiozity, pričom tento fenomén pôsobil v minulosti ako hlavný zjednocujúci faktor komunity a jej identity.

Špecifickú úlohu zohráva štát Izrael. Vznikol v roku 1948 na území, kde prebiehali udalosti Starého zákona. Na základe „pravidla návratu" ponúka občianske práva všetkým, ktorí môžu doložiť židovských predkov. Bezprostredne po holokauste sem emigrovalo niekoľko tisíc Židov zo Slovenska, medzi nimi menšia skupina z ortodoxne veriacich.[118] Po auguste 1968 pribudlo množstvo ďalších: Slovensko opustila prakticky celá mladá a stredná generácia. Z tohto hľadiska židovský štát pôsobí smerom k diaspóre ambivalentne. Životným záujmom Izraela je, aby na jeho územie presídlilo čím viac Židov z celého sveta; ich odchod však oslabuje diaspóru. Zároveň je preň rovnako dôležité, aby komunity nezanikli, preto v rámci možností rôznymi formami podporuje ich prežívanie a identitu.

Existencia židovského štátu je však dôležitá nielen pre diaspóru ako celok, ale aj pre jednotlivcov. Izrael plní funkciu „majáka v diaľke", na ktorý sa spoliehajú v prípade nebezpečenstva. Je dôležité, že maják vidia, to však neznamená že na ňom chcú žiť.[119]

V súčasnosti sa ľudia židovského pôvodu často vracajú do židovskej komunity. Mnohí z nich (aj v dôsledku šoku z holokaustu a skúsenosti z komunistickej spoločnosti) sú sekulárni a takto vnímajú aj svoje židovstvo. Na rozdiel od minulosti neriešia v obci religiózne potreby, ale hľadajú spoločenské a/alebo duchovné zázemie: možno preto hovoriť o kultúrnom judaizme.

Z hľadiska perspektívy základnou otázkou je, či (pravdepodobne nezvratný) odklon od judaizmu Tóry prinesie zánik židovstva v diaspóre. Domnievam sa, že jednotlivé komunity (aj keď nie všetky) pretrvajú, hoci v transformovanej (sekulárnej) podobe. Prežijú predovšetkým tie organizačné štruktúry, ktoré pôsobia vo väčších mestách s primeranou ponukou pracovných a študij-

[118] Podrobnejšie JABLONKOVÁ, Chana: *Izrael a Židia zo Slovenska*, ref. 89.

[119] ČORNÁ, Tina: V čom tkvie židovstvo? Najskôr v antisemitoch. In: *Tv Oko, príloha denníka SME*, 2005, 45, s. 10.

ných príležitostí. K predpokladom ďalšej existencie židovských komunít patrí, aby systematicky priťahovali čím viac ľudí, ktorí sa hlásia k židovstvu. Dôležité preto je, aby okrem náboženstva (teda toho, čo Židov v minulosti spájalo a zároveň odlišovalo od okolia) podporili judaizmus solidarity a zároveň ponukou poznatkov o histórii, morálke, kultúre a tradíciách židovstva vytvorili priestor aj pre judaizmus kultúry.

4. „Nová" rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku

Tatiana Podolinská

Úvod

V súvislosti s rómskou duchovnou identitou sa stretávame so značným terminologickým problémom: máme hovoriť o náboženstve Rómov (rómskom náboženstve), rómskej religiozite alebo o rómskej konfesionalite? Tento problém úzko súvisí s problémom rómskej identity ako takej, v ktorej možno rozlíšiť dve základné polohy: *vnútorná identita,* ako výsledok života v komunite, založená na osobných-rodinných zväzkoch a *vonkajšia identita,* ako výsledok interakcie, ako forma mediácie/arbitráže so svetom majority, vonkajší – prijatý nástroj sebareprezentácie, v zmysle vhodnej „ponúkanej nálepky". *Vonkajšiu identitu* Rómovia do veľkej miery vnímajú pragmaticky: buď prináša benefity/výhody/privilégiá alebo je to „nevyhnutné zlo". *Vonkajšia identita* je tiež do veľkej miery rómskym spôsobom nekonfliktného spolužitia s majoritou, a teda aj rómskou adaptačnou stratégiou na svet majority. Voľne povedané to však neznamená „žiť s vami po vašom", ale skôr „žiť po svojom vedľa vás". Dichotómia vonkajšej a vnútornej identity sa prejavuje aj v problematickej kategorizácii rómskej zbožnosti, ktorá má vonkajšie črty podobné či zhodné s majoritnými, avšak ich vnútorný obsah je špecifický alebo celkom odlišný. Tak pri výskume rómskej zbožnosti sa častejšie stretneme s iným kontextom, s inou interpretáciou alebo použitím majoritných prvkov, ako s celkom odlišnými (rómskymi) prvkami. Podľa klasifikácie vonkajších prvkov zbožnosti sú Rómovia na Slovensku kresťanmi (takto sa aj sami deklarujú); pri klasifikácii vnútorných prvkov ich zbožnosti sa potom vo vedeckej literatúre možno

stretnúť s pojmami ako: autochtónnosť, synkretickosť, povery, mágia, prežitky, konzervatizmus, jednoduchosť, pohanstvo... pričom mnohým nemožno uprieť hodnotiaci a sporný charakter.[120] V ďalšom texte budem preto pracovať s termínmi „rómska zbožnosť" a „rómska duchovná identita", ktoré vnímam ako ne-askriptívne a neutrálne.

„Tradičná" rómska duchovná identita[121]

V prípade Rómov je veľmi náročné narábať s akýmkoľvek typom zovšeobecnení. Keďže nejestvuje komplexný terénny výskum duchovného života Rómov na Slovensku s jednotnou metodikou, a pretože ide o v jadre dynamický fenomén, možno nižšie načrtnutý obraz brať zatiaľ s rezervou. Vypovedá len o istých spoločných črtách duchovného života Rómov, žijúcich vo vybranom počte rómskych komunít prevažne vidieckeho charakteru. Vychádzam pritom zatiaľ z ojedinelého plošného terénneho výskumu v deviatich rómskych lokalitách, ktorého som sa osobne zúčastnila (roku 2003) a môjho vlastného[122] výskumu v jedenástich rómskych osadách na východnom Slovensku (roku 2006). Všetky údaje je navyše potrebné dávať do kontextu so súčasnou ľudovou (vidieckou) vierou ako takou, na pozadí ktorej vyznievajú viac alebo menej kontrastne, „špecificky" rómsky.[123]

Zo zistení týchto výskumov vyplynulo, že konfesionalitu[124] na Slovensku

[120] Nišská škola v Srbsku pod vedením Dragoljuba Dordevica si zvolila výskum rómskej zbožnosti ako svoj hlavný program, pričom používa termín „rómska náboženská kultúra" (DORDEVIC, Dragoljub /ed./: *Roma religious culture*. Nis : PUNTA, 2003).

[121] Fenomén, ktorý sa tu pokúsim opísať, je vlastne voľne povedané rómskou „tradičnou" („ľudovou", vidieckou) vierou či rómskou „tradičnou" zbožnosťou, fungujúcou svojským spôsobom „v" majoritnej viere (na jej okraji) a svojským spôsobom „mimo" nej, či paralelne „s" ňou. Ide o náboženskú situáciu v osadách, ktoré ešte „neprešli" misiou či silnejšou evanjelizáciou niektorej z nových alebo tradičných náboženských cirkví, prípadne o situáciu pred týmto kontaktom.

[122] Konkrétne ide o materiál získaný z prvého plošného religionistického výskumu rómskej zbožnosti na Slovensku s názvom „Religiozita slovenských Rómov", ktorý prebehol v roku 2003 pod vedením Milana Kováča a Arneho B. Manna v rómskych komunitách v obciach: Čakajovce, Lukáčovce, Madunice, Rankovce, Bôrka, Lomnička, Bystrany, Letanovce, Spišské Tomášovce, Poštárka (sídlisko), Zborov, Žlkovce, Telgárt, Plavecký Štvrtok. Lokality na výskum boli zámerne volené ako rôzne sondy: etnicky aj konfesijne rôznorodé lokality, s odlišnými typmi majoritného vierovyznania a podobne.

[123] K „špecifickosti rómskej religiozity" Z. Palubová uvádza: „Ľudové náboženstvo Rómov má určité osobité prejavy, ale ich špecifickosť spočíva nie tak v pôvodnosti javov (...) ale v ich intenzite, frekvencii výskytu, výraze (...), vo vonkajšej podobe...". PALUBOVÁ, Zuzana: Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry. (Obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, 2003, s. 17-35.

[124] „Konfesionalita" sa tu chápe ako príslušnosť ku konkrétnej konfesii a praktizovanie formálnych znakov konkrétnej konfesie.

väčšina Rómov chápe ako etnicky a kultúrne podmienenú. Rómovia sa na mnohých miestach Slovenska v minulosti bežne stretávali s priamou alebo nepriamou náboženskou segregáciou: státie v kostoloch v zadných radoch, alebo len pred kostolom, osobitné rómske omše v sobotu, znevýhodnené poradie pri svätom prijímaní, osobitné pochovávanie Rómov pri plotoch/za múrom cintorína, nezáujem/stereotypný prístup miestneho kňaza k rómskym veriacim.[125] Tieto javy napokon v rôznych otvorených aj skrytých podobách na mnohých miestach pretrvávajú dodnes. Preto sa často stretávame s rómskym postojom (najmä v prípade predominantného katolíckeho vierovyznania), že je to náboženstvo majority a pre majoritu.[126]

Osobitne kritickí sú Rómovia k „tradičným majoritným formám religiozity" (zbožnosť meraná počtom návštev kostola). Stretávame sa tu s postojom, že religiozita majority je formálna, pretože skutočná zbožnosť sa má merať intenzitou náboženského prežívania „viera v srdci", „viera zo srdca". Návšteva kostola v zmysle takto poňatej viery je potom len „sekundárnym" prejavom viery.[127] Poväčšine negatívny postoj k návšteve kostola vyplýva aj z pocitu, že kostol je istým spôsobom priestor privilegovaný pre sociálnu komunikáciu majority.[128] Prejavy zbožnosti, s ktorými sa stretávajú na bohoslužbách majority, v Rómoch síce vzbudzujú bázeň až strach, ale pripadajú im strohé, zväzujúce a často aj nezrozumiteľné. Vyjadrujú sa v zmysle, že sa tam necítia slobodne a prirodzene.[129]

Podľa niektorých zistení má kostol pre Rómov osobitnú symboliku, t. j. neslúži ako privilegované miesto na komunikáciu s Bohom v zmysle viery, ale ako miesto, kde je koncentrovaná posvätná moc, a ako také, umocňuje/posväcuje/garantuje určité špecifické úkony: stáva sa miestom na skladanie i rušenie rómskych prísah, prosebných zaklínaní i miestom prinášania obetí.[130] Väčšina

[125] KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B.: Rómovia a viera. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 12.

[126] „Ukazovali nám Boha zvrchovane. On je tu, a vy k nemu nemáte prístup!" PODOLINSKÁ, Tatiana: Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí,* ref. 123, s. 171.

[127] DJURIŠIČOVÁ, Danijela: Cirkev ako iniciátorka zmien v rómskej spoločnosti (možnosti a obmedzenia). Príklad z oblasti Bardejova. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 107.

[128] KOVÁČ, Milan: Slnko pre spravodlivých. Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami z obce Telgárt. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 134.

[129] „V kosteli nesmíš pískat, nesmíš ani dýchať" (smiech), „V kostole je to mrtve. (...) Ja mrtve nazývam to, že keď je pieseň Chválme Hospodina, poviem príklad, že tam je ‚pozdvihnite ruky k Pánovi'. Proč ich nemôžem tak [zdvihnúť]? Už sem tam taká zavázaná, spútaná"... PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 172.

[130] Z. Palubová vyslovene hovorí o koncentrácii „magickej moci", PALUBOVÁ, Zuzana: Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. a 21. storočia. In: *Etnologické rozpravy*, 2001, č. 2, s. 82.

týchto úkonov sa dá alternatívne uskutočniť aj doma, pred obrázkami svätých, alebo pred samostatne (mimo kostola) stojacim krížom, či pri kaplnke.[131] Kostol je tak integrálnou súčasťou rómskeho duchovného života, avšak osobitým spôsobom. Úlohu „Božieho domu" potom v rómskom prostredí zohráva ich vlastné obydlie, či už v podobe „domáceho oltárika"[132] alebo „kultového kúta".[133] Domáca zbožnosť sa nezriedka odráža na celkovej výzdobe obydlia, ktorá môže nadobudnúť aj charakter celonástenných fresiek náboženského charakteru.[134]

Viera je podľa Rómov ťažko sprostredkovateľná inou osobou, z čoho vyplýva ambivalentný postoj k osobe kňaza a cirkvi ako takej.[135] Rómovia neuznávajú privilegovaný status v komunikácii s Bohom.[136] Postava kňaza je pre nich autoritou, táto je však do veľkej miery založená na báze strachu a rešpektu.[137] Stretávame sa tu tiež s predstavou, že kňaz je osoba, obdarená magickou silou,[138] a preto môže vykonávať „magické úkony". Okrem takto interpretovaných sviatostí krstu, manželstva a sviatosti pomazania nemocných[139] môže jedine kňaz zrušiť platnosť ľahkovážne zloženej prísahy,[140] eventuálne vykonať

[131] V špecifických prípadoch, že je podobné „sväté miesto" príliš vzdialené si na praktické využívanie Rómovia postavia vlastný „rómsky" kríž alebo kaplnku priamo v osade, napríklad v Žehni. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*. Stretla som sa tiež s „magickým" využívaním pamätníka obetiam potopy v Jarovniciach, ktorý okrem pamätnej tabule obsahuje aj kríž. Inak sa bežne používajú voľne dostupné kríže pred kostolom alebo aj na cintoríne. BOTOŠOVÁ, Anina: Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 71-84; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

[132] KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 134-135.

[133] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 84.

[134] Výber fotografií rómskych náboženských fresiek bol uverejnený v práci KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, autorka fotografií Mgr. Daniela Rusnoková. Väčšina tu uverejnených fresiek už dnes nejestvuje. Fenomén je však naďalej živý, v iných osadách. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

[135] Výstižne to poznamenala Z. Palubová: „Róm sa vie s Bohom stretnúť, rozprávať, ba vyjednávať s ním bez sprostredkovania kňaza". PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 94.

[136] „Boh neprehovára len k dajme tomu farárom, a k misionárom, a že k takej obyčajnej cigánke, jak sem já, že neprehovorí?! Ale prehovorí!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 173.

[137] „Myslia si, že kňaz vlastní určitú magickú silu, ktorou im môže uškodiť. Napríklad často sa stretávame u Rómov s termínom *te zaginel* – začítať, čo znamená, že kňaz pri čítaní z misála môže začítať toho, na koho sa hnevá, a tak mu privolať nešťastie. ČUREJA, František: Sviatosti katolíckej cirkvi. In: *Duchovný pastier*, 76, č. 2, 1995, s. 77.

[138] „Kňaz je v takomto ponímaní kúzelníkom. ...Čím je kňaz medzi veriacimi obľúbenejší, čím má vyššiu hodnosť, tým sa účinok jeho pôsobenia umocňuje." PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 94.

[139] „Farár je dôležitý pri krste, sobáši a pohrebe. Kto by to ináč spravil? Iba farár!" PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 94.

[140] „Keď porušia prísahu, zaklamú, my ich potom musíme chtiac-nechtiac ratovať. Dovtedy chodia za nami, kým im nepomôžeme" (kňaz). PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia,* ref. 130, s. 83.

„vernostnú spoveď" ženy v prítomnosti manžela a opačne.[141] Na druhej strane sa pomerne často (aj v katolíckom prostredí) stretávame s kritickým a nedôverčivým postojom k postave kňaza[142] a s vnímaním kňaza ako človeka, ktorý má ľudské túžby a potreby.[143]

Rómovia chápu vieru v Boha ako niečo osobné, individuálne, intímne. S Bohom majú nezriedka bezprostredný vzťah, rozprávajú sa s ním, počujú ho, túžia sa s ním stretnúť.[144] S Bohom komunikujú prostredníctvom modlitieb.[145] Majú „svoju" vieru a „im stačí" sa modliť doma.[146] Ak majú sami charakterizovať svoje modlitby, často používajú zvrat, že sa modlia „zo srdca", t. j. vlastnými slovami.[147] Tieto modlitby sa väčšinou neriadia cirkevne platnými vzormi.[148] Ak poznajú „oficiálne" modlitby ako napr. „Otčenáš" a „Zdravas", nemajú, resp. nepoužívajú ich rómsky ekvivalent, modlia sa ich v kostole na omši, ale v domácom prostredí ich nepoužívajú. Osobné modlitby, ktoré používajú doma v každodennom styku sa modlia väčšinou v rómskom jazyku. Majú predovšetkým prosebný a ochranný charakter (o osobnú pomoc a ochranu seba i celej rodiny, aj za pokoj zomrelých príbuzných). K modlitbe sa počítajú aj zariekania (proti zlým snom a pred duchmi mŕtvych).[149] Modlitba tiež môže prosiť o pomoc v situáciách inak nezlučiteľných s „Desatorom";[150] môže mať dokonca záškodný charakter (prosba o škodenie iným osobám).[151] Okrem

[141] BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička,* ref. 131, s. 71-84. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

[142] „V Boha vjeríme, ale farárovi nevjeríme." PODOLINSKÁ, Tatiana: B*oh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 154; „...šak sú kňazi, biskupi, rímsky otec. Ani ten sa s Bohom nevypráva, a ten by bol najbližšie." PALUBOVÁ, Zuzana: *Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov*, ref. 123, s. 19.

[143] „Farár je taký istý človek ako my, takisto si zahreší jak ja. Hlavný je Boh." PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 94; „Nikde neni napísané, aby farári sa neženili. Veď Boh stvoril muža a ženu na to, aby sa množili a plodili." PODOLINSKÁ, Tatiana: Výskum 2004.

[144] „Pán Boh, príď ku mne, mám Ťa rada, zjav sa mi!" (detská modlitba, BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnič*ka, ref. 131, s. 75).

[145] Príklad veľmi intenzívneho prežívania modlitby na spôsob dialógu s reálnou osobu (Boh odpovedá, rozpráva sa s veriacim, dokonca má s ním fyzický kontakt): „Bože zeber si ma! Já tu už nescem byť! On mi vtedy poví: Už budeš ticho?! A začne sa mi strašne smít. Nebudeš ty ešče ticho?! Co furt vyprávjaš? Teraz já s tebú idem hovoriť! Vtedy stíchnem a poviem, Bože prepáč! On má taký tichý, milý hlas. To není tvoje svedomí! On ti hovorí do srdca. Boh vie aj kričat, zakričí na tebja, keď sa mu niečo nelúbí. Až s tebú hrkne! A jeho objatí! Já sem raz byla v takém zúfalém stavě. A já sem normálne vjedzela, jak mňa múj Boh má takto na rukách a tak jak malého fagana mňa čičíkal." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[146] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 83; DJURIŠIČOVÁ, Danijela: *Cirkev ako iniciátorka zmien*, ref. 127, s. 107.

[147] MINÁČ, Jakub: Rómske duchovné piesne v obci Rankovce. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 40; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

[148] KOVÁCS, Attila: Bôrka: komunity, identity a náboženstvo v hornogemerskom pútnickom mieste. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 60.

[149] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 90.

[150] „Bože, daj abych pokradél, abych mjel volnú cestu!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2003*.

[151] Napr. fenomén tzv. „premodlievania" v Plaveckom Štvrtku. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2003*.

individualizovaných prejavov zbožnosti sa v osadách, ktoré prešli evanjelizáciou, vyskytuje aj spoločné modlenie rodinných príslušníkov.[152] Okrem modlitby sa ako forma mediácie s Bohom používajú aj obete, resp. obetné dary – sviečky, kvety, peniaze –, väčšinou ako prejav vďaky za už vykonané dobrodenie.[153] Na východnom Slovensku je mimoriadne rozšíreným javom „rušenie prísahy" spôsobom, že sa Bohu, prostredníctvom „sv. obrazu", kríža, či iného posvätného predmetu, resp. miesta dajú peniaze. Väčšinou ide o symbolickú drobnú kovovú mincu, ktorá sa zasunie za rám „sv. obrazu" doma, alebo sa hodí do vnútra do kaplnky a podobne. O špecifickom vzťahu k Bohu tiež svedčia prípady „hromženia na Boha", v prípade nespokojnosti.[154] Stretávame sa tu nielen s odlišným typom komunikácie ale aj s odlišným typom vzťahov k Bohu.

Rómovia majú k Bohu veľmi často familiárny, až príbuzenský vzťah.[155] Boha vnímajú skutočne ako svojho otca a má u nich najvyššiu možnú autoritu.[156] Časté sú deminutívne označenia „o Deloro" = Božíček (z „o Del" = Boh)[157] a privlastňovanie Boha „náš Boh", „môj Boh";[158] alebo sa používa kombinácia privlastnenia s deminutívnym označením: „Božíčku moj dobrý", „Božíčku moj zlatý".[159] Privlastňovanie je zaujímavá forma špecifikácie Boha, kedy sa myslí konkrétny, „ten náš" Boh, t. j. v podtexte zaznieva vyčlenenie „od toho iného".[160]

Rómovia majú vlastné morálne axiómy a etnicky/emicky interpretované majoritné normatívy, pričom deliaca čiara závisí viac-menej od uhla pohľadu pozorovateľa. U Rómov sa stretávame s odlišným chápaním majoritných – kresťanských noriem – tzv. „Desatoro", [161] resp. s ich emickou interpretáciou. Nie je pravdivý všeobecne rozšírený názor, že Rómovia nerešpektujú

[152] BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička*, ref. 131; MINÁČ, Jakub: *Rómske duchovné piesne*, ref. 147.

[153] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia,* ref. 130, s. 90.

[154] Z. Palubová spomína medzi Rómami v Levoči hádzanie zhnitých zemiakov proti nebu so slovami: „Na, zožri si ich, ket si mi take dal!" PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 87.

[155] „To nie je len že Boh. Mosíme povedať Otec, lebo keď mu nepovíme Otec, tak nač sa k nemu potom budeme modliť?!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[156] MINÁČ, Jakub: *Rómske duchovné piesne*, ref. 147, s. 40.

[157] KOVÁCS, Attila: Bôrka: *komunity, identity a náboženstvo*, ref. 148, s. 61; BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička,* ref. 131, s. 75.

[158] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi,* ref. 126, s. 173.

[159] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 86.

[160] Tu môže ísť o špecifikáciu na spôsob prívlastku: Boh, ako ho vnímame my (Rómovia) alebo o ontologickú diferenciáciu „iný, (rómsky) Boh".

[161] „V ľudovej viere Rómov Desatoro božích prikázaní nemá priamy vplyv na hodnotenie javov v kategóriách *dobré* a *zlé*". PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 91.

prikázania „nepokradneš“ a „nepožiadaš majetok blížneho svojho“ (siedme a deviate prikázanie).[162] Týmito pravidlami sa Rómovia cítia byť viazaní, ale ich platnosť vnímajú cez emický kód. Nedodržiavanie interných skupinových noriem je Rómami hodnotené negatívne a emické tresty sú veľmi prísne. Navyše sú sankcionované v náboženskej rovine, nielen v podobe Božieho hnevu, ale priameho Božieho trestu. Ich externé dodržiavanie (smerom k majorite) však už nie je nábožensky sankcionované, a ich emická interpretácia môže byť dokonca pozitívna. Smerom k majorite je napríklad delikt krádeže povolený, resp. zdôvodnený potrebou uživenia a prežitia rodiny a hodnotí sa pozitívne ako šikovnosť a schopnosť postarať sa o rodinu. Z tohto uhla pohľadu potom nejde o prečin. Krádež vnútri rómskej komunity je však už vnímaná ako delikt[163] a má celkom odlišné hodnotenie. Podobne je to s ôsmym prikázaním „Nevyslovíš krivé svedectvo proti blížnemu svojmu!“, ktorého porušenie smerom k majorite nie je emicky sankcionované.[164] V rámci rómskeho spoločenstva sa však krivá prísaha pokladá za jeden z najhorších hriechov, podliehajúci priamemu a takmer okamžitému Božiemu trestu. O závažnosti tohto deliktu svedčí aj fakt, že sa považuje za nezvrátiteľný (neospravedlniteľný).[165] Medzi Rómami prísaha funguje ako najsilnejší a najbežnejší sociálno-etický normatív a regulatív. Ľahkovážne vyslovená prísaha sa za istých špecifických okolností[166] dá zrušiť, ale len v prípade, že ešte nedošlo k jej porušeniu.[167] Špecifickým typom prísahy je tzv. *vernostná prísaha*, ktorou sa reguluje dodržiavanie emického normatívu o partnerskej vernosti, pendant šiesteho a desiateho prikázania, „Nezosmilníš!“, „Nepožiadaš manželku blížneho svojho...“.[168] Vernostná

[162] ČUREJA, František: *Sviatosti katolíckej cirkvi*, ref. 137, s. 77.

[163] „Róm Róma neokradne“; HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Goďaver lava phure Romendar/Moudrá slova starých Romů*. Praha : Apeiron, 1991, s. 37.

[164] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 92.

[165] Napríklad tzv. vernostné prísahy patria k najdôležitejším regulatívom vzťahov v rodine. Majú lokálne špecifický charakter; môžu sa odohrávať v noci v absolútnej intimite a utajenosti oboch partnerov, alebo cez deň a verejne. Nezriedka ide o úkon pripomínajúci výsluch podozrivého, pričom ten musí vypovedať pravdu a prisahať. Vypočúvaný je častokrát do pol tela odhalený alebo aj celkom nahý, prísaha zahŕňa aj príchod na miesto prísahy po kolenách (musí „kolenovať“), počas prísahy musí kľačať na ostrých predmetoch (nôž, britva, nožnice...) a vyskytuje sa i manipulácia rôzneho druhu so sviečkou, stuhou (červenou, čiernou) a ochlpením z intímnych miest. V prípade krivej prísahy nasleduje väčšinou okamžitý Boží trest. Percentuálne asi polovica prípadov končí smrťou či odpadnutím krivoprisahajúceho. PODOLINSKÁ, Tatiana: Výskum *2006*.

[166] V kostole, pri spovedi, za prítomnosti kňaza (katolícke prostredie, Levoča, PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 93), zaplatením omše za zrušenie prísahy (gréckokatolícke prostredie, Telgárt, KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 140).

[167] KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 140.

[168] BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička,* ref. 131, s. 79-80; KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 140-141; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

prísaha v sebe väčšinou obsahuje formulku, zabraňujúcu jej možnému zrušeniu, a tak je fakticky nezrušiteľná. K závažným prísahám tiež patria prísahy na deti (najmä maličké bábätká).[169] Zaujímavý je tiež rodový podtext tohto normatívu, ktorý sa (napriek všeobecnej záväznosti) vzťahuje viac na ženy ako mužov.[170] Krivá prísaha (najmä vernostného typu) sa pokladá vo všeobecnosti za jeden z najťažších hriechov ženy; stretávame sa tu dokonca s predstavou prenosu tohto hriechu z matky na dieťa,[171] najmä počas kojenia.[172]

Boh ako hlavný garant dodržiavania interných rómskych noriem zaručuje, že k ich porušovaniu dochádza len výnimočne. Každý, kto tak robí, si je plne vedomý následkov, ktoré bude znášať. Boh ako najvyšší zákonodarca, sudca i vykonávateľ trestu garantuje nielen trest ale i „očistu" vinníka. Odtrpením trestu už tu na zemi sa vinník očisťuje. Tak je medzi Rómami pomerne rozšírená predstava, že všetci „Cigáni sú dobrí ľudia" vyjadrená známym výrokom: „Cigáni idú do neba".[173]

Kult svätcov zväčša nie je medzi Rómami výraznejšie zastúpený.[174] Ich uctievanie sa objavuje v katolíckych regiónoch, ich obrazy a sošky sú súčasťou domácich oltárikov, ale bez intenzívnejšieho dokladu reálneho kultu.[175] Posvätno ako také zosobňujú najmä Boh a po ňom postavy Panny Márie a Ježiša.[176]

---

[169] Pomerne často som sa však stretla i s osvedčeným spôsobom záchrany malých detí, ktoré „začali modrieť" (prestali dýchať a podobne) preto, že ich rodičia „na ne krivo sprisahali". Väčšinou šlo o bábätká, na ktorých bolo potrebné ihneď roztrhať momentálne oblečenie („košieľku") a tú potom spáliť, zavesiť na šípkový (trnistý ker), alebo doniesť ku krížu. Jednoduchší recept spočíval iba vo vyzlečení oblečenia a zanesení ku krížu. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*. Podobný spôsob záchrany dieťaťa postihnutého triaškou v dôsledku krivej prísahy uvádza aj Z. Palubová. Upozorňuje tiež, že v minulosti sa podobných spôsobom liečila mŕtvica, prípadne epileptické záchvaty aj u nerómskeho obyvateľstva. PALUBOVÁ, *Zuzana: Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 91-92.

[170] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 92. „Muž neveru nikdy neodpustí. ...Muž však neverný byť môže". BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička*, ref. 131, s. 79.

[171] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 91.

[172] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

[173] „Určite Cigáni prídu do neba, pretože sú to dobrí ľudia, aj keď si to gadžovia nemyslia." KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 136; „Telo do zeme a duša do neba. A zlý človjek vyprávjajú, že do pekla, ale nikdo po pekla nepújde, šeci pújdeme do neba!"; „Po smrti? Tak farár poví, že večný život. Duša ide hore. /– A keď je zlý?/ Aj tedy ide, no, ide jako do pekla, ale to zas my nevjeríme, že ide do pekla. Je hore a len nás navštevuje." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[174] V katolíckom prostredí tento jav medzi Rómami spomínajú: KOVÁCS, Attila: *Bôrka: komunity, identity a náboženstvo*, ref. 148, s. 60 a KOVÁČ, *Milan: Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 133.

[175] Z. Palubová na základe svojich výskumov medzi Rómami v Levoči uvádza, že majú doma obrázky svätých (sv. Jozef, Anton, František, Tadeáš), ale o ich živote a pôsobení nemajú predstavu. Palubová ich uctievanie dáva do súvisu s kultom obrazov sôch. PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 85. Zaujímavé v tomto prípade je, že kult svätých patrí k pomerne preferovaným črtám ľudového náboženstva v majoritnom prevažne katolíckom prostredí.

[176] „Já nemenujem šeckých svatých, kým by som došla k Pánu Ježišovi, bola by som unavená!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

Panna Mária je v katolíckych regiónoch druhým najvýznamnejším stelesnením posvätna. Podobne ako v prípade Boha, dochádza k privlastňovaniu Márie („naša milostivá Panenka“), a zároveň k zdôrazňovaniu jej úlohy ako matky („Matička Božа“, „Matička moja zlatá“).[177] Mária, v porovnaní s postavou Boha, má v rómskom ponímaní takmer výhradne láskavú polohu, ochraňuje a pomáha. Podobne, ako v prípade Boha sa však možno stretnúť aj s negatívnymi emóciami spojenými s Pannou Máriou.[178] V mnohých oblastiach je veľmi živá rómska púť do Gaboltova, prípadne návšteva pútnického miesta v Litmanovej.

Predstavy o Bohu sú väčšinou pomerne konkrétne (stretávame sa tu s antropomorfizmom).[179] Boh má často podobu starca. Ježiš je biely muž v strednom veku, panna Mária má svetlé kučeravé vlasy, modré oči, modrý plášť (konkrétna podoba Ježiša a Márie väčšinou zodpovedá obrazom a sochám Ježiša a Márie distribuovaným v regióne).[180]

Rómovia majú väčšinou laxný/indiferentný vzťah k základným teologickým dogmám, najmä k doktríne Svätej Trojice,[181] ku vzkrieseniu a druhému príchodu Krista.[182] Špecifický je aj rómsky prístup ku kresťanským sviatostiam.[183] Osobitný význam prikladajú Rómovia sviatosti krstu a sviatosti pomazania nemocných (posledného pomazania), ktoré istým spôsobom interpretujú na spôsob prechodových rituálov. Tak sviatosť krstu sa vníma skôr ako apotropajná praktika (spolu s ostatnými magickými úkonmi na ochranu novorodenca).[184] Posledné pomazanie, spolu s cirkevným pohrebom patrí zase

[177] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 88.

[178] „A nadávanie na Boha živého. A na tú Pannu Mariu!“ PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[179] Tento jav spomínajú: PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 86, PALUBOVÁ, Zuzana: *Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov*, ref. 123, s. 18, KOVÁCS, Attila: *Bôrka: komunity, identity a náboženstvo*, ref. 148.

[180] Osobne som sa však počas svojich výskumov stretla aj s etnickou interpretáciou Ježiša a Márie. Informátori vyslovene zdôrazňovali, že sa podobajú na Rómov, majú tmavú farbu pokožky a čierne vlasy, a naznačovali, že „sväté obrázky“ sa istým spôsobom mýlia. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004, 2006*.

[181] KOVÁCS, Attila: *Bôrka: komunity, identity a náboženstvo*, ref. 148, s. 60; ČUREJA, František: *Sviatosti katolíckej cirkvi*, ref. 137, s. 76. A. B. Mann sa stretol s prípadom menovania Sv. Trojice na spôsob rodiny: Boh (Otec), Mária (Matka) a Ježiš (Syn). Z ústneho rozhovoru v roku 1997.

[182] Problém prijatia dogmy o zmŕtvychvstaní Krista zmieňuje už AUGUSTINI ab Hortis, Samuel: *Cigáni na Slovensku* 1775/*Zigeuner in Ungarn 1775*. Bratislava: Štúdio -dd -, 1995. Pozoruhodnú rezistenciu si v tomto smere dodnes uchováva najmä staršia generácia, ktorá neprišla do styku s evanjelizáciou: „Mne vždy hovorila moja starinká (...), že kdes videla, aby mrtvý vstal? Kristus je furt tam, nechajte ho! Ty si sa pomátla, on nevstal!“ PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[183] ČUREJA, František: *Sviatosti katolíckej cirkvi*, ref. 137, s. 75-78.

[184] Viac ku krstu a magickým úkonom na ochranu novorodenca pozri napr. MANN, Arne B.: Magická ochrana novorodenca na Slovensku. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí*, ref. 123, s. 85-102. Pokrstené novorodeniatko od nepokrsteného rozlišujú Rómovia na východnom Slovensku na prvý pohľad: nepokrstené musí byť nepretržite zabalené v perinke, obsahujúcej ochranné predmety, najčastejšie už len hrebeň; až pokrstené dieťa môže žena nosiť rozbalené, voľne v náručí. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2006*.

k nevyhnutným úkonom na zabezpečenie pokoja zomrelého na druhom svete a slúži tiež ako ochranná praktika pred návratom ducha zomrelého.[185] Podobne sviatosť zmierenia nezodpovedá bežnému kresťanskému ponímaniu spovede.[186] Vyskytuje sa aj špecifický variant tzv. „vernostnej spovede“,[187] ktorý vyžaduje kňaza, avšak prítomnosť manžela počas spovede ženy jasne naznačuje, kto je v úlohe vypočúvateľa i sudcu. V istých prípadoch nadobúda charakter očistnej a ochrannej praktiky špecifická „spoveď“ v prípade zrušenia prísahy (vyspovedanie chráni pred trestom Božím alebo všeobecne pred nešťastiami, ktoré prisahajúca osoba na seba sama pri skladaní prísahy privolala ako sankciu). Podobný význam sa prikladá aj sviatosti manželstva, ktoré je vlastne prísahou v prítomnosti kňaza na posvätnom mieste („uzavrieť sobáš“ sa po rómsky povie *džal te socharel,* čo doslovne znamená „ísť prisahať“).[188]

Pre rómsku zbožnosť je charakteristický silný akcent na prézentnú formu viery.[189] Spôsob života je priamym obrazom/odrazom prítomného/aktuálneho vychádzania s Bohom. Boh priamo a pomerne často zasahuje do života človeka (*prítomný a aktívny Boh*),[190] odmena a trest prichádzajú okamžite, tu, na tomto svete. Týka sa to najmä trestu.[191] Boh trestá, v podobe nešťastia, choroby, úrazu, úmrtia blízkych, úmrtia detí, či dokonca nečakaného úmrtia samotného hriešnika. Za prejav Božej nespokojnosti sa považuje, aj keď sa niekomu zle vodí, aj po finančnej stránke.[192] Hoci predstavy o Bohu ako hlavnom sudcovi i vykonávateľovi trestu[193] prevažujú, nepriamo možno dedukovať aj predstavu o pozemskej odmene. Tá sčasti pozostáva už zo samotného javu, že všetky životné príkoria sa spravodlivému človeku vyhýbajú. Predstava „normálneho“ bežného spôsobu života nie je samozrejmosťou, je znakom Božej spokojnosti,

[185] ČUREJA, František: Sviatosti katolíckej cirkvi, ref. 137, s. 77.

186 „Farár mi to neodpustí, všetko záleží na Panne Márii a Ježišovi...“ PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 93.

[187] BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička*, ref. 131, s. 79-80.

[188] PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, ref. 130, s. 92.

[189] „Potrebuješ Boha precítiť, žiť. Né ani za, ani pred, ale teraz. To je to, že já mám Boha teraz.“ PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[190] Rozhodne sa tu menej stretávame s predstavou Boha v polohe nečinného, tzv. „Deus otiosus“.

[191] Menej často sa stretávame s názorom, že trest príde na onom svete: „Niekoho Boh trestá tu, dopúšťa nañho utrpenie, je hriešny, tak nemôže k ničomu prísť, ani k peniazom, k ničomu, pretože je hriešny. Iných zasa Boh vôbec za života netresce, ale keď zomrú, tak si všetky hriechy musia odpykať tam“. KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 144.

[192] Predstavu, že súčasné zlé postavenie človeka je odplatou za jeho nesprávny život vyjadruje aj rómske príslovie: *„Nikdy neľutuj chudáka, hlupáka a burana – Pán Boh vie, prečo z nich toto urobil“*. HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Goďaver lava phure Romendar*, ref. 163, s. 27.

[193] Podľa Kováčových zistení medzi Rómami v Telgárte je iniciátorom sankcie Boh ako sudca, ale vykonávateľom trestu je často diabol (lokálne *phuj manuš* = zlý človek), KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 144.

Boh netrestá, teda odmeňuje, odvracia od človeka všetko zlé. Za vyslovene aktívny prejav Božej odmeny, resp. Božej náklonnosti sa považuje splnenie individuálnej prosby či žiadosti, a to, aj keď sú v rozpore s „Desatorom".

Predstavy o posmrtnom živote – o nebe a pekle, menej často sa spomína očistec –, sú väčšinou pomerne konkrétne. Stretneme sa tu s predstavou horúceho pekla (oheň, smola), a s obrazmi, ktoré sú bežné aj pre majoritné rurálne prostredie ako aj s celkom špecifickou predstavou spišských Rómov, že všetci idú najskôr do pekla, kde sa deväť dní očisťujú trpením v plameni a kľačaním na tŕňoch a potom idú všetci do neba, kde vedú život podobný pozemskému.[194] Predstava neba je veľmi často do veľkej miery analogická pozemskému svetu, čo skôr než skepsu nad životom v nebi vyjadruje spokojnosť so životom tu na zemi.[195] Všeobecná spokojnosť s pozemským životom Rómov sa prejavuje tiež v predstavách o pekle. Peklo sa často opisuje ako miesto, ktorému iba chýbajú príjemné aspekty pozemského života.[196] V opisoch neba sa zase často vyskytujú (iba) opisy príjemných aspektov pozemského života, ale bez špeciálnych hyperbolizácií („obyčajné nebo").[197] Zaujímavý je tu atribút práce, s ktorým sa v obraze pekla narába ako s nástrojom potrestania; nebo je zase nebom aj preto, že tu sa nepracuje. Vyskytujú sa však aj názory, že nebo je skutočne len analógiou pozemského života, až do takej miery, že sa tu pracovať musí.[198] Ako novší fenomén možno označiť výskyt obrazu rovnosti. V nebi sa spĺňajú základné ľudské potreby dôstojného života, tým, že po smrti človek stráca rasové/etnické určenia.[199] Častá je predstava, že keďže Rómov tresce Boh za ich hriechy už za života na zemi, do pekla nepôjdu. Prézentný charakter rómskej duchovnosti a zbožnosti môže viesť k nerozvíjaniu naratívov o posmrtnom ži-

[194] PALUBOVÁ, Zuzana: *Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov*, ref. 123, s. 35.

[195] „Keď pôjdeme do neba, nevieme, či tam bude lepšie, lebo my sa ani tu zle nemáme." KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 136.

[196] „V pekle (...), tam musíš makať, chodíš smädný...", „...do pekla, kde nebudú ani hrať, ani jesť a piť", KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 144.

[197] „V nebi je modro, hudba tam hrá, ženu tam budem mať, jedlo, pitie, bývanie. Tam už bude dobre. V nebi sa nepracuje. Tam sa budeme len hrať a zabávať, jesť a piť." KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 145. Predstavu „obyčajného neba" ako rómskeho špecifika nachádzame aj v historickom heteroobraze. Imela Küllős ju ilustruje na príkladoch posmešných ľudových piesní z územia Maďarska, ktoré parodovali rómske predstavy o nebi ako o mieste, „kde môžu stále jesť, piť, fajčiť fajku, spať v posteli s vankúšmi a vymieňať kone na nebeských trhoch". KÜLLŐS, Imela: Prednáška v Bratislave roku 2003. Za poskytnutie slovenského prekladu prednášky ďakujem doc. Eve Krekovičovej, DrSc.

[198] „Babo, jak to tam (v nebi) vyzerá? A minule mi povidala, to vóbec neni, jak si ty myslíš. Je to, môžeš jit na vycházku, môžeš jit, ale my tu robíme!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*; alebo: „Dúfajme, že sa v nebi nepracuje, ale keď bude treba trochu porobiť, myslím si, že my Cigáni s tým nejaké problémy mať nebudeme". KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 136.

[199] „Tam už sú šeci jednakí. Neni černý a bílý." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. „Možno, že si tam budeme rovní." KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 136.

vote. Bohaté spektrum naratívov o revenantoch (*muloch*) je dokladom toho, že záhrobie sa istým spôsobom „eviduje", ale len do tej miery, do akej má aktuálny kontakt s pozemským svetom v žitej prítomnosti.

Za istú črtu rómskeho duchovného života možno považovať aj silnú vieru v snový symbolizmus a reálnu platnosť snov v tomto svete.[200] Mimoriadne živá je viera v revenantizmus.[201] V porovnaní s majoritným rurálnym prostredím je medzi Rómami intenzívnejšia viera v mágiu; ako kontaktnú („porobenie") tak slovnú („prekliatie").[202] Stretávame sa tu s konkrétnymi spôsobmi manipulácie s posvätnom (zapaľovanie sviec pred „svätými" obrazmi, „premodlievanie", ktoré majú negatívny/škodiaci charakter[203] alebo/a zároveň sú apotropajného charakteru.[204] Patrí sem aj špecifický rómsky normatív prísahy, ktorej sa prikladá osobitne silný význam.[205] K súčasným fenoménom rómskych magických predstáv tiež patria úkony magickej ochrany novorodenca[206] a úkony ľúbostnej mágie.[207]

[200] Príklady snovej symboliky uvádza napr. PALUBOVÁ, Zuzana: *Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov,* ref. 123, s. 20-21.

[201] K recentným podobám viery na tzv. *mulov* v slovenskom prostredí pozri napr. HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: Viera v mula u slovenských Rómov. In: *Slovenský národopis,* 53, 2005, s. 172-204; MANN, Arne B.: Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku. In: BOTÍK, Ján (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitým zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 109-119; PALUBOVÁ, Zuzana: *Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov*, ref. 123, s. 17-35; KOVÁČ, Milan: Ľudová viera u slovenských Rómov. In: *Studia Academica Slovaca*, 33, Bratislava : Stimul, 2004, s. 107-108.

[202] *Klnutie*, verejná praktika pred svedkami na verejnosti, za svedka sa často berie Boh: „Ten Boh, ktorý to počul, pri tom klnutí, že sa to splní. Keď nie v tú hodinu (...), alebo na druhý deň, po mesiaci, za týždeň, tak sa to stane za rok. Ale on si spomene, že to povedal a že sa to stalo". PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. O archaickosti *klnutí* svedčí fakt, že aj v osadách, kde sa už rómčina aktívne nepoužíva a v prípade mladšej generácie sa stráca takmer úplne, sa *klne* v rómčine, ktorá tu nadobúda charakter „magického jazyka": „Bibas čabila!", alebo „Bibas tu biba!" s prekladom: „Si preklnutá do tvojho života celého, že bys zemrela", „Abys skapals! Zlom si nohu, a tak..." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 165-166.

[203] „Premodlievanie", neverejná tajná praktika, modlenie za nešťastie nepriateľa: „My sme na nich zapálili svíčky. Na dušičky presne. My sme na nich zapálili svíčky, my sme sa pomodlili velice pjekne, a my sme čuli, ale to bylo špatné, že to odnéslo jedno decko od nich. To sme nesceli! Oni havaruvali a došli teho nevinní ludé. Tí nepraví!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 166-167.

[204] „Bože daj, nech sa tomu dotyčnému stane zle..., a mňa ochráň pred šeckým zlým." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[205] KOVÁČ, Milan: *Slnko pre spravodlivých*, ref. 128, s. 129-146; KOVÁČ, Milan: *Ľudová viera*, ref. 201, s. 109.

[206] MANN, Arne B.: *Magická ochrana novorodenca*, ref. 184, s. 85-102.

[207] HRUSTIČ, Tomáš: Telo a telesné tekutiny v ľúbostnej mágii u Rómov vo východnom Zemplíne. In: DOLEŽALOVÁ, Iva – HAMAR, Eleonóra – BĚLKA, Luboš (eds.): *Náboženství a tělo. CERES*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 73-85; BOTOŠOVÁ, Anina: *Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička*, ref. 131, s. 80; ČUREJA, František: *Sviatosti katolíckej cirkvi*, ref. 137, s. 77-78; KOVÁCS, Attila: Bôrka: *komunity, identity a náboženstvo*, ref. 148, s. 62.

Z vyššie uvedeného možno vyvodiť tieto charakteristiky „tradičnej“ rómskej duchovnej identity:

– mimoriadna flexibilita pri interpretácii kategórií „posvätný čas“ a „posvätný priestor“ (Boha možno uctievať kdekoľvek a kedykoľvek, nejestvuje pevne stanovený privilegovanejší čas a privilegovanejší priestor, resp. tieto sa určujú podľa konkrétnej potreby),
– prézentný charakter, absencia „sviatkujúcej zbožnosti“, ide skôr o „náboženstvo všedného dňa“ (náboženstvo tu a teraz),
– pragmatický, „obchodný“ vzťah k Bohu („niečo za niečo“), s Bohom uzatváraná zmluva má recipročný charakter (je obojstranne výhodná ale aj obojstranne záväzná),
– bezprostredná komunikácia s Bohom (v otázkach komunikácie nejestvuje privilegovanejší status – kňaz, cirkev a pod; s Bohom sa môže rozprávať ktokoľvek),
– dôraz na individualizmus a zážitkovosť (expresívnosť, emocionalitu, spontaneitu),
– realizmus, antropomorfizmus a konkrétny charakter náboženských predstáv,[208]
– emická interpretácia náboženských noriem,
– adogmatizmus (laxný vzťah k doktríne a teologickým dogmám),
– snový symbolizmus, viera v revenantizmus a prítomnosť magických prvkov.

Súčasný obraz o rómskej duchovnej identite (či už je endogénneho alebo interaktívneho charakteru) je skôr svedectvom o intenzívnej zbožnosti a iných akcentoch či inom prístupe k posvätnu, než ako sme zvyknutí pri „meraní“ zbožnosti majority. Pri výskume rómskej zbožnosti je potrebné používať nielen iné metódy ako pri výskume „majoritnej religiozity“, ale najmä iné parametre na klasifikáciu a kategorizáciu.

Problémy, ktoré máme so zaradením „rómskej duchovnej identity“ do našich tradičných kategorizačných štruktúr, môžu pomôcť vyriešiť všeobecnejšie alebo iné, v našom prostredí „netradičné“ kategorizačné rámce. V tomto smere môže byť veľmi užitočná typológia náboženstiev Harveya Whitehousea,[209]

[208] Konkrétnosť rómskych duchovných predstáv treba vidieť v širšom kontexte ľudovej vidieckej viery. O charakteristikách ľudového náboženstva (konkrétnosť, antropomofrizmus a iné), k tomu pozri KOMOROVSKÝ, Ján: Ľudové náboženstvo ako religionistická kategória. In: PROFANTOVÁ, Zuzana (ed.): *Na prahu milénia.* Bratislava : ARM 333, 2000, s. 84-89.

[209] WHITEHOUSE, Harvey: *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford : Oxford University Press, 1995; WHITEHOUSE, Harvey: *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

ktorý rozoznáva dva divergentné mody religiozity: *doktrinálny* a *obrazový* („doctrinal"/„imagistic"). *Doktrinálny* modus charakterizuje repetitívnosť, diskurzívnosť, nízka miera intenzity náboženských zážitkov a tendencia budovať hierarchicky organizovanú abstraktnú komunitu. *Obrazový* modus charakterizuje sporadickosť, nediskurzívnosť, dôraz na intenzitu náboženských zážitkov a formovanie malých komunít. Rómske kresťanstvo potom zjavne patrí do *obrazového* modu, v ktorom parafrázujúc názov Whitehouseovej knihy „neplatia argumenty ale ikony" (obrazy). Ak by sme chceli spresniť jeho definíciu „obrazovosti", resp. aplikovať ju priamo na Rómov, zaradili by sme sem vyššie rozoberané prvky rómskeho kresťanstva ako: neformálnosť, flexibilita, prézentnosť, bezprostrednosť, adogmatizmus, skupinová interpretácia náboženských noriem, amorfnosť a rovnostársky charakter komunít (nepotrebnosť, resp. príležitostné „zapožičiavanie" náboženského špecialistu), dôraz na zážitkovosť, obraznosť a realizmus náboženských predstáv, vpád „iracionality" a spontaneity (zázraky, sny, mágia, vízie...). Absencia „sviatkujúcej zbožnosti" v rómskom kresťanstve súvisí s jednak s absenciou sakralizácie času a jednak s prézentným akcentom, ktorý sa prejavuje absenciou rituálov „sprítomňovania/pripomínania" minulosti.

Ďalšiu na náš prípad aplikovateľnú typológiu možno čerpať z výskumu šírenia nových náboženských hnutí v Európe. Prevažne negatívny postoj „európskej majority" Simon Coleman hodnotí v intenciách stretu dvoch odlišných typov religiozity, ktoré stoja na odlišných „typoch zmlúv s Bohom". Podľa S. Colemana možno rozlišovať tzv. *kontraktačné* a *kovenantné* typy „zmlúv s Bohom". *Kovenantný* zmluvný typ charakterizujú skôr kolektívne záväzky morálneho typu a dlhodobé „vzájomné" dohody. *Kontraktačný* zmluvný typ má charakter obchodnej zmluvy: je pragmatický, uprednostňuje sa tu krátkodobá logika kalkulačnej stratégie a zisk má uspokojiť predovšetkým záujmy konkrétneho jednotlivca.[210] Podľa tejto typológie by sme majoritné vzťahy k Bohu mohli zaradiť skôr do kategórie *kovenantných* a rómske do kategórie *kontraktačných*.

„Netradičné" typológie nám umožňujú zasadiť termín „tradičnej" rómskej duchovnej identity do nových interpretačných rámcov, ktoré sú nezávislé od

[210] Termíny „kovenantný" a „kontraktačný" v súvislosti s typom náboženských komunít zaviedli BROMELY, David G. – BUSCHING, Bruce C.: Understanding the Structure of Contractual and Covenantal Social Relations: Implications for the Sociology of Religion. In: *Sociological Analysis*, 49, 1988, s. 15-32. Simon Coleman túto typológiu uplatnil na nové náboženské hnutia charizmatického typu: COLEMAN, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity.* Cambridge : University Press, 2000; COLEMAN, Simon: The Charismatic Gift. In: *Journal of Royal Antropological Institute* (N. S.), 10, 2004, s. 421-442.

európskej koncepcie „kresťanstva“ aj od európskych koncepcií „náboženstva“. Na ich základe možno jasnejšie, presnejšie a nezaujatejšie opisovať fenomén súčasnej rómskej zbožnosti, nielen ako deviáciu prípadne ako konzervovanie prvkov a foriem tradičnej majoritnej zbožnosti, ale ako svojbytný fenomén výrazne konvergujúci s „ne-tradičnými“ a „ne-európskymi“ modmi religiozity.

Vyššie uvedené klasifikácie tiež umožňujú vysvetliť extrémny úspech „nových náboženských hnutí“ medzi Rómami v Európe (aj na Slovensku), najmä tzv. charizmatických hnutí. Tieto totiž ponúkajú *kontraktačný* typ „Božej zmluvy“ a patria viac k *obrazovému* ako *doktrinálnemu* modu religiozity (kladú dôraz na zážitok, prézentný charakter, individualizmus, malé komunity amorfnej štruktúry atď.). V tomto zmysle má „tradičná“ rómska duchovná identita nesporne bližšie k netradičným („novým“) ako k tradičným (majoritným) cirkvám.

„Nová“ náboženská identita Rómov – konštrukcia duchovnej identity Rómov na Slovensku so zameraním na charizmatické hnutia

Rok 1989 na Slovensku znamenal v istom zmysle aj „náboženskú revolúciu“. Po cielenej ateizácii a rokoch vytesnenia náboženstva z verejného priestoru i diskurzu enormne stúpol záujem obyvateľstva o náboženstvo,[211] čo sa prejavilo na jednej strane prudkým nárastom náboženských denominácií, nových náboženských hnutí i (kvázi)náboženských skupín a na druhej strane sa významnou mierou posilnila základňa tradičných konfesií. Tatiana Barchunova hovorí o postsocialistickom fenoméne vzniku tzv. „difúznej religiozity“, ktorú charakterizuje jednak „pervazívny prienik náboženstva do verejného priestoru a do verejného diskurzu a jednak proliferácia náboženských a paranáboženských systémov“,[212] čím do istej miery dochádza k vyváženiu predchádzajúceho obdobia.

[211] Pri sčítaní ľudu, domov a bytov v máji 2001 deklarovalo svoju príslušnosť k cirkvám a náboženským spoločnostiam registrovaným v SR celkovo 84 % obyvateľov, čo v porovnaní so sčítaním z roku 1991 znamená nárast o približne 12 %. Citované z dokumentu *Správa o realizovaní cirkevnej politiky vlády SR a plnenie Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami*. www.rokovania.sk/appl/material.nsf/

[212] BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion and Commitment. Novosibirsk case.* Nepublikovaný príspevok z konferencie *Religious Conversion after Socialism*, MPI for Social Anthropology Halle, 7. – 9. apríla 2005. Za poskytnutie príspevku ďakujem Mgr. Tomášovi Hrustičovi.

Na Slovensku pôsobí k 1. aprílu 2004 16 registrovaných cirkví a náboženských spoločností. Počet neregistrovaných náboženských skupín sa odhaduje na 150, mnohé z nich sú podporované zo zahraničia.[213] Spolu s „duchovnou" vlnou v deväťdesiatych rokoch 20. storočia vzrástol aj záujem nových i tradičných cirkví na Slovensku o evanjelizáciu Rómov. Z náboženského hľadiska sa podľa posledného cenzu hlási 76 % Rómov k rímskokatolíckej cirkvi, 6,3 % ku gréckokatolíckej cirkvi, 1,83 % k pravoslávnej cirkvi, 1,63% k náboženskej spoločnosti Jehovovi svedkovia a 7,59 % neuviedlo žiadne konkrétne vyznanie.[214]

Charizmatické hnutie na Slovensku

Pastorácii Rómov sa na Slovensku najaktívnejšie venujú rôzne charizmatické hnutia,[215] pri posudzovaní počtu veriacich však možno vychádzať len z ich interných odhadov, keďže väčšina turíčnych cirkví nepatrí k štátom registrovaným cirkvám a náboženským skupinám.

Na Slovensku pôsobia rôzne charizmatické skupiny v rámci katolíckej cirkvi.[216] Prítomnosť charizmatického hnutia v Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku nereprezentuje žiadna organizovaná skupina či hnutie. Vo viacerých zbo-

[213] Zo 16 registrovaných cirkví si štyri neuplatňujú nárok na finančnú podporu od štátu. Ako neregistrovaná pôsobí na Slovensku napríklad Scientologická cirkev, Cirkev zjednotenia, Slovo života, rôzne hinduistické skupiny a vyznavači islamu. *Národná obroda*, 8. augusta 2003, citované z: www.rozmer.sk.

[214] Citované z dokumentu *Správa o realizovaní cirkevnej politiky vlády SR a plnenie Základnej zmluvy medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami.* www.rokovania.sk/appl/material.nsf/

[215] Názvy letničné (turíčne), charizmatické či pentekostálne sú viac-menej synonymné. Celkovo ide o tzv. Hnutie obnovy v Duchu svätom, alebo tzv. pentekostálne hnutie (z gréc. *pentekosta* = päťdesiat; *pentekostes* = slov. Turíce, čes. Letnice). Takto sa nazýva široký prúd entuziastického kresťanstva, ktorý sa objavil začiatkom 20. storočia a vyznačoval sa tým, že kládol dôraz na obnovenie života človeka pod vplyvom zostúpenia Ducha svätého. Druhým znakom tohto prúdu je to, že kladie dôraz na používanie mimoriadnych duchovných darov (tzv. chariziem) v živote kresťana a tiež na plné zapojenie tela a hlasu človeka pri verejnej bohoslužbe. Dôsledkom zostúpenia Ducha svätého sú duchovné dary ako: *glosolália* (nový modlitebný jazyk), dar uzdravovania (vkladaním rúk a modlitbou), dar proroctva a viera v zázraky. Po druhej svetovej vojne je charizmatická obnova zameraná do vnútra tradičných (jestvujúcich cirkví) a zvykne sa hovoriť o neo-letničnom či charizmatickom hnutí. Celkovo nejde o „vpád nového učenia" ale o „vpád nového života" do jestvujúcich cirkví (okrem pravoslávnej cirkvi je dnes charizmatické hnutie prítomné vo všetkých kresťanských cirkvách a denomináciách, napriek dominancii neo-protestantských hnutí, jestvujú aj katolícke charizmatické skupiny). O ďalšom vývoji charzimatických hnutí pozri napr. článok Prokopa REMEŠA *Hnutie obnovy v Duchu svätom* na internetovej stránke časopisu *Rozmer*. www.rozmer.sk. O vývoji charizmatického hnutia na Slovensku pozri napr. článok Ondreja PROSTREDNÍKA *Charizmatické hnutie na Slovensku*. www.rozmer.sk

[216] Viac pozri v článku Ondreja PROSTREDNÍKA *Charizmatické hnutie na Slovensku.* www.rozmer.sk

roch však pôsobia veriaci, ktorí súčasne navštevujú aj niektoré charizmatické spoločenstvo stojace mimo cirkvi.[217] Najdlhšie pôsobiacim charizmatickým spoločenstvom mimo tradičných cirkví u nás je Apoštolská cirkev (AC), ktorá je od roku 1977 štátom uznanou cirkvou. Pokladá sa za súčasť celosvetového cirkevného spoločenstva *Assemblies of God*. Misijne je mimoriadne aktívna[218] a zameriava sa aj na prácu s Rómami.[219] Priestor pre prevažne mladších veriacich tradičných cirkví, ktorí sú dynamickí a nevedia nájsť priestor vo svojej cirkvi, vytvárajú tzv. Kresťanské spoločenstvá (KS), niekedy nazývané aj Kresťanské zbory. Na Slovensku sú zaregistrovaní ako občianske združenie. Krátko po roku 1990 KS organizovali masové evanjelizácie spojené s uzdravovaním, ktoré viedol austrálsky charizmatik Steve Ryder.[220]

V súčasnosti najaktívnejšie z turíčnych hnutí na Slovensku pôsobí európske centrum hnutia Viery vo švédskej Uppsale. Jeho hlavnou postavou je Ulf Ekman, ktorý je súčasne vedúcim medzinárodnej organizácie Slovo života. Začiatky hnutia Viery spadajú do začiatkov charizmatického hnutia šesťdesiatych rokov 20. storočia, ale teológia i prax hnutia Viery sú značne odlišné. Spájajú kresťanské učenie o Božej moci s hnutím ľudského potenciálu, jedného zo zdrojov hnutia *New Age*. Hnutie Viery hlása, že je v možnostiach každého človeka, aby bol zdravý, šťastný a bohatý, a každý môže vytvárať realitu v ktorej žije.[221]

Celkovo však možno povedať, že programová svetová orientácia turíčnych hnutí je zameraná predovšetkým na marginalizované skupiny „z dna spoločenského rebríčka“. Jej celkový diskurz je mimoriadne zaujímavý najmä pre etnické minority a nižšie sociálne vrstvy obyvateľstva (čo však neplatí všeobecne). Aj keď na Slovensku nastáva istá aktivizácia pastorácie Rómov aj medzi tradičnými cirkvami,[222] predsa len turíčne hnutie má zo všetkých jestvujúcich

[217] Citované z článku Ondreja PROSTREDNÍKA *Charizmatické hnutie na Slovensku*. www.rozmer.sk

[218] Kým v roku 1989 mala AC 6 zborov, v roku 2000 už 25 a popri nich 60 kazateľských staníc. Okrem Rómov sa AC zameriava aj na väzňov a drogovo závislých. AC má štatút pozorovateľa v Ekumenickej rade cirkví na Slovensku. Citované z článku Ondreja PROSTREDNÍKA *Charizmatické hnutie na Slovensku*. www.rozmer.sk

[219] 22. mája 2005 bol oficiálne založený Rómsky zbor Apoštolskej cirkvi v Košiciach, na Luníku IX, ktorý má rómskeho pastora Ladislava Dunu. *Otvorenie rómskeho zboru na Luníku IX.*, zdroj www.acske.sk

[220] V súčasnosti je u nás 13 zborov KS a viacero misijných skupín. Jednotlivé zbory medzi sebou nespája hierarchická ani iná štruktúra, udržiavajú však čulé vzájomné kontakty (aj so zbormi KS v Čechách). Citované z článku Ondreja PROSTREDNÍKA *Charizmatické hnutie na Slovensku*. www.rozmer.sk

[221] Citované z článku Prokopa REMEŠA *Hnutie obnovy v Duchu svätom* na internetovej stránke časopisu *Rozmer*. www.rozmer.sk

[222] K rómskej misii katolíckej cirkvi pozri napr. článok Roberta Baleka o svojej misii medzi Rómami v Plaveckom Štvrtku, (www.misie.sk/Europa/Slovensko/D_Romovia.htm) alebo články Jozefa ČERVEŇA z košického sídliska Luník IX, http://cerven.blog.sme.sk/r/3657/Kniha-o-Romoch.html. Od ja-

denominácií na formovanie novej duchovnej identity Rómov na kresťanskom základe najväčší podiel. Charizmatické hnutia sú mimoriadne aktívne v evanjelizácii Rómov na Slovensku, najmä na východnom Slovensku, kde zakladajú zmiešané aj čisto rómske zbory, vedené rómskymi lídrami.[223]

Ľud boží: globálny transetnický a transociálny diskurz[224]

Charizmatické hnutia, ktoré pôsobia na Slovensku, majú veľký dopad na všetky sféry rómskych komunít, s ktorými prichádzajú do styku. Prinášajú nový náboženský, etnokultúrny, ekonomický, politický a sociálny diskurz, ktorý si konverziou každá rómska podskupina môže vybrať na svojskú adaptáciu a sebareprezentáciu.

Ak prijmeme rámcové delenie náboženstiev na vyslovene etnické (judaizmus, hinduizmus atď.) a univerzalistické (islam),[225] potom kresťanstvo, resp. jednotlivé kresťanské cirkvi oscilujú v širokom spektre medzi týmito krajnými polohami. Na Slovensku možno pozorovať polarizáciu v zmysle dominancie istého typu konfesie na geograficky ohraničenom území (lokálne dominantné konfesie), avšak rovnako možno pozorovať jav, kedy na jednom území žije

nuára 2006 pracuje na Slovensku nezisková organizácia ROMA (Rómska organizácia misijných aktivít, ktorá spolupracuje s Evanjelickou cirkvou a. v.), pod vedením nemeckého evanjelického misionára Hansa Martina Derna pôsobiaceho v Slavošovciach. ROMA sa chce zameriavať najmä na misiu medzi Rómami na východnom a strednom Slovensku (Letanovce, Rudňany, Dobšiná, Gelnica, Rimavská Sobota). (http://cz.christianpost.com/dbase/missions/1449/section/1.htm) Charizmatické hnutia majú svoje zbory najmä na východnom Slovensku, kde je pomerne silná aktivita pastora Slova života Jána Vihonského. Dnes spravuje rómske misijné skupiny v Sobranciach, Blatných Remetoch, Michalovciach, Iňačovciach a pomáha skupinám v Humennom, Bunkovciach a Pavloviciach nad Uhom. Na východnom Slovensku pôsobí aj rómsky charizmatický zbor *Devleskero kher* (*Boží dom*), ktorý vedie rómsky pastor Stefan J. Horn, vyslaný Nemeckým turíčnym zväzom (BFP). Od roku 2000 pôsobí zbor v Košiciach a vyvíja misijnú činnosť v rómskej osade Turnja a v Sabinove. Na západnom Slovensku funguje medzi Rómami Slovo života v Plaveckom Štvrtku pod vedením Milana Juríčka. Výsledkom jeho misijných aktivít je Biblická škola v Galante a v Sládkovičove medzi olašskými Rómami, ktorú vedie rómsky kazateľ Gabo Selyem. Z niektorých osád najmä v satelitnom okruhu Bratislavy sa stávajú „pokusné misijné stanice", tak napr. v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku už 16 rokov pôsobí Slovo života (pred nimi tu boli Svedkovia Jehovovi), momentálne sa tu angažujú bratia redemptoristi, saleziáni, františkáni, diecézni bohosloveckí dobrovoľníci a sestry Matky Terezy.

[223] K rómskym zborom pozri PODOLINSKÁ, Tatiana: Boh alebo Satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. In: *Slovenský národopis,* 51, 2003, 1, s. 4-31 a internetovú stránku cirkvi Slovo života www.slovozivota.sk.

[224] Tento termín z turíčneho pastoračného slovníka ako metaforické označenie konvertovaných Rómov príhodne používa RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God – The Impact of Pentecostal Mission on Roma Culture*. Nepublikovaný príspevok z konferencie *Religious Conversion after Socialism, MPI for Social Anthropology*, Halle, 7. – 9. apríla 2005. Za poskytnutie príspevku ďakujem Mgr. Tomášovi Hrustičovi.

[225] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

vedľa seba niekoľko etník a niekoľko konfesií (lokálna multikonfesionalita a multietnicita), pričom rôzne kresťanské konfesie slúžia ako nábožensko-etnické markery.[226] V takom prípade sa aj univerzalistické kresťanské konfesie dostávajú do polohy etnických.[227]

Rómovia žijú „na periférii" majoritou ohraničených celkov, v polohe nejasne verbalizovaného, ale praktizovaného etnického, sociálneho a náboženského kontrastu. Aj keď je „rómskou konfesijnou voľbou" zvyčajne členstvo v lokálne majoritnej konfesii, ocitajú sa zväčša aj tu, teda „v rámci konfesie" v perifémej polohe, a sú znevýhodnení na kultúrnom, etnickom a sociálnom princípe. Markačná línia tu prebieha iným spôsobom ako v prípade multietnických území. Kým tu má každé etnikum svoju vlastnú náboženskú sebareprezentáciu, t. j. etnicita slúži ako vonkajší diferenciačný marker, v prípade Rómov slúži etnicita ako vnútorný marker, vnútri majoritnej konfesie. Rómovia, prijímajúc „náboženstvo" majority, sú vyčleňovaní v rámci neho, čo sa prejavuje rôznymi formami ne-integrácie, ne-emancipácie, nerovnej distribúcie privilégií až po otvorenú segregáciu a exklúziu. V lokálnej majoritnej konfesii potom príslušnosť k rómskemu etniku predstavuje špecifický etnický marker, na základe ktorého prebieha interné delenie na pravých (jadrových) veriacich a formálnych (periférnych), pričom toto delenie do veľkej miery kopíruje etnické delenie na Nerómov a Rómov.

Nóvum diskurzu väčšiny charizmatických denominácií prichádzajúcich na Slovensko je v tom, že so sebou prinášajú kresťanskú univerzalistickú koncepciu, ktorá nie je zaťažená etnickým kontextom a programovo ho vo svojom diskurze ruší, hlásaním *transetnicity*.[228] Turíčne cirkvi sa pritom nesnažia pôsobiť ako mediátor medzi rôznymi etnickými skupinami, ale ponúkajú riešenie mimo akýchkoľvek etnických askripcií; etniká sú rôzne a pred Bohom rovnocenné: „Všetci sme veľmi rozdielni, bratia a sestry, rôzne rasy, národy, kultúry, hudobník, matematik, fyzik, chudobní, bohatí... To, čo nás spája, je

[226] BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed): *Ethnic Groups and Boundaries*. London : George Allen and Unwin, 1969, s. 9-38.

[227] Podobná situácia je napríklad v Rumunsku, v multietnickej Transylvánii, kde Sasovia sú luteráni (Confessio Augustana), Maďari sú katolíci alebo kalvíni a Rumuni patria k ortodoxnej cirkvi. Rómovia sa zvyčajne hlásia k cirkvi Rumunov, a nemajú žiadnu inštitúciu, ktorá by reprezentovala ich *romipen* (*rómstvo*) v náboženskom zmysle. (Viac in: RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224 a FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania.* Nepublikovaný príspevok z konferencie *Religious Conversion after Socialism, MPI for Social Anthropology Halle*. 7. – 9. apríla 2005. Za poskytnutie príspevku ďakujem Mgr. Tomášovi Hrustičovi.)

[228] Ako upozorňuje J. Ries, multietnicitu nemožno zamieňať s interetnicitou; „pentekosteláni neusilujú o medzietnický dialóg," etnicita pre nich skrátka prestáva byť rozlišovacím markerom. RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

túžba byť s Pánom a táto túžba nás robí rovnými“.[229] Človek sa definuje primárne ako náboženská bytosť, pričom všetky sekulárne askripcie ustupujú do úzadia. Ľudia sa delia na tých, čo veria (a budú spasení) a tých, čo neveria (a budú zatratení). Konvertovaní vytvárajú skupinu individualít zoskupených okolo integrálneho medzičlánku – Boha, pričom vzniká špecifický útvar – (globálny) Ľud Boží. Transetnicita sa nielen deklaruje, ale aj praktizuje formou jazykovej a kultúrnej tolerancie.[230] Okrem transetnického diskurzu je tu silný akcent aj na transsociálny diskurz. Každý človek má právo byť nielen zdravý a šťastný, ale aj bohatý. V tomto duchu sa často doslovne interpretujú rôzne pasáže z Biblie: „Je dôležité uvedomiť si, že podľa biblického textu (Gal 3, 13) nás Ježiš Kristus vykúpil z prekliatia chudoby a namiesto chudoby nám patrí bohatstvo (2 Kor 8, 9).“[231] Turíčne hnutia so sebou prinášajú tzv. *Prosperity Gospel* (Evanjelium blahobytu). V kontraste s majoritne katolícky konzervatívnym a prevažne kovenantným typom vzťahov k Bohu, prinášajú (naj)progresívnejší protestantský, prevažne kontraktačný typ vzťahov k Bohu, založený na „ekonomike viery“ a prísnej reciprocite, t. j. dosiahnutí spirituálnych ideálov prostredníctvom obchodu, reálnej výmeny materiálnych komodít.[232]

Božia rodina

Globálny ľud pozostáva z lokálnych rodín Boha. Keď konvertiti opisujú svoju sociálnu kohéziu, často pracujú s obrazom rodiny: sme veľká rodina, bratia a sestry, každý pomáha každému. Aj najdôležitejší obrad v živote konvertitu – obrad baptizácie, krstu, je interpretovaný ako nové narodenie, znovuzrodenie do novej rodiny, ktorá nestojí na pokrvných ale duchovných zväzkoch, čo sa vníma ako vyšší stupeň príbuznosti. Pri obrade krstu sa spieva pieseň: „Sme zjednotená rodina, sme skutočná rodina, rodina lásky, rodina Pána Ježiša.“[233]

Vo všeobecnosti je vnútorná štruktúra charizmatických denominácií po-

[229] FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227.

[230] Príklady uvádza J. Ries, v skupine Rómov-konvertitov v strednej Transylvánii v Rumunsku – tzv. *Pocăiți* sú skutočne etnicky „zmiešané“ páry. RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

[231] Z vystúpenia podnikateľa a kazateľa Cirkvi Slova života Mila Sklenáňa na konferencii *Podnikanie, financie a kresťanstvo,* 25. – 26. júna 2000, citované z www.rozmer.sk.

[232] COLEMAN, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity*, ref. 210; COLEMAN, Simon: *The Charismatic Gift*, ref. 210.

[233] RIES: Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

merne liberálna a uplatňuje sa tu skôr demokratický princíp. Charizmatické denominácie pôsobiace medzi Rómami na Slovensku patria v tomto smere k najliberálnejším a ich vnútorná štruktúra je skôr voľným zväzkom kooperujúcich, ale samostatných zborov, s vysokým stupňom voľnosti. Tento typ náboženských komunít funguje na princípe pomerne malej skupiny rovných členov, vedených pastorom, ktorý vystupuje v polohe učiteľa a otca zároveň. Skupina zachováva individuálnu rôznosť, je komunitou konkrétnych jednotlivcov, ktorí sú si rovní a majú rovnako privilegovaný prístup k posvätnu. Johannes Ries na vyjadrenie tohto typu sociálnej kohézie prikláňa k používaniu Turnerovho termínu *communitas*.[234] V tomto type spoločenstva nie je žiadna hierarchia, segmentácia či diferenciácia. *Communitas* predstavuje antištruktúru homogenity.[235]

Neofyt je doslovne „vyzdvihnutý" zo všetkých sekulárnych postov, sietí, rolí atď. bez toho, aby v nich aj naďalej prestal pôsobiť. Zapojením do novej štruktúry, rodiny božej a ľudu božieho sa dostáva do privilegovanej skupiny rovných – nadštruktúry, kde jeho predchádzajúce „zaradenie" nezohráva žiadnu rolu, na druhej strane ho to však kladie do kardinálnej opozície voči všetkým, ktorí sa v tejto antištruktúre nenachádzajú (neveriaci, „neprebudení").

Konverzné naratívy

Každá cirkev, každé hnutie má svoju vlastnú cestu konverzie a konverzné naratívy. Pri turíčnych (charizmatických) hnutiach je základom ich náboženského prežívania „svedčenie" o svojej duchovnej premene; táto má navyše nezriedka mimoriadne emotívny charakter a býva spojená s darmi Ducha (najčastejšie s glosoláliou, zázračným uzdravením, a prorokovaním). Výskum konverzie, resp. konverzných naratívov vo všeobecnosti, je nesmierne zložitý, keďže konvertiti sa veľmi rýchlo naučia udávať svoje skutočné dôvody na konverziu do konformity so skupinovými očakávaniami, takže postupne eliminujú väčšinu idiosynkretických prvkov a do svedectva začlenia skupinové sebapotvrdzujú-

[234] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

[235] Termín *communitas* zavádza Victor Turner, pričom hovorí, že existenciálne, alebo spontánne *communitas* majú subverzívny charakter, sú bez štruktúry. Napriek tomu však vyčleňuje dve inštitucionalizované formy *communitas*, ktoré si vyvinuli niečo ako štruktúru, pričom nestratili svoj v jadre subverzívny charakter: a) *ideologické communitas* (utopické modely spoločnosti) a *normatívne communitas* ponúkajúce trvalý/konečný sociálny systém. TURNER, Victor: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York : de Gruyter, 1995. Podľa J. Riesa je posledný typ vhodný na opis niektorých lokálnych foriem pentekostálnych kongregácií v Rumunsku. RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

ce naratívy. Tak ako rozprávanie zážitku konverzie zahŕňa učenie a jazyk, tak aj samotný proces konverzie je procesom učenia (a zabúdania). Jedinec je socializovaný na konverziu, a postupne sa učí ako vyjadriť vhodným jazykom, čo sa stalo.[236] Tento proces je extrémne dôležitý najmä pri turíčnych hnutiach, kde konverzia plní úlohu „prechodového rituálu" a podávanie svedectva je základnou úlohou každého konvertitu. Pri výskume konverzných naratívov však musíme zohľadniť fakt, že konvertiti hovoria o tom, čo konvertiti *teraz* považujú za hlavné dôvody svojej konverzie. Dozvieme sa z nich viac o pracovných nástrojoch hnutia a o jeho sebapotvrdzovacích a ochranných mechanizmoch ako o skutočných dôvodoch, motivácii, i benefitoch, ktoré predchádzali konverzii.

Konvertiti, keď spomínajú na svoj predkonverzný život, často ako hlavný dôvod uvádzajú rôzne podoby deprivácie, pričom svoj minulý život hodnotia negatívne (na rozdiel od súčasného). Minulý a súčasný človek, sú často „iní ľudia", pričom sa zdôrazňuje poloha dištancie od minulého života.

Pri porovnaní nerómskych a rómskych konverzných charizmatických naratívov zistíme,[237] že rómske svedectvá sledujú základnú charizmatickú schému verbalizácie konverzie, t. j. „odsúdenie predkonverzného človeka", s tým rozdielom, že kým u nerómskych je dôraz na zmenu duchovného života, Rómovia sa dištancujú od celkového „spôsobu života". Konvertovaný Neróm nemusí svoj predchádzajúci život odsúdiť ako nedôstojný, ale ako omylný (nesprávna viera). Konvertovaní Rómovia sa však dostávajú do situácie, keď (musia) svoju predchádzajúcu duchovnú identitu zavrhnúť a odsúdiť svoju (rómsku) kultúru a duchovný život na etnickom princípe. Konverzia pre nich potom znamená omnoho väčšiu premenu ako pre Nerómov, ktorí podstupujú duchovnú a nie kultúrnu (!) premenu. Domnievam sa, že v tejto súvislosti možno dokonca použiť termín „kultúrna konverzia".[238]

Rómske svedectvá dokladajú odsúdenie predkonverzného života na etnickej (kultúrnej báze). Predchádzajúca „tradičná" rómska zbožnosť sa tu zväčša hodnotí v kategóriách ako okultizmus, satanizmus.[239] Tieto rómske konverzné

[236] WILSON, Bryan R.: *The Social Dimensions of Sectarianism*. Oxford : Clarendon Press, 1992, s. 200.

[237] L. Fosztó upozorňuje na skutočnosť, že špecifickosť rómskych turíčnych konverzných naratívov je v mimoriadne intenzívnom a intímnom vzťahu k Bohu. FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227.

[238] Tento termín používa v súvislosti s neúspešnou integráciou rómskych detí osvojených do nerómskych rodín, t. j. fenomén, keď sa tieto deti po dosiahnutí dospelosti napriek inému kultúrnemu prostrediu, v ktorom vyrastali, napokon pridajú k „svojim" a osvoja si normy rómskeho spoločenstva. JAKOUBEK, Marek: *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha : Socioklub, Ermat, 2004, s. 80.

[239] „Tak sme sa stali kresťanmi a prestali sme mať tí otrasné zvyky, že keď niekdo v rodine zomrel, že

naratívy sú však len odrazom pastoračných diskurzov, s ktorými sa Rómovia na Slovensku stretávajú pri evanjelizácii.[240]

Ak sú konverzné naratívy „obrátených Rómov" do veľkej miery odrazom pastoračného diskurzu, potom pastoračný diskurz na Slovensku (zatiaľ) do veľkej miery „kopíruje" diskurz majoritnej populácie, ktorý stojí na koncepte vyššej a nižšej (zaostalejšej) kultúry, lepšieho a horšieho spôsobu života. Hegemonický diskurz superiority tak preniká aj do skrytejších foriem a podôb, a šíri sa takmer nepozorovane ďalej „náboženskou cestou".

Motivácia (dôvody) konverzie

Staršie teoretické koncepcie konverzie stáli na téze *anomie*: hnutie prináša v podmienkach neistých noriem a hodnôt opak (pevne štruktúrovanú morálnu komunitu s jasnými pravidlami).[241] Dnes je všeobecnejšie akceptovaná téza o *relatívnej deprivácii*: jedinec alebo skupina reálne je, (alebo sa cíti byť) znevýhodnená v porovnaní s iným jedincom, skupinou, alebo s daným všeobecne vžitým štandardom – pravidlami/zákonmi/spoločenskou praxou.[242] D. F. Aberle pridáva okrem prézentu (teda je a cíti sa byť deprivovaná) aj minulosť, minulé podmienky, reálne alebo reflektované, ktoré môžu podmieňovať súčasné konanie, t. j. konverziu.[243] C. Y. Glock najskôr použil tento koncept na vysvetlenie pôvodu nových náboženských hnutí, neskôr jej platnosť rozšíril

---

sa mu dával alkohol do truhly, prstene, peňáze aby si mal čo nakúpiť!" Rómske svedectvo, Plavecký Štvrtok, PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 167; „No a tak som sa stala kresťankou! Zahodila sem šecky špinavosti: nadávky, prísahy, kliatby..." Rómske svedectvo, Plavecký Štvrtok, PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[240] „Skúsme si predstaviť Božie riešenie: spasených, Duchom naplnených Rómov, ktorí *odmietajú žiť starým spôsobom života*. Pastor Slova života, int., Bratislava, in: *Víťazný život*, 2002, č. 2, www.slovozivota.sk. „Výrazný dôraz treba klásť na skutočné obrátenie sa, bez ohľadu na ich nadšenie a vonkajšie prejavy, ... Znovuzrodení by mali uzavrieť svoj starý život... elementárne morálne zásady, zrušiť kliatby, staré zmluvy, vysporiadať sa s rómskymi poverami atď. Pastor Kresťanského spoločenstva Poprad, in: *Víťazný život*, 2002, č. 2, www.slovozivota.sk; „Žijú v mnohých súženiach, bojoch od vlastných v dome, dlhoch, ktoré so sebou nesú ako dôsledok *nesprávneho spôsobu zmýšľania* a konania, v strachu z odmietnutia, v mnohom odsúdení a zlorečení od sveta aj veriacich". V *mnohých prekliatiach,* ktoré sa tiahnu cez generácie. Pastor zboru Apoštolskej cirkvi v Rožňave, in: *Víťazný život,* 2002, č. 2. www.slovozivota.sk

[241] WILSON, Bryan: *The Social Dimensions of Sectarianism*, ref. 236, s. 193.

[242] GLOCK, Charles Y.: The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. In: LEE, Richard W. – MARTY, Martin E. (eds.): *Religion and Social Conflict*. New York : Oxford University Press, 1964, s. 24-36.

[243] ABERLE, David F.: A Note on Relative Deprivation as Applied to Millenarian and Other Cult Movements. In: THRUPP, Sylvia L. (ed.): *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*. La Haya : Mouton, 1962, s. 209-214.

na všetky náboženské komunity,[244] pričom hovorí o „náboženskej dispozícii“: náboženské presvedčenie je odpoveďou na pocit deprivácie, náboženstvo sa ponúka ako kompenzácia deprivácie, čím chráni človeka pred frustráciou, tak, že odstraňuje príčiny frustrácie. Charles Y. Glock rozšíril pôvodne ekonomickú frustráciu na akýkoľvek typ deprivácie (sociálnu, etickú, psychickú...).

Bryan Wilson však upozorňuje, že neexistuje priama úmera medzi tými, ktorí sú deprivovaní a tými, ktorí sú najpresvedčenejší veriaci, a preto skôr, ako o všeobecnom pravidle, možno hovoriť o skupine „najrizikovejších“ ľudí, s najväčšou náchylnosťou konvertovať.[245] Tiež je potrebné si uvedomiť, že pri deprivácii človek zákonite nehľadá výhradne náboženské riešenia a iba ľudia náchylní riešiť problémy touto cestou to urobia.[246] Aj keď každé hnutie má svoje kompenzačné benefity, ktoré ponúka ako riešenie deprivácie, takže nemožno nájsť jedného spoločného menovateľa, resp. jednu základnú motiváciu, predsa len treba mať na pamäti, že náboženská motivácia je vysoko superordinovaná nad ostatnými. Na základe výskumu konverzných a pastoračných naratívov komparovaných so základnými atribútmi rómskej zbožnosti, možno hypoteticky dedukovať niekoľko základných dôvodov rómskej konverzie k charizmatickým hnutiam. Hlavné dôvody konverzie potom možno rozdeliť na: *duchovné/náboženské:* a) vysoká miera konvergencie charizmatických prvkov zbožnosti s prvkami rómskej zbožnosti ako takej;[247] b) ponuka komplementárnych prvkov zbožnosti (ktoré absentujú v (tradičnej) majoritnej aj (tradičnej) rómskej zbožnosti, *deprivačné* (etnické, sociálne, statusové).

A) *Duchovné/náboženské*

a) *konvergujúce prvky zbožnosti:*

– prejavy zbožnosti (uvoľnené, spev, tanec, voľné zapájanie tela, interaktivita, spontaneita),
– voľná interpretácia (neprivilegovaný prístup k posvätnu) (vysvetľovanie Biblie interaktívnym spôsobom vyučovania – formou čítania a diskusie),
– individuálne, vlastné modlitby, rozhovor s Bohom (kedykoľvek a kdekoľvek) (neprivilegované miesto a čas), osobná domáca zbožnosť,
– nesprostredkovaná zbožnosť (pastor je len učiteľ a je to človek, ktorý má ženu a rodinu),[248]

[244] GLOCK, Charles Y. – STARK, Rodney: *Religion and Society in Tension*. Chicago : Rand McNally, 1965, s. 242-259.
[245] WILSON, Bryan: *The Social Dimensions of Sectarianism*, ref. 236, s. 195.
[246] WILSON, Bryan: *The Social Dimensions of Sectarianis*m, ref. 236, s. 197.
[247] Jej základné črty som sa pokúsila načrtnúť v predchádzajúcej časti.
[248] Podmienkou udelenia hodnosti pastora je manželský status; väčšinou sa pastorácie zúčastňujú obaja manželia.

– spoločné modlitby majú uvoľnený charakter (veselá nálada, účasť detí, voľný pohyb osôb, ide o dobrovoľné stretnutie pri príjemnej a veselej príležitosti),[249]
– hlboká emocionalita, (až s prípadmi exaltácie, tranzu a podobne),
– zážitkovosť, [250]
– momentalita/prézentný charakter: spasenie tu a teraz, zostúpením Ducha svätého), odmena a trest tu a teraz),
– *kontraktačný* typ vzťahov k Bohu (pragmatickosť, krátkodobá stratégia, jasne/konkrétne stanovený individuálny profit...),
– *Boh je živý*, tu a teraz je Boh, a dokazuje svoju prítomnosť, každý ju môže cítiť, *Boh je aktívny*,[251] „ z tohto dôvodu im /Rómom/ kážeme vzkrieseného Krista, ktorý ešte aj dnes stále uzdravuje a oslobodzuje...“[252]
– privlastňovanie Boha*, Náš/Môj Boh,*[253]
– silná kohézia rodinného typu (*communitas*, rodina Božia).

b) *komplementárne:*

– Boh darca (láskavý, milostivý Boh): na rozdiel od majoritného náboženstva (ktoré Rómom ponúka viac represívny spôsob života tu na zemi a odmenu na onom svete), tu je akcent na pozemskú odmenu; tento prvok je komplementárny k rómskej duchovnosti (ktorá má trest saturovaný v osobe prézentného Boha, ktorý všetko vidí a okamžite trestá), veriaci sa tu stretáva s láskavou tvárou Boha, ktorý prézentne aj obdarúva: zázračné uzdravenia, dar prorokovať, dar glosolálie.

„Já vím a sem o tom presvedčená, že mňa nemohél zmjeniť človjek, a ešte k tomu Biely, ale kde! Nikdy! Mňa zmjenilo silno Boží slovo!“ PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 172.

[249] „Bohoslužby prebiehajú tak, že sa tam káže slovo, potom nasledujú hudobné chvále, tie sú založené na temperamente, to nás Cigáňov též vedlo k temu, lebo mi to velmi radi počúvame, tancujeme, jašíme sa“. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[250] Ako dôvod konverzie a následného prestupu k inej „zážitkovejšie“ orientovanej náboženskej skupine (odnoži tej istej denominácie) ho uvádza zo svojho výskumu v Rumusku László Fosztó. Spomína prípad Róma, nepraktizujúceho ortodoxného, ktorý sa koncom 90. rokov stal príslušníkom pentekostálneho hnutia. V polovici roku 2004 opustil materskú komunitu a odišiel do inej, tiež pentekostálnej komunity, ktorá však bola viac konzervatívnejšia a kládla väčší dôraz na dary: glosoláliu a prorokovanie. Podľa jeho slov po „znovuzrodení v ňom duch narástol natoľko,“ že mu začal chýbať intenzívnejší spôsob kontaktovania s Bohom. Táto cirkev lepšie vyhovuje jeho temperamentu, a preto sa rozhodol prestúpiť. Ako dôvod teda uvádza zážitkovosť: viac skutočných svedectiev, nie hudba z reproduktorov ale vlastný spev, autentickosť. FOSZTÓ, Lásló: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227. Hľadanie zážitku (experientalistický prístup k posvätnu) uvádza ako jeden z dôvodov konverzie COX, Harvey: *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading MA : Addison-Wesley, 1995.

[251] „Náš Boh je Bohom zázrakov. On zachraňuje, vyslobodzuje a dáva nádej tam, kde nie je!“ (www.slovozivota.sk, 11. júna 2002); „*Náš* Boh pozná všetky jazyky...“ a „*Náš* Boh tohto (...) ducha porazí, a my...“ Z rozhovoru s nemeckým misionárom rómskeho pôvodu Stefanom J. Hornom. *Víťazný život*, 2003, č. 4, www.slovozivota.sk, 2. októbra 2006.

[252] Stefan J. Horn, pastor zboru *Devleskero kher* (*Boží dom*), Košice. Citované z *Víťazný život*, 2002, č. 2, www.slovozivota.sk

[253] „*Náš* Boh ťa miluje a pripravil ti nádherný život“. www.slovozivota.sk, 11. júna 2002.

B) *Deprivačné:*

a) *etnické:* etnickú depriváciu saturuje transetnický diskurz turíčnych hnutí, rómčina sa tu používa ako paralelný liturgický jazyk, v cirkvi je človek znovuzrodený (premenený), ascribovaný status (Rómstvo) tu nie je dôvodom je automatickú stigmatizáciu a diskrimináciu, viera v Boha reálne preklenie jestvujúcu diskrimináciu, vytvorením ľudu Božieho (bez etnickej a rasovej príslušnosti),[254]

b) *sociálne:* turíčne hnutia používajú transsociálny diskurz: nejde len o formálne deklarácie typu: všetci sme si rovní (idea rovnosti a rovnocennosti všetkých ľudí je Rómom veľmi cudzia);[255] charizmatické hnutia ponúkajú reálnu víziu prosperity: kto uverí, bude sa mu dariť po každej stránke, aj finančnej, viera pozdvihne reálne aj jeho sociálny status. Pastoračné naratívy jasne dosvedčujú zdôrazňovanie priameho spojenia medzi konverziou a finančnou prosperitou,[256]

c) *statusové:* turíčne hnutia Rómom ponúkajú dôstojnejší ľudský status[257] a významné posilnenie individuality a sebavedomia, pretože každý, aj nevzdelaný človek je dôležitý a hodnotný a môže veľa dokázať.[258]

---

[254] „Pokiaľ ide o celé Slovensko, prial by som si, aby rasizmus medzi Rómami a Slovákmi nebol taký silný. Avšak z celého srdca verím, že náš Boh tohto rasistického ducha porazí a my, ako ľud Boží, budeme mať navzájom úžasné spoločenstvo"; „Veríme, že Ježiš Kristus je jedinou skutočnou odpoveďou na problémy rómskej národnostnej menšiny..." Stefan J. Horn, pastor zboru *Devleskero kher* v Košiciach, in: *Víťazný život*, 2002, č. 2. www.slovozivota.sk

[255] „Základom sociálneho poriadku v tradičnej rómskej kultúre je predstava o bytostnej nerovnosti ľudí". JAKOUBEK, Marek: *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*, ref. 238, s. 56. „Pre Rómov je svet kategoricky rozdelený na Rómov a gadžov ako dva odlišné typy človečenstva (ľudstva)". STEWART, Michael 2001: *Discrimination, Politics and Culture: Divergent Perpectives on the Reproduction of Deprivation among Roma in CEE*. (www.ceu.hu/polsci/workshop/Papers/Stewart.doc) Táto dištinkcia u nich v komunikácii plní operačný význam: „To sa vždy mosí zdôraznit! Lebo keď sa povie ľudia, tak nechápeme ktorí. Tak ich musíme nazvať: Bieli a my". PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. Tézu o rovnosti a rovnocennosti, ktoré voľne zamieňajú ako synonymá, vnímajú Rómovia ako tézu o hlásaní rovnakosti, čo je pre nich neprijateľné, a zároveň demonštrujú fakt, že táto téza sa na Slovensku zo strany majority nenapĺňa.

[256] „Ako ide zbožnosť sa prosperita dohromady? (...) Zdá sa, akoby v našom podvedomí bolo presvedčenie, že buď si zbožný a chudobný, alebo sa ti darí, ale potom už nemôžeš byť zbožný. (...) Ale niekedy príbehy z Biblie až príliš zduchovňujeme. Petrov zázračný rybolov bol aj o finančnom zaopatrení ich rodín. Jednoducho im Ježiš požehnal výnimočný zárobok. To, že chudoba je cnosť, mohlo vymyslieť len ľudské náboženstvo. Nenájdete veriaceho žida, ktorý by si myslel, že Boh je darcom chudoby. Ak totiž číta Starý zákon, opakuje sa tam ten istý princíp: Boh finančne žehná práve zbožným." Peter Čuřík, pastor Slova života int. v Bratislave, „Zbožnosť alebo prosperita? In: *Víťazný život*, 2004, č. 1. www.slovozivota.sk

[257] „/Nerómovia/ sa k nám správajú s úctou, aj ruku nám podajú, aj šecko, tak sme tam jak medzi rovnými." PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. K zmene sociálneho postavenia Rómov náboženskou cestou pozri KOVÁČ, Milan: Religiozita ako možný prostriedok k riešeniu sociálneho postavenia Rómov. In: *Rómska kultúra na Slovensku v 21. storočí.* Dunajská Streda : Lilium Aurum, s. 41-44.

[258] „Učeníci. Boh si vybral jedenástich. A medzi nimi boli (...). No, tak dvaja boli múdri. Ale ostatní byli šeci pracujúci rybári. Nic. Analfabeti, keď to tak zebereš. Co, co byli rybári víc, jak sem dnes já? A kukni, čo dokázali. Pred dvoma tisícmi rokmi napísali Bibliu. Oni, inšpirovaní s Duchem svatým. A po nich zostali papíre až dodneská. Po rybároch!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

Dôsledky konverzie

Hnutie poskytuje konvertitovi alternatívny životný svet („Lebenswelt"). Členstvo v hnutí konvertitu stavia voči širšej spoločnosti, stáva sa minoritou, opúšťa predchádzajúci spôsob života a akceptuje, že celý jeho ďalší život sa bude riadiť náboženskými pravidlami hnutia.[259] Vo všeobecnosti jestvujú dva názory na dôsledky konverzie na človeka: William James si myslí, že konvertita je nerozlíšiteľný od iných ľudí.[260] Bryan Wilson rozlišuje medzi jednotlivými typmi konverzie, a tvrdí, že charizmatický typ konverzie je tak výrazný, že radikálnym spôsobom mení spôsob života (dochádza k rozchodu s predchádzajúcim životom).[261] L. Fosztó, ktorý skúmal dopady charizmatickej konverzie medzi Rómami v Rumunsku prichádza k záverom, že konverzia alteruje sociálnym vzťahom a záväzkom/povinnostiam, t. j. vytvára alternatívny „Lebenswelt", a tak je formou saturácie eventuálnej deprivácie; rozlišuje však dva typy prístupov k pokonverznému spôsobu života: a) rozchod so svetom ako postupný odklon od pred-konverzných vzťahov a väzieb v záujme hľadania duchovného rastu; b) akomodačný/adaptačný prístup ako strategický pokus nájsť rovnováhu medzi benefitmi konverzie a hodnotami dôležitými z pred-konverzného svetského života.[262] Z doterajších výskumov rómskej konverzie charizmatického typu[263] vyplýva, že konverzia prináša do života Rómov množstvo zmien, pričom zatiaľ možno vyvodiť takéto predbežné závery:

– konverzia mení rodový balans v rodine (zmena postavenia ženy),[264]
– konverzia mení generačný balans v rodine (rodičia versus deti),
– konverzia môže vplývať na zmenu emických endogamných pravidiel („zmiešané sobáše",[265] ale aj rozvod/rozchod z náboženských dôvodov, ak rodina neprechádza spolukonverziou,)[266]

[259] WILSON, Bryan R.: *The Social Dimensions of Sectarianism*, ref. 236, s. 180.

[260] JAMES, William: *The Varietes of Religious Experience*. New York : New American Library of World Literature edn, 1958, s. 192.

[261] „Ak je človek anglikán alebo metodista, je to len jeden z jeho mnohých atribútov, ak je však jehovista, alebo adventista či dokonca presvedčený príslušník pentekostálneho hnutia, je to skrátka jeho základná charakteristika". WILSON, Bryan: *The Social Dimensions of Sectarianism*, ref. 236, s. 178.

[262] FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227.

[263] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224; FOSZTÓ, László: Ref. 227; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref. 223; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

[264] FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227.

[265] Pod termínom „zmiešané manželstvo" tu mám na mysli manželstvo typu Róm a Nerómka, ev. Neróm a Rómka.

[266] L. Fosztó uvádza príklad rozpadu rómskeho manželstva, z dôvodu konverzie muža do pentekostálnej komunity. Jeho žena a dospelé deti ho nenasledovali do komunity, z čoho cítil veľkú frustráciu. Situáciu napokon vyriešil zmenou komunity aj zmenou partnerky, ktorá bola členkou novej pentekostálnej komunity. FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism among the Roma in Romania*, ref. 227.

– konverzia vplýva na zmenu/(radikalizáciu) postoja Rómov k vlastnej etnicite (v polohách negatívny/pozitívny),[267]
– konverzia mení postoj Rómov k majorite (v polohách negatívny/pozitívny),[268]
– konverzia môže vplývať na zmenu postoja k ostatným denomináciám (negatívny postoj ako sebapotvrdzovanie vlastného statusu a popieranie negatívnych charakteristík z majoritného heteroobrazu a ich prenos do interného heteroobrazu o majorite, najmä narábaním s termínom „sekta"),[269]
– konverzia mení postoj k predchádzajúcemu duchovnému životu (vrátane kultúrnych a špecifických etnických prvkov), najmä narábaním s termínmi ako okultizmus, satanizmus, a narába s opozíciou Boh – Satan, alebo „pravý" a „nepravý" Boh,
– konverzia môže meniť postoj k ostatným rómskym podskupinám a stať sa dôvodom vznikania tenzií (zmenený náboženský status je dôvodom zmeny postavenia v emickom rebríčku, môže byť dôvodom hlásania emickej superiority a subordinácii na náboženskom princípe),[270]
– konverzia posilňuje individualitu a sebavedomie Rómov.[271]

Konverzia významným spôsobom vplýva na zmenu postoja Rómov k celému ich pred-konverznému spôsobu života a významným spôsobom formuje resp. reformuje ich identitu. Vďaka transetnickému diskurzu sú Rómovia schopní opustiť vonkajšiu vertikálnu hierarchizáciu kategórie ľudstva, takže sa tu stretávame nielen so vznikom „zmiešaných" zborov, ale pozorujeme aj vznik „zmiešaných" manželstiev.

[267] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref 223.

[268] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref. 223.

[269] „Baptisti v kope smilnia, rozsekajú decko a pijú jeho krv!"; „Katolíci sú oficiálna sekta. Farár tam zneužíva maloleté deti!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. Podobný príklad negativizácie postoja k tradičným cirkvám možno nájsť napr. v článku Misionár plní na Spiši kostol Rómami. In: *Sme*, 7. novembra 2005, citované z www.rozmer.sk

[270] „Oni skrze toho Boha sa začli tak vynášať. A nenávist... Ináč, my sme byli jak sestry. Kamarátski, dobrí!", „Oni cez nich dostali vnukutí. Z tehoto dúvodu to vzniklo, to zlo!", „Oni doniesli Satana do osady!", vyjadrenia skupiny nekonvertitov. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*. Podrobnejšie k celkovej situácii pozri PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref 223, s. 4-31.

[271] „Ty budeš tá, kerá svúj národ vyvede! Ty sa musíš vzchopit! Tebja sem si vybral!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

Konfesijný nomádizmus

Zo záverov prvého plošného religionistického výskumu na Slovensku vyplynulo, že jedným zo špecifických znakov súčasnej rómskej zbožnosti je fenomén, ktorý bol pracovne nazvaný termínom „viacvrstvová konfesionalita“.[272]

Pracovne bola tiež vyslovená hypotéza, že ide o rómske špecifikum a jav, ktorý je v majoritnej populácii neobvyklý.[273] Predbežne sa tiež zdá, že tento jav sa častejšie vyskytuje medzi Rómami, ktorí sú príslušníkmi protestantských a charizmatických hnutí, ako medzi Rómami v konzervatívnych cirkvách.[274] Pod termín „viacvrstvovej konfesionality“ sa pracovne zahrnuli rôzne fenomény:

Za „klasický príklad“ viacvrstvovej konfesionality sa tu považuje duchovná cesta jednotlivca (zriedkavejšie skupiny), ktorý jednotlivé konfesie vníma ako hierarchicky usporiadané stupne svojho duchovného vývoja, pričom nedochádza ani k úplnému stotožneniu s konkrétnym stupňom, ani k jeho následnému úplnému odmietnutiu, t. j. nedochádza k skutočnej konverzii v jej klasickom ponímaní.[275]

Pri fenoméne viacvrstvovej konfesionality sa však možno stretnúť aj s konverziou, resp. so špecifickou situáciou, keď dochádza k reťazeniu konverzií. Viacvrstvová konfesionalita je potom výsledkom viacnásobnej konverzie.[276]

Pod termín viacvrstvová konfesionalita sa začleňuje aj osobitný jav (označovaný aj ako náboženský synkretizmus), kedy Rómovia konštruujú svoju duchovnú identitu tak, že si z rôznych konfesií vyselektujú určité prvky, ktoré

[272] KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B.: *Rómovia a viera*, ref. 125, s. 11; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 168; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref. 223, s. 8-9.

[273] KOVÁČ, Milan – MANN, Arne, B.: *Rómovia a viera*, ref. 125, s. 11.

[274] Tento jav spôsobuje veľké problémy najmä pastorom a misionárom všeobecne. V tejto súvislosti sa často používa hodnotiaci postoj a tento jav sa vysvetľuje ako špecifický znak rómskej zbožnosti, pre ktorú je typický „nedostatok presvedčenia, laxný a formálny prístup, neschopnosť trvalej a úprimnej oddanosti...“. V tomto duchu vyznievajú početné vyhlásenia pastorov-misionárov rôznych denominácií pracujúcich s Rómami. Citujme napr.: „Skutočne nie je ťažké založiť skupinku v rómskej osade. Dve-tri uzdravenia a prejavy Božej moci ich zaujmú. Ťažšie je ich udržať pri Pánovi. Ale je to možné, je to reálne. Pre túto službu treba nadšenie“. Pastor Kresťanského spoločenstva Poprad, citované z *Víťazný život*, 2002, č. 2. www.slovozivota.sk

[275] V tomto i v mnohých iných prípadoch je veľmi ťažké posúdiť, do akej miery pri prechodoch k iným konfesiám dochádza ku konverzii alebo nie, a v istom uhle pohľadu môžu tento problém rozriešiť len tí, ktorí takýmto duchovným vývojom prešli. Príklad viacvrstvovej konfesionality v zmysle duchovného vývoja: „Jehovisti, to bola moja materská škôlka, Slovo života základná, a teraz /Kresťanské zbory/ som na vysokej škole“. PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126, s. 168.

[276] KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B.: *Rómovia a viera,* ref. 125, s. 11; KOVÁČ, Milan – JURÍK, Milan: Religiozita Rómov a aktivity cirkví vo vzťahu k Rómom. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 127-143.

preferujú, alebo si ich istým spôsobom ďalej adaptujú a prijmú ich ako spôsob reprezentácie svojej duchovnej identity.[277]

Osobitný fenomén, s ktorým sa výskum religiozity Rómov na Slovensku stretol vo svojej dobe, nemal a doposiaľ nemá relevantnú komparačnú bázu v majoritnom prostredí.[278] Zahraničné výskumy (neo-protestantských) a charizmatických denominácií v zmysle ich pôsobenia medzi Rómami na tento fenomén osobitne neupozorňujú (ide o nový fenomén náročný na zachytenie a väčšinou je potrebný opakovaný výskum). V tomto smere je preto mimoriadnou komparačnou bázou výskum Tatiany Barchunovej na západnej Sibíri, ktorá v Novosibirsku[279] skúmala metódou hĺbkového interview členov neo-protestantských komunít (Nerómov). V priebehu výskumu sa dopracovala k záverom, ktoré sa prekvapujúco zhodujú so závermi slovenského religionistického výskumu. T. Barchunova chcela študovať primárne neo-protestantské komunity. Postupne zistila, že svoj výskum musí rozšíriť, pretože jej respondenti či už následne alebo súčasne patrili k niekoľkým (viacerým) náboženským spoločnostiam a z ich uhla pohľadu v tom, že navštevujú viaceré komunity, nevideli žiadny problém. Vo svojej vzorke napokon nenašla jediný prípad singulárnej konverzie. Tiež zistila prípady čisto intelektuálnej konverzie[280] ľudí, ktorí nikdy nevstúpili do žiadnej náboženskej komunity; prípady, keď ľudia patrili k náboženskej skupine, ale nikdy sa necítili transformovaní; a tiež prípady, kedy „skutočná transformácia identity, správania a svetonázoru zvyčajne označovaná termínom konverzia[281] sa diala v relatívne dlhom čase, niekoľko mesiacov alebo dokonca rokov, a nebola sprevádzaná žiadnymi špeciálnymi prejavmi citovej excitácie“. T. Barchunova tieto fenomény na-

[277] Tak sa v protestantskom prostredí Rankoviec Jakub Mináč stretol s vyjadrením Róma, ktorý je evanjelik, kostol nenavštevuje a svätí nedeľu aj sobotu (adventistický zvyk): „Máme učenie aj z toho, aj z toho... takže z toho kus, z toho kus“. MINÁČ, Jakub: *Rómske duchovné piesne*, ref. 147, s. 40.

[278] Roku 1993 prebehol výskum religiozity medzi vysokoškolskými študentmi v Bratislave, ktorý kombinoval kvantitatívne metódy (dotazníková akcia) s kvalitatívnymi, KOVÁČ, Milan – KRUPOVÁ (PODOLINSKÁ), Tatiana: *Správa o výsledkoch prieskumu religiozity študentov bratislavských vysokých škôl.* Bratislava : Chronos, 1993.

[279] Náboženská situácia v Novosibirsku: prevládajúcou konfesiou je ortodoxné pravoslávie, menšinovo sú zastúpené aj iné konfesie, pomerne početné sú charitatívne paranáboženské skupiny: veštci, astrológovia, mágovia, liečitelia atď. Väčšina jej interventov okrem konkrétneho náboženstva verila aj na astrológiu a znamenia zverokruhu. BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion and Commitment*, ref. 212.

[280] Ako príklad intelektuálnej konverzie T. Barchunova uvádza: „respondenti, ktorí zažili komunizmus, po perestrojke prešli zložitým duchovným vývojom a peli hymnus na nové príležitosti: Môžete vidieť a porozumieť oveľa viac. Máte naporúdzi metódy jógy a môžete ich uplatňovať v každodennom živote“. BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion and Commitment*, ref. 212.

[281] „Konverzia je náhla zmena spôsobu života, správania... dramatický emočný skok.“ JASTROW, Joseph: Conversion, religious. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York : McMillan, 1957, s. 353.

pokon dala do súvislosti s fenoménom tzv. *experimentálnej konverzie,* pričom rozšírila pôvodnú procesuálnu definíciu tohto pojmu.[282]

Barchunovej vzorka pozostávala väčšinou z vysokoškolsky vzdelaných mladších ľudí, prípadne ľudí v strednom veku, strednej alebo vyššej sociálnej vrstvy, istým spôsobom jej vzorka robila aj prierez súčasných novosibírskych elít. Špecifiká duchovného vývoja svojich respondentov hodnotila v intenciách „náboženského nomádizmu", ktorý sa môže prejavovať v rôznych podobách:

Závery výskumu v Novosibirsku by bolo isteže potrebné podoprieť širším výskumom súčasnej religiozity na Slovensku. Hĺbková sonda do náboženského správania sa súčasných neoprotestantských konvertitov v Novosibirsku však umožňuje spresnenie škály fenoménov, s ktorými sa stretávame v rámci „novej rómskej zbožnosti", a ktoré boli doposiaľ pracovne označované termínom „viacnásobná konfesionalita". Zásadne tiež spochybňuje pracovnú tézu o špecifickosti tohto fenoménu medzi Rómami. Bolo by tiež potrebné overiť špecifickosť viazania sa tohto fenoménu na neo-prostestantské (charizmatické) denominácie. Vzhľadom na súčasný stav výskumu rómskej zbožnosti možno potom (zatiaľ opäť pracovne) vyčleniť niekoľko fenoménov, s ktorými sa pri jeho výskume stretávame:

A) *Experimentálna konfesionalita:*

a) „viacvrstvová konfesionalita": patrí k experimentálnemu typu konfesionality, kedy jedinec pristupuje k náboženstvu „ na skúšku" avšak neprechádza úplnou konverziou. Tu nejde o prolongovanú konverziu, pretože v nej (napokon) ku konverzii dochádza. T. Barchunova tento fenomén síce nepomenúva, ale opisuje spôsob, akým vzniká: „dochádza k akumulácii duchovných zážitkov viac ako k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov".[283] Svoj duchovný vývoj jedinec chápe ako kontinuálny duchovný rast, resp. zdokonaľovanie. Jedinec neprechádza klasickou konverziou (t. j. chýba tu úplná/výlučná oddanosť jednej konfesii), ale je schopný zo spätnou plat-

[282] BROMELY, David G. – SHUPE, Anson D.: *„Moonies" in America: Cult, Church, and Crusade.* Beverly Hills, CA : Sage, 1979; LOFLAND, John – SKONOVD, Norman: Patterns of Conversion. In: BARKER, Eileen (ed.): *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. *Proceedings of the 1981 – 55th Annual Conference of the British Sociological Association, Sociology of Religious Study Group.* Macon, Georgia : Mercer University Press, 1984, s. 1-24.

[283] Tomuto kontextu presne zodpovedá napr. rómske svedectvo informátorky, ktorá prechádzala zložitým duchovným vývojom (od Jehovistov, cez Slovo života a Kresťanské zbory): „Rozprávali o panu Jehovovi a novej viere. Jak sa má žena oblékat, že nemá byt výstredná. Držat jazyk na uzde... Život sa menil pomaly... Velmi som ich mala rada, šak aj mám, na to sa nedá zabudnúť!" PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2004*.

nosťou vo svojom duchovnom vývoji jednotlivé stupne – náboženské „vrstvy" v podobe jednotlivých konfesií – rozlíšiť.[284] Svoj duchovný vývoj tak vníma ako smerom do minulosti hierarchicky usporiadanú líniu jednotlivých konfesií, s ktorými sa stretol, a s ktorými sa do istej miery a na istý čas stotožnil.

b) *paralelná konfesionalita:* simultánne navštevovanie niekoľkých cirkví naraz, je prejavom experimentálnej konfesionality, pričom môže dochádzať aj ku konverzii, často so zážitkovou motiváciou. Môže mať dve formy: a) nedochádza k preferencii žiadnej z cirkví, b) jedna cirkev je preferovaná. Niekedy sa možno stretnúť aj s fenoménom tzv. „multifaceted believer" (viacaspektový veriaci), u ktorého manifestácia konfesie záleží od konkrétnej situácie, t. j. so zmenou situácie dochádza aj ku zmene manifestácie konfesie.[285]

c) *diskontinuitná konfesionalita:* je takisto typom experimentálnej konfesionality, pri ktorom však dochádza k viacnásobnej konverzii (opakovanej konverzii), ale väčšinou dochádza k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov. Jedinec sa dištancuje od svojho predchádzajúceho „duchovného experimentu" a vníma ho ako omyl. V jeho konfesionalite nedochádza k vnímaniu duchovného vývoja na spôsob kontinuálneho experimentovania, resp. hľadania. Jedinec v aktuálnom čase verí, že jeho momentálna konfesia je jediná pravá a je jej bezvýhradne oddaný, čo mu však nebráni po istom čase tento názor zmeniť a prejsť novou úplnou konverziou.

B) *Konfúzna viera* (bez potreby manifestácie v podobe konfesionality)

Konfúzna viera je najindividuálnejším (najnezávislejším a najoriginálnejším) prejavom modernej zbožnosti, resp. duchovného prežívania, je to „viera jedného človeka", ktorý sa môže inšpirovať v jestvujúcich náboženstvách a paranáboženských učeniach a vytvárať z pohľadu jednotlivých konfesií „zložitú koláž" (veľmi silné synkretické prvky).[286]

Porovnávať Rómov na Slovensku s intelektuálnymi elitami v Novosibir-

[284] BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion and Commitment*, ref. 212.

[285] T. Barchunova ilustruje „viacaspektového veriaceho" na príklade výpovede jedného respondenta, ktorý „keď je s ortodoxnými, obhajuje buddhistov, a naopak, pričom buddhizmus chápe ako prax a ortodoxiu ako náboženstvo". BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion and Commitment*, ref. 212. Ako príklad z rómskeho prostredia možno uviesť zistenia z výskumu Jakuba Mináča medzi Rómami v Rankovciach: „...začali hľadať a skúšať rôzne cirkvi a náboženské spoločenstvá. Takto navštevovali Svedkov Jehovových, baptistov, adventistov siedmeho dňa..., neskôr evanjelikov, a často viacero cirkví naraz". MINÁČ, Jakub: *Rómske duchovné piesne*, ref. 147, s. 38.

[286] Z tohto uhla pohľadu potom najväčšie sklony ku kumulácii a synkréze náboženských zážitkov majú práve konfúzni veriaci. V prípade viacvrstvovej a paralelnej konfesionality (ako špecifickými prejavmi experimentálnej konfesionality) ide takisto o výrazne individualizovaný spôsob hľadania konkrétneho náboženského systému, a preto môže dochádzať ku kumulácii náboženských prvkov.

sku je isteže odťažité, zhoda môže byť náhodná, alebo k nej vedú iné faktory, ktoré by bolo potrebné preskúmať. Napríklad, väčší potenciál ku zmene na krajných/periférnych polohách spoločnosti, ak za jadrovú spoločnosť vezmeme stred v zmysle štandardu, ktorý je najnepružnejší a najkonzervatívnejší (a preto je vhodným nositeľom a udržiavateľom sebapotvrdzovacích a obranných konštrukcií). Z tohto uhla pohľadu sú potom novosibírske elity na jednej strane a slovenskí Rómovia na strane druhej rovnako „odstrediví", a preto náchylní na zmenu. Ďalším zaujímavým predbežným postrehom môže byť tiež fakt, že náboženstvo do istej miery prestáva byť indikátorom spoločenských vrstiev (toto tvrdenie by sa mohlo rozšíriť aj o kategóriu etnicity), t. j. náboženstvo prestáva korešpondovať so sociálnym a etnickým markerom a stáva sa neurčitejším, globálnym, a v istom zmysle transkategoriálnym. Minimálne transsociálny a transetnický diskurz neo-protestantských smerov k takémuto vývoju smeruje už dnes.

Výskum v Novosibirsku však nasvecuje aj možnosť tendenčnosti a prenosu stereotypov do našich vedeckých klasifikácií. „Náboženský nomádizmus" slovenských Rómov sa dá totiž rovnako hodnotiť z pohľadu fenoménu súčasnej tzv. novej alebo postmodernej zbožnosti resp. duchovnosti, ktorej hlavnými atribútmi sú individualizovaná viera, konfúznosť, nevyhranenosť konfesijnej príslušnosti, resp. otvorená konfesijná príslušnosť, procesuálna konverzia a podobne. Spôsob konštrukcie novej duchovnej identity Rómov potom môže byť rovnako hodnotený v intenciách ako: flexibilný, kreatívny, inovatívny, netradicionalistický, dynamický a progresívny...

Konverzia pod drobnohľadom alebo nechcená rovnosť

Rozdielne rómske spoločenstvá si vypracovali rozdielne adaptačné mechanizmy, rozdielne spôsoby integrácie na postkomunizmus a na štátnu politiku. Rómovia poznajú všetky hegemonické diskurzy a reagujú na ne. Zároveň sú viazaní vlastnými vnútornými pravidlami. Svoje kultúrne vzory si preto neustále modelujú v prostredí tenzií,[287] technikou *diferenciácie* a *konformity* s majoritnou spoločnosťou. Slovensko má v istom zmysle špecifickú situáciu, napriek multietnickému a multifkonfesionálnemu prostrediu z hľadiska zastúpení jednotlivých etník a vierovyznaní. Vďaka nepomernej prevahe slovenskej národnosti a rímsko-katolíckeho vierovyznania sa majorita správa ako predomi-

[287] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

nantne monoetnické a monokonfesijné prostredie, ktoré sa voči ostatným etnikám a konfesiám vymedzuje viac-menej negatívne. Z hľadiska adaptačných stratégií je potom pre stigmatizované skupiny obyvateľstva („Cigánov-neveriacich"/formálne veriacich) únikom z tohto postavenia prijatie slovenskej etnickej príslušnosti z „Cigána" na Slováka a majoritného vierovyznania: podľa regiónu, rímsko-katolícke, ortodoxné alebo protestantské (z polohy neverca/vlažného kresťana na polohu aktívneho veriaceho majoritou preferovaného vierovyznania). Neo-protestantské a charizmatické hnutia sú v našom prostredí hodnotené neutrálne až negatívne a vo všeobecnosti sa podobne ako povedzme tiež rozšírení „jehovisti" radia do negatívne reflektovanej kategórie tzv. siekt. Z tohto uhla pohľadu by potom toto hnutie malo byť atraktívne len pre rómske skupiny na samotnom dne aj emického, aj majoritného rebríčka. Pre Rómov, ktorí sa chcú integrovať, je potom logickou cestou voľba väčšinového vierovyznania. Minoritné vierovyznanie by potom malo byť príťažlivé len pre Rómov naladených v tomto smere laxne alebo pesimisticky.

„Hĺbková sonda" – Prípad Rumunsko a Slovensko

Zaujímavou sondou do tejto problematiky môžu byť dva nezávislé výskumy, jeden na území Slovenska v rómskej komunite s pôsobením charizmatickej cirkvi Slovo života,[288] druhý z územia Rumunska.[289]

Johannes Ries sledoval dopady konverzie k pentekostálnym hnutiam na rómsku kultúru v multikultúrnom prostredí dediny v strednej Transylvánii. Spolu s Rumunmi túto dedinu obývajú dve veľmi rozdielne rómske skupiny:

1. *Corturari* („Stanoví Cigáni", „Kočovníci"), ktorí opustili nomádsky spôsob života na začiatku šesťdesiatych rokov 20. storočia a usadili sa v západnej časti dediny, kde začali praktizovať svoje kováčske remeslo, preferujúc prácu s meďou. Nosia svoj „tradičný" odev a hovoria rómskym dialektom. Dnes je veľa Rómov z tejto skupiny zámožných a vedie čulý obchod na medzinárodnej úrovni.
2. *Ţigani* („Cigáni"), žijú v južnej časti dediny v tzv. *ţigănie* („cigánska štvrť") už niekoľko storočí, v úzkom kontakte s miestnym roľníckym obyvateľstvom. Väčšina z nich je nezamestnaná. Žiadny *Ţigan* nenosí „tradičný"

[288] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi,* ref. 126; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan*, ref. 223.
[289] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God,* ref. 224.

rómsky odev a nehovorí po rómsky. Na prvý pohľad sa identifikovali s rumunskou kultúrou, ale žijú vo veľmi zlých sociálnych podmienkach.

Rumuni v dedine striktne rozlišujú obe skupiny a majú s nimi rozdielne vzťahy. Oveľa viac tolerujú skupinu *Corturari* ako *Ţigani. Corturari* žijú v jasnom a aktívnom *kultúrnom kontraste*, kým *Ţigani* sú sociálne vylúčení a preto musia žiť v *etnicky podfarbenom sociálnom kontraste*.[290]

Ţigani tak zažívajú dvojitú stigmatizáciu, aj zo strany Rumunov Nerómov, aj zo strany Rómov, keďže nespĺňajú ani vžité interné rómske kritériá/hodnoty: remeslo, odev, jazyk, bohatstvo (okázalé míňanie, výdaje na spotrebu). V rámci tejto hierarchizácie sú *Corturari* na poprednom mieste v regióne, kým *Ţigani* obsadzujú celkom posledné.

Do tejto lokálnej kategorizácie začiatkom osemdesiatych rokov vstupujú tzv. *Pocăiţi* („konvertovaní"). *Nekonvertovaní* Rumuni vnímajú *Pocăiţi* ako sektu, ktorá kladie priveľký dôraz na prehnané ukazovanie/predvádzanie viery, táto skupina pre nich predstavuje *náboženský kontrast*.

J. Ries prichádza k záveru, že skupinu *Pocăiţi* tvoria výlučne (viacnásobne) stigmatizovaní *Ţigani* a Nerómovia. Bohatší a etnicky sebadeklarujúci sa *Corturari* nekonvertovali, pretože to pre nich nebolo strategicky výhodné: a) majoritou akceptovaný spoločenský status by zamenili za majoritou stigmatizovaný status „sektárov"; b) vstúpením do náboženskej spoločnosti, ktorá zrovnoprávňuje všetky statusy, by prišli o svoj emicky privilegovaný status a zrovnoprávnili by sa s *Ţigani*. Naopak, príťažlivosť konverzie pre skupinu *Ţigani* spočíva: a) v spôsobe, ako smerom k majorite zameniť pasívny sociálny kontrast za menej stigmatizovaný náboženský kontrast (navyše bez etnického kontextu); b) smerom k inej rómskej skupine – *Corturari* – možnosť vymaniť sa z pre nich negatívnej polohy v emickej hierarchizácii a zameniť ju za novú, pre nich pozitívnu hierarchizáciu na náboženskom princípe.

Výskum pôsobenia charizmatického hnutia Slova Života v Plaveckom Štvrtku na západnom Slovensku[291] sa v mnohom ponáša na rumunský prípad. Slovo života tu tiež pôsobí v osade, kde jestvuje viacero rómskych skupín. Rozdielnosť oboch skupín sa však vníma skôr emickým než majoritným kódom. Podľa emickej hierarchie sa obidve skupiny cítia byť privilegované, avšak jedna z nich (tzv. Bučanskí) vykazuje prvky zámožnosti a hlási sa k rómskej národnosti, kým druhá (tzv. Čtvrteckí) patrí skôr k sociálne odkázanej vrstve

[290] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God,* ref. 224.

[291] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh medzi vojnovými plotmi*, ref. 126; PODOLINSKÁ, Tatiana: *Boh alebo Satan,* ref 223.

a k rómskej národnosti sa nehlási. Genéza reakcií dvoch znepriatelených rómskych skupín na pôsobenie hnutia Slova života v rómskej kolónii vykazuje v istom zmysle presne „opačný" priebeh ako v rumunskom prípade. Členmi Slova života boli najskôr takmer výlučne „bohatší" a etnicky „uvedomelí" „Bučanskí", a až v druhom slede konvertovali „chudobnejší" „Čtvrteckí". Konverzia „Bučanských" nespĺňa dôvody strategickej výhodnosti, uvádzanej J. Riesom. Rumunský prípad by bolo potrebné skúmať v dlhšej časovej perspektíve. Zaujímavým a možno i rozhodujúcim faktom v slovenskom prípade je totiž nielen postupnosť, ale hlavne vzájomná exkluzivita dvoch skupín, ktorá nemá náboženské ale v jadre emické korene. Tak sa v Plaveckom Štvrtku najskôr hlásili k Slovu života „Bučanskí", čím automaticky vylúčili účasť druhej skupiny. Keď do hnutia časom predsa len začali prenikať aj „Čtvrteckí", jadro skupiny „Bučanských" sa odtrhlo a začalo saturovať svoju náboženskú potrebu v inom („lepšom") kresťanskom zbore v Bratislave (kde bola prevaha Nerómov).

Aj keď možno uvažovať o rôznych „strategických" motiváciách (ako získanie lepšieho statusu, nahrádzanie etnického/sociálneho statusu náboženským a podobne), v žiadnom prípade nemožno „marginalizovať" primárne náboženské dôvody, ktoré rôzne skupiny Rómov vedú k vstupu do nových náboženských hnutí. Pri hľadaní dôvodov a motivácií rómskej konverzie musíme mať stále na pamäti ako primárny dôvod konverzie náboženskú saturáciu až v druhom slede náboženskú cestu riešenia pocitu deprivácie. Deprivačná téza rómskej konverzie (etnická, sociálna, statusová) potom musí pracovať vždy s konkrétnymi prípadmi, pretože konkrétne rómske skupiny reagujú na konverziu rôznym spôsobom. Slovenský prípad môže byť z istého uhla pohľadu obdobou rumunského, v zmysle túžby „získania výhodnejšieho – bieleho statusu" (a teda adaptačnou stratégiou), ale rovnako môže byť prejavom „otvorenosti" a dynamickosti zmienenej skupiny.[292] Avšak benefity konverzie rumunských *Ţigani* uvádzané ako hlavný ich dôvod konverzie, môžu byť pomerne sporné. Vzhľadom na nekonvertovanú nerómsku väčšinu (nekonvertovaných Rumunov) je dokonca možné uvažovať o kumulácii dôvodov na stigmatizáciu (v ich očiach *Ţigani* zostali naďalej Cigánmi a navyše sa z nich teraz stali aj „sektári"). Podobne ako v slovenskom prípade môže byť zmena pasívneho kontrastu *Ţigani* za aktívny náboženský hodnotená najmä ako prejav vnútornej aktivity a dynamizmu (kým faktory ako zámožnosť, tradičnosť, a hlásenie sa k etnicite môžu byť napokon pomerne irelevantnými faktormi konverzie).

[292] Pracovná téza o extrémnej „flexibilite", t. j. náchylnosti na duchovnú zmenu periférnych (excentrických) skupín bola postulovaná už vyššie.

Dve prípadové sondy sú v konečnom dôsledku príliš málo na hľadanie spoločných (všeobecných dôvodov) motívov rómskej konverzie; faktom (hodným ďalšieho výskumu) však zostáva pomerne striktné prenášanie emickej hierarchizácie. Vnútorné bariéry, t. j. emickú vertikálnu hierarchizáciu Rómovia nie sú ochotní preklenúť ani v novej transetnickej a transsociálnej viere, konverzia jednej skupiny znamená automatickú exklúziu inej rómskej skupiny, resp. jej dobrovoľnú rezignáciu na vstup. Zdá sa, že pre Rómov je ľahšie prekročiť vonkajšiu bariéru „Cigán-Gádžo", ako prekročiť vnútornú emickú bariéru „Cigán-Cigán". Rezistencia emickej vertikálnej hierarchizácie aj v prípade emočne mimoriadne silnej konverzie charizmatického typu naznačuje jej primárny význam v polohe prioritného konštitučnému prvku rómskej identity ako takej.

„Prebudení Rómovia"[293]

V súčasných procesoch konštrukcie „novej" náboženskej identity Rómov možno rozoznať dva hlavné spôsoby, ktoré vedú k odlišným typom integrácie, resp. spolužitia s majoritou: a) konštrukcia (duchovnej) identity „na spôsob majority"; b) konštrukcia (duchovnej) identity „na spôsob minority".[294]

a) (Duchovná) integrácia na „spôsob majority", t. j. konverzia do predominantne majoritnej denominácie (a špeciálne denominácie tradične majo-

[293] „Vždy nás bolo mnoho, avšak boli sme rozdelení. Teraz nás Boh zjednocuje ako ľud s jedným spoločným cieľom – slúžiť Jemu. Takisto jednotlivé úrady a štátne orgány si uvedomujú, že kresťanskí Rómovia nezapadajú do toho stereotypného obrazu o Rómoch. Teda čím bude viac kresťanských Rómov, tým bude naša pozícia v boji za uznanie ako národa s vlastnými právami silnejšia." „Prebudenie medzi Rómami v Európe", *Víťazný život*, 2002, č. 2, www.slovozivota.sk

[294] Éva Blénesi v súvislosti so sebaidentifikáciou Rómov hovorí o troch typoch identity: odôvodnená identita, identita odporu a projektívna identita. Identita odporu vzniká ako reakcia na stigmatizujúce podmienky a aktéri tejto identity si ako obranné mechanizmy vytvoria identitu, ktorá je protikladná s majoritnou identitou. V prípade projektívnej identity si Rómovia vytvoria identitu, ktorá predefinuje ich sociálnu pozíciu. BLÉNESI, Éva: Process of Formation of Roma Identity in East Central Europe. In: SALO, Sheila – PRÓNAI, Csaba (eds.): *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Budapest : Minority Studies Institute of the Hungarian Academy of Sciences, 2003, s. 203-209. V tejto súvislosti Tomáš Hrustič poznamenáva, že integrovaní Rómovia majú skôr tendencie k vytváraniu projektívnej identity a segregovaní Rómovia skôr k identite odporu. HRUSTIČ, Tomáš: *Etnicita a náboženstvo. Náboženské konverzie medzi Rómami v Sobranciach,* rukopis dizertačnej práce. V prípade konštrukcie náboženskej identity je však veľmi ťažké definovať, či patrí do kategórie projektívnej alebo obrannej identity. Rámcovo by sme „integráciu na spôsob majority" mohli zaradiť k projektívnej identite a „integráciu na spôsob minority" zase k identite odporu. „Integrácia na spôsob majority," t. j. prijatie dominantnej konfesie však môže byť tiež reakciou na „stigmatizujúce okolnosti". „Integrácia na spôsob minority," t. j. prijatie minoritnej konfesie nemusí viesť k segregácii (hoci môže), a môže ísť o projektívny typ identity, keď dochádza k redefinícii sociálneho statusu.

ritného a konzervatívneho charakteru) má väčší potenciál na konštrukciu (duchovnej) identity spôsobom *konformity* (cez formy približovania sa, až splývania) s majoritným/hegemonickým diskurzom, pri súčasnej *diferenciácii* (od foriem vzďaľovania sa, opúšťania, až po úplnú negáciu a dištanciu) od pôvodných, vlastných etnicky podfarbených hodnôt aj identitných prvkov. Takto konštruovaná (duchovná) identita môže viesť k integrácii na spôsob asimilácie, k integrácii náboženskou cestou, ktorá so sebou prináša *prenos a preferenciu majoritných kultúrnych vzorov* a vedie ku *konvergencii kultúrnych hodnôt*.

b) (Duchovná) integrácia na „spôsob minority", t. j. konverzia k minoritnej denominácii (a špeciálne novšej a menšej denominácii dynamického progresívneho charakteru, s dôrazom na jednotlivca a individuálny (neprivilegovaný!) prístup k posvätnu a ktorá má zahraničnými lektormi rozvinutý a overený „rómsky program") má väčší potenciál na konštrukciu duchovnej identity na spôsob diferenciácie od majoritných (preskribovaných) vzorov. Bežným prejavom integrácie je vznik tzv. zmiešaných zborov, t. j. rómsko-nerómskych náboženských skupín. Tieto denominácie sú však natoľko voľné a ich diskurz je natoľko transetnický, že umožňujú nielen legitímne odčlenenie čisto rómskych zborov na etnickom princípe, ale aj voľný presun dôrazu vo formulovaní i prejavoch zbožnosti. Rómovia tak môžu konštruovať svoju duchovnú identitu kreatívnym spôsobom, na „vlastný spôsob".

„Nová" náboženská identita rómskeho konvertitu potom môže byť reálnym rómskym nástrojom:

a) vyrovnania sa s askribovaným a majoritne stigmatizovaným etnickým statusom:[295] Róm (konvertita) má rovnaký status ako Neróm (konvertita) a dokonca vyšší status ako Neróm (nekonvertita),

b) emicky askribovaným negatívnym statusom, emicky stigmatizovaný Róm (konvertita) má vyšší status ako iný Róm (ne-konvertita).[296]

„Nová" duchovná identita Rómov tak môže byť rovnako majoritným nástrojom asimilácie a integrácie, ako rómskym spôsobom asimilácie, integrácie alebo segregácie či paralelizmu na náboženskom a etnickom princípe.

Súčasné výskumy dopadov pôsobenia charizmatickej konverzie na Rómov

[295] Charakteristiky ako rasa a etnicita sa vnímajú ako „askribované statusy", dané apriori a nerozlučne späté s určitými sociálnymi pozíciami. SULLIVAN, Thomas – THOMPSON, Kenrich: *Introduction to Social Problems*. New York : Macmillan, 1988, s. 177.

[296] Idea emickej rovnosti Rómov vnútri náboženskej skupiny je platná len teoreticky, v praxi k jej napĺňaniu zatiaľ nedochádza.

upozorňujú práve na fenomén, kedy tieto hnutia na Rómov pôsobia nielen integračným ale aj separačným smerom. Thomas Acton[297] a Paloma Gay y Blasco[298] napríklad zastávajú názor, že charizmatické hnutia môžu vyvolávať etnickú reformuláciu rómskej identity a budovanie identity ako konfesno-etnického markera, pričom možno uvažovať aj o polohe „rómskeho nacionalizmu". László Fosztó a Marian-Viorel Anastasoaie na základe svojich výskumov rumunských a maďarských rómskych charizmatických kongregácii zase prichádzajú k záveru, že Rómovia sa snažia zbaviť etnickej klasifikácie a používajú náhradnú, transetnickú, ktorú im ponúkajú charizmatické kongregácie. V tejto súvislosti hovoria o sociálnej integrácii týchto Rómov.[299] Magdalena Slavkova na základe svojich výskumov medzi Rómami v Bulharsku zdôrazňuje, že rôzne rómske podskupiny sa adaptujú na charizmatické denominácie rôznymi spôsobmi, a tak tu nemožno hľadať spoločného menovateľa.[300] Podľa Johannesa Riesa majú charizmatické hnutia rovnaký potenciál na záverečný efekt exklúzie alebo inklúzie a záleží na lokálnom kontexte, ktorá z týchto jeho funkcií sa prejaví.[301]

Fakt, že z materských zmiešaných kongregácií veľmi často odštiepením vznikajú dcérske, „čisto rómske" zbory, Lia Pop hodnotí ako organizačnú záležitosť: „keď dosiahnu v rámci kongregácie určitý počet členov, schopných fungovať v rámci separátneho zboru, tak to urobia."[302] Proces etnického štiepenia pôvodných kongregácií Johannes Ries označuje aj termínom „rómska schizma", pričom ju nevníma ako zmenu (trasnetnického) diskurzu, ale podobne ako Pop ako organizačnú schizmu, ktorá je prirodzeným spôsobom prevencie formalizácie kongregácie úmernej narastajúcemu počtu členov. Túto organizačnú schizmu vníma plne v súlade s anti-ritualistickým a anti-formalistickým diskurzom charizmatických kongregácií, ktoré zákonite musia pracovať len s pomerne malým počtom kmeňových členov. J. Ries používa príklad presťahovania sa do nového bytu v prípade príliš rozrastenej rodiny

[297] ACTON, Thomas: The Gypsy Evangelical Church. In: CRANFORD, Steven (ed.): *Ecumenical Exercise* V, 1979, s. 11-17.

[298] GAY Y BLASCO, Paloma: Roma diaspóras: A comparative perspective. In: *Social Anthropology*, 10, 2002, č. 2, s. 173-188.

[299] FOSZTÓ, László – ANASTASOAIE, Marian-Viorel: Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future*. Hatfield : University of Heresfordshire Press, 2001, s. 351-369.

[300] SLAVKOVA, Magdalena: The „Turkish Gypsies" in Bulgaria and their New Religious Identity. In: TODOROVIC, Dragan M. (ed.): *Evangelization, Conversion, Proselytism*. Nis : PUNTA, 2004, s. 87-100.

[301] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

[302] POP, Lia: Religion in a Romanian Town: Values and „Interethnicity" in Oradea. In: *Diskus*, 2, 1994, č. 1, s. 43-55.

(„dochádza k zmene adresy, nie k zmene mena“).[303] Na základe slovenského výskumu[304] sa prikláňam skôr k názoru, že konverzia charizmatického typu môže radikalizovať zaujatie postoja k etnicite či už pozitívnym alebo negatívnym spôsobom, t. j. zdá sa, že môže byť jedným z faktorov zmeny v akcentoch konštruovania identity. Riesov termín „rómska schizma“ však podľa mňa vystihuje nielen fenomén tzv. „organizačnej schizmy“, pretože v skutočnosti nejde len o delenie „na princípe kvantity“, ale aj o delenie „na princípe kvality“, t. j. rešpektuje etnický (rómsky) kód. Dcérske kongregácie môžu byť rovnako „zmiešané“ ako materské organizácie.

Z pastoračných vyhlásení rómskych lídrov zahraničných charizmatických cirkví, ktoré majú za sebou päťdesiatročnú tradíciu,[305] je zrejmý dôraz na separáciu na etnickom princípe z dôvodu etnickej emancipácie a náboženskej sebareprezentácie.[306]

Podobné smerovanie možno miestami nájsť aj v pastoračnom diskurze lídrov rómskych charizmatických zborov na Slovensku, ale v tomto smere je (zatiaľ) prevládajúci skôr transetnický a emancipačný diskurz ako vyslovene „rómsky“ diskurz.

Konštrukcia „novej náboženskej identity“ je zložitým a dynamickým fenoménom súčasnosti. Nejestvuje jedna „nová“ duchovná identita Rómov, podobne ako nejestvuje jedna „rómska identita“. Fakt, že sa dnes Rómovia aktivizujú v náboženskej oblasti možno hodnotiť ako prejav ich adaptácie[307]/adaptač-

[303] RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God*, ref. 224.

[304] PODOLINSKÁ, Tatiana: *Výskum 2003, 2004*.

[305] K najsilnejším patrí rómska organizácia Life & Light ako súčasť Assemblies of God (Zbory Božie). Interné pramene uvádzajú, že vo Francúzsku majú dnes približne tretinu celkovej rómskej populácie (130 000 Rómov), pričom založili 210 kresťanských zborov, vychovali 1 300 pastorov a vyslali misionárov do 40 krajín, pričom v troch založili vlastné Biblické školy. Vo Švajčiarsku uvádzajú 500 zborov a 2 000 pastorov, početné zbory majú v Španielsku, v Anglicku k nim patrí 8 % z Rómov vo Fínsku 10 %. K novším ohniskám patrí srbský Leskovac.

Vo Francúzsku sa v meste Gien každoročne schádza 20 až 25-tisíc Rómov, ktorí prichádzajú v počte 4 – 5-tisíc v prívesoch, v tzv. týždni chvál, keď sa stretávajú v gigantickom stane. Francúzski Rómovia hovoria, že si vlastnú cirkev založili najmä z „kultúrneho hľadiska“, namiesto pripojenia sa k jestvujúcim francúzskym nerómskym zborom. *Víťazný život*, 2002, č. 2. www.slovozivota.sk

[306] „Po stáročia boli zavrhovaní, pohŕdaní a prenasledovaní. Ale dnes tento nomádsky národ nachádza Krista a káže evenjelium iným národom.“ *Víťazný život*, 2002, č. 2., www.slovozivota.sk; „Je možné, že Pán použije Rómov na zvestovanie evanjelia aj iným národom. Určite nie sme lepšími nástrojmi ako iní, ale keďže sme, kým sme, rozumieme milosti Božej.“ *Víťazný život*, 2002, č. 2. www.slovozivota.sk

[307] „Kultúra Cigánov, tak ako aj ostatné kultúry sa neustále vyvíja, možno ešte viac ako iné, pretože zmena je tu tradíciou a adaptácia pravidelnou potrebou. ...Keby Cigáni nemali vlastnú kultúru, keby integrácia alebo asimilácia bola pre nich jednoduchším riešením, prečo by stále bojovali za to, aby mohli zostať tým, čím sú a vyvíjať sa spôsobom, ktorý si sami určili.“ LIÉGEOIS, Jean-Pierre: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava : Charis, 1995, s. 104.

nej stratégie alebo ako prejav vnútorného dynamizmu Rómov.[308] Jean-Pierre Liégeois vidí v rómskom hnutí charizmatikov, ktoré sa od päťdesiatych rokov 20. storočia šíri po celej Európe jednoznačne prejav „cigánskeho dynamizmu", ktorý pokladá za „zdroj originality". Na rozdiel od reaktívneho spôsobu na majoritnú populáciu v tomto cigánskom hnutí vidí prejav aktívneho, tvorivého prístupu ku konštruovaniu „cigánskej identity": „Výchova cigánskych kazateľov posilňuje vnútorné dynamizmy, a zatiaľ čo sa okolité spoločenstvá sekularizujú, v ich vlastných kostoloch a na veľkých zhromaždeniach sa zjednocujú prívrženci letničného hnutia, vytvárajú skupiny a v mene Ježiša Krista navrhujú nový spôsob života".[309]

Záver

Rómska identita sa už od počiatku ich príchodu do Európy vytvárala interaktívnym spôsobom. V interakcii na stredoveký rebríček hodnôt, v ktorom náboženstvo, resp. konfesionalita, zohrávala kľúčovú diferenciačnú aj integračnú úlohu, prijali Rómovia „etiketu" z náboženskej terminológie, a označili ňou svoj (kočovnícky) spôsob života za „pútnický". Reakciou majority bolo potom „veľké odhalenie", a „prenálepkovanie", že ide o ľudí bez náboženstva, resp. o ľudí, ktorí prijímajú formálne črty väčšinových konfesií ako „spoločenské mimikry".

Ďalší vývoj rómskej identity pokračoval interaktívnym aj endogénnym spôsobom, v rámci možností, ktoré im majoritná spoločnosť ponúkala. V dnešnom heteroobraze sa náboženské/konfesionálne kritérium ako hlavný fokus posudzovania v majoritnom diskurze vytráca, a je nahrádzané sociálnym fokusom („ľudia s nižším sociálnym statusom"), pričom Rómovia nadobúdajú atribúty kultúry chudoby v zmysle „detí chudoby". Každá doba sa pokúšala Rómov integrovať svojimi nástrojmi. Špecifikom súčasnosti je pokus o tvorbu „správnej" rómskej identity zo strany majority (na spôsob majority), t. j. posilňovaním interaktívnej a nie endogénnej cesty.[310]

[308] „Ide o adaptáciu prevzatých elementov a nie prispôsobenie sa prevzatým prvkom v kultúre, ktorej flexibilitu vytvára odolnosť. ...Cigáni (...) si vytvorili tradíciu zmeny a inovácie." LIÉGEOIS, Jean-Pierre: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, ref. 307, 101.

[309] LIÉGEOIS, Jean-Pierre: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, ref. 307, s. 83.

[310] Tak sa častokrát stretávame s hodnotiacim poňatím kultúry, keď hegemónna kultúra prijme inú kultúru, avšak, tá sa predtým musí vzdať všetkých negatívnych a odsúdeniahodných čŕt. Tak si to, čo je „čačo romipen" síce môžu rozhodnúť samotní Rómovia, ale vopred je dané, že treba vyberať iba z toho, čo je „pozitívne a konštruktívne" (pozitívne špecifiká). Rómovia sa potom dostávajú do situácie, keď nemajú reálnu možnosť endogénnej tvorby vonkajšej identity.

Jedným z preferovaných súčasných spôsobov rómskej integrácie sa stáva ich integrácia náboženskou cestou. Súčasný pastoračný diskurz na Slovensku vyžaduje od Rómov nielen duchovnú, ale aj kultúrnu konverziu; vyžaduje sa zavrhnutie a negatívne odsúdenie predkonverzného – rómskeho života. V tomto smere je potrebné reflektovať, že máme kultúrne podmienený prístup ku kresťanstvu, že moderný kresťanský diskurz je kultúrne hegemonický, do veľkej miery rovnako ako v 16. storočí, a privileguje majoritu. Kresťanstvo na Slovensku tak so sebou neprináša len náboženstvo, ale aj kultúru, ktorá má často etnický podtext. V tomto bode nesmierne chýba „antropológia kresťanstva", ktorá by umožnila hľadať nové definície termínu „kresťan" a skúmať jeho reálne súčasné podoby.[311]

Zakladanie rómskych zborov, vedených rómskymi pastormi (neo-protestantských a charizmatických hnutí) na Slovensku, možno v tejto zložitej situácii hodnotiť ako adaptačnú stratégiu Rómov v novom tisícročí, „t. j. kreovanie identity interaktívnym spôsobom". Pritom by sme však nemali zabúdať na fakt, že Rómovia žijú na Slovensku v konfesijne mimoriadne konzervatívnom prostredí, so silnou predominanciou náboženstva, ktoré sa istým spôsobom definuje (a privileguje) na etnickej a kultúrnej báze. Ak sú Rómovia za týchto okolností schopní náboženskej sebadeklarácie odlišným (ne-majoritným) spôsobom, ktorý ich zároveň etnicky a kultúrne emancipuje, potom by sme tento fenomén mohli „rovnako dobre" hodnotiť ako prejav ich vnútorného dynamizmu a snahu kreovať rómsku duchovnú identitu endogénnou cestou.

Nárast konvertovaných Rómov v neo-prostestantských komunitách na Slovensku tak možno hodnotiť nielen ako agilnosť a strategickú orientáciu misií týchto denominácií na území Slovenska, a nielen ako adaptačnú stratégiu Rómov na Slovensku, ktorí konverziou získavajú dôstojnejší spoločenský aj ľudský status, ale aj ako prejav tvorivého a dynamického prístupu Rómov ku konštrukcii svojej vlastnej „novej" duchovnej identity.

[311] Joel Robbins upozorňuje na potrebu rozvoja antropológie kresťanstva, bez ktorej môžeme toto náboženstvo len ťažko vedecky skúmať. ROBBINS, Joel: Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time and the Anthropology of Christianity. In: *Current Anthropology*, 48, 2007, 1, s. 5-38.

5. Záver. Konštrukcia náboženských identít v praxi: platforma rozdielností a platforma podobností

Tatiana Podolinská

Kapitola „Identita a religiozita" sa pokúsila preniknúť do rôznych typov kolektívnych náboženských identít od historickej perspektívy až po súčasnosť. Prostredníctvom celkom konkrétnych prípadových štúdií ilustrovala vývin náboženskej identity v čase: od *predmodernej*, ktorá začína pluralizáciou homogénnej stredovekej náboženskej identity, cez *modernú,*[312] ktorá (aj) vďaka masívnej sekularizácii prechádza do „neviditeľných" privátnych sfér,[313] až po *postmodernú*, ktorá sa usiluje o rehabilitáciu a deprivatizáciu náboženstva.[314] Z tohto uhla pohľadu by sa dalo veľmi zjednodušujúco povedať, že štúdia Evy Kowalskej sa venovala predmoderným typom náboženských identít v protestantskom prostredí na Slovensku (resp. Uhorsku), Peter Salner vo svojej štúdii mapoval „modernú transformáciu" judaizmu na Slovensku po roku 1945, a po-

[312] Max Weber hovoril konkrétne o „odčarovaní" , „odkúzlení" („vytriezvení") moderného sveta prostredníctvom vedy a techniky. Peter Berger však, parafrázujúc Marka Twaina, podotýka, že „správy o smrti Boha boli značne prehnané," a že v skutočnosti existuje len jediná geografická oblasť a jediná viacnárodnostná skupina, na ktorú sa sekularizačná teória vzťahuje bezozvyšku – t. j. Európa, obývaná populáciou s vyšším typom vzdelania západného typu. Podľa Petra Bergera a Thomasa Luckmanna je modernizácia spojená s narastajúcou fragmentáciou a vnútornou pluralizáciou spoločnosti, čo posilňuje modernistickú tendenciu k privatizácii náboženstva. BERGER, Peter, L. – LUCKMANN, Thompson: *Sociology of Religion*, ref. 4, s. 417-427. Náboženstvo stráca univerzalizujúcu legitimizačnú schopnosť (Peter L. Berger hovorí o „vierohodnosti") a stáva sa individuálnou záležitosťou súkromia osamelých jedincov bez akéhokoľvek politického rozmeru. Pluralizmus však na druhej strane vytvára stav permanentnej neistoty a ak miera relativizmu presiahne istú mieru, výrazne sa posilní potreba absolútnych hodnôt. BERGER, Peter, L.: *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno : Barrister & Principal, 1997, s. 24-43. Po masívnej sekularizácii preto dochádza k obnoveniu túžby po návrate „čarovného sveta", ktorý ponúka metafyzické záchranné mosty.

[313] „Privatizácii" náboženstva sa venoval napr. Thomas Luckmann. Tento proces definuje ako postupný presun náboženstva do sféry, ktorá nie je pramo spojená s inštitucionálnou kontrolou, t. j. spadá do tzv. „súkromnej sféry. LUCKMANN, Thomas: „The Privatization of Religion and Morality". In: HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.): *Detraditionalization. Critical, Reflections on Authority and Identity*. Cambridge – Oxford : Blackwell, 1996, s. 72-82; pozri tiež LUŽNÝ, Dušan: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno : Masarykova Univerzita, 1999, s. 72-81).

[314] O „deprivatizácii" náboženstva hovorí napr. José Casanova. Vníma ho ako pohyb, ktorý smeruje proti prevládajúcej sekularizačnej tendencii a proti spoločenskej marginalizácii náboženstva. Ide o náboženskú mobilizáciu na obranu tradičného životného sveta pred rôznymi zásahmi štátu a ekonomiky, a o spochybňovanie legitimity moderného sekulárneho štátu. CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London : University of Chicago Press, 1994; pozri tiež LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc*, ref. 4, s. 107-114). Nejde však len o postupné prehodnocovanie významu náboženstva, ale aj o jeho programové „nadväzovanie" na iné (spoločenské, politicko-mocenské) štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti.

sledná štúdia ilustrovala postmoderný typ náboženských identít v neo-protestantskom prostredí slovenských (a všeobecnejšie aj európskych) Rómov.

Napriek historickej perspektíve, ktorú istým spôsobom reflektovali všetky tri štúdie, však nebolo primárnym cieľom nasvietiť problém náboženskej identity ako lineárne ponímanú evolúciu náboženskej identity. Naopak, štúdie uverejnené v tejto kapitole naznačili, že proces historického vývoja náboženskej identity nemožno chápať ako lineárny. S istými celkom „modernými" podobami náboženských identít sa možno celkom prekvapivo stretnúť aj v historicky „predmodernom" kontexte, a postmoderné náboženské identity sa istým spôsobom zámerne vracajú do doby „predmodernej".

Platforma rozdielností

Predmoderná náboženská identita (na príklade budovania protestantskej náboženskej identity v Uhorsku v ranom novoveku)

Štúdia Evy Kowalskej postihuje obdobie raného novoveku v Uhorsku, v ktorom, podobne ako v ostatnej Európe, dochádza k rozpadu stredovekého univerzalistického sveta, i k rozpadu homogénnej náboženskej identity, najmä pod vplyvom reformácie. Reformácia istým spôsobom uľahčila aj vznik a formovanie ranonovovekých (národných) štátov v priestore Európy. Začala pracovať s princípom ľudskej suverenity a autonómie (delegácia božej autority na človeka), ktorá je základným predpokladom možnosti ďalšej sub-delegácie, a de facto podmieňuje proces formovania kolektívnej identity zavŕšený vznikom suverénnych moderných (národných) štátov. Jasne definovaná kolektívna identita bola nevyhnutnou podmienkou zjednoteného politického priestoru, ktorý sa stal základom modernej spoločnosti.

Štúdia poukazuje na fakt, že ak stredovekým hlavným integračným prvkom bolo náboženstvo a hlavným diferenciačným prvkom zase sociálny status, rozpad homogénnej náboženskej identity v ranom novoveku spôsobil, že aj v Uhorsku dochádzalo k diferenciácii náboženskej identity vnútri (naprieč) sociálnych vrstiev. Došlo tak ku vzniku náboženského markera,[315] ktorý do veľkej miery nahradil sociálny marker, prevládajúci v predchádzajúcej ére. Logickým dôsledkom tohto procesu bol fakt, že hlavným identifikačným a di-

[315] Termín „marker" sa tu používa v zmysle ako ho zaviedol BARTH, Fredrik: *Introduction*, ref. 5, s. 9-38.

ferenciačným prvkom sa stala náboženská príslušnosť, v zmysle konfesijnej príslušnosti. Z hľadiska náboženskej identity ide potom o posun od univerzálnej európskej cirkevnej identity k parciálnym konfesiám, je to posun od náboženskej homogenity k náboženskej segmentácii. Stretávame sa tu teda jednoznačne s typom náboženskej identity viazanej na konkrétnu konfesiu, v zmysle konkrétnej cirkvi (Eva Kowalská hovorí o „konfesionalite"). V mimoriadne zaujímavom procese „konfesionalizácie" Európy sa konkrétne cirkvi podieľajú na formovaní ranonovoveký ch štátov. Aj novokonštituujúce sa cirkvi si boli vedomé produktivity svojho prepojenia so štátnou mocou a boli ochotné podieľať sa na legitimizácii a sakralizácii panovníckej moci, aj na projekte sociálnej disciplinizácie štátu. Cirkevná segmentácia na jednej strane a existencia štatútu „štátnej konfesie" na druhej strane však automaticky znamenali jednoznačnú preferenciu jednej konfesie v rámci jedného štátu. Príslušnosť k minoritnej konfesii preto znamenala aj príslušnosť k spoločensky ne-preferovanej resp. spoločensky prenasledovanej skupine obyvateľstva. V momente vonkajšieho ohrozenia a marginalizácie dochádzalo k posilneniu *kolektívnych foriem zbožnosti* („hromadné a časté prijímanie Večere Pána, kým za bežných podmienok sa obmedzovalo na najvýznamnejšie cirkevné sviatky") a to aj v protestantskom prostredí, ktoré „tradične" preferovalo individuálnu zbožnosť. E. Kowalská poskytuje mimoriadne zaujímavý prierez vnútro-komunitných reakcií na štátnu penalizáciu a perzekúciu, a následnú zhodnocujúcu interpretáciu týchto reakcií. Išlo o vnútorný boj o interpretáciu historických reakcií komunity na externý zdroj ohrozenia, boj o to, koho skutky budú uložené do kolektívneho pamäťového archívu a koho skutky (napriek veľkým obetiam) budú zabudnuté. V neposlednom rade išlo aj o preukázanie a (najmä!) uznanie zásluh, na základe ktorých je možné podieľať sa na konštruovaní kolektívnej náboženskej identity a tiež na utváraní tradície.

Vnútrokomunitné reakcie na externý zdroj ohrozenia v tejto konkrétnej historickej situácii možno rozdeliť na niekoľko druhov. Spoločenská penalizácia protestantských komunít v Uhorsku sa prejavovala zvýšeným počtom (vynútených aj konjunkturálnych) konverzií. Ďalšou reakciou na penalizáciu bol exil z náboženských dôvodov. E. Kowalská ho delí na tzv. vnútorný (rezignácia, odchod do súkromia v rámci Uhorska) a zahraničný, spojený s perzekúciou v prípade návratu. Početne najmenšia skupina jedincov komunity sa rozhodla čeliť nebezpečenstvu zoči-voči a bola pripravená znášať všetky dôsledky (vrátane fyzickej likvidácie).

Následne dochádzalo k vnútornému štiepeniu komunity pri interpretácii a zhodnocovaní reakcií jej vlastných členov, formou striedavého kladenia

dôrazu na tzv. „krvavé“ alebo „nekrvavé martýrstvo“. Fenomén „krvavého martýrstva“ vyzdvihovaný u skupiny, ktorá sa podriadila štátnej perzekúcii a znášala tvrdé tresty, bol menšinový. Skupina, ktorá penalizáciu riešila zahraničným „útekom“, nazvala svoju cestu „nekrvavým martýrstvom“ a zdôrazňovala význam svojich obetí, ktoré v mene svojej viery touto cestou podstúpila. Táto skupina bagatelizovala význam „krvavého martýrstva“, resp. nepovažovala ho za najsprávnejšie riešenie. Skupina, ktorá zostala doma, sa tiež prihlásila k „nekrvavým martýrom“, a zdôrazňovala osobitosť obetí, ktoré musela kvôli odlišnosti viery vo vlasti podstúpiť. Zaujímavosťou je nesporný fakt, že komunita vnútri pracovala identickými mechanizmami, ako na ňu ako celok uplatňovala väčšina, t. j. väčšinová skúsenosť sa vyzdvihla a „petrifikovala“ na úkor menšinovej. Komunita ako celok, smerom k vonkajšej väčšine, však vystupovala jednotne a v diskurze bola (a je) zdôrazňovaná kolektívna skúsenosť ohrozenia. Moment ohrozenia mal potom na komunitu dvojitý účinok, zvnútra komunitu štiepil a rozkladal, smerom navonok však pôsobil ako integračný činiteľ, bol uchovávaný v tradícii a tvoril kľúčový spomienkový moment („uzlové miesto pamäti“) domácej i exulantskej protestantskej komunity a to aj v prípade, ak žila v konfesijne totožnom či spriaznenom prostredí.

Moderný typ náboženskej identity (na príklade transformácie židovskej identity na Slovensku)

Aj štúdia Petra Salnera ukazuje, ako môže byť moment reálneho alebo symbolického ohrozenia skupiny hlavným integračným a nosným prvkom kolektívnej identity „kultúry v ohrození“. Židovská komunita na Slovensku reagovala na moment ohrozenia (napr. v období rokov 1950 – 1989) do určitej miery podobne ako protestantská komunita v predchádzajúcom prípade: početné konverzie („vynútené“, „konjukturálne“, „existenciálne“ atď.), zahraničný alebo „vnútorný exil“ (P. Salner používa aj spojenie „život s maskou“). Po roku 1945, za obdobia socializmu sa i vnútri bratislavskej židovskej komunity možno stretnúť s rôznymi reakciami na spoločenskú penalizáciu, a tým i následné vnútorné štiepenie komunity po roku 1989, t. j. po pominutí reálneho ohrozenia (hľadanie pravého nositeľa pravých tradícií, „dôležitosť alebo nedôležitosť jeho „lustrácie“, „zhodnocovanie zásluh“).

Peter Salner sa vo svojej štúdii venuje ohrozeniu existenciálneho typu, a jeho dôležitosti pri budovaní i transformácii židovskej identity. Ako ukazuje, spoločne historicky zdieľaná a nanovo reaktualizovaná historická krivda holo-

kaustu momentálne patrí ku kľúčovým prvkom židovskej identity. Zaujímavý je však jej historický posun, interpretácia a transformácia prežívania tejto udalosti v čase. V momente, keď konštitučný integračný prvok kolektívnej identity prechádza transformáciou (t. j. reálny pocit ohrozenia nahrádza symbolický), môže totiž dochádzať i k posunom akcentov pri budovaní kolektívnej aj individuálnej identity. Štúdia na príklade židovskej identity ukazuje, ako identita, v minulosti budovaná primárne na náboženskom a etnickom princípe, prechádza „moderným" prerodom k identite budovanej na kultúrnom princípe. Do určitej miery je pokračovaním predchádzajúceho trendu nezdôrazňovania inakosti a razenia identity „neviditeľných".[316] Okrem transformácie „moderného" typu, je však v tomto prípade potrebné brať do úvahy aj „existenciálnosť" fenoménu holokaustu, ktorý bol prežívaný ako fatálne zlyhanie Boha a náboženstva (na jednej strane) a na druhej strane zohľadniť vplyv obdobia socializácie a celkovej ateizácie slovenskej (najmä elitnej) spoločnosti. Ak sa predmoderná (tradičná) židovská identita opierala o dva reálne piliere: náboženstvo a pôvodnú vlasť, moderná židovská identita sa koncentruje okolo zážitku holokaustu. Ako ukazuje vo svojej štúdii Peter Salner (hovoriac o „kultúrnom judaizme"), moderná židovská identita už náboženstvo nepokladá za nosný pilier židovskej identity, a dokonca sa definitívne odpútala od idey vlasti v zmysle vízie či sna reálneho návratu do reálnej vlasti. Teoretici diasporických kultúr Edward Casey alebo Benzi Zhang dôvodia, že moderné diasporické kultúry prekonávajú rozpor medzi geografickou roztrieštenosťou a putom k reálnej, geograficky situovanej vlasti veľmi špecifickým a originálnym spôsobom, tzv. „kultúrnym relokovaním" miesta identity v zmysle „neohraničenej" lokality či voľnejšie lokality bez hraníc („nonlimited locality").[317]

[316] Termín „neviditeľné náboženstvo" používal Thomas Luckmann, pričom mal na mysli slobodný výber náboženstva v zmysle životného štýlu, umiestňovanie náboženstva na spotrebiteľský trh, vedľa iných významových komplexov: „človek si môže slobodne vybrať a samostatne rozhodnúť, ako naloží so svojím časom, domovom, telom aj svojimi bohmi". LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion*. London : Macmillan, 1967. Mike Featherstone hovorí o „rozptýlení náboženstva na rozličné kvázináboženské a nenáboženské významové komplexy, čo spôsobilo nie stratu, ale praktické zneviditeľnenie náboženstva. FEATHERSTONE, Mike: Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder. In: ROBERTSON, Roland – GARETT, William R. (eds.): *Religion and Global Order*. New York : Paragon House, 1991, s. 133-160. „Neviditeľnosť" tak môže byť len zdanlivá, aj v prípade náboženstva, aj identity ako takej.

[317] Staršie teórie diasporických identít narábali s termínom „topofília", teda väzba v zmysle citového vzťahu ku konkrétnemu miestu. BACHELARD, Gaston: *The Poetics of Space*. Boston : Beacon Press, 1969, s. 8. Súčasné teórie zdôrazňujú odklon od teritoriálne určených konceptov k systémom, ktoré „predefinujú, prepíšu, a znovu premyslia konkrétne miesto v novej prespektíve". WILSON, Rob – DISSANAYAKE, Wilson: Introduction: Tracking the Global/Local. In: WILSON, Rob – DISSANAYAKE, Wilson (eds.): *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham – London : Duke University Press, 1996, s. 2.

Tak konkrétne miesto nie je len konkrétnym miestom tu, na tomto mieste vypichnutom z priestoru, ale je zároveň miestom v „lokalite bez hraníc".[318] Tak, ako môže moderný Číňan plnohodnotne prežívať svoju čínsku identitu v Amerike, prostredníctvom symbolickej solidarity a symbolickej vlasti „bez hraníc",[319] môže aj moderný slovenský Žid plnohodnotne napĺňať a prežívať svoju židovskú identitu na Slovensku. Tak sa dostávame ku globálnemu prežívaniu lokálneho, globálnemu prežívaniu konkrétneho miesta translokálnym spôsobom.[320] Táto „deteriorizácia", neznamená zmiznutie hraníc, iba redefiníciu ich zmyslu. Hranice sa vnímajú ako bariéry i mosty zároveň. „Diaspórenti" nemajú záujem o reálne prekračovanie reálnych územných (štátnych) hraníc – vystačia s mentálnymi väzbami, „cezhraničnými" myšlienkovými mostami. V tomto momente je kľúčová reálna možnosť slobodného prekročenia hraníc v ľubovoľnom čase a z ľubovoľného dôvodu, okamih ilegality umocňuje a zvýznamňuje túžbu reálnej (fyzickej) imigrácie do reálnej „vlasti".

Ako ukazuje Peter Salner na príklade slovenských (bratislavských) Židov, ich väzba na vlasť sa posúva do symbolickej roviny, ich lokálna kolektívna identita stojí (aj vďaka zážitku holokaustu) jadrovo na pocite solidarity, už nie mechanickej, ale organickej solidarity[321] konkrétnej židovskej komunity v konkrétnom priestore a čase, „žitej" solidarity medzi konkrétnymi jednotlivcami. Organická solidarita a strata náboženského akcentu sa považuje za jeden z kľúčových momentov transformácie moderného typu, podobne ako schopnosť translokácie (resp. kultúrnej relokácie) v prípade diasporickej kultúry. Transformáciu židovskej identity po roku 1945 na Slovensku možno zaradiť nielen medzi všeobecnejšie trendy tzv. prostej modernizácie, ale možno tu tiež badať snahy o reflexívnu modernizáciu,[322] ktorá býva spájaná s procesmi individualizácie a detradicionalizácie.[323]

---

[318] CASEY, Edward S.: *The Fate of Place.* Berkeley : University of California Press, 1997, s. 304.

[319] ZHANG, Benzi: Of Nonlimited Locality/Identity: Chinese Diaspóra Poetry in America. In: *Journal of American Studies,* 40, 2006, I, Cambridge University Press, s. 133.

[320] MASSEY, Doreen: Power Geometry and a Progressive Sense of Place. In: BIRD, Jon et al. (eds.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London – New York : Routledge, 1993, s. 59-69; MASSEY, Doreen: *Space, Place and Gender*. Oxford : Polity Press, 1994.

[321] Émile Durkheim pokladal za hlavný rozdiel medzi tradičnou a modernou spoločnosťou rozdiel v organizácii solidarity: v tradičnej prevláda mechanická solidarita, kým v modernej je to solidarita organická. LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc*, ref. 4, s. 11.

[322] Reflexívnu modernizáciu interpretuje Ulrich Beck ako príznak radikálnej modernizácie, ktorá začína modernizáciou tradície a pokračuje modernizáciou industriálnej spoločnosti. BECK, Ulrich: *Riziková společnost,* ref. 3.

[323] Téma „detradicionalizácie" zaznieva v prácach Ulricha Becka, Anthony Giddensa, Paula Heelasa, Scotta Lasha atď. K tejto problematike pozri HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge – Oxford, Blackwell, 1996.

Postmoderná náboženská identita (na príklade pôsobenia charizmatických hnutí medzi Rómami na Slovensku)

Jeden z paradoxných mýtov moderného veku tvrdil, že naša doba bude svedkom nahradenia kultúrnej odlišnosti a diverzity homogenizovanou globálnou kultúrou. V čase, keď bola na západe razená teória masovej a konzumnej spoločnosti, vo východnej Európe sa oficiálna komunistická ideológia snažila podporovať analogickú víziu modernity. Programové odstránenie triednych, etnických a národnostných rozdielov malo vytvoriť homogénnu spoločnosť. Táto spoločnosť mala byť moderná, aj vďaka tvrdej a masovej sekularizácii. Odlišnosti nevymizli a nevymizlo ani náboženstvo, nechceným produktom sekularizácie bolo paradoxne reálne zrovnoprávnenie všetkých konfesií, i keď len v rovine spoločensky penalizovaného statusu. Diverzita bola interpretovaná ako dôsledok „nedostatočnej integrácie" do širšej spoločnosti, ako dôsledok izolácie, ktorej treba zabrániť.

Posledná štúdia v rámci tejto kapitoly sa venovala náboženskej identite menšinovej a spoločensky stigmatizovanej skupiny obyvateľstva, ktorá si svoju „diverzitu" uchovala aj napriek asimilačným tlakom socialistickej spoločnosti – Rómom. Snažila sa postihnúť základné znaky tejto diverzity, tak ako sa prejavuje v náboženskej sfére. Istým spôsobom vyvracia historický stereotyp o Rómoch ako „ľuďoch bez náboženstva" a na fakte významného vzostupu charizmatického hnutia medzi Rómami na Slovensku ukazuje, ako táto skupina „z dna spoločenského rebríčka", prekvapujúco dynamicky reaguje na zmenenú spoločenskú situáciu po roku 1989.

Táto skupina je svojou (štatisticky) marginálnou spoločenskou pozíciou podobná predchádzajúcim dvom skúmaným skupinám, zdieľa s nimi aj moment historického ohrozenia, dokonca moment existenciálneho ohrozenia (historické pogromy na Rómov, a tzv. „rómsky holokaust"). Táto skupina dodnes prežíva pocit „potenciálneho ohrozenia", ktorý pramení minimálne z pocitu spoločenskej stigmatizácie a exklúzie na základe kultúrneho a etnického markera. V tejto súvislosti je nesporne zaujímavé sledovať „rómsku" prácu s historickými udalosťami. V prípade Židov i protestantskej komunity je moment existenciálneho ohrozenia hodnotený ako kľúčový a stáva sa z neho nielen „uzlové miesto" kolektívnej pamäti, ale i konštitutívny prvok ich kolektívnej (náboženskej) identity. Rómovia, prechádzajúci historicky podobným typom ohrozenia i podobnými typmi rekcií na moment ohrozenia, v nasledujúcej fáze – interpretácia historických udalostí – reagujú odlišne. Neprechádzajú procesom konkrétnej archivácie konkrétnych udalostí, ani fázou ich kolektívnej

interpretácie, kolektívneho zhodnocovania, ktoré sú nevyhnutným predpokladom vyrovnávania sa s historickými „krivdami“. Vyplýva to z celkovo (i náboženský podmienenej) odlišnej práce s konkrétnymi dejinami, ktorá stojí na odlišnom koncepte času. Povedané Eliadeho slovami, židovská i kresťanská tradícia pracujú s časom, ktorý je lineárny, a ktorý je zároveň aj Božou hierofániou. Archivácia ľudských dejín potom nie je samoúčelná a už vôbec nie antropocentrická, do veľkej miery je to archivácia reálneho pôsobenia Boha na zemi: sú to dejiny zjavovania sacrum, ktoré majú svoj začiatok a cieľ; táto cesta má svoj transcendentne ukotvený cieľ. Každá historická udalosť na tejto ceste je potom kolektívnym približovaním sa k tomuto cieľu, čo dáva celým dejinám zmysel.

Rómovia (podobne ako Židia) síce majú s Bohom uzavretý zmluvný vzťah, tento sa však netýka národa ako celku, ale každého konkrétneho jednotlivca. Tento zmluvný vzťah má charakter konkrétneho *ad hoc* uzatváraného kontraktu prézentného typu. Rómsky čas neprešiel procesom „vyprázdnenia“, reálnu hodnotu má konkrétna prítomnosť, minulé a budúce udalosti sú síce istým spôsobom kauzálne prepojené (v gramatických kategóriách predprítomného a blízkeho budúceho času), avšak časové udalosti za týmto horizontom sa kolektívne nezbierajú ani nezhodnocujú. V kolektívnej pamäti zostáva len samotný moment ohrozenia, ktorý môže nadobúdať akúkoľvek historickú podobu. Rómovia sami seba reflektujú ako „večne“ ohrozený národ, a pritom toto ohrozenie neprežívajú totálne a fatálne z dvoch dôvodov: 1) svoju kolektívnu identitu nebudujú historickým (dejinným) spôsobom, vďaka čomu chýba i už spomínaný kolektívny archív udalostí a 2) ich dejiny nie sú „posvätné“, neviažu sa na Boha, ani na náboženstvo. Tak Rómovia neprežívajú „bytostnú depresiu“ z dejín, nespájajú svoje historické krivdy ani s momentom „kolektívnej viny“, ani s momentom „Božieho trestu“; a chýba tu aj myšlienka (Bohom) „prekliateho“ národa, a tým automaticky aj idea „Božej odmeny“ a Bohom „vyvoleného“ národa.

Pri skúmaní rómskych typov duchovných identít na Slovensku je rok 1989 prelomovým. Pre nasledujúce i súčasné obdobie je totiž typický fenomén prudkého nárastu rómskej zbožnosti a tým i formulácia a reformulácia rómskej kolektívnej náboženskej identity. Táto snaha býva často interpretovaná ako rómska adaptačná stratégia, v zmysle výhodnosti zámeny stigmatizovaného etnického a sociálneho markera za neutrálny náboženský. Výhodnosť však môže byť v mnohom iba zdanlivá. Majoritný typ konfesie neponúka reálnu elimináciu stigmatizujúcich markerov. Minoritný typ konfesie síce ponúka reálnu elimináciu týchto markerov, ale iba v rámci striktne vymedzenej

náboženskej komunity – minoritný typ teda ponúka minoritnú emancipáciu, smerom k majorite však pribudne ďalší dôvod na stigmatizáciu a ďalší nevýhodný marker – náboženského typu, t. j. označenie „sektár".

Fakt, že denominácie charizmatického typu majú najväčší úspech práve medzi Rómami, možno hodnotiť v dvoch polohách: jednak je to ich (t. j. rómska) excentrická poloha, ktorá im umožňuje mimoriadne flexibilné reakcie, jednak sú to konvergentné prvky zbožnosti, ktoré sa nevyskytujú v majoritných typoch konfesií. Denominácie charizmatického typu ponúkajú Rómom na Slovensku možnosť „postaviť samých seba do centra", a umožňujú im v rámci náboženstva emancipáciu na kultúrnom a etnickom princípe (čo sa prejavuje zakladaním samostatných rómskych náboženských zborov).

Typ náboženskej identity, ktorý so sebou na Slovensko charizmatické hnutia prinášajú, patrí v podstate k najmodernejším trendom konštruovania náboženských identít. Charizmatické hnutia v celosvetovom meradle totiž predstavujú akúsi „novú" reformáciu, resp. reformné hnutie. Pôsobia vnútri jestvujúcich cirkví, takže majú takmer neviditeľnú štruktúru; fungujú na princípe voľne prepojených málopočetných skupiniek (na spôsob sietí), bez pevnej a hierarchickej štruktúry. Ich reformný program nerúca základné teologické dogmy, ale hlása dôležitosť reformy náboženského prežívania, z ktorého treba odstrániť formalizmus, prázdny ritualizmus a dokonale emancipovať konkrétne indivíduum v jeho komunikácii a prežívaní „osobného" Boha. Je možné, že charizmatikom sa podarilo zastaviť bezbrehú úpravu náboženstva na výlučne individuálnu konzumáciu, súkromný synkretizmus a individuálnu brikoláž.[324] Thomas Luckmann hodnotí charizmatikov ako subinštitucionálne hnutie, ktoré aj v prostredí s prevládajúcou privatizáciou náboženstva a stratou jeho inštitucionálnych podôb verbalizuje témy z privátnej sféry a v trhovo prístupnej podobe ich dokáže sprostredkovať potenciálnym konzumentom. Tieto produkty pritom odkazujú na menšie, stredné aj veľké transcendencie. Charizmatici vo svete však nevytvárajú typ globálneho náboženstva (akým je napr. New Age), naopak programovo sa orientujú na marginalizované a spoločensky stigmatizované skupiny obyvateľstva. Týmto skupinám potom umožňujú v rámci náboženstva emancipáciu, ale nie emancipáciu cestou „vyrovnávania sa približovaním" heterokultúre, ale cestou emancipácie vnútri komunity, zdôrazňovaním, a najmä valorizáciou ich diverzity. Náboženskú

[324] Úpravu náboženstva na individuálnu spotrebu Thomas Luckmann pokladá za hlavný dôsledok modernizácie spojený s privatizáciou náboženstva. LUCKMANN, Thomas: The Privatization of Religion and Morality. In: HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.): *Detraditionalization*, ref. 323, s. 72-82.

realizáciu tohto typu je možné nazvať postmodernou[325] (aj keď tento termín sa používa skôr v umeleckom a filozofickom význame). Zakladanie rómskych zborov charizmatického typu je kultúrnou interpretáciou a lokálnou transkripciou transcendentných príbehov. Ak má byť postmoderné náboženstvo „...kočovné a parodické, ...zdôrazňovať diskontinuitu,... náhodnosť,... reflexivitu,“[326] nemať ambíciu systematickej interpretácie, zdôrazňovať figurálnu estetiku,[327] estetizovať každodenný život... a „rozkúskovať čas na súbor neustálych prítomností“[328], potom je priam predurčené do rúk Rómov. V tomto kontexte je „nová nábožensk“ identita so všetkými špecifikami postmoderným typom kolektívnej náboženskej identity. Prirodzene postmoderné typy náboženského správania na Slovensku nemožno redukovať na jednu konfesiu, ani na jedno etnikum.

Platforma podobností – záverečné tézy

Kapitola „Identita a religiozita“ sa pokúsila na vybraných príkladoch ukázať, ako sa v praxi konštruuje kolektívna náboženská identita. Výskumnú vzorku tvorili ohrozené (perzekvované, stigmatizované a marginalizované) skupiny, umiestnené v troch rozdielnych historických situáciách. Ako tieto konkrétne skupiny historicky odlišne reagovali na modelovú situáciu ohrozenia a kým spôsobom v tejto situácii konštruovali svoju náboženskú identitu, bolo ukázané vyššie (platforma rozdielov). Do akej miery sú však tieto reakcie podobné, t. j. nezávislé na historickom a kultúrnom kontexte (platforma podobností)? Do akej miery možno hovoriť o modelovej reakcii na vstupnú modelovú situáciu ohrozenia? Aké sú potom základné prvky konštruovania kolektívnych náboženských skupín periférnych skupín v situácii ohrozenia?

Zodpovedanie týchto nepochybne ambicióznych výskumných otázok by si vyžadovalo omnoho rozsiahlejší komparačný výskum, ktorý by umožnil komplexnejšie postulovanie základných téz. Na základe čiastkovej komparácie vybraných, historicky, nábožensky, kultúrne a etnicky odlišných vzoriek, možno zatiaľ formulovať niekoľko predbežných záverov.

[325] LUCKMANN, Thomas: *The Privatization*, ref. 324.

[326] FEATHERSTONE, Mike: *Consumer Culture*, ref. 316. Pozri aj LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc*, ref. 4, s. 283.

[327] J.-F. Lyotard hovorí o triumfe figurality nad diskurzivitou. LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc*, ref. 4, s. 283).

[328] JAMESON, Frederic: Postmodernism and the Consumer Society. In: FOSTER, Hal (ed.): *Postmodern Culture*. London : Pluto Press, 1984, s. 15. Pozri aj LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc*, ref. 4, s. 284.

Periférna skupina väčšinou reflektuje ako moment ohrozenia už samotný fakt, že vzhľadom na majoritnú-jadrovú-centrickú spoločnosť sa nachádza v excentrickej pozícii.

V situácii ohrozenia (pod externým tlakom) sa štartujú skôr interaktívne ako endogénne spôsoby konštrukcií identít: t. j. dochádza k interakcii s vonkajším prostredím. Ohrozená skupina volí buď cestu „adaptačnej mimikry", t. j. splynutia s vonkajším prostredím (*adaptačný* typ kolektívnej identity), alebo vytvára „kultúrnu/etnickú/náboženskú spóru" a uzatvára sa smerom dovnútra (*sporulačný* typ kolektívnej identity). Obidva procesy sú vyprovokované externým tlakom, sú priamou reakciou komunity na situáciu ohrozenia.

Excentrické (periférne) skupiny majú tendencie budovať svoje kolektívne náboženské identity centrickým spôsobom (*centrický* typ kolektívnej identity). Dochádza tu k preferencii kvalitatívneho prístupu, skupina pozitívne valorizuje diverzitu a preferuje exkluzititu.

Externý moment ohrozenia môže v praxi pôsobiť ako výrazný integračný faktor, ktorý stimuluje vytváranie náboženských identít na kolektívnom princípe (a to aj v prostredí, kde sa zvyčajne preferuje skôr individualizmus). Externý moment ohrozenia (najmä existenciálneho typu) tak môže byť výrazným stimulačným prvkom pri konštruovaní kolektívnych náboženských identít. Ak sa však stane uzlovým-nosným prvkom náboženskej identity, môže byť situácia, v ktorej dôjde k jeho eliminácii, pre náboženskú identitu komunity kritická.

V súvislosti s externým momentom ohrozenia sa môžeme stretnúť aj s opačným efektom. Ak smerom „von" pôsobí ako integračný faktor, môže smerom „dnu", vnútri komunity spôsobiť rozkladný proces. Komunita sa pri internej kapitalizácii reakcií na moment externého ohrozenia môže vnútorne štiepiť, pričom je pozoruhodné, že vnútri skupiny vzniká „privilegovaná" – jadrová – väčšinová zložka. Väčšinová zložka sa voči menšinovej zložke správa rovnako ako väčšinová spoločnosť voči samotnej skupine. V internom boji o „kapitalizáciu" sa potom z momentu externého ohrozenia môže stať moment interného ohrozenia.

V súvislosti s momentom externého ohrozenia možno pozorovať radikalizáciu v konštrukciách náboženských identít: dochádza buď k radikálnemu posilneniu kolektívnej identity na náboženskom princípe alebo naopak, komunita zaujíma negatívny postoj k náboženstvu – a náboženstvo prestáva byť konštitutívnym prvkom jej kolektívnej identity. Komunita si potom vytvára substitučné (nenáboženské) prvky solidarity a kohézie.

Konštrukcia náboženskej identity môže výrazne interferovať s etnickou identitou. Tento jav je pozorovateľný nielen v tzv. etnických náboženstvách, resp. v náboženstvách so silným etnickým-kultúrnym podtextom, ale aj v tzv. univerzálnych náboženstvách, ktoré sa deklarujú na transetnickom princípe.

Na záver možno konštatovať, že v konštrukciách kolektívnych náboženských identít skupín žijúcich v ohrození možno nájsť celý rad historicky, spoločensky, etnicky a kultúrne podmienených rozdielností. Moment ohrozenia však štartuje aj celý rad podobných reakcií, ktoré možno označiť za modelové. V danej situácii sa kolektívne náboženské identity konštruujú skôr interaktívnym spôsobom, pričom môže dôjsť k vzniku viacerých typov kolektívnych náboženských identít („adaptačný“, „sporulačný“, „centrický“ atď.) Samotný moment ohrozenia môže pôsobiť ako výrazný stimulačný, integračný a konštitutívny prvok náboženských kolektívnych identít, rovnako sa však môže podieľať na deštrukcii kolektívnych identít na náboženskom princípe.

IV. kapitola | # Identita a národ

Andrej Findor – Gabriela Kiliánová – Dušan Kováč – Peter Macho – Tibor Pichler

1. Úvod. Nacionalizmus ako európsky fenomén

Dušan Kováč

Národná identita patrí k najtransparentnejším kolektívnym identitám. Je to súčasne kolektívna identita, ktorá úzko súvisí s historickým procesom. Vzniká v historickom procese ako dôsledok modernizácie v postfeudálnej Európe, v historickom procese sa vyvíja, mení a v závislosti od konkrétnych historických podmienok nadobúda rôzne vonkajšie formy. A napokon je to kolektívna identita, ktorá najviac ovplyvnila európske, ale aj svetové dejiny v 19. a 20. storočí.

Národná a etnická identita

Národná identita súvisí s formovaním moderných národov v Európe. V odbornej literatúre sa pre tento proces používa pojem nacionalizmus, ktorý je v tomto kontexte zásadne hodnotovo neutrálny na rozdiel od bežného, alebo žurnalistického štýlu, kde sa, hlavne v druhej polovici 20. storočia, dáva pojmu nacionalizmus negatívna konotácia a pod pojmom nacionalizmus sa teda rozumie iba jeho extrémna forma. Súvisí to s vývojom nacionalizmu a s deformáciami, ktoré poznačili hlavne nacionalizmus 20. storočia. Vo viacerých jazykoch je pri používaní slova národ (nation), ale aj jemu blízkych termínov ľud (people, Volk, peuple), rod, kmeň, etnikum v rôznych obdobiach nejednotnosť, ktorú ešte znásobuje rôznorodosť definícií národa. Národná identita v mnohých prípadoch v sebe obsahuje aj prvky etnickej identity – jazyk, ľudová kultúra, spôsob života a pod. Národná ideológia často s týmito fenoménmi pracuje a využíva ich, takže v procese národnej agitácie sa tieto stávajú súčasťou národnej identity. V histórii, a nielen v histórii európskej, existovali moderné-

mu nacionalizmu blízke identity, ktoré mali aj politickú dimenziu – ľud jednej dynastie, či jedného panovníka, alebo ľud jedného boha. Na rozdiel od takýchto historických spoločností sa moderný národ formuje na báze spoločného programu, ktorý môže byť kultúrny, alebo politický, pričom politický program predstavuje často vrchol vo vývoji nacionalizmu. Moderné národné spoločnosti sa formujú prostredníctvom národnej agitácie a preto je už dnes viac-menej všeobecne akceptovaná Hobsbawmova definícia národa ako vymyslenej, vykonštruovanej tradície (invented tradition): „ ...tieto koncepcie musia obsahovať vykonštruovaný, alebo „vymyslený" prvok. A práve preto, že veľká časť toho, čo subjektívne tvorí moderný „národ" pozostáva z takýchto konštrukcií a je spätá s privlastnenými a, vo všeobecnosti, celkom novými symbolmi, alebo vhodne upravenými rozpravami (napríklad „národnými dejinami"), národný fenomén nemôže byť patrične skúmaný bez toho, aby sa sústredila pozornosť na „konštruovanie tradície."[1] Napokon aj v kultúrnej antropológii došlo koncom šesťdesiatych rokov minulého storočia k diskusii, v ktorej sa proti dovtedy dominujúcej tzv. primordialistickej koncepcii etnickej identity postavila koncepcia konštruktivistická, ktorá presadzovala názor, že aj etnická identita je konštrukt, ktorý vzniká vo vedomí ľudí.[2] Barth vnímal etnickú identitu ako výsledok sociálnej interakcie. Ním zavedený pojem subjektívneho vymedzenia (boundery) upriamil pozornosť na fakt, že etnická identita vzniká vždy iba pri dotyku s „inými" a že nie je teda niečím esenciálnym, ale niečím, čo je flexibilné a čo existuje vo vedomí ľudí. Táto iniciatíva bola pri výskume etnických identít veľmi produktívna, pravda, neodpovedala celkom na otázku prečo existujú „tí druhí" a prečo sa pri dotyku ľudí rôzneho jazyka a rôznych kultúrnych zvykov vymedzujú hraničné medze. Inými slovami, určité esenciálne prvky nemožno celkom vylúčiť z etnickej identity, pretože tá vzniká síce vo vedomí ľudí, ale spontánne, v podvedomí, nie na základe uvedomelej agitácie. To je zásadný rozdiel medzi etnickou identitou a identitou národnou, ktorá sa formuje zhora, cestou vytvárania programu, tradície a cestou národnej agitácie.[3]

[1] HOBSBAWM, Eric: Introduction. In: HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, s. 14.

[2] BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Bergen – Little : Brown and Company, 1969. Podobne LEVINE, Robert A. – CAMPBELL, Donald T.: *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York : John Wiley, 1972; Pozri tiež ARMSTRONG, John*: Nations before Nationalism*. Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press, 1982 a FERENCOVÁ, Michaela: Konštruktivistické a esencialistické prístupy k etnickej identite: Prehľad teórií a problém konceptu identity. In: MARUŠIAK, Juraj, FERENCOVÁ, Michaela: *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 31-42.

[3] Por. SMITH, Anthony, D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford : Oxford University Press, 1986.

Nacionalizmus je fenomén vnútorne bohato štrukturovaný, premenlivý a ťažko postihnuteľný. Preto existuje k problému nacionalizmu množstvo rôznorodej literatúry.[4] Trochu zjednodušene sa teórie národa zvyknú deliť na tri základné skupiny: a) esencialistická koncepcia národa (primordialistická), podľa ktorej sú národy a národné identity permanentným a trvalým komponentom dejinného vývoja. Tieto teórie sú späté s pokusmi definovať národ na základe určitých objektívnych kritérií; b) modernistická teória, podľa ktorej je národ a národná identita súčasťou procesu modernizácie. Určitým variantom tejto teórie je napokon aj Marxova definícia národa a nacionalizmu ako fenoménu, ktorý je spätý s buržoáziou a kapitalistickým spoločenským systémom. Súčasné modernistické teórie však akceptujú názor, že národ je vykonštruovaná identita, ktorá súvisí s modernizáciou, ale neredukuje sa na ňu; c) etno-symbolistická koncepcia, ktorá síce chápe národ ako moderný fenomén, ale jeho ideológiu charakterizuje ako novú dynamickú silu, ktorá pracuje so starými etnickými prvkami a štruktúrami, ktorým práve nacionalizmus dáva novú silu a dimenziu.[5]

Zatiaľ čo prvá koncepcia prapôvodnosti národnej identity nedokázala vysvetliť javy, ktoré priniesol súčasný historický, etnologický a sociologický výskum, rôzne variácie druhej a tretej koncepcie prispeli k zblíženiu oboch, pretože vykonštruované tradície napokon nikdy nie sú úplne nové, ale vždy sa opierajú o existujúce symboly a štruktúry, pracujú s etnickými prvkami a s národnými dejinami. Nacionalizmus ako jednoznačne urbánny fenomén pracuje veľmi intenzívne s vidieckymi, niekedy priamo s pastorálnymi motívmi, vidiecky ľud sa stáva jedným z jeho základných symbolov charakterizujúcich ten-ktorý národ. Roľník v kroji nie je nacionalistom, ale mestský človek v mestskom obleku, pod ktorým nosí ľudovými motívmi vyšívanú košeľu je priam symbolickým obrazom moderného nacionalistu.

Nacionalizmus je výsledkom historického vývoja v Európe, je to teda európsky fenomén, sformovaný európskymi dejinami.[6] Už v priebehu 19. storo-

[4] Užitočný prehľad poskytuje HUTCHINSON, John – SMITH, Anthony D. (eds.): *Oxford Readers*. Oxford – New York : Oxford University Press, 1994, kde možno nájsť celú škálu názorov od článku Ernesta Renana: *Ou'est-ce qu'une nation* a Stalinovej definície až po súčasné ideové konštrukcie. Prehľad literatúry možno tiež nájsť in SMITH, Anthony D.: *Nationalism and modernism. A critical survay of recent theories of nations and nationalism*. London : Routledge, 1998.

[5] BREUILLY, John: Culture, doctrine, politics: Three Ways of Constructing Nationalism. In: BERAMENDI, Justo G. – MÁIZ, Ramón – NÚÑEZ, Xosé M.: *Nationalism in Europe. Past and Present*. Vol. I. Santiago de Compostela, 1993, s. 127-134.

[6] Por. TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe in Historical Context*. Cambridge : Cambridge Univesity Press, 1993.

čia sa nacionalizmus šíril z Európy aj na iné kontinenty a dodnes ovplyvňuje svetové dianie. Proces kolonizácie a neskôr globalizácie k tomu nesporne prispieva. Nacionalizmus síce nemá svojich misionárov a jeho šírenie je viacmenej výsledkom takpovediac „nechceného proselytizmu", ale jeho úspech aj mimo európskeho kontinentu súvisí práve s tým, že etnické štruktúry a prvky, s ktorými nacionalizmus ako ideológia pracuje, možno nájsť a následne s nimi pracovať vo všetkých kultúrach. Napokon sa nacionalizmus v koloniálnych krajinách obrátil proti koloniálnym mocnostiam. Objavovanie pôvodnej kultúry a starobylých dejín, ktoré je nesporne paralelou európskej, tzv. učeneckej fázy nacionalizmu[7] vyústilo tak do politických, spravidla protikoloniálnych programov.

Historické korene nacionalizmu

Historicky je európsky nacionalizmus reakciou rozvíjajúcej sa spoločnosti na hranice, ktoré jej stanovil feudálny systém a stredoveký feudálny štát. Bol to systém, ktorý sa po stáročia veľmi nemenil a ktorý určoval každému človeku jeho pevné miesto v spoločenskom systéme. Táto predurčenosť síce poskytovala „psychické pohodlie", ale postupne sa dostávala do konfliktu s potrebou mobility, ktorú si vyžadovala priemyselná revolúcia a napokon ideologicky aj s potrebou osobnej slobody, ktorú si človek, pripútaný na miesto množstvom povinností, čoraz viac uvedomoval. Uzavretý feudálny systém, v ktorom sa dedili šľachtické tituly, ale aj spoločenské postavenie, bol čoraz väčšou brzdou rozvoja spoločnosti. Určitú výnimku tvorilo duchovenstvo, ale aj tam sa vytvorila hierarchia a duchovní z nižších spoločenských vrstiev sa ťažko mohli prepracovať na vyššie stupienky v hierarchii. V tomto konzervatívnom uzavretom systéme však bol jeden dynamický prvok. Boli to mestá. Nebola to náhoda, že v bohatých a prekvitajúcich talianskych mestách vznikol humanizmus a renesancia. Jacob Burckhardt nazval talianskeho renesančného človeka „prvorodeným synom modernej Európy", ktorý sa stal prvou „osobnosťou", teda individualitou v neživom a ustrnutom systéme.[8] Mestá sa napokon stali aj centrami modernizácie a moderná meštianska trieda nositeľkou nacionalizmu.

Ideológia nacionalizmu sa obrátila aj proti stredovekému štátu. Stredoveký štát bol založený na dynastickom princípe, na panovníkovi a na lénnom

[7] HROCH, Miroslav: *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha : Svoboda, 1986.
[8] BURCKHARDT, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien.* Berlin : 1860, s. 127.

princípe. Výrok Ľudovíta XIV. „Štát som ja“ najlepšie vystihuje túto definíciu. Štát stelesňoval panovník obklopený „svojou“ šľachtou, ktorá vytvárala stredoveké *nacio*. Je pravda, že šľachta sa dosť často postavila panovníkovi na odpor a súboje odbojnej šľachty a panovníka tvoria veľkú časť politických dejín Európy. To je však nie vec systému, ale konkrétneho historického vývoja, ktorý málokedy prebieha ako naplánovaná schéma vypĺňajúca nejaký naprogramovaný proces.

Prvým systematickým ideologickým útokom na feudálny systém a stredoveký štát bolo osvietenstvo. Osvietenstvo prišlo s ideou slobody a s ideou rozumu. Prirodzený rozum odmietal princípy feudálneho štátu založeného na dynastickom princípe a odmietal šľachtické výsady ako neprirodzené a teda nezaslúžené. Proti tomu postavilo osvietenstvo prirodzené práva človeka. Formujúci sa liberalizmus deklaroval človeka za prirodzenú slobodnú bytosť a vychádzal z princípu rovnosti šancí. Od koncentrácie na prirodzené ľudské bytosti bol iba krok k tomu, aby sa pozornosť upriamila na prirodzené ľudské spoločnosti – na etniká, na ich prirodzený jazyk, kultúru, umenie, dejiny. Túto tendenciu výrazne podporila aj industrializácia a priemyselná revolúcia. Bolo nevyhnutné rozšíriť vzdelanie na ďalšie spoločenské vrstvy. Médiom, ktoré sprostredkuje vzdelanie, je jazyk. Rozšírenie vzdelania si vynútilo čoraz viac využívať ako vyučovací jazyk prirodzený jazyk. Európa prešla na výskum prirodzených jazykov a odrazu objavila nesmierne bohatstvo etník a ich kultúry. Vyučovací jazyk sa tak stal dôležitým nielen kultúrnym, ale aj spoločenským faktorom. Fenomén, ktorý z tejto skutočnosti vyplynul, nazýva Hobsbawm „folklórnym ľudovým protonacionalizmom“ a Miroslav Hroch „prvou učeneckou fázou vo vývoji nacionalizmu“.

Nacionalizmus tak historicky úzko súvisí s osvietenstvom a liberalizmom. V kultúrnej sfére je až do polovice 19. storočia nacionalizmus spätý s romantizmom. V mnohých spoločenských a ideologických otázkach síce osvietenstvo a nacionalizmus zaujímali rozdielne, až protichodné postoje, to však nič nemení na ich spoločných historických koreňoch.

Národná identita má imanentne mytologický charakter a mytologickú štruktúru. Považovať sa za člena množiny, ktorá je síce zjednocovaná spoločným programom a spoločnými cieľmi, ale jej členovia sa nikdy nemôžu stretnúť, všetci príslušníci tejto množiny sa nikdy nemôžu poznať, znamená identifikovať sa so štruktúrou, ktorá má mytologický charakter. Členovia takejto množiny vedia osebe predovšetkým prostredníctvom symbolov a znakov. Vlajky, národné farby a hymnické piesne, spolu s konštruovanou spoločnou historickou pamäťou, tvoria viditeľné znaky národnej identity.

Politický nacionalizmus

Vrcholnou fázou nacionalizmu je politický nacionalizmus, ktorý formuje národ na báze príslušnosti k spoločnému politickému programu. Politické programy mnohých európskych národov vznikali v epoche romantizmu – v prvej polovici 19. storočia. Aj preto obsahujú národné identity formované na báze politických programov romantické prvky, a to i vtedy, ak sa politické programy tvorili neskôr, v druhej polovici 19. storočia či v 20. storočí. Vrcholnou ideou politického nacionalizmu je idea národného štátu. Politické a kultúrne elity spoločnosti definujú a vymedzia konkrétnu spoločnosť ako samostatný národ s požiadavkou vytvorenia národného štátu ako organizácie, ktorá navonok potvrdzuje suverenitu takto definovaného národa. Už nie kráľ, nie dynastia, či od panovníka závislá šľachta, ktorá tvorila stredoveké a ranonovoveké *nacio*, ale národ sa stáva suverénom. Vzhľadom na to, že na rozdiel od panovníka, ktorý je konkrétnou osobou, národ je konštrukciou ťažko postihnuteľnou, národná suverenita v národnom štáte dostáva v Európe veľmi rozmanité podoby. V mnohých prípadoch sa národná suverenita prenáša na osobu panovníka, ktorý môže v štáte zostať suverénom, ale nie ako osoba, ale ako symbol národného štátu. Panovníkova suverenita je tak nielen ideologicky, ale aj fakticky (v konštitučných monarchiách) obmedzená. Nacionalizmus, ktorý historicky nasledoval za absolutizmom a formoval sa v boji s ním, môže akceptovať monarchu a dynastiu, ktorej moc je obmedzená parlamentom. V parlamentných demokraciách sa prenáša suverenita na volené inštitúcie, neznamená to však, že prestalo existovať riziko nastolenia autoritatívneho režimu. Diktátori sa sami deklarujú za prejav vôle suverénneho národa. Idea národného štátu tak vytvorila v Európe novú politickú situáciu, pre ktorú je charakteristická rôznorodosť politických systémov.

Z načrtnutého vývoja nacionalizmu sa často deduktívnou metódou vyvodzuje nesprávny záver, že každý nacionalizmus sa vyvíja tak, že dospeje jednak do politického štádia a napokon k sformovaniu národného štátu, či aspoň k sformulovaniu jeho programu. Možno síce o takejto postupnosti hovoriť ako o určitej tendencii, ale určite nie ako o zákonitosti. Vzťah národa a štátu nie je jednoznačný a neexistuje medzi nimi kauzalita. Už Ernest Gellner upozornil na ambivalenciu tohto vzťahu: „ V skutočnosti národy, rovnako ako štáty, predstavujú náhodnosti a nie všeobecnú nevyhnutnosť. Ani národy, ani štáty neexistujú vo všetkých dobách a za všetkých okolností... Nacionalizmus tvrdí, že sú predurčení jeden pre druhého, že jeden bez druhého sú neúplní, čo znamená tragédiu. Avšak prv, než mohli byť súdení jeden druhému, každý z nich

musel vzniknúť a ich vznik bol nezávislý a náhodný. Štát vznikol celkom určite bez pomoci národa. Niektoré národy vznikli celkom určite bez požehnania zo strany vlastného štátu.“[9] Mnohé národné spoločnosti v Európe nemajú národný štát, niektoré nemajú ani národný politický program, ktorý by smeroval k národnému suverénnemu štátu a predsa sa definujú ako samostatné národy. Rôznorodosť v historickom vývine európskych regiónov vytvorila rôzne podmienky pre vývin jednotlivých etník a teda aj pre vývin jednotlivých národov. Niekde sa stal dominantným štát a jeho hranice, v rámci ktorých sa napokon sformoval národ aj z rôznych jazykových skupín, inde sa národný štát formoval ako konvergentná spoločnosť, inde zas ako divergentná vo vzťahu k existujúcemu štátu. Štát teda mohol pôsobiť na vznik národa nielen ako ochranca a patrón, nielen ako inštitúcia, ktorá vzniku národa poskytla priestor na rozvoj a dala mu „požehnanie“, ale aj v negatívnom slova zmysle, teda ako utláčateľ etnika, ktoré sa napokon sformuje ako národ práve v odpore, či v odboji voči existujúcemu štátu.

Existencia nacionalizmu v dvoch základných formách – ako kultúrneho a ako politického nacionalizmu – viedla k úvahám o tom, či nejde o dva úplne rozdielne fenomény. Časté boli tiež názory, že existujú dva typy národov: politický a etnický, pričom sa rieka Rýn uvádzala ako rozhranie. Výskumy, ktoré robil český historik Miroslav Hroch však aj v tejto oblasti posunuli poznanie. Hroch skúmal najprv iba národné hnutia tzv. neemancipovaných národov, teda národov, ktoré nemali „národný štát“. Sformovaná typológia národných hnutí napokon dovolila urobiť schému, ktorá sa ukázala ako produktívna pre ďalší výskum. Hroch fázoval národné hnutia od fázy A, ktorú označil ako učenecku, cez fázu B, v ktorej národní agitátori šíria národnú ideológiu, vrátane politických programov a napokon fázu C, kde sa nacionalizmus stáva masovým hnutím.[10] Ďalší výskum ukázal, že podobné fázy možno skúmať nielen u tzv. neemancipovaných národov, ale aj u národov dominantných.

Dá sa povedať, že ideológia nacionalizmu v Európe má svoje korene v historickom vývoji a je spoločná pre všetky európske národy, pričom samozrejme, okrem vlastného vývoja treba vidieť aj ideové vplyvy, ktoré nachádzali u jednotlivých národov živnú pôdu vytvorenú vlastným historickým vývojom a kto-

[9] GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*. Ithaca – New York : Cornell University Press, 1994, 6. vyd., s. 6.

[10] HROCH, Miroslav: *Evropská národní hnutí,* ref. 7. Túto teóriu rozvinul Hroch v ďalších dielach, akýsi sumár možno vidieť v jeho článku Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich. In: TIMMERMANN, H. (ed.) *Entwicklungen der Nationalbewegungen in Europa 1850 – 1914*. Berlín : Duncker und Humblot, 1998, s. 17-29.

ré napokon podliehali rôznym národne zafarbeným mutáciám. Boli to vplyvy osvietencov, J. G. Herdera, G. W. F. Hegela, ale neskôr aj K. Marxa, F. Engelsa, E. Renana, B. Croceho a iných. Z tohto hľadiska sa dá konštatovať, že medzi Hrochom definovanými fázami existuje celkom zjavná nielen časová ale hlavne kauzálna súvislosť, ktorú napokon potvrdil aj zo sociologického hľadiska vychádzajúci Ernest Gellner.[11] Súvislosť medzi politickou a kultúrnou dimenziou nacionalizmu potvrdzuje napokon aj fakt, že dosť často po dosiahnutí Hrochovej fázy C, teda masového národného hnutia, dochádza k renesancii fázy A. Národná ideológia sa opäť vracia k národnej kultúre, jazyku, národnému príbehu a pod. Táto súvislosť napokon inšpiruje myšlienku, že každý nacionalizmus je v konečnom dôsledku kultúrnym nacionalizmom tak ako to definoval najnovšie holandský historik Joep Leerssen: „Vychádzajúc z Hrocha, môžeme poukázať, že tiež v svojom historickom vývoji je nacionalizmus vždy, prinajmenšom v svojich zárodkoch, kultúrnym nacionalizmom“.[12] To je možné akceptovať, pravda s výhradou, že kultúrna dimenzia je v každom nacionalizme rozdielna a niekde môže byť vlastne až sekundárna.

Národná identita ako európsky fenomén má teda veľmi rozmanité formy a rozdielne prejavy. Nacionalizmus je veľký ideový prúd, ktorý ovládol Európu a stal sa na starom kontinente dominantným, aj keď jeho intenzita bola v rôznych regiónoch odlišná a prejavy rozdielne. Nacionalizmus a s ním aj od neho odvodená národná identita podliehali aj častým zmenám, prejavy nacionalizmu boli iné v 19. a iné v 20. storočí,[13] iné v Škandinávii a iné na Balkánskom polostrove. Veľmi špecifická bola z tohto hľadiska situácia v strednej Európe.

[11] Por. GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*, ref. 9.

[12] LEERSSEN, Joep: *The Cultivation of Culture. Towards a Definition of Romantic Nationalism in Europe*. Amsterdam : University of Amsterdam, 2005, s. 11.

[13] Por. KOVÁČ, Dušan: Nacionalizmus 19. a 20. storočia. In: *Historický časopis*, 45, 1997, č. 1, s. 77-84.

2. Formovanie národných identít v stredoeurópskom priestore

Dušan Kováč

Etnická diverzita strednej Európy

Vzhľadom na rôzny stupeň modernizácie a urbanizácie a vzhľadom na rozmanitosť spoločensko-politickej situácie na európskom kontinente, prebiehalo aj formovanie národných identít veľmi diverzifikovane pokiaľ ide o charakter a spôsob, ale tiež aj pokiaľ ide o jeho časové fázovanie. Postupnosť troch fáz tak ako ich vyjadril Miroslav Hroch[14] možno teda považovať za model, ktorý má tendenciu presadiť sa v národnom hnutí, avšak každá národná identita si vyžaduje vlastný dôkladný historický a sociologický výskum.

Ak vnímame stredoeurópsky priestor v najširšom slova zmysle a zahrnieme tam aj Nemecko a Taliansko rovnako ako Balkánsky polostrov, potom tento priestor sám osebe bol natoľko rôznorodý z hľadiska etnického, konfesionálneho, ale aj politického, že poskytuje dostatočný materiál na analýzu formovania národných identít rovnako ako na ich komparáciu.

Na začiatku 19. storočia bol v strednej Európe jeden veľký štát – habsburská monarchia. Tento štát však predstavoval z hľadiska etnického i konfesionálneho, rovnako ako z hľadiska hospodárskeho a sociálneho, veľmi rôznorodý a nevyrovnaný celok, ktorý s postupujúcou modernizáciou musel čeliť vážnym problémom. Medzi nemeckými štátmi zosilnelo, hlavne po napoleonských vojnách, Prusko, ktoré sa stalo vážnym konkurentom habsburskej monarchie v strednej Európe. Inak na území bývalej Svätej ríše rímskej nemeckého národa bolo množstvo menších a väčších štátov, čo bolo brzdou hospodárskeho rozvoja a práve z toho dôvodu, i s ohľadom na historické reminiscencie, formovala sa tu nemecká národná identita s programom nemeckej štátnej jednoty. Podobne to bolo aj na Apeninskom polostrove a priľahlých oblastiach, kde žili etnickí Taliani. Tendencie k národnej jednote boli tiež súčasťou formovania poľskej národnej identity v rozdelenom Poľsku. Zložitejšia bola situácia na Balkáne. Balkánski Slovania boli rozdelení konfesionálne, čo predstavovalo silnú brzdu pre začínajúce, ideologicky podložené juhoslovanské hnutie. Medzi južnými Slovanmi, ktorí žili pod tureckou nadvládou, dominovali početne

[14] HROCH, Miroslav: *Evropská národní hnutí*, ref. 7.

i s ohľadom na historický vývoj Srbi a Bulhari. Zatiaľ čo medzi Bulharmi bolo národné hnutie na začiatku 19. storočia iba v počiatkoch, srbský odpor voči Turkom bol takmer permanentný a na začiatku 19. storočia vyústil do dvoch rozsiahlych povstaní, výsledkom ktorých bolo dosiahnutie autonómie za výdatnej pomoci Ruska. Ruské angažovanie sa na Balkáne bolo potom už vlastne trvalé, aj keď ďalšie výraznejšie úspechy národných hnutí pri angažovaní sa Ruska spadali až do poslednej tretiny 19. storočia. Tento proces mal rozhodujúci vplyv predovšetkým na formovanie srbskej národnej identity. Na Balkáne však okrem Slovanov žili aj Rumuni, Gréci a Albánci, ktorí sa tiež v rôznych fázach a s rôznou intenzitou dostali do konfliktu s tureckou okupáciou. Situáciu komplikoval aj fakt, že ďalší južní Slovania – Slovinci a Chorváti, rovnako ako časť Rumunov, žili v habsburskej monarchii.

Nacionalizmus vniesol do tejto komplikovanej situácie novú dimenziu. Podmienky pre postup modernizácie tu boli veľmi rozdielne a rozdielny bol aj stupeň urbanizácie. Zatiaľ čo niektoré oblasti habsburskej monarchie, hlavne jej západnej časti, oblasť Sliezska a niektoré mestské komplexy boli na úrovni porovnateľnej so západnou Európou, ďalšie regióny zostávali poväčšine rurálne, svojou ekonomickou úrovňou a charakterom porovnateľné skôr s východnou Európou. Je však očividné, že v stredoeurópskom priestore nebol medzi modernizáciou a stupňom priemyselnej revolúcie na jednej strane a formovaním národných identít na druhej strane priamoúmerný vzťah. Na formovanie národných identít vplývali veľmi intenzívne ďalšie faktory, predovšetkým resentiment vyplývajúci z národnostného útlaku a konfesionalita.

Pestré etnické zloženie v tomto priestore spôsobilo, že sa tu v historickom procese (pre ktorý bolo charakteristické stýkanie, často konfliktné, rôznych etník), formovala veľmi silná etnická identita a následne aj silné etnické chápanie národa. Na druhej strane sa tu stretávame aj s javom, ktorý by sme mohli nazvať politickým protonacionalizmom, t. j. politickým zápasom pred sformulovaním konzistentného politického programu a pred uvedomelou národno-politickou agitáciou. To bol tiež dôsledok zložitého politického vývoja. Transparentne sa to prejavilo u Poliakov, kde strata štátnej samostatnosti, aj keď Poľsko nebolo moderným národným štátom, pôsobila ako katalyzátor a postupne tento protonacionalizmus splynul s moderným politickým nacionalizmom. Rovnako transparentné to bolo u Srbov, kde boj proti tureckej nadvláde prešiel do organizovaného boja za srbský národný štát.

Menej transparentný, ale svojím spôsobom jedinečný je prejav protonacionalizmu vo vzťahu slovensko-maďarskom, známy ako polemika Michal Bencsik a Ján Baltazár Magin. Profesor práva na trnavskej univerzite Michal

Bencsik pred zvolaním uhorského snemu roku 1722 vydal spis, v ktorom popieral mestu Trenčín právo zúčastniť sa na sneme. Zdôvodnil to tým, že Trenčania sú potomkami „Svätoplukovho ľudu", ktorý bol podrobený Maďarmi a ako takí nemôžu byť súčasťou *natio hungarica*. Oprášil teda starú maďarskú tzv. podmaniteľskú teóriu a dal jej jednoznačne politický rozmer tým, že chcel zabrániť, aby sa zástupcovia mesta Trenčín zúčastnili zasadnutia uhorského snemu. Politický rozmer mal teda etnické zafarbenie, čo vo svojej odpovedi definoval Ján Baltazár Magin. Vo svojej *Apológii*, ktorá bola jednoznačne obranou slovenského etnika, napísal: „Pripusťme, že mesto Trenčín a obyvatelia Trenčianskej župy sú pozostalí po Svätoplukovi. Čo z toho vyplýva? Protivník musí nevyhnutne pripustiť, že pozostalými po Svätoplukovi sú nielen obyvatelia Trenčína, ale aj Trnavy, Modry, Pezinka, Skalice, ba i obyvatelia celých Karpát, ktoré sa dlhočizným hrebeňom tiahnu až do Sedmohradska."[15] Magin, opierajúc sa aj o rímske právo, odmieta Bencsikove výpady. Po Maginovej „obrane Slovákov", v ktorej išlo jednoznačne o štát a o spoluúčasť na jeho riadení, nasledovali ďalšie a pokračovali plynule až do sformovania slovenskej národnej ideológie a slovenského politického programu. Aj tento príklad ukazuje, že konkrétne historické podmienky spôsobili rozmanitosť vo formovaní národnej ideológie a že teda aj formovanie národných identít prebiehalo rôznymi formami a v rozdielnych časových obdobiach v závislosti od konkrétnej historickej situácie.

„Učenecká fáza" nacionalizmu

Tzv. učenecká fáza nacionalizmu prebiehala veľmi intenzívne v nemeckej oblasti a v habsburskej monarchii. Kultúrne a vedecké elity u všetkých etník v tejto stredoeurópskej oblasti začali, alebo zintenzívnili, štúdium jazyka, kultúry a dejín. Dá sa povedať, že v tomto procese začala Európa objavovať svoje bohatstvo – množstvo jazykov, ľudových zvykov, ľudovej kultúry. Tento proces prebiehal v zásade bezkonfliktne, avšak niekde sa začali spory o používaní národných jazykov. V nemeckej oblasti sa už v období novoveku začala používať nemčina namiesto klasickej latinčiny ako jazyk učencov a univerzít. V habsburskej monarchii sa Jozef II. pokúsil posilniť štátnu centralizáciu zavádzaním nemčiny ako úradného jazyka. Na druhej strane však potreba vzdelávania ľudu v duchu osvietenských myšlienok vyzdvihovala používanie živých

[15] Citované podľa TIBENSKÝ, Ján: *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1965, s. 81.

národných jazykov, čo podporoval aj Jozef II. Používanie živých jazykov bolo rovnako v záujme katolíckej cirkvi, v ktorej latinčina síce zostávala liturgickým jazykom, ale v kázňach a v niektorých cirkevných obradoch bolo treba používať ľudu zrozumiteľný jazyk. Z týchto potrieb sa napríklad zrodila prvá, Bernolákova, kodifikácia slovenčiny roku 1787. Pokus Jozefa II. o zavedenie nemčiny sa však stretol s odporom u Maďarov, ale aj Čechov, ktorí v tomto postupe videli germanizačné snahy. Česi už bežne používali češtinu ako literárny, vyučovací jazyk a tiež ako jazyk odbornej literatúry, zatiaľ čo napríklad Bernolákov kodifikačný spis bol napísaný po latinsky. Rovnako aj maďarčina sa už široko používala ako literárny jazyk a maďarská inteligencia i maďarské politické kruhy začali presadzovať maďarčinu ako štátny jazyk v Uhorsku. To sa stretlo s odporom u nemaďarských národov, ktorí v týchto pokusoch videli snahu o maďarizáciu a začali brániť práva a postavenie svojich národných jazykov. Jazykové spory vnášali konflikt medzi jednotlivé etniká, tieto konflikty však ostávali až do polovice 19. storočia, keď sa proti sebe postavili rozdielne politické programy, celkovo umiernené.

Na učeneckú fázu národného hnutia mali silný vplyv myšlienky nemeckého filozofa Johanna Gottfrieda Herdera. Predovšetkým slovanské etniká oslovila Herderom vyjadrená veľká perspektíva Slovanov. Na druhej strane Maďarov pobúrila, ale aj vyľakala, Herderom prednesená teória o blízkom zániku maďarského etnika, ktorá bola založená na tom, že maďarské etnikum je v karpatskej kotline izolované. Nebola to náhoda, že práve slovenskí predstavitelia, predovšetkým Ján Kollár a Pavel Jozef Šafárik sa stali, aj pod Herderovým vplyvom, formovateľmi idey všeslovanskej vzájomnosti. Práve predstaviteľov malého slovanského národa, ktorý navyše začali ohrozovať prvé maďarizačné snahy v jazykovej oblasti, najviac oslovovala myšlienka o spolupatričnosti všetkých Slovanov. Jánom Kollárom sformulovaná idea všeslovanskej vzájomnosti mala jednoznačne kultúrny a literárny kontext aj formuláciu. Medzinárodné udalosti, hlavne ruské víťazstvá nad Napoleonom, dávali však aj Kollárovým kultúrnym ideám určitý protopolitický rozmer. Veľké „ruské dubisko", ktoré malo byť oporou všetkého Slovanstva, bolo totiž konkrétnym štátom a nie iba „virtuálnou kultúrnou jednotkou".

Druhý významný učenec, ktorý najviac ovplyvnil ideový svet strednej Európy bol nemecký filozof Georg W. F. Hegel, predovšetkým jeho teleologická koncepcia svetového vývoja vyjadrená v jeho diele *Filozofia dejín*.[16] Medzi slo-

[16] HEGEL, Georg W. F.: *Filozofia dejín*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1957.

vanskými vzdelancami nebol Hegel spočiatku prijímaný bez výhrad hlavne pre vyústenie svojej koncepcie dejín, podľa ktorej sa svetový vývoj skončil v Hegelom zidealizovanom pruskom štáte. Avšak spojenie Hegelovej teleologickej koncepcie s Herderovou filozofiou dejín silne inšpirovalo mladšiu, po-kollárovskú generáciu na Slovensku, vedenú Ľudovítom Štúrom. Hegel mal veľký vplyv aj na myslenie a formovanie politického programu Lajosa Kossutha. Práve preto, že Hegel spájal historický vývoj a historický pokrok so štátom, vplývalo jeho učenie aj na formovanie národných politických programov.

„Jar národov" – prechod k politickému nacionalizmu

V období po viedenskom kongrese (1815) sa v celom stredoeurópskom priestore prejavila „jar národov" ako obdobie intenzívneho prechodu k politickému nacionalizmu. V Nemecku sa liberálna buržoázia ujala idey vytvorenia zjednoteného nemeckého štátu. Rovnako prebiehal tento proces aj v Taliansku.[17] Zjednocovacie snahy zosilneli i v Poľsku. Zatiaľ čo v týchto oblastiach strednej Európy išlo o zjednocujúci konvergentný proces, v habsburskej monarchii politický nacionalizmus viedol k hlbokej a ako sa ukázalo, trvalej kríze. Nacionalizmus v politickom prevedení bol stále dynamickou silou spoločenských procesov, ale v habsburskej monarchii sa nenašlo riešenie dilemy, ktorú so sebou politický nacionalizmus doniesol. Idea „národného štátu" spôsobila, že kolektívna národná identita dostala veľmi konkrétny teritoriálny rozmer. Inými slovami, súčasťou národnej identity sa stalo aj kolektívne vlastníctvo určitého územia. Národ už prestal byť duchovnou jednotou, ale zmenil sa na množinu ľudí, ktorí kolektívne vlastnia (alebo chcú vlastniť) určité územie. Typickým príkladom takéhoto konfliktu bol konflikt slovensko-maďarský. Maďarská národná ideológia, reprezentovaná predovšetkým uznávaným vodcom Lajosom Kossuthom, stúpencom Hegelových myšlienok, požadovala vytvorenie maďarského národného štátu. Tento štát mal vzniknúť premenou historického multietnického Uhorska na maďarský národný štát. Slovenskí predstavitelia pod vedením hegeliána Ľudovíta Štúra zasa požadovali pre Slovákov ako pre svojbytný národ autonómiu v rámci Uhorska. Územie takéhoto autonómneho útvaru nebolo síce presnejšie definované a mali to byť iba župy so slovenskou etnickou väčšinou, avšak uplatnenie takejto požiadavky by znamenalo decen-

[17] DANN, Otto: Nation Building in Germany and Italy. In: BERAMENDI, Justo G. – MÁIZ, Ramón – NÚÑEZ, Xosé M.: *Nationalism in Europe*, ref. 5, s. 605-614.

tralizáciu Uhorska, čo maďarskí predstavitelia rozhodne odmietali. Národná agitácia, ktorá sa robila na základe takto definovaných politických programov, teda formovala národnú identitu ako kolektívne vlastníctvo územia, čo hlavne v maďarskom prípade znamenalo, že Maďari považovali celé Uhorsko „za svoje národné územie". Rovnaký rozmer mal aj spor česko-nemecký, či taliansko-nemecký v Južnom Tirolsku, celý rad konfliktov na Balkáne, v Poľsku i v Sedmohradsku.

Všetko tieto konflikty sa prejavili počas revolúcie rokov 1848 – 1849. V revolúcii presadzovali vodcovia práve nacionalistické, teda národno-politické programy, zatiaľ čo pre ľudové vrstvy boli zaujímavé sociálne reformy. Národná agitácia sa tak úzko spájala so sociálnou otázkou, hlavne so zrušením poddanstva. Tak sa do národnej agitácie a tým aj do národnej kolektívnej identity dostal sociálny rozmer. Poznačilo to hlavne ďalšie obdobie – druhú polovicu 19. storočia. Porážka revolúcie rokov 1848 – 1849 znamenala v strednej Európe výrazný medzník. Skončilo obdobie romantizmu, ale aj obdobie klasického liberalizmu. Ďalšie formovanie národných kolektívnych identít už prebiehalo v zmenených spoločenských i ideologických podmienkach.

3. Národ, národnosti, štát: O politike etnického entuziazmu v stredoeurópskom kontexte

Tibor Pichler

Vôľa k novému začiatku vystupuje v dejinách národov v habsburskej monarchii, napríklad slovenského alebo českého, ako „obrodenie". Hoci sa termín „obrodenie" v súčasnej odbornej literatúre takmer nepoužíva, zaslúži si predsa len pozornosť, pretože označuje istú stratégiu sociálnej i politickej transformácie prostredníctvom etnického entuziazmu budujúceho na vedomí kolektívnej identity.

„Obrodenie" bolo procesom zmeny, ktorý iniciovali národne cítiaci vzdelanci. V centre ich pozornosti bol v prvom rade *etnos* a nie *polis*. Táto skutočnosť sa prejavuje v uvedomení si dvojakej lojality[18], vyjadrenej „láskou k ná-

[18] U slovenských vzdelancov však pôvodne bola komplementárna, vedomie etnickej identity bolo ponorené do vedomia uhorského patriotizmu. Pozri: BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie 1787 – 1848*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 40, 119. Odkazuje na spis Michala SEMIANA, *Kratičké Hystorycké Vypsánj Knjžat a Králů Vherských,* 1786.

rodu“ a „láskou k vlasti“, pričom národ sa pokladal za hodnotnejší a trvácnejší než vlasť, ktorá je len „mŕtvou pôdou“. Ján Kollár v Slávy dcere, v znelke č. 244, sa vyjadril takto: Nepřipisuj svaté jméno vlasti,/ kraji tomu, v kterém bydlíme,/ pravou vlast jen v srdci nosíme/.

Myslenie vzťahujúce sa na *etnos* negenerovalo ani politickú teóriu a ani kritickú historiografiu, ale hlavne mýty, národné narácie a idey, ktorých účelom bola duchovná mobilizácia jazykovej komunity. Táto činnosť však napokon vyústila do politickej, a to vtedy, keď sa vzniesla požiadavka na uznanie národa ako politického subjektu. Čiže samotná etnicita, pôvodne sa javiaca ako vec nepolitická, ako zdôraznenie odlišnosti kultúrneho ustrojenia, t. j. identity istej skupiny ľudí, sa postupne stala politickým problémom.

Treba rozlišovať medzi obrodením ako mobilizáciou etnického národa a reformou ako adjustáciou politického ústrojenstva krajiny. Avšak toto rozlíšenie medzi obrodením a reformou, medzi činnosťou zameranou na tvorbu identity (národa) a činnosťou zameranou na rekonštrukciu inštitúcií a pravidiel ich fungovania sa týka východiskovej situácie, pretože národ, afirmujúci svoju identitu, začína konať politicky vtedy, keď ju chce ukotviť v politickom priestore ako subjekt. Teda národ najskôr konštituuje svoju identitu národnou naráciou, ako aj kodifikáciou spisovného jazyka, a potom žiada pre ňu politické uznanie. Kodifikácia spisovného jazyka je takpovediac civilizačnou operáciou v tom zmysle, že podriaďuje „prirodzenosť“ materinského dialektu lingvistickej norme.

Etnický nacionalizmus, presadzujúci ešte neuznanú kolektívnu identitu, charakterizoval istý štýl myslenia, ktorý by sme mohli nazvať horlením, entuziazmom. Išlo o horlenie za určité „my“, išlo o entuziazmus identity. Tento štýl myslenia je romantický. Neexistuje jednota v názoroch učeneckej obce na to, čo je romantizmus alebo romantické myslenie. Dalo by sa však konštatovať, že ide o myslenie, ktorého východiskom je vnímanie stavu existenčnej ohrozenosti, znevýhodnenia, nespokojnosti, ktoré živí rozpor medzi vnútorným a vonkajším svetom. Kolektívna identita sa buduje sériou konštruktov interpretujúcich vzťah predstavovanej komunity k sebe, k svetu, na pozadí napätého vzťahu k cudziemu.

Romantizmus súvisí s uvedomením si neetablovanosti vo svete, neschopnosti konať bezprostredne, priamo, na základe pocitu sily a prirodzenej radosti z konania. Romantické myslenie prejavujúce sa ako horlenie za určité „my“, v našom prípade za etnický národ, ktorého skľučujúci prítomný stav má vystriedať svetlá budúcnosť, je prejavom kolektívneho existencializmu, upätosti na seba, je prejavom snahy urobiť zo slabého subjektu silný alebo presnejšie

povedané z nesubjektu subjekt. Tento typ myslenia reaguje na nepriaznivú skutočnosť pátosom vzdoru a energizujúcim gestom „duchovnej" tvorby. Nie nadarmo v regióne strednej Európy dominuje „duch národa" ako „nepodmaniteľnej" podstaty kolektívneho života národa pochopeného ako „individuálny organizmus" nad „duchom zákonov" ako inštitucionálneho prostriedku, ktorý rozhoduje o rozkvete alebo úpadku istým spôsobom ustrojeného zväzku obyvateľov. Nie „umelý štát", ale „prirodzený národ" je tou základnou jednotkou „dejín", ktoré fungujú ako javisko národných charakterov. V etnickom entuziazme sa dejiny nevnímajú ako aréna pamätných slov a činov, dejiny sa stávajú *procesom*, v ktorom sa „osvedčujú" národy.[19] Odtiaľ je potom už len krok k rozdeľovaniu národov na historické a nehistorické. Samotný Hegel, dnes by sme povedali, že politicky nekorektne, sa vo svojej *Filozofii dejín* zmieňuje o „temných národoch",[20] t. j. o národoch bez historického statusu, ktorých duchovný život ovládajú rozprávky a legendy. „Temnosť" však bola stavom, ktorý chceli etnickí entuziasti prekonať a nahradiť ho novou historicitou.

Etnický entuziazmus nie je spontánnou akciou, je reakciou a zväčša sa viaže na emóciu rozhorčenia. Vzniká v napätí medzi vlastným my a cudzím oni. Faktor nepriateľského cudzieho má do istej miery konštitutívnu funkciu, ktorá podnecuje porovnávanie sa a vedie ku kryštalizácii vedomia skupiny, ktorá sa ocitla pod tlakom a reaguje prostredníctvom vzdelancov schopných predložiť novú interpretáciu národa. Mohli by sme zjednodušene povedať, že národ – to sú predovšetkým vzdelanci. Sú autormi mýtov (národných narácií) ako prostriedkov posilňujúcich kolektívne sebavedomie. V tomto zmysle mýty nie sú len akýmisi „vymysleninami", ale kompenzačným nástrojom, adekvátnym situácii a disponibilnej moci národa, ktorý sa má (znovu) preukázať ako subjekt.

Rozhorčenie pomáha identifikovať vonkajšieho nepriateľa, ale objavuje sa aj „vnútorný". Sú to „odrodilci", renegáti, ktorí sa odklonili od národa, ku ktorému „pôvodom" patria. Výskyt takéhoto fenoménu nasvedčuje, že príslušný nacionalizmus nie je postavený na (občianskom) individualizme, kde sa jednotlivcovi dáva možnosť voľby, ale je v zajatí kolektivistického myslenia, ktoré roztápa individuálne ja v kolektívnom my. Zavádza sa národný holizmus, národy vystupujú v myslení etnických entuziastov ako individuality; princíp individuálnosti takto platí predovšetkým pre národy, nie však pre indivíduá ako členov národa.

[19] Toto je však skôr hegelovská filozofia než herderovská, ktorá je ladená pacifisticky a „zeleno", ako úžas nad rozmanitosťou národných organizmov tvoriacich rôznofarebnú ľudskosť.

[20] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Filozofia dejín,* ref. 16, s. 10.

Diskurz etnického entuziazmu vykazuje dichotómiu defenzívneho „našinca“ a agresívneho „cudzinca“, ako aj tzv. grupizmus,[21] ktorým sa ľudia národne kategorizujú. Charakterizuje ho mýtotvorný návrat do minulosti, na základe ktorého vzniká národná narácia, ktorá však nie je kritickou historiografiou, ale slúži na „obrodenie“, to znamená na „duchovné“ rekonštituovanie národného celku, o ktorom sa predpokladá, že mal kedysi v minulosti svoju štátnosť, svoj zárodočný civilizačný výkon, ktorý však v dôsledku porážky alebo inej „nepriazne dejín“ nemal pokračovanie. Ak by sme chceli citovať slovenský prípad, tak jeden zo zakladateľov toho prúdu slovenského nacionalizmu, ktorý sa stal hlavným, Jozef Miloslav Hurban, konštatoval, že „nemáme históriu“, ale „len prolegomeny k nej“ (Veľká Morava), že „synovia Tatry“ sú „len prvopostavy, ktoré sa vo svojej pôvodnosti ešte nikdy nezjavili“.[22] Tento paradoxný nihilistický historizmus však neviedol k uzáveru kapitulácie pred dejinami, k zrieknutiu sa nárokov na historicitu (budúcu), ale naopak k vzneseniu nároku na opätovný vstup do dejín, na program, ktorý by bol vyjadrením vôle národovcov, aby nimi reprezentovaný národ sa stal subjektom dejín, aby znovu vystupoval pod svojím národným menom. Túto tému reflektuje aj text *Žiadostí slovenského národa z* mája 1848, v ktorom sa môžeme oboznámiť s relevantným pojmoslovím etnickej revolúcie.

Pravda národ a jeho príslušníci, jazykovo identifikovateľní, v skutočnosti prispievali do „tvorby dejín“, aby sme to romanticky vyjadrili, robili tak však pod znamením etnickej/národnej odcudzenosti a ich výkon, ako písali národovci, išiel na cudzie národné konto. Na tomto mieste možno konštatovať istý rozdiel v prístupe konfesionálne odlišných slovenských národovcov k otázke historickosti Slovákov. Citoval som Hurbanovo diktum o absencii histórie, v kruhu slovenských vzdelancov, azda osobitne katolíckej konfesie, sa však silne prízvukovala slovanská cyrilometodská kristianizačná misia, ktorá sa prezento-

[21] Čo len letmé listovanie v národnostne konotovaných textoch z 19. storočia informuje o tom, že rozpory sa riešia v súradniciach „národnej príslušnosti“. Hovorí sa o Slovákoch, Maďaroch, Nemcoch atď., hoci termín „Maďari“ môže označovať množinu osôb s maďarským materinským jazykom, ale ak sa týmto termínom označuje pôvodca asimilačnej politiky, ide o politickú triedu, ktorá má moc. V tomto prípade sú „Maďari“ vrstvou, ktorá vládne. Avšak táto skupina je exkluzívna, vzťahuje sa iba na osoby s postavením a majetkom, vo svojej drvivej väčšine zástancov lingvistickej maďarizácie. Z tejto skupiny je však vylúčená drvivá väčšina osôb maďarského materinského jazyka z tzv. nižších vrstiev. Národ v uhorskom kontexte znamenal národ osôb s výsadami, neskorší termín jednotný uhorský politický národ z obdobia dualizmu teoreticky inkludoval všetkých občanov, prakticky len niektorých, tých, ktorí spĺňali kritériá majetkového cenzu. Bol skôr ideálom než skutočnosťou. Čo sa týka osôb slovenského materinského jazyka – Slovákov – tiež nie je jasné, prebádané, ako boli segmentovaní: národovci, „maďaróni“, nižšie spoločenské vrstvy. Každopádne z dobových textov vysvitá, že neboli súdržnou množinou, s jasným vedomím spolupatričnosti. Populácia Uhorska teda v 19. storočí netvorila modernú kohéznu spoločnosť.

[22] CHMEL, Rudolf (ed.): *Jozef M. Hurban: Životopisy a články*. Bratislava : Tatran, 1973, s. 116, 118.

vala na pozadí etnického napätia a odlišnosti i v konkurenčnom postavení voči franskej – nemeckej. Okrem toho sa jej vo vzťahu k neskoršiemu protivníkovi v nacionalizačnom hnutí – Maďarom – dáva význam časovo skoršej kristianizácie.[23] Slovania sa v priestore neskoršieho Uhorska stali skôr kresťanmi ako Maďari, z čoho sa vyvodzoval uzáver civilizačného predstihu a kultúrnej prevahy nad Maďarmi, ktorá sa okrem iného dokladala aj poukazmi na slovanský pôvod viacerých maďarských slov vzťahujúcich sa na poľnohospodárstvo a administratívu.[24] Tento prístup si zaslúži pozornosť, lebo dokresľuje národotvornú stratégiu národne cítiacich vzdelancov. Tí návratom do dejín tvoria novú identitu budúceho kolektívneho subjektu, ktorý nie je politicky reprezentovaný, a to znamená bez inštitucionálne vyjadrenej prítomnosti, bez uznania. Vzhľadom na deficit politických prostriedkov a priameho myslenia a konania sa v predstavivosti predbieha to, čo sa má stať v budúcnosti skutočnosťou. Mýty, pohľady a návraty do minulosti vyzdvihujú také okolnosti, ktoré by mohli kompenzovať nedostatky prítomného bytia. Konštruuje sa pamäť „dávnych vekov" a sľubných počiatkov, ktorým chýbalo pokračovanie. Takýmto spôsobom sa dá imaginovať nadradenosť[25] nad sokom či protivníkom v prítomnosti: odkaz na kristianizáciu je posolstvom takéhoto druhu. Skutočnosť uvažovania o kultúrnej zásluhovosti v imaginovanom súťažení etnických skupín („národností") plní kompenzačnú funkciu a má posilniť sebavedomie skupiny nedisponujúcej politickým statusom. Stratégia budovania identity tak predchádza stratégii budovania inštitúcií alebo presnejšie povedané politickému konaniu, ktoré má za cieľ dosiahnuť politické uznanie národa a vymôcť mu politický status.

Súťaž národov projektovaná do minulosti bola súčasťou procesu preskupovania obyvateľstva predmoderného mnohojazyčného štátu vystaveného imperatívu modernizácie, ktorá implikovala, ako to dokazoval Ernest Gellner, kultúrnu homogenizáciu, ako aj založenie politického spoločenstva rovných občanov, rušiaceho stavovskú segmentáciu. Pravda, v podmienkach predmoderného štátu s mnohojazyčnou populáciou norma individuálnej rovnosti občanov pred zákonom generovala aj myšlienku *národnej/jazykovej* rovnosti.

[23] ŠTÚR, Ľudovít: Najstaršie príhody na zemi uhorskej a jej základy. In: AMBRUŠ, Jozef: *Dielo v piatich zväzkoch*. II. diel. Bratislava : SVKL, 1954, 1955, 194-238, s. 236-237. Tento názor zastával už Juraj Sklenár vo svojej práci *Vetustissimus magnae Moraviae situs* (1784). Pozri BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie,* ref. 18, s. 26-27.

[24] Aj Ján Kollár spomína „tisíce slovakizmov v maďarskej reči". KOLLÁR, Ján: *Pamäti z mladších rokov života*. Bratislava : Mladé letá, 1957, s. 125. Súpis maďarských slov slovenského pôvodu bol obľúbenou položkou národných polemík; pozri napríklad IVANKA, Milan: *Slováci a Maďari. Politicko-historická úvaha (1910)*. Z knižného vydania Komisie Academia Bratislava (1923) upravil Anton Kret. Bratislava : Kubko Goral, 1997, s. 18-22.

[25] Porovnaj príspevok Andreja Findora v tejto kapitole.

Národ a národnosti

V uhorskom kontexte sa v 19. storočí dá sledovať súboj dvoch nacionalizmov: oficiálneho štátneho nacionalizmu operujúceho konceptom politického národa (ktorému však v oblasti symboliky nechýbali maďarské etnické ingrediencie) s nacionalizmom (etnických) národností. Máme do činenia s konfrontáciou modernizujúceho sa konceptu tradičného politického výsadného národa s herderovským konceptom „prirodzeného", organického národa definovaného jazykom. Tento koncept napokon preukázal historickú prieraznosť, keďže inkluzivita politického národa zostala len teóriou a v praxi dominovala exkluzivita daná majetkom a postavením.

Pod národom sa pred revolúciou roku 1848 zvyčajne rozumel politický národ výsadných vrstiev *natio hungarica*. Reformne orientovaní príslušníci *natio hungarica*, tvoriaci modernizačnú elitu, pracovali na projekte transformácie spoločnosti stavov na spoločnosť občanov, v dôsledku čoho by sa „národ" otvoril aj voči obyvateľom nevlastniacim výsady.[26] Háklivým miestom zamýšľaného projektu poobčianšťovania (*polgárosodás*) Uhorska bol, ako sa neskôr ukázalo, naivný junktim medzi politickou a jazykovou modernizáciou krajiny, založený na predpoklade samozrejmého „uhorstva". Zavádzanie maďarského jazyka ako nového úradného jazyka, sprevádzané verbálnymi excesmi maďarského jazykového horlenia[27] v predmarcovej dobovej publicistike, ohrozovalo vžitú tradíciu *mnohorečovosti* a na ňu viazanú pluralitnú kultúru, ako aj vzdelanecké elity, ktoré boli ich nositeľmi a správcami. Modernizačná ponuka viažuca sociálnu, politickú a hospodársku reformu na maďarizáciu[28] nebola pre elity reprezentujúce „inojazyčných" akceptovateľná. V Uhorsku prebiehal totiž paralelne proces lingvistických revolúcií, ktoré podnietili aj osvietenské reformy zdôrazňujúce inštrumentalitu ľudových jazykov pre vzdelávanie ľudových vrstiev. Ľudové jazyky, prechádzajúce štádiom štandardizácie, ktorá z nich robila prostriedok vysokej kultúry a národne autonómneho vývoja, sa

[26] Táto občianska spoločnosť, ako na to upozornil László Péter, mala byť podľa intencií jej prvého propagátora Istvána Széchenyiho celkom, ktorého členovia by si boli rovní pred zákonom, ktorý by pre všetkých platil rovnako. Do roku 1848 obyvatelia Uhorska neboli spravovaní rovnakými zákonmi. Duchovenstvo podliehalo kanonickému právu, šľachta Werbőcziho Tripartitu, mešťania mestskému právu a plebs zemepanskej stolici. Pozri: PÉTER, László: *Az Elbától keletre*. Budapest : Osiris, 1998, str. 156. Podľa Pétera Széchenyiho Hitel sa pričinil o to, že sa v uhorskej verejnosti presadil názor, že zákony nie sú nemenné.

[27] Vyvolávali odvetné reakcie. Tak napr. Michal M. Hodža hromžil proti „neeurópskemu, maďarsko-fínskemu rodu," voči Maďarom, ktorí Hodžovi splývali s neeurópskym „aziatskym uralským sibírizmom". HODŽA, Michal M.: *Der Slowak*. Prag : Expedition der slawischen Centralblätter, 1848, s. iv.

postupne stali základom aj politických požiadaviek, čo mnohí uhorskí šľachtickí reformátori podcenili. Preto môžeme hovoriť o *politizujúcom sa lingvizme* ako o konkurenčnom koncepte poobčanšťovania (*polgárosodás)* viazaného na maďarský jazyk. Z lingvizmu sa, v opozícii voči uhorsko-maďarskému, vyvinul konkurenčný koncept nacionalizmu, ktorého predstavitelia žiadali pre jazykovo reprezentované národy politický status. Ak je, ako píše Ernest Gellner, nacionalizmus „sobášom štátu a kultúry“,[29] v prípade Uhorska vznikol problém ako zladiť fakt predmodernej mnohorečovosti a skutočnosť plurality snáh o vysokú kultúru s cieľom konštituovať jednotný národ občanov. Mali byť viaceré „národnosti“, ale len jeden národ občanov, alebo sa mali stať národnosti politickými kategóriami, t. j. národmi?

V uhorskom politickom diskurze sa za *národ* pokladalo politické spoločenstvo, zväzok tých obyvateľov, ktorí disponovali politickými právami. Za národnosti sa pokladali obyvatelia krajiny roztriedení podľa jazyka a zvykov. Národnosť sa nepokladala za politickú kategóriu. Národnosti tvorili v prevažnej miere vidiečania (roľnícke populácie).[30] Ujali sa ich vzdelanci – národovci vedomí si svojho pôvodu, ale predovšetkým svojich koreňov v konfesionálne určených kultúrach viazaných v tej či onej miere na ľudový a národný jazyk. Konfesionálne určené kultúry, katolícka i evanjelická, majú rozhodne dôležité postavenie ako semenište ľudových nacionalizmov.[31] Nemožno opomenúť ani podnet, ktorý ľudové jazyky dostali v čase osvietenstva ako prostriedky umožňujúce najúčinnejšie vzdelanostné pozdvihnutie širokých vrstiev.

[28] Treba však mať na mysli, že maďarizácia vykazovala viacero fáz a spočiatku ako reakcia na jozefínsku reformu slúžila na konsolidáciu a odlíšenie Uhorska ako krajiny s vlastnou ústavou v rámci habsburského mocnárstva. Tento krok, súčasť uhorského aktivizačného hesla *lex, lingua, vestis*, mal politický charakter. S ňou súvisí fenomén *maďarománie*, ktorá účinkovala nezávisle od etnického pôvodu. Pozri po nemecky písaný román CHALÚPKA, Ján: *Bendeguz, Gyula Kolompos und Pista Kurtaforint.* Leipzig : Wigand, 1841. (Prvé slovenské vydanie: *Bendeguz, Gyula Kolompos a Pišta Kurtaforint. Donquijotiáda podľa najnovšej módy*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953. Do slovenčiny preložil a poznámkami doplnil J. V. Ormis). Maďaromániu ako svojím spôsobom módnu vlnu treba odlišovať od jazykovej maďarizácie.

[29] GELLNER, Ernest: *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. Praha : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, s. 94.

[30] V slovenskej spisbe sa nezaužíval termín *peasants/peasant populations*. Namiesto sedliak sa používa výraz *roľník*. Zdá sa, že termín *sedliak* má negatívne zafarbenie.

[31] V tejto súvislosti stojí za zmienku, že v 18. storočí sa výraz „nacio” na Slovensku používal vo význame skôr príslušnosti „k téže církvi nebo k témuž jazyku”. PRAŽÁK, Albert: *Československý národ. Sbírka přednášek extense University Komenského v Bratislavě*. Svazek 10. Bratislava : 1925, s. 47.

Ľudový nacionalizmus národovcov

Ako sme už vyššie uviedli, Uhorsko bolo kolbišťom dvoch nacionalizmov: šľachtického – reformného a národovecko-ľudového, ktorý bol zameraný na „plebs", t. j. na nevýsadné vrstvy vylúčené z politického života.[32] „Plebsu" – t. j. roľníckych populácií, „roľníckeho národa", ako sa vyjadril Emil Stodola, sa však ujali národne cítiaci vzdelanci.[33] Voči nacionalizmu šľachtických reformátorov, premýšľajúcich o zrušení výsad a otvorení tradičného výsadného národa ďalším vrstvám spoločnosti sa sformoval jazykový *emancipačný* nacionalizmus *národovcov*,[34] reprezentujúcich „ľud" ako jazykovú komunitu, disponujúcou esenciou, ktorá tvorí kultúru, t. j. *Volksgeistom*. Ľud, zo sociologického hľadiska nižšie vrstvy, sa idealizoval a romantizoval na vzorovú jazykovú a kultúrnu jednotku reprezentovanú spievankami a poéziou.[35] Táto ambivalentnosť konceptu ľud sa naplno ukázala v spore, ktorý prepukol medzi zástancami „staroslovenčiny" a napokon úspešnej štúrovskej „ľudovej" novej slovenčiny. Nelichotivé predikáty na adresu novej slovenčiny, odkazujúce na jej spoločenský pôvod, sú výrečným svedectvom. Okrem toho počas celého 19. storočia môžeme pozorovať rozdiel v mentalite a pocitoch medzi národovcami a ľudom ako sociálnou vrstvou. Stačí uviesť mená Záborského,[36] ale napokon aj Hurbana a Štúra. Ešte aj Škultéty si takto povzdychol: „Všetci my milovníci slovenského ľudu, hľadíme naň ako na teóriu, a tak sa zdá, že z nás nikto nemiluje ho takého, akým on je v skutočnosti, ale len takého, akým predstavil si ho každý z nás".[37] Medzi prevažne romantickým myslením väčšiny národovcov a na každodennosť zameraným myslením ľudu bola priepasť. Túto skutočnosť dávno pred Michalom Chorváthom, autorom spisu *Roman-*

[32] Treba mať na zreteli, že šľachtický štátno-politický nacionalizmus mal aj výrazný jazykový komponent, ktorý sa národnosťami vnímal ako etnický. Napokon oficiálny nacionalizmus sa uskutočňoval pod heslom *maďarizácie,* a nie poobčianšťovania. Politický publicista Gusztáv Beksics dokonca rozlišoval medzi *zmaďarčovaním sa* a *pomaďarčovaním*, ako dobrovoľnou a vnucovanou maďarizáciou.

[33] Ambivalentné postavenie mali tzv. honoratiori, vzdelanci, mnohí z nich boli publicisticky činní a na základe svojich znalostí reflektovali situáciu v krajine.

[34] Z ich perspektívy sa „poobčianšťovanie" javilo ako maďarizácia a maďarománia, t. j. v popredí ich pozornosti bolo politikum jazyka a kultúry, a nie možnosť nadobudnutia čisto občianskych práv. Uhorský reformizmus viazaný na štátno-politický nacionalizmus sa vzhľadom na jeho jazykový komponent vnímal ako etnické a jazykové, nie ako politicko-právne snaženie.

[35] Romantizovanie podľa Novalisa znamená „udělit vznešený smysl obyčejnému, tajuplný vzhled běžnému, důstojnost neznámeho dobře známemu." Citát pochádza z ARENDT, Hannah: *Původ totalitarismu*. Praha : Oikoymenh, 1996, s. 257.

[36] PICHLER, Tibor: *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1998, s. 100-106.

[37] ŠKULTÉTY, Jozef: *Slovenské pohľady,* 1890, s. 66.

tická tvár Slovenska, rozpoznal Štefan Marko Daxner: „Ale ľud náš nevidel to, jemu to bolo všetko jedno, aká reč panuje v úradoch, len si ho pochválili pán slúžny alebo pán kassír pri bernom úrade za riadne splatenú daň. Jemu bol ten Maďar z dolného Gemera bližší, poneváč bol Gemerčan, než na pr. novohradský, zvolenský alebo liptovský Slovák. Ľud náš nemal ani citu spolupatričnosti národnej, nieto že by bol mal nejakého povedomia národného. Na ľud teda nebolo možno basirovať žiadnu manifestáciu, žiadnu akciu v prospech rovnoprávnosti národnej. On zvyknutý byť nástrojom v rukách mocného, hľadel len na moc, a keď medzi tými, čo mali v rukách moc, strhla sa hádka o jeho záujmy, ľud už vtedy hovorieval to známe: ‚nech Pán Boh pomáha tomu, kto lepšie chce', ale sám nevstúpil do akcie, lebo ‚mohlo by to zle vypadnúť, a potom dávali by človeku príčinu'." Ako liek na tento neduh navrhuje Daxner „rozmnožovanie inteligencie", t. j. školy.[38] Ako povedal Peter Kellner Hostinský, národovci chceli slovenskému ľudu zadovážiť, „postať národa". Národ v tomto kontexte znamenal politický status odvodený z útvaru *natio hungarica*.[39] Na druhej strane však národovci boli na ľud ako potenciálnu základňu svojho vplyvu odkázaní, ľud bol totiž svojou početnosťou tou vrstvou, ktorá čakala na svoju politickú reprezentáciu. Ľud bol tak či onak, t. j. imaginárne, ale aj potenciálne substrátom politického účinkovania národovcov, keďže slovenské zemianstvo ako celok zostalo suchou ratolesťou.

Modernizácia štátov verzus „obrodenie" národov

Saint-René Taillandier, francúzsky znalec strednej Európy, tvrdil, že centrami duchovného pokroku v Nemecku na prelome 18. a 19. storočia boli univerzity. Konštatoval však, že v rakúskej monarchii Viedenská univerzita nebola takýmto centrom. Prírodné vedy, ktoré sa na nej prednášali boli na úrovni doby, nie však humanitné. Viedeň takto vraj nedokázala plniť úlohu intelektuálne podnetného centra, čo prispelo k tomu, že nie nemecky hovoriace národy monarchie začali prostredníctvom svojich elít rozmýšľať o vlastnom kultúrnom vývoji. Ako sa neskôr ukázalo, tieto elity preferovali partikulárnu jazykovú a kultúrnu emancipáciu pred nadnárodnou myšlienkou občianskej slobody.[40] Nemožno však povedať, že by vo Viedni nebola bývala vôľa meniť veci. Pôsobi-

[38] DAXNER, Štefan Marko: *Slovenské pohľady,* 1892, str. 305, 306.
[39] PICHLER, Tibor: *Národovci a občania*, ref. 36, s. 57.
[40] HORSKÁ, Pavla: *Sladká Francie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 22-23.

la však zhora dole. Išlo o vôľu absolutistického panovníka a byrokratický racionalizmus s nepopierateľnými verejnoprospešnými črtami, ktorý chcel konať „pre ľud bez ľudu“. Jozefinizmus bol pokusom o zmenu, ktorý však napriek neúspechu naozaj vyvolal zmenu.

Jozefínska modernizácia bola akciou centra, mala však za následok reakciu periférie: vznikli viaceré centrá periférnej modernizácie a formovali sa nové elity, ktoré boli jej nositeľmi. Spustil sa paralelný proces obnovy „historických“ štátnych individualít a obrodenia takpovediac prirodzene existujúcich národov ako komunít jazyka. Modernizácia historických štátnych individualít, ako napríklad Uhorska, sa nezaobišla bez adjustácie kultúry v zmysle zavádzania nového úradného jazyka namiesto latinčiny, čo bolo Achillovou pätou modernizujúceho sa, tradične mnohorečového Uhorska. Oficiálny nacionalizmus, budujúci na kultúrnej homogenizácii prostredníctvom maďarčiny narážal na postupne sa politizujúce jazykové nacionalizmy etnických národov. Uhorsko-maďarská modernizácia bola dvojfrontová: voči Viedni defenzívna a voči uhorským „národnostiam“ ofenzívna.

V dobovom ovzduší nabitom emóciami dochádzalo k rozdvojeniu lojalít a k vzniku dilemy – čomu dať prednosť, *láske k národu,* či *láske k vlasti*. V takto položenej otázke bol národ vecou srdca a vlasť vecou prízemného rozumu. U Jána Kollára láska k národu, t. j. národnosť splývala s nábožnosťou: nábožnosť a národnosť sú sestrami. Podľa Kollára láska k národu a predovšetkým k jeho jazyku bola svojou povahou „nepolitická“: jazykovo a kultúrne tolerantný panovník bol akceptovateľný a mohol byť aj etnicky divergentný. Národné v prvotnej fáze hnutia za národnosť získalo akýsi vlastný, od politického oddelený charakter. Táto skutočnosť vystupuje do popredia aj v revolučných rokoch 1848 – 1849, keď sa na viedenskú vládu zo strany štúrovsko-hurbanovského krídla slovenských vzdelancov neprikladá meter hodnotiaci jej politickú kvalitu. Pravda, zo zreteľa nemožno strácať fakt, že hnutie národného lingvizmu prerastalo v konečnej fáze vývoja do politického hnutia, keď žiadalo politické uznanie národnej *svojbytnosti* – typický termín romantického stredoeurópskeho existenciálneho nacionalizmu. Existenciálneho preto, lebo národovci ako jeho tvorcovia a nositelia nástojili na uznaní neopakovateľnej individuality národa ako formy ľudskosti. Politické uznanie individuality národa jednorazovým konštitutívnym aktom príslušnej mocenskej inštancie malo otvoriť cestu k jeho plnohodnotnému rozvoju. O dosiahnutie tohto cieľa sa usilovali štúrovskí národovci v revolučných rokoch.

Emancipačná politika mala z hľadiska politickej metodológie petičný charakter, nároky sa prezentovali vo forme žiadostí. Tento termín má veľkú vý-

povednú hodnotu. Prezrádza veľa o štýle politického konania. Žiadať formou petície znamená apelovať na mocenskú inštanciu v presvedčení, že na základe oprávnenosti nároku autorita vyhovie a prijme príslušné opatrenia. Nie je to revolučné konanie. Ide o konanie v štýle gravaminalizmu, ktorý bol tradičným postupom uhorských stavov pri riešení problémov krajiny v kontakte s korunou reprezentovanou panovníkom. Tento postup si osvojili a aplikovali aj slovenské, národnou naráciou hungaroskeptické národovecké elity v priebehu 19. storočia.[41]

Prvý politický program slovenského národného hnutia má preto príznačný názov *Žjadosti slowenskjeho národu (pred Jeho c. kr. Jasnosť, pred Krajinski Uhorski Sněm, pred Jeho Wisost Uhorskjeho Palatina královskjeho námestňíka, pred Ministerstwo Uherskuo a pred všetkich prjateľow človečenstwa a národnosti"*[42] Z pojmu *Žiadosti* vyplýva, že jej autori nevyhlásili svoju suverénnu vôľu, ale predostierali svoje nároky a návrhy politickým inštanciám, ako aj medzinárodnej verejnosti, od ktorej očakávali podporu. Dokument je prejavom romantickej predstavivosti a romantickej vôle konať, neberúcej na vedomie nepomer medzi možným a nemožným, medzi dosiahnuteľným a nedosiahnuteľným vzhľadom na stav vlastných síl.[43]

Z hľadiska použitej terminológie, ale aj národnej narácie je zaujímavý odkaz na *pranárod* Uhorska znovu sa konštituujúci po deväťstoročnom ujarmení, počas ktorého mu bola táto krajina *macochou*. Táto historizujúca preambula zachádzajúca do dávnovekosti si zasluhuje pozornosť, pretože prostredníctvom nej postulujú jej autori akési metaforické historické právo, takpovediac právo pôvodnejšieho obyvateľa (autochtóna).[44] Štúrovsko-hurbanovskí reprezentanti slovenského nacionalizmu takto prezentujú nielen prirodzenoprávne požiadavky verejného používania jazyka, ale aj takpovediac historicky odvodené nároky formou historických pripomenutí. To znamená, že nejde o čistý jazykový nacionalizmus, ale aj o akýsi historický idealizmus alebo

[41] Ľubomír Lipták zvykol hovoriť o antiuhorských disidentoch.

[42] Uvádzané podľa *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti I.* Bratislava : Národné literárne centrum, 1998, s. 309. V spisbe sa väčšinou referuje o *Žiadostiach,* popr. *Žiadostiach slovenského národa*, je však žiaduce uvádzať úplný názov, ktorý lepšie vypovedá o zmýšľaní jeho autorov.

[43] Túto črtu Žiadostí vníma aj Scotus Viator keď konštatuje, že „the framers of the petition ... have acted under the hysteria of the moment, in clear defiance of practical considerations" („zostavovatelia petície konali v okamžitom vytržení, pohŕdajúc praktickými úvahami"). Cituje francúzske porekadlo Qui trop embrasse, mal étreint. SCOTUS VIATOR: *Racial Problems in Hungary*. London : Archibald Constable, 1908, s. 97.

[44] Argument autochtónnosti, avšak s inou intenciou, uvádzal už Juraj PAPÁNEK vo svojej práci Historia gentis Slavae (1780). Pozri: TIBENSKÝ, Ján: *Chvály a obrany slovenského národa.* Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1965, s. 109-112.

„právny archeologizmus“.[45] Autori *Žiadostí* tak vypovedali éru slovenského *prilepenectva*, ktorým národovci rozumeli stav nesvojbytnosti národa a jeho prekrytú existenciu.[46] Tomu nasvedčuje aj pozornosť, ktorú venovali národným symbolom ako farbám a zástave: hoci tu ešte navrhovali červeno-bielu. O národnostiach Uhorska sa konzekventne hovorí ako o „uhorských národoch“, to znamená, že v zmysle uhorského politického diskurzu, kde národ má význam politického spoločenstva, sa skupiny „inojazyčných“ obyvateľov označujú ako národy, a tým sa im pripisuje politický status. Tým sa vlastne vyjadruje snaha realizovať pluralitnú nacionalizáciu Uhorska, zaručiť zákonom „národnostiam“ politický status, t. j. v prvom rade išlo o právo národov a až potom o individuálno-občianske práva. V popredí záujmu stála individualita národa.

Predmetná preambula v sprostredkovanom zmysle obsahuje odmietavé stanovisko k doterajšiemu charakteru krajiny a nenavrhuje nič viac a nič menej ako jeho rekonštitúciu na základe národnostnej rovnosti, ktorá implikuje národnú teritorializáciu. Ohlasuje vstup (etnického) národa do politického priestoru a v podstate navrhuje absolútnu jazykovú rovnosť a zväzok rovných národov. Vzhľadom na celkovú výpoveď *Žiadostí,* ide o symbolické odpútanie či dištancovanie sa od dovtedajšej „hungaristickej“ tradície uhorského štátu. Ide o naznačenie novej idey uhorského štátu bez nadväznosti na zásadné zmeny (marcové zákony) uskutočnené uhorským snemom – tradičnou *natio hungarica* alebo inak povedané jej reformne orientovanou časťou. Tu sa ukazuje inkompatibilita štúrovsko-hurbanovského prúdu slovenských národovcov s uhorsko-maďarskými politickými elitami. Zdá sa, že Štúr, ktorý bol členom reformného snemu neetabloval žiaden kontakt na ostatných poslancov. Štúrovsko-hurbanovskí národovci boli v revolučných rokoch akousi mimoparlamentnou opozíciou, účinkujúcou mimo inštitúcií. Prakticky neboli pokladaní za partnerov, a to platí aj v prípade Viedne. Zo

[45] Termín archeologickej politiky do diskurzu o politike zaviedol Ernest Renan. V liste Davidovi F. Straussovi písal: „Ihr (Deutschen) habt anstelle der liberalen Politik das Banner archäologischer und ethnographischer Politik entfaltet, diese Politik wird euch zum Verhängnis werden. Die vergleichende Philosophie, die ihr geschaffen und zu Unrecht auf das Feld der Politik übertragen habt, wird euch übel mitspielen. Die Slawen werden sich dafür begeistern;... wie könnt ihr glauben, die Slawen würden euch nicht zufügen, was ihr andern antut?“ („Vy Nemci ste na mieste liberálnej politiky rozvinuli zástavu archeologickej a etnografickej politiky a táto politika sa vám stane osudnou. Na porovnávaciu filozofiu, ktorú ste vytvorili a neprávom preniesli na pole politiky, doplatíte. Slovania sa ňou nadchnú; ... ako si môžete myslieť, že vám Slovania nespôsobia to, čo vy robíte iným.“) Citát in: KROCKOW, Christian Graf von : *Von deutschen Mythen. Rückblick und Ausblick*. Stuttgart : DVA, 1995, s. 184.

[46] O prilepenectve pozri PICHLER, Tibor: *Národovci a občania*, ref. 36, s. 52.

spätného pohľadu však možno povedať, že štúrovsko-hurbanistická idea národnej svojbytnosti/nezávislosti sa naplnila a na nej postavená národná narácia sa postupom času stala dominantnou. Pri premýšľaní o dejinách sa však treba vyvarovať konštruovania narácie, ktorá by sledovala líniu naplnenia akejsi cieľovej predlohy, ochudobňuje a skresľuje to totiž obraz dejín. Treba aj uviesť, že štúrovci nereprezentovali mienku všetkých slovenských vzdelancov, ktorí sa rozchádzali vo svojich politických názoroch i názoroch na vývin svojej národnosti. Čítaním dobových prameňov sa možno presvedčiť o rôznosti názorov a stanovísk.

Launerova stredoeurópsko-slovanská a uhorská politická identita – Launerovo slovenské uhorstvo

Ako som už vyššie uviedol, treba rozlišovať medzi triedou slovenských vzdelancov a národovcami ako elitou zameranou na rozvíjanie národného hnutia, ktorého piliermi bola kodifikácia nového spisovného jazyka a konštrukcia emancipačnej národnej narácie. Slovenská vzdelanecká trieda bola názorovo heterogénna. Vyskytli sa v nej aj osobnosti, ktoré štúrovsko-hurbanovský prístup nezdieľali, a ktorých názory na kultúrnu a politickú modernizáciu nielen Uhorska, ale napokon aj strednej Európy si zaslúžia pozornosť, napriek tomu, že ich „dejiny“ v ich snažení nepotvrdili, alebo azda práve napriek tomu. V tejto súvislosti treba uviesť Launerovu koncepciu kultúrnej modernizácie u Slovanov. Avšak nie na základe romantického konceptu národa ako pôvodného spoločenstva jazyka a zvykov, ale na základe osvojenia si dobových kultúrnych, politických, jednoducho povedané civilizačných štandardov, pretože v každej dobe podľa jeho hegelovsky ovplyvnenej predstavy dominuje istý národ nie však ako „národ“, ale ako nositeľ civilizačného výkonu. Pre svoju dobu, ktorú označuje za západoeurópsku, konštatuje vzorovú kultúrnu funkciu štvorlístka taliansko-francúzsko-anglicko-nemeckého. Medzi nimi na kultúrnom poli existuje deľba práce: taliansky duch má v kompetencii umenie, francúzsky politiku, anglický hospodárstvo, nemecký filozofiu a špekuláciu. Slovania, predovšetkým stredoeurópski, ako hovorí, sa dotiahnu na úroveň doby osvojením si kultúrneho výkonu v príslušných, už menovaných oblastiach, pri zachovaní deľby práce, na základe istých duchovných predpokladov. Tak Poliaci sú vraj predestinovaní na „preklad“ francúzskeho, Chorváti talianskeho, Rusi anglického a Česi, Moravania, Slezania a Slováci

na preklad nemeckého ducha.[47] Prekladom Launer nemyslí slepé napodobovanie, ale intelektuálnu a praktickú apropriáciu na základe vlastných dispozícií a potrieb.

Štěpan Launer bol autorom spisu *Povaha Slovanstva, se zvláštním ohledem na spisovní řeč Čechů, Moravanů, Slezáků a Slováků*, ktorý vyšiel v Lipsku v roku 1847 a vykazoval markantný antištúrovský podtón. Ctiboh Zoch ho zaradil medzi „potvori slovenskjeho ňeslovenstva".[48] Launer nezdieľal štúrovskú predstavu o hlivení Slovákov v Uhorsku a deklaroval povedomie a identitu občana Uhorska. Štúrovi vyčítal nihilizmus za to, že vybral za spisovný jazyk nekultivované ľudové nárečie a nahradil ním tradičný literárne kultivovaný jazyk – češtinu kralickej biblie. Kritizoval ho, že ako učiteľ podceňoval vzdelanie v podobe osvojovania si dôležitých znalostí z oblasti prírodných, humanitných vied a matematiky a mládež indoktrinoval historizujúcim národným horlením a básnením. Kritizoval tiež skutočnosť, že štúrovskému hnutiu a jeho ctižiadostivému projektu chýba finančné krytie. Launerova predstava o kultúre nebola romantická, ale osvietenská. Charakter politiky odvodzuje od typu náboženstva. Katolicizmus stotožňuje s autoritarizmom, konzervativizmom, s dôrazom na vonkajškovosť a protestantizmus stotožňuje s liberalizmom, konštitucionalizmom a samostatným presvedčením. Sám sa vyhlasuje za protestanta liberála, protivníka absolutizmu i aristokratizmu a na základe tejto principiálnej pozície sa potom hlási k uhorským liberálom revolučného obdobia. V Uhorsku vidí na základe revolučných zmien záruky politického pokroku, ktorému chcel sám napomáhať vydávaním uhorských novín v slovenskom jazyku. Chcel vysvetľovať výdobytky revolúcie ako aj politické dianie slovensky hovoriacemu obyvateľstvu Uhorska. Bol zjavne jedným zo vzdelancov, ktorí akceptovali politickú rovnicu uhorsko-maďarských občianskych liberálov. V osvojení si diplomatického jazyka, ak je súčasťou zmeny smerom ku konštituovaniu občianskeho Uhorska nevidel neprijateľnú požiadavku. Avšak v jeho snahe vydávať provládne noviny v slovenskom jazyku za účelom politickej osvety, možno rozpoznať závažnosť jazykovej otázky v rôznojazyčnom Uhorsku z hľadiska plnohodnotnej participácie jeho obyvateľov na spoločenskom a politickom živote krajiny. Účasť na politickom dianí Uhorska a budovanie uhorskej občianskej spoločnosti si vyžaduje komunikáciu v národných jazykoch, hoci týmto, ako to vyjadril Daniel Rapant, prislúchala len výpomoc-

[47] Dôležitú funkciu nemecky sprostredkovaného vzdelania pre slovenských hlavne evanjelických vzdelancov vyzdvihuje aj Samuel HOIČ, autor brožúry *Sollen wir Magyaren werden*? (1833), ako aj napríklad Michal M. HODŽA v Úvode spisu Der Slowak (1848).

[48] COCHIUS, Ctiboh: Ohlas proti ohlášení. In: *Orol tatránski* III, s. 606-607.

ná funkcia. Táto úloha, ako naznačuje Launerov projekt vydávania uhorských novín v slovenskom jazyku (bibličtina) sa nedá zabezpečiť výlučne maďarčinou ako úradným jazykom.

Launer tvrdí, že sa stredoeurópski Slovania vyvíjali a vyvíjajú v kontakte so západnou Európou[49] a boli a sú súčasťou európskeho duchovného života. Rusov pokladá za ešte nevykryštalizovaných a pripisuje im možnosť vlastného duchovného vkladu, po osvojení si dobových kultúrnych štandardov. Maďarom prisudzuje hlavne praktické, politické nadanie na spôsob anglického a francúzskeho ducha a Slovákom nadanie čisto teoretické a špekulatívne.

V revolúcii 1848 sa Launer postavil na stranu vlády, vyzdvihujúc svoju slovenskú (etnickú) identitu a uhorskú občiansku identitu.[50] V pamflete *Nebezpečný smer štúrovského Slováctva* (1848) konštatuje, že v Uhorsku existujú *slavicae gentes* (národnosti), ale nie *slavica natio* a hornouhorskí Slováci tvoria národ len v spojení s Čechmi a Moravanmi, ale nie národ sami osebe v Uhorsku. Dosvedčujú to vraj dejiny, lebo, ak by po slovensky hovoriaci obyvatelia Uhorska boli svojbytným národom so stredotvornou schopnosťou, už dávno by sa boli teritorializovali, územne vyčlenili. Konštatuje teda, že nepreukázali sebastrednú tendenciu a na tom sa vraj nič nezmení ani v budúcnosti. Tu sa však nachádza ohnisko sporu medzi ním a „štúrovskou stranou", ktorá reprezentovala program slovenskej národotvorby, teritorializácie, jednoducho vôle byť národom. Tomuto programu Launer nedôveroval a nepokladal ho za uskutočniteľný.[51] Ukázal sa ako zlý prorok, keď tvrdil, že uhorskí Slováci nikdy nebudú tvoriť samostatný národ, pretože nepreukázali schopnosť vystupovať pod vlastným „znakom" a pod vlastnými „farbami". S mylným, hoci žiaducim optimizmom konštatoval, že „ty daremné jen k rozhorčenosti vedaucí rvačky a pračky o národnost z našeho života pomálu již vytuchnau, že se nebude více na to patříti: jsili Slovák anebo Maďar,[52] ale jen na to: jsili opravdovým měšťanem vlasti Uhorské..."[53]

[49] V roku 1841 to podobne videl Ľ. Štúr, keď písal: „Unter die Aegide der Humanität flüchten sich daher die Slaven, besonders die im Herzen Europas siedelnden Westslaven, um unter diesem Schild für die Erhaltung ihrer Nationalität und ihrer Sprache, in welcher die Elemente ihrer religiösen und intellectuellen Bildung wurzeln, um sich anzuschliessen an die Reihe der westeuropäischen Völker, von denen das Licht und die Macht in alle Weltteile ausgeht." ŠTÚR, Ľudovít: Die Entnationalisierung der Slaven in Ungarn (1841). In: RAPANT, Daniel: *Slovenský prosbopis z roku 1842.* II. diel. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 266-267.

[50] Podobnú kombináciu slovenskej etnickej a uhorskej politickej identity zastával kedysi Ladislav BARTHOLOMEIDES. Pozri BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie*, ref. 18, s. 142-143.

[51] LAUNER, István: A *stúrféle tótság veszedelmes iránya*. Buda : Bagó Márton, 1848, s. 5.

[52] LAUNER registroval aj na maďarskej strane horlenie za národnosť, pocity „zášte a nenávisti". Pozri LAUNER, Štěpan: *Povaha Slovanstva, se zvláštním ohledem na spisovní řeč Čechů, Moravanů, Slezáků a Slováků*. Lipsko : 1847, s. 202.

[53] LAUNER, Štěpan: *Povaha Slovanstva*, ref. 52, s. 201.

Launer bol uhorský konštitucionalista, ktorý štúrovsko-hurbanovskú politiku žiadania národných práv mimo inštitucionálneho mechanizmu uhorskej politiky a bez ocenenia občianskych a politických výdobytkov revolúcie nechápal, neuznával a Štúra pokladal za fanatika.[54] Výsledky revolúcie v Uhorsku iniciované snemom pokladal za progresívne a hodné občianskej podpory. Sám sa deklaroval ako Slovák, ale patriaci medzi takých, ktorí „sa len preto učíme a vieme slovensky, aby sme svoju národnosť oboznamovali s cieľmi tejto vlasti".[55] Tvrdil, že vláda (Maďari) chcú zabezpečiť len diplomatický status maďarčiny v Uhorsku a nie jej zavedenie do základných škôl a uplatnenie pri vyučovaní náboženstva, počtov, zemepisu atď., čo sa neskôr stalo Apponyiho zákonmi, lebo by to vraj znamenalo hlúposť.[56] V tomto zmysle by sme mohli Launera pokladať za stúpenca eötvösovského liberalizmu a koncepcie uhorského politického národa, ktorý na nižších úrovniach verejného života priznával domácim jazykom právo na používanie. Uhorská politika sa však postupne od polovice sedemdesiatych rokov 19. storočia orientovala na forsírovanú jazykovú asimiláciu obyvateľov, t. j. na patologickú homogenizáciu,[57] za súčasného zastavenia procesu rozširovania politických práv. Tým deklarovaná rovnosť občanov pred zákonom a budovanie občianskej kohézie zostávali naďalej len deziderátom.

Jednotný uhorský politický národ deklarovaný ako cieľ bol teoreticky inkluzívny, pretože sa vzťahoval na všetkých občanov Uhorska bez rozdielu etnického pôvodu. Volebné právo však bolo obmedzené vysokým majetkovým cenzom, čím z politickej participácie vypadávala väčšina obyvateľstva vrátane maďarsko-jazyčného. Maďari ako národnosť tak boli do štátu inkludovaní symbolicky.

Launerova politická stratégia nebola identitná, ale modernizačná, zaujímal sa o kvalitu politického zriadenia krajiny. Za smerodajné nepokladal národné, ale politické hodnoty – konštitucionalizmus a občianstvo. Keďže zomrel v roku 1851, nemožno vedieť ako by bol komentoval a analyzoval ďalší vývoj v Uhorsku. Zaujímavá a neobvyklá bola u neho kombinácia česko-slovenskej jazykovej a uhorskej politickej orientácie alebo inak vyjadrené československá jazyková/kultúrna identita spätá s uhorskou politickou identitou. Uhorsko revolúcie reprezentovalo podľa neho protestantský politický princíp konštitucionalizmu a aj z tohto dôvodu Štúrovi vyčítal zradu protestantizmu.

[54] LAUNER, István: A *stúrféle tótság*, ref. 51, s. 11.
[55] LAUNER, István: A *stúrféle tótság*, ref. 51, s. 15.
[56] LAUNER, István: A *stúrféle tótság*, ref. 51, s. 10.
[57] RAE, Heather: *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. Cambridge : Cambridge University Press 2002, s. 5.

Eötvös o národnosti a hodnote veľkého štátu

Obdobie po revolúcii rokov 1848 – 1849 bol vhodný čas rekapitulovať a reflektovať. Ľudovít Štúr napísal po nemecky svoje dielo *Slovanstvo a svet budúcnosti* a József Eötvös vydal v maďarčine a nemčine svoj dvojzväzkový opus magnum *Vplyv vládnucich ideí 19. storočia na štát* (1851 a 1854). Zatiaľ čo Štúrova práca je symbolom ideového rozchodu so strednou Európou a symbolom duchovného vysťahovania sa na východ – do Ruska, kde jeho spis vyšiel dvakrát v ruskom preklade a samotný Štúr sa pokladá za inšpirátora Danilevského diela *Rusko a Európa*,[58] uhorský Tocqueville[59] Eötvös si lámal hlavu nad vnútorným usporiadaním habsburskej strednej Európy. Hlavolamom bol preňho problém národností a analýza možnosti ich rovnoprávnosti, nestrácajúc zo zreteľa cieľ zachovania veľkých historických štátov, pričom mal na mysli tak monarchiu, ako aj zachovanie historickej individuality uhorského štátu v nej.

Jasne vnímal fakt, že nacionálne hnutia nevznikali v dôsledku agitácie,[60] ale mali svoje opodstatnenie v kultúrnych a sociálnych procesoch, preukázaných v skutočnosti častého výskytu toho, čo sme nazvali lingvistickými revolúciami. Boli dôkazom toho, že dotknuté jazyky a s nimi spojené vzdelanecké komunity participovali na rozvoji všeobecnej civilizácie.[61] Eötvös akceptoval legitímnosť jazykových požiadaviek národností a rozpoznal, že riešenie národnostnej otázky je kľúčom k stabilite regiónu. Liberalizácia, civilizovanie v zmysle poobčianšťovania (*polgárosodás*) krajiny zostáva podľa neho fikciou, ak sa nenájde uspokojivé riešenie oprávnených nárokov národností na verejné používanie svojho jazyka a slobodný rozvoj svojej národnosti.

Otázka národnosti komplikovala uskutočňovanie idey slobody a rovnosti, ktoré na západoeurópsky spôsob boli právnymi nárokmi viazanými na individuálnych nositeľov, t. j. občanov. V habsburskej Európe však z nacionalistickej perspektívy bola rozhodujúcou individualitou národnosť, ktorou sa rozumela príslušnosť k jazykovo definovanej komunite. Národovci chápali národy ako

[58] MacMASTER uvádza Štúrovo meno v pasáži, kde interpretuje ruský panslavizmus. Spájal ho s predstavou, že politické zjednotenie Slovanov má predchádzať kultúrnemu, založenému na ruštine. Pozri MacMASTER, Robert E.: *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1967, s. 293.

[59] JOHNSTON, W. A.: *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 – 1938*. Wien : Böhlau, 1974, 352. Johnston tvrdil, že Eötvösovo dielo *Vplyv vládnucich ideí 19. storočia na štát (1851 – 1854)* znesie porovnanie s Tocquevillovou prácou *L'Ancien Régime* (1856). Rakúsky historik Gerald Stourzh pokladá Eötvösa za najvýznamnejšieho politického mysliteľa habsburskej monarchie v 19. storočí.

[60] EÖTVÖS, Josef, Freiherr von: *Die Nationalitäten-Frage*. Pest : Moritz Ráth, 1865, *s.* 41.

[61] EÖTVÖS, Josef: Ref. 60, s. 30.

žijúce organizmy, ako individuality, do ktorých bol jednotlivec vnorený. V tejto oblasti sa komplikovala (podmieňovala) emancipácia jednotlivca ako individuálneho občana emancipáciou národov vystupujúcich ako kolektivistické individuality požadujúce lojalitu a podriadenosť „svojich", t. j. tých, ktorí boli takpovediac vrodení, jazykovo vrodení, do tohto celku. Vzhľadom na „vrodený" príkaz lojality k etnickému národu (holistický nacionalizmus) je potom rozoznateľný problém odrodilectva, renegátstva ako morálneho poklesku, keďže národ v očiach nacionalistov bol svätou vecou a príslušnosť k nemu nemohla byť vecou voľby. Dalo by sa povedať, že emancipačný nacionalizmus neuvažuje o slobode a rovnosti z hľadiska práv jednotlivca, ale z hľadiska práv skupiny, t. j. národa.

Eötvös chápe nacionalizmus – úsilie o pozdvihnutie povedomia a postavenia národa – aj ako mocenskú ašpiráciu, a to paradoxne aj vtedy, keď ide o znevýhodnenú národnosť. Národnostný cit je spravidla spojený s pocitom výnimočnosti.

„Základom každého národného cítenia je presvedčenie, že je prednosťou patriť k určitému národu, pretože duchovnými a morálnymi vlastnosťami prekonáva iné, a toto vyššie nadanie buď preukázal v minulosti alebo je povolaný uplatniť ho v budúcnosti.

Účelom je: plne uplatniť toto vyššie nadanie národa, tým, že sa predovšetkým bude dbať na rozvinutie síl driemajúcich v národe, aby sa mu potom zabezpečilo panstvo nad inými, ktoré mu patrí."[62]

Eötvös však upozorňuje na to, že cieľom nacionalizmu túžiaceho po saturácii nie je len uznanie, ale v konečnom dôsledku aj dominancia vo vzťahu k inonárodným celkom/ skupinám, mohli by sme dodať, že ho uskutočňujú aj slabé alebo ašpirujúce nacionalizmy, ktoré môžu svoj pocit „nadradenosti" imaginovať, a takto symbolicky kompenzovať svoju „dočasne" slabšiu pozíciu. Deklarovaným cieľom emancipačných nacionalizmov je rovnoprávnosť národov. Eötvös tvrdil, že je len medzičlánkom pri sledovaní dlhodobého cieľa nadvlády (supremácie). Bol nielen politickým teoretikom, ale aj uhorským patriotom a ako taký sa obával štátoborných dôsledkov nacionalizmu národov Uhorska – krajiny s komplikovaným postavením vo zväzku teritórií habsburskej dynastie. V princípe rovnoprávnosti, t. j. zákonom zaručeného politickoprávneho statusu „národností" a v ich uznaní za „národy" videl prostriedok destabilizujúci štát. Rovnoprávnosť nepokladal za stabilné riešenie, pretože

[62] EÖTVÖS, Joseph, Freiherr von: *Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich*. Wien : Jasper, Hügel & Manz, 1851, s. 17.

dosiahnutie rovnoprávnosti pokladal len za dočasný cieľ nacionalizmov, ktoré ešte neboli dostatočne silné na etablovanie svojej supremácie. Bol zástancom teritoriálnej integrity uhorského štátu, jednotného uhorského politického národa. Avšak ako autor národnostného zákona z roku 1868 aj politikom, ktorý si uvedomoval krátkozrakosť politiky neberúcej na vedomie realitu „mnohorečovosti" krajiny a nevyhnutnosť uspokojenia oprávnených jazykových a kultúrnych potrieb i požiadaviek „národností". Spokojnosť národností bola predpokladom zachovania Uhorska ako štátu. Eötvös pôvodne nepokladal mocenské vyrovnanie Pešti s Viedňou, uskutočnené bez zohľadnenia záujmov národností, za dlhodobo výhodné pre Uhorsko, pretože si uvedomoval hodnotu a nepostrádateľnosť občianskej súdržnosti pre stabilitu moderného štátu.

Mocenské riešenie zostávalo príliš závislé od vonkajších a menlivých konštelácií európskych veľmocí. Eötvösovo myslenie vychádzalo z predpokladu hodnoty veľkého štátu pre všetky národnosti/národy v habsburskej Európe situované medzi silnejúce a ambiciózne Nemecko a mocné Rusko. Takýto veľký štát v stredovom postavení medzi dvoma európskymi veľmocami mohol fungovať ako garant nezávislého rozvoja počtom menších národov regiónu len v prípade vytvorenia uspokojivého modelu občianskej kohézie kultúrne rozmanitého celku. Uhorsko v monarchii pokladal za veľký štát a domnieval sa že bude pre jeho obyvateľstvo príťažlivé, ak sa nájde uspokojivé riešenie národnostnej otázky.

Eötvös bol autorom mnohých spisov k otázke nacionalizmu, k otázke usporiadania a kohézie monarchie v dlhom období od konca revolúcie po vznik dualizmu.[63] Jeho myšlienky sa však nestali „vládnucimi" v uhorskom politickom živote. V tomto zmysle zdieľal osud mnohých stredoeurópskych vzdelancov, ktorých intelektuálna zdatnosť sa však automaticky nepremietala do schopnosti presvedčiť iných o správnosti svojho úsudku. Napriek tomu, že Eötvös v politike pôsobil ako minister, nebol lídrom, ktorý by bol dokázal vtlačiť uhorskej politike trvalú pečať. Jeho idea uhorského politického národa kompletizovaná národnostným zákonom, ktorý nikdy nebol uvedený do života, zostala teóriou. Eötvösova predstava jednotného uhorského politického národa bola potenciálne politicko-občiansky inkluzivistická, priznávala každému obyvateľovi štátu členstvo v národe, pravda jej uskutočňovanie by si bolo vyžadovalo postupné rozširovanie volebného práva – najlepšieho meradla politickej inklúzie. Keďže Eötvös zomrel v roku 1871, nemôžeme vedieť akoby bol

[63] EÖTVÖS, Joseph, Freiherr von: *Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich*. Wien : Jasper, Hügel & Manz 1851, 2. vydanie; EÖTVÖS, Josef, Freiherr von: *Die Nationalitäten-Frage*, ref. 60, 1865.

býval ďalej uvažoval. Každopádne nočná mora uhorských liberálov – rozpad historického štátu a obava z Ruska – sa nedali riešiť inak, ako dôslednou realistickou politikou počítajúcou aj s eventuálnym rozdelením štátu. Uhorsko-maďarský nacionalizmus napriek mocenskej výhode danej kontrolou štátnych inštitúcií, bol nacionalizmom konajúcim z pocitu ohrozenia, zároveň však holdoval romantickej predstave mocného Uhorska. Dualistické Uhorsko, ktorého zakladatelia onedlho opustili politickú scénu a ktorých opatrnosť a aprehenzívny patriotizmus sa vytratili z politického diskurzu, nastúpilo cestu oficiálneho štátneho nacionalizmu budujúceho národný štát manipulatívnou politikou akéhosi vnútorného imperializmu. Dualistické Uhorsko snívalo romantický sen o uhorskej ríši, blokujúc rozvoj politickej a občianskej inkluzivity, postulovanej jednotným uhorským politickým národom.

Eötvösova koncepcia slobodného rozvoja národností na základe občianskych a politických práv jednotlivcov mala aj na slovenskej strane svojich prívržencov, napríklad v Jánovi Palárikovi. Palárikov austroskepticizmus, uhorský konštitucionalizmus, dôvera v produktívnosť občianskych práv a v občianske združovanie boli náprotivkom eötvösovského presvedčenia o hodnote občianstva pre životaschopný moderný politický systém. Palárikove politické názory zostali do istej miery nedocenené v histórii slovenského národného hnutia, ak neopomenieme pozitívne hodnotenie, ktoré sa mu dostalo od Bohdana Pavlů v jeho článku *Pokrokovosť a konzervativizmus na Slovensku,*[64] kde uvažoval o potrebe modernizácie slovenskej politiky v období pred vypuknutím prvej svetovej vojny. Nadôvažok, v porovnaní so Štúrovým spisom *Slovanstvo a svet budúcnosti*, sa Palárik nevzdal stredoeurópsko-slovanskej identity, čo sa prejavilo v kritickom stanovisku, ktoré zaujal voči ruskému absolutizmu vo svojej stati *O vzájomnosti slovanskej*, neskrývajúc sympatizujúci postoj s poľským národným hnutím.

Problém inkluzivity a uhorský mocenský romantizmus

Mojím zámerom bolo historicky ukotvené premýšľanie o idei národnosti, o národnom cítení ako princípe, ktorý ovplyvňuje politickú transformáciu spoločnosti pri jej prechode od stavovskej k občianskej v rámci strednej Európy alebo presnejšie v rámci Uhorska, ktoré podľa Jána Čaploviča predstavo-

[64] PAVLŮ, Bohdan: Pokrokovosť a konzervativizmus na Slovensku. In: *Prúdy II*, 1910 – 1911, s. 48-65. Pavlů však nebol jediný. Palárika pozitívne hodnotil aj „V“, autor série článkov *Slovanská otázka* a *Ján Palárik*. In*: Prúdy* II, 1910 – 1911, s. 5-9.

valo Európu v malom. Opieral som sa o poznatky z čítania dobových textov, relevantných z hľadiska skúmania nacionalizmu a s ním súvisiacej politickej premeny. Pritom do popredia ideálnotypicky vystupujú dva štýly myslenia: myslenie etnického entuziazmu formujúce národ a myslenie zamerané na konštituovanie politickej spoločnosti, moderného občianskeho politického telesa. Tým nechcem povedať, že by etnický entuziazmus nemal politickú koncovku alebo náboj. Napokon ho charakterizovala snaha získať pre jazykový národ politické uznanie, a tak zabezpečiť podmienky umožňujúce jeho plnohodnotný rozvoj. Etnický entuziazmus sa prvoplánovo zaoberal identitou národa a druhoplánovo jeho politickým konštituovaním. Jeho nositelia sa primárne nezapodievali projektovaním rekonštrukcie inštitúcií existujúceho štátu. Ich hlavný záujem platil národu, konštrukcii jeho identity, kodifikácii jeho jazyka a jeho mobilizácii.

Dualistické Uhorsko nebolo stabilizovaným štátom, tak ako ním nebola ani monarchia a žiada sa dodať, že ani štáty, ktoré po nich nasledovali. Fundačný akt dualizmu nemal silné pokračovanie smerujúce k rozvoju kohéznej občianskej spoločnosti. Politický národ verzus etnické národnosti bol tvrdý oriešok, ktorý sa nepodarilo rozlúsknuť. Hoci uhorský snem v roku 1868 prijal národnostný zákon, nikdy sa neimplementoval, čo znamenalo, že sa experiment budovania kohézneho politického spoločenstva, tak ako ho navodzoval koncept jednotného politického národa, prerušil.

Násilná asimilácia bola pochybným a pomýleným konceptom budovania uhorsko-maďarského národa, čo konštatoval kedysi už István Széchenyi, a nerozširovanie volebného práva zastavilo rast inkluzivity politického spoločenstva v Uhorsku. Rozlišovalo sa medzi národom ako politickým spoločenstvom a národnosťami ako etnickými skupinami, ktoré sa väčšinou chápali ako rurálne.[65] Oficiálny maďarizačný nacionalizmus vykazoval inherentnú slabosť: na jednej strane zastavil rast inkluzivity politického systému z obavy, že rozvoj individuálnych politických práv by posilnil „národnosti“ a umožnil by ťažko kontrolovateľnú dynamiku štiepivého vývoja, na druhej strane však masívne podporoval jazykovú inkorporáciu obyvateľov nemaďarského materinského jazyka. V skutočnosti však bol uhorský politický národ silne exkluzívny a aj väčšina „Maďarov“ bola z hľadiska vlastníctva politických práv z neho vylúčená. Vládnuce politické elity však odmietali akceptovať fakt a stanovisko národnostných politikov, že z hľadiska etnického sú aj obyvatelia Uhorska maďarského materinského jazyka „národnosťou“: tieto elity nechceli štát ná-

[65] Pozri napr. heslo *Slováci* v Pallas nagy lexikona.

rodností. Dualistické Uhorsko nebolo naplnením teórií liberalizmu eötvösovského razenia.

Uhorsko sa počas dualizmu nestalo spoločnosťou v pravom slova zmysle. Jeho politická trieda nezvládla toto založenie alebo presnejšie povedané, nedokázala urobiť to, čo malo nasledovať po fundačnom akte: vybudovanie politického spoločenstva občanov na báze rozširovanej inkluzivity a participácie, otvárajúcej možnosti demokratického vývoja. Pravidlá férovej súťaže v politickom priestore sa nedodržiavali a prípadné rozdelenie historického Uhorska na legálnom základe a v rámci procedurálne korektného rozhodnutia príslušných inštitúcií politického života bolo pre držiteľov moci neprijateľnou a neprípustnou predstavou. V podstate sa naplnili Eötvösove obavy z neuspokojivého, t. j. nekonsenzuálneho riešenia národnostnej otázky. Nepodnikol sa test slobodného rozvoja národností na základe rozvoja občianskej a politickej slobody jednotlivcov. Vlády vsadili na kartu asimilácie, represií a manipulácie politického života z centra, a aj podľa samotných zástancov silného uhorského štátu, ako napríklad Gusztáva Beksicsa nedošlo k formovaniu uhorsko-maďarskej občianskej spoločnosti, nedošlo k rozvinutiu „spoločnosti" v Uhorsku a k prekonaniu pretrvávajúcej segmentácie spoločenských vrstiev v krajine. „Kdeže je ešte uhorský národ nerozčlenený národnostne, konfesionálne a sociálno-triedne? Kde je jednotne vyvinutá vzdelaná uhorská spoločnosť s jedným centrom? Kde je občianstvo? Kde je stredná trieda vyvinutá z elít všetkých vrstiev?"[66] Beksics pochyboval o účelnosti formálneho pomaďarčovania – maďarizácie, vyzdvihoval potrebu zmaďarčovania, a hoci pokladal veľkoplošné asimilačné inžinierstvo za nereálne, nebol toho názoru, že občianstvo, občiansky súdržnú spoločnosť v uhorských národnostných podmienkach možno eventuálne dosiahnuť len na základe uplatňovania a zdokonaľovania občianskych slobôd a rozširovania miery politickej participácie.

Uhorská kapitola politickej modernizácie sa dá čítať ako zrážka elít a konceptov národa a národností. Uhorská politická trieda, ktorá vládla, sa pridŕžala politickej tradície šľachtického národa a pod národom rozumela politický zväzok občanov štátu, ktorého úradným jazykom je maďarčina; národnosťami rozumela skupiny obyvateľstva, ktorých materinským jazykom nebola maďarčina, ktorí boli inojazyční, t. j. kategórii národnosti nepripisovala politický charakter, ale len jazykový – kultúrny. Národ sa teda pokladal za politickú ka-

[66] Beksicsove citáty z pamfletu *Társadalmunk és nemzeti hivatásunk* z roku 1884 sú z PÉTER, László: *Az Elbától keletre. Tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből*. Budapest : Osiris kiadó, 1998, s. 149.

tegóriu a národnosť za etnografickú. Na druhej strane politickí oponenti vládnucich kruhov – národovci – chápali národ na základe jazykovej príslušnosti a v ich chápaní boli aj „Maďari" len národnosťou, t. j. jazykovo-kultúrnym spoločenstvom, ktorí si však nárokovali výsadné postavenie. Nacionalizmus národností preto ako finálny cieľ požadoval rovnoprávne postavenie jazykových národov a ich uznanie zákonom, a ako bezprostredný cieľ vytýčil uplatňovanie národnostného zákona ako aj prijatie všeobecného volebného práva. Rozčlenenie Uhorska na národné jednotky, implikujúce taktiež potrebu kultúrnej homogenizácie, pretože krajina nepozostávala z jednoznačne rozhraničiteľných národnostných území, uhorsko-maďarská politická trieda, stojaca na stanovisku práva „historických individualít", odmietala, pretože v nej videla existenčné ohrozenie štátu a jeho rozpad a keď už nie rozpad tak redukciu na slabý štátny zväzok s ťažkosťami kooperujúcich národov, pochovávajúci Uhorsko ako „veľký štát".[67] Zostávala teda len alternatíva – buď uznať právo „inojazyčných" na slobodný rozvoj svojej národnosti a slobodné používanie svojho jazyka na verejnosti alebo zotrvávajúc na jazykovo inkluzívnom, ale politicky exkluzívnom modeli jednotného uhorského politického národa, uskutočňovať jazykovú asimiláciu obyvateľstva osobitne strednej vrstvy národností. Treba však dodať, že existovala aj zreteľná dobrovoľná asimilácia a nemožno nevidieť, že džentrizmus ako životná forma a vzor správania pôsobil na mnohých veľmi príťažlivo. Faktom však zostáva, že vládnuce kruhy Uhorska nedokázali otvoriť politickú hru a prenechať rozhodovanie o budúcnosti krajiny férovo voleným zástupcom jej mnohonárodnostného obyvateľstva.

V skutočnosti boli členmi uhorského politického národa tí, ktorí spĺňali majetkový a vzdelanostný cenzus a aj väčšina maďarského národa ako národnosti bola exkludovaná.[68] Uhorská spoločnosť obdobia dualizmu, napriek deklarovanému princípu rovnosti pred zákonom, nebola spoločnosťou v modernom slova zmysle. Bola segmentovaná, rozdelená svojím spôsobom na kasty a nedisponovala vnútornou kohéziou, čo treba mať na mysli keď sa

[67] Vznik dualistického Uhorska na pozadí zahraničnopolitických neúspechov neoabsolutistickej Viedne a vylúčenia Rakúska z nemeckej politiky sa niektorými uhorskými politikmi vnímal ako nevídaná a nepredpokladaná šanca pre Uhorsko stať sa novým centrom monarchie. Tento sen mocného Uhorska – „uhorskej ríše" nadobúda na intenzite osobitne koncom 19. storočia a na jeho prelome k novému. Porovnaj MERCATOR, *Die Nationalitätenfrage und die ungarische Reichsidee*. Budapest : Moritz Ráth, 1908, s. 33.

[68] Emil STODOLA cituje takúto epizódu: „Ak chce napr. Kossuth (syn Lajosa Kossutha, T. P.) zavedenie všeobecného volebného práva, hneď je tu šéf liberálnej strany a povie: „tým by i národnosti vyhraly" – a takto nemôžu Maďari prísť k ozajstnej svobode a oni trpia s nami." Tieto slová mojej programovej reči boly Milanom Hodžom svojho času v snemovni prednesené." STODOLA, Emil: *Prelom. Spomienky – úvahy – štúdie.* Praha – Bratislava : L. Mazáč, 1933, s.98.

hovorí o dualistickom Uhorsku ako semifeudálnom štáte. Bol to štát so zabrzdeným procesom politickej a sociálnej inklúzie, a to, čo sa vydávalo za jednotu bolo iba rétorické a symbolické dekórum. Jeho politická kultúra sa deformovala, voľby sa manipulovali a pracovnou metódou politiky sa často stávalo *huncútstvo*. Teritoriálna integrita platila ako dogma a politické kruhy, ktoré dominovali politike, nenabrali odvahu rozšíriť volebné právo a zahrnúť väčší počet občanov do politického procesu. Takáto politická hra, daná zaslepenosťou vládnucej politickej triedy, ohrozovala práve to, čo chcela zachovať: existenciu uhorského štátu.

Uhorsko bolo priestorom konkurujúcich si nacionalizmov, štátneho (oficiálneho) „zhora" i národnostného „zdola", pričom, ak použijeme slová Ernesta Gellnera, štátny sa snažil pytliačiť v revíroch národnostných. Vládnuce kruhy voči hnutiam národností zaujímali intransigentný postoj spätý s imperialistickou politikou kultúrnej asimilácie. Hoci sa krajina modernizovala a hlavné mesto sa stávalo príťažlivou pulzujúcou metropolou s bohatým kultúrnym a intelektuálnym dianím – politika zostávala na mŕtvom bode. Citeľne absentovalo štátnické umenie. Politická elita sa oddala mocenskému romantizmu, ktorý maľoval skutočnosť na základe nereálnych predstáv a bránil triezvemu uvažovaniu. Možno konštatovať, že romantizmus ako štýl myslenia, ktorý projektuje túžby, ale nereflektuje triezvo skutočnosť, sa môže uplatňovať tak z hľadiska ašpirujúceho národa, ktorý nevlastní štát, ako aj národa, ktorý štát síce vlastní, ale nie pevne.

Región habsburskej Európy bol citlivý na nerovnováhu európskych mocností. Každá veľká kríza vo vzťahoch a v postavení európskych veľmocí otvárala nové možnosti, v rámci ktorých sa pochovávali staré a tvorili nové režimy.

4. Konštrukcie národnej identity a zmena politickej kultúry

Dušan Kováč

V procese formovania národných identít na základe politických programov vznikli nové kolektívy, množiny osôb tvoriace moderný národ v politickom slova zmysle. Neznamená to však, že sa kultúrny rozmer nacionalizmu vy-

tratil. Niekedy naopak, po dosiahnutí politických cieľov nastáva renesancia kultúrneho dedičstva v nových spoločenských podmienkach. V kultúrnom i politickom zmysle elity jednotlivých národov potrebujú národ ako potvrdenie svojej legitimity. Národný štát či už ako politický program, alebo ako hotová inštitúcia je rámcom, v ktorom sa odohrávajú ekonomické a spoločenské procesy. Ľud ako súčasť národného kolektívu už nie je ospevovaným objektom záujmu, ale stáva sa významným politickým aktérom, suverénom, od ktorého sa odvíja politická moc. Ústavy národných štátov väčšinou začínajú preambulou: „My národ", alebo „My ľud". Nacionalizmus v svojom vývoji teda na určitom stupni vťahuje do politického života nové sociálne skupiny, ktoré boli dovtedy politicky diskriminované. Táto skutočnosť vytvorila v takmer všetkých európskych štátoch postupne úplne novú „politickú kultúru".[69] Národná agitácia, socialistické, neskôr sociálnodemokratické hnutie, agrárne hnutie, kresťanský socializmus – to všetko priviedlo k zásadnému obratu v politickom živote. Zavádzanie všeobecného volebného práva premenilo obyvateľov na občanov v politickom slova zmysle a umožnilo príslušníkom neprivilegovaných vrstiev nielen podieľať sa na politickom živote ako voličom, ale tiež postupne využívať aj aktívne volebné právo a vstupovať do parlamentov, vlád, lokálnych a regionálnych samospráv.

Politický nacionalizmus potreboval moderný národ. Nestačil mu iba občan. Občan sa iba ako člen národnej komunity stával v plnom slova zmysle právoplatným občanom. To bol v niektorých krajinách problém. Tam, kde sa „etnický národ", obyčajne vo forme jazykovej a kultúrnej entity menil na „politický národ" v podmienkach politickej roztrieštenosti, ako to bolo v prípade Nemecka a Talianska, pôsobila národná agitácia a konštruovanie moderného národa smerom dostredivým. Tam, kde bol štát multietnický, ako to bolo v prípade habsburskej monarchie, pôsobil etnicko-politický nacionalizmus odstredivo a deštrukčne. Habsburská monarchia síce našla odpoveď na rôzne aspekty modernizácie, nie však na ideu národného štátu, ktorú priviedol na svet európsky nacionalizmus. Nepodarilo sa dať do súladu ideu štátu habsburského s ideou národného štátu a s formujúcimi sa národnými spoločenstva-

[69] Termín „politická kultúra" používam v zásade v zmysle ako ho do odbornej literatúry ešte v šesťdesiatych rokoch minulého storočia zaviedli Sidney C. Verba, Lucien W. Pye a Gabriel A. Almond. Porovnaj: ALMOND, Gabriel A. – VERBA, Sidney C.: *The Civic Culture*. New York : Princeton University Press, 1963; ALMOND, Gabriel A. – VERBA, Sidney C.: *Civic Culture revisited.* Princeton : Princeton University Press, 1965; PYE, Lucien W. – VERBA, Sidney C. (eds.): *Political Culture and Political Development*. New York : Princeton University Press, 1965. Domnievam sa, že v tom zmysle možno termín „politická kultúra" použiť aj na iné útvary a na historicky staršie obdobia, nielen na liberálnu parlamentnú demokraciu.

mi. Preto si vývoj v habsburskej monarchii zasluhuje zvláštnu pozornosť pri skúmaní konštrukcii národných identít a vzniku novej politickej kultúry od druhej polovice 19. storočia.

Dualizmus

Po porážke revolúcie sa viedenský dvor pokúsil o návrat k tradičnej politike a k tradičným hodnotám. Bývalý revolucionár a liberál Alexander Bach sa stal napokon symbolom reakcie a absolutizmu, pretože sa pokúsil uviesť do súladu tradičnú, na autorite panovníka a dvora založenú štátnu politiku s dobou, ktorá dozrela k zásadným reformám a k novému chápaniu štátu.[70] Tento pokus sa nemohol vydariť a Alexander Bach sa po prehratej vojne roku 1859 stal obeťou politickej dilemy, do ktorej sa dostala monarchia. Po ďalšej vojenskej porážke roku 1866 našiel viedenský dvor opäť riešenie, ktoré zachovalo dekórum dvora a panovníka, ale bolo málo efektívnym pokusom o sanáciu rozpadávajúceho sa štátu: dualizmus. Rakúsko-uhorské vyrovnanie bolo vlastne ústupkom najodbojnejšiemu nacionalizmu v monarchii – nacionalizmu maďarskému. Následne práve v období dualizmu a v dôsledku dualizmu došlo pri formovaní politickej kultúry k zásadným a dynamickým posunom, ktoré na jednej strane prehĺbili vnútorné rozpory v monarchii a na druhej strane medzinárodne habsburský štát oslabili.

Systém dualizmu vznikol v dôsledku ústupu centrálnej moci nacionalizmu. Avšak iba nacionalizmu jednému – maďarskému. V druhej polovici 19. storočia sa však v habsburskej monarchii presadzovali do vedomia jednotlivých národných spoločností v dôsledku národnej agitácie nacionalistické programy rôznych národov a národností. A napokon ani krajný maďarský nacionalizmus, kráčajúci v šľapajach a tradíciách Lajosa Kossutha, nebol uspokojený, pretože ten mal za cieľ úplnú štátnu nezávislosť Uhorska. Ústupok teda urobil viedenský dvor predovšetkým jednému prúdu maďarskej politiky, ktorý o kompromis stál a ktorý kompromis presadzoval – maďarskému liberalizmu. Tradičné vysvetľovanie vyrovnania z roku 1867 ako rozdelenia moci v štáte medzi maďarskú šľachtu a rakúsko-nemeckú buržoáziu nezodpovedá tomu, čo sa stalo legislatívne a de facto. Z monarchie sa totiž ako samostatný celok vydelilo historické Uhorsko a zvyšok ostal ako pozostatok bývalej ríše, aj s par-

[70] Por. KOVÁČ, Dušan – SUPPAN, Arnold – HRABOVEC, Emília (eds.): *Die Habsburgermonarchie und die Slowaken*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2001, predovšetkým štúdiu RUMPLER, Helmut: *Der österreichische Neoabsolutismus als Herrschafts- und Modernisierungssystem,* s. 9-22.

lamentom, ktorý sa naďalej nazýval ríšskym snemom. V dôsledku vyrovnania sa posilnil v Rakúsku liberalizmus a napokon aj rakúsko-nemecký nacionalizmus. A to následne ako reťazová reakcia vyostrilo nacionalizmus tých, ktorých kompromis dualizmu obišiel a teda fakticky poškodil. V konečnom dôsledku práve preto, že konštruovanie národnej identity u jednotlivých národov značne pokročilo, dualizmus spôsobil permanentnú krízu štátu. Jednotlivé národné spoločenstvá sa mobilizovali, vytvárali si svoje celonárodné ochranné organizácie, uskutočňovali národné mítingy, tábory, okázalé prejavy národnej jednoty. To všetko si vyžadovalo, aby sa do národných akcií zapojilo čo najviac ľudí, národná agitácia bola zameraná nielen na tzv. odľahlé regióny, ale aj na mestské robotníctvo a roľníctvo. Tým sa do národného programu dostávali nové programové prvky, ktoré rešpektovali záujmy týchto spoločenských vrstiev. Počet osôb, ktoré vnímali politiku či už ako aktívni účastníci prostredníctvom politických strán, alebo ako členovia rôznych spolkov, čitatelia tlače, návštevníci kasín a kaviarní, ale aj dedinských krčiem sa na prelome 19. a 20. storočia výrazne zvýšil. Pri nižších sociálnych vrstvách bol záujem o politické dianie motivovaný predovšetkým sociálnymi záujmami. Ich začleňovanie do národnej spoločnosti sa preto dialo vždy prostredníctvom tzv. národno-sociálneho programu. Vznikali špeciálne politické strany, ktoré sa venovali roľníckej, či robotníckej otázke, v národných stranách vznikali podobne orientované krídla. Vzhľadom na to, že ku koncu 19. storočia sa v Európe rozvinulo sociálnodemokratické hnutie s primárne sociálnymi požiadavkami a s internacionalistickým programom, národná agitácia sa spočiatku dosť dôrazne obrátila proti socialistom, ale postupne dochádza k pokusom zahrnúť aj sociálnodemokratické hnutie do národnopolitického hnutia, čo sa hlavne od začiatku 20. storočia aj darilo. Niekde vznikli špeciálne národno-socialistické strany. Hlavný prúd národno-politickej agitácie prebiehal naďalej od elít k ľudovým vrstvám, ale už to nebol iba jednostranný proces. Národná agitácia nemohla ignorovať sociálnu situáciu. Predchádzajúce liberalistické elitárstvo nebolo schopné prekonať tento mŕtvy bod, preto sa na prelome 19. a 20. storočia začala presadzovať liberálna demokracia, ktorá už požadovala aj všeobecné volebné právo. Nacionalizmus nespokojných národných hnutí videl vo všeobecnom volebnom práve jednu zo svojich najsilnejších a najperspektívnejších zbraní. V tom zmysle treba rozumieť aj slovám Milana Hodžu publikovaným na začiatku 20. storočia v Hlase: „A že je národná idea 2 miliónom našeho ľudu už prístupná, tomu neveria ani slovenskí nacionalisti. Potreby naše ženú nás *do demokracie a buďme ubezpečení, že v tejto je najistejšia záruka našeho rozvoja i národného i hospodársko-spoločenského. Nacionalizmus bez*

ľudu je – však ver – non sens; ale demokracia má popri obrane národnosti i tú velikú výhodu, že prijíma do verejnej činnosti i ľud, ba hlavne ľud...“[71] Myšlienka demokracie sa tak v strednej Európe stala súčasťou národnej agitácie a súčasťou formovania kolektívnych národných identít u národne neemancipovaných, nespokojných národov. Všeobecnému volebnému právu, ktoré bolo prvým predpokladom demokracie, sa naopak, bránili maďarskí politici, pretože v ňom videli ohrozenie svojej primárnej idey: premeny Uhorska na maďarský národný štát. Všeobecne však platilo, že sa národné politické a kultúrne elity prostredníctvom tlače a verejných zhromaždení usilovali formovať politické postoje obyvateľov, z ktorých sa mali stať občania, a preto sa v agitácii objavili prvky populizmu a vysoká politika zostúpila zo svojho piedestálu na námestia. V Rakúsko-Uhorsku to bolo predovšetkým počas bojov o všeobecné volebné právo a o sociálne reformy v rokoch 1905 – 1907. Tento proces bol súčasťou modernizácie v Rakúsko-Uhorsku a dynamickou hnacou silou celého procesu bol nacionalizmus. Znamenalo to zásadnú zmenu politickej kultúry.

Národ ako suverén štátu

Nacionalizmus priviedol k novej formulácii idey a funkcie štátu. Štát prestal byť stotožňovaný s panovníkom a dynastiou. V Rakúsko-Uhorsku možno v období dualizmu pozorovať celkovo oslabenie autority panovníka a dvora. František Jozef mal nesporne ťažkú pozíciu, pretože každý jeho akt narážal v rozdelenej spoločnosti na protichodné reakcie. I samotný dualizmus, ktorým chcel panovník vyjsť v ústrety maďarskému nacionalizmu, nebol jednoznačne prijatý v maďarskej spoločnosti a v iných národných spoločnostiach sa stretol s odmietavou reakciou. František Jozef sám sa označil za štátneho úradníka a tomu plne zodpovedal aj štýl jeho vládnutia. Určitý čas ešte pretrvával kult panovníka, podporovaný aj katolíckou cirkvou, ktorá sama je postavená na hierarchickom princípe. Avšak tento kult sa zmenil a veľká časť spoločnosti akceptovala panovníkovu autoritu buď ako autoritu najvyššieho štátneho úradníka, alebo ako symbol štátu.

Odlišné bolo postavenie panovníkov a dynastií napríklad u balkánskych národov, kde v poslednej tretine 19. storočia prebiehal ozbrojený národno-

[71] HODŽA, Milan: *Články, reči, štúdie,* I. Praha : Novina, 1930, s. 187-188. Pôvodný článok „K aktivite Slovenskej národnej strany“ publikovaný v *Hlase*, roč. 4, číslo 1, september 1901.

oslobodzovací zápas o vymanenie sa spod tureckej okupácie. Tam sa panovníci stali vedúcimi osobnosťami odboja a symbolizovali tak súčasne aj ideu národného štátu.

Politický nacionalizmus priniesol do života spoločnosti nový kult, ktorý zatienil, alebo transformoval kult panovníka. Bol to národ. Tento fenomén, ktorý mal na rozdiel od panovníka ako konkrétnej osoby povahu konštrukcie a bol skôr povahy virtuálnej a mytologickej, ovládol napokon politické myslenie spoločnosti. V českom politickom nacionalizme sa, napríklad presadilo heslo: „Boli sme pred Rakúskom a budeme aj po ňom." To vlastne znamenalo, že národ je nielen historicky starší, ale aj zmysluplnejší ako panovník, dynastia, štát. Štát dostáva nový zmysel iba potom, ak presadzuje „národné záujmy". Nielen panovník, ale aj štát je teda národným kolektívom rešpektovaný len vtedy, ak je to v záujme národa. Slovák Štefan Marko Daxner takmer klasicky sformuloval hlavnú ideu politického nacionalizmu: „ My (t. j. slovenský národ) tento štát (t. j. Uhorsko) iba do takej miery uznávame, do akej miery my v ňom uznania nachádzame."[72]

V tejto situácii musel panovník a vlastne celé Rakúsko-Uhorsko čeliť zložitej a vlastne neriešiteľnej dileme: udržať si autoritu u všetkých národov v situácii, keď národné ašpirácie jedných vylučovali ašpirácie iných. Rakúsko-Uhorsko prestalo byť v dôsledku dualizmu centralizovanou ríšou. Ako pozostatok niekdajšej ríše zostal ešte ríšsky snem, ktorý však mal kompetencie iba pre Predlitavsko. Po anexii Bosny a Hercegoviny roku 1908 sa síce monarchia teritoriálne rozšírila, ale jej vnútorná roztrieštenosť sa ešte zväčšila.[73]

Kľúčovú pozíciu v dualistickom štáte mala maďarská politika. Historické Uhorsko sa sformovalo ako samostatný štát, viazaný iba spoločnou zahraničnou politikou (v ktorej však malo Uhorsko veľmi silné pozície), spoločnou armádou a financiami (v týchto oblastiach ale maďarská politika usilovala o väčšiu mieru samostatnosti) a osobou panovníka. V Uhorsku ovládanom maďarskou politikou sa ako národný štát začal budovať pôvodne multietnický štát, v ktorom maďarské etnikum nedosahovalo ani polovicu obyvateľstva. Politický maďarský národ mal teda vzniknúť premenou všetkých obyvateľov na jednotný politický národ, čo sa dialo za pomoci násilnej, štátom podporovanej maďarizácie. Znamenalo to permanentný národnostný konflikt predovšetkým preto, že nemaďarské národy mali svoje národné politické programy,

[72] DAXNER, Štefan: *Hlas zo Slovenska,* Pešť : 1861.

[73] PASTEUR, Paul: L'Autriche de François-Joseph face aux nationalités. In: *Materiaux pour l'histoire notre temps*, Nr. 43, Juillet – Septembre 1996 (Nation, nationalités et nationalismes en Europe de 1850 à 1920), s. 9-16.

ktoré požadovali určitú formu štátnej decentralizácie. Ale aj v prípade, že by sa národnopolitické programy nemaďarských národov odložili ad acta, násilná jazyková asimilácia predstavovala neprekročiteľnú bariéru.[74] Politický program Slovákov vychádzal z idey, že Slováci sú samostatný národ a pre tento národ požadovali v Uhorsku autonómiu.[75] Chorváti požadovali obnovenie svojej historickej štátnosti v nejakej forme, ale pred prvou svetovou vojnou tu už pôsobila aj juhoslovanská myšlienka. Rumuni sa začali orientovať na spoluprácu s rumunským štátom, Slováci na spoluprácu s Čechmi. Tieto odstredivé tendencie postupne narastali.

Idea národného štátu pôsobila aj v Predlitavsku. Česi požadovali „obnovenie historickej štátnosti“,[76] objavila sa juhoslovanská myšlienka. Taliani tendovali k zjednotenému Taliansku, Poliaci požadovali obnovenie poľskej štátnosti. Zaujímavý bol vývoj u rakúskych Nemcov. Politický nacionalizmus spôsobil, že prakticky všetci rakúski Nemci, bez ohľadu na príslušnosť k rôznym politickým stranám, požadovali posilnenie nemeckého vplyvu. Tábor rakúskych Nemcov však bol v dôsledku prenikania politického nacionalizmu značne diferencovaný.[77] Radikálne všenemecké krídlo požadovalo pripojenie celého Predlitavska, alebo aspoň jeho nemecky hovoriacich častí, k Nemecku, prorakúski umiernení liberáli stáli na pozíciách zachovania Rakúska, ale žiadali, aby sa tento štát riadil a viedol jednotne, po nemecky.[78] Na adresu týchto liberálov napísal americký historik Robert A. Kann: „ Aj keď si to títo umiernení nacionalisti poväčšine neuvedomovali, pracovali ruka v ruke s všenemeckým hnutím a s jeho špekuláciami na zániku starého Rakúska. Preto musíme aj ich zarátať medzi hrobárov habsburskej ríše.“[79] Určité programové zjednotenie viacerých nemeckých politických prúdov znamenal Linecký program z roku 1882. Hlavnou myšlienkou Lineckého programu bolo zachovanie „nemeckého charakteru Rakúska“. V programe sa hovorilo presnejšie o „tých

[74] Por. NIEDERHAUSER, Emil: The national question in Hungary. In: TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe*, ref. 6, s. 248-269.

[75] Memorandum národa slovenského z roku 1861. *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti*, ref. 42, s. 336-343.

[76] Por. URBAN, Otto: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha : Svoboda, 1982.

[77] Por. WINKLER, Heinrich August: Nationalism and nation-state in Germany. In: TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe,* ref. 6, s. 181-195; BRUCKMÜLLER, Ernst: The National identity of Austrians. In: TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe*, ref. 6, s. 196-227.

[78] HANTSCH, Hugo: *Die Geschichte Österreichs*. Bd. 2, 4. vyd. Graz – Wien – Köln : Böhlen, 1968, s. 409.

[79] KANN, Robert A.: *Das Nationalitätenprogramm der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen von Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918*. Zv. 1. Graz – Köln : Böhlen, 1964, s. 102.

častiach rakúsko-uhorskej monarchie, ktoré voľakedy patrili k Nemeckému spolku".[80] Linecký program žiadal likvidáciu dualizmu a spojenie s Uhorskom iba personálnou úniou. Uhorsku mali pripadnúť všetky územia, ktoré nepatrili k „Nemeckému spolku". Nemci v Čechách a na Morave požadovali národnostné rozčlenenie týchto krajín, proti čomu sa však rozhodne staval program českého nacionalizmu. Ak k týmto rôznorodým a protichodným programom pripočítame ešte silné odstredivé tendencie, vidíme, že rakúska štátna idea a tým aj habsburský štát sa ocitli v dôsledku idey národného štátu v hlbokej kríze. Lojalita k existujúcemu štátu sa oslabila a postupne ju nahrádzala lojalita k národnoštátnym programom.

Teoreticky riešenie pre Rakúsko-Uhorsko predstavovala federalizácia štátu. Táto koncepcia bola často diskutovaná v intelektuálnych kruhoch, boli publikované niektoré konkrétne predstavy.[81] Vážne sa ňou zaoberal aj následník trónu Franz Ferdinand.[82] Úmysel následníka trónu likvidovať dualizmus je nepopierateľný. Federalizácia mala byť prostriedkom na takúto likvidáciu a na prebudovanie štátu, v ktorom by v konečnom dôsledku mal panovník väčšie možnosti ovplyvňovať dianie v štáte, ako to bolo v strnulom dualizme. Otázne je, či by mal Franz Ferdinand dosť prostriedkov a dosť vôle na to, takýto plán presadiť. Znamenalo by to v konečnom dôsledku občiansku vojnu s Maďarmi, ktorí akékoľvek delenie Uhorska striktne odmietali. Spojencami pre takéto riešenie boli predovšetkým malé národy. Nie je náhoda, že medzi blízkymi spolupracovníkmi Franza Ferdinanda nájdeme aj mladého slovenského politika Milana Hodžu, ktorý sa aj neskôr zasadzoval za stredoeurópsku spoluprácu a za federalizáciu strednej Európy.[83] To však nebolo dosť na presadenie takej koncepcie. Maďari boli rozhodne proti, rakúski Nemci v takom riešení nevideli zmysel, s výnimkou sociálnych demokratov. Ani Česi neboli jednoznačne stúpencami federalizácie na etnickom princípe, nakoľko takáto federalizácia hrozila národnostne rozdeliť krajiny českej koruny. Je teda paradoxom a súčasne je to pre situáciu v Rakúsko-Uhorsku príznačné,

[80] KRUCK, Alfred: *Geschichte des Alldeutschen Verbandes 1890 – 1939*. Wiesbaden : Steiner, 1954, s. 105.

[81] POPOVICI, Aurel: *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich. Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn*. Leipzig : Franz Deuticke, 1906; RENNER, Karl: *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichischungarischen Monarchie*. Wien – Leipzig : Franz Deuticke, 1906; RENNER, Karl: *Österreichs Erneureung*. Wien : I. Brand, 1916; BAUER, Otto: Die *Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien : I. Brand, 1907.

[82] K tomu pozri materiál: Österreichisches Staatsarchiv, Haus-Hof-und Staatsarchiv, Nachlaß Franz Ferdinand, zväzok: Thronwechsel.

[83] HODŽA, Milan: *Federation in Central Europe. Reflections and Reminiscences*. London : Jarrold Publishers, 1942. Slovenský preklad Bratislava : Kalligram, 1997.

že perspektívna koncepcia federalizácie nemala v monarchii relevantných stúpencov a je veľmi otázne, či Franz Ferdinand by tento plán mohol vôbec uskutočniť.

Transformácia nacionalizmu na začiatku 20. storočia

Idea národného štátu sa stala na začiatku 20. storočia a hlavne v rokoch prvej svetovej vojny všeobecne akceptovanou ideou. Za túto ideu bojovali balkánske národy proti tureckej okupácii, za touto ideou stáli aj poľské snahy o znovuobnovenie Poľska.[84] Na konci prvej svetovej vojny bola táto idea akceptovaná aj víťaznou Dohodou. Rakúsko-Uhorsko však dôsledné uskutočnenie tejto idey v praxi nemohlo prežiť. Zánik Rakúsko-Uhorska nastal v dôsledku porážky vo vojne, ale odcudzovanie verejnosti voči tomu štátu, oslabovanie väzieb jednotlivých národných spoločenstiev voči štátu a panovníkovi – to bol proces, ktorý začal súbežne s tým, ako sa začala presadzovať idea národného štátu a ako sa začali formovať kolektívne identity na princípe politického nacionalizmu.

Nacionalizmus ako ideológia i ako politický program znamenal pre politickú kultúru v dualistickej monarchii zásadnú zmenu. Nacionalizmus vniesol novú dynamiku a pohyb do politiky a tým zásadne ovplyvnil aj politickú kultúru.[85] Pod vplyvom nacionalizmu došlo k zmene hodnotovej orientácie obyvateľstva. Namiesto tradičných hodnôt v oblasti politiky – štát, panovník, dvor, ustálený systém inštitúcií, začal sa presadzovať národ a národný štát ako dominantná hodnota. Národ nadovšetko – tak by mohla znieť parafráza bývalej nemeckej štátnej hymny. Nová dominantná hodnota znamenala aj novú legitimitu. Tradičné inštitúcie boli akceptované iba pod podmienkou, že sa prispôsobia, transformujú a podriadia národnému programu. Štát mal brániť a presadzovať národné záujmy. Pre Rakúsko-Uhorsko to bolo fatálne, pretože prispôsobiť sa toľkým národným programom nebolo možné. V iných oblastiach strednej Európy pôsobila idea národného štátu ako dynamická a štátotvorná sila. Počas prvej svetovej vojny to začalo platiť aj o odboji nerovnoprávnych národov Rakúsko-Uhorska.

Národná agitácia spolu so sociálno-politickou agitáciou (a obe prebieha-

[84] Por. TOMASZEWSKI, Jerzy: The National Question in Poland in the Twentieth Century. In: TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe*, ref. 6, s. 293-316.

[85] Por. KOVÁČ, Dušan: Nationalism and Political Culture in Austria-Hungary in the Period of Dualism. In: HULAS, Magdalena – PÁNEK, Jaroslav (eds.): *Political Culture in Central Europe (10th – 20th centuries)*. Part II. *19th and 20th Centuries*. Warsaw : Institute of History Polish Academy of Sciences, 2005, s. 71-88.

li často súbežne a prelínali sa) prispeli nesporne k demokratizácii spoločenského života. Záujem o veci verejné začali prejavovať aj dovtedy apolitické sociálne vrstvy a skupiny. V dôsledku toho začali vznikať zárodky občianskej spoločnosti aj v strednej Európe. Rástol tiež počet členov a stúpencov politických strán. Predovšetkým sociálna demokracia sa stávala masovou politickou stranou. A vplyv vo verejnosti získavali aj rôzne radikálno-nacionalistické politické strany a organizácie. Nacionalisticko-uvedomelý a občiansky princíp existovali vedľa seba v národných programoch postavených na myšlienke národného štátu. Na druhej strane fetišizácia národného princípu vniesla trvalo konfliktnú situáciu do spoločnosti.

Mohutný ideový prúd európskeho nacionalizmu, ktorý hlboko ovplyvnil nielen kultúru a politiku, ale aj ekonomiku a sociálny život európskeho človeka, skrýva v sebe viaceré protikladné sily a tendencie. Možno hovoriť o jeho jánusovskej tvári. Nacionalizmus je etnický i etatistický, je konštrukčný i deštrukčný, defenzívny i hegemonialistický, otvorený i uzavretý. Všetko závisí od konkrétnych historických, politických, sociálnych i kultúrnych podmienok. Ak by sme z týchto tendencií chceli zostaviť krivku, v celoeurópskej mierke po pomalých a latentných začiatkoch v 18. storočí dosiahol nacionalizmus v 19. storočí prudký rozvoj a tam sa najviac prejavili aj jeho pozitívne črty – kreativita, schopnosť organizovať kolektívy a napokon i demokratizmus. V jednotlivých regiónoch Európy bol v tomto smere síce rozdielny vývoj, celkovo však možno povedať, že už koncom 19. storočia sa začali prejavovať známky vyčerpanosti a krízy a tiež výrazné tendencie k deštrukcii a hegemonializmu. Prechod od romantizmu k realizmu a následne k pozitivizmu, skepse, iracionalizmu a hedonizmu na prelome storočí sú symptómy, ktoré sprevádzali tento proces. Tento proces možno ilustrovať aj na historiografii, ktorá bola azda najužšie zviazaná s nacionalizmom, pretože sa v 19. storočí sformovala ako národná historiografia, rozprávajúca národné príbehy. Nacionalistická romantizujúca mýtotvorná historiografia sa vyčerpala. Ona existuje do dnešných dní aj v stredoeurópskom priestore, aj na Slovensku. Ale už nepredstavuje hlavný produktívny typ písania o dejinách. Prišli nové školy, predovšetkým pozitivizmus, ktorý kládol dôraz na objektívne poznanie. Pozitivistická a post pozitivistická historiografia odmietli predchádzajúci príliš subjektívny nacionalizmus. Súčasník toho prerodu historiografie, švajčiarsky historik Jacob Burckhardt, definoval nacionalistickú historiografiu ako takú, ktorá má neustále sklon skĺznuť „zo sféry poznania do sféry zámerov“.[86] Súčasne upozorňoval, že „patriotizmus, ktorý

[86] BURCKHARDT, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha : Melantrich, 1971, s. 14.

pri tom domnele prejavujeme, je často iba povýšenosťou voči iným národom a už len preto sa odchyľuje od cesty pravdy". Cestu od nacionalizmu k objektivite videl Burckhardt okrem iného aj v tom, že národné dejiny sa študujú „v súvislosti s dejinami celého sveta".[87] I na Slovensku máme príklad toho, že tieto tendencie zachytili aj slovenskí historici. František V. Sasinek vytýčil ako ideál historika odborného pracovníka, neviazaného politickými zápasmi. Historik by mal byť človek nie veriaci, ale pravdu hľadajúci. Pravda, Sasinek sám si uvedomoval, že on tento ideál nemôže dosiahnuť, pretože Slováci sú stále v ťažkom položení a historik je determinovaný týmto národným zápasom.[88]

Postromantické politické programy Slovákov

Z hľadiska konštruovania národnej identity je práve formovanie slovenského národa v mnohých ohľadoch zaujímavým predmetom výskumu. Po revolúcii rokov 1848 – 1849 došlo k pomerne prudkému vytriezveniu z romantického nacionalizmu. Vedúca elita zažila veľké rozčarovanie a uvedomila si, že federalizácia monarchie na etnickom princípe nie je realizovateľná. Ako možnosť sa ukázala byť iba federalizácia na historickom princípe, čo by pre Slovákov znamenalo podstatné zhoršenie situácie ako v bachovskom neoabsolutizme. Slováci sa však nevzdali národného programu. Aj keď najuznávanejší ideový vodca Slovákov Ľudovít Štúr začal blúzniť o všeslovanskej ríši,[89] po páde absolutizmu došlo aj medzi Slovákmi k oživeniu národného hnutia a k sformulovaniu slovenského politického programu. Ten sa v zásade neodlišoval od Štúrovho programu z revolúcie 1848, bol však konkrétnejší a adresnejší. Memorandum národa slovenského z roku 1861,[90] ktoré požadovalo pre Slovákov autonómiu v rámci Uhorska, zostávalo slovenským politickým programom až do prvej svetovej vojny. Dualizmus však znamenal, že tento program sa síce naďalej deklaroval ako slovenská Magna charta, ale možnosť jeho realizácie v daných podmienkach bola nulová. Reakciou na to bol vznik Novej školy slovenskej, ktorá na vyrovnanie reagovala tak, že navrhovala vzdať sa politického programu a za tú cenu dosiahnuť od Maďarov ústupky v oblas-

[87] BURCKHARDT, Jacob: Ref. 86, s. 14-15.

[88] Pozri KUČERA, Matúš: Profil historického diela Františka Víťazoslava Sasinka. In: *Historický časopis*, 29, 1981, s. 195-207.

[89] ŠTÚR, Ľudovít: *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Bratislava : Slovenský inštitút medzinárodných štúdií, 1993, nemecký originál Das Slawenthum und die Welt der Zukunft ukončený roku 1853.

[90] *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti,* zv. 1, ref. 42, s. 336-343.

ti jazykovej a školskej. Keďže však maďarská politika nebola ochotná ani na drobné jazykové a školské ústupky, iniciatíva Novej školy stratila zmysel. Novou iniciatívou bola až na prelome 19. a 20. storočia činnosť mladej generácie Hlasistov, ktorí videli tiež nerealizovateľnosť politického programu a požadovali namiesto toho drobnú prácu medzi slovenským ľudom podľa učenia Tomáša Garrigua Masaryka. Podľa tohto programu sa mal slovenský národ budovať zdola, cestou hospodárskeho a morálneho zveľaďovania. Ústredie Slovenskej národnej strany v Turčianskom Sv. Martine však zotrvávalo na politickom programe Memoranda a riešenie hľadalo v ruskej pomoci a v zmene medzinárodnej situácie. Preto sa orgán tejto strany *Národné noviny* veľmi intenzívne venoval komentovaniu medzinárodnej situácie.[91] V každom prípade však u Slovákov v dôsledku násilnej maďarizácie dochádzalo k postupnému odcudzovaniu voči uhorskému štátu. Toto odcudzovanie išlo paralelne s postupujúcou národnou agitáciou, ktorá však v uhorských podmienkach bola značne pribrzdená represívnymi opatreniami uhorských vlád.

5. Metamorfózy kolektívnych národných identít v 20. storočí

Dušan Kováč

V priebehu „dlhého 19. storočia“ sa v stredoeurópskom priestore na princípe akceptovania národnej agitácie a národného programu sformovali viaceré národné spoločenstvá. Nie vo všetkých prípadoch sa tento proces úspešne zavŕšil. Model formovania moderných národov, ktorý vznikol v priebehu 19. storočia sa uplatnil aj v storočí nasledujúcom. „Krátke 20. storočie“ však, v závislosti od konkrétnej historickej situácie, vnieslo do tradičného modelu niektoré špecifiká, ktoré sú hodné zreteľa.

Koniec 19. a začiatok 20. storočia boli na európskom kontinente poznamenané pomerne dlhým obdobím mieru. V strednej Európe sa vojnové udalosti skončili prusko-rakúskou vojnou (1866). Nepokojný bol iba Balkán, kde

[91] Pozri KOVÁČ, Dušan: Aussenpolitische Pläne und Vorstellungen der Slowaken in der Ära des Dualismus. In: RAJŠP, Vincenc and col. (eds.): *Melikov zbornik. Slovenci v zgodovini in njihovi srednjeevropski sosedje.* Ljubljana : ZRC – SAZU, 2003, s. 561-569.

prebiehali národnooslobodzovacie vojny a Balkán napokon svojimi dvoma vojnami predznamenal aj svetový konflikt. Pravda, tento pokoj na väčšine európskeho teritória bol iba relatívny, bolo to ticho pred búrkou. Vytvorenie dvoch protichodných vojensko-politických blokov neveštilo nič dobrého. Tlač vo všetkých krajinách písala o budúcej vojne. A v Nemecku ju tamojšia tlač rôznej orientácie aj definovala ako vojnu medzi Germánmi a Slovanmi, čo znamenalo vojnu Nemecka s Ruskom. Vojnová ideológia bola skrz-naskrz presiaknutá nacionalizmom.[92] Napätie na európskom kontinente bolo také silné, že vyprovokovalo vlnu pacifistického hnutia a to na báze občianskej i na báze II. socialistickej internacionály.

Vojna, ktorá začala v lete 1914, sa zvykne nazývať prvá svetová vojna. Z hľadiska celého vývoja v 20. storočí však aj túto vojnu vnímame ako súčasť jednej totálnej vojny, ktorá tvorí obsah celého „krátkeho 20. storočia". Pretože aj druhá svetová vojna a po nej nasledujúca „studená vojna" tvoria jeden celok, i keď niektorí aktéri tejto vojny si vymenili svoje miesta. Kauzálne vzťahy vojnových udalostí sú však také zrejmé, že krátke tzv. medzivojnové obdobie bolo vlastne iba pokračovaním vojny „mierovými prostriedkami" ak by sme chceli takto parafrázovať známu Clausewitzovu definíciu. A dôsledky druhej svetovej vojny trvali na európskom kontinente až do pádu Berlínskeho múru a boľševizmu. Táto vojna 20. storočia nie je mysliteľná a vysvetliteľná bez poznania nacionalizmu a jeho vplyvu na beh dejín. Najkritickejším bodom vo vývoji európskeho nacionalizmu bola práve prvá svetová vojna. Všetky doterajšie pokusy vysvetliť prvú svetovú vojnu z vývoja ekonomiky ako dôsledok monopolizácie a podobne neviedli k úspechu. Prvá svetová vojna bola totiž v prvom rade stretom hegemonialistických nacionalizmov a jej súčasťou sa následne stal boj malých národov za národný štát.

Versaillský systém a idea národného štátu

Versaillský mierový systém, ktorý zmenil politickú mapu Európy a zásadným spôsobom hlavne mapu strednej a juhovýchodnej Európy, obsahoval v sebe takmer rovnocenne kreatívnu i deštruktívnu tendenciu. Viaceré národy, medzi nimi Slováci i Česi, presadili svoje vtedajšie štátnopolitické plány. Nový

[92] Porovnaj WANK, Solomon: Politics versus Military Thinking in Austria – Hungary 1908 – 1912, Peace and Change. In: A *Journal of Peace Research,* 1980, 8, s. 1-16; WEHLER, Hans Ulrich. *Das deutsche Kaiserreich 1871 – 1918*. Göttingen : Vanderhoek und Ruprecht, 1983; MANN, Golo: *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.* Frankfurt a. M. : S. Fischer, 1992.

politický systém súvisí teda veľmi úzko s kolektívnymi národnými identitami. Staré imperiálne tendencie dostali v dôsledku rozšírenia sa nacionalistickej ideológie novú dynamiku i nový obsah. Idea národného štátu vytvorila nielen kolektívnu identitu na novej úrovni, ale aj takpovediac novú „kolektívnu nenávisť". Zatiaľ čo predtým sa ešte vojny mohli považovať za vec profesionálnych armád a vnímali sa aj ako zvláštny druh umenia, od roku 1914 vojna zasiahla totálne všetkých. Postihla ľudí nielen tým, že sa zmenila „stratégia a taktika" vedenia vojny, ale aj preto, že na vojne nezúčastnení civili neboli už viac divákmi, ale vojnové úspechy či neúspechy sa ich priamo dotýkali ako členov určitého národného kolektívu. „Miesto na slnku", ktoré deklarovala nemecká vojnová propaganda, je charakteristickou črtou tejto novej ideológie. Vojnová propaganda sa netýkala zďaleka iba spoločnosti nemeckej. Idea národného štátu posilnila kolektívnu identitu národov v štátoch, ktoré sa deklarovali ako národné štáty. Najlepšie sa to dá dokumentovať u dvoch najväčších a najnezmieriteľnejších rivalov – u Francúzov a Nemcov. Francúzska republika mobilizovala svojich občanov heslami o obrane vlasti. Rovnako v Nemecku, aj keď bolo monarchiou, v oveľa väčšej miere ako boj za cisára a dynastiu zaznievali heslá o obrane národného kolektívu a vlasti v duchu slov nemeckej hymny „Deutschland über alles".

Výnimku opäť tvorilo Rakúsko-Uhorsko, kde bol nemecký, či francúzsky model nepoužiteľný.[93] Tu idea „národného štátu" pôsobila v oveľa väčšej miere ako odbojový program. Inými slovami, zatiaľ čo prostí vojaci, Česi a Slováci bojovali za svojho „cisára pána", Česi a Slováci v prodohodových légiách bojovali za „národný štát".[94] Oveľa slávnejší boli napokon tí druhí a to nielen preto, že boli úspešnejší. Predstavitelia odboja poľského i juhoslovanského mali výhodu v tom, že juhoslovanská myšlienka sa mohla zomknúť okolo už existujúceho a bojujúceho štátu – Srbska a obnovenie Poľska bolo deklarované ako cieľ všetkými bojujúcimi krajinami. Aj preto sa odboj československý musel najviac aktivizovať a najviac agitovať tam, kde videl svojho prirodzeného a jediného spojenca – u Dohody. Masarykove a Štefánikove memorandá[95]

[93] Porovnaj GALÁNTAI, József: *Die österreichisch-ungarische Monarchie und der Weltkrieg.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1979; FELLNER, Fritz (ed.): *Schicksalsjahre Österreichs 1908–1919. Das politische Tagebuch Josef Redlichs.* Graz : Böhlau, 1953; BRIDGE, Francis Roy: *The Habsburg Monarchy among the Great Powers 1815–1918.* New York : Berg, 1990.

[94] Pozri KOVÁČ, Dušan a kol.: *Slovensko v 20. storočí.* Zv. 1. *Na začiatku storočia 1901 – 1914*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2004.

[95] T. G. Masaryk, Memorandum Independent Bohemia. Public Record Office, London, Foreign Office 371, 2241; Štefánikovo memorandum Gli Czechi e l' Italia nella guerra attuale pozri KOVÁČ, Dušan: Štefánikovo talianske memorandum z apríla 1916. In: *Historický časopis,* 48, 2000, s. 532 a nasl.

i Benešove depeše svorne argumentovali vytvorením „národného štátu“ národa československého. To bola jediná možnosť ako dosiahnuť súhlas s rozbitím Rakúsko-Uhorska. Súhlas napokon nebol motivovaný primárne touto agitáciou, ale vojenskými úspechmi československého zahraničného vojska a tiež vývojom vojenských a politických udalostí, ktoré ukázali, že záchrana habsburskej monarchie by bola oveľa komplikovanejšia ako jej rozdelenie na nástupnícke štáty.

Po prvej svetovej vojne sa v strednej Európe vytvoril nový politický systém. Vznikli nové hranice a celý rad štátov na princípe „národného štátu“. Ukázalo sa však, že v situácii ešte poznačenej vojnou nie je možné riešiť konflikty inak ako mocensky a že teda takéto riešenie nemôže byť trvalé a nemôže uspokojiť všetkých. Rozpad Rakúsko-Uhorska a vznik nových štátov – to bolo rozhodnutie, ktoré vyriešilo trvalú dilemu habsburskej monarchie, nie však konflikt vyplývajúci z rozdielnosti národných politických programov.

Versaillský systém zmenil mapu Európy a vznikol celý rad nových štátov, ktoré sa deklarovali ako „národné“. Viaceré národy, medzi nimi aj Česi a Slováci dosiahli svoju štátnosť a tým aj ciele svojho národného hnutia. Versaillský systém však bol od začiatku poznačený dvoma zásadnými faktormi: a) v dôsledku mierových zmlúv nevznikol ani jeden v pravom slova zmysle „národný štát“ a b) na rozdiel od procesu zjednotenia Talianska a Nemecka v 19. storočí versaillský proces bol nie integračný, ale dezintegračný. To malo svoje dôsledky nielen na ďalší historický vývoj v Európe, ale aj na formovanie, resp. transformáciu národných kolektívnych identít. Preto sa na konci vojny a po vojne objavili integračné koncepcie, ktoré by mohli do určitej miery vybalansovať jednostrannosť versaillského riešenia. Boli tu plány na Dunajskú federáciu, paneurópske hnutie a napokon integračnú úlohu mala zohrať aj Spoločnosť národov. Wilsonovské a masarykovské ideály sa však napokon nepresadili. Povojnové obdobie bolo príliš krátke na to, aby sa konflikty, ktoré sa prejavili vo vojne i po vojne, mohli ak nie riešiť, tak aspoň zmierniť. Naopak, nacionalistický extrémizmus pravicového typu ovládol časť Európy a napokon vyvolal aj druhú svetovú vojnu.

Etnicko-národnostná diverzifikácia a s ňou späté nové konflikty posilnili vlastne nacionalistické tendencie v Európe a dali im deštrukčný charakter. Ukázalo sa, že antinacionalistická skepsa vojnovej generácie, traumatizovanej zážitkami z prvej svetovej vojny sa prejavovala skôr ako dezilúzia než ako jasne deklarovaný antinacionalizmus. Slabou stránkou integračných európskych koncepcií bol fakt, že ich artikulovali zväčša vo vojne porazení. Slabou stránkou Spoločnosti národov bolo to, že nedokázala integrovať krajiny vo

vojne porazené a tiež to, že nemala reálne nástroje na zabránenie ďalšiemu vojnovému konfliktu.

Versaillský systém vytvoril možnosť na formovanie, aj keď iba krátke, kolektívnych národných identít u samostatných pobaltských štátov. Výrazne posilnil národnú identitu u víťazných štátov, napríklad v Rumunsku, Taliansku, hoci v talianskom prípade dostal tento proces veľmi skoro výrazne negatívne zafarbenie vo forme talianskeho fašizmu. V porazených krajinách sa však takisto posilnila národná kolektívna identita, ale na inej báze, na báze tragédie, odporu a tiež na báze revanšu.

Národný štát: Prípad Juhoslávie a Česko-Slovenska

Zvláštny prípad predstavovali dva nové štáty: Juhoslávia a Československo. Oba vznikli na princípe „národného štátu", boli tu však značné rozdiely. Početne, ekonomicky, ale aj kultúrne predstavovali v juhoslovanskom prípade krajiny, pričlenené z habsburskej monarchie väčšiu a vyspelejšiu časť krajiny. Politicky a vojensky sa však štát vytvoril okolo bývalého Srbska a jeho dynastie. Srbsko malo navyše gloriolu bojujúcej, napadnutej a napokon víťaznej krajiny. Historické, kultúrne i konfesionálne rozdiely však spôsobili, že juhoslovanská myšlienka bola dobrá na vytvorenie štátu, ale dosť problematická na jeho udržanie.

Česko-slovenský prípad bol odlišný. Česká dominancia bola od začiatku jednoznačná, nakoľko Slováci v zložitých uhorských podmienkach nemali možnosť vybudovať vlastnú hospodársku, politickú a kultúrno-školskú infraštruktúru. Slováci, na rozdiel napríklad od Chorvátov, nemali ani tradíciu vlastnej historickej štátnosti. Viacerí tvorcovia štátu, v prvom rade Tomáš Garrigue Masaryk a Milan Rastislav Štefánik boli presvedčení, že koncepcia politického československého národa je životaschopná a možno na nej postaviť politickú budúcnosť štátu i oboch etnických národov. Lepší znalec Slovenska Štefánik uvažoval aj o monarchistickom princípe, na ktorom by mohol byť štát postavený. Napokon sa ukázalo, že idea politického národa rezonovala v oveľa väčšej miere u Čechov, ktorí bez problémov prijali novú politickú československú identitu, nakoľko ju vnímali ako zmysluplné rozšírenie vlastnej českej národnej identity.[96]

[96] Pozri RYCHLÍK Jan: *Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1914 – 1945*. Bratislava : Academic Electronic Press, 1997; RYCHLÍK, Jan: *Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1945 – 1992*. Bratislava : Academic Electronic Press, 1998.

Zložitejším procesom prešla slovenská spoločnosť. Prvá svetová vojna znamenala zásadný prelom v slovenskej politike a v procese formovania moderného slovenského národa. Vojna spôsobila aj u prostých vojakov, ale aj u ich rodín doma, dosiaľ nedotknutých národnou agitáciou, politické dozrievanie, ktoré sa prejavilo stratou ilúzii o kráľovi a štáte ako takom. Vojna zároveň vytvorila politické podmienky na riešenie slovenskej otázky a slovenská kultúrna a politická elita sa rozhodla pre česko-slovenské riešenie, t. j. pre vytvorenie spoločného štátu s Čechmi. V dôsledku porážky Nemecka a Rakúsko-Uhorska sa tento program uskutočnil.[97]

Pre Slovákov mal vznik Československej republiky v ich historickom vývoji zásadný význam. Nový štát umožnil zavŕšiť emancipačný proces, ukončiť národnú agitáciu a sformovať slovenský národ ako moderný európsky národ. Tento proces sa uskutočnil pomerne rýchlo, v prvých desiatich rokoch existencie republiky, v podmienkach všeobecného volebného práva a parlamentnej demokracie. Vzhľadom na to, že oficiálna štátna doktrína Československej republiky znela, že je to národný štát národa československého, čím sa vytvoril konštrukt politického československého národa, malo doformovanie sa slovenského národa zvláštnu podobu. Národná agitácia, ktorú začala ešte Štúrova generácia veľmi cieľavedome a spočiatku aj úspešne, bola v uhorských podmienkach nasilu pribrzdená uhorskými vládami v procese postupne sa zosilňujúcej maďarizácie. Tak vlastne Slováci dostali po vzniku Československej republiky možnosť pomerne rýchlo dohnať zameškané. Slováci skutočne v pomerne krátkom čase ukončili proces formovania národnej kolektívnej identity predovšetkým v oblasti etnicko-kultúrnej. Vznikli školy so slovenským vyučovacím jazykom od ľudových škôl po univerzitu, vytvorila sa dobrá kultúrna infraštruktúra, vznikla slovenská podnikateľská vrstva a politická elita, ktorá sa emancipovala od elity kultúrnej. Pokiaľ išlo o program kultúrny, jazykový, tvorili Slováci nepochybne jeden celok, ktorý sa hlásil k slovenskému jazyku a k samostatnosti slovenskej kultúry. V politickej oblasti však vznikli dva varianty politického programu: autonomistický a centralistický. V politickom zmysle teda vznikol rozdelený národ, alebo dvojnárod, takže celok možno prirovnať k listu rastliny ginko biloba: jedno spoločné kultúrne jadro s dvoma lalokmi. Dôsledky takto vytvarovaného národného vedomia trvajú vlastne až do súčasnosti a možno ich vystopovať aj podľa regiónov. Analýza spoločenskej situácie však ukazuje, že koncepcia československého národa – čechoslova-

[97] O vstupe Slovenska do spoločného štátu pozri HRONSKÝ, Marián: *Slovensko pri zrode Československa.* Bratislava : Pravda, 1987.

kizmus, nebola veľmi perspektívnym konštruktom predovšetkým preto, že už predchádzajúca národná agitácia, založená na koncepcii svojbytnosti slovenského národa pokročila natoľko, že nový konštrukt bol akceptovaný iba malou časťou politickej elity. Na druhej strane možno povedať, že väčšina Slovákov považovala spoločný štát s Čechmi za dobrú základňu pre svoj rozvoj a to až do rozdelenia roku 1993.

„Národný štát" a národnostné menšiny

Zvláštnym fenoménom, ktorý vznikol v dôsledku versaillského systému, boli početné národnostné menšiny. Zatiaľ čo etnické, či konfesionálne menšiny, žijúce viac-menej v diaspóre, existovali aj predtým, nové hranice vytvorili množstvo národnostných menšín žijúcich v tzv. národných štátoch. Tvorcovia nového systému si tento problém uvedomovali veľmi naliehavo už počas mierových rokovaní, keď sa tvorili nové hranice. Ochrana národnostných menšín bola preto od počiatku chápaná ako nevyhnutná súčasť nového systému a príslušné dokumenty boli súčasťou mierových zmlúv. Pre oblasť strednej Európy bola dôležitá dohoda o právach národnostných menšín, podpísaná súčasne so saintgermainskou mierovou zmluvou.[98] V novovytvorenej Spoločnosti národov vzniklo zvláštne oddelenie pre ochranu menšín, ktoré malo za úlohu preskúmať, resp. predložiť valnému zhromaždeniu Spoločnosti národov sťažnosti na nedodržiavanie menšinových práv. Hlavne v prvých rokoch sa tu zhromažďovali ponosy nemeckých a maďarských menšín, ktorých obsahom boli práve mierové zmluvy. Tieto sťažnosti oddelenie neakceptovalo a odkladalo ich ad acta.[99]

V prostredí národnostných menšín vznikali aj nové kolektívne identity, ktoré boli dosť rôznorodé. V národnostných menšinách, ktorých elity v zásade odmietali nové politické delenie Európy, vznikal zvláštny druh menšinovej identity, ktorá bola programovo antimenšinová. Menšina sa odmietala definovať ako menšina, ale považovala sa za súčasť väčšinového národa, spravidla hraničiaceho s štátom, kde žila menšina. Formovali sa však aj programovo menšinové identity tam, kde šlo o tzv. ostrovné menšiny.

Veľmi zaujímavým prípadom formovania sa novej kolektívnej identity bol prípad nemeckej menšiny na Slovensku. Táto malá, asi 150-tisícová menšina

[98] Zmluva medzi víťaznými mocnosťami Dohody a Rakúskom, podpísaná 10. septembra 1919 v zámku Saint-Germain pri Paríži.

[99] Rozsiahly materiál k agende Société des Nations, Genève; Protection des minorités.

bola rozdelená konfesionálne i teritoriálne a až do roku 1918 medzi jednotlivými nemeckými etnickými ostrovmi neexistovala vlastne nijaká komunikácia a ich identita bola prevažne iba miestna, nanajvýš regionálna, napríklad identita Spišských Sasov. Slovenskí Nemci, pokiaľ mali politickú orientáciu, tá smerovala na Budapešť a z viacerých, aj kultúrnych, aj ekonomických dôvodov podliehali slovenskí Nemci postupujúcej maďarizácii, ktorej sa už ani veľmi nebránili. Po vzniku Československa sa ocitli v jednom štáte s početnou nemeckou menšinou v českých a moravských pohraničných oblastiach. Od začiatku tu začal prebiehať proces zjednocovania slovenských Nemcov na etnickom princípe. Ten mal však jednak podobu primknutia sa slovenských Nemcov k maďarskej iredentitistickej politike, jednak podobu úzkej spolupráce s Nemcami z českých krajín. Napokon, aj v dôsledku nástupu Hitlera k moci zvíťazila orientácia, ktorá sa definovala ako karpatonemecká identita, paralelne s identitou sudetonemeckou. Tento dramatický proces, ktorého rozhodujúca fáza už prebiehala v podmienkach totalitného systému za Slovenského štátu, bol ukončený vlastne až po vysídlení slovenských Nemcov, na pôde Spolkovej republiky Nemecko.[100]

Od druhej svetovej vojny po Európsku úniu

Na formovanie kolektívnych identít v strednej Európe mala vplyv radikalizácia politických programov, vznik fašizmu a národného socializmu ako aj celkové posilnenie nacionalistických tendencií, čo napokon priviedlo k druhej svetovej vojne.

Druhá svetová vojna znamenala pre celé ľudstvo nebývalú kataklizmu. Morálna kríza západného sveta vyvolala hneď po skončení vojny otázky po vine,[101] po príčinách, ktoré viedli k vojne. Neboli to otázky ľahké, ale postupne sa vo viacerých európskych krajinách v intelektuálnych kruhoch sformulovali výhrady k nacionalistickému vnímaniu sveta a k nacionalizmu ako takému. Zostupná krivka európskeho nacionalizmu po prvej svetovej vojne už bola zreteľná. Nacionalizmus nebol schopný riešiť problémy, lokálne sa ešte mohla prejavovať jeho kreatívna schopnosť, v celoeurópskom meradle sa však kríza

[100] KOVÁČ Dušan: *Nemecko a nemecká menšina na Slovensku*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991. Pozri aj príspevok TANCER, Jozef – MANNOVÁ, Elena: *Od uhorského patriotizmu k menšinovému nacionalizmu. Zmeny povedomia Nemcov na Slovensku v 18. až 20. storočí*. 5. kapitola v tejto publikácii.

[101] Krátko po vojne otvoril otázku filozof Karl Jaspers svojou esejou *Otázka viny*. Diskusie na túto tému v Nemecku pretrvávajú až do súčasnosti.

vyvolaná nacionalizmom vyostrila. Sám nacionalizmus už neponúkol nijaké riešenie. Preto po druhej svetovej vojne dochádza k pokusom postaviť hrádzu nacionalizmu a riešenie sa, predovšetkým v západnej časti Európy, ktorá bola mimo sovietskej sféry vplyvu, hľadalo v utlmení vypätých nacionalistických konfliktov. Historicky dôležitým medzníkom tu bolo, aj keď iba symbolické, francúzsko-nemecké zmierenie. Východisko sa hľadalo aj v občianskej spoločnosti a na nej postavenej liberálnej parlamentnej demokracii a v európskej integrácii.

Nacionalizmus sa začal vnímať ako negatívna skúsenosť a ako škodlivá ideológia, ktorá priviedla svet ku katastrofe a do slepej uličky. Vzápätí sa však začali vytvárať definície zlého a dobrého nacionalizmu, pričom dobrý nacionalizmus sa definoval ako vlastenectvo a pod. zatiaľ čo zlý nacionalizmus sa vnímal ako extrém. Svedčilo to o tom, že nacionalizmus ešte stále fungoval ako hlboko zažitá ideológia, ale silneli tendencie vyrovnať sa s jeho extrémnymi prejavmi.

Prv však, než sa udial tento intelektuálny proces, došlo opäť k „pokračovaniu vojny" za mierových podmienok. A toto pokračovanie bolo tvrdo nacionalistické. Sformovanie kolektívnych identít malo za dôsledok, že sa po vojne použil princíp kolektívnej viny. Tento princíp postihol predovšetkým nemecké obyvateľstvo a veľmi konkrétne nemecké menšiny v Československu, Maďarsku a Poľsku,[102] ale aj menšiny maďarské. Vyhnanie a vysídlenie Nemcov bolo tak súčasťou pokusu o etnickú homogenizáciu štátov, ktorá sa považovala za ideál a za zábezpeku zabránenia ďalším konfliktom. Okrem vysídľovania sa diali aj výmeny obyvateľstva, najväčšia medzi Poľskom a Ukrajinskou SSR, ale aj medzi ČSR a Maďarskom.

Po vojne vznikla v Európe nová deliaca čiara, ale tá mala iný, mocenský charakter. Väčšia časť strednej Európy pripadla do sovietskej mocenskej sféry. Tu sa, v záujme pacifikácie sovietskeho tábora začala presadzovať idea proletárskeho internacionalizmu, ktorá mala byť protiváhou nacionalizmu ako buržoázneho fenoménu. Totalitný systém bol vstave prikryť a eliminovať vonkajšie prejavy národnostných konfliktov, nebol však v stave ich eliminovať. Preto sa po roku 1989 objavil nový fenomén, ktorý dostal meno „renesancia

[102] K tejto otázke existuje početná literatúra. K vysídleniu Nemcov z Československa pozri základnú prácu STANĚK, Tomáš: *Odsun Němců z Československa 1945 – 1947*. Praha : Academia – Naše vojsko, 1991; Nemecko-česká a nemecko-slovenská komisia vydala k tejto otázke zborník, BRANDES, Detlef – IVANIČKOVÁ, Edita – PEŠEK, Jiří: *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938 – 1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhoslávio*u. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999. K vysídleniu slovenských Nemcov KOVÁČ, Dušan: *Vysídlenie Nemcov zo Slovenska (1944 – 1953)*. Praha : Ústav pro soudobé dějiny, 2001.

nacionalizmu“. Išlo vlastne iba o potvrdenie faktu, že nacionalizmus neprestal existovať ani za podmienok intenzívneho družobného fungovania krajín a národov v sovietskom bloku. Ukázalo sa, že ani 70 rokov existencie totalitného systému v ruskom impériu tam nezlikvidovalo národné kolektívne vnímanie sveta.

Rozpad Sovietskeho zväzu a viacerých viacnárodných štátov, aj keď tento proces prebiehal v každej krajine inak a s inými výsledkami, potvrdil existenciu pomerne silných národne orientovaných kolektívnych identít. Napokon, potvrdil to nielen tento proces, ale paradoxne aj proces európskej integrácie. Hlavným agitačným heslom pri referendách o vstupe do Európskej únie u nových členských štátov bolo svorne heslo, že vstup do EÚ je v „národnom záujme“ týchto krajín. A napokon aj neúspešný proces vytvorenia ústavy EÚ ukazuje, že národný záujem a myslenie v národných kategóriách je v súčasnosti v Európe stále dominantným faktorom, čo predstavuje aj pre budúcnosť kolektívnych identít v strednej Európe s ťažko prognózovateľným riešením.

6. Symbolické aspekty národnej identity

Symbolické aspekty národnej identity: zaľudnenie, umiestnenie a narácia „zlatého veku“ národných dejín

Andrej Findor

Národno-identifikačné aktivity, či už ide o ich „učeneckú fázu“ alebo neskoršie masové šírenie prostredníctvom socializačných inštitúcií, boli okrem štrukturálnych podmienok vytváraných politickým a hospodárskym prostredím, takisto rámcované dostupnými „symbolickými zdrojmi“. Tieto symbolické zdroje resp. systémy reprezentácie umožnili aby bol „národ“ ponímaný ako „kolektívna bytosť“, ktorá má svoje lineárne sa vyvíjajúce dejiny, odohrávajúce sa na určitom vymedzenom území a sprostredkúvajúce jeho osobitý „národný“ údel.[103] Či už ide o lyrické básne, epické príbehy, operu, obrazy, historické štúdie, mapy, múzeá, nástroje sociálnej štatistiky (sčítania obyva-

[103] SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nation*s. Oxford : Blackwell, 1986, s. 174-208. McCRONE, David: *The Sociology of Nationalism.* London : Routledge, 1998, s. 44-63.

teľstva) či učebnice, „národ“ je prostredníctvom týchto systémov reprezentácie[104] *prerozprávaný* vo forme poučného príbehu, *zaľudnený* významnými postavami, ktoré ako predstavitelia národnej ikonografie slúžia ako fixné body národného príbehu a v neposlednom rade *umiestnený* do priestoru a medzi topografické miesta. Vytvárajú sa ako topografické tak i metaforické „miesta pamäti“– zásobárne symbolov, reprezentované napríklad osobnosťami, udalosťami, prírodnými a kultúrnymi miestami, v ktorých sa „národ“ ako kategória kolektívnej pamäti „v zvláštnej miere kondenzuje, predstavuje alebo kryštalizuje“.[105] Bez týchto systémov reprezentácie by „národ“ ako „predstavované spoločenstvo“ nebol získal svoju časovú, priestorovú a ontologickú realitu a prirodzenosť.

Z celkovej šírky „miest pamätí“ sa pozornosť v nasledujúcich častiach sústredí predovšetkým na poznatky o symbolickom národnom panteóne, prírodných a kultúrnych miestach ako i historického konštruovania predstavy prirodzeného, jedinečného a odvekého národa v učebniciach dejepisu. Napriek svojmu rôznemu obsahovému a časovému zameraniu sa tri témy „pretínajú“ v období, ktoré býva v odbornej literatúre niekedy označované ako „zlatý vek“ národných dejín. Preto považujeme za dôležité vymedziť a diskutovať jednotlivé komponenty a funkcie „zlatého veku“, ktorý napríklad podľa Anthonyho D. Smitha vytvára podstatu spoločných národných mýtov a historických spomienok. Podľa Smitha národnú identitu vytvárajú vzájomne súvisiace komponenty, ktorými sú:

„historické územie alebo domovina; spoločné mýty a historické spomienky; spoločná, masová, verejná kultúra; spoločné zákonné práva a povinnosti pre všetkých členov, spoločná ekonomika s územnou mobilitou pre členov“.[106]

Centrálnu úlohu pri zabezpečovaní kolektívnej solidarity národného spoločenstva zohráva spoločná masová homogénna kultúra, ktorá generuje „emocionálne a symbolicky nabité znaky klubového členstva“ a spoločné mýty a historické spomienky, ktoré vymedzujú jedinečný *cosmos* a *teloi* národa – rekonštruujú minulosť tak, aby „vysvetlili údel spoločenstva a predpísali lieky na liečbu jeho chorôb“.[107] Ako ďalej Smith uvádza, každá národná mytológia (história) obsahuje sériu špecifických motívov alebo prvkov:

– Mýtus pôvodu v čase; t. j. kedy sa spoločenstvo „narodilo“.

[104] ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London : Verso, 1991, s. 155-186.
[105] NORA, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin : Wagenbach, 1990, s. 7.
[106] SMITH, Anthony D.: *National Identity.* Reno : University of Nevada Press, 1991, s. 14.
[107] SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford : Blackwell, 1986, s. 191-192.

– Mýtus pôvodu na území; t. j. kde sa spoločenstvo „narodilo“.
– Mýtus predkov; t. j. komu sme sa narodili a ako od neho/nej pochádzame.
– Mýtus sťahovania; t. j. kam sme putovali.
– Mýtus oslobodenia; t. j. ako sme boli oslobodení.
– Mýtus zlatého veku; t. j. ako sme sa stali veľkými a hrdinskými.
– Mýtus úpadku; t. j. ako sme upadli a boli podrobení/vyhnaní.
– Mýtus znovuzrodenia; t. j. ako by sme mali obnoviť našu predošlú slávu.

Smith vo svojich prácach upozornil na niekoľko funkcií „zlatého veku“. Prvou je hľadanie autentickej identity – t. j. spôsobu seba-realizácie nacionalistov a prostredníctvom národa, o ktorom sú presvedčení, že existuje odpradávna a ktorý čaká na svoje obrodenie (znovuzrodenie) prostredníctvom znovuobjavenia svojho vlastného „skutočného Ja“. Znovunájdená autentická identita tak umožňuje odpovedať na otázky „kto sme?“, „odkiaľ pochádzame?“ a takisto vytvára priestor na vytýčenie hranice medzi „nami“ a „nimi“ – „tými druhými“, ktorí do národa nepatria, lebo nezdieľajú jeho typické vlastnosti a osobitosť.[108] Druhou funkciou, ktorú Smith identifikoval, je umiestnenie a „znovu-zakorenenie“ národného spoločenstva do jeho vlastnej historickej vlasti, ktorá jediná umožňuje znovu-objavenie autentickej národnej identity prostredníctvom bežného, každodenného kontaktu s národnými „posvätnými miestami a poetickými krajinnými scenériami“.[109] Treťou funkciou „zlatého veku“ je vytvoriť zmysel kontinuity medzi generáciami, ktorá dáva existencii národného spoločenstva pocit súdržnosti (koherencie) napriek plynúcemu času, ktorý neustále prináša zmeny.[110] S kontinuitou národa úzko súvisí aj ďalšia funkcia „zlatého veku“ – hľadanie kolektívnej dôstojnosti (sebaúcty) prostredníctvom pripomínania minulej slávy národa a tým aj jeho vlastnej vnútornej hodnoty.[111] Posledná Smithom skúmaná funkcia „zlatého veku“ súvisí s „odzrkadľovaním a ukazovaním slávneho údelu (osudu) národného spoločenstva, ktorý pramení z jeho skutočnej povahy, odhalenej v zlatom veku.“[112] Je potrebné pripomenúť, že vnútorná hodnota národa, jeho seba-úcta a takisto aj jeho údel, bývali často vytvárané na historických príkladoch prekonávania prekážok a utrpenia, ktorým toto národné spoločenstvo v „zlatom veku“ svojich dejín čelilo.

[108] SMITH, Anthony D.: The „Golden Age“ and National Revival. In: HOSKINS, Geoffrey and SCHÖPFLIN, George (eds.): *Myths and Nationhood*. New York : Routledge, 1997, s. 48-49.
[109] SMITH. Anthony D.: *The „Golden Age“,* ref. 108, s. 49-50.
[110] SMITH. Anthony D.: *The „Golden Age“*, ref. 108, s. 50.
[111] SMITH. Anthony D.: *The „Golden Age“*, ref. 108, s. 50-51.
[112] SMITH. Anthony D.: *The „Golden Age“,* ref. 108, s. 51-52.

V slovenskom prípade obdobie od príchodu Slovanov po vytvorenie ranostredovekého uhorského štátu zahŕňa väčšinu horeuvedených motívov a funkcií „zlatého veku“. Príchod predkov, vytvorenie ich prvých samostatných štátnych útvarov, o ktorých existenciu museli hrdinsky bojovať, vyspelá kultúrna (t. j. aj náboženská) úroveň ako i moment podrobenia a „národného“ úpadku, vytvárajú z raného stredoveku Slovenska skutočný „zlatý vek“ histórie slovenského národa. Existencia a „príbeh“ (*master narrative*) Veľkej Moravy je považovaný za nosný, kľúčový prvok v budovateľských snahách generácií národnej inteligencie a politických reprezentantov pri vytváraní slovenskej národnej identity. Podľa Evy Riečanskej bol veľkomoravský „príbeh“ dostatočne „húževnatý a tvárny“ aby vytvoril „predstavu symbolickej kontinuity národného spoločenstva Slovákov“. V neskoršom období sa kvôli morálnej kontroverznosti vojnovej Slovenskej republiky stala Veľká Morava „najistejšou použiteľnou minulosťou“, ktorá „demonštrovala národnú kontinuitu, spoločný osud a ašpirácie“.[113] Veľkomoravská ríša je aj preto jediným štátnym útvarom na ktorého odkaz a priamu kontinuitu sa odvoláva základný zákon súčasného demokratického „národného štátu“ Slovákov – Preambula Ústavy Slovenskej republiky.[114]

Ľubomír Lipták videl „hľadanie zlatého veku“ nielen v „začiatkoch národných dejín“ ale v hociktorom období, ktoré „poskytuje uspokojujúci protiklad k dnešku a hlavne k neistému zajtrajšku.“ Podľa Liptáka sú to práve rozpaky, bezradnosť a neistota, ktoré „zlatý vek“ umožňuje „zakotviť alebo aspoň zdôvodniť“.[115] To, čo zaujme na prvý pohľad na výskumoch „významných Slovákov“ či miest historickej pamäti je *prirodzenosť* perspektívy, z akej sa písali dejiny. O čo väčšie „rozpaky, bezradnosť a neistota“ sprevádzali až príliš rýchlo sa meniace štátoprávne pomery, o to viacej úsilia vyvinuli jednotliví aktéri národného učeného záujmu, agitácie a neskoršie národných hnutí, aby túto realitu „zakotvili a zdôvodnili“. Či už to boli uhorské, československé, české a slovenské alebo znova iba slovenské dejiny, osobnosti, udalosti, prírodné a kultúrne miesta spolu tvorili symbolický komplex, ktorý neomylne vytyčoval dejinné určenie zafixované vo, do a medzi miesta národnej pamäti, smerom

[113] RIEČANSKÁ, Eva: *Reinventing Slovakia: Great Moravia as the Master Narrative in the Construction of Slovak National Identity*. Nepublikovaný príspevok prednesený na 40. Konferencii o slovanských štúdiách. Daytona Beach, Florida, USA, 14. – 16. marca 2002, s. 23-24.

[114] „My, národ slovenský, pamätajúc na politické a kultúrne dedičstvo svojich predkov a na stáročné skúsenosti zo zápasov o národné bytie a vlastnú štátnosť, v zmysle cyrilometodského duchovného dedičstva a historického odkazu Veľkej Moravy ...“ – ÚSTAVA SR, Bratislava : Remedium, 1992, s. 13.

[115] LIPTÁK, Ľubomír: Úloha a postavenie historiografie v našej spoločnosti. In: LIPTÁK, Ľubomír: *Storočie dlhšie ako sto rokov: O dejinách a historiografii*. Bratislava : Kalligram, 1999, s. 61.

k jedinému a prirodzenému cieľu – existujúcemu štátu a jeho režimu. Táto prirodzenosť dejinnej perspektívy je súčasťou toho, čo Pierre Bourdieu nazýva *homológia*. Podľa Bourdieuho existuje homológia (zhodnosť, súhlasnosť) medzi štruktúrami významov produkovanými dominantným diskurzom a sociálnymi štruktúrami reálneho sveta. Štruktúra dominantného diskurzu je potom uznaná (alebo zneuznaná) sociálnymi aktérmi, ktorí v prípade jej vnútorného osvojenia (internalizácie) majú tendenciu vnímať reálny svet ako „prirodzený".[116] Pravdaže, chronologická následnosť meniacich sa štátoprávnych pomerov je len jednou analytickou rovinou vymedzujúcou sociálnu existenciu „zlatého veku" znova a znova pripomínaného a prežívaného v symbolických rituáloch národných osláv, často na počesť výnimočných postáv národných dejín a na miestach „symbolicky nabitých" nimi žitým príbehom národných dejín. Ďalším dôležitým aspektom „zlatého veku" národných dejín, osobností a miest pamäti je ich *inštrumentálna mnohoznačnosť*, ktorej potenciál umožňoval v tom istom čase (období) jednotlivým sociálnym aktérom hovoriacim a konajúcim v mene rôznych národov resp. v prípade slovenskej konfesionálnej duality rôznych skupín snažiacich sa reprezentovať rôzne podoby toho istého národa, zápasiť o dejiny, osobnosti a miesta ako o cenný „symbolický kapitál", prostredníctvom ktorého bol už len krôčik k legitimovaniu vlastných kolektívnych záujmov a k zdôvodneniu existujúcej resp. požadovanej konfigurácie mocenských vzťahov.

Zaľudnenie národného príbehu

Peter Macho

Slovenská národná identita sa rodila v dlhodobom procese vzájomného spolupôsobenia a ovplyvňovania dvoch základných identifikácií, uhorskej a slovanskej. V 19. a 20. storočí sa Slováci vymedzovali najmä voči dvom etnickým a národným skupinám: maďarskej a českej. Ďalším dôležitým fenoménom sa stala konfesionálna dualita, teda trvalá prítomnosť dvoch konfesionálnych skupinových identít – katolíckej a protestantskej – ktoré sú z hľadiska formovania slovenskej národnej identity fundujúce a konštitutívne. Uvedené faktory ovplyvnili aj proces vytvárania symbolického národného panteónu, teda

[116] BOURDIEU, Pierre: On Symbolic Power. In: BOURDIEU, Pierre: *Language & Symbolic Power.* Cambridge : Polity Press, 1991, s. 169.

množiny relevantných historických postáv, ukotvených v kolektívnej pamäti Slovákov, ktoré boli, resp. sú pokladané za národných hrdinov, a prostredníctvom ktorých sa fixoval a v podstate dodnes fixuje príbeh národných dejín.

V priebehu dlhodobého vývoja táto množina podliehala zmenám, ktoré súviseli s kryštalizáciou etnickej a národnej identity v stredoeurópskom kontexte. Nedostatok výrazných slovenských hrdinských osobností bol spočiatku kompenzovaný napríklad slovanskými postavami (Jan Žižka, Ján Sobiesky, Mikuláš Šubič-Zrínsky), čo korešpondovalo s predstavou slovanského národa už v barokovej epoche.[117] Mnohé z nich sa v priebehu ďalšieho vývoja v 19. a 20. storočí definitívne stali súčasťou inonárodného panteónu (českého, poľského, chorvátskeho atď.); celkom prirodzene sa však Slováci, najmä príslušníci inteligencie, stotožňovali aj s postavami uhorskej histórie (napr. prvý uhorský kráľ, sv. Štefan), ktoré si v priebehu 19. storočia privlastnil maďarský nacionalizmus.[118]

Viaceré osobnosti slovenského národného príbehu pôvodne fungovali ako súčasť konfesionálneho diskurzu: to platí v plnej miere napríklad aj o sv. Cyrilovi a Metodovi, ktorí boli v 17. storočí v uhorskom prostredí spočiatku objavovaní a propagovaní ako protireformační a (celo)uhorskí svätci.[119]

---

[117] Stotožňovanie sa so slovanskými hrdinami nachádzame v slovenskom prostredí aj v 19. storočí. Dokumentujú to napr. texty tzv. národných obrán, ktoré reagovali na maďarizáciu verejného života v Uhorsku: „Dejiny jasne svedčia, že to boli Slovania, ktorí zrútili pohanstvo v Uhorsku a kázali Krista a evanjelium, ako napr. Poľka Adelaida a Vojtech alebo Adalbert, ktorý pokrstil a vychoval svätého Štefana. Boli to Slovania, na ktorých hrudi sa zlomila strašná turecká moc, ako napr. Poliak Sobieski pri Parkane, Chorvát Šubič alebo Zrinski v Sigete, Srb Knez alebo Kiniži pri Belehrade, Dugovič v Belehrade, ktorý sa z vysokej veže zhodil dolu s tureckou zástavou spolu s Turkom, ktorý ju tam chcel upevniť na znamenie víťazstva a pre povzbudenie dobyvateľov. […] Boli to Slovania, ktorí dali nový, lepší vzlet školstvu a výchove v Uhorsku […], ako napr. Komenský z Moravy […].“ ŠUHAJDA, Ľudovít M.: Maďarizmus v Uhorsku z právnej, historickej a rečovej stránky, s opravou predsudkov, z ktorých pochádzajú jeho domýšľavosti. In: ORMIS, Ján Vladimír (ed.): *O reč a národ. Slovenské národné obrany z rokov 1832 – 1848.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1973, s. 275-301.

[118] Podrobnejšie pozri v práci ŠKVARNA, Dušan: *Začiatky moderných slovenských symbolov. K vytváraniu národnej identity od konca 18. do polovice 19. storočia.* Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2004, s. 15. Autor v tejto súvislosti – v kontexte 19. storočia – upozorňuje: „[…] prvého kráľa Uhorska sv. Štefana už vnímala slovenská strana nielen ako heroického zakladateľa štátu, spravodlivého vládcu a svätca, […], ale aj ako symbolického ochrancu súdobej rovnoprávnosti národov žijúcich v multietnickom Uhorsku.“

[119] Tento paradox nevyplýval len z chybnej interpretácie starších historických prameňov, ale aj zo skutočnosti, že v dobovom kontexte bol kult svätcov spravidla primárne viazaný na územie určitého štátu, provincie, resp. cirkevno-administratívnej jednotky, ktoré nemuselo byť nevyhnutne totožné s priestorom obývaným príslušníkmi toho-ktorého etnického spoločenstva. J. Tibenský upozorňuje, že s uvedenou tendenciou sa stretávame už roku 1644 v cirkevných dejinách Melchiora Imhoffera. Tento jezuitský historik dokazoval, že „Cyril pôsobil na Morave, Metod však mal na starosti aj cirkev panónsku či uhorskú“, z čoho vyvodzoval, že niektorí českí historici nesprávne nazývajú Metoda iba moravským apoštolom. Pod vplyvom […] stredovekých uhorských kronikárov, ktorí datovali príchod starých Maďa-

Prvý výrazný doklad identifikovania sa príslušníkov slovenskej vzdelaneckej vrstvy s historickými postavami sv. Cyrila a Metoda, ale aj veľkomoravského panovníka Svätopluka, sa spája s menom Benedikta Szőllősiho. Tento príslušník jezuitskej rehole vydal roku 1655 katolícky náboženský spevník *Cantus Catholici,*[120] určený pre slovenských veriacich v Uhorsku: v latinskom predhovore k spevníku sa hrdo prihlásil k spomínaným trom postavám veľkomoravskej, teda preduhorskej minulosti. V druhom vydaní spevníka z roku 1700 bol však už pôvodný predhovor s cyrilometodskými a veľkomoravskými motívmi – pravdepodobne na zásah vyššej cirkevnej vrchnosti – vynechaný.[121]

V kruhoch protestantských vzdelancov tak isto silnel v priebehu 17. – 18. storočia proces stotožňovania sa s cyrilometodskou tradíciou. V luteránskom prostredí bol však ovplyvňovaný historickými naratívmi, ktoré zväčša nadväzovali na nekatolícky (najmä český) konfesionálny diskurz; navyše v tejto súvislosti nemožno hovoriť o autentickom kulte svätcov, teda o hagiografii v pravom slova zmysle. U evanjelických autorov je od počiatku v zárodočnej podobe vystopovateľná „sekulárnejšia" interpretácia Cyrila a Metoda, ktorá postupne vyústila do podoby obrazu týchto dvoch historických osobností ako kultúrnych hrdinov, resp. civilizátorov. Aj na tomto príklade teda možno ilustrovať, že fenomén *národného* sa v dvoch konfesionálnych prostrediach odvíjal spočiatku paralelne, ale viac-menej nezávisle, pričom k vzájomnej interakcii dochádzalo najmä od druhej polovice 18. storočia.

Ešte zložitejší bol proces integrovania Svätopluka do rodiaceho sa národného príbehu Slovákov. Ambivalentný, prípadne vyslovene negatívny a odmietavý vzťah Slovákov voči Svätoplukovi vyplýval zo skutočnosti, že v uhorskom prostredí sa v 18. storočí začali intenzívnejšie udomácňovať tie

---

rov do karpatskej kotliny do roku 744 (na základe stotožňovania Maďarov s Avarmi), niektorí maďarskí protireformační spisovatelia označovali Cyrila a Metoda priamo za vierozvestcov samotných Maďarov: „Tak sa Cyril a Metod nielen ako apoštolovia Slovákov, ale Uhorska vôbec dostávajú do životopisov uhorských svätých a od počiatku 19. storočia dokonca do breviárov užívaných v Uhorsku." TIBENSKÝ, Ján: Veľkomoravská a cyrilometodovská tradícia v diele Jána Hollého. In: CHOVAN, Juraj (ed.): *Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého.* Martin : Matica slovenská, 1985, s. 160.

[120] Starší spis českého exulanta, evanjelického kňaza Jakuba Jakobea Viva gentis Slavonicae delineatio (= Živý opis slovenského národa) z roku 1644, ktorý sa tiež hlásil k cyrilometodskej tradícii, je dnes nezvestný. Podrobnejšie v zborníku OTČENÁŠ, Michal – KÓNYA, Peter (eds.): *Jakub Jakobeus – život, dielo a doba.* Prešov : Podnik výpočtovej techniky, Katedra dejín UPJŠ, 1993.

[121] Súčasná historička na okraj tohto zásahu prízvukuje: „Kult slovanských bratov […] predstavoval potenciálne nebezpečenstvo erózie kultu domácich (uhorských) svätcov a dezintegrácie toho územia, na ktoré sa ich ochranné pôsobenie vzťahovalo. Pravdepodobne preto sa zmienka o pôsobení Cyrila a Metoda už v druhom vydaní katolíckeho spevníka vôbec neobjavila a ich kult sa až do polovice 18. storočia medzi veriacimi propagoval len váhavo a vo väčšej miere až na podnet Márie Terézie." KOWALSKÁ, Eva: Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve. In: *Slovenská literatúra*, 51, 2004, č. 4, s. 251.

historické naratívy sprostredkované stredovekými uhorskými kronikami, ktoré hornouhorských Slovanov/Slovákov pokladali za potomkov niekdajšieho Svätoplukovho ľudu. Zvyšky tohto ľudu sa po rozpade Veľkomoravskej ríše utiahli do karpatských hôr a starí Maďari si ich po svojom príchode do podunajského priestoru podmanili. V konečnom dôsledku táto verzia príbehu o vzniku Uhorského kráľovstva prispela v prvej tretine 18. storočia k intenzívnej polemike o charaktere uhorskej spoločnosti. Na základe tohto historického príbehu a jeho údajných politicko-právnych dôsledkov spochybnil profesor trnavskej univerzity Michal Bencsik príslušnosť šľachty a meštianstva slovenského etnického pôvodu k uhorským privilegovaným stavom; vyslovil názor, že uhorskí Slovania/Slováci nie sú slobodnými obyvateľmi Uhorského kráľovstva, ale ako potomkovia Svätoplukovho ľudu sú večnými poddanými Uhrov/Maďarov, t. j. uhorskej šľachty. Historická postava Svätopluka sa teda v podaní Michala Bencsika spájala nielen s príbehom o podrobení a podmanení a z toho vyplývajúcej tézy o neplnoprávnom, neprivilegovanom postavení všetkých Slovákov, ale aj s predstavou fragmentárnosti slovenského etnického spoločenstva (*zvyšky/pozostatky* Svätoplukovho ľudu).

Príznačná je v tomto smere reakcia privilegovaných stavov Trenčianskej stolice, sformulovaná v *Apológii* Jána Baltazára Magina z roku 1728: „[…] pannonskí Slovania sú tej istej [uhorskej] národnosti ako Maďari; lebo veď ak rozličné národy a kmene, ktoré do sväzku vstúpily s Romulusom i s jeho národom, nazývali sa neskôr všetci spoločným menom Rimanov, z rovnakého, ba ešte z väčšieho dôvodu ktože by uprel našim Slovanom, ak len má v moci rozum, meno uhorského národa?“[122]

Maginova obhajoba plnoprávneho postavenia slovenského etnického spoločenstva, predovšetkým však šľachty a meštianstva slobodných kráľovských miest, sa teda niesla v duchu dokazovania, že Slováci ako celok nie sú podmanencami Uhrov/Maďarov, ale že privilegované vrstvy slovenského obyvateľstva sú rovnocennou zložkou uhorského stavovského národa (*natio hungarica*).

Vo vzťahu k historickej zložke Bencsikovej argumentácie volil Magin stratégiu nejednoznačného postoja voči Svätoplukovi: Slováci sú síce potomkovia Svätoplukovho ľudu, ale na základe svedectiev stredovekých kroník sa vôbec nedá určiť, či bol tento panovník Slovákom, Moravanom alebo Poliakom. Nestotožňuje sa teda s postavou Svätopluka tak jednoznačne ako napríklad Benedikt Szőllősi a odmieta v tejto súvislosti akceptovať názor, že Slováci sú iba

[122] BANÍK, Anton Augustín: *Ján Baltazár Magin a jeho politická, národná i kultúrna obrana Slovákov z roku 1728*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1936, s. 175.

pozostatkami/zvyškami Svätoplukovho ľudu.[123] Slováci sa pred Maďarmi neukryli v karpatských horách, ani si ich Maďari nepodrobili. Sú autochtónnym obyvateľstvom Uhorska, obývajúcim kompaktné, súvislé územie na severe krajiny, predstavujú svojbytný etnický celok, nie nejaké pozostatky. Apológia teda odmietla také chápanie minulosti, v ktorom jednotlivé prvky historickej narácie – (*Svätopluk – pozostatky/zvyšky – podmanenie*) – implikovali aktuálny (teda už nielen historický) obraz Slovákov ako neplnoprávneho a neslobodného spoločenstva.[124]

Osvietenskí vzdelanci, združení okolo osoby katolíckeho kňaza a prvého kodifikátora spisovnej slovenčiny Antona Bernoláka, sa už so Svätoplukom dokázali identifikovať: pokladali ho za najslávnejšieho slovenského kráľa. Vo veľkomoravskej epoche videli zlatý vek Slovákov, v ktorom slovenčina prekvitala. Proces stotožnenia sa s historickou postavou Svätopluka, resp. definitívne začlenenie historických osobností preduhorskej minulosti do príbehu slovenských národných dejín zavŕšili v prvej polovici 30. rokov 19. storočia literárne eposy básnika Jána Hollého *Svatopluk a Cyrillo-Methodiada*. [125]

Konštruovanie príbehu národných dejín v slovenskom prostredí tak muselo prekonávať množstvo prekážok. Na ceste k národne definovanej spoločnosti sa ako jedna z najdôležitejších úloh aktérov národnoemancipačného hnutia ukázala potreba prekonávať konfesionálne obmedzenia a prekážky.

———

Pri formovaní konfesionálnej a národnej identity slovenských protestantov zohrávali významnú úlohu historické naratívy o pôsobení husitov a bratríkov

[123] „V úsilí odvrátiť od Slovákov pohanu, ktorú hádže na nich M. Bencsik vo spojení s menom Svätoplukovým, Apologia neuznáva, akoby hornouhorskí Slovania boli akýmisi ‚ostatkami' (reliquiae) Svätoplukovho pokolenia". BANÍK, Anton Augustín: *Ján Baltazár Magin,* ref. 122, s. 189.

[124] Baník v tejto súvislosti prízvukuje, že to, čo tvorí základnú východiskovú bázu Maginovej Apológie, je „hungaristická [rozumej: uhrofilská – pozn. P. M.] politická ideológia". BANÍK, Anton Augustín: *Ján Baltazár Magin,* ref. 122, s. 18. Tá vyplývala najmä z príslušnosti slovensky hovoriaceho zemianstva k uhorskej stavovskej obci, ktorá tvorila v danom období primárny identifikačný rámec pre túto skupinu obyvateľstva. Ďalší historici (napr. Ján Tibenský), ktorí sa po Baníkovi venovali problematike Apológie, akcentovali a skúmali práve veľkomoravské a cyrilometodské motívy; tie však nepredstavovali najdôležitejší prvok Maginovej argumentácie. J. B. Magin nekonštruoval slovenský národný príbeh, ale inú, takpovediac „nemaďarskú" verziu uhorského stavovsko-národného príbehu. Jeho Apológia je výrazom dobového uhorského patriotizmu Slovákov.

[125] Význam Hollého literárneho diela spočíva v tom, že prinieslo obraz Svätopluka ako človeka s konkrétnymi charakterovými vlastnosťami, s vlastnou individuálnou tvárou, pričom básnik túto postavu v národnom príbehu spojil s kategóriou národnej slobody. Podrobnejšie v štúdii VYVÍJALOVÁ, Mária: Svätopluk v epose Jána Hollého. In: *Literárnomúzejný letopis* 25, 1993, s. 73-98.

na území stredovekého Uhorska. Podľa týchto predstáv českí husiti v Uhorsku nielen viedli vojny, ale aj kolonizovali niektoré kraje na severe Uhorského kráľovstva, usadili sa medzi pôvodným slovanským/slovenským obyvateľstvom a postupne s ním splynuli. Údajne však medzi domácim obyvateľstvom šírili aj svoju vieru a na mnohých miestach budovali husitské kostoly. V hornouhorskom prostredí tak pripravovali pôdu pre rýchle a masové prijatie Lutherovho učenia o storočie neskôr.[126] Uvedená predstava o priamej kontinuite medzi husitstvom a Lutherovou reformáciou vykryštalizovala v priebehu storočí na konfesionálny mýtus slovenských evanjelikov.[127]

V rovine identifikovania sa s konkrétnymi historickými osobnosťami spätými s dejinami husitského hnutia a českej reformácie, sa v kruhoch slovenských evanjelických vzdelancov stretávame najmä s postavami Jana Husa, Jana Žižku, Jana Amosa Komenského. V 19. storočí sa tieto postavy stali súčasťou českého národného panteónu. V slovenskom (protestantskom) kontexte v priebehu 19. a 20. storočia oscilovalo ich vnímanie a interpretácia medzi dvoma rovinami identifikácie – konfesionálnou a nacionálnou.[128] Špecifický prípad v tejto množine predstavoval Ján Jiskra z Brandýsa. Na roz-

[126] Moderná historiografia tieto názory vyvrátila ako mylné. V tejto súvislosti pozri štúdie VARSIK, Branislav: Husitská tradícia v oblasti Myjavskej pahorkatiny vo svetle histórie. In: VARSIK, Branislav: *Kontinuita medzi veľkomoravskými Slovienmi a stredovekými severouhorskými Slovanmi (Slovákmi). Výber štúdií a článkov z rokov 1969 – 1992*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1994, s. 131-142; BODNÁROVÁ, Miloslava: Husitská tradícia na Slovensku v období reformácie. In: *Husiti na Slovensku. Zborník referátov z konferencie pri príležitosti 550. výročia bitky pri Lučenci.* Lučenec : Mestský úrad, Novohradské múzeum, 2001, s. 43-49. Treba však korigovať tvrdenie tejto autorky, že s uvedenými názormi sa stretávame až v priebehu 18. storočia. K prvým evanjelickým vzdelancom, ktorí hlásali myšlienku o kontinuite medzi husitstvom a luterstvom, patril r. 1685 Ján Burius. ĎUROVIČ, Ján: *Prehľad literárnych dejín slovenských evanjelikov.* Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1948, s. 39.

[127] Jeho rozšíreniu a upevneniu napomohlo prelínanie a splývanie husitskej, bratríckej, reformačnej a exulantskej tradície v kruhoch evanjelickej inteligencie, najmä duchovenstva; na druhej strane sa však pod jeho vznik do istej miery nepriamo podpísali aj katolícke cirkevné štruktúry, ktoré nie vždy presne rozlišovali medzi jednotlivými nekatolíckymi konfesiami. Súčasná historička v tejto súvislosti zdôrazňuje, že „prihlásenie sa k neautentickej, no teologicky pôsobivej [husitsko-bratríckej] tradícii prinieslo […] pre jej nových nositeľov [= protestantských Slovákov – P. M.], stojacich v rámci štruktúry obyvateľstva v Uhorsku v nedominantnom postavení, možnosť usilovať sa o akceptáciu prinajmenej v rámci cirkevnej komunity. Na druhej strane bola uvedená tradícia zdrojom hrdosti na vyspelosť slovanského národa, ktorý sa takto podieľal na stvárňovaní duchovného života Európy.“ KOWALSKÁ, Eva: *Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve*, ref. 121, č. 4, s. 250.

[128] Napr. Žižka ako slovanský, resp. česko-slovanský, neskôr československý hrdina; Hus ako duchovný predchodca reformácie, ako (slovanský) mučeník viery; Komenský ako kultúrny hrdina slovanského, neskôr, v druhej polovici 19. stor. dokonca ako slovenského národa atď. Podrobnejšie MACHO, Peter: „Náš“ Komenský? K jednotlivým vrstvám identity J. A. Komenského v novodobej slovenskej reflexii. In: MALÍŘ, Jiří – VLČEK, Radomír (eds.): *Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek. Sborník příspěvků z konference Češi nebo Moravané? K vývoji národního vědomí na Moravě, konané dne 28. února 2001 v Brně.* Brno : Matice moravská, 2001, s. 73-83.

diel od Husa či Žižku reálne žil a pôsobil v 15. storočí priamo na území Uhorska.[129]

V prvej tretine 19. storočia figuroval Jiskra v kolektívnej pamäti protestantských vzdelancov nielen ako vojenský vodca či predbojovník reformácie, ale aj ako mocenský garant šírenia českých bohoslužobných kníh, t. j. v duchu kollárovského slavizmu kníh písaných v národnom jazyku. Obraz Jiskru sa teda v okruhu luteránskej inteligencie postupne presúva z príbehu konfesionálnych dejín do príbehu národných dejín, pričom fenomén *národného* je v tomto kontexte tematizovaný a inštrumentalizovaný cez kategóriu národného jazyka. Pavel Jozef Šafárik napríklad vnímal roku 1826 Jiskrov význam pre slovenskú „identitu" v stredoveku nasledujúcim spôsobom: „Po zániku Veľkomoravskej ríše zhasla samostatnosť Slovákov – a ich reč sa presťahovala zo zámkov a kniežacích palácov do chyže roľníka. Staročia najhlbšieho mlčania nasledujú po vojnách a búrkach spôsobených nájazdmi uchvatiteľských národov; meno Slovákov a ich reči mizne z dejín a nevynára sa skôr ako okolo polovice XV. storočia, keď sa husiti usadili v Hornom Uhorsku pod vodcovstvom vojnychtivého Jiskru." [130]

V príbehu národných dejín, ktorého segment Šafárik podáva čitateľovi v rámci tejto pasáže, je rozpad a zánik Veľkomoravskej ríše veľkou tragédiou, lebo zánik tohto „národného" štátu podľa jeho chápania priniesol aj úpadok národného jazyka a vytlačenie Slovákov na periférium tzv. veľkých dejín.[131] Do centra dejín ich vrátilo až pôsobenie Jána Jiskru a jeho bojovníkov na pôde Uhorska.

V nacionalistickom diskurze (Šafárik, ale aj nasledujúca generácia romantikov /štúrovci) nenachádzame apriórne odmietavé stanovisko voči stotožňovaniu Slovákov s pojmom *zvyšky/pozostatky*, ktoré sa pôvodne spájali s historickou postavou Svätopluka. Naopak, došlo k prekódovaniu tohto pojmu: *zvyšky/pozostatky* prestali byť pre nové generácie národne sa uvedomujúcich Slovákov záležitosťou, za ktorú by sa mali hanbiť a stali sa zdrojom národnej hrdosti, lebo vznikajúci slovenský nacionalizmus si definitívne osvojil obraz

[129] So svojimi českými bojovníkmi prišiel do Uhorska r. 1440 na pozvanie kráľovnej Alžbety, vdovy po Albrechtovi Habsburskom. Jeho úlohou bolo chrániť záujmy maloletého Ladislava Pohrobka. *Dejiny Slovenska* I. *(do roku 1526)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1986, s. 399 a nasl. OSLANSKÝ, František: Ján Jiskra z Brandýsa a Slovensko. In: *Historické štúdie* 36, 1995, s. 49-66.

[130] Citované podľa vydania ŠAFÁRIK, Pavol Jozef: *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí.* Ved. red. Karol Rosenbaum. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1963, s. 366.

[131] Podobný názor vyslovil už r. 1786 Ondrej Mesároš, príslušník osvietensky orientovaného katolíckeho duchovenstva. Podľa neho boli Slováci vo veľkomoravskej epoche slobodným spoločenstvom, ale „po uvrhnutí nášho národa do otroctva jediným údelom […] pod mocou Maďarov bolo robotovať", v dôsledku čoho nastal aj úpadok slovenského jazyka. Citované podľa *Dejiny Slovenska* II. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1987, s. 610.

Veľkej Moravy ako národného štátu a veľkomoravského obdobia ako zlatého veku Slovákov so všetkými z toho plynúcimi dôsledkami. Spomínaný obrat uľahčila skutočnosť, že primárnym identifikačným rámcom slovenskej vzdelaneckej vrstvy v prvej polovici 19. storočia už nebol uhorský stavovský národ, ale stávalo sa ním Slovanstvo.[132]

To, čo môžeme v Šafárikovej interpretácii pokladať za nóvum je, že postavu Jána Jiskru z Brandýsa umiestňuje v národnom príbehu do kontextu veľkomoravského a cyrilometodského mýtu, spomína ho teda popri Svätoplukovi, ale aj Cyrilovi a Metodovi. Vykročil tak na cestu ďalšieho zaľudňovania slovenskej minulosti v čase a priestore, pričom je dôležitá skutočnosť, že tento proces sa vzťahoval už na obdobie uhorských dejín.

Na prelome 30. a 40. rokov 19. storočia však môžeme badať určitý posun, lebo obraz Jána Jiskru už nie je primárne spätý (len) s kategóriou národného jazyka, ale oveľa jednoznačnejšie aj s ďalším atribútom národa, s národným územím. V texte pripravovanej petície z roku 1840, ktorá vznikla ako reakcia na maďarizačné tendencie v rámci evanjelickej cirkvi, sa objavila nasledujúca myšlienka: „Keby však lož a očierňovanie [rozumej: očierňovanie Slovákov maďarskými nacionalistami – pozn. P. M.] boli také mocné, že by nám, kráľovi a ústave verným Slovákom, zatvorili prístup k najvyšším miestam, ostáva nám posledný prostriedok – konštituovať naše Slovensko primerane cieľu a dobe pod osobitným snemom podľa vzoru Chorvátska a Slavónska, pod ochranou spravodlivého kráľa. Rozpomeňme sa na Jiskrove časy, keď Slovensko celkom samostatne jestvovalo.“[133]

Pozitívny obraz Jána Jiskru z Brandýsa, jeho tematizovanie v literatúre, publicistike, v národnoobranných spisoch sa však obmedzovalo takmer výluč-

[132] Odiózny pojem *zvyšky/pozostatky* bol v národnom príbehu stotožnený s jazykovým a zemepisným stredom Slovanstva, čo mu dodávalo novú kvalitu a pozitívnu symbolickú hodnotu. V pôvodnom uhorskom stavovsko-patriotickom príbehu navodzoval predstavu fragmentárnosti, periférnosti a sociálnej degradácie; v sociálnych predstavách štúrovcov sú však tieto „nedostatky“ vyvážené inými kvalitami a hodnotami, ktorými tieto *zvyšky/pozostatky* (rozumej: Slováci) disponujú na základe skutočnosti, že tvoria stred Slovanstva. Sú totiž stotožňované so slovenským ľudom (teda už nie šľachtou či meštianstvom), v ich predstavách jadrom, základom národa, ktorý je uchovávateľom čistoty slovanského/slovenského jazyka a ľudovej/národnej kultúry. Tieto kvality a hodnoty sa uchovali napriek tisícročnému útlaku práve v Tatrách, v horách, do ktorých sa Slováci utiahli po páde Veľkomoravskej ríše. Podrobnejšie pozri v štúdii MACHO, Peter: Od pravlasti ku kolíske, od Karpát ku Tatrám. Mýtus slovanského stredu v kontexte vývoja slovenskej národnej identity a ideológie. In: HOJDA, Zdeněk – OTTLOVÁ, Marta – PRAHL, Roman (eds.): *„Slavme slavně slávu Slávóv slavných“. Slovanství a česká kultura 19. století. Sborník příspěvků z 25. ročníku sympozia k problematice 19. století, Plzeň, 24. – 26. února 2005*. Praha : Koniasch Latin Press, 2006, s. 240-257.

[133] Citované podľa *SLOVENSKO* I. *Dejiny.* Bratislava : Obzor, 1971, s. 473. Originálne nemecké znenie tohto textu uverejnil RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842. Diel druhý. Dokumenty*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 17-25.

ne na sociálnu skupinu protestantskej inteligencie: Ján Kollár umiestnil Jiskru v rámci svojej básnickej skladby *Slávy dcera*, ktorá bola často vnímaná ako biblia slovanského nacionalizmu, do slovanského neba; Karol Kuzmány uviedol *Jiskru udatného* v epose *Běla* do množiny slovanských hrdinov (Jan Žižka, Jaroslav zo Šternberka, Peter Veľký, Suvorov, Kościuszko, Jánošík).[134]

Národne angažovaní príslušníci katolíckej inteligencie sa však s Jiskrom neidentifikovali, napriek tomu, že on sám bol v skutočnosti katolíkom. Bránilo im v tom prílišné ukotvenie tejto historickej postavy v konfesionálnom nekatolíckom diskurze. Pod indiferentný, prípadne vyslovene negatívny postoj voči Jiskrovi sa v slovenskom katolíckom prostredí v prvom rade podpísalo tradičné vnímanie husitstva ako herézy a bratríckej epizódy v dejinách Uhorska ako obdobia deštrukcie a nestability. Je však pravdepodobné, že nedostatočná akceptovatelnosť Jána Jiskru ako súčasti rodiaceho sa príbehu národných dejín mohla v prvej polovici 19. storočia súvisieť aj s inou skutočnosťou: v uhorskom patriotickom diskurze, voči ktorému sa Slováci vymedzovali iba veľmi pozvoľne a do istej miery naň nadväzovali, totiž v rámci historických naratívov ako („naše“) pozitívne osobnosti-hrdinovia fungovali Ján Hunyady a Matej Korvín, voči ktorým stál ako antipód práve („cudzí“) Ján Jiskra z Brandýsa. Uvedenú tendenciu možno ilustrovať na historickom románe maďarského spisovateľa Miklósa Jósiku A *csehek Magyarországon* [Česi v Uhorsku /1839/], v ktorom autor zachytil prvé roky panovania Mateja Korvína, pričom v jeho podaní českí bojovníci neboli udatní ani hrdinskí. Hrdinské vlastnosti schematicky prisúdil „našim“, teda uhorským/maďarským postavám, zatiaľ čo „cudzí“ (t. j. českí bojovníci) boli vykreslení v krajne negatívnom svetle. Z uvedených dôvodov sa jeho román v kruhu slovenskej (evanjelickej) inteligencie stretol s odmietnutím.[135]

Ide teda o situáciu, v ktorej množina historických postáv je v čase a priestore totožná, ale v rôznych nacionálnych kontextoch 19. – 20. storočia odlišne interpretovaná a reprezentovaná: to je práve prípad literárneho obrazu Jána Jiskru, ktorý bol v slovenskom (protestantskom) kontexte stvárňovaný ako

[134] KUZMÁNY, Karol: Běla. In: VONGREJ, Pavol (ed.): *Karol Kuzmány. Sláva šľachetným*. Bratislava : Tatran, 1999, s. 75. Kuzmány toto literárne dielo pôvodne publikoval roku 1836 v časopise *Hronka*.

[135] Na toto rozdielne vnímanie spoločnej uhorskej minulosti poukazuje aj dnešný literárny historik: „Ak chcel [Jósika] v romantickej epoche v spoločnom štátnom útvare [v Uhorsku] (pri hegemonizačných ambíciách maďarských a za latentne aj viditeľnejšie sa prejavujúcich národnostných antagonistických vzťahoch) povzbudzovať nacionálne cítenie a vášne jedného národa [t. j. Maďarov], nemohol ich rovnako povzbudzovať u druhého [t. j. u Slovákov], nota bene, ak išlo o témy a hrdinov sčasti spoločných.“ CHMEL, Rudolf: Typológia slovenského a maďarského romantizmu. In: CHMEL, Rudolf (ed.): *Paralely a konfrontácie. O maďarskej literatúre a slovensko-maďarských literárnych vzťahoch*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1986, s. 17-63.

pozitívna osobnosť, zatiaľ čo v maďarskom kontexte ho nachádzame skôr ako negatívnu postavu. Rovnako často sa vyskytujúcim problémom je však existencia spoločnej (uhorskej) historickej osobnosti, ktorá je pozitívne reflektovaná, interpretovaná a reprezentovaná v obidvoch rivalizujúcich sa nacionálnych diskurzoch, čo vedie k sporom o národného hrdinu.[136]

Začiatkom 40. rokov 19. storočia sa však národnoemancipačný pohyb, v rámci ktorého sa dostávala do popredia štúrovská generácia, nadväzujúca kontakty s hnutím Mladej Európy, zintenzívnil a radikalizoval v sociálnom i nacionálnom ohľade. Proces kryštalizácie slovenskej národnej identity sa niesol v znamení vymedzovania sa mladých Slovákov voči českému a maďarskému nacionalizmu, pričom v 40. rokoch vyvrcholil nielen v štúrovskej kodifikácii spisovnej slovenčiny, ale aj v konkrétnejšej predstave slovenskej vlasti ako národného územia Slovákov, či v nájdení nových hrdinských vzorov v konštruovanej národnej minulosti.

Proces hľadania hrdinského vzoru v minulosti, ktorý by efektívnejšie reprezentoval ideu slovenského kmeňa/národa a kontinuitu príbehu národných dejín, vyvrcholil v prvej polovici 19. storočia objavením osobnosti Matúša Čáka Trenčianskeho. Štúrovci mu v príbehu národných dejín prisúdili po páde Veľkomoravskej ríše kľúčovú úlohu a vyrobili z neho národného hrdinu.[137]

Paradoxom zostáva, že podobný proces nacionalizácie tejto postavy stredovekých uhorských dejín prebiehal aj v maďarskom prostredí – prostredníctvom umenia, najmä literatúry a divadla, ale aj publicistiky a historiografie.[138]

Štúrovci a tzv. matičná generácia vzdelancov vykresľovali Matúša Čáka ako obnovovateľa Veľkej Moravy, resp. svojbytného Slovenska, neskôr, najmä v druhej polovici 19. storočia, ako zástancu federalizácie Uhorska, autonómie Slovenska či národnej rovnoprávnosti – celkom v intenciách memorandové-

[136] Súhrnne k tejto problematike (aj keď bez súvislosti s Jiskrom) pozri v podkapitole Hunyadi mint nemzeti hős [Hunyady ako národný hrdina] v práci KÖPÉCZI, Béla: *Nemzetképkutatás és XIX. századi román irodalom magyarságképe*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1995, s. 81 a nasl. Autor sa tu venuje problému, ktorý je pre nacionalistický diskurz typický: na základe primordiálneho chápania etnickej identity a pôvodu sa (stredovekej) historickej postave prisudzuje moderná národná identita, čo má za následok buď spochybňovanie zaradenia tejto osobnosti do iného, cudzieho národného panteónu (uhorský kráľ Matej Korvín nemôže byť pri uplatnení tohto kritéria maďarským národným hrdinom, lebo má valašský, ergo rumunský pôvod), alebo vedie priamo k rivalite, k zápasu o tohto hrdinu medzi dvoma nacionalizmami (to je prípad protitureckého bojovníka Mikuláša Šubiča Zrínskeho: Nikola Zrinski/Zrínyi Miklós v chorvátsko-maďarskom, resp. aj širšom slovansko-maďarskom spore).

[137] Prvým predstaviteľom romantickej generácie, ktorý sa zaujímal o postavu Matúša Čáka, bol Alexander Boleslavín Vrchovský. Vlastivednú prácu o Matúšovom živote prednášal v školskom roku 1836/1837 na pôde Spoločnosti česko-slovanskej, ktorá pôsobila pri evanjelickom lýceu v Prešporku.

[138] Prehľad literárnej a dramatickej tvorby, ktorá spracúvala tému Matúša Čáka podáva SZABÓ, Gyula: *Trencsényi Csák Máté a magyar drámai és epikus költészetben.* Budapest : 1914.

ho národnopolitického programu a jeho požiadavky Slovenského okolia. V ich očiach Matúš Čák figuroval ako (po zániku Veľkomoravskej ríše) posledný významný Slovák s atribútmi panovníka a vládcu-bojovníka. Ľudovít Štúr prízvukoval kontinuitu pôsobenia Matúša Čáka Trenčianskeho i Jána Jiskru z Brandýsa s veľkomoravskou epochou, ktorá sa v jeho chápaní prejavila okrem iného aj v hierarchii jednotlivých miest pamäti: „Čím je ktorý národ na deje bohatším, tým viac aj zem, ktorú obýva, je na miesta pamätné znamenitá, ktorá tým, že deje isté na ňej sú utkvené, vyvýšiac sä nad obecnosť zeme obyčajnú, priťahuje na sebä oči národa cez celé veky a je miestnosťou, okolo ktorej obchodia myšlienky všetkých synov národa vznešenejších. Na Slovensku, v národe na deje chudobnom, málo jesto takých miest pamätných. Najznamenitejšia je Nitra, zavitá v slávu prestarú, a po Nitre nieto pamätnejšieho miesta na Slovensku nad Trenčín. Na Trenčín sä stiahly deje pamätihodné, dva z nich, nenazdajný na ňom výstup Matúša [Čáka] s myšlenkou temnou ale velkou, a ubytovanie sä na Trenčíne [Jána] Jiskry s husitskou jeho bohatierskou družinou, ktorí oba z miesta tohto panovanie svoje nad rodom Slovenským roztiahli […]“[139]

V konečnom dôsledku teda v národnom historizme 19. storočia zakotvili tieto dve postavy – Ján Jiskra a Matúš Čák – ako osobnostné symboly, ako komplementárne súčasti príbehu národných dejín, v ktorom sa im prisudzovala snaha nadväzovať na národný „odkaz“ veľkomoravskej epochy. [140] V tejto podobe, teda ako uzlové body kolektívnej pamäti však fungovali obrazy Svätopluka, Matúša Čáka Trenčianskeho a Jána Jiskru z Brandýsa len v okruhu národnej elity, teda predovšetkým slovenskej inteligencie.[141] V druhej polovici 19. storočia síce existovali pokusy, ktoré mali zabezpečiť, aby heroizovaný a nacionalizovaný obraz Matúša Čáka ako záväzného sociálneho vzoru „prešiel nielen do pamäti, no i do krve každého Slováka“[142]; v podmienkach Uhorska,

[139] ŠTÚR, Ľudovít: Matúš Trenčiansky. In: *Živena na rok 1853*. Ročník Prwý. Levoča, s. 102-113, citát konkrétne s. 102.

[140] V tomto zmysle vykresľuje postavu Matúša Čáka J. M. Hurban. V jeho literárnom podaní uvažuje tento stredoveký vládca o mocensko-politických záležitostiach v intenciách hodnôt a ideálov romantickej generácie: „S vyhynutím Arpádovcov je trón náš [uhorský] pustý. […] povoláme kráľa zo slovanských zemí. Tam v stovežatej Prahe panuje šťastne Václav II. Jeho hlavu krášlia dve koruny, česká a poľská; my priložme k nim tretiu, našu uhorskú, a na uhorskom prestole bude zmŕtvychvstalý Svätopluk.“ Citované podľa vydania HURBAN, Jozef Miloslav: Olejkár. In: HURBAN, Jozef Miloslav: *Dielo* I. *Zlatý fond slovenskej literatúry*. Bratislava : Tatran, 1983, s. 357-358. Próza bola pôvodne publikovaná r. 1846 v almanachu *Nitra* III.

[141] Keď sa r. 1849 uvažovalo o odtrhnutí Slovenska od Uhorska, Samuel Ormis v tlači argumentoval, že v minulosti Slovensko „pod Svätoplukom, Jiskrom a Matúšom Trenčianskym v svojej oddelenosti sa nachádzalo“. RAPANT, Daniel: *Slovenské povstanie roku 1848 – 1849*. III., 3. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1958, s. 366.

[142] SASINEK, František Víťazoslav: Trenčiansky Matúš. In: *Pešťbudínske vedomosti*, roč. 9, č. 5, 16. januára 1869, s. 3.

jeho národnostnej a školskej politiky však nemohli vyvážiť absenciu uceleného slovenského vzdelávacieho systému, ktorý by v masovom meradle ovplyvňoval mladú generáciu smerom k osvojeniu si obrazu Matúša Čáka ako národného hrdinu.

Napriek tomu je však zaujímavé, že Matúš Čák bol akceptovaný v úlohe slovenského národného symbolu aj v zahraničí. Matúšov fiktívny portrét spolu s portrétmi Rastislava a Jánošíka tvoril súčasť slovenskej národnej výzdoby na jednom zo slávnostných banketov, ktoré sa roku 1867 uskutočnili pri príležitosti slovanského zjazdu a etnografickej výstavy v Moskve.[143]

Relatívny ústup Jána Jiskru z Brandýsa a posilnenie pozície Matúša Čáka, jeho preferovanie vo formujúcom sa národnom panteóne v 40. rokoch 19. storočia odzrkadľoval dlhodobejší trend sociálneho vývoja – postupný prechod od konfesionalizmu smerom k nacionalizmu ako k postulovanej primárnej identifikácii.

———

Na prelome 19. a 20. storočia existovala v slovenskom nacionalistickom diskurze relatívne ustálená množina historických postáv, tvoriacich národný panteón (Svätopluk, Cyril a Metod, Matúš Čák, Jánošík, Ľudovít Štúr, do istej miery aj Jozef Miloslav Hurban, Štefan Moyses, Karol Kuzmány atď.). Integrujúca sila týchto národných symbolov, ich príťažlivosť pre široké vrstvy obyvateľstva a „schopnosť" fungovať v úlohe mediátora nacionalizácie bola však obmedzená. Slováci v pozícii nedominantnej etnickej skupiny nedisponovali základným organizačným rámcom vlastného národného štátu. Neexistovali ani dostatočne silné a frekventované nástroje, médiá, platformy či inštitúcie (napr. školstvo, učebnice, masové oslavy atď.), prostredníctvom ktorých by sa obrazy národných hrdinov permanentne a kontinuálne rozširovali a upevňovali v kolektívnej pamäti slovenského obyvateľstva.

Skutočnosť, že slovenské národné hnutie nenadobudlo pred rokom 1918 výraznejší masový charakter a slovenský nacionalizmus sa spravidla obmedzoval na pomerne úzku vrstvu príslušníkov národnej elity, možno vysvetliť ako výsledok spolupôsobenia viacerých faktorov. Nepochybne však k tomuto stavu prispela aj skutočnosť, že národní vodcovia nedokázali osloviť a v konečnom dôsledku vtiahnuť širšie vrstvy obyvateľstva do národného hnutia. Nemohli im totiž ponúknuť integrujúci posvätný národný symbol v podobe

[143] ŠESTÁK, Miroslav: *Pouť Čechů do Moskvy 1867 (= Slovo k historii 7)*. Praha : Melantrich, 1986, s. 26.

národného hrdinu či národného svätca, ktorý by vzbudzoval kolektívne emócie a v konečnom dôsledku prispel k nacionalizácii v masovom meradle. Takýto jednoznačný symbol jednoducho nemali pred rokom 1918 k dispozícii, resp. pokusy o jeho etablovanie zlyhávali.

Úloha národných svätcov sv. Cyrila a Metoda ako etnoidentifikačných prvkov a symbolov nebola jednoznačná, lebo cyrilometodský kult mal aj širší, celoslovanský rozmer.[144] Na druhej strane mal síce kult nitrianskych svätcov sv. Svorada a Benedikta teritoriálne ukotvenie v hornouhorskom/slovenskom prostredí, ale z hľadiska slovenského nacionalizmu bol „sterilný". Slováci nedisponovali postavou-symbolom tohto druhu, teda takým potenciálnym sociálnym vzorom, ktorý by bol spätý jednoznačne a výlučne so slovenským nacionalizmom a ktorý by oslovil široké vrstvy obyvateľstva.

Slovenské prostredie, v ktorom prevládalo vidiecke roľnícke obyvateľstvo, v prevažnej miere silne ovplyvnené ľudovou zbožnosťou (najmä) katolíckej proveniencie, potrebovalo takú symbolickú postavu, ktorá by bola čitateľná a vnímateľná práve na pozadí ľudovej religiozity s jej zmyslom pre mučenícku obeť. Toto kritérium spĺňal po svojej tragickej smrti v máji 1919 generál Milan Rastislav Štefánik, a to napriek svojmu protestantskému pôvodu.[145]

Matúš Čák Trenčiansky musel v posmrtnej úlohe mediátora nacionalizácie nevyhnutne zlyhať. Jeho obraz ako národného hrdinu, ktorý nikdy neprekročil predstavu hrdinského, ale smrteľného bojovníka/vládcu, totiž neumožňoval komunikáciu na úrovni národ – hrdina. V protiklade k tomu stála predstava Štefánika nielen ako nesmrteľného ochrancu Slovenska, ako hrdinu bohatiera, ale aj ako národného osloboditeľa-spasiteľa, či dokonca národného mučeníka s atribútmi svätca. Posilňovali ju pravidelne sa opakujúce rituály a obrady na spomienkových slávnostiach: vytvárali ilúziu komunikácie medzi národom a jeho hrdinom. Konkrétnym prejavom takejto komunikácie boli napríklad prísahy vernosti slovenskej mládeže Štefánikovmu odkazu. V tejto

[144] Navyše, ako v tejto súvislosti v kontexte 17. a 18. storočia upozorňuje E. Kowalská, „Svätí Cyril a Metod […] nespĺňali základné kritérium, aby sa stali ‚národnými' a ľudovými svätcami – neboli mučeníkmi, akými boli sv. Václav a sv. Ľudmila, a ani nesymbolizovali ochranu žiadnej zo zložiek barokovej zbožnosti […] Zdôraznenie ich »intelektuálneho« činu – zavedenie domáceho jazyka do liturgických obradov – neoslovilo väčšie masy veriacich, ktorí boli v období baroka formovaní emocionálnou sférou vnímania." KOWALSKÁ, Eva: *Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve,* ref. 121, s. 252.

[145] Spomínaný rozpor sa prekonával nielen častým zdôrazňovaním toho, že Štefánik obetoval svoj život v prospech všetkých konfesií, teda aj slovenských katolíkov; v katolíckom prostredí sa stretávame aj so zdôrazňovaním a tematizovaním tých prvkov v Štefánikovom životnom príbehu, ktoré sa dali interpretovať ako prokatolícke: napr. že napriek svojmu konfesionálnemu pôvodu si uvedomil význam podpory Svätej stolice pre zahraničný odboj a uznanie samostatnosti Československej republiky a preto nadviazal diplomatické vzťahy s Vatikánom.

súvislosti treba zdôrazniť, že v medzivojnovom období išlo spravidla o sekularizované rituály, ktoré mali ambíciu posilňovať vedomie jednoty a príslušnosti všetkých obyvateľov k slovenskému, resp. československému národu a štátu bez ohľadu na konfesionálne či sociálne determinácie. Na týchto podujatiach síce často vystupovali v úlohe slávnostných rečníkov aj evanjelickí alebo katolícki kňazi, ale málokedy z titulu svojho duchovného úradu v rámci tej-ktorej cirkvi: na Štefánikových oslavách zastupovali rôzne spolky a inštitúcie, v ktorých sa priamo angažovali (napr. Matica slovenská, Slovenská liga, Sokol, Orol atď.).

Dôležitá bola však aj iná skutočnosť: obraz Matúša Čáka ako národného hrdinu, vygenerovaný prostredníctvom historiografickej produkcie, publicistiky a umeleckej literatúry v druhej polovici 19. storočia a pretrvávajúci až do zániku rakúsko-uhorskej monarchie, odkazoval na uhrofilský koncept slovenského národného príbehu; vytváral ilúziu o boji Slovákov za národnú rovnoprávnosť v stredovekom Uhorsku, ktorý bol interpretovaný ako boj *za Uhorsko*, nie proti Uhorsku. Mikropríbeh Matúša Čáka v štruktúre veľkého príbehu národných dejín slúžil ako nástroj historickej ligitimizácie myšlienky o zlučiteľnosti slovenskej národnej identity a uhorskej štátnej príslušnosti. Podľa tohto chápania je a môže byť slovenský národovec/nacionalista zároveň uhorským vlastencom.

Po roku 1918 sa však stal tento koncept neaktuálnym a s ním aj obraz Matúša Čáka Trenčianskeho ako národného hrdinu. V protiklade k nemu stelesňoval M. R. Štefánik protimaďarskú, ale aj protiuhorskú verziu národného príbehu, v ktorej sa kládol dôraz na plebejskosť spojenú s demokratizmom a republikanizmom. Na rozdiel od obdobia pred rokom 1918 demokratické pomery v novej Československej republike umožňovali intenzívne a masové identifikovanie sa obyvateľstva s národnými hrdinami, resp. s ikonickými postavami slovenského národného príbehu, a to napriek tomu, že jeho oficiálny výklad bol determinovaný ideológiou čechoslovakizmu.[146]

Mimoriadna príťažlivosť a popularita Štefánika v najširších vrstvách spoločnosti vyplývala okrem iného aj zo skutočnosti, že vývinová krivka Štefánikovho posmrtne predstavovaného životného mikropríbehu sugerovala predstavu

[146] S tým napríklad súviselo oficiálne preferovanie Jána Kollára ako predstaviteľa československej jednoty na úkor Ľudovíta Štúra ako symbolu slovenského „separatizmu“. Na druhej strane však v symbolických reprezentáciách zaujímal mimoriadne dôležité miesto obraz Jozefa Miloslava Hurbana ako bojovníka proti maďarskému útlaku počas revolučných rokov 1848/1849. Tematizovanie a inštrumentalizovanie Hurbana vyplývalo zo snahy posilniť v príbehu národných dejín obraz hrdinu-bojovníka, bojovného vodcu (podobne ako Štefánik aj Hurban stelesňoval v týchto reprezentáciách heroickú, nie trpiteľskú stránku slovenských dejín).

viacnásobného pohybu smerom nahor. Mám na mysli pohyb reálny, fyzický (Štefánik ako letec či horolezec), ale aj pohyb v zmysle sociálneho vzostupu, teda stúpanie nahor po spoločenskom rebríčku (tu odkazujem na Štefánikovu diplomatickú či vojenskú kariéru, ktorá už jeho súčasníkom pripadala ako závratná). Tento moment súvisí s národnou identitou iba nepriamo, skôr odkazuje na univerzálnu, teda všeľudskú túžbu po úspechu a uznaní jednotlivca či skupiny v širšom kolektíve. Treba si však uvedomiť, že nielen Štefánikov pohreb roku 1919, ale aj následné, každoročne sa opakujúce národné púte na Bradlo, k jeho hrobu a neskôr k jeho mohyle, boli a sú ritualizovaným pohybom nahor. Umiestnenie Štefánikovho hrobu „hore", teda na vrchole Bradla, symbolizuje pozíciu tohto hrdinu v príbehu národných dejín i v národnom panteóne: posilňuje predstavu Štefánika ako najväčšieho Slováka všetkých čias, najväčšieho syna slovenského národa.

Štefánik stelesňoval úspešné zavŕšenie zápasu za národné oslobodenie spod „tisícročného" maďarského útlaku. Jedno z dôležitých posolstiev obsiahnuté v Štefánikovom životnom príbehu znie: našim hlavným nepriateľom sú Maďari. Štefánik teda fungoval a dodnes funguje ako faktor posilňujúci skupinovú identitu na jednej strane; zároveň však túto identitu pomáhal a pomáha vymedzovať voči „cudzím", voči „nepriateľským" skupinám na strane druhej. Jeho obraz súvisel s vymedzovaním sa slovenskej, ale aj československej identity. Zjednodušene možno povedať, že Štefánikov mikropríbeh zakomponovaný do veľkého príbehu národných dejín, ktorému dominovala predstava tisícročnej národnej poroby, stelesňoval definitívne odpútanie sa Slovenska a Slovákov od uhorského kontextu.

Hoci bol zrod Československej republiky v roku 1918 de iure vznikom nového štátneho útvaru, išlo teda z formálno-právneho hľadiska o zakladateľský akt, v nacionalistickom diskurze rezonovala v danej dobe aj predstava obnoviteľského aktu[147], nadväzujúceho na obdobie zlatého veku Slovákov, teda na veľkomoravskú epochu ako éru národného štátu s historickými postavami Svätopluka, Cyrila a Metoda.

---

[147] Vo februári 1919 otváral vyučovanie na ružomberskom gymnáziu jeho riaditeľ Bohumil Haluzický. Vo svojom slávnostnom prejave sa zmienil o katolíckom biskupovi a prvom predsedovi Matice slovenskej Štefanovi Moysesovi, po ktorom bola škola pomenovaná. Vyslovil však aj myšlienku, že vznikom Československej republiky sa vracia „doba Veľkej Moravy, osudom a večnou spravedlivosťou je dokončená epopej Ľudovíta Štúra o Svatobojovi a Matúšovi z Trenčína". MACHO, Peter: Matúš Čák Trenčiansky – slovenský kráľ? In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 104.

Do roku 1938, resp. 1939 sa v slovenskom prostredí takmer nikto neodvážil otvorene spochybniť pozíciu Štefánika v národnom panteóne a v hierarchii symbolov: postoj jednotlivca alebo nejakej skupiny (napr. politickej strany, lokálnej alebo konfesionálnej komunity) voči Štefánikovi totiž fungoval ako barometer lojality voči národu a štátu. Zmenu v tomto smere prinieslo až etablovanie ľudáckeho režimu počas autonómie a vznik slovenského štátu roku 1939, kedy oficiálna propaganda prezentovala bývalého vodcu Hlinkovej slovenskej ľudovej strany, teda Andreja Hlinku, ako najväčšieho Slováka, ako najvýznamnejší celonárodný symbol. Túto snahu neskôr potvrdil aj zákon, podľa ktorého sa Andrej Hlinka zaslúžil o slovenský národ.[148]

Hlinkov kult bol však spojený nielen s dobovým totalitarizmom, ale aj s vypuklým katolíckym klerikalizmom, ktorý často marginalizoval alebo priamo spochybňoval účasť slovenských protestantov na národnej tradícii a národnej kultúre. Vedľajším produktom oficiálneho presadzovania Hlinkovho kultu do verejného života bolo ignorovanie iného symbolu, ktorý práve príslušníci evanjelického spoločenstva pokladali za najvýznamnejší: zabúdanie na Štefánika.

Pocity slovenských evanjelikov, ktoré sa viazali na počiatočné oficiálne ignorovanie Štefánikovej pamiatky, možno ilustrovať reakciou, ktorú zverejnili *Národnie noviny*: „V slovenských srdciach má Štefánik miesto najčestnejšie a to miesto mu aj zostane. Jeho zásluhy o slovenský národ nie sú takého rázu, aby ich mohla vymazať akákoľvek zmena [politickej, štátoprávnej] situácie. Štefánikovej pamiatke zostaneme vždy verní.“[149]

Ľudácka garnitúra si však veľmi rýchle uvedomila dôležitosť Štefánika ako symbolu a nástroja posilňujúceho legitimitu jej vládnutia. Preto nastúpila na cestu výraznej exploatácie štefánikovskej tradície: v tlači, ale aj v slávnostných prejavoch sa začali vedľa seba objavovať mená Hlinku a Štefánika ako hlavných symbolov a záväzných sociálnych vzorov, ktoré mal nasledovať každý Slovák ako príslušník národa a ako občan štátu. Tu sa však už nedeklarovala len rovnocennosť obidvoch ikonických postáv slovenského nacionalizmu, ktorá by vyjadrovala interkonfesionálny konsenzus, medzikonfesionálnu spoluprácu, solidaritu, harmóniu a rovnocennosť či rovnoprávnosť dvoch hlavných konfesionálnych subjektov v národnej spoločnosti. V tomto prípade išlo

[148] KAMENEC, Ivan: Metamorfozy výkladu Hlinkovej politickej osobnosti. In: *Hľadanie a blúdenie v dejinách. Úvahy, štúdie a polemiky*. Bratislava : Kalligram, 2000, s. 48-55.

[149] Do Týždňa Štefánikovho. In: *Národnie noviny*, roč. 70, 30. apríla 1939, č. 93, s. 3.

o zapojenie obidvoch symbolov do štruktúry symbolickej politiky totalitného režimu.

V máji 1939 sa na Bradle uskutočnili oficiálne Štefánikove oslavy, ktoré navonok vyvolávali veľkolepý dojem. Ich réžia sa však niesla v ľudáckom duchu. Formálne zachovávali zdanie interkonfesionálneho konsenzu (recitovali sa napr. aj básne evanjelických autorov /Martin Rázus/, v rámci osláv sa uskutočnili aj evanjelické bohoslužby atď.). Celková atmosféra však už odrážala totalitné glajchšaltovanie spoločnosti. Organizátori napríklad nepovolili Zväzu evanjelickej mládeže, aby sa jeho členovia mohli manifestačne a korporatívne zúčastniť osláv. Argumentovali odkazom na skutočnosť, že mladí ľudia budú na oslavách oficiálne zastúpení prostredníctvom Hlinkovej mládeže.

Evanjelickí mládežníci však zorganizovali 20.–21. mája 1939 vlastnú spomienku na národného hrdinu. Generálny biskup evanjelickej cirkvi a. v. Vladimír Pavel Čobrda vo svojom slávnostnom prejave na Bradle okrem iného povedal: „Práve na tomto mieste odznely pred dvoma týždňami [teda na oficiálnych oslavách – P. M.] slová, že Štefánik patrí celému slovenskému národu a slovenskí evanjelici si ho neprávom privlastňujú. A ja súhlasím s tým, že Štefánik patrí celému slovenskému národu, lebo dokiaľ žil, celý slovenský národ nosil v srdci. Štefánik […] netriedil národ podľa vierovyznania [ako to robil Hlinka – P. M.], Štefánik neviazal budúcnosť, jestvovanie Slovenska k príslušnosti k jednej konfesii [ako to robil Hlinka – P. M.], Štefánik nikoho nechcel vyradiť zo spoločnosti slovenského národa a nikdy nikoho nepomenoval kliatbou národa a vredom na jeho tele len preto, že bol iného náboženského presvedčenia [tak ako to urobil Hlinka – P. M.]. […] tento Štefánik, áno, patrí celému slovenskému národu, lebo aj on celý slovenský národ [na rozdiel od Andreja Hlinku – P. M.] nosil v srdci. Ale – a toto chcem zdôrazniť aj dnes – tohto Štefánika evanjelická fara dala a evanjelická cirkev, slovenská evanjelická spoločnosť vychovala slovenskému národu. A na toto sme my slovenskí evanjelici a vždy budeme právom hrdí.“[150]

Slávnostnú atmosféru na Bradle podčiarkla prísaha členov Zväzu evanjelickej mládeže, že budú verne nasledovať Štefánikov odkaz. Mládežníci sa prihlásili k heslu, ktoré bolo napísané na štandarde vlajúcej nad mohylou: „Štefánik náš symbol – Bradlo náš hrad“. Celé podujatie vyznelo nielen ako veľkolepá manifestácia protestantskej súdržnosti a identity, ale aj ako verejné prihlásenie sa k tradičným demokratickým a humanistickým ideálom. Posol-

[150] ČOBRDA, Vladimír Pavel: Reč povedaná na Bradle dňa 21. mája 1939. In: *Štefánikove oslavy na Bradle 20. a 21. mája 1939.* Myjava : Nakladateľstvo Daniela Pažického, 1939, s. 6, 7.

stvo evanjelických osláv na Bradle bolo pritom jednoznačné: najväčší syn slovenského národa je len jeden – Milan Rastislav Štefánik.[151]

Masová demonštrácia na Bradle proti symbolickej politike ľudáckeho režimu sa teda niesla v znamení konfliktu dvoch postáv slovenskej histórie, Hlinku a Štefánika. Oslavy vlastne spochybnili nielen kult Andreja Hlinku ako večného vodcu slovenského národa, ale odmietli aj hierarchiu symbolov, ktorú slovenskej spoločnosti nanucovala ľudácka moc a propaganda. Hoci Hlinkovo meno na tomto podujatí vôbec nezaznelo, väčšina účastníkov vedela, že generálny biskup vo svojom prejave porovnáva Štefánika a Hlinku. Výhrady voči Hlinkovi ako celonárodnému a najvýznamnejšiemu symbolu totiž verejne formuloval už vo februári 1939.[152]

Hlinkovi vytýkal okrem iného náboženskú neznášanlivosť a preto z hľadiska interkonfesionálneho konsenzu ako základného predpokladu národnej jednoty pokladal jeho osobu za neprijateľnú: slovenskí protestanti sa nemôžu a nechcú stotožniť s Hlinkom ako s najväčším Slovákom, nepokladajú ho za otca národa. Symbolickú politiku ľudáckeho režimu vnímajú nielen ako znásilňovanie svojej identity, ale aj ako potupenie Štefánikovej pamiatky.

———

Množina slovenských národných hrdinov nebola v priebehu posledných dvoch storočí ustálená, ale podliehala zmenám. V prvej polovici 19. storočia sa vo vznikajúcom slovenskom národnom panteóne vyskytovali aj osobnosti zo širšieho slovanského alebo uhorského historického kontextu, ktoré sa v priebehu nasledujúceho vývoja stali súčasťou inonárodných panteónov. Zatiaľ čo v rámci Uhorska sa do roku 1918 s konkrétnymi obrazmi historických osobností ako so slovenskými národnými hrdinami identifikovali prevažne príslušníci národnej elity, teda najmä slovenská inteligencia, po roku 1918 nastal v tomto smere zásadný prelom: uctievanie národných hrdinov nadobudlo intenzívnejší a vyslovene masový charakter; symbolický národný panteón sa rozšíril, v istom zmysle dotvoril; zároveň však dochádzalo k častejším pokusom o politické využívanie a zneužívanie tohto fenoménu, ktoré sa prejavovala napríklad tak, že jednotlivé politické strany či politické tábory sa usilovali

[151] Národná púť slovenskej evanjelickej mládeže na Bradlo. In: *Národnie noviny,* roč. 70, č. 97, 26. mája 1939, s. 3.

[152] Jeho stanovisko bolo publikované nielen časopisecky; ako súčasť výročnej cirkevnej správy kolovalo hromadne medzi luteránskym obyvateľstvom. SUŠKO, Ladislav: Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku 1938/39 v zrkadle cirkevnej tlače. In: *Historický časopis*, 49, 2001, 1, s. 67.

privlastniť si odkaz toho-ktorého národného hrdinu (napr. Ľudovíta Štúra, Milana Rastislava Štefánika), čím legitimizovali svoj politický program ako celonárodný. Špeciálnu kapitolu v dejinách formovania národného panteónu predstavujú dva totalitné režimy, ktoré slovenská spoločnosť zažila v priebehu 20. storočia.

Fenomén národného hrdinu zohral a dodnes hrá aj v slovenskom prostredí významnú úlohu spolu s takými kategóriami ako je národná minulosť, národný jazyk, národné územie: pomáha jedincovi orientovať sa v priestore a čase, spoluvytvára ilúziu priamej kontinuity medzi predkami, súčasníkmi a potomkami, tvorí dôležitý prvok predstavovaného príbehu národných dejín a kolektívnej historickej pamäti národného spoločenstva.

V 19. a 20. storočí sa predstava o zlatom veku slovenského národa spájala s osobnosťami ranostredovekých preduhorských dejín. Hoci v nacionalistickom diskurze pretrváva do dnešných dní nespochybniteľný primát veľkomoravskej epochy, ktorý navyše umožňuje v kontexte slovensko-maďarských vzťahov „dokladovať" vyššiu kultúrnu a civilizačnú vyspelosť našich slovanských/slovenských predkov, na individuálnej rovine stotožnenia sa s konkrétnymi postavami našich dejín môžeme sledovať prekvapujúce výsledky.

Sociologický výskum ukázal, že súčasní obyvatelia Slovenska sa stotožňujú v prvom rade s historickými osobnosťami novšieho obdobia (19. – 20. stor.), pričom na prvých troch miestach sa umiestnili Alexander Dubček, Ľudovít Štúr a Milan Rastislav Štefánik.[153] Uvedený fenomén možno vysvetliť viacerými spôsobmi. Nepochybne sa však pod neho podpísala aj diskontinuita historického vývoja na Slovensku.

[153] Na otázku č. 22 („Do nasledujúceho zoznamu sme vybrali viacero verejne známych osobností z dávnejšej i nedávnejšej minulosti, ba i zo súčasnosti. Vyberte prosím z tohto zoznamu najviac tri osobnosti, ktoré si vy osobne najviac vážite, najväčšmi ich uznávate!") respondenti z radov etnických Slovákov odpovedali: 1. Alexander Dubček (64,0 %), 2. Ľudovít Štúr (44,8 %) a 3. Milan Rastislav Štefánik (42,4 %). KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV, Sociologický ústav SAV, Etnologický ústav SAV, 2004, s. 22.

Umiestnenie národného príbehu

Gabriela Kiliánová

Jednou z dôležitých otázok, na ktorú sa sústredili vzdelanci v národno-emancipačnom hnutí Slovákov od konca 18. storočia, sa stala snaha spoznávať vlastnú krajinu, identifikovať sa s ňou a vytvoriť symbolické topografické miesta, ktoré by ju reprezentovali. Avšak „umiestnenie" národného príbehu, vyvíjajúce sa spolu s historickými tradíciami a národnými hrdinami, komplikovala neujasnená predstava, aké malo byť teritoriálne vymedzenie „krajiny Slovákov". Už v počiatkoch národno-emancipačného procesu v 18. storočí slovenskí vzdelanci hľadali možnosť odvolávať sa na územie určené historickým štátnym celkom, ktoré by v logike nacionálneho diskurzu tvorilo „počiatok národných dejín." V druhej polovici 18. storočia vzdelanci pririekli túto úlohu Veľkej Morave a na základe historických prameňov umiestnili ju do Panónie a na Slovensko. Práve veľkomoravské obdobie sa stalo „zlatým vekom", na ktorom Slováci budovali väčšinu svojich historických tradícii. Avšak nešlo o bezproblémovú tradíciu. Fakt „nešťastného konca" Veľkej Moravy a otázka začlenenie jej obyvateľstva i územia do vytvárajúceho sa Uhorského kráľovstva začiatkom 10. storočia, sa stali predmetom diskusií v spisbe učencov rôzneho konfesionálneho i etnického zamerania už v počiatkoch národných hnutí v Uhorsku. Bolo potrebné vyriešiť spor, či „Slováci" v minulosti predali vlastnú krajinu „Maďarom" po ich príchode do Panónie, alebo naopak mierovo ich prijali a dohodli sa na spoločnom vytvorení Uhorského kráľovstva.[154] Avšak od druhej polovice 18. storočia, najmä po uverejnení diela Juraja Papánka (Historiae gentis Slavae 1780) slovenskí vzdelanci všeobecne prijali ideu, že Veľká Morava bola prvým „kráľovstvom" Slovákov a to na území, ktoré bolo aj po jej zániku naďalej kontinuitne obývané Slovákmi. Predstavy o etnickom vymedzovaní územia sa preto odsúvali do ďalekej minulosti a pred vznik Uhorského kráľovstva, čím sa nenarušovala možnosť naďalej sa identifikovať s Uhorskom ako vlasťou v zmysle uhorského patriotizmu.[155]

Politická požiadavka teritoriálneho vymedzenia Slovenska zostávala ne-

[154] Otázka ako interpretovať zánik Veľkej Moravy a vznik Uhorského kráľovstva sa prejavila napríklad v spomínanej v polemike Michala Bencsika a Jána Baltazára Magina v prvej tretine 18. storočia. Pozri príspevky D. Kováča a P. Macha v tejto kapitole. Pozri aj KOWALSKÁ, Eva: Od etnika k modernému národu – národné hnutie Slovákov. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Krátke dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2003, s. 199-205.

[155] KOWALSKÁ, Eva: *Od etnika k modernému národ*u, ref. 154, s. 201-202.

deklarovaná i v prvej polovici 19. storočia, hoci predstavy o národnom území sa v niektorých textoch vynorili.[156] V podstate až štúrovsko-hurbanovská skupina v revolučnom období 1848/49 sformulovala svoj politický program, ktorý požadoval autonómiu pre Slovákov, no územie takéhoto autonómneho útvaru program presne neohraničoval. Mali sa nimi stať stolice s etnickou prevahou slovenského obyvateľstva.[157] Situáciu v tomto období sťažoval fakt, že v rámci habsburskej monarchie neexistovalo administratívne územie, ktoré by sa označovalo oficiálnym názvom Slovensko. Umiestňovanie národného príbehu Slovákov do konkrétnych topografických miest v prvej polovici 19. storočia preto získavalo i vážnu politickú dimenziu: do istej miery nahrádzalo explicitné (politické) vymedzenie vlasti a postupne vytváralo ako symbolickú tak i reálnu predstavu o o vlastnej krajine.

Dohoda o „zlatom veku" medzi slovenskými vzdelancami prirodzene upriamila pozornosť v prvom rade na miesta z obdobia Veľkej Moravy a tieto nadobúdali zvláštne a významné postavenie. Ján Kollár v básnickom diele Slávy dcéra z roku 1824 vytvoril jeden z prvých „zoznamov" topografických miest z územia Slovenska, ktorým pririekol zvlášť významnú hodnotu. V III. Speve „Dunaj" Kollár začína od Devína ako „nešťastného sidlo Rostislawa", postupuje dolu prúdom „Tatranskau když Wratislawu" (= slovenskú Bratislavu) zřime" (kde) „Milek unawený dřime". Potom v básni prichádza „staré město Nitra" a básnik kráča „na horu, která swatá sluge (=sluje) Soboru". Slovanský národ nemá stráca nádej a preto, „K Tatře hor slowanských wšelikost ... genom (=jenom) wiru měgme (mějme)."[158] Význam kultúrnych a prírodných miest, vymenovaných Kollárom, bude v rozvíjajúcom sa nacionálnom diskurze Slovákov v nasledujúcich desaťročiach stúpať alebo klesať, no tento „základný zoznam" miest pamäti sa udrží po celé 19. i 20. storočie a podľa najnovších výskumov v podstate až do súčasnosti.

Od počiatkov národného hnutia Slovákov v centre pozornosti stálo najmä mesto Nitra s blízkym vrchom Zobor. Považovalo sa za miesto, kde sídlili veľkomoravskí panovníci, nachádzalo sa tu i cirkevné centrum, biskupstvo s prvým biskupom Metodom. Nakoniec práve tomuto mestu , ako centru najväčšej slávy Slovákov, bola venovaná prvá vlastenecká pieseň „Nitra, milá Nitra",

[156] RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842. Diel druhý. Dokumenty*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 17–25. Pozri aj príspevok P. Macha v tejto kapitole.

[157] Pozri aj príspevok T. Pichlera v tejto kapitole.

[158] KOLLÁR, Jan: *Sláwy Dcera. Lyricko-epická báseň w pěti Zpěwjch.* Zpěw III. Dunag, znelka 266-270. Citované podľa neskoršieho vydania Pešť 1832. Je potrebné si uvedomiť, že Kollár, autor myšlienky slovanskej vzájomnosti, vo svojom diele popularizoval uvádzané miesta v spojitosti s históriu a budúcnosťou Slovanov a nie Slovákov.

ktorá sem umiestnila hlavné mesto Veľkej Moravy a sídlo panovníka Svätopluka.[159] Nitra a Zobor si svoju dôležitosť významného miesta pamäti v 19. storočí neustále upevňovali[160].

Avšak už v prvej polovici 19. storočia Nitre silne konkurovali iné veľkomoravské strediská a to najmä hrad resp. ruina hradu Devín[161] a mesto Bratislava. Od Devína začínal Ján Kollár v Slávy dcére popisovať územie Slovenska. Postupoval – či už vedome alebo nevedome – ako viacerí uhorskí spisovatelia v 19. storočí pred ním i po ňom: od uhorskej hranice. Proces vytvárania miest pamäti Slovákov, symbolov národnej identity, sa rozvíjal v komplikovanom vzťahu a vymedzovaní sa voči „iným", najmä voči národným hnutiam maďarským, českým a nemeckým. O pamätné miesta preto tvoriaci sa slovenský národ súperil s ostatnými národmi v Uhorsku a v celej habsburskej monarchii. V dielach uhorských (a habsburských) patriotov, ako bol napr. Alajos Mednyánszky, sa Devín a Dunaj stávajú hranicami, ktoré určujú rozhranie Uhorska a Rakúska, ale sú zároveň aj spojnicami, čo zlučujú obe krajiny do jednej vlasti. Mednyánszky písal o Devíne v slovanskom a veľkomoravskom období, no rovnakú pozornosť venoval aj neskorším „uhorským" dejinám hradu a jeho obyvateľov. Na rozdiel od toho u Kollára i neskorších slovenských spisovateľov 19. storočia sa historické obdobie po rozpade Veľkej Moravy v súvislosti s Devínom nerozoberá. Mednyánszkeho tématizácia Devína sa v hlavných bodoch zachovávala v uhorskej a rakúskej patriotickej literatúre (či už písanej po maďarsky, nemecky alebo slovensky) po celé 19. storočie.[162]

Medzi slovenskými vzdelancami nadväzuje na básnické dielo Jána Kollára o deväť rokov neskôr Ján Hollý a pokračuje vo vytváraní Devína ako miesta

[159] Tretí až piaty verš piesne: „Ty si bola niekdy všeckých krajín hlava/, ktorých tečie Dunaj, Visla i Morava. // Ty si bola bydlo kráľa Svatopluka/, keď tu panovala jeho mocná ruka.// Ty si bola svaté mesto Methodovo/, keď tu naším otcom kázau božie slovo.// KOLLÁR, Ján: *Národnie spievanky.* I. *diel.* Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953, s. 774. Pieseň sa považovala za ľudovú, prvý písomný záznam pochádzal z rukopisu Vojtech Šimka (zomrel 1827). Pozri KOLLÁR, 1953, s. 734.

[160] ŠKVARNA, Dušan: *Začiatky moderných slovenských symbolov*, ref. 118, s. 49-50. ZAJONC, Juraj: Mesto a spoločensko-historické procesy: východiská analýzy. Niekoľko príkladov z mesta Nitra. In: *Slovenský národopis,* 51, 2003, č. 2, s. 178-192. ZAJONC, Juraj: Prečo je Nitra staroslávne mesto. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*, ref. 147, s. 134-149.

[161] Hrad Devín zničili napoleonské vojská, ktoré ho v roku 1809 vyhodili do vzduchu.

[162] Das Schloss Theben. In: *Sagen der ungarischen Vorzeit*. Wien : 1820. MEDNYÁNSZKY Alajos : Dévény várának omladékai. Tud. Gyüjt. X. Pésten, 1820, s. 57. Theben. In: *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte*. Wien, Herausgegeben durch die Freyherren von Hormayr und von Mednyansky, neunter Jahrgang, s. 352-356. Rumy hradu devínskeho. In: *Vlasť a svet. Poučno-zábavný a hospodársky časopis* [časopis prouhorského zamerania v slovenskom jazyku], roč. 2, 1887, č. 44, s. 521, 526. Dévény. In: *Pallas nagy lexikona.* Diel V. Budapest, Pallas Irodalmi és nyomdai Részvénytarsaság, 1893, s. 258. *Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. Ungarn.* Band V., 1. Abtheilung. Wien : Kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei 1898.

pamäti. V epickej skladbe *Swatopluk* (1833) umiestňuje práve na Devín a nie do Nitry sídlo preňho najvýznamnejšieho veľkomoravského panovníka, ktorý vybudoval „veľké kráľovstvo Slovákov".[163] Neskôr v básni *Cyrillo-Methodiada* (1835) Hollý určuje Devín ako miesto, odkiaľ začalo pôsobenie kresťanských vierozvestcov.[164] Okrem národno emancipačných snáh popularizáciu pitoreskne hradnej ruiny, posadenej do malebnej krajinnej scenérie nad sútokom Dunaja a Moravy podporoval ako u uhorských a rakúskych, tak i u slovenských spisovateľoch, romantický obdiv k prírode a ku hradom a zámkom.

Sústredenie národno-emancipačného hnutia Slovákov do Bratislavy na prelome 18. a 19. storočia spôsobilo, že mesto sa začalo vnímať, ako dôležité miesto pamäti spojené s historickou tradíciou veľkomoravskou a cyrilometodskou. Bratislava od polovice 16. až po koniec 18. storočia plnilo úlohu uhorského hlavného mesta a po odchode centrálnych úradov do Budína, ponechávala si niektoré ďalšie významné funkcie. [165] Úloha hlavného mesta významne napomáhala ekonomickému, spoločenskému aj kultúrnemu rastu Bratislavy. V období osvietenstva sa úspešne rozvíjalo školstvo[166] a tým sa v meste koncentrovala nezanedbateľná vrstva vzdelancov.[167] Z hľadiska počiatkov národných hnutí na prelome 18. a 19. storočia zohralo sústredenie vzdelancov, politikov i študentov z celého Uhorska práve v Bratislave nemalú úlohu. Zánikom generálneho seminára v Bratislave v roku 1790 národné aktivity Slovákov sa od začiatku 19. storočia preniesli viac do evanjelickej vrstvy vzdelancov, sústreďovali sa vo veľkej miere okolo bratislavského evanjelického gymnázia

[163] HOLLÝ, Jan: *Swatopluk*. *Wíťazská Báseň we dwanásti Spewoch*. W Trnawe : Nákladem istého Literaturi slowenskég Milowníka, 1833. V prvom speve Hollý píše o Dunaji, Devíne a Tatrách, až v piatom speve sa spomína vrch Zobor, ale mesto Nitra v básni nemenuje.

[164] HOLLÝ, Jan: *Cirillo-Metodiada*. *Wíťazská Báseň*. V Buďíňe, 1835.

[165] Uhorskí králi a kráľovné boli korunované v Bratislave do roku 1830, uhorský snem zasadal v meste až do revolučných rokov 1848/1849. BUTVIN, Jozef: Bratislava v slovenskom národnom obrodení a otázka slovenského národného strediska v rokoch 1848 – 1918. In: *Historický časopis*, 21, 1973, č. 4, s. 531-573. LIPTÁK, Ľubomír: Bratislava als Hauptstadt der Slowakei. In: STEKL, Hannes – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich in Vergleich.* (=Wiener Vorlesungen, Konversationen und Studien 14). Wien : WUV, 2003, s. 135-173.

[166] Napríklad Evanjelické gymnázium po celé 18. storočie, v rokoch 1784–1790 sídlil na Bratislavskom hrade generálny katolícky seminár, od roku 1784 do Bratislavy prešla z Trnavy kráľovská akadémia a podobne. BUTVIN, Jozef: *Bratislava v slovenskom národnom obrodení*, ref. 165, s. 535-541.

[167] Napríklad Matej Bel (1684 – 1749), pôsobil v Bratislave ako rektor evanjelického gymnázia (1714 – 1719), jeho žiaci a pokračovatelia napr. Johann Matthias Korabinsky (1740 – 1811), profesor na evanjelickom gymnáziu, Karol Gotlieb Windisch (1722 – 1793), predstaviteľ nemeckého patriciátu a autor zemepisných a dejepisných prác. Koncom 18. storočia činnosť Antona Bernoláka, prvého kodifikátora spisovnej slovenčiny (1787), a jeho generácie (Juraj Fándly atď.) v bratislavskom generálnom seminári. Potreba vzdelávať katolíckych kňazov v „reči ľudu" sa v prípade slovenčiny vyriešila zavedením kultúrneho jazyka používaného na západnom Slovensku. KOWALSKÁ, Eva: *Od etnika k modernému národu,* ref. 154, 199-200. BUTVIN, Jozef: *Bratislava v slovenskom národnom obrodení,* ref. 165, s. 534-541.

a Katedry reči a literatúry československej.[168] Bratislava, Kollárova „tatranská Vratislava" zostávala pre Slovákov aj v tridsiatych rokoch 19. storočia predovšetkým významným veľkomoravským miestom. Šafárik mestu venoval stať v spojitosti s „porážkou u Prešporku" v roku 907, keď Maďari definitívne premohli Moravanov (ale i Nemcov) a vtedy „zmizela samostatná slovanská Velika Morava z pole dějin."[169]

Ak sa ešte raz vrátime ku Kollárovmu dielu Slávy dcera, pripomenieme si, že za uzatvára obrazom Tatier. Na konci 18. storočia sa pohorie definitívne objavilo v pozitívnom význame ako ochranca a domov. Okrem očarenia krásou dramatických vrchov, ku ktorému prispieval všeobecný európsky prúd romantizmu, Tatry a tatranská oblasť tvorili podľa teórii vzdelancov z konca 18. storočia pravlasť Slovanov. Sem pôvodne prišli slovanské kmene a až odtiaľto putovali do dnešných sídiel, pričom pod Tatrami zostalo jadro Slovanov – Slováci. Hoci autochtónna teória o „tatranskej kolíske" bola neskoršou historiografiou vyvrátená, obraz Tatier ako symbolu domova Slovákov (alebo širšie domova Slovanov) sa naďalej rozvíjal. [170] Po Kollárovi aj Ján Hollý v básni Swatopluk vymenúva hneď v prvom speve rovnako Dunaj, Devín i Tatry. V básni Cyrillo-Methodiada vierozvestci prišli učiť „Tatry". Synonymické zamieňanie slov Tatry, tatranský a Slovensko, slovenský sa presadzovalo po celú prvú polovicu 19. storočia. V tridsiatych rokoch 19. storočia Juraj Palkovič začal vydávať časopis „rozličného obsahu" orientovaný na slovenské meštianstvo a majetnejšie roľnícke vrstvy a nazval ho „Tatranka".[171] Podobne sa tieto synonymá zavádzali v okruhu českých alebo slovansky orientovaných vzdelancov. Keď v roku 1846 Šafárik spolu s Palackým a Jungmannom vystúpil proti zavedeniu spisovnej slovenčiny kodifikovanej Štúrom, videl veľa prekážok, ktoré nedovoľujú vytvárať „neodvislú národnú *tatranskú* vzdělanost a literatúru."[172]

[168] Evanjelické gymnázium v Bratislave prešlo v roku 1806 novou reformou evanjelického školstva, zmenilo sa na lýceum s filozofickým a teologickým zameraním. Katedra reči a literatúry československej mala zabezpečovať vzdelávanie študentov, budúcich evanjelických kňazov v národnom bohoslužobnom jazyku, teda v biblickej češtine. Po Prahe a Viedni mali túto možnosť získať i Slováci práve na lýceu v Bratislave. V rokoch 1812 – 1815 študoval v Bratislave Ján Kollár, 1812 – 1823 študoval a pôsobil na lýceu František Palacký, 1817–1819 sa stal vychovávateľom na lýceu Pavol Jozef Šafárik. BUTVIN, Jozef: *Bratislava v slovenskom národnom obrodení,* ref. 165, 541-545.

[169] ŠAFÁRIK, P. J.: *Slovanské starožitnosti.* 1836 – 1837.

[170] ŠKVARNA, Dušan: *Začiatky moderných slovenských symbolov,* ref. 118; LIPTÁK, Ľubomír. Tatry v slovenskom povedomí. In: *Slovenský národopis* 49, č. 2, 2001, s. 145-162.

[171] Časopis vychádzal nepravidelne a v roku 1847 zanikol. BUTVIN, Jozef: *Bratislava v slovenskom národnom obrodení,* ref. 165, s. 543.

[172] ŠAFAŘÍK, Pavel: Článok bez nadpisu. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha : 1846, s. 70. (Zdôraznila G. K.)

Ako postupovala predstava o vymedzení vlastnej krajiny, kultúrnych a prírodných miest pamäti v tridsiatych rokoch medzi štúrovskou mládežou, poskytujú spomienky Hurbana.[173] V polovici tridsiatych rokov Ľ. Štúr propagoval cestovanie po Slovensku, ktorého cieľom malo byť „šírenie lásky k národu svojmu". Sám Štúr, idúc príkladom, vykonal cestu po západnom Slovensku.[174] V tom istom období navrhol Štúr nové akcie „výlety na hroby dávnej slávy", kde „sa zohreje duch náš k novým činnom". Podujatia mali napomôcť mládeži spoznať dôležité miesta vlasti. Ako prvý sa uskutočnil výlet na Devín v nedeľu 24. apríla 1836. [175] Skupina študentov z evanjelického lýcea vystúpila na hradnú ruinu, kde účastníci na čele so Štúrom predniesli reči, deklamovali vlastenecké básne a spievali hymnické piesne. Slávnosť na vrchole skaly začala piesňou „Děvín, milý Děvín, hrade osiralý",[176] ktorú Štúr vytvoril pred výletom. V hlavnej reči Štúr upozorňoval mládež „na vek Rastica, Svatopluka a Mojmíra a prúd rečí jeho rozlieval sa tokom Moravy, Dunaja, Váhu a Hrona po nivách slovenských." Ukazoval k Tatrám „kde naša kolíska a kde národ v tvrdom spánku prespáva".[177] Význam Nitry sa zdôraznil spievaním piesne „Nitra, milá Nitra" ihneď po Štúrovej hlavnej reči, na ktorú nadviazal Gustav Grossmann výkladom o historickom význame hymnickej piesne a celého veľkomoravského obdobia. Podujatie sa ukončilo „národným krstom" , pri ktorom si študenti pripojili slovanské mená ku svojim krstným menám a tým sa prihlásili k idey slovanstva a slovenskosti.[178] Obsah slávnosti na Devíne poukazuje na geografický širšiu predstavu o vlasti u štúrovcov než u ich predchodcov: zatiaľ čo začiatkom tridsiatych rokov najdôležitejšie pamätné miesta sa tvorili najmä v západnej časti Slovenska a hranicu na severe resp. na východe tvorili v podstate Tatry, Štúr opakovane zdôrazňoval i význam stredného Slovenska (Váh a Hron a nivy slovenské). Tatry pre Štúra mali funkciu spojiva „s národne neprebudeným východným Slovenskom" a zároveň sa stali centrálnym miestom, odkiaľ je vidno „celé Slovensko".[179] Podobný obraz najvyššieho slovenského

[173] HURBAN, Jozef Miloslav: Ľudovít Štúr. In: *Slovenské pohľady.* Časopis pre literatúru, vedu, umenie a politiku. Turčiansky Svätý Martin, roč. I., 1881, s. 52-70, 103-132, 198-218, 293-316, 389-414, 524-544.

[174] List Štúra Zochovi, v ktorom mu opisuje „Nitranské cestování". Uverejnené in: HURBAN, Jozef Miloslav: *Ľudovít Štúr,* ref. 173, s. 120-122.

[175] HURBAN, Jozef Miloslav: *Ľudovít Štúr,* ref. 173, s. 131.

[176] Pieseň vyšla tlačou o rok neskôr pod názvom Pomněnky z Děwjna od Lud. Štúra, **Slowáka** (zdôraznila G. K.) In: *Hronka, Podtatranská Zábawnice. Časopis krasomilého a užitečného čtenj.* Wedenjm Karla Kuzmányho. Djlu II., swazek I. W. B. Bystřici, nákladem Sam. Eiserta, tiskem Fillipa Macholda, 1837, s. 7-8. Pieseň sa spievala na nápev staršej piesne „Nitra, milá Nitra".

[177] HURBAN, Jozef Miloslav: *Ľudovít Štúr*, ref. 173, s. 201.

[178] HURBAN, Jozef Miloslav: *Ľudovít Štúr,* ref. 173, s. 202-203.

[179] LIPTÁK, Ľubomír: *Tatry v slovenskom povedomí,* ref. 170, s. 148.

pohoria sa vytváral aj básni Jána Matúšku z roku 1844 „Nad Tatrou sa blýska“, ktorá poskytla text budúcej populárnej vlasteneckej piesni a nakoniec sa stala súčasťou československej štátnej hymny od roku 1918 a hymny Slovenskej republiky od roku 1993. Význam Tatier podčiarkli neskoršie štúrovci spoločným horským výstupom – „národnou vychádzkou“ 16. augusta 1841.[180]

V štyridsiatych rokoch 19. storočia sa Štúr zaoberal otázkou miesta centrálneho vedenia Slovákov, ktoré sa podľa neho malo sústreďovať v Bratislave a rozoberal význam hlavného mesta pre národné hnutie.[181] Nádeje do Bratislavy vkladali aj ďalší členovia štúrovskej generácie. V roku 1843 Janko Matúška písal o Bratislave ako meste, kde „skvitňe nádej ľudu slovenskjeho“, no po prepustení Štúra z evanjelického lýcea v roku 1844 a odchode časti študentov do Levoče označil mesto „mohilou rodu slovenskjeho“.[182] Otázka centra národného hnutia, respektíve význam „hlavného mesta“ trápila i ďalších členov štúrovskej generácie ako J. M. Hurbana a M. M. Hodžu. Keďže hlavné mesto Slovákov nevedeli ponúknuť, upriamovali pozornosť na reč – slovenčinu – ako zjednocujúci národný činiteľ pre Slovákov. V revolučných rokoch 1848/49 Hurban už úplne vylúčil zo svojich úvah Bratislavu a vyhlásil, že mestským centrom pre Slovákov by sa mohla stať snáď Banská Bystrica s podporou Banskej Štiavnice, Liptovského Sv. Mikuláša, Martina, Trenčína, Trnavy, Žiliny, Kremnice, Brezna a iných mestečiek.[183]

V štyridsiatych rokoch 19. storočia vytvorila štúrovská generácia konkrétnejšiu predstavu o vlasti a prostredníctvom krásnej literatúry, odborných spisov i publicistiky upevňovala miesta pamäti, v ktorých už známe dominanty ako Nitra s vrchom Zobor, Bratislava, Devín, Dunaj a Tatry hrali hlavnú úlohu. K týmto sa pridali ďalšie mestá najčastejšie Trenčín, Banská Bystrica, Banská Štiavnica, prípadne i Litovský Mikuláš, Brezno, Trnava a Kremnica a tiež rieky Váh, Hron a Nitra. Štúrovská generácia zvlášť upriamila pozornosť na mesto Trenčín ako pôsobisko Matúša Čáka Trenčianskeho a Jána Jiskru z Brandýsa[184]. V súvislosti s procesom kryštalizácie národnej identity Slovákov, ktorý

[180] Bližšie pozri LIPTÁK, Ľubomír: *Tatry v slovenskom povedomí,* ref. 170, s. 147.

[181] List Ľ. Štúra J. Pospíšilovi 9. mája 1841, A. H. Škultétymu 25. júna 1841, M. M. Hodžovi 2. októbra 1841. AMBRUŠ, Jozef: *Listy Ľ. Štúra.* I. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1954, s. 227, 243, 188. ŠTÚR, Ľudovít: Život domáci a pospolití. In: *Slovenskje národnie novini,* 4. novembra 1845, č. 28, s. 110.

[182] DOBŠINSKÝ, Pavol: *Deje Jednoty mládeže slovenskej do roku 1848*. Martin : Matica slovenská, 1972, s. 36, 38.

[183] BOBROVEC, Slavomír (Hurban, J. M.): Z Prahy na Slovensko. V Praze 29. května 1848. Leták. In: RAPANT, Daniel: *Slovenské národné povstanie 1848 – 1849.* Diel II, 2. Dokumenty. Martin : Matica slovenská, 1948, s. 12-18.

[184] Porovnaj príspevok P. Macha v tejto kapitole.

významne posunuli práve štúrovci, topografické miesta pamäti sa postupne stávali národnými symbolmi i keď len v užšej vrstve slovenských vzdelancov.

Po porážke revolučných hnutí v 1848/49 druhá polovica 19. storočia sa niesla v znamení zostrujúcich sa nacionálnych napätí a konfliktov v Uhorsku i v celej habsburskej monarchii. Po oživení národného hnutia (memorandové hnutie) slovenskí vzdelanci sa v šesťdesiatych rokov usilovali propagovať myšlienku vlasti a historických národných tradícií prostredníctvom skromného školstva,[185] tlače a verejných akcií. Dobrú možnosť poskytli jubileá, napríklad rok 1863 – tisíc rokov od príchodu Cyrila a Metoda, kedy sa konali oslavy s podporou biskupa Štefana Moysesa v katolíckych kostoloch po celom Slovensku s centrálnymi podujatiami v Banskej Bystrici. Slovenská mládež usporiadala v jubilejnom roku dva výlety na národné pamätné miesta a to výstup na Devín a návštevu Nitry.[186] Avšak v tomto období sa už prejavuje „zabúdanie" na veľkomoravský Devín i na Bratislavu, ktoré pokračovalo aj v nasledujúcich desaťročiach.[187]

V druhej polovici 19. storočia predstava o možnom národnom centre v Bratislave upadla do zabudnutia. Centrum národného hnutia Slovákov sa prenieslo do Turčianskeho Svätého Martina, kde sídlila Matica slovenská (1863–1875), spolok slovenských žien Živena (1869–1948) Muzeálna slovenská spoločnosť (1893–1960), kde sa sústreďovalo vydávanie slovenských kníh a vychádzala slovenská tlač. V roku 1870 Národnie noviny s potešením uverejnili

[185] V šesťdesiatych rokoch 19. storočia sa založili tri slovenské gymnáziá, protestantské v Martine a Revúcej, katolícke v Kláštore pod Znievom. Učebnica z tohto obdobia „Slovenská čítanka pre nižšie gymnázia" sa v časti o dejinách výrazne sústreďuje na veľkomoravské obdobie, ktorému venuje najväčší priestor . Porovnaj ČERNÝ, Emil: *Slovenská čítanka. Pre nižšie gymnasia.* Diel II. Banská Bystrica, Matičných spisov číslo 3, s. 217 – 228, 257 – 262. Ako významné topografické miesta sa prostredníctvom básní, umeleckých o odborných článkov pripomínajú všetky dovtedy známe prírodné a kultúrne dominanty (Bratislava, Devín, Nitra, Dunaj, Tatry atď.). Zároveň v učebnici možno sledovať ústup významu Bratislavy i blízkeho Devína v prospech iných slovenských miest. Pozri ďalej.

[186] V. B. K. (Vendelín Bohboj Kutlík): Výlet na Devín. In: *Sokol*, *obrázkový časopis pre zábavu a poučenie,* 1863, roč. II., s. 260-262, 280. MILOSLAVÍN: Výlet do Nitrianska. In: *Sokol*, *obrázkový časopis pre zábavu a poučenie,* 1863, roč. II., s. 236-239, 273-280.

[187] Spomínaná učebnica pre slovenské gymnázia obsahuje báseň A. Krčméryho „Vlasť moja". Autor vymedzuje Slovensko (autor explicitne píše „Slovensko, vlasť moja" alebo „Zem slovenská, vlasť moja") riekami Dunaj, Hron, Váh, Nitra a pohorím Tatry. Z miest vymenúva len: „...Štiavnica zlatorudá, Kremnica, Bystrica hrdá, Nitra Svätoplukova, Trenčín tvrdz Matúšova.." In: ČERNÝ, Emil: *Slovenská čítanka,* Diel I, ref. 185, s. 172-173. O dvadsať rokov neskôr „ aktuálny zoznam" slovenských miest pamäti prináša óda Pavla Országa Hviezdoslava, ktorú uverejnil pri príležitosti tisícročnice úmrtia Metoda a storočnice narodenia básnika Jána Hollého, v roku 1885. V básni oslavuje Jána Hollého a pripomína významné veľkomoravské centrá ako Nitra na Slovensku a Velehrad na Morave, osobnosti Cyril a Metod, Svätopluk i jeho synovia. Avšak Hviezdoslav na rozdiel od Kollára, Hollého i mladých štúrovcov tiež zabúda vo svojich výpočtoch na Devín i na Bratislavu. HVIEZDOSLAV, Pavol Országh: Ján Hollý. In: *Slovenské pohľady. Časopis pre literatúru, vedu, umenie a politiku,* 1885, roč. 5, s. 143-146.

konštatovanie, že Turčiansky Sv. Martin sa skutočne stal centrom slovenského národného života, strediskom, ktoré doteraz chýbalo a bez ktorého žiadny národ nemôže byť.[188] Presun centra Slovákov do Turčianského Sv. Martina, teda na stredné Slovensko, posilnil zároveň význam Tatier. Martinské tzv. augustové slávnosti, to jest výročné stretnutia členov slovenských kultúrnych spolkov, obsahovali aj výlet do Tatier, najčastejšie na Kriváň.

Nacionálne konflikty v Uhorsku po Rakúsko-Uhorskom vyrovnaní a v súvislosti so silnejúcou maďarizáciou na konci 19. storočia sa prejavili i v symbolickej rovine. Štátna moc chápala dôležitosť konštruovania kolektívnych (národných) symbolov, preto venovala tomuto procesu náležitú pozornosť či už prostredníctvom školstva, tlače, spolkovej činnosti alebo štátnych rituálov – spomienkových slávností. Cieľom sa stalo „obsadzovanie" významných miest pamäti, ktoré hrali dôležitú úlohu v historických tradíciách ako pre Slovákov, tak i pre Maďarov alebo aj Nemcov, avšak v duchu silnejúcich nacionálnych tendencií si ich chceli privlastniť len jedni alebo druhí. Preto nie náhodou sa Nitra stala v roku 1883 sídlom Hornouhorského maďarského vzdelávacieho spolku FEMKE, ktorý mal maďarizačný program. O desať rokov neskôr sa v článku o Nitre v novinách Pesti Napló (Peštiansky denník) píše: (mesto bolo) „hlavným sídlom niekdajšieho kráľa Svätopluka a ríše veľkomoravskej", no v súčasnosti sa stalo „strediskom veľkej časti Horného Uhorska [...] a len teraz dostalo svoj pravý ráz a význam."[189]

Proces umiestňovania maďarského národného príbehu na teritórium celého Uhorska vrcholil v deväťdesiatych rokoch, kedy v súvislosti s miléniovým rokom 1896 konali sa rôzne akcie celoštátneho významu, medzi inými vybudovanie siedmych pamätníkov na hraniciach krajiny. Dva miléniové pamätníky uhorská vláda postavila na dôležitých miestach i pre Slovákoch: na Zobore a na Devíne. Ako posledný zo všetkých organizátori odhalili devínsky pamätník, v tvare obelisku s arpádovským bojovníkom na špici. Významnú udalosť za účasti tisícky návštevníkov a desiatok pozvaných hostí usporiadalo mesto Bratislava, bratislavská župa a centrálna uhorská vláda v dňoch 17. a 18. októbra 1896. Slávnostné prejavy ministra Józsika i zástupcov mesta sa niesli v duchu vtedajšej štátnej ideológie, ktorá presadzovala stotožnenie štátneho a maďarského národa, vytvárala obraz harmonického súžitia ostatných uhorských „národností" s vládnucim národom.[190] Miléniovú tému aktualizoval pre

[188] *Národnie noviny* 1870, č. 70, 26. 8. 1870, s. 3.

[189] Nyitra. In: *Pesti Napló* 1893. Citované podľa ZAJONC, Juraj: *Prečo je Nitra*, ref. 160, s. 137.

[190] Podrobný popis odhalenia miléniového pamätníka na Devíne v roku 1896 vrátane hlavných prejavov pozri v *Preßburger Zeitung* 1896, roč. 113, č. 288, *Abendblatt*, s. 1-3, a č. 289, *Morgenblatt,* s. 2.

Devín Július von Zsigárdy, člen bratislavského mestského zastupiteľstva, ktorý do prejavu zakomponoval povesť o boji Moravanov s Maďarmi pri Devíne pred tisíc rokmi. Podľa povesti vodca Maďarov nielenže sa pokúsil zachrániť krásnu dcéru náčelníka Moravanov pred utopením v Dunaji (žiaľ bezvýsledne), no po bitke dal slobodu všetkým zajatým nepriateľom. Moravania unesení jeho šľachetnosťou a udatnosťou rozhodli sa uznať maďarského vodcu za svojho vládcu a žiť s Maďarmi v spoločnej vlasti. Von Zsigárdy tým opakoval starú tézu, že obyvatelia Veľkej Moravy dobrovoľne prijali nadvládu Maďarov. Slávnosť odhalenia pamätníka na Devíne zároveň poukazuje na zložité procesy formovania národných identít v Uhorsku na konci 19. storočia, na postavenie jednotlivých etnických skupín, ktoré sa nachádzali v nerovnom, hierarchickom postavení ako voči maďarskej skupine, tak i voči sebe navzájom. Miléniový maďarský pamätník „obsadil" významné miesto pamäti pre Slovákov. Nemal pripomínať slávu Veľkej Moravy, ale naopak jej zánik, príchod Maďarov a získanie nadvlády nad územím. Obelisk symbolicky i reálne vytyčoval dôležitý bod na západnej hranici, ktorá oddeľovala Uhorsko a Maďarov od Rakúska a druhého štátotvorného národa, teda od Nemcov/ Rakúšanov. Pamätník predstavoval symbol maďarstva, no nachádzal sa na území multietnickej bratislavskej župy. Organizátormi slávnosti boli okrem štátnych i župné úrady a mesto Bratislava s nemeckým majoritným obyvateľstvom. V duchu štátnej doktríny však jazykom celej slávnosti, všetkých oficiálnych prejavov, slávnostných piesní a vydaných dokumentov bola výlučne maďarčina. Významnú udalosť zrejme bez tlmočníkov sledovali redaktori miestneho najvýznamnejšieho denníka „Preßburger Zeitung". Denník, ktorý v komentároch prejavoval výraznú prouhorskú politickú orientáciu[191], priniesol veľmi podrobné správy o slávnosti v nemeckom jazyku, vrátane prekladov hlavných prejavov. Na rozdiel od neho slovenská nepočetná tlač, napríklad „Národnie noviny" alebo časopis „Slovenské pohľady" vydávané v Martine, okolo ktorých sa sústreďovali slovenskí vzdelanci, miléniové oslavy v roku 1896 v Uhorsku ignorovali. Nepriniesli o celoročných oslavách ani základné informácie, nevyjadrovali sa k miléniovým pamätníkom, ani k ich osadeniu na miestach významných aj pre Slovákov. I v tomto drobnom príklade prejavovalo sa utiahnutie a dobrovoľná politická izolácia slovenských vzdelancov, ktorí sa kon-

[191] Koncom 19. storočia predstavovali Nemci na Slovensku etnickú skupinu, ktorá patrila k najlepšie sa asimilujúcim skupinám v Uhorsku. Jej spontánnu asimiláciu s maďarským národom podporovala, podobne ako u iných etnických skupín v Uhorsku, maďarská školská a kultúrna politika. MANNOVÁ, Elena: Kolektívne identity. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Krátke dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2003, s. 256.

com 19. storočia plne sústreďovali predovšetkým na udržanie slovenského jazyka a niekoľkých prejavov kultúrnej koncepcie národa. K ním patrili i historické národné tradície a miesta pamäti. „Zabúdanie" Slovákov na niektoré miesta, ktoré obsadili „iní" (Maďari) je symbolickým prejavom sily a postavenia štátotvorného národa, ktorý najmä po Rakúsko-Uhorskom vyrovnaní sa plne ujal vlády nad štátnym územím a symbolicky umiestňoval svoj národný príbeh na teritórium celej krajiny.

Rozpad Rakúsko-Uhorska v roku 1918 a vznik nástupníckej Československej republiky vniesol nebývalú aktuálnosť i do tradovaného „zoznamu" miest pamäti Slovákov, Maďarov i Nemcov na území Slovenska. Otázka historickej významnosti Nitry, Bratislavy, Turčianskeho Sv. Martina či Trenčína a iných miest v národných dejinách Slovákov a Čechov (a zároveň „vytláčanie" iných etnických skupín z významným miest) sa stávala nielen vecou symbolických prejavov kolektívnej (národnej) identity ale aj pádnym argumentom pri vymedzovaní hraníc nového štátu, pri úvahách o mieste hlavného mesta Slovenska a iných vážnych politických rozhodnutiach.

Československá vláda vyhlásila Bratislavu za hlavné mesto Slovenska 18. 1. 1919, no po tomto akte ešte iba začala práca Bratislavu ako československé a slovenské mesto vytvoriť.[192] Ideológovia nového štátu hľadali rôzne prostriedky, aby mohli poukázať predovšetkým na českú a slovenskú spolupatričnosť obyvateľov Československa. Myšlienka spoločných historických tradícií, opäť najmä veľkomoravskej a cyrilometodskej tradície, bola vítaným pomocníkom pri konštruovaní ako štátnej československej, tak i národnej slovenskej identity. Nové hlavné mesto Bratislava s blízkym Devínom ponúkalo rovnako ako Nitra so Zoborom alebo Trenčín pre tento účel vhodné historické východiská. V snahách znovu „dobyť" významné miesta pamäti vládne orgány uvažovali aj o odstránení miléniových a iných uhorských/ maďarských pamätníkov, avšak organizované akcie štátnych orgánov často predbehli spontánne deštrukcie, ktoré vykonali skupiny obyvateľov alebo dokonca „neznámi páchatelia."[193]

[192] Prvé sčítanie ľudu v ČSR v roku 1919 prinieslo tieto výsledky o Bratislave: počet obyvateľov 83 200, z toho 30 165 udalo nemeckú, 27 397 československú a 24 165 maďarskú národnosť. Ešte problematickejšie bolo spájanie národnosti a sociálnej príslušnosti v Bratislave, keď pred prvou svetovou vojnou boli Slováci spomínaní iba v spojitosti s nižšími spoločenskými vrstvami, zatiaľ čo vyššie spoločenské vrstvy sa pokladali za nemecké alebo maďarské. LIPTÁK, Ľubomír: *Bratislava als Hauptstadt,* ref. 165, s. 143.

[193] Známy je prípad miléniového pamätníka na Devíne, ktorý 12. januára 1921 vyhodili neznámi páchatelia do vzduchu. Akcia trvala dva dni, už 11. januára 1921 sa neznámi muži pokúsili neúspešne zničiť pamätník. Napriek opakovaným protestom obyvateľov Devína u bezpečnostných orgánov v hlavnom meste, štátna moc nezasiahla a páchatelia dokončili svoje dielo. Vládne orgány vyšetrovali prípad liknavo a nikdy nevydali podrobnejšiu oficiálnu správu o celom prípade. Bližšie pozri KILIÁNOVÁ, Gabriela: *Identita a pamäť. Devín/Theben/Dévény ako pamätné miesto.* Bratislava : Ústav etnológie, SAP, 2005, s. 49-52. Tam i ďalšia literatúra.

„Dobytie“ miest pamäti Slovákmi a Čechmi, vytváranie obrazu „slovanskej“ alebo „slovenskej“ Bratislavy, Devína, Nitry, či iných miest okrem školskej a kultúrnej propagandy, ideologicky orientovanej vednej politiky[194] upevňovali aj organizované masové akcie. V roku 1927 slávilo sa tisícsté výročie narodenia sv. Cyrila a 10. júla uskutočnila sa prvá masová slovenská národná púť na Devín. Akciu organizovala slovenská katolícka cirkevná a politická elita, za účasti politických reprezentantov československé štátu a hostí zo slovanských krajín. Tým sa založila tradícia pravidelných cyrilometodských osláv, masových zhromaždení na Devíne v prepojení s Bratislavou, spravidla začiatkom júla, okolo sviatku sv. Cyrila Metoda (5. júl). Na ľudových zhromaždeniach, povzbudených obratným spojením národnej idey a kresťanskej púte na posvätné miesto, sa Devín oslavoval ako významné stredisko Veľkej Moravy (pre niektorých dokonca ako veľkomoravské „hlavné mesto“), ako sídlo Rastislava a Svätopluka, počiatok kresťanskej misie Konštantína a Metoda, centrum prvého biskupstva na Veľkej Morave, ba dokonca ako miesto pochovania Metoda.[195] Pritom návštevníci slávností prechádzali cez obec Devín, ktorú ešte v tridsiatych rokoch 20. storočia Vladimír Plicka popísal slovami „...nemecká dedinka, dnes už s peknou menšinou slovenskou“. [196] S pestrým etnickým zložením obyvateľstva sa slovenská národná elita potýkala pravdaže nielen na Devíne, ale rovnako aj v iných „staroslávnych“ mestách na Slovensku, pričom táto sociálna realita isteže neuľahčovala vytváranie slovenského národného symbolu z viacjazyčnej Bratislavy, Nitry či Trenčína.

Nitra sa začlenila do Československej republiky 10. 12. 1918 a hoci sa nestala hlavným mestom, ponechala si naďalej viaceré symbolické významy slovenského centra. Nitra rezonovala ako cirkevné stredisko, sídlo biskupstva siahajúce do čias Cyrila a Metoda, tiež ako politicko-správne centrum Nitrianskeho kniežatstva a neskoršie stredisko Horného Uhorska. Pravda, podobne ako Bratislava, aj Nitra začiatkom 20. storočia nemala prevahu obyvateľstva

[194] Už koncom roka 1921 poveril československý štátny archeologický ústav I. L. Červínku, autora prvej práce o Devíne ako hlavnom meste Veľkej Moravy (1902), aby začal s archeologickým prieskumom na cintoríne v Devíne. Tridsiate roky 20. storočia sa stali obdobím sústredených a cielených archeologických výskumov obdobia Veľkej Moravy ako na Devíne tak i v iných lokalitách. Vedecká komunita a kultúrna verejnosť výsledky archeologických výskumov pozorne sledovali. V polovici tridsiatych rokov tlač napríklad s veľkým nadšením uvítala archeologické dôkazy o Devíne ako veľkomoravskom stredisku. Porovnaj *Slovenský denník,* 19, 1936, 19, č. 239.

[195] Porovnaj napríklad ZACHAR, Ľudovít: *Sv. Cyril a Metod na Devíne. Devín hlavné a sídelné mesto Veľkomoravskej ríše.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1928.

[196] PLICKA, Vladimír: Vigand na Tebni. (Z povestí o Devíne). In: *Devín*, *Vlastivedný časopis okresu Bratislavského a Malackého,* I, 1932, č. 1, s. 4-5. V. Plicka, učiteľ, propagátor slovenských historických tradícií v medzivojnovom období, publicista, autor knižnej práce *Slovenské hrady.* Diel I. – II. Žilina : 1930 – 1934.

slovenskej národnosti, no etnický pomer obyvateľstva sa po roku 1918 veľmi rýchlo zmenil.[197] Na Nitru sa sústredila pozornosť v roku 1933, keď sa v meste konali Pribinove slávnosti na oslavu tisícstého výročia vysvätenia prvého kresťanského kostola. Veľkolepých osláv 12. – 15. augusta 1933 sa podľa dobových záznamov zúčastnilo spolu 300 000 návštevníkov (počet obyvateľov Nitry bol v tom čase cca 20 000). Oslavy organizovalo mesto a katolícka cirkev s podporou československej vlády. Celoštátne slávnosti mali podľa predstavy vlády reprezentovať ideu československej národnej idey, no nakoniec sa zmenili na kontroverzné prejavy politikov rôzneho nacionálneho zamerania. Trinásteho augusta vystúpil v Nitre Andrej Hlinka ako predstaviteľ Hlinkovej slovenskej ľudovej strany a prečítal rezolúciu, ktorá obsahovala požiadavku autonómie Slovenska v rámci ČSR. Na druhej strane zástupcovia vládnej moci, napríklad minister školstva a národnej osvety alebo minister hospodárstva, poukazovali na jednotu Čechov a Slovákov, obhajovali československú vzájomnosť odkazmi na „československý" národ, ktorý tu žil „už pred tisícsto rokmi". Nitrianske Pribinove slávnosti tak ukázali politické napätia v ČSR, vyplývajúce z presadzovania idey jedného československého štátneho národa, z nevyriešenia tzv. slovenskej otázky i z politických snáh hľadať nové štátoprávne usporiadanie Československa.[198] Odlesky nacionálnej mobilizácie časti slovenskej politickej elity koncom tridsiatych rokov dopadli i na iné slovenské miesta pamäti. Piateho júla 1938 konala sa cyrilometodská slávnosť na Devíne, na ktorej hlavný rečník poslanec Karol Sidor už otvorene žiadal autonómiu Slovenska, ba predseda katolíckeho spolku Orol Alexander (Šaňo) Mach hovoril priamo o „boji za cyrilo-metodejsku republiku."[199]

V stredoeurópskej politickej kríze, ktorá vyústila do Mníchovskej dohody európskych mocností a zmeny štátnych hraníc Československa v prospech Nemeckej ríše, československá delegácia využívala pri rokovaniach o podobe nových hraníc i historické argumenty a význam symbolických miest pamäti, avšak so striedavým úspechom. Napríklad Devín pripadol do Nemeckej ríše (24. 11. 1938), hoci ešte v deň podpisu zmluvy československá vláda bojovala za jeho zachovanie. Tlač požiadavku Nemecka komentovala slovami: „Strata

[197] V roku 1910 sa k maďarskej národnosti hlásilo takmer 60 % obyvateľov Nitry, v roku 1921 necelých 12 %, čo pri reálnom náraste 3 000 obyvateľov medzi rokmi 1910 a 1921 znamená, že viacerí obyvatelia Nitry po roku 1918 zmenili svoju maďarskú národnosť na slovenskú. Porovnaj ZAJONC, Juraj: *Mesto a spoločensko-historické procesy*, ref. 160, s. 182-183.

[198] ZAJONC, Juraj: *Mesto a spoločensko-historické procesy,* ref. 160, s. 184 a nasl.

[199] *Slovák,* 20, 1938, č. 152, s. 1. Mesiac pred oslavami na Devíne 5. júna 1938 konala sa autonomistická manifestácia v Bratislave na Hviezdoslavovom námestí pred budovou SND, ktorú zorganizovala Hlinkova slovenská ľudová strana.

Devína je pre Slovensko [...] citove veľmi bolestná, nakoľko ide o hrad, ktorý v slovanskej veľkomoravskej minulosti nášho národa i potom častejšie, najmä v časoch slovenského prebudenia a obrodenia hral význačnú úlohu.“[200] Na druhej strane Nitra, hoci sa nachádzala medzi územnými nárokmi Maďarska, po Viedenskej arbitráži (2. novembra 1938) zostala na území Slovenska, no štátna slovensko-maďarská hranica išla v tesnej blízkosti mesta. Vtedajší župan Nitry, bývalý tajomník Hlinkovej ľudovej strany, dal postaviť v blízkosti štátnej hranice na pahorku pri obci Branč súsošie Cyrila a Metoda, ktorý podľa objednávateľa mali brániť „nedotknuteľnosť ďalšieho slovenského územia“.[201]

Avšak moc a príťažlivosť národných symbolov a schopnosť mobilizácie národných hnutí azda najviac dokumentuje opäť prípad Devína po jeho anexii do Nemeckej ríše. Nemecké štátne orgány po prevzatí vlády nad obcou nijako nezanedbali otázky štátnej a národnej propagandy a v máji 1939 zorganizovali na Devíne dvojdňové *Grenzlandtreffen*, čiže hraničné stretnutie ríšskych Nemcov s predstaviteľmi nemeckých menšín z okolitých štátov. Slávnosti mali symbolizovať jednotu všetkých Nemcov, či už žili v hraniciach alebo mimo hraníc Nemecka. Prejavy zástupcov štátnej a miestnej moci (krajský vodca, župný vodca, starosta obce) zdôrazňovali historický význam hraničnej obce Theben an der Donau (Devín nad Dunajom): „Po tomto prúde tiahli kedysi Nibelungovia do Maďarska, na tomto území stálo a bojovalo nemectvo už pred stáročiami...“ Hlavný apel rečníkov sa obracal ku všetkým účastníkom bez rozdielu štátnej príslušnosti, aby boli vďační „nášmu vodcovi“ (rozumej A. Hitlerovi, pozn. G. K.) a sľúbili, „že ako Nemci vždy budeme zachovávať nemecký svojráz a chrániť tento nemecký hraničný pilier, aby vždy a na veky zostal nemecký.“[202] Podľa vodcu nemeckej menšiny zo Slovenska Franza Karmasina, si na Devíne „podávali ruky“ ríšski a zahraniční Nemci, aby išli spolu „do boja“.[203]

V lete 1939 hradnú ruinu Devín s povolením nemeckej vlády „obsadili“ na jeden deň Slováci. Od vzniku slovenského štátu (14. 3. 1939) sa 5. júl stal nie-

[200] *Slovenský denník*, 21, 1938, č. 271, s. 4.

[201] Podľa výskumov J. Zajonca župan stavbu pamätníka podporil i vymysleným tvrdením, že „na tomto mieste bratia Cyril a Metod odpočívali po namáhavej ceste do Nitry.“ Súsošie stojí nad obcou Branč dodnes. ZAJONC, Juraj: *Mesto a spoločensko-historické procesy,* ref. 160, s. 185-186.

[202] Podrobný opis nemeckých slávností na Devíne vrátane prejavov pozri Grenzbote, 69, 1939, č. 145, s. 1-2, č. 145, s. 5-6 a č. 175, s. 6. Podľa tlače do Devína prišlo 27. – 28. mája 1939 15 000 účastníkov. Obec mala v tom čase cca 2 600 obyvateľov. O mesiac neskôr sa na Devíne konalo ďalšie Grenzlandtreffen pre pedagógov zo župy Viedeň, ktorí si mali obzrieť nové hraničné oblasti. Tlač písala, že pedagógov najviac zaujali bunkre a opevnenia pozdĺž bývalej československej hranici v Petržalke. *Grenzbote,* 69, 1939, č. 175, s. 6.

[203] *Grenzbote*, 69, 1939, č. 175, s. 6.

len Dňom sv. Cyrila a Metoda, ale i Dňom zahraničných Slovákov a vo väčšine miest sa organizovali oslavy.[204] V Banskej Bystrici sa slávnosti 5. júla 1939 stali navyše Dňom slovenskej armády aj Dňom slovenského študentstva. Hlavný prejav predniesol ministerský predseda Jozef Tiso. Cyrilometodská slávnosť Slovákov na Devíne sa podľa štátnej propagandy mala stať zlatým klincom celonárodných osláv.[205] Tlač vyzývala všetkých Slovákov na „národnú púť" 5. júla na Devín. V ten deň nemecké úrady povolili voľný vstup Slovákom do obce aj bez pasu, ako i používanie slovenských štátnych a národných symbolov na svojom území. Slávnosť na Devíne začala štátnou hymnou „Hej, Slováci" a niesla sa pod heslom „Za tú našu slovenčinu v širom svete." V hlavnom prejave vrchný veliteľ Hlinkovej gardy Šaňo Mach vyzdvihol úspešné úsilie slovenského národa, ktorý dosiahol svoj vlastný štát, za čo patrí vďaka aj veľkému mužovi nemeckého ľudu Adolfovi Hitlerovi. Nová republika preberá na seba zodpovednosť postarať sa o Slovákov v zahraničí a poskytnúť im podporu. Mach hovoril „o posvätnej pôde staroslávneho Devína" a „zpod devínskeho hradu" posielal pozdrav všetkým Slovákom v Slovenskom štáte a na celom svete. Po ňom vystupovali reprezentanti slovenským menšín z USA a okolitých štátov, pričom najviac miesta venovala tlač prejavu kňaza Imricha Kosca, zástupcu Slovákov v Maďarsku, ktorý prosil „bratov z rodnej Slovenskej republiky…o lásku a podporu". Naopak Rudolf Vávra, slovenský honorárny konzul vo Viedni priniesol pozdrav Slovákov z Rakúska a pochválil dobrú národnostnú politiku Nemeckej ríše. Prejav Šaňa Macha, slávnostná výzdoba amfiteátra (štátne slovenské a nemecké zástavy ale i gardistické vlajky), výber piesní a básní nenechali poslucháčov na pochybách, že Devín je síce pamätné miesto Slovákov, no toto miesto Slováci zdieľajú s Nemcami, ktorým vďačia za vytvorenie vlastného štátu. Naopak pripomínanie slovanského Devína a tým prípadného spojenia so slovanskými národmi alebo priamo s českým národom, bolo zatlačené celkom do úzadia.

Hierarchia významov spájaných s najvýznamnejšími topografickými miestami Slovákov zažila úplný obrat po druhej svetovej vojne[206] a v podmienkach

[204] HRUŠOVSKÝ, František: *Obrázkové slovenské dejiny*. Martin : Matica slovenská, 1942, s. 357.

[205] Podrobné správy a slávnosti na Devíne priniesol *Slovák*, 21, 1939, č. 153, s. 1-3, 69, *Grenzbote*, 1939, č. 180, s. 3.

[206] Po skončení druhej svetovej vojny vznikli napríklad jedny z najmasovejších osláv na Slovensku na Devíne hneď 5. júla 1945 pod názvom „Všeslovanský deň", ktorého sa zúčastnilo podľa tlače 30 000 ľudí. Slávnosti organizoval novozaložený Všeslovanský výbor, ktorý sa priamo napájal na centrum Všeslovanského hnutia v Moskve. Všeslovanské dni sa slávili aj v iných mestách Slovenska v letným mesiacoch roku 1945. Na Devíne sa organizovali oslavy do roku 1951, nepravidelné akcie sa obnovili od roku 1959. Bližšie pozri KILIÁNOVÁ, Gabriela: *Identita a pamäť*, ref. 193, s. 87-105.

druhého totalitárneho režimu po roku 1948, kedy často iba veľkomoravská tradícia v spojení so slovanskou myšlienkou (po roku 1948 zväčša bez cyrilometodskej tradície) vytvárali kontinuitu predstáv o historických miestach pamäti a národných symboloch. Pod touto egidou mohla byť uvádzaná Nitra, Devín či Bratislava, Tatry, ale už ťažšie napríklad Zobor. Významná manipulácia výkladu dejín prostredníctvom štátnej propagandy, školstva a iných inštitucionálnych nástrojov po roku 1948, prispela k ďalšej diskontinuite kolektívneho historického vedomia Slovákov.

Topografické miesta pamäti v slovenskom národnom príbehu sa utvárali postupne spolu s konštruovaním národnej identity Slovákov od konca 18. storočia, kedy sa spájali s nutnou ideou nacionálnych hnutí o domove a vlasti. Na rozdiel od panteónu národných hrdinov, ktorý v priebehu 19. a 20. storočia niektoré osobnosti strácal a iné objavoval, základný „zoznam" prírodných a kultúrnych miest Slovákov, ako ho napríklad uviedol Ján Kollár začiatkom 19. storočia, sa v podstate zachovával. Veľkomoravská a cyrilometodská historická tradícia, ktorá stála pri zrode miest pamäti, sa udržiavala po celé sledované obdobie a tvorila ich stály základ.[207] K nej sa však od konca 19. storočia a v 20. storočí pridávali novšie významy, spojené s novodobými udalosťami slovenských dejín (národné hnutie v 19. storočí, vznik ČSR, vznik Slovenského štátu atď.) a s významnými postavami dejín (Ľ. Štúr, štúrovci, Milan R. Štefánik atď.) V 19. storočí a začiatkom 20. storočia sa však menil význam, aký príslušníci národnej elity prikladali raz jednému raz druhému miestu v celkovej hierarchii „národného zoznamu". Zatiaľ čo Nitra spolu s vrchom Zobor i Tatry si zachovávali kontinuitne svoje prvenstvo, Bratislava a Devín v druhej polovici 19. storočia podliehali „zabudnutiu" a vytrácali sa z pozície najdôležitejších miest. Naopak v druhej polovici 19. storočia štúrovci a matičná generácia, uznávajúc naďalej prvenstvo Nitry, začali presadzovať aj iné dovtedy málo uvádzané mestá, ako napríklad Trenčín v spojení s Matúšom Čákom i Jánom Jiskrom z Brandýsa.[208]

Zásadná zmena v tvorbe slovenských miest pamäti nastala po roku 1918, kedy vznikom Československej republiky vytvorili sa inštitucionálne predpoklady pre masové osvojovanie si predstavy o „umiestení národného príbehu" do priestoru krajiny i do historického času. Zároveň sa miesta pamäti po prvý raz stali dejiskami masových akcií Slovákov, stali sa verejnými priestormi, kto-

[207] Výnimkou bolo obdobie druhej polovice 20. storočia, keď sa počas komunistického režimu potláčala cyrilometodská tradícia pre jej neodmysliteľné spojenie s kresťanskou a cirkevnou tradíciou.

[208] Pozri aj príspevok P. Macha v tejto kapitole.

ré odrážali aktuálne politické a spoločenské udalosti. Tým sa zároveň menili aktuálne výklady pamätných miest, tradície miesta sa prispôsobovali potrebám štátnej moci, i politickým, konfesionálnym a sociálnym skupinám, ktoré predstavu o mieste rôznymi spôsobmi a prostredníctvom rôznych médií propagovali .

Vnímanie významných topografických miest na mape Slovenska sa po roku 1918 už zásadne nemenilo a v prvej polovici 20. storočia sa ustálilo. Miesta pamäti sa spojili s predstavou národného územia, ktorému dominovali vrcholy ako Tatry, vrchy Zobor a Devín, rieky Dunaj, Váh a Hron. Na čele miest si prvenstvo udržiavala Nitra, k významným mestám patrili Bratislava, Trnava, Trenčín, počas 20. storočia štátna moc viac razy upriamila pozornosť na Banskú Bystricu, svoje miesto mali i Prešov, Bardejov alebo Levoča. Dodnes sa najvýznamnejšie miesta pamäti zakladajú na veľkomoravskej tradícií, ktorá naďalej v slovenskej národnej identite funguje ako obdobie zlatého veku a posilňuje predstavu dlhodobej historickej kontinuity slovenského národa, jeho vyspelosť a civilizovanosť. K nej sa v súčasnosti opäť pripojila i cyrilometodská tradícia, potlačená v období komunistického režimu a iné tradície, spomínané v polovici 20. storočia (obdobie naárodno-emancipačných pohybov v 19. storočí, štúrovci, udalosti a postavy 20. storočia a pod.). Relatívnu ustálenosť miest pamäti, definovaných ako národné symboly Slovákov, potvrdil i sociologický výskum vykonaný v roku 2003. Slováci si zvolili za najdôležitejší národný symbol Tatry, Devín a Kriváň, vo výsledkoch sa na popredných miestach umiestnili i Štefánikova mohyla na Bradle a rieka Dunaj.[209] Hoci výsledok sociologického výskumu priam ponúka uvažovať o sile a príťažlivosti tradičných miest pamäti, predsa niekoľko diskontinuít v historickom vedomí Slovákov počas 20. storočia nás varuje pred jednoduchými vysvetleniami. Nemáme zatiaľ výskumami potvrdené, do akej miery dokážu respondenti spájať vybrané dominanty s historickým tradíciami a nakoľko ich vnímajú ako staré symboly, ktoré sa tvorili v pomerne dlhom časovom období, spolu a na podporu kolektívnej národnej identity Slovákov.

[209] Na otázku č. 41 („Všetko okolo nás sa nám môže prihovárať aj ako určitý symbol. Vyberte z nasledujúceho zoznamu najviac tri osobnosti, ktoré vy osobne uznávate ako najsilnejšie a najvzácnejšie symboly!“). Upozorňujem, že medzi uvádzanými možnosťami sa nenachádzali mestá. Respondenti – Slováci odpovedali nasledujúcim spôsobom: 1. Tatry (51,2 %), 2. Devín (23,3 %) a 3. Kriváň (19,4 %). KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* Ref. 153, s. 64-65.

Narácia „zlatého veku" národných dejín

Andrej Findor

Ak býva revolučný rok 1848 metaforicky označovaný v odbornej literatúre ako „jar národov" tak potom sa môže rok 1918 (aspoň v Európe) označiť za ich „leto" – obdobie, ktoré prinieslo dlho očakávané plody vo forme národnej slobody, právne a inštitucionálne zhmotnenej v princípe práva národov na sebaurčenie a vzniku nových „národných štátov". Povojnové usporiadanie Európy, projektované podľa Wilsonových plánov založených na práve národov na sebaurčenie, viedlo okrem iného aj k rozpadu „žalára národov", ako bývalo často dysfemicky nazývané Rakúsko-Uhorsko. Tieto skutočnosti spoluvytvárali základnú politickú konfiguráciu novo založenej Československej republiky. Novo vytýčené hranice vytvorili dynamický rámec vzájomných vzťahov medzi novo vzniknutým štátotvorným národom, národnostnými menšinami a ich „materskými krajinami" (väčšinou susednými štátmi),[210] ktoré čoskoro viedli nielen k ich ďalšiemu prepisovaniu, ale aj k presídľovaniu a deportáciám obyvateľstva na oboch ich stranách.[211] Povojnová „architektúra" nového národno-štátneho usporiadania Európy nebola iba výsledkom „veľkej politiky" – mierových zmlúv, politických rokovaní a geopolitických kalkulácií. „Národ" ako sociálna a kultúrna kategória bol úspešne budovaný celé „dlhé devätnáste storočie" vo forme stále viac dominantnej „diskurzívnej formácie". Vďaka dlhoročnému úsiliu generácií vedcov sociálno-vedných a humanitných disciplín, sa „národ" stal ústredným pojmom vedenia, prostredníctvom ktorého boli členené, vysvetľované a reprezentované javy týkajúce sa ľudskej spoločnosti, kultúry, práva, politiky, hospodárstva, dejín či umenia.[212]

Škola a učebnice: reprodukcia „národa"

Význam škôl, školského vyučovania, vzdelávacích systémov pre konštituovanie a reprodukciu „národa" ako zmysluplnej a v politickej, sociálnej a ekono-

[210] BRUBAKER, Rogers: National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe. In: BRUBAKER, Rogers: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe.* Cambridge : Cambridge University Press, 1996, s. 55.

[211] HOBSBAWM, Eric J.: Ethnicity and Nationalism in Europe Today. In: BALAKRISHNAN, Gopal (ed.): *Mapping the Nation.* London : Verso, 1996, s. 259.

[212] HALL, Patrik: Nationalism and Historicity. In: *Nations and Nationalism.* 3, 1997, č. 1, s. 4.

mickej praxi použiteľnej sociálnej a kultúrnej kategórie je ďaleko dôležitejší, ako by bolo na prvý pohľad zrejmé. V súčasnej sociologickej literatúre je škola považovaná za jeden z najdôležitejších socializačných činiteľov spolu s rodinou, vzťahmi s rovesníkmi, masmédiami a aj pracovným prostredím.[213] Okrem toho, že školy by mali naučiť žiakov určitej sume všeobecných znalostí potrebných pre zaradenie sa do spoločnosti, obsiahnutých vo formálnom učive (školských osnovách), sú zároveň miestom, kde sa žiaci prvýkrát zoznamujú s autoritou. Takýto atribút školy sa zvykne označovať ako „skryté školské osnovy" (*hidden curriculum*).[214] Škola a formalizované vzdelávanie zohráva kľúčovú úlohu v prácach autorov analyzujúcich vývoj moderných „národov" a „nacionalizmov". Podľa Gellnerovho funkcionalistického vysvetlenia transformácie predmoderných, agrárnych spoločností na moderné, industriálne a nacionalizované spoločnosti, si transformované výrobné prostriedky vyžadujú výrobnú silu, ktorá je mobilná, gramotná a technologicky vybavená, je hlavnou úlohou štátu poskytnúť takúto výrobnú silu prostredníctvom komplexného, univerzálneho, štandardizovaného, masového a verejného vzdelávania.[215] Podobne ako Gellner, aj Eric Hobsbawm považuje „národ" za produkt modernej priemyselnej spoločnosti, ktorá ochraňuje a podporuje homogénnu „školou prenášanú kultúru" hlavne prostredníctvom „monolitického (integrovaného) vzdelávacieho systému". Hobsbawm kladie dôraz hlavne na moment „stvorenia" – vymyslenia, konštruovania a formálneho inštitucionalizovania školského vzdelávania, ktoré ako „vymyslená tradícia" zabezpečuje pre vládnuce politické elity legitimáciu, sociálnu kohéziu a socializáciu „národa".[216] Podľa Hobsbawma „pokrok škôl a univerzít odmeriava pokrok nacionalizmu práve tak, ako sa školy a hlavne univerzity stali jeho najsebavedomejšími bojovníkmi."[217] Hobsbawm tak na jednej strane upozorňuje na univerzity ako na inštitúcie, ktoré prostredníctvom postupnej profesionalizácie a špecializácie svojich jednotlivých disciplín konštituovali „národ" ako kategóriu „autorizovaných systémov reprezentácie" – predmet výskumu historiografie, geografie, archeológie, ekonómie, etnológie a politológie.[218] Na druhej strane sú to

[213] GIDDENS, Anthony: *Sociology.* 3. vydanie. Cambridge : Polity Press, 1996, s. 76-80. Podobne: HARALAMBOS, Michael – HOLBORN, Martin – HEALD, Robin: *Sociology: Themes and Perspectives.* 5. vydanie. London : HarperCollins, 2000, s. 787.

[214] GIDDENS, Anthony: *Sociology,* ref. 213, s. 78.

[215] GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism.* Oxford : Blackwell, 1983, s. 29.

[216] HOBSBAWM, Eric J.: Introduction: Inventing Traditions. In: HOBSBAWM, Eric J. and RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992, s. 4, 9.

[217] HOBSBAWM, Eric J.: *The Age Of Revolutions: 1789 – 1848*. London : Vintage, 1996, s. 219.

[218] HALL, Patrik: *Nationalism and Historicity*, ref. 212, s. 4.

práve školy (a v tomto prípade zvlášť univerzity), ktoré vzdelávajú a vychovávajú svojich žiakov a študentov pre stále rastúce potreby „národných štátov" – ich vlád, ekonomík, školstva a armády. Hobsbawmova analýza moderného nacionalizmu však neopomína ani systém základného vzdelávania, ktorý Hobsbawm považuje za sekulárny ekvivalent cirkvi,[219] znamenajúci zásadný krok smerom k národnému štátu, pretože štát „mohol použiť vzrastajúcu mocnú mašinériu na komunikovanie s jeho občanmi, hlavne základné vzdelanie, aby mohol rozšíriť obraz a dedičstvo „národa" a vytvoriť oddanosť k národu, oddanosť všetkých ku krajine a vlajke".[220] Tento typ kolektívnej oddanosti (lojality), založenej na homogénnej kultúre komunikujúcej hlavne prostredníctvom masovo prístupného povinného vzdelania, označil Anthony D. Smith za „kultúrnu a vzdelávaciu revolúciu", ktorej hlavným cieľom bolo zachovanie a rozširovanie národného povedomia, práve pomocou vzdelania pod kuratelou štátu.[221]

Dôležitú úlohe v tejto „národnej kultúrnej a vzdelávacej revolúcii" zohrali učebnice ako kľúčové médium národnej socializácie a legitimácie. Miesto učebníc v procese národnej socializácie je určené ich postavením ako hlavného média, zabezpečujúceho prenos a sprostredkovanie vedeckých poznatkov žiakom. Učebnice sú takisto hlavný vzdelávací nástroj, prostredníctvom ktorých sa odovzdávajú a šíria hodnoty a normy politického a spoločenského systému spoločnosti medzi mladých členov spoločnosti.[222] Národná socializácia v sebe obsahuje tri odlišné dimenzie vzdelávania: politickú socializáciu detí, rodičov a učiteľov; vzdelávaciu politiku na štátnej úrovni a nakoniec obsah samotného vzdelávania a jeho aplikovanie v praxi.[223] Samotný obsah vzdelávania je, odhliadnuc od jeho recepcie a interakcie medzi učiteľom a žiakmi vo vyučovacom procese, vymedzený učebnými osnovami (učivo), učebnicami a vyučovacími metódami.[224] Učebnice „znamenajú prostredníctvom svojho

[219] HOBSBAWM, Eric J.: Mass Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. In: HOBSBAWM, Eric J. a RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992, s. 271.

[220] HOBSBAWM, Eric J.: *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992, s. 91.

[221] SMITH, Anthony D.: *National Identity.* Reno : University of Nevada Press, 1991, s. 134.

[222] APPLE, Michael W. – CHRISTIAN-SMITH, Linda K.: The Politics of the Textbook. In: APPLE, Michael W. – CHRISTIAN-SMITH, Linda K. (eds.): *The Politics of the Textbook.* New York – London : Routledge, 1991, s. 3.

[223] SCHLEICHER, Klaus: Introduction. Nationalism and Internationalism: Challenges to Education. In: SCHLEICHER, Klaus (ed.): *Nationalism in Education.* Frankfurt – Berlin – Bern – New York – Paris : Peter Lang, 1993, s. 23.

[224] BOYD, Carolyn P.: *Historia Patria: Politics, History, and National Identity in Spain, 1875 – 1975*. Princeton : Princeton University Press, 1997, s. xv.

obsahu *a* formy partikulárne konštrukcie reality, partikulárne spôsoby výberu a organizácie toho obrovského vesmíru možného vedenia“.[225] Podľa Michaela Applea a Lindy Christian-Smith stelesňujú to, čo Raymond Williams nazýva „selektívnou tradíciou“ – „niekoho selekciou, niekoho predstavu o legitímnom vedení a kultúre“.[226] Učebné texty ako obsah a médium vyučovacieho procesu „participujú na ničom menšom ako na organizovanom systéme vedenia spoločnosti. Participujú na vytváraní toho, čo spoločnosť uznala za legitímne a pravdivé. Pomáhajú stanoviť kánony pravdivosti a ako také takisto pomáhajú znovu vytvárať hlavný referenčný bod pre to, čo vedenie, kultúra, viera a morálka naozaj *sú*.“[227]

Aj v prípade Slovenska zohrávalo školstvo dôležitú úlohu pri „budovaní národa“. Vo svojej práci *Slovakia 1918–1938: Education and the Making of the Nation* sa snaží Owen V. Johnson dokázať, že včlenenie Slovenska do novej Československej republiky a politika novej československej vlády na Slovensku, hlavne v oblasti vzdelávania, viedli k „triumfu slovenskej národnosti“. Ako ďalej Johnson pokračuje, jeho analýza škôl a vzdelávacieho systému na Slovensku v období predmníchovskej Československej republiky zaznamenáva „spôsob akým Slovensko uspelo v tom, že sa stalo životaschopným národom.“[228] Ako ukáže nasledujúca časť tejto kapitoly, historické reprezentácie „začiatkov národných dejín“ v učebniciach nielen reagovali na, ale aj spoluvytvárali rámec politických vzťahov štátotvorného národa a jeho domácich a vonkajších nepriateľov, používajúc vhodne reprezentovanú „národnú“ minulosť, zdroj večných poučení a výstrah, teleologicky smerujúcu k vytvoreniu vlastného samostatného štátu:

„Odbila hodina, spadly putá, zaduly bieločervené zástavy, zaznela pieseň svobody, založili sme si samostatný štát. V dlhom boji za našu svobodu boly nám naše dejiny žiarivým svetlom vo tmách lži a klamu. Nech sú nám učiteľom, ktorý nás poučí, čo sme boli, čo sme a kde ideme, aby sme sa vyvarovali chýb našich predkov a nasledovali ich cností. Čítajme dejiny a učme sa z nich“.[229]

V tejto kapitole analyzujem 24 učebníc dejepisu pre ľudové školy, meštian-

[225] APPLE, Michael W. – CHRISTIAN-SMITH, Linda K.: *The Politics of the Textbook,* ref. 222, s. 3.
[226] APPLE, Michael W. a CHRISTIAN-SMITH, Linda K.: *The Politics of the Textbook*, ref. 222, s. 4.
[227] APPLE, Michael W. a CHRISTIAN-SMITH, Linda K.: *The Politics of the Textbook*, ref. 222, s. 4.
[228] JOHNSON, Owen V.: *Slovakia 1918 – 1938. Education and the Making of the Nation*. Boulder – New York – East European Monographs : Columbia University Press, 1985, s. 4.
[229] HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl.* 2. opravené vydanie. Košice : Slovenská kníhtlačiareň, 1923, s. 5. *Poznámka:* Všetky citáty z učebníc sú v pôvodnom znení, vrátane prehreškov proti v súčasnosti platným pravidlám slovenskej gramatiky a pravopisu.

ske školy, stredné školy, učiteľské ústavy a gymnáziá, publikované v predmníchovskej Československej republike od roku 1920 po rok 1938. Všetky učebnice boli určené pre školy s vyučovacím jazykom slovenským, v terminológii predmníchovskej Československej republiky pre školy „s vyučovacím jazykom československým v znení slovenskom". Učebnice pochádzajú zo súkromnej zbierky a z fondov Slovenskej pedagogickej knižnice, ktorá takisto publikovala aj registrujúce bibliografie[230], na základe ktorých bolo možné identifikovať a analyzovať primeraný počet učebníc.

Národná jednota a jednotné dejiny

Ak mali dejepisné učebnice naozaj prinášať historické poučenie a na príkladoch nesvornosti z minulých storočí presadzovať ideu československej *jednoty*, nezaobišlo sa to znova bez určitých inštrumentálnych reprezentácií minulosti, ktoré by nielen zdôraznili ale aj sprirodzenili túto jednotu a ktoré by „harmonizovali" rozdielne historické cesty obyvateľov Čiech, Moravy a Slovenska. Ako píše Dušan Kováč:

„Ak mala teda platiť koncepcia československých dejín, potom sa musel rozdielny historický vývoj nebrať do úvahy, alebo aspoň minimalizovať. Vyzdvihovalo sa všetko, čo bolo spoločné, potláčalo sa to, čo bolo rozdielne. Takto zjednodušene by sa mohli pomenovať určité deformácie, ktoré koncepcia československých dejín spôsobila v historickom poznaní a ešte viac v historickom vedomí určitých generácií."[231]

Tu je treba znova pripomenúť, že parametre, podľa ktorých bolo nastavené zobrazovanie minulosti neboli *dané* históriou, ale mali veľmi súčasný, aktuálny pôvod. Dejepisné reprezentácie „začiatkov národných dejín" odrážajú a vyjadrujú základnú politickú konfiguráciu svojej doby, selektujúc a redukujúc historické „možnosti" poskytnuté minulosťou na účelné, jasne pomenované a historicky zdôvodnené „nutnosti", plniace úlohu tisícročného *raison d'etre* ani nie tak československej histórie ako skôr predmníchovskej československej politiky. Ako píše Josef Pekař, v odstavci príznačne nazvanom „Boj na dvoch frontách":

[230] ELEKOVÁ, Ester: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1918 – 1934. Registrujúca bibliografia.* Bratislava : Slovenská pedagogická knižnica, 1973; JUSKOVÁ-CHUDÍKOVÁ, Magda a PECIAROVÁ, Jana: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1935 – 1944. Registrujúca bibliografia*. Bratislava : Slovenská pedagogická knižnica, 1969.

[231] KOVÁČ, Dušan: Koncepcia československých dejín – Veľká Morava, husiti, jiskrovci. In: KOVÁČ, Dušan: *Slováci – Česi – dejiny.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1997, s. 26.

„Krátka história Samovej ríše je takrečeno predobrazom tisícročného osudu Slovanov v našich zemiach; vklinení medzi mongolských dobyvateľov na východe (Avari síce zahynuli v slovanskom mori behom IX. stor., ale na ich miesto zakrátko prišli príbuzní im *Maďari*) a germánskych dobyvateľov na západe, musia svoju slobodu od samého počiatku hájiť na dvoch frontách“.[232]

Je ťažké si predstaviť, že by generácie „československých predkov“ počas celého tisícročia identifikovali svoje postavenie a vzťahy voči „tým druhým“ ako neustále trvajúci „boj na dvoch frontách“. V učebniciach dejepisu predmníchovskej Československej republiky je možné identifikovať tri koncepcie, prostredníctvom ktorých autori konštruovali „jednotné dejiny“ československého národa.

Prvou, a medzi učebnicovými textami početne najmenej zastúpenou, je špecifická československá *symbolická geografia*, ktorá prostredníctvom aplikácie princípov geografického determinizmu vymedzovala zemepisný priestor obývaný jednotným štátotvorným československým národom. Učebnicu dejepisu *Povesti a obrazy z dejín národa československého pre prvú triedu stredných škôl* z roku 1932 otvára nasledujúci úvod:

„Vlasť naša, zem Česká, Moravskosliezska, Slovenská a Podkarpatskoruská, je ovenčená hradbou mohutných horstiev, pokrytých hlbokými lesmi a obrubená tokmi bystrých riek. Len škoda, že nie je tak ohraničená dookola, lebo tým by bola lepšie chránená pred útokmi nepriateľov. Preto ako v minulosti, tak i v prítomnosti musí sa vlasť naša spoliehať na zdatnosť, silu, vytrvalosť, statočnosť a lásku svojich synov, ktorí by v čase potreby boli odhodlaní hájiť ju proti nepriateľom krvou i životom.“[233]

O rok neskôr píšu autori *Dejepisu pre meštianske školy* v podobnom duchu o území Veľkej Moravy a jej obyvateľoch:

„Staré Slovensko a stará Morava boly jednotným zemepisným celkom a tak prírodou predurčené, aby boly osadené jedným národom: československými kmeňmi.“[234]

[232] PEKAŘ, Josef: *Dejiny československé pre najvyššiu triedu stredných škôl.* (Spracoval Josef Klik. Partie z dejín výtvarných umení spracoval Jakub Pavel. Poslovenčil Cyril Chorvát). Praha : Historický klub, 1938, s. 11.

[233] PEŠEK, Jozef: *Učebnica dejepisu pre nižšie triedy stredných škôl.* I. *Povesti a obrazy z dejín národa československého pre prvú triedu stredných škôl.* Pre slovenské školy upravil Ján Šikura. Praha : Profesorské nakladateľstvo a kníhkupectvo, 1932, s. 5.

[234] REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I., 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha : Komenium, 1933, s. 15. Podobne sa píše aj v ďalšej učebnici: LOHR, František: *Všeobecný dejepis pre učiteľské ústavy. Diel druhý. Dejiny stredného veku.* Pre slovenské učiteľské ústavy upravil František Heřmanský. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1938, s. 27 – „Morava a staré Slovensko ako jednotný zemepisný celok boly prírodou určené k politickému sjednoteniu.“

V oboch hore uvedených citátoch pracujú autori s pojmom zemepisného celku, ktorý určuje (determinuje) politické vzťahy jeho obyvateľov. Prostredníctvom takejto symbolickej geografie je „prírodou predurčený" a jasne pomenovaný „jeden národ" – zjednotený československý národ a nepriatelia, proti ktorých útokom je treba jeho územie chrániť. Pravdaže, v prvom citáte autor zdôrazňuje práve nedokonalosť prírody a jej nedostatočnú ochranu, aby vyzdvihol „zdatnosť, silu, vytrvalosť, statočnosť a lásku" synov československej vlasti a ich odhodlanie brániť ju proti nepriateľom „krvou i životom". Geografický determinizmus sa stal predmetom kritiky už pred Druhou svetovou vojnou. V roku 1922 vydal Lucien Febvre, spolu s Marcom Blochom zakladateľom časopisu *Annales d'histoire économique et sociale* (1929), knihu *La terre et l'évolution humaine* v ktorej argumentoval proti doktríne geografického determinizmu rozvinutej v diele jedného zo zakladateľov vedeckej geopolitiky Friedricha Ratzela.[235] Podľa Febvra, vo vzťahu človeka k jeho prírodnému prostrediu žiadne prirodzené hranice neexistujú – „neexistujú nutnosti ale všade sú možnosti".[236] O vplyve prostredia na jedinca nerozhoduje príroda, ale spoločenské štruktúry a idey – „Rieka môže byť bariérou ale aj cestou podľa toho ako na to ľudia nazerajú. A ako na to nazerajú záleží od ich spoločnosti."[237] Febvrova kritika upozorňuje na naturalizačný mechanizmus, ktorý umožnil autorom niektorých učebníc zdôvodniť historickú existenciu jednotného československého národa nie ako voluntaristické rozhodnutie, výsledok politických rokovaní, ale naopak ako skutočnosť *danú* a *predurčenú* prírodným prostredím.

Druhou koncepciou (použitou iba niekoľkými autormi učebníc),[238] ktorá umožňovala konštruovanie dejín jednotného československého národa, bola *harmonizácia* ich národného (kmeňového) vývoja. V učebniciach dejepisu zaujímal „národ" ústredné miesto ako najdôležitejšie ľudské spoločenstvo završujúce spoločenský vývoj rodín, rodov a kmeňov:

[235] ŠINDLER, Peter: *Základy politické geografie.* Ostrava : Pedagogická fakulta, 1986, s. 6. Bližšie k Ratzelovmu dielu pozri: SCHULTZ, Hans-Dietrich: Die deutsche Geographie im 19. Jahrhundert un die Lehre Friedrich Ratzels. In: DIEKMANN, Irene – KRÜGER, Peter – SCHOEPS, Julius H. (eds.): *Geopolitik. Grenzgänge im Zeitgeist.* Band 1. *1890 bis 1945.* Potsdam : Verlag für Berlin-Brandenburg, 2000, s. 39-84.

[236] Febvre citovaný podľa: BURKE, Peter: Introduction: The Development of Lucien Febvre. In: FEBVRE, Lucien: A *New Kind of History and Other Essays*. Ed. by Peter Burke. New York : Harper & Row, 1973, s. vii.

[237] BURKE, Peter: *Introduction*, ref. 236, s. vii.

[238] REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I., 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha : Komenium, 1933, s. 16; HORČIČKA, Josef a LEDR, J.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. Pre I. triedu. Druhé podľa nových učebných osnov prepracované vydanie. Poslovenčil Kornel Rapoš. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1936, s. 19; LOHR, František: *Všeobecný dejepis pre učiteľské ústavy.* Diel druhý. Dejiny stredného veku. Pre slovenské učiteľské ústavy upravil František Heřmanský. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1938, s. 26.

„V novej domovine splynuly kmene v *národ*. Podľa toho, kde sa Slovania usídlili a sjednotili v národné celky, delíme ich na *západných, východných* a *južných* Slovanov.“[239]

Historické pramene vzťahujúce sa k tomuto obdobiu neposkytovali jednoznačnú odpoveď na otázku ako prebiehalo zjednocovanie (splynutie) do národných celkov. Interpretácia historických prameňov preto dokonca umožňovala niektorým autorom zdôrazňovať práve určité zaostávanie procesu „národného zjednotenia“ kmeňov českých „historických zemí“ za kmeňmi obývajúcimi územie Moravy a Slovenska:

„Kým na Vyšehrade a v Prahe sa len zakladala stolica českého štátu, východná Morava so Slovenskom bola sriadená ako mocná ríša veľkomoravská, ktorú márne usilovali sa podvrátiť neprajní Nemci. Hlavné mesto ríše bol Devín s mohutným, nedobytným hradom“.[240]

Na druhej strane, v snahe neutralizovať možnosti historickej interpretácie upozorňujúcej na nerovnaký stupeň vývoja medzi „kmeňmi“ v Čechách a nadkmeňovým „národným“, štátnym spoločenstvom na Morave a na Slovensku, sa museli slovenské kmene *vymyslieť*. Zatiaľ, čo mená slovanských kmeňov na území Čiech a čiastočne aj Moravy boli uvádzané skoro v každej učebnici, o menách slovanských kmeňov na území Slovenska autori väčšiny učebníc vôbec nepísali – boli pre nich buď neznáme alebo sa nezachovali. Napriek tomu sa však niektorí autori podujali predstaviť jednotný a zharmonizovaný proces tvorby „národa československého“:

„Škoda, že nemáme podrobný popis jednotlivých kmeňov slovenských! Vieme len, že najvýznamnejším kmeňom boli *Nitrania* s kmeňovým hradom Nitrou; k ich kniežactvu patrila i krajina, rozložená medzi riekami Moravou, Dunajom a Hronom. Pri dolnom toku Váhu boli *Važania*, popri Hrone *Pohronci*, pri Ipli a v horách severne od Ipľa *Honťania.* Na *Morave* pri hornej Odre a Moravici sídlili *Holasici*, v stredných Čechách *Česi*, na jv. od nich mocní *Zličania*, na sv. *Chorváti*. Na hornej Ohři *Sedlčania*, na strednej bojovní *Lučania*, pri Běline *Lemuzi*, pri Labi *Dečania*, *Ľutomirici*, *Pšovania*, v južných Čechách *Dúdlebi* a *Netolici*. Po rôznych premenách utvoril sa z týchto a z iných kmeňov *národ československý*.“[241]

[239] KRATOCHVÍL, Rudolf: *Kniha reálií pre VI. – VIII. postupný ročník slovenských ľudových škôl. A. Časť zemepisná a dejepisná.* Druhé, podľa nových osnov prepracované vydanie. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1937, s. 108.

[240] HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl*. 2. opravené vydanie. Košice – Slovenská kníhtlačiareň, 1923, s. 16.

[241] REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha – Komenium, 1933, s. 16.

Text učebnice *Dejepisu pre meštianske školy. Diel I. Pre I. triedu* z roku 1936 odhaľuje spôsob, ktorý umožnil vymyslieť a presvedčivo zdôvodniť existenciu slovenských kmeňov:

„V zemiach našej republiky žilo vtedy mnoho rozličných kmeňov, ale ich mená sa zväčša nezachovaly. V Čechách najzvláštnejší bol kmeň *Čechov*, obydlený okolo Prahy. Od neho dostaly meno zem i národ. Pamiatkou na jednotlivé kmene sú nárečia a kroje, ktoré sa zachovaly v niektorých krajoch až podnes. Podľa osadenia mohly tu byť kmene: Važania, Pohronci, Nitrania a iné."[242]

Súdiac podľa odvolávania sa na „nárečia a kroje, ktoré sa zachovaly v niektorých krajoch až podnes" neboli mená slovenských kmeňov výsledkom výskumnej práce československého dejepisectva, ale skôr produktom dobového slovenského národopisu, anachronicky aplikovaného na viac ako tisíc rokov staršie obdobie.

Treťou, a v učebniciach najpoužívanejšou, koncepciou budovania jednotných dejín československého národa, bolo štrukturálne vymedzenie vzťahov „Čechoslovákov" ako zjednocovacieho procesu v opozícii voči dobyvateľským snahám „tých druhých" – Maďarov a Nemcov. Dejiny „národnej jednoty" boli rovnako ako „národná kultúra" a „národná povaha" vybudované na efektívnej binárnej opozícii – v tomto prípade na „podmaňovaní" a „zjednocovaní". Podobne ako v týchto prípadoch, aj tu sa nastoľovala hranica medzi „nami" a „tými druhými". Vymedzenie voči tým druhým bolo v dejepisných učebniciach zabezpečené používaním „zjednocovania" (pripájania, spájania) pre československých predkov a "podmaňovania" (zotročovania, dobýjania) pre ich minulých a súčasných nepriateľov. Frankovia (v predmníchovskej republike väčšinou označovaní ako Nemci), Huni, Avari a Maďari „podmaňovali", zatiaľ čo sa československí predkovia „zjednocovali" alebo „spájali". Ranostredoveké dejiny zredukované na „zjednocovací proces" Čechoslovákov, ktorý musel neustále čeliť prekážkam ktoré predstavovali dobyvateľské snahy „susedných národov" sú vynikajúcim príkladom minulosti vyčistenej od iných alternatívnych variantov historického vývoja, ktorého smer je neodvratne, teleologicky nasmerovaný k vytvoreniu zjednoteného československého štátu. Zbaviť sa iných historických variantov znamenalo ani nie tak ignorovať rôznorodé a mnoho krát protichodné podnety, ktoré poskytovali písomné pramene vzťahujúce sa k tomuto historickému obdobiu, ako skôr vhodne vyselektovať,

[242] HORČIČKA, Josef a LEDR, J.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. Pre I. triedu. Druhé podľa nových učebných osnov prepracované vydanie. Poslovenčil Kornel Rapoš. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1936, s. 19.

interpretovať a zdôrazňovať „zjednocovací proces“ československých predkov vo forme historických poučení alebo zmyslov československých dejín – tejto stále prítomnej manifestnej „pridanej hodnoty“ výkladovej časti učebnicových textov. Príklady zjavného „falšovania dejín“ sú skôr výnimkou. Napríklad hoci podľa historikov „konkrétna príčina sporu medzi Mojmírom a Pribinom nie je známa“[243] a túto skutočnosť rešpektovali aj autori väčšiny učebníc predmníchovskej republiky, Karol Hlavinka vhodne použil spor medzi nimi ako demonštráciu boja (prevencie) proti nesvornosti:

„Mojmír tiež musel sa brániť proti Nemcom a dostavši sa raz do sporu s Privinom, obával sa, aby sa proti nemu nespojil s Nemcami, složil ho s kniežatstva a vyhnal zo Slovenska.“[244]

Veľkomoravská ríša je autormi učebníc označovaná ako prvý resp. v niektorých prípadoch ako druhý československý štát. Druhý vtedy, ak bola predtým za prvý československý štát označená Samova ríša. Všetky učebnicové texty však referujú k Veľkej Morave ako k národnému štátu Čechoslovákov, v ktorom boli vďaka národnej jednote a štátnej samostatnosti Čechoslováci slobodní. Tu je však treba upozorniť na skutočnosť, že nie všetci autori používali etnonymum „Čechoslováci“. Napríklad Karol Hlavinka, ktorý hoci píše o Slovákoch a Čechoch, o to viac zdôrazňuje historický význam ich spoločného zjednocovania a spojenectva:

„Pre Slovákov je pamätným IX. storočie. Vtedy žili samostatným, slobodným životom. Ich krajina sa volala Morava. … A keď ho (Rastislava – poznámka A. F.) Nemci napadli silným vojskom, spojil sa s Čechmi a zahnal Nemcov.“[245]

Podľa Hlavinku samostatný a slobodný život Slovákov umožnilo iba spojenectvo s Čechmi. Politickú jednotu Čechov a Slovákov ako najvyššiu hodnotu, umožňujúcu národné prežitie, vyjadruje Kadlečík explicitne v časti venovanej panovaniu Svätopluka. V Kadlečíkovom podaní bol Svätopluk

„… panovníkom múdrym a veľmi udatným. … I Sliezsko a Lužicko si podmanil, Česi sa mu sami dali pod ochranu. Tak založil Svätopluk Veľkú Moravu. Vtedy po druhý raz boli Slováci a Česi sjednotení. A kedykoľvek boli Slováci

[243] RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1988, s. 34. Podobne: ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana: *Osudy starých Slovanov.* Martin : Osveta, 1989, s. 86.

[244] HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl*. 2. opravené vydanie. Košice : Slovenská kníhtlačiareň, 1923, s. 17. Podobne: HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl*. 3. opravené vydanie. Praha : Česká grafická unie, 1926, s. 18.

[245] KADLEČÍK, Gustáv: *Dejepis pre V. a VI. ročník škôl ľudových*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1924, s. 5.

s Čechmi sjednotení, vždy si uhájili samostatnosť. Rozdelení, i jedni i druhí utratili samostatnosť.“[246]

Na druhej strane prevažovali autori, ktorí explicitne písali o Čechoslovákoch, československých Slovanoch, „spoločnej kultúre československej“[247] a o Veľkej Morave ako o československom štáte. Význam Veľkomoravskej ríše spočíval v „zjednotení Čechoslovákov“:

„*Význam Veľkomoravskej ríše* je v našich dejinách veľký. Dala nášmu národu kresťanstvo a len tak sme ušli ešte väčšiemu tlaku nemeckému a azda i porobe a ponemčeniu. Vo Veľkomoravskej ríši boli spojení Čechoslováci v jediný národ a štát, k čemu boli dávno predurčení. Našich predkov spojovala vtedy i *cirkev*, prestavovaná „moravským“ arcibiskupom Metodom a dvoma biskupstvami, z ktorých jedno bolo v Nitre. Len Maďari zmarili úplné sjednotenie všetkých čsl. kmeňov. Okrem toho oddelili nás od Slovanov južných. … *Vo Veľkomoravskej ríši sa sjednotili všetci Slovania československí*.“[248]

Schematické reprezentácie vzťahov veľkomoravských a franských panovníkov v učebniciach dejepisu potvrdzujú kritiku Petra Ratkoša, ktorý historikom predmníchovskej Československej republiky vytýkal, že „nedocenili jazykové pramene a textovú kritiku“,[249] napriek tomu, že rankeovská *Quellenkritik* bola základným nosným princípom vtedajšej českej (a zatiaľ sa len konštituujúcej slovenskej) pozitivistickej historiografie. Ratkoš upozorňuje na komplexnejší charakter mocenských a vojenských vzťahov v tomto období. Napríklad o sporoch medzi Ľudovítom Nemcom a jeho synom Karlomanom Ratkoš píše: „Západné pramene zdôrazňujú, že oporou neposlušného Karlomana bol Rastislav, ktorý mal od neho získať aj nejaké spustošené kraje „Bavorov“.“[250] Podobným spôsobom Ratkoš charakterizuje aj „zjednotenie“ Veľkej Moravy a Čiech ako Svätoplukov mocenský zásah – expanziu: „Prechodný charakter mala aj expanzia kniežaťa Svätopluka do Čiech, kde pred rokom 890 odstránil z vlády profranské kniežatá.“[251] Ratkošove poznámky umožňujú identifikovať vnútornú dynamiku schematických reprezentácií mocenských

[246] KADLEČÍK, Gustáv: *Dejepis pre V. a VI. ročník,* ref. 245, s. 5.

[247] LOHR, František: *Všeobecný dejepis pre učiteľské ústavy. Diel druhý. Dejiny stredného veku.* Pre slovenské učiteľské ústavy upravil František Heřmanský. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1938, s. 30.

[248] REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy*. Diel II. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. 3. vydanie. Praha : Vlastný náklad a Komenium, 1934, s. 19.

[249] RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1988, s. 8.

[250] RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej*, ref. 249, s. 38.

[251] RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej,* ref. 249, s. 57.

a vojenských vzťahov Veľkej Moravy a jej susedov, v ktorých sa české kniežatá „dali pod ochranu" Veľkej Moravy proti „tým druhým", aby naplnili projekt národnej jednoty pre ktorý „boli dávno predurčení". Udalosti tohto obdobia sa vzpierajú binárnej opozícii „podmaňovania" a „zjednocovania" a skôr by sa dali charakterizovať koncepciou z terminológie súčasnej politológie – *ad hoc* koalície. Vnútornú dynamiku „národnej jednoty" zabezpečujú „významní druhí" – Nemci a Maďari – bez ktorých ohrozujúcej prítomnosti[252] by Veľká Morava, ako prvá historická skúsenosť predkov jednotného štátotvorného československého národa so samostatnosťou a slobodou, strácala svoj (až do súčasnosti presahujúci) historický význam:

„Po Svätoplukovej smrti útočili Maďari na Veľkomoravskú ríšu, kde synovia Svätoplukovi žili v neshode, a v niekoľkých rokoch sa im podarilo zničiť tento Československý štát. Asi r. 906 ríša Veľkomoravská sa rozpadla. Maďari vnikli ako klin medzi južných a západných Slovanov a rozdelili československé kmene na dlhé storočia. Morava stratila svoj význam a jadrom nového slovanského štátu v strednej Europe sa staly Čechy."[253]

Maďari boli reprezentovaní ako klin, ktorý rozdelil severných a južných Slovanov, ale aj ako príčina „roztrhnutia bratského národa československého" po tom, čo Štefan pripojil natrvalo územie Slovenska k Uhorsku:

„Od toho času roztrhnutý bol bratský národ československý vo dve ríše až do svojho osvobodenia r. 1918. Ale odtrhnutie Slovenska od bratských zemí neuhasilo v Slovákoch povedomie, že patria jednotnému národu československému a veľkej rodine slavianskej. A to povedomie nemohla z nich vyhubiť ani tisícročná nadvláda maďarská."[254]

„Tisícročná nadvláda maďarská"[255] zdôvodňovala a legitimovala existenciu československého štátu ako ochrancu národnej slobody proti cudziemu útlaku, tým že redukovala tisícročie dejinných udalostí do matice „zjednocovania" a „poroby". Východiskovým referenčným bodom pravdaže neboli ra-

[252] TRIANDAFYLLIDOU, Anna: National Identity and the ‚Other'. In: *Ethnic and Racial Studies*, 21, 1998, č. 4, s. 600.

[253] PAUR, Jaroslav: *Cesta. Učebnica dejepisu pre meštianske školy.* Diel II. (Pre druhú triedu). Upravil Miroslav Šimko. Praha : Štátne nakladateľstvo, 1936, s. 15.

[254] HORČIČKA, Josef a LEDR, J.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. Pre I. triedu. Druhé podľa nových učebných osnov prepracované vydanie. (Poslovenčil Kornel Rapoš.) Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1936, s. 24. Podobne: KADLEČÍK, Gustáv: *Dejepis pre V. a VI. ročník škôl ľudových,* ref. 245, s. 7; PAUR, Jaroslav: *Cesta. Učebnica dejepisu pre meštianske školy.* Diel II. (Pre druhú triedu). Upravil Miroslav Šimko. Praha : Štátne nakladateľstvo, 1936, s. 36-37.

[255] Bližšie k „tisícročnej porobe" pozri: FINDOR, Andrej: Tisícročná poroba? In: KREKOVIČ, Eduard, MANNOVÁ, Elena, KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské,* ref. 147, s. 71-76.

nostredoveké udalosti, ale Československá republika[256] s komplexom komplikovaných vzťahov medzi štátotvorným národom, národnostnými menšinami a ich „vonkajšími vlasťami“.[257]

Reprezentácie „začiatkov národných dejín“ zachovávali československú dejepisnú perspektívu – teleologicky smerovali k obhájeniu a zdôvodneniu existencie Československej republiky – národného štátu jednotného československého národa. Jednotný československý národ však v učebniciach nebol reprezentovaný uniformne a ani dostatočne dôsledne, aj keď slovenské učebnice pre základné školy boli orientované viac „československy“ ako učebnice používané v Čechách a na Morave resp. ako slovenské učebnice pre stredné školy.[258] Analýza reprezentácií „začiatkov národných dejín“ v slovenských učebniciach dejepisu publikovaných počas prvej Československej republiky môže preto prispieť do diskusie o povahe nacionálneho konfliktu v tomto štáte, konkrétne do polemiky, ktorá vznikla medzi Evou Broklovou[259] a Jaroslavom Kučerom[260] na stránkach *Českého časopisu historického*. V spore o to, či bolo medzivojnové Československo konštruované ako národný štát, podľa exkluzívnych etnických kritérií, alebo išlo o štát politického (občianskeho) československého národa bez akýchkoľvek etnických väzieb, podporujú výsledky skúmania učebníc dejepisu závery Jaroslava Kučeru ak už nie o etnickom tak aspoň o *etnicizovanom* „československom národe“. Horeuvedené príklady geografického determinizmu, národnej jednoty a organickej (etnickej) podoby štátotvorného „československého národa“ upozorňujú na skutočnosť, že aj keď bol československý národný projekt vnútorne „definične nejednoznačný“, jeho vonkajšie vymedzenie voči „významným druhým“ z neho robilo etnicky exkluzívny projekt, ktorý historicky definoval a legitimoval vzťahy nadradenosti, podradenosti, „štátotvornosti“ a „protištátnosti“ medzi väčšinovým štátotvorným národom a národnostnými menšinami.

[256] Ešte aj historik ako Josef Pekař, anachronicky implantoval československý rozmer (význam) do ranostredovekého obdobia, keď rozpad Veľkej Moravy komentoval: „Za takýchto okolností sa ťažisko a nádeje československé posunuly z *Moravy do Čiech*.“ – PEKAŘ, Josef: *Dejiny československé pre najvyššiu triedu stredných škôl.* (Spracoval Josef Klik. Partie z dejín výtvarných umení spracoval Jakub Pavel. Poslovenčil Cyril Chorvát). Praha : Historický klub, 1938, s. 14.

[257] BRUBAKER, Rogers: National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe. In: BRUBAKER, Rogers: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996, s. 55.

[258] BAKKE, Elisabeth: Čechoslovakizmus v školských učebniciach (1918 – 1938). In: *Historický časopis*, 47, 1999, č. 2, s. 251-252.

[259] BROKLOVÁ, Eva: Politický nebo etnický národ? In: *Český časopis historický*, 100, 2002, č. 1, s. 379-394.

[260] KUČERA, Jaroslav: Politický či přirozený národ? K pojetí národa v československém právním řádu meziválečného období. In: *Český časopis historický,* 99, 2001, č. 3, s. 548-568.

7. Záver

Dušan Kováč

Národná identita je nesporne jedna z najúspešnejších konštrukcií kolektívnej identity v histórii ľudstva, porovnateľná iba s identitou náboženskou. Jej úspešnosť vyplýva z toho, že oslovuje archetypické komponenty ľudského podvedomia, opiera sa o staré, s jazykom, kultúrou a spôsobom života späté javy, pracuje s protikladmi „my" a „oni", v dôsledku čoho konštrukcia národnej identity dostáva mytologickú povahu.[261] Na druhej strane, konkrétne historicky, národná identita, spätá s ideológiou nacionalizmu, vznikala v symbióze s modernizáciou európskej spoločnosti, čo značne podporilo jej úspešnosť. Nacionalizmus na jednej strane podporil širokú, masovú účasť ľudí na politickom dianí a na druhej strane sa zas nacionalizmus a národná identita z tejto masovej občianskej aktivity výdatne živil. Súčasťou národa v politickom slova zmysle sa stávajú aj predtým neprivilegované spoločenské vrstvy. Nacionalizmus je tak úzko spätý s ideou rovnosti ľudí, s programom všeobecného volebného práva a s demokratickým politickým systémom. Historicky to znamená zásadnú zmenu politickej kultúry. Národnú agitáciu robí elita národnej spoločnosti preto, že je odkázaná na podporu širokých ľudových vrstiev. Iba s nimi a cez ne sa môže nová elita presadiť proti starým tradičným elitám. Nie je to ale bez rizika, pretože v tomto systéme dochádza permanentne k preskupovaniu elít, vytváraniu nových konkurenčných elít a k zápasu medzi nimi. Z vnútra demokracie tak vyrastajú sily, ktoré sú potenciálne antidemokratické. To je problém totalít 20. storočia. A to je súčasne aj dôvod, prečo je štúdium národných identít stále mimoriadne aktuálne a to nielen z hľadiska odborného, ale aj z hľadiska spoločenského. Mimoriadne aktuálne je toto štúdium aj na Slovensku, ostatne rovnako ako aj v iných tzv. postkomunistických krajinách, nakoľko tu štúdium nacionalizmu tradične chýba v osnovách spoločenskovedných predmetov na školách a tak celé generácie sa nestretnú s odborným výkladom kolektívnych identít a špeciálne identity národnej. V populácii tak prevládajú poväčšine naivné predstavy o národnej identite, postavené na objektivistickej (primordialistickej) koncepcii národa.

Škola je dôležitým nástrojom socializácie a v tom zmysle hrá aj dôležitú

[261] Porovnaj SMITH Anthony D.: *Myths and Memories of the Nation.* Oxford : Oxford University Press, 1999.

úlohu pri formovaní národa a národného vedomia. Nielen v 19. storočí, ale aj v 20. storočí, hlavne v jeho prvej polovici bolo celkom bežné, že v dejepise na školách dostávali žiaci inštrumentalizovaný národný príbeh v duchu oficiálnej štátnej ideológie. Tak sa prezentovali dejiny v školách uhorských a tento trend pokračoval aj v školách maďarských a v medzivojnovom období v školách česko-slovenských, kde sa pomocou mytologického výkladu dejín mala formovať nová identita československá. Až po druhej svetovej vojne, a aj to nie hneď, začal sa v krajinách západnej Európy presadzovať trend tzv. nového vlastenectva, ktorý bol postavený na kritickom dejepisectve, na dekompozícii národných mýtov, ktoré v sebe vždy ukrývajú nebezpečenstvo spoločenských konfliktov. Tento trend sa nepresadil v krajinách sovietskeho bloku, nakoľko tu všade došlo zo strany vládnucej moci k pokusu na báze tradičného národného príbehu postaviť nový príbeh založený na triednych antagonizmoch, revolúciách a pod., čiže na budovaní novej mytológie, pričom podstatné prvky starej ostali zachované. Spoločenská diskusia o identitách a stereotypoch je v súčasnosti pre budovanie slobodných a otvorených národných spoločenstiev základným predpokladom.[262]

Formovanie národných kolektívov, späté s kladením politických požiadaviek a s tvorbou národných politických programov, zahrňujúcich v sebe aj teritoriálne požiadavky na princípe kolektívneho vlastníctva územia, urobilo z konštrukcie národnej identity, ktorá má pôvodne mytologický charakter, nebezpečný inštrument, ktorý má schopnosť vytvárať permanentné konflikty. Toto nebezpečenstvo je aktuálne aj na začiatku 21. storočia.

Kolektívna národná identita je výplodom nacionalizmu a súčasne aj predpokladom jeho historickej existencie. Moderný nacionalizmus je historický fenomén, ktorý úzko súvisí s modernými dejinami Európy. Zatiaľ čo kolektívne identity sú imanentným prejavom ľudskej spoločnosti vo všetkých dobách a na všetkých teritóriách, národná identita sa formuje cez národnú agitáciu a v tejto podobe nebola súčasťou spoločenského života pred koncom 18. storočia. Avšak vzhľadom na to, že jej vnútorná štruktúra, založená na princípe „my“ a „oni“,[263] je v zásade zhodná so štruktúrami iných kolektívnych identít, aj keď vyjadruje kvalitatívne iný obsah, vníma sa v spoločnosti ako fenomén „večný“. Zatiaľ čo para, moderné továrne a moderné mestá ako javy súvisia-

[262] Porovnaj HAHN, Hans Henning (ed.): *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen.* Frankfurt a. M. u. a. : Peter Lang, 2002.

[263] Porovnaj ERIKSEN, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha : Triton, 2007.

ce s modernizáciou, vnímajú sa všeobecne v svojich historických dimenziách a všetci vedia, že ranostredoveký človek nepracoval v továrni, národná identita sa vníma často ahistoricky, bez súvislostí s historickými podmienkami a historickým procesom a často za zamieňa s inými kolektívnymi identitami.

V minulosti všeobecne rozšírené objektivistické (primordialistické) chápanie národa spôsobuje, že sa súčasné národné a etnické entity, ktoré vznikli v určitej konkrétnej dobe a za konkrétnych historických podmienok, považujú za „večné kategórie" a ich existencia sa v duchu nacionalistickej ideológie 19. storočia posúva proti časovej priamke do doby, keď historické podmienky pre vznik takej entity neexistovali. Tento princíp domyslený do dôsledkov by musel priviesť ku komickému tvrdeniu, že pre Slovákov by biblickí prarodičia museli byť Slováci, pre Maďarov zas Maďari a pod., alebo by sa formovanie národných, resp. etnických celkov ťahalo prinajmenšom po „babylonské popletenie jazykov". Akokoľvek absurdná je takáto predstava, veľká časť spoločnosti vníma národnú identitu práve takýmto spôsobom.

Súčasná kultúrna antropológia, etnológia, historiografia i sociológia už v otázke kolektívnych identít dosiahli viac-menej konsenzus v tom, že národná identita je konštrukt ľudského vedomia a jej konkrétne prejavy sú veľmi rozmanité. Celkom prirodzene sa tak dajú vysvetliť objektivistickou teóriou nevysvetliteľné variabilné formy národných a etnických identít, pretože už len na teritóriu strednej Európy sa stretávame s mnohými a rozmanitými prejavmi nacionalizmu, ktoré sa okrem toho menia aj v časových súvislostiach.

Pre vytváranie národných identít formou národnej agitácie je však spoločné, že jedným z prostriedkov agitácie je aj národná narácia, ktorá je postavená na národných mýtoch.[264] V tomto výklade vystupuje národ ako bytosť (národný holizmus), ktorá má určité vlastnosti a tie vlastnosti sa potom prenášajú na jednotlivcov, ktorí predstavujú čiastočky tejto bytosti. V slovenskom prípade napríklad mýtus o holubičom národe znamená, že holubičiu povahu majú aj zurvalci a dedinskí bitkári. Nie síce ako jednotlivci, tam ostávajú zurvalcami a bitkármi, ale ako súčasť holistickej bytosti – národa. Národné mýty sa orientujú takmer všeobecne, u všetkých národných príbehov, na dokazovanie starobylosti národa a na premenu historických osobností na národných hrdinov. V slovenskom prípade napríklad Svätopluk, Matúš Čák, resp. Ján Jiskra, Juraj Jánošík, neskôr Milan Rastislav Štefánik. Národní hrdinovia prestávajú byť v určitej fáze národnej agitácie historickými osobnosťami a plnia funkciu ná-

[264] Európska historiografia je postavená na národných naráciách. Pozri Europe and its National Histories, špeciálne číslo *Storia della storiografia,* 50, 2006.

rodných symbolov.[265] Romantizujúci nacionalizmus používa ako symboly tiež niektoré „miesta zašlej slávy" – miesta významných bitiek, hory, rieky (v slovenskom prípade Tatry, Kriváň, Dunaj, Devín).

Národná identita, postavená na národnom politickom programe sa navonok, nakoľko národný program nemá vždy agitačnú prieraznosť a príťažlivosť, prejavuje ako konštrukcia zhmotnená do symbolov. Národ ako celok je nehmotný a neviditeľný, je to nová holistická bytosť. Ani v prípade najmenšieho národa sa všetky jeho čiastočky na jednom mieste nikdy nemôžu stretnúť a nemôžu sa ani fyzicky homogenizovať. Preto sú potrebné symboly, ktoré sú viditeľné a ľahko dešifrovateľné. Takéto symboly vystupujú aj pri iných kolektívnych identitách, ale pri identite národnej hrajú mimoriadne významnú úlohu. Skupina ľudí s národnou vlajkou, s tvárami pomaľovanými národnými farbami a symbolmi, prestáva byť obyčajnou skupinou ľudí, stáva sa reprezentantom národa. Národné symboly sú tak dôležitými nástrojmi vo večnom zápase o prekonanie virtuality holistickej národnej bytosti.

Preto je nacionalizmus v historickom procese ambivalentný a premenlivý. Zaujímavé je, napríklad, sledovať vývin nacionalizmu v strednej Európe, kde sa prejavoval ten istý nacionalizmus na jednej strane ako obranný a na druhej strane ako hegemonistický, v určitom období ako tvorivý a následne ako deštrukčný. Usilovali sme sa prezentovať národnú identitu vo všetkých týchto súvislostiach, aj keď najväčší priestor je venovaný, pochopiteľne, slovenskej problematike.[266] Vzhľadom na to, že diskusie o povahe kolektívnych identít a tiež o povahe nacionalizmu prebiehali veľmi intenzívne na celom svete už od 70. rokov minulého storočia a na Slovensku ich vnímali iba niekoľkí špecialisti, považujeme túto kapitolu za veľmi užitočnú aj z hľadiska zoznámenia slovenskej verejnosti s produktívnym a mýty búrajúcim výkladom národnej identity.

Národné politické programy, národné príbehy i národné ideológie vznikali v dobe, ktorej sa metaforicky hovorí „jar národov". Bola to doba vrcholiaceho romantizmu. Romantizmus nie je iba umeleckým smerom, ale je spôsobom myslenia a vnímania sveta, ktorý je charakteristický pre túto konkrétnu epochu. Národná identita je týmto romantickým duchom silne poznačená. Je zaujímavé, že nacionalizmus, zrodený spolu s romantizmom, prežil aj deklináciu a zánik romantizmu. Prežil aj obdobie realizmu, iracionalizmu a ne-

[265] Pozri KREKOVIČ, Eduard, MANNOVÁ, Elena, KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mýty naše slovenské*, ref. 147.

[266] Pre slovenské 20. storočie je zaujímavá čítanka CHMEL, Rudolf (ed.): *Slovenská otázka v 20. storočí.* Bratislava : Kalligram, 1997.

zahynul ani v nie príliš priaznivej dobe, ktorej sa hovorí postmoderna. Niekedy na konci 20. storočia prešla civilizácia do svojej novej fázy, pre ktorú je najvhodnejšie pomenovanie postreálna, alebo virtuálna, a nacionalizmus je stále prítomný v spoločenskom myslení. A v určitej skrytej forme v ňom prežívajú prvky, ktoré by sa dali nazvať novo-, alebo pseudoromantickými. Nacionalizmus je stále vážnym konkurentom občianskeho princípu, na ktorom sú budované moderné demokratické štáty. „Mierové spolužitie" nacionalizmu a občianskeho princípu môže za priaznivých okolností pretrvávať dlho, potenciálny konflikt medzi nimi však napriek relatívne pokojnej fáze spolužitia rovnako pretrváva.[267] Túto skrytú hrozbu vnútroštátnych i medzinárodných konfliktov by nebolo dobre podceňovať.

[267] Porovnaj SCHÖPFLIN, George: *Nations, identity, Power. The New Politics of Europe.* London : Hurst and Company, 2000.

V. kapitola | # Identita a menšina

Ivan Kamenec – Eva Krekovičová – Arne B. Mann – Elena Mannová – Štefan Šutaj – Jozef Tancer

1. Úvod. Identita z aspektu menšinovej etnicity

Jozef Tancer

Keďže etnická menšina predstavuje typ etnického spoločenstva, jej definovanie si vyžaduje reflexiu konceptu etnicity. Cieľom nasledujúcich úvah je poskytnúť stručný teoretický úvod do danej problematiky a poukázať na niektoré jej momenty, podnetné pre historickú vedu. Príspevok je zároveň úvodom k súboru prípadových štúdií, skúmajúcich identitu etnických menšín na území Slovenska v kontexte strednej Európy. Vytvára tak tvorivé napätie medzi teoretickou reflexiou a konkrétnou analýzou historického a etnografického materiálu, ktoré umožňuje nielen kontextualizáciu v rámci teoretických diskurzov, ale aj perspektívne prehĺbenie či dokonca polemiku s ponúkanými interpretáciami.

Podľa zaužívaných definícií[1] predstavuje etnická menšina formu etnického spoločenstva, ktoré sa definuje prostredníctvom spoločných etnických znakov ako jazyk, náboženstvo, predstava o spoločnom pôvode, dejinách, kultúre a pod. Na základe týchto znakov si jednotlivec neuvedomuje iba pocit spolupatričnosti k svojej skupine, ale aj jej odlišnosť od ostatných skupín. Špecifikum etnickej menšiny ako etnického spoločenstva spočíva v jej menšinovom statuse v rámci väčšieho politicko-správneho celku, ktorého je súčasťou. Tento status možno charakterizovať ako znevýhodnené politické, hospo-

[1] Pozri napr. SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Vol. 14. Amsterdam : Elsevier, 2001, s. 9894 a nasl.; SZARKA, László: Native Language, Assimilation and Sense of Identity. In: ANDO, György et al. (ed.): *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón (esélyek, lehetőségek, kihívások)*. Békescsaba – Budapest : Magyar Néprajzi Társaság, 2004, s. 66-72; BAČOVÁ, Viera: Rozdiely v charakteristikách etnických minoritných spoločenstiev na Slovensku – možný faktor konfliktov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty. Správa z riešenia výskumnej úlohy*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005, nepaginované.

dárske či sociálne postavenie, ako subordináciu alebo diskrimináciu minority zo strany majority. Treba však podotknúť, že v istých situáciách sa menšinová skúsenosť z pohľadu sebareflexie etnického spoločenstva naopak stáva zdrojom exkluzívneho postavenia. Vo svojom vylúčení z majoritnej spoločnosti môže spoločenstvo vidieť vlastnú výlučnosť (ako napr. židia alebo uhorskí luteráni v období rekatolizácie[2]).

Minorita nevyplýva len z asymetrického číselného pomeru medzi menšinou a väčšinou (kvantitatívne kritérium), ale z povahy ich vzájomného vzťahu (kvalitatívne kritérium). Aj numericky väčšia skupina sa môže za istých okolností ocitnúť v pozícii menšiny ako napríklad pôvodné domáce obyvateľstvo v európskych kolóniách v Afrike či Ázii, spravované cudzím, početne menšinovým, no politicky dominantným etnikom.[3]

Ďalším dôležitým faktorom, určujúcim charakter menšiny, je jej vnútorná sociálna štruktúrovanosť. Hoci navonok sa menšina často reprezentuje ako jednoliaty celok, resp. sme náchylní ju tak zvonka vnímať, vo vnútri sa člení podľa rozličných diferenciačných kritérií. Hovoriť preto paušálne o Nemcoch v Uhorsku alebo Maďaroch na Slovensku znamená nivelizovať rozdiely, ktoré sú za bežných okolností pre správanie členov minority omnoho dôležitejšie než etnická súdržnosť. Sú to napríklad sociálna, lokálna, konfesionálna, politická, profesijná či veková príslušnosť. Ani v rámci v Uhorska, ba ani Slovenska po roku 1918 napríklad neexistovalo homogénne nemecké etnické spoločenstvo, ale iba rozličné lingvistické komunity. Analýzou auto- a heteroobrazu prešporských a spišských Nemcov možno ukázať, že identifikačné väzby sa u týchto dvoch skupín nezhodujú, ale odrážajú špecifické lokálne súvislosti: pôvod spoločenstva, tradície, vzťah k ostatným miestnym etnickým skupinám, geografické faktory atď., pričom v rozličných obdobiach im pripadá rozličný význam (pozri štúdiu Jozefa Tancera a Eleny Mannovej). Zhrňujúco tak môžeme konštatovať: keďže vonkajšie (exogénne) ako aj vnútorné (endogénne) vzťahy určujúce charakter menšiny podliehajú zmenám, menšinový status etnického spoločenstva potenciálne predstavuje flexibilný identitotvorný faktor.

Odborná literatúra ponúka viaceré možnosti systematickej klasifikácie etnických menšín. *Genetická* klasifikácia, zameraná na spôsob, akým menšina vznikla, rozlišuje: a) menšiny konštituované v dôsledku vytvárania národ-

[2] Pozri KOWALSKÁ, Eva: *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2001, s. 24.

[3] HECKMANN, Friedrich: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen.* Stuttgart : Ferdinand Enke Verlag, 1992, s. 55.

ných štátov (národnostné a regionálne menšiny); b) tzv. imigrantské menšiny, ktoré vznikli v dôsledku procesu industrializácie a ňou vyvolanej vnútornej či medzinárodnej migrácie; c) menšiny konštituované v dôsledku procesu kolonizácie.[4]

Popri genetickej klasifikácii sa môžeme stretnúť so *situačnou* typológiou, charakterizujúcou menšiny podľa ich vzťahu k teritóriu, na ktorom žijú (tento model sa čiastočne prekrýva s genetickou klasifikáciou). Miroslav Hroch rozlišuje štyri základné situácie, v ktorých hovoríme o menšinách: 1) etnickí imigranti, ktorí sa usadili na území etnicky cudzieho štátu; 2) etnická skupina, ktorej členovia žijú po celé generácie roztrúsení na území väčšinovo obývanom etnicky odlišným obyvateľstvom; 3) etnická skupina sídliaca na kompaktnom území v rámci väčšinového, etnicky odlišného štátu, pričom jej „materský národ" tvorí v inom štáte väčšinu; 4) etnická skupina sídliaca na kompaktnom území v rámci väčšinového, etnicky odlišného štátu, ktorá nemá „materský národ".[5]

Z *interakcionistického* prístupu k vytváraniu etnického spoločenstva vychádzajú tri modely etnokultúrnych vzťahov, ktoré navrhli Bernd Weiler a Peter Stachel. Zachytávajú rôzne podoby statusu etnického spoločenstva v závislosti od štátnej politiky, teda aj väčšinovo-menšinový vzťah. Pri *uniformistickom* modeli interetnických vzťahov dochádza medzi viacerými skupinami k vyčleneniu dominantnej skupiny, ktorá prostredníctvom asimilačného tlaku presadzuje svoje etnické znaky aj u ostatných etnických spoločenstiev v štáte. Ideálom je vznik homogénneho národného štátu, založeného na jednote etnicity a politického územia. V prípade *komponentného* modelu si štát zachováva etnicko-kultúrnu heterogénnosť. Jednotlivé etnické spoločenstvá zostávajú voči sebe ohraničené, nedochádza k zmiešavaniu ich kultúrnych kódov. Tomuto modelu zodpovedá napr. federalistické usporiadanie. Pri *emergenčnom* modeli možno vzťahy medzi skupinami popísať ako proces vzájomného transferu, pri ktorom dochádza k premiešavaniu kultúrnych kódov všetkých zúčastnených skupín a k vytvoreniu spoločnej alebo do istej miery spoločne zdieľanej kultúry.[6] Perspektíva každého z uvedených modelov je sa-

[4] HECKMANN, Friedrich: Ref. 3, s. 59-73.

[5] HROCH, Miroslav: Minderheiten als Problem der vergleichenden Nationalismusforschung. In: HAHN, Hans Henning – KUNZE, Peter (eds.): *Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert*. Berlin : Akademia Verlag, 1999, s. 9 a nasl.

[6] WEILER, Bernd – STACHEL, Peter: Methodische Überlegungen zur vergleichenden Analyse politischer und kultureller Beziehungen in multiethnischen Gesellschaften. In: CSÁKY, Moritz – KURY, Astrid – TRAGATSCHNIG, Ulrich (eds.): *Kultur, Identität, Differenz*. Innsbruck : Studienverlag, 2004, s. 45-62, tam s. 51-53.

mozrejme ohraničená. V skutočnosti sa pri etnokultúrnych vzťahoch stretávame s rôznymi prelínaniami jednotlivých typov. Pre habsburskú monarchiu je napr. príznačná nasledujúca kombinácia: vzťahy medzi Rakúskom a Uhorskom po vyrovnaní možno charakterizovať podľa komponentného modelu, národnostná politika maďarských vládnucich elít v Uhorsku voči ostatným etnickým skupinám štátu zodpovedá uniformistickému modelu.[7]

Pri uvedených príkladoch ide, ako prízvukujú aj Weiler a Stachel, o teoretické modely, umelo izolujúce istý typ vzťahu z komplexnej siete sociálnych interakcií a historicko-politických súvislostí. Bolo by mylné domnievať sa, že v rámci povedzme dominantného uniformistického modelu je etnicita v spoločnosti formovaná výlučne prostredníctvom homogenizačného tlaku. Názor Jeremyho Kinga na česko-nemecké vzťahy v Predlitavsku koncom 19. a začiatkom 20. storočia platí v tomto období rovnako na etnokultúrne vzťahy v Zalitavsku (Uhorsku): aj napriek presadzujúcemu sa nacionalizmu sa možnosti identifikácie pre jednotlivca nezužujú iba na národnú príslušnosť.[8] Rozhodujúcu úlohu naopak často zohrávajú iné identifikačné vzťahy – lokálpatriotizmus, lojalita voči dynastii a pod. – takže jednotlivci ako aj spoločenstvá vykazujú viacnásobnú identitu (patchwork-identity)[9]. Podľa odlišných modelov sú organizované jednotlivé sféry v rámci jednej spoločnosti. Kým z pohľadu štát – etnické spoločenstvo môžeme hovoriť v prípade Predlitavska o komponentom modeli, vo verejnej sfére (napr. mestské zastupiteľstvá) presadzujú koncom 19. storočia Nemci voči Čechom uniformistické tendencie.[10] Ak použijeme uvedené modely pri analýze každodenných kultúrnych kontaktov, dospejeme v rámci celej monarchie k emergenčnému modelu, resp. k fenoménu hybridnej kultúry, ako ho na príklade strednej Európy rozpracoval Moritz Csáky.[11]

Prínos nevyhnutného redukcionizmu uvedených teoretických modelov spočíva vo vyabstrahovaní istých faktorov (genetický, situačný, interakcionis-

[7] Ref. 6, s. 58.

[8] KING, Jeremy: The Nationalization of East Central Europe. Ethnicism, Ethnicity, and Beyond. In: BUCUR, Maria – WINGFIELD, Nancy M. (eds.): *Staging the Past: the Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. West Lafayette : Purdue University Press, 2001, s. 112-152, tam s. 123.

[9] CSÁKY, Moritz: Viacznačnosť pamäti a spomínania. In: *OS. Fórum občianskej spoločnosti*, 10, 2006, č. 1-2, s. 8-24.

[10] KING, Jeremy: *The Nationalization of East Central Europe*, ref. 8, s. 115.

[11] Pozri napr. CSÁKY, Moritz: „Was man Nation und Rasse heißt, sind Ergebnisse und keine Ursachen". Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Zentraleuropa. In: MÜLLER-FUNK, Wolfgang – PLENER, Peter – RUTHNER, Clemens (eds.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen : Francke, 2002, s. 33-49.

tický), preukazujúcich procesuálny charakter menšinového kolektívu. Upriamujú pozornosť smerom od existencie skupín k mechanizmom vytvárania skupiny. V analytickej rovine si táto zmena perspektívy vyžaduje prechod od esencialisticky definovaných pojmov identity či etnicity ku konceptom ako identifikácia[12] či lojalita.[13] Interakcionistický prístup možno prehĺbiť prostredníctvom koncepcie etnicity, národa a rasy ako kognitívnych sociálnych kategórií, ktorú navrhuje Rogers Brubaker. Etnické skupiny rovnako ako národy či rasy by analytici nemali považovať za „oddelené, ostro sa odlišujúce, vnútorne homogénne a navonok ohraničené skupiny“[14] – tendencia, ktorú Brubaker nazýva „groupism“ – , ale ako relacionálne, procesuálne, dynamické, kontextuálne a vnútorne diferencované javy.[15] Dôraz sa tak prenáša zo skupín ako substanciálnych entít (groupism), na skupinovosť (groupness) – vytváranie vedomia existencie skupiny. Analogicky k tejto konceptualizácii by sme v našom prípade mali hovoriť nie o menšinách, ale o menšinovosti.

Treba zdôrazniť, že toto uvažovanie sa zameriava na pohľad vedca skúmajúceho rozšírené predstavy o etnickej skupine, a nie na perspektívu samotných nositeľov týchto predstáv. Tí sú predmetom skúmania. Kategórie (predstavy), s ktorými pracuje vedec vo svojich analýzach, a ktoré používajú ľudia v bežnej (nevedeckej) komunikácií, je potrebné navzájom striktne oddeliť. Kým etnicita ako kategória analýzy je vo svojej esencialistickej podobe metodologicky neudržateľná, ako kategóriu praxe ju, resp. jej nositeľov, nemožno diskvalifikovať.[16] K ustavičnému prelínaniu oboch perspektív dochádza v sociálnych vedách nielen pod vplyvom desaťročia pretrvávajúcej a dodnes živej tradície esencializmu, koreniaceho v národných hnutiach 19. storočia, ale aj v dôsledku našej všeobecnej náchylnosti spontánne si predstavovať v súvis-

[12] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond „Identity“. In: *Theory and Society,* 29, 2000, s. 1-47, tam s. 14 a nasl.

[13] SCHULZE WESSEL, Martin: Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten*. München : R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 1-22; HASLINGER, Peter: Loyalität in Grenzregionen. Methodische Überlegungen am Beispiel der Südslowakei nach dem Ersten Weltkrieg. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938,* s. 45-60.

[14] BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without groups. In: *Archives européennes de sociologie*, 43, November 2002, s. 163-189, tam s. 164.

[15] BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity without groups*, ref. 14, s. 167.

[16] Pozri BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: *Beyond „Identity“,* ref. 12, s. 1-47, tam s. 4 a nasl. V konkrétnych analýzach historického materiálu presvedčivo aplikuje Brubakerove premisy KING, Jeremy: *The Nationalization of East Central Europe*, ref. 8. Informatívne k problematike pozri tiež FINDOR, Andrej: Limity a možnosti skúmania „národov“: od reálnych skupín ku kategóriám praxe. In: *Sociológia,* 38, 2006, č. 4, s. 313-326.

losti s etnicitou kategórie ľudí a nie situácie, udalosti, teórie a pod.[17] Prejavuje sa to napokon aj v samotnom jazyku. Etnicitu vyjadrujeme skôr prostredníctvom označenia jednotlivcov či skupín – Slovák, Slováci, Nemci, Maďari, Rómovia – kým označenie istého stavu povedomia, prostredníctvom ktorého sa etnicita vytvára – ako napr. „nemectvo", „maďarstvo" či „rómstvo" (romipen) – nám znie cudzo, hoci je teoreticky výstižnejšie.

Tak ako menšinovosť, ani etnická identita spoločenstva nepredstavuje objektívny, nemenný prvok sociálnej komunikácie, ale jej dynamický aspekt. Je výsledkom subjektívnych procesov sebaidentifikácie a identifikácie iných (Barth), reflexiou podobností a odlišností medzi vlastnou a inou skupinou. Na vytvorenie etnickej identity však, ako píše Barth, nestačí číre registrovanie kultúrnych rozdielov medzi skupinami. Atribúty ako jazyk, pôvod, kultúra, náboženstvo a pod., tradične považované za charakteristické znaky etnického spoločenstva, v bežnej komunikácii totiž vôbec nemusia vykazovať etnickú príznakovosť (a preto sú v úvode spomínané zaužívané definície vo svojej skratkovitej, všeobecne formulovanej podobe zavádzajúce). Kľúčovým je podľa Bartha vytvorenie hraníc, umožňujúcich pretrvávanie kultúrnych rozdielov.[18] Až vďaka nim sa prvok odlišnosti stáva etnicky príznakovým. V bežnom živote môžeme tieto hranice, ktoré „kanalizujú sociálny život",[19] chápať ako rozličné formy reprezentácie etnickej identity, pričom vedomie identity je de facto konštruktom reprezentácie, nie jeho predchodcom.

Samozrejmosť, s akou sa konštruktivistický prístup dnes presadil v sociálnych vedách, vyvoláva pokušenie protirečiť. Vieme o etnickej identite povedať len to, že je sociálnym konštruktom? Podľa psychológov vnímame rozdiely medzi našou vlastnou a inou skupinou už v ranom detstve.[20] Vedomie odlišnosti je konštantou sociálneho vývoja jednotlivca. Dôležitejším motívom nášho konania než fixovanie či inštrumentalizovanie odlišností je však často hľadanie spoločných znakov. Samotný Barth v jednej z neskorších štúdií zdôrazňuje: „Rozlišovanie nemusí viesť nevyhnutne k vytyčovaniu hraníc."[21] Etnicita môže zostať na úrovni vnímania a v interakcii sa neprejaví. Explicit-

[17] Pozri BRUBAKER, Rogers: Ethnicity as Cognition. In: *Theory and Society*, 33, 2004, s. 31-64, tam s. 43.

[18] BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Differencies.* Bergen : Universitetvorlaget, 1969, s. 15 a nasl.

[19] BARTH, Fredrik: *Introduction*, ref. 18, s. 15.

[20] SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, heslo „Ethnic Identity, Psychology of", s. 4821. Pozri tiež GOPNIK, Alison – MELTZOFF, Andrew – KUHL, Patricia: *How Babies Think.* London : Phoenix, 2001.

[21] BARTH, Fredrik: Boundaries and connections. In: COHEN, Anthony P. (ed.): *Signifying Identities*. London : Routledge, 2000, s. 17-36, tam s. 17.

nou sa stáva až v situáciách, keď sa partneri interakcie dostávajú do kolízie a vnímaným odlišnostiam zrazu prisudzujú reprezentatívny charakter, t. j. vytyčujú medzi sebou a iným hranice.

„Identita sa nikdy *nestala* problémom, ona mohla existovať výlučne iba ako problém, od počiatku *bola* problémom."[22] Výrok Zygmunta Baumana by sme mohli v modifikovanej verzii – etnická identita jestvuje ako problém – použiť aj na výskum etnicity a etnických menšín na území dnešného Slovenska v kontexte strednej Európy: hoci národnostné otázky patrili v nemaďarských regiónoch Uhorska k najdynamickejším momentom vnútornej politiky už v období dualizmu (1867 – 1918),[23] problematiku menšín a etnickej príslušnosti ako dominantného princípu usporiadania spoločnosti etablovala až radikálna „problematizácia" uhorského štátu, prvá svetová vojna. Vedomie odlišnosti jednotlivých skupín obyvateľstva v Uhorsku pritom nepredstavovalo zdroj tohto konfliktu. Naopak, konflikt toto vedomie inštrumentalizoval, aktivoval s cieľom dosiahnuť zmeny mocenských vzťahov.

Dôležitá úloha, ktorú zohráva pri vytváraní etnicity konflikt, poukazuje ešte na jeden zásadný moment: etnicky heterogénne oblasti nemajú a priori vyšší konfliktný potenciál ako etnicky homogénnejšie oblasti. Etnicita totiž nezávisí od stupňa etnickej heterogenity daného územia. Príkladom sú práve etnokultúrne vzťahy v habsburskej monarchii. Ich etnicky „nekonfliktný" charakter sa koncom 19. storočia nezačína meniť kvôli endogénnej a exogénnej pluralite, ktorá je dlhodobým charakteristickým znakom tohto regiónu. K zmene dochádza pod vplyvom politických konfliktov, ktoré nanovo vytyčujú tak teritoriálne, ako aj sociálne hranice v barthovskom ponímaní.

Z načrtnutých problémov vyplýva, že kľúčovou otázkou vo výskume etnicity nie je spor medzi primordializmom (esencializmom) a konštruktivizmom – či je etnicita konštantou ľudskej prirodzenosti alebo sociálnym konštruktom, ale otázka, ako sa latentná etnicita stáva explicitnou, t. j. akými mechanizmami sa vnímanie odlišností mení na vytyčovanie sociálnych hraníc. Pre historickú vedu samotnú sa natíska otázka, či môže svojimi štandardnými postupmi analyzovať etnicitu len v jej explicitnej podobe, alebo dokáže reflektovať aj jej iba nepriamo pozorovateľnú latentnú formu. Analyzovať etnicitu iba v jej explicitných podobách považujem za nedostatočné. Formy, akými sa etnicita navonok reprezentuje, totiž majú performatívny charakter,

[22] BAUMAN, Zygmunt: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen.* Hamburg : Hamburger Edition, 1997, s. 134 (kurzíva J. T.).

[23] SZARKA, László: *Szlovák nemzeti fejlődés – magyar nemzetiségi politika 1867 – 1918. Slovenský národný vývin – národnostná politika v Uhorsku 1867 – 1918*. Bratislava : Kalligram, 1999, s. 157.

ktorý nás upozorňuje na účelovosť reprezentácií. Napríklad z lojality, ktorú voči Slovenskej republike v časoch druhej svetovej vojny prejavovali jej židovskí občania, nemožno usudzovať na ich identifikáciu s týmto štátom. Nevyplývala z ich vnútorného postoja, ale z úsilia zabrániť vlastnej marginalizácii a eliminácii (pozri štúdiu Ivana Kamenca). Kým doterajší výskum etnicity a etnických menšín sleduje najmä inštrumentalizáciu etnicity zo strany štátu a rôznych inštitúcií (pozri štúdiu Štefana Šutaja z pozície problémov národnostnej politiky), výskum latentných podôb etnicity prenáša pozornosť aj na etnické klasifikácie používané v každodennom živote.[24] Takáto zmena uhlu pohľadu prináša zároveň príklon od výskumu elít spoločnosti k jej bežným aktérom. Príkladom takéhoto prístupu je príspevok etnologičky Evy Krekovičovej, ktorá vychádzajúc z textov tradičného folklóru a ďalších prameňov sleduje jednotlivé vrstvy vzťahu autoobraz – heteroobraz a súvis mentálnych obrazov zakódovaných v kolektívnej pamäti s etnicitou. Hoci exponenti verejného života predstavujú ako tvorcovia pomerne ľahko zmapovateľných diskurzov najvďačnejší objekt pre výskum konštruovania etnicity, ich postoje a názory nemusia byť v danom spoločenstve reprezentatívne. Tomuto cieľu sa prostredníctvom etnografického výskumu približuje štúdia o Rómoch na Slovensku (Arne Mann) a časti štúdie o povedomí Nemcov na Slovensku, analyzujúce prejavy etnicity v spolkovom živote (Jozef Tancer, Elena Mannová).

Pokúsiť sa o nový prístup ku skúmaniu etnicity a teda aj etnických menšín v naznačených intenciách znamená otvoriť sa kognitívnej perspektíve výskumu etnicity, ktorú propaguje Brubaker, keď chápe etnicitu ako typ kategorizácie a klasifikácie sociálnych javov, základných princípov nášho myslenia, vnímania, konania a hovorenia.[25] Nevyhnutnosť použitia kognitívnej teórie pri analýze sociálnych hraníc zdôrazňoval dokonca ešte pred ním aj samotný „patrón“ konštruktivizmu Fredrik Barth.[26] Je dosť možné, že zmenou kurzu by sa historická veda v porovnaní s metódami práce antropológie, sociológie či psychológie ocitla v istej nevýhode. Na rozdiel od nich totiž nemôže umelo navodzovať situácie, ktoré by stimulovali prejavenie latentného vnímania. Tieto úskalia by však historikov nemali od kognitívnej perspektívy výskumu etnicity odradiť, pokiaľ nechcú uviaznuť v slepej uličke vyčerpávajúceho sa primordialisticko-konštruktivistického „súperenia“.

[24] Pozri BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity as Cognition*, ref. 17, s. 33-35.

[25] BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity as Cognition*, ref. 17, s. 37. Brubaker pritom vychádza z Georga Lakoffa: „There is nothing more basic than categorization to our thought, perception, action, and speech.“, s. 37. K tejto problematike pozri aj SHORE, Bradd: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York : Oxford University Press, 1996.

[26] BARTH, Fredrik: *Boundaries and connections*, ref. 21, s. 20.

2. Od uhorského patriotizmu k menšinovému nacionalizmu Zmeny povedomia Nemcov na Slovensku v 18. až 20. storočí

Jozef Tancer – Elena Mannová

Názov tohto textu, ktorý otvára sériu prípadových štúdií na tému identita a etnické menšiny, môže pôsobiť na prvý pohľad mätúco. S problematikou menšín sa predsa v strednej Európe stretávame na prelome 19. a 20. storočia, no najmä až v súvislosti s novým geopolitickým usporiadaním tohto regiónu po prvej svetovej vojne. Prečo potom taký rozsiahly exkurz do minulých storočí, ktoré čosi také ako status etnickej menšiny nepoznali?

Dnes je už pre nás takmer nepredstaviteľné, píše Pieter M. Judson, že sa svet mohol ešte pred sto rokmi riadiť inými než nacionálnymi kritériami.[27] Aby sme pochopili zásadnú zmenu, ktorá sa dôsledkom procesu nacionalizácie za tento čas odohrala, je potrebné vnímať postavenie istej skupiny v spoločnosti ako výsledok meniacich sa vnútorných aj vonkajších faktorov. Podobne ako status národa, ani status etnickej menšiny nie je ničím nemenným, nezvratným a zákonitým, ale dynamickým, relacionálnym a vnútorne diferencovaným javom.[28] Túto skutočnosť umožňuje zachytiť práve široko ohraničený diachrónny prierez.

Štúdia analyzuje etapy vo vytváraní povedomia Nemcov na Slovensku od 18. do 20. storočia prostredníctvom rôznych podôb jeho reprezentácie, ktoré formovali etnickú identitu tejto skupiny. Nemci na Slovensku resp. v Uhorsku predstavujú v porovnaní s inými etnickými spoločenstvami na tomto území zvláštny prípad, keďže proces nacionalizácie sa u nich začal so značným oneskorením a prebiehal, ako ukazuje aj táto štúdia, pomerne špecificky. Analýza ich povedomia však ponúka množstvo paralel k vývoju etnicity u skupín, ktoré istou „zhodou okolností“ získali v 20. storočí status dominantných národných spoločenstiev. Štúdium etnických menšín je preto zároveň príspevkom k štúdiu formovania moderných národov.

[27] JUDSON, Pieter M.: Introduction: Constructing Nationalities in East Central Europe. In: JUDSON, Pieter M. – ROZENBLITT, Marsha L. (eds.): *Constructing Nationalities in East Central Europe*. New York – Oxford : Berghahn Books, 2005, s. 1.

[28] Pozri TANCER, Jozef: *Úvod. Identita z aspektu menšinovej etnicity.* V tejto kapitole.

Hornouhorskí Nemci v 18. storočí

Jozef Tancer

Problém

Koniec 18. a začiatok 19. storočia je v uhorských dejinách obdobím, v ktorom sa určité skupiny obyvateľstva začínajú cielene definovať ako etnicko-národné spoločenstvá. Etnické identifikovanie sa stáva kľúčovým prvkom kolektívnej identity a postupne vytláča staršie, predmoderné identifikačné premenné ako sociálna, konfesionálna či štátna príslušnosť. Tento proces je sprievodným javom tzv. prvej fázy národných hnutí nevládnucich etnických skupín (Miroslav Hroch), ktorá sa vyznačuje zvýšeným záujmom o vlastný jazyk, kultúru, históriu, ale aj aktuálne sociálne a materiálne potreby danej skupiny.[29] Hlavnými aktérmi tohto obdobia sú vzdelanci a etnická príslušnosť ako atribút kolektívnej identity je bezpochyby ich diskurzívnou konštrukciou. Pri probléme identity uhorských Nemcov v danom období sa teda predovšetkým zameriame na intelektuálnych predstaviteľov tejto skupiny. Koncentrácia na úzku vrstvu kultúrne angažovaných osobností má svoje opodstatnenie v samotnom procese „vynachádzania" etnicity. Prebieha totiž na báze kultúry, ktorú v jej rozličných podobách reflektujú a vytvárajú práve vzdelanci. Keďže etnicita ako vedomie odlišnosti narába pri sebadefinovaní tak s perspektívou, z ktorej komunita vníma samu seba v konfrontácii s inými komunitami (auto- a heteroobraz) ako aj s perspektívou, z ktorej je ona vnímaná zvonka, budeme sa opierať nielen o úvahy a aktivity samotných nemeckojazyčných vzdelancov v Uhorsku, ale aj o ich obraz v predstavách príslušníkov iných skupín (imagologické charakteristiky).

Limity

Pri pokuse charakterizovať identitu istej skupiny si musíme všímať popri rôznych formách jej subjektívnej reprezentácie aj vonkajšie okolnosti, ktoré ju zasadzujú do konkrétneho, „objektívneho" historického kontextu. Tento

[29] K modelu trojfázového členenia národných hnutí tzv. nevládnucich (nedominantných) národov pozri HROCH, Miroslav: *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů.* Praha : Svoboda, 1986.

kontext limituje nielen predstavy dobových aktérov, ale je svojím spôsobom záväzný aj pre historizujúci pohľad súčasných analýz. Interpretačný rámec stanoveného problému je ohraničený priestorovými a časovými súradnicami. Uhorské kráľovstvo patrí geograficky aj historicky do priestoru nazývaného v historiografii východná časť strednej Európy resp. stredovýchodná Európa (Ostmitteleuropa). Jeho konštitutívnymi znakmi sú vysoký stupeň plurietnicity a multikulturality, zasahujúci často až do najzákladnejších regionálnych štruktúr, ako aj nezlučiteľnosť kultúrno-etnických a politických hraníc.[30]

Typické črty tohto priestoru možno v koncentrovanej podobe pozorovať práve na príklade uhorského kráľovstva. „Ani v jednej krajine sa nenájde taký mišmaš tých najrozličnejších národov, náboženstiev, mentalít, zvykov, cností a nešvárov ako v Uhorsku,“[31] charakterizuje krajinu Jakob Glatz, osvietenec pochádzajúci zo Spiša. Štatistické práce Ignaca de Lucu či Martina Schwartnera z prelomu 18. a 19. storočia[32] rozlišujú v Uhorsku štyri tzv. „hlavné národy“ – Maďari, Slovania, Nemci, Valasi (Rumuni) – a množstvo tzv. „vedľajších národov“ ako Macedónci, Arméni, Gréci, Židia, Klementíni[33] a Cincári.[34] Do tejto mozaiky rovnako patria aj Taliani, Gréci a Rómovia (Cigáni). Ak vezmeme do úvahy zloženie obyvateľstva susedných krajín, môžeme konštatovať, že tak v prípade Uhorska ako aj celej stredovýchodnej Európy ide o oblasť „historicky dlhodobého, obzvlášť intenzívneho kontaktu a transferu medzi Nemcami a Slovanmi a Nemcami a Maďarmi“[35] a Nemci tu teda zaujímajú centrálne postavenie.

Hoci dobová novoveká, no už aj stredoveká terminológia s označeniami „Saxones“ alebo „hospites“ sugeruje predstavu Nemcov v Uhorsku ako jednej homogénnej skupiny, historicky ich nemôžeme vnímať ako jednoliaty celok. Heterogénnosť tejto skupiny je daná už samotným procesom osídľovania. Nemeckí kolonisti osídľujúci územie Uhorska v období od 12. až do 18. storočia

[30] ROTH, Harald (ed.): *Studienhandbuch Östliches Europa.* Zv. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas.* Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 1999.

[31] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars über sein Vaterland. Auf der Reise durch einige Ungarische Provinzen*. Teutschland [Gotha : Ittinger] 1799, s. 4.

[32] Pozri LUCA, Ignac de: *Geographisches Handbuch von dem Oestreichischen Staate*. 6. zv. Wien, 1792, tab. XXI: Uebersicht des Koenigreichs Ungern. SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs Ungarn. Ein Versuch*. Pest, 1798 (1. vydanie), Pest : 1809 (2. vydanie).

[33] Podľa Schwartnera ide o malú skupinu utečencov z Albánska, ktorá sa počas vojny s Turkami v roku 1737 pod vedením istého Klementa dostala cez Srbsko do Slavónska. Pozri SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs*, ref. 32, 1. vyd., s. 103.

[34] Podľa Schwartnera sú to v podstate Valasi, ktorí majú rovnaké vierovyznanie ako Gréci a hovoria novou gréčtinou. SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs*, ref. 32, 1. vyd., s. 102.

[35] Cit. podľa ROTH, Harald (ed.): *Studienhandbuch Östliches Europa,* ref. 30, s. 59.

pochádzali z najrozličnejších oblastí nemecky hovoriacich krajín.[36] Rozdiely medzi nimi však neboli podmienené len geografickým pôvodom, rôznou konfesionálnou, kultúrnou, jazykovou či sociálnou príslušnosťou. Dôležitú rolu zohrali aj lokálne pomery v oblastiach, v ktorých sa jednotlivé skupiny usádzali, a status, aký nadobudli. V oblastiach, v ktorých sa Nemci intenzívne konfrontujú s inými etnikami, môžeme pozorovať zreteľné kontúrovanie ich etnickej identity. Naopak v tých regiónoch, v ktorých Nemci tvorili prevahu, nevznikala potreba vyhraňovať sa voči ostatným miestnym etnikám. Či už v širšom rámci habsburskej monarchie alebo v užšom rámci Uhorska je teda nevyhnutné vnímať nemecké etnikum ako vnútorne diverzifikovaný celok – rozličné skupiny, ktorých identita sa formovala v závislosti od špecifických lokálnych pomerov.

Lokálna či regionálna príslušnosť sa však nesmie interpretovať ako konštantný či dominantný identitotvorný prvok. Už Samuel Bredeczky kritizuje začiatkom 19. storočia na príklade spišských Nemcov charakterizáciu reprezentantov kultúrneho života výlučne na základe ich regionálneho pôvodu: „V poslednom čase povychádzali celé katalógy spišských autorov, ktoré by sa pri trochu väčšej prísnosti podstatne scvrkli. […] Schwartner, Engel, Glatz, Unger a iní patria Spišu iba nepriamo. Miesto narodenia ešte nie je dostačujúcim dôvodom pre takéto označenie. Ak by pán v. Schwartner zostal ako konrektor v Kežmarku, iba ťažko by bol vydal svoju Diplomatiku a ešte ťažšie svoju Štatistiku.“[37] Publikácie v duchu „galérie slávnych rodákov“, pretvárajúce spišský región z provincie na centrum uhorskej vzdelanosti, výrazne manipulujú obraz Spiša.[38] Ak teda zohľadňujeme pri analýzach etnickej identity lokálne väzby, nesmieme zabúdať na komunikačnú otvorenosť regiónu a mobility jeho obyvateľov, ktoré pri istých sociálnych skupinách predstavujú omnoho zásadnejší identitotvorný prvok než lokálna či regionálna príslušnosť.

[36] Pozri bližšie SCHÖDL, Günter (ed.): *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Land an der Donau.* Berlin : Siedler, 1995, s. 35 a nasl.; MAREK, Miloš: Saxones nostri de Scepus: K niektorým otázkam príchodu saských hostí a ich života na Spiši. In: HOMZA, Marian – GŁADKIEWICZ, Ryszard (eds.). *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Stan badań nad dziejami Spiszu*. Levoča – Wrocław : Ministerstvo školstva SR et. al., 2003, s. 353-365; SENZ, Ingomar: Die Ansiedlungsgebiete der Deutschen im Königreich Ungarn während des 18. und 19. Jahrhunderts. In: GRIMM, Gerhard – ZACH, Krista (eds.): *Die Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa. Geschichte, Wirtschaft, Recht, Sprache.* Zv. 1. München : Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, 1995, s. 159-173; OLEJNÍK, Milan: Status nemeckej minority na Slovensku v prácach slovenských a nemeckých historikov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*. Prešov : Universum 2004, s. 138-146, tu aj odkazy na ďalšiu literatúru.

[37] BREDETZKY, Samuel: *Reisebemerkungen über Ungarn und Galizien.* 2. zv. Wien, 1809, s. 6.

[38] K prácam tohto typu patria napr. biografické medailóny Jakoba Melzera alebo Samuela Webera. MELZER, Jakob: *Biographien berühmter Zipser*. Kaschau, 1832. WEBER, Samuel: *Ehrenhalle verdienstvoller Zipser des XIX. Jahrhunderts*. Igló : 1901.

Všeobecná charakteristika

Na území Slovenska vznikli tri významné oblasti intenzívneho nemeckého osídlenia, ktoré možno aj z historicko-jazykového hľadiska vnímať ako samostatné regióny. Bratislava a jej severozápadné okolie (Pezinok, Modra), stredoslovenské banské mestá (tzv. Hauerland) a oblasť Spiša.[39] Vo všeobecnosti môžeme o Nemcoch na území Slovenska povedať, že obývali predovšetkým mestá, ba dokonca výrazne prispeli svojím mestským právom k urbanizácii Uhorska. Ich percentuálny podiel na celkovej skladbe obyvateľstva sa dá iba nepriamo odvodiť, keďže národnostná príslušnosť sa v Uhorsku začína systematicky sledovať až po roku 1880. Zistené údaje sa opierajú o výskum vlastných mien v matrikách, daňových knihách a pod. a tiež o dobové svedectvá kroník či cestopisov.[40] Takto získané výsledky, ako aj výsledky zo sčítaní obyvateľstva medzi rokmi 1880 až 1910, sú však veľmi nespoľahlivé, keďže automaticky stotožňujú ortografiu mena alebo materinský jazyk s etnickým povedomím jednotlivca. Ak teda pre ilustráciu tieto čísla používame, je potrebné si uvedomiť, že vznikali skôr ako prostriedok, ktorým sa umelo, zovšeobecňovaním fragmentárnych komponentov, vytváral istý stav.[41]

Počet Nemcov na území Slovenska v období stredoveku sa odhaduje cca. na 250 000, čo predstavuje asi štvrtinu celkového obyvateľstva.[42] O ich početnom zastúpení v mestskej reprezentácii svedčí jazyková povaha zachovaných mestských písomností. Na majoritný podiel Nemcov na výkone mestskej správy poukazujú aj zákony z roku 1608 a 1609, keď pri spravovaní miest nariaďujú rovnoprávnosť Slovákov a Maďarov s dominantnými Nemcami.[43] Kým

[39] PIIRAINEN, Ilpo T.: Die Wortschätze der Kolonialmundarten. In: CRUSE, D. Alan – HUNDSNURSCHER, Franz – JOB, Michael – LUZEIER, Peter Rolf (eds.): *Lexikologie/Lexicology. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies.* 2. Halbband/Volume 2. Berlin – New York : de Gruyter, 2005, s. 1166-1174, tam s. 1170. K charakterizácii týchto regiónov z jazykového hľadiska pozri SCHMUTTER, Ernst E.: *Wörterbuch des Preßburger Dialektes.* Wien : Karpatendeutsche Landsmannschaft in Österreich, 1983; ZJABA, Anni: *Wörterbuch deutsch-schmiedhauerisch: Schmiedshau 1393 – 1993*. Leinfelden : Arbeitskreis Schmiedshau, 1999; VALISKA, Juraj: *Nemecké nárečia Horného Spiša.* Stará Ľubovňa : Okresné vlastivedné múzeum, 1982.

[40] Pozri metodiku štúdií in: MARSINA, Richard (ed.): *Národnostný vývoj miest na Slovensku do roku 1918*. Martin : Osveta, 1984.

[41] Pozri napr. kritiku interpretácie sčítania obyvatelstva v Českých krajinách a na Morave v období 1880 až 1910. In: KING, Jeremy: *The Nationalization of East Central Europe*, ref. 8, s. 112-152, tam s. 128 a nasl.

[42] PIIRAINEN, Ilpo T.: Tradition der deutschen Rechte in Handschriften der Frühen Neuzeit in der Zips. In: *Terra Scepusiensis*, ref. 36, s. 577.

[43] ŠPIESZ, Anton: *Slobodné kráľovské mestá na Slovensku v rokoch 1680 – 1780*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1983, kapitola: Národnostné pomery, s. 103-112.

v 18. storočí v slobodných a banských mestách severného Uhorska slovenský element silnie, ešte na konci 17. storočia v nich Nemci predstavujú najpočetnejšiu skupinu.[44]

Mestá sú nielen centrami politického a hospodárskeho života, ale aj kultúry a vzdelania. Pre vytváranie identity väčšiny nemeckojazyčných vzdelancov 18. storočia, na ktorých sa zameriavame, je kľúčových niekoľko faktorov: 1) konfesionálna príslušnosť k protestantizmu, ktorý orientuje hodnotový systém štandardného protestantského vzdelania v Uhorsku na ideály nemeckého osvietenstva a pietizmu;[45] 2) intenzívne kontakty (študijné, vedecké, obchodné, súkromné) so severonemeckým, juhonemeckým aj rakúskym kultúrnym priestorom (v závislosti od geografickej polohy danej komunity); 3) príslušnosť k uhorskému štátu manifestujúca sa v otvorenom patriotickom zmýšľaní; 4) vysoká miera integrácie do uhorského prostredia, prejavujúca sa silným lokálnym resp. regionálnym povedomím a multilingvizmom; 5) dominantná identifikácia so štátoprávnymi o občianskymi princípmi na úkor etnicko-nacionálnej profilácie.

Imago Teutonici

Imagologická charakteristika Nemcov v Uhorsku, ktorú nachádzame v prameňoch 18. storočia, sa v podstate zhoduje s obrazom tejto skupiny tak v predchádzajúcom období ako aj v 19. storočí. Zvyčajne v porovnaní s ostatnými skupinami, predovšetkým s Maďarmi a Slovanmi (Slovákmi) sa pravidelne vyzdvihujú ich vlastnosti ako pracovitosť, usilovnosť či prispôsobivosť, vo všeobecnosti sa zdôrazňuje blahodarný vplyv Nemcov na domácu kultúru. Stručný opis hlavných etník v Uhorsku, ktorý prináša *Oesterreichische National-Encyklopädie* v prvej polovici 19. storočia, v podstate reprodukuje už dlhodobo stabilizovanú imagológiu: „Nemec, Maďar a Slovan žijú vo všeobecnosti každý svojím spôsobom dobre; to, čo nadobudnú, aj strovia, a nezriedka aj viac než to: najviac sa to týka Maďara, ktorého zárobok je vzhľadom na jeho nedostatočnú činnosť malý, a tak aj spôsob života bežného človeka z tohto národa je po chuti len tomu, kto je naň zvyknutý. Nemec, ktorý je usilovnejší a ktorého zárobok je aj vzhľadom na lepšie pracovné možnosti zvyčajne väčší,

[44] ŠPIESZ, Anton: *Slobodné kráľovské mestá*, ref. 43, s. 103.

[45] Protestantizmus, ktorý prevažuje u nemeckojazyčných uhorských vzdelancov, nebol dominantným náboženstvom Nemcov v Uhorsku. Tí sem prichádzali prevažne z katolíckych oblastí.

si svoj majetok užíva s o čosi lepším vkusom. Slovan je niekde uprostred medzi Nemcom a Maďarom, oboch však predstihne ako zdatnejší pijan.“[46]

Tento schematický obraz Nemcov, vykazujúci prvky stereotypu, možno spresniť a čiastočne individualizovať, ak ho rozšírime o príklady ilustrujúce regionálne špecifiká. Zameriame sa pritom na Prešporok a na Spiš, keďže predstavovali významné, reprezentatívne strediská nemeckojazyčnej kultúry v Uhorsku v sledovanom období, no zároveň vzhľadom na odlišnú zemepisnú polohu, skladbu obyvateľstva a lokálne tradície vykazujú niektoré odlišnosti, ktoré nám umožňujú vnímať nemecky hovoriacich obyvateľov Uhorska ako heterogénny celok.

Prešporok

Prešporok ako hlavné mesto Uhorska bol takmer až do konca 18. storočia aj najdôležitejším centrom nemeckojazyčného kultúrneho života v krajine. So stratou statusu hlavného mesta v roku 1783 začal jeho význam ako politickej a kultúrnej metropoly upadať. Dominantné postavenie zaujalo staronové centrum Budín spolu so susednou Pešťou. Podobne ako v prípade iných miest v Uhorsku nevieme určiť štatisticky presne podiel Nemcov na domácom obyvateľstve, ktoré pozostávalo najmä z Nemcov, Slovákov a Maďarov. Presídlenie centrálnych orgánov do Budína v roku 1783 zastavilo sľubný rast obyvateľstva. Kým v roku 1782 žilo v Prešporku bez predmestí Podhradie (Schloßgrund) a Zuckermandl, ktoré nepatrili pod správu mesta, 29 223 obyvateľov,[47] v roku 1818 je to podľa P. Ballusa nanajvýš 25 376 obyvateľov.[48] Za dominantné etnikum v Prešporku označujú Nemcov tak cudzí návštevníci ako aj tunajší autori.[49] Výrazné zastúpenie mali predovšetkým v hospodárskom živote mesta ako majitelia nehnuteľností, vinohradníci, obchodníci a remeselníci. Rovnako aj vedenie mesta sa nachádzalo prevažne

[46] CZIKANN, Johann – GRÄFFER, Franz: *Oesterreichische National-Encyklopädie oder alphabetische Darlegung der wissenswürdigen Eigenthümlichkeiten des österreichischen Kaiserthumes, in Rücksicht auf Natur, Leben und Institutionen, Industrie und Commerz, öffentliche und Privat-Anstalten, Bildung und Wissenschaft, Literatur und Kunst, Geographie und Statistik, Geschichte, Genealogie und Biographie, so wie auf alle Hauptgegenstände seiner Civilisations-Verhältnisse. (Vorzüglich der neuern und neuesten Zeit.) Im Geiste der Unbefangenheit bearbeitet.* (In sechs Bänden.). Wien, 1835 – 1837, 5. zv. (1836), s. 488.

[47] HORVÁTH, Vladimír – LEHOTSKÁ, Darina – PLEVA, Ján (eds.): *Dejiny Bratislavy*. Bratislava : Obzor, 1978, s. 127.

[48] BALLUS, Paul von: *Presburg und seine Umgebung*. Presburg, 1825, s. 198.

[49] BALLUS, Paul von: *Presburg und seine Umgebung*, ref. 48, s. 199.

v ich rukách.[50] Nemcov a Rakúšanov nachádzame vo veľkom množstve medzi úradníkmi Uhorskej kráľovskej komory ako aj ostatných centrálnych úradov sídliacich v Prešporku.[51] Spomedzi 2 369 osôb, ktoré v rokoch 1711 – 1790 získali v Bratislave meštianske právo, pochádzalo 49 % z rôznych buď čisto alebo čiastočne nemecky hovoriacich oblastí severného, stredného, južného Nemecka, z Rakúska a z Maďarska.[52] Podobné pomery zaznamenávame aj medzi novými mešťanmi v Podhradí.[53] Tieto čísla poukazujú na skutočnosť, že Bratislava ako významné hospodárske stredisko bola v nemeckojazyčnom priestore vzhľadom na životné podmienky, ktoré ponúkala, vnímaná ako atraktívne centrum.

Hoci doboví autori pri popise miestneho obyvateľstva uvádzajú Nemcov ako samostatnú skupinu, s charakterizáciou nemeckého etnika ako samostatnej skupiny sa na rozdiel napr. od Nemcov na Spiši nestretávame. Typ „prešporského Nemca" v podstate splýva s typom „Prešporáka", ktorého Nemci ako najpočetnejšie etnikum mesta de facto reprezentujú: „Prešporák je priamy a otvorený, úslužný voči cudzím a neznámym osobám, ak ho zdvorilo oslovia [...]. Cudzincov sa ujíma priateľsky a pohostinne. Miluje svojho kráľa, miluje svoju vlasť, má v sebe veľa národnej hrdosti, k čomu ho oprávňujú dejiny jeho vlasti, zemská ústava a jeho privilégiá. Prešporák, vždy pripravený veseliť a radovať sa, si užíva, pokiaľ mu to čas umožňuje, každý pekný deň, každý príjemný večer. Podľa toho, čo mu jeho majetok umožňuje, si vyrazí na prechádzku kočom, jazdí na koni alebo sa len tak pešo prechádza."[54] Toto schematické zobrazenie môže byť zaujímavé, ak sa naň pozrieme ako na kombináciu istých čŕt, reprezentujúcich základné referenčné rámce kultúrneho, ale aj každodenného života prešporských Nemcov. Zdôraznenie pozitívneho vzťahu k panovníkovi, k vlasti, jej histórii a tradíciám zodpovedá dobovému stereotypu Maďara. Pohostinnosť, priateľskosť a pôžitkárska nátura zas pripodobňuje Prešporáka k Viedenčanovi. Táto charakterizácia sa nezakladá na zdôrazňovaní výnimočnosti hlavných znakov, ktoré by opisovanú skupinu vydeľovalo, ale na prelínaní znakov, ktoré skupinu implicitne zaraďuje do viacerých kontextov.

Na porovnávanie Prešporákov s Viedenčanmi narážame v dobových imagologických charakteristikách pravidelne. Zvyčajne sa nesie v posmešnom tóne.

[50] ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí.* Bratislava : Tatran, 1987, s. 137 a 141a nasl.
[51] ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí*, ref. 50, s. 122 a nasl.
[52] ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí*, ref. 50, s. 134.
[53] ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí,* ref. 50, s. 145.
[54] KOLBÁNY, Paul: *Bemerkungen über den ansteckenden Typhus, der im Jahre 1809/10 in Preßburg herrschte*. Preßburg, 1811 , s. 142 a nasl.

Poukazuje na kultúrnu nesamostatnosť Prešporákov, na nedostatok vlastnej osobitosti, na epigónstvo: „Všetko je tu také rakúske: jazyk, móda, zvyky aj zlozvyky. Módne trendy prichádzajú ešte zahorúca z cisárskej rezidencie, a tak ako sa Viedenčania opičia po Parížanoch, tak sa Prešporčania opičia po Viedenčanoch až do tých najdrobnejších galantností.“[55] Podobne charakterizuje módu prešporských Nemcov už Matej Bel o takmer päťdesiat rokov skôr v prvom zväzku svojej *Notitie*: „*Nemci* podľa možnosti horlivo napodobňujú vkus Viedenčanov. To sú však väčšinou tí mladší, pretože ľudia v pokročilejšom veku si zachovávajú starý spôsob obliekania. Neholdujú parochniam ani kučerám alebo francúzskemu púdru, čo sa mnohým tak veľmi páči, akoby len nedávno boli opustili *Paríž* a prišli do *Bratislavy* s týmito cudzími obyčajami.“[56] Alebo ešte iná variácia na danú tému: „Obyvatelia Prešporku sú telom i dušou ako Viedenčania, tak ako sa všetky ich verejné inštitúcie ponášajú na viedenské.“[57]

Porovnávanie s Viedenčanmi sa uplatňuje aj pri posudzovaní konkrétnych prejavov každodennej kultúry. So stereotypnou skratkou sa pritom pravdaže narába na oboch stranách prirovnania. Tak je tomu napr. pri hodnotení stravovacích návykov, pri ktorom lekár Paul Kolbány siaha po rozšírenom dobovom obraze Viedne ako mesta nespútaných pôžitkov: „Nič iné sa zvyčajne Prešporákovi a Viedenčanovi nevyčíta viac, ako to, že nepoznajú hranice v jedení, a Prešporák si podľa všetkého túto výčitku do istej miery zaslúži, pretože sa tu konzumuje naozaj veľmi veľa.“[58]

Tieto skratkovité, miestami značne hyperbolizujúce charakteristiky nemôžeme celkom jednoznačne diskvalifikovať ako realitou nepodložené stereotypy, pretože sa čiastočne opierajú o empiricky preukázateľný vplyv Viedne na Prešporok, od fyziognómie mesta až po životný štýl jeho obyvateľov. Čiastočne. Vyzdvihujú totiž iba jeden – viedenský – referenčný rámec lokálnej kultúry. Dominantný vplyv Viedne konštatuje aj súčasná odborná literatúra.[59] V niektorých oblastiach, ako napr. hudba alebo architektúra oprávnene,[60]

[55] FRIEDEL, Johann: *Briefe aus Wien verschiedenen Inhalts an einen Freund in Berlin.* Leipzig und Berlin, 1783, s. 474.

[56] *Bratislava Mateja Bela*. Bratislava : Obzor, 1984, s. 142.

[57] RÖDER, Philipp Ludwig Herrmann: *Reisen durch das südliche Teutschland.* 1. zv. Leipzig und Klagenfurt, 1789, s. 460.

[58] KOLBÁNY, Paul: *Bemerkungen über den ansteckenden,* ref. 54, s. 126.

[59] Pozri napr. GLOSÍKOVÁ, Viera: *Handbuch der deutschsprachigen Schriftsteller aus dem Gebiet der Slowakei. (17. – 20. Jahrhundert)*. Wien : Verlag der der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, s. 12 a nasl.

[60] K hudbe pozri MÚDRA, Darina: *Hudobný klasicizmus na Slovensku v dobových dokumentoch. Musikalische Klassik in der Slowakei in Zeitdokumenten*. Bratislava : Ister Science, 1996.

v niektorých, ako napr. divadlo alebo tlač, však treba tieto tvrdenia opraviť.

Pre intelektuálne a kultúrne aktivity nemeckojazyčných vzdelancov v Prešporku zohrával popri Viedni kľúčovú úlohu stredo- a severonemecký kultúrny okruh. Prepojenie na tento priestor bolo tak v Prešporku ako aj na Spiši dané konfesionálnou príslušnosťou, osobnými kontaktmi, často získanými počas študijných pobytov na nemeckých univerzitách, ako aj celkovým kultúrnym horizontom miestnych intelektuálnych autorít. Na prešporskom evanjelickom gymnáziu, ktoré tento horizont zásadne formovalo, študovali viaceré významné osobnosti nemeckojazyčného literárneho života celouhorského formátu Karl Gottlieb Windisch, Johann Matthias Korabinsky, Jakob Glatz, Ludwig Schedius, Johann Christian Engel a. i.

Okrem pôsobenia evanjelického gymnázia môžeme pozorovať priamy vplyv nemeckého osvietenstva na kultúrny život v Prešporku v už spomínaných dvoch oblastiach: v divadle a v publicistike. Vychádzajúc z analýz repertoárov miestnych divadelných skupín sa Milena Cesnaková dokonca domnieva, že „klasické ‚pravidelné' hry a spevohry (oboje severonemeckej proveniencie) zodpovedali vkusu prešporského publika viac než viedenská ľudová komédia."[61] Cesnakovej konštatovanie, zohľadňujúce najmä aktivity divadelných principálov ako Karl Wahr alebo Christoph Seipp, síce zodpovedá meštianskemu a šľachtickému habitusu, no vonkoncom nie preferenciám bežného, nevzdelaného publika. Široké vrstvy obyvateľstva s nadšením navštevovali tzv. letné divadlo a zabávali sa na fraškách viedenského typu, pre ktoré vzdelané publikum nachádzalo iba slová opovrhnutia: „Prešporské letné divadlo, kópia viedenského, je ozajstnou hanbou pre mesto."[62] Faktom zostáva, že kým reprezentatívna scéna mesta – mestské divadlo – permanentne bojovala s nízkou návštevnosťou,[63] letné divadlo patrilo k najvýnosnejším zábavným podnikom v Prešporku.[64]

Až do konca 18. storočia možno Prešporok považovať za uhorské centrum nemeckojazyčnej tlače. V roku 1764 tu začali z iniciatívy J. M Landerera a K. G. Windischa vychádzať noviny *Pressburger Zeitung*, ktoré sa postupne na celé desaťročia stali najvplyvnejším nemeckojazyčným periodikom v Uhorsku a in-

[61] MICHALCOVÁ-CESNAKOVÁ, Milena: *Das deutschsprachige Theater in der Slowakei.* Köln – Wien – Weimar : Böhlau, 1997, s. 60.

[62] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars*, ref. 31, s. 50.

[63] Cestovateľ P. L. H. Röder spomína: „Nikde som nevidel také prázdne divadlo [ako v Prešporku – poznámka J. T.]." In: RÖDER, Philipp Ludwig Hermann: *Reisen durch das südliche Teutschland,* ref. 57, s. 461.

[64] MICHALCOVÁ-CESNAKOVÁ, Milena: *Das deutschsprachige Theater in der Slowakei,* ref. 61, s. 85

špirovali k vydávaniu tak maďarskej ako slovenskej tlače. Profil domácej tlače ovplyvňovali nielen samotné noviny, ale aj ich prílohy, ktoré vychádzali už od konca šesťdesiatych rokov 18. storočia.[65] Pri prvých prílohách išlo o tzv. morálne týždenníky,[66] neskôr o týždenník populárnovedného charakteru.[67] Ich autorom bol prešporský vzdelanec Karl Gottlieb Windisch. Hoci sa vo všeobecnosti považujú za produkt viedenského vplyvu,[68] dôkladnou textovou analýzou možno preukázať, že sa pridŕžajú predovšetkým dobových nemeckých vzorov, ktoré ich redaktor Windisch recipoval priamo z originálov a nie sprostredkovane cez viedenskú tlač.[69] Dokladom toho je o. i. jeho rozsiahla súkromná knižnica, v ktorej jednoznačne dominuje stredo- a severonemecká literárna produkcia.[69]

Spiš

V dôsledku rozličných migračných pohybov ako aj geografickej polohy Spiš podobne ako Prešporok nikdy nepredstavoval etnicky homogénnu lokalitu, ba dokonca sa vyznačoval ešte väčšou etnickou pestrosťou než prechodné hlavné mesto Uhorska. Kým v 17. storočí tvorili Nemci v spišských mestách a mestečkách prevažnú väčšinu obyvateľstva, v 18. storočí sa demografický vývoj na Spiši začína obracať v prospech slovanského obyvateľstva, a to aj napriek skutočnosti, že sem v rámci jozefínskej kolonizácie prichádzali Nemci z rozličných nemeckojazyčných oblastí a zároveň narastal aj celkový počet populácie.[71] Tento trend sa v 19. storočí prehlbuje: Začiatkom 19. storočia zaznamenávame na Spiši ešte cca. 60.000 Nemcov, začiatkom 20. storočia už iba 38 400.[72] Napriek kvantitatívne nepriaznivému vývoju však zažíva ne-

[65] Pozri SEIDLER, Andrea – SEIDLER, Wolfram: *Das Zeitschriftenwesen im Donauraum zwischen 1740 und 1809. Kommentierte Bibliographie der deutsch- und ungarischsprachigen Zeitschriften in Wien, Preßburg und Pest-Buda.* Wien : Böhlau, 1988.

[66] *Der Freund der Tugend (1767 – 1769), Der vernünftige Zeitvertreiber (1770)*.

[67] *Preßburgisches Wochenblatt zur Ausbreitung der Wissenschaften, und Künste (1773)*.

[68] Pozri SEIDLER, Andrea – SEIDLER, Wolfram: *Das Zeitschriftenwesen*, ref. 65, s. 67.

[69] Detailne pozri TANCER, Jozef: *Im Schatten Wiens. Zur deutschsprachigen Presse und Literatur im Pressburg des 18. Jahrhunderts.* Bremen : Edition Lumière, 2008.

[70] TANCER, Jozef: Karl Gottlieb Windisch: Die Bibliothek eines Autodidakten. In: SCHEUTZ, Martin – SCHMALE, Wolfgang – ŠTEFANOVÁ, Dana (eds.): *Orte des Wissens. Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*. Zv. 18/19, 2004, s. 255-292.

[71] K situácii medzi rokmi 1550 – 1650 pozri CHALUPECKÝ, Ivan: K vývoju národnostnej štruktúry miest Spiša v rokoch 1550 – 1650. In: MARSINA, Richard (ed.): *Národnostný vývoj miest,* ref. 13, s. 207-218. K demografickému vývoju v 18. storočí pozri CHALUPECKÝ, Ivan: Die Zipser Deutschen im 18. Jahrhundert. In: *Südostdeutsches Archiv*, zv. 44/45, 2001/2002, s. 21-30.

[72] FAUSEL, Erich: *Das Zipser Deutschtum. Geschichte und Geschicke einer deutschen Sprachinsel im Zeitalter des Nationalismus*. Jena : Verlag von Gustav Fischer, 1927, s. 36 a nasl.

meckojazyčná kultúra na Spiši koncom 18. a začiatkom 19. storočia rozkvet. Samuel Bredeczky dokonca úsmevne hovorí o Spišiakoch ako o „mediálnych celebritách."[73]

Hoci dobová literatúra občas zamieňa označenia spišský Nemec (Zipser Deutsche) a Spišiak (Zipser), na rozdiel od prešporských Nemcov 18. storočia, ktorí vzhľadom na svoje dominantné postavenie v regióne imagologicky splývajú s typom Prešporáka, si Nemci na Spiši zachovávajú svojský „image", ktorý ich vydeľuje od ostatných tunajších etník. Časť ich obrazu sa prekrýva so všeobecne rozšíreným obrazom Nemcov ako pracovitého, disciplinovaného a cnostného etnika. Spišskí Nemci sa podľa Jakoba Glatza vyznačujú „pevnosťou charakteru, usilovnosťou, vytrvalosťou v práci, sebaovládaním a z toho vyplývajúcou telesnou silou a robustnosťou, energickým a jemným duchom, dobromyseľnosťou, pohostinnosťou a mužskou čestnosťou."[74] Doboví autori konštatujú priaznivý vplyv nemeckej kultúry, ktorú spišskí Nemci prostredníctvom svojej jazykovej a konfesionálnej príslušnosti recipujú[75] a poukazujú na ich mimoriadne umelecké nadanie: „Na šopronskom a prešporskom gymnáziu považovali každého študujúceho Spišiaka za básnika."[76]

Na Spiši sa už v stredoveku vytvorila hustá sieť mestských sídiel. Právna suverenita množstva malých mestečiek však mala za následok, že sa tu mestský potenciál nesústreďoval a nevytváral väčšie celky, ktoré by vtlačili Spišu charakter urbánneho regiónu. Túto špecifickosť odráža aj dobová imagológia, ktorá stvárňuje spišských Nemcov ako rurálne obyvateľstvo, vyznačujúce sa jednoduchosťou mravov, religiozitou hraničiacou s poverčivosťou či súzvukom s prírodou. Svojím lipnutím na domove sa odlišujú od všeobecne rozšíreného obrazu Nemcov ako svetobežníkov: „Spišiak miluje svoju vlasť tak veľmi, že ju iba nerád opúšťa. […] Kto sa raz napil z Popradu (rieka na Spiši), ten sa sem vráti, aj keby mal byť na opačnom konci sveta,"[77] konštatuje Glatz a dodáva: „Vo všeobecnosti sa tvrdí (a to veľmi správne), že Nemec nelipne príliš silno na svojej vlasti a spomedzi všetkých kultivovaných národov má najviac sklon ku kozmopolitizmu. U spišských Nemcov som spozoroval opak."[78]

[73] BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen über Ungern und Galizien.* 2 zv. Wien : 1809, tam zv. 2, s. 5.
[74] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 260.
[75] BREDECZKY, Samuel: Die Zipser – ihr Charakter. In: TARNÓI, László (ed.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn um 1800 im Spiegel deutschsprachiger Prosatexte*. Budapest : Argumentum, 2000, s. 91.
[76] BREDECZKY, Samuel: *Die Zipser – ihr Charakter*, ref. 75, s. 89.
[77] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars*, ref. 31, s. 273 a nasl.
[78] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 274.

Vidiecka resp. malomestská kultúra Spiša však nemusí byť nevyhnutne považovaná za vývojovú zaostalosť, ale naopak za prednosť tohto regiónu. V očiach Samuela Bredeczkého stelesňujú Spišiaci svojou jednoduchosťou ideálny životný štýl: „Bezpochyby prispieva ľahký odev (maďarský) a striedma strava k tomu, že sa [Spišiak] nezníži k neohrabanosti a ťažkopádnosti, ktorá sa vyčíta niektorým južným Nemcom. […] Mravy Spišiakov sú v porovnaní s ostatnými Nemcami […] jednoduché a práve preto lepšie."[79] Chválu prostoty spája Bredeczky s explicitnou kritikou mestského štýlu života – „[Spišiaci] sú zvyknutí na striedmosť a nedajú veľa na hodovanie a luxus"[80] – a zároveň si ťažká, že medzičasom sa táto situácia údajne výrazne zmenila: „Bály, divadlá a podobné potreby, ktoré vyvoláva luxus, im už nie sú také cudzie a zriedkavé ako ešte pred 8 až 10 rokmi."[81]

S podobným postojom sa stretávame aj u Jakoba Glatza, hoci aj jeho by sme podobne ako Bredeczkého mohli označiť za intelektuála mestského typu, ktorého pôsobenie bolo priamo späté s urbánnym prostredím. Spiš je preňho miestom, ktoré je zatiaľ neskazené mravmi mesta: „Spôsob života Spišiakov je veľmi jednoduchý. Človek ich nikdy nevidí sedieť nečinne. Muži, dievčatá aj chlapci pracujú bez prestania, nehanbia sa žiadnu prácu, vstávajú skoro ráno a uspokoja sa s tou najprirodzenejšou, najjednoduchšou potravou. Ešte pred takými dvadsiatimi rokmi na Spiši údajne o existencii kávy ako nápoja ani nechyrovali."[82] A hoci sa pitie kávy postupne šíri aj na Spiši, „kávičkovanie dvakrát denne je tu niečo nezvyčajné a neslýchané, keď odhliadnem od niekoľko bezvýznamných kaviarní, kde sa to občas deje."[83] Káva či čokoláda nepredstavujú iba nápoje, ktoré sa v dobovom diskurze často zatracujú ako zdraviu škodlivé. Reprezentujú luxusný spôsob života, ktorý sa považuje za jednu z príčin rozpadu morálky. Aj preto Glatz ako osvietenecký moralizátor konštatuje: „Pre Spišiakov by bolo najlepšie, ak by zostali na veky nedotknutí cudzokrajnými, život skracujúcimi nápojmi, ako je to teraz (až na pár výnimiek) s kávou a čokoládou. Slovo čokoláda som tu počul vysloviť nie viac ako štyrikrát, iba veľmi málo ľudí túto vec pozná."[84]

Odlišné postavenie Nemcov v Prešporku a na Spiši možno pozorovať aj na tematizácii ich vzťahu k ostatnému obyvateľstvu. Hoci ani v jednom re-

[79] BREDECZKY, Samuel: *Die Zipser – ihr Charakter*, ref. 75, s. 88 a nasl.
[80] BREDECZKY, Samuel: *Die Zipser – ihr Charakter,* ref. 75, s. 90.
[81] BREDECZKY, Samuel: *Die Zipser – ihr Charakter*, ref. 75, s. 90.
[82] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 263.
[83] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 263.
[84] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars*, ref. 31, s. 274.

gióne sa spolužitie Nemcov s ostatnými etnikami či jazykovými skupinami neobišlo bez vzájomných konfliktov, v prípade spišských Nemcov sa priamo hovorí o hrozbe ich úplnej asimilácie so slovanským obyvateľstvom.[85] Predpokladom splynutia s ostatným obyvateľstvom je podľa Glatza samotná povaha Nemcov: „Charakter Nemcov sa vo všeobecnosti vyznačuje tým, že zo všetkých civilizovaných národov sa najľahšie prispôsobuje cudzím spôsobom vládnutia, zvykom, mravom atď. Netreba to pripisovať ani tak nedostatku sebavedomia, ako najmä sklonu Nemcov k zákonitému poriadku a meštianskej svornosti."[86] Prispôsobenie sa pozoruje v obliekaní, stravovaní a v osvojovaní si pre Nemcov netypických zvykov ako opulentných svadobných hostín, krstín či karov. Slovakizácia Spiša údajne vyhovuje aj tamojším šľachtickým rodinám, radšej si najmú Slováka ako Nemca, ktorý „nemá poddajnú šiju, kým zo Slovana je na rozdiel od neho dobrý sluha."[87] Strach zo slovakizácie nemeckého obyvateľstva je u Nemcov v Uhorsku živený aj rozšíreným dobovým názorom o mimoriadnej rozmnožovacej vitalite Slovákov. Stretávame sa s ním aj v serióznej štatistickej práci Martina Schwartnera, pôvodom taktiež spišského Nemca: „Slováci [...], ak raz medzi Nemcami a Maďarmi niekde zapustia korene, tak sa tam Maďarovi a Nemcovi prestáva dariť a stačí zopár generácii a celkom vymrie."[88]

Nemeckojazyčná literatúra

Významným médiom sebareflexie nemecky hovoriacich obyvateľov Uhorska a zároveň nástrojom vytvárania a artikulovania vlastnej identity je literatúra. Pri jej reflexii sa nesústredíme iba na oblasť krásnej literatúry. V súlade s dobovým pojmom literatúry si všímame široké žánrové spektrum od beletrie, cez publicistiku až po historické, geografické a iné odborné práce. Uhorská nemeckojazyčná literatúra 18. storočia nebola adresovaná iba Nemcom žijúcim v Uhorsku. Pre nemecky hovoriacich a píšucich, patrioticky zmýšľajúcich

[85] Spory medzi jednotlivými etnickými skupinami v Prešporku, o ktorých sme informovaní, nie sú priamo etnicky motivované, hoci účastníci sporov sa v rámci konfliktu profilujú etnicky. Dôvody napätia mali majetkový, sociálny alebo mocenský charakter. K. G. Windisch napr. vyčíta Slovákom v prešporskej evanjelickej obci, že „sa vždy starajú iba o svojich ľudí a na Nemcov zabúdajú". Nemcov naopak karhá za ich nedostatočnú priebojnosť pri obsadzovaní cirkevných úradov. Pozri SEIDLER, Andrea: „Stolz bin ich auf den Einfall, ein Ungrisches Magazin herauszugeben …" *Die Korrespondenzen des Karl Gottlieb Windisch*. Habilitačná práca, Wien, 2003, list č. 48: Windisch Cornidesovi, Prešporok, 29. marca 1782.

[86] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 266.

[87] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars,* ref. 31, s. 298.

[88] SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs,* ref. 32, 1. vydanie, s. 92.

vzdelancov je naopak príznačné, že sa usilujú svojimi aktivitami vzbudiť záujem všetkých etnických skupín Uhorska o svoju kultúru a v rámci svojich publikácii im dať príležitosť prezentovať sa. Karl Georg Rumy doslova ľutuje, že v jeho literárnom almanachu na rok 1808 ani slovenskí ani maďarskí autori túto šancu nevyužili, hoci ich osobne oslovil a uhorskú poéziu tak reprezentuje iba nemecká a latinská spisba.[89] Po nemecky písaná literatúra sa tu teda prezentuje ako uhorská literatúra, čím Rumy nadväzuje na svojho predchodcu vo vydávaní almanachov Christophora Röslera. Svoj prvý almanach uhorskej nemeckojazyčnej poézie prezentoval Rösler domácemu i zahraničnému publiku ako „udalosť uhorskej literatúry".[90]

Samotný jazyk uhorskej nemeckojazyčnej publicistiky nevystupuje v polohe dištinktívneho etnického znaku. Nemčina bola najbežnejším dorozumievacím prostriedkom medzi vzdelanými čitateľmi v osvietenskom Uhorsku a tento status si zachováva ešte aj začiatkom 19. storočia. Z tejto skutočnosti vychádza napr. profesor estetiky na budínskej kráľovskej univerzite Ludwig Schedius, keď pre vydávanie svojho vedeckého časopisu *Zeitschrift von und für Ungern* (1802 – 1804) volí nemčinu a nie maďarčinu. Svoje rozhodnutie komentuje slovami: „Dúfam, že to nikto nebude malomyseľne považovať za znevažovanie jazyka tejto krajiny [Landessprache]. Stačí, ak uvážime, že okruh nemeckých čitateľov, t. j. tých, ktorí sú schopní po nemecky čítať a rozumieť, je u nás omnoho väčší ako akýkoľvek iný okruh vzdelaného publika, ktorý by sa o takýto projekt mohol zaujímať."[91] Hoci takýto postoj nebol prijímaný bez výhrad, treba povedať, že aj polemiky spochybňujúce význam nemeckého jazyka a literatúry v Uhorsku sa viedli v nemčine.[92]

Schediusov citát naznačuje, že nemeckojazyční vzdelanci v Uhorsku si uvedomovali citlivosť jazykovej otázky. A to nielen na prelome 18. a 19. storočia, po skúsenostiach s odmietavými reakciami na pokus Jozefa II. zaviesť nemčinu ako úradný jazyk v celom Uhorsku (1784). S príkladom vedomej eliminácie jazyka ako etnického znaku sa stretávame napr. u prešporských Nemcov už v päťdesiatych rokoch 18. storočia, keď podľa vzoru nemeckých

[89] RUMY, Karl Georg (ed.): *Musen-Almanach von und für Ungarn auf das Jahr 1808*. Im Selbstverlage des Herausgebers, und in Comission bey Schaumburg und Compagnie in Wien und bey Schwaiger in Preßburg. Leutschau, 1807, s. 6.

[90] RÖSLER, Christophorus (ed.): *Musenalmanach von und für Ungarn auf das Jahr 1801*. Pressburg, 1800.

[91] SCHEDIUS, Ludwig (ed.): *Zeitschrift von und für Ungern zur Beförderung der vaterländischen Geschichte, Erdkunde und Literatur.* Pest, 1801 – 1804. Cit. podľa: TARNÓI, László (ed.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn,* ref. 75, s. 75.

[92] Pozri napr. reprint niektorých týchto textov in: TARNÓI, László (ed.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn,* ref. 75.

jazykových a učených spoločností zakladajú *Pressburgische Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften*. Hoci pracovným jazykom spoločnosti bola nemčina, jeden z jej prvotných zámerov – pestovanie nemeckého jazyka – bol z návrhu stanov vyčiarknutý. Prepracované štatúty už kládli explicitný dôraz na vedy, zaoberajúce sa celým Uhorskom.[93]

Voľba nemeckého jazyka v publikáciách uhorskej proveniencie bola výrazne motivovaná aj úsilím prezentovať práce uhorských vzdelancov v zahraničí, prirodzene najmä v Nemecku, a situovať ich do aktuálneho stredoeurópskeho diskurzu. Komerčný aspekt voľby jazyka tiež nebol zanedbateľný. Pri vydávaní svojho *Almanachu múz* počíta Rumy s najväčším odbytom práve v Nemecku.[94] Pri uhorských nemeckojazyčných publikáciách či už zábavného alebo vedeckého charakteru sa pravidelne stretávame s prípadmi, že sa ponúkajú v komisionálnom predaji vo viedenských kníhkupectvách.[95]

Dôkazom pragmatického prístupu k nemčine je napokon aj praktická viacjazyčnosť nemeckojazyčných Uhrov, ktorá je charakteristickým znakom aj pre ostatné jazykové skupiny uhorského obyvateľstva. Multilingvizmus v každodennom živote vychádzal z potreby vzájomnej komunikácie. Takto vysvetľuje na príklade prešporských Nemcov Johann Matthias Korabinsky, prečo je dôležité ovládať slovenčinu a maďarčinu: „Najmä rodičia z meštianskych rodín sa usilujú, aby sa ich deti tieto jazyky dôkladne naučili, pretože vidiečania, ktorí zásobujú tunajšie mesto viktuáliami [každodennými potravinami] a inými potrebami, iným jazykom nehovoria.“[96] Rozšírenou praxou, pomocou ktorej sa v celom Uhorsku osvojovali jazyky krajiny, boli výmeny detí medzi meštianskymi rodinami.[97] Bežnou súčasťou gymnaziálneho štúdia u protestantov bol rok strávený na gymnáziách v slovenskej a v maďarskej jazykovej oblasti. Prešporský vzdelanec K. G. Windisch, o ktorom bola reč, napr. absolvoval rok na gymnáziu v Trenčíne a rok na gymnáziu v Györi. Spišskí protestanti

[93] HEGEDÜS, Béla: Über die Pressburgische Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften. In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg*. Bremen : Edition Lumière, 2002, s. 53-64. Tam odkazy aj na ďalšiu relevantnú literatúru o tejto spoločnosti.

[94] RUMY, Karl Georg (ed.): *Musen-Almanach von und für Ungarn*, ref. 89, s. 7.

[95] Pozri napr. Windischove morálne týždenníky, ako aj jeho neskorší vedecky orientovaný časopis *Ungrisches Magazin* (1781 – 1787) vrátane pokračovania *Neues Ungrisches Magazin* 1791 – 1792, ktoré popri Prešporku vychádzalo aj priamo vo Viedni.

[96] KORABINSKY, Johann Matthias: *Beschreibung der könig ungarischen Haupt-Frey- und Krönungsstadt Preßburg*. Preßburg, 1781, s. 116 a nasl.

[97] Pozri napr. ÖTVÖS, Péter: Deutschlernen in Preßburg. In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur,* ref. 93, s. 17-26. U bratislavských aj spišských Nemcov sa s týmto zvykom stretávame až do štyridsiatych rokov 20. storočia.

kombinovali štúdium na lýceách v Kežmarku či Levoči s pobytmi v Debrecíne alebo Šoprone.

Popri nemčine, maďarčine a slovenčine patrili k jazykovej výbave uhorských vzdelancov samozrejme klasické, no taktiež moderné jazyky ako francúzština, taliančina a angličtina. Privilegované postavenie latinčiny až do 19. storočia bolo dané jej statusom úradného jazyka. Hodnotu pripisovanú polyglotizmu duchaplne ilustruje krátky list K. G. Windischa prešporskému farárovi D. Crudymu. Windisch posiela svojmu priateľovi dva spisy z Nitrianskej župy:

Monsieur mon cher ami
Hiermit habe ich die Ehre Ihnen zwey Aktenstücke des Königlich
Neitraer Comitatus zu überschicken, die zwey Sendschreiben bel[ieben]
Sie zu behalten, das Prothocollum aber bitte mir gelegentl[ich]
zurückzusenden.

Qui me ulterioribus favoribus comend omni eum veneratione emorior.

Posonban 15 Martiusban 1790

Divotissimo et ubedientissimo
Servitore
Windisch Károly

Ten ge prysaham – velice maudry
člowek, keri v ssest jazykom
pisse.

Spomínané dva spisy netvoria hlavný obsah tejto makarónskej hračky. Ten vyplýva zo spôsobu, akým je list napísaný. Windisch v ňom použil všetkých šesť jazykov, ktoré aktívne ovládal (francúzštinu, nemčinu, latinčinu, maďarčinu, taliančinu a slovenčinu) a v post skripte tak ospevuje nielen viacjazyčnosť, ale aj seba samého.[98]

[98] List citovaný podľa SEIDLER, Andrea: *„Stolz bin ich ….“,* ref. 85, list č. 169.

Patriotizmus versus nacionalizmus

Hoci si po nemecky píšuci publicisti v Uhorsku uvedomujú dôležitosť nemeckého kontextu, ktorý je pre nich literárnym vzorom, nevzdávajú sa nároku na vlastnú originalitu: „Mali by sme sa preto, že Uhorsko doteraz nemá žiadneho Wielanda, Schillera a Goetheho, žiadneho Matthisona, Voßa, Pfeffela atď., prestať usilovať, aby sme ich v budúcnosti mali? To máme navždy obdivovať iba *zahraničné* diela?“[99] Dôležitosť vlastného uhorského kontextu sa prejavuje v lokálnom ukotvení diel – v reflexii uhorskej histórie, tradícií, duchovného i prírodného bohatstva: „Jazykom literárnych diel bola nemčina, no ich obsah bol zvyčajne uhorský“.[100] Do ich diel sa často či už ako téma alebo kulisa premieta nielen prostredie, v ktorom žili, ale aj ich charakteristický vzťah k Uhorsku: patriotizmus.

Nemeckí, ale rovnako aj slovenskí a maďarskí uhorskí vlastenci – tzv. hungari – nevnímajú svoj patriotizmus iba ako abstraktné vyznanie lásky k vlasti. Ich zmýšľanie sa prejavuje v záujme o „všeobecne prospešné opatrenia, ktoré podporujú ľudské blaho a šťastie občana“[101] a svojimi aktivitami sledujú „intelektuálne a mravné zušľachtenie ľudu“.[102] V úvodných slovách k rozličným literárnym prácam predstavujú autori svoj patriotizmus ako samozrejmú motiváciu a jeden z hlavných cieľov daného diela; hold vzdávaný vlasti tu vystupuje takmer už ako klišé. Začiatkom 19. storočia sa však patriotizmus prestáva vymedzovať iba nadčasovo, projektívne. Začína sa definovať aj ako aktuálny politický postoj, ostro sa dištancujúci od formujúceho sa nacionalizmu: „Nič si ľudia v našich časoch nezamieňajú tak ľahko ako tieto dve nerovnaké dvojičky, *nacionalizmus* a *patriotizmus*“,[103] ťažká si Bredeczky. A hoci pripúšťa, že aj nacionalizmus občas môže prispieť k zušľachteniu národa,[104] podrobuje nacionalistický postoj, pozorovaný u Maďarov, radikálnej kritike: „Patriotizmus je posvätný plameň, ktorý šľachetného, dobrého

[99] RÖSLER, Christophorus (ed.): *Musenalmanach von und für Ungarn auf das Jahr 1801.* Preßburg, 1800, s. 2 (Vorrede).

[100] Cit. Podľa TARNÓI, László: *Parallelen, Kontakte und Kontraste. Die deutsche Lyrik um 1800 und ihre Beziehungen zur ungarischen Dichtung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts*. *Germanisztikai Intézet*. Budapest : ELTE, 1998, s. 312.

[101] BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen,* ref. 73, zv. 1, s. 21.

[102] GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars*, ref. 31, s. 115.

[103] BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen*, ref. 73, zv. 1, s. 185.

[104] Pozri BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen,* ref. 73, s. 191: „Prirodzene aj na tejto pomýlenej ceste sa občas darí aj vzácnym rastlinám.“

občana štátu poháňa ku šľachetným skutkom. Nacionalizmus je skazonosne šíriaci sa oheň, ktorý nebadane spáli opory budov a privedie ich na pokraj zrútenia.“[105]

Kým maďarskí nacionalisti začínajú presadzovať štátoprávnu koncepciu na národnom princípe, prívrženci koncepcie „natio hungarica“ definujú štát na občianskej báze a odmietajú prijať kultúrnu exkluzivitu jednej jeho skupiny. Upozorňujú predovšetkým na potrebu celkovej modernizácie spoločnosti prostredníctvom liberálno-demokratických politických a hospodárskych reforiem.[106] Hoci zástancov „natio hungarica“ nájdeme rovnako medzi Maďarmi a Slovákmi, k najprominentnejším reprezentantom tohto zmýšľania patria nemeckojazyční vzdelanci zo Spiša: Samuel Bredeczky, Jakob Glatz, Gregor von Berzeviczy či Johann Christian Engel. V rozšírenom dobovom označení svojej vlastnej skupiny „Deutschungarn“ (nemeckí Uhri) akcentujú slovo „–ungarn“ – Uhri, nie „Deutsch“ – nemeckí.[107] Tieto aspekty nachádzame v dobových polemikách medzi nemeckými Uhrami a uhorskými Maďarmi. Gregor von Berzeviczy píše predstaviteľovi maďarského kultúrneho nacionalizmu Ferencovi Kazinczymu: „Vy vyzdvihujete ideu nacionalizmu: ja nie som tohto názoru, pretože nacionalizmus sám o sebe je niečo jednostranné, a pretože my v Uhorsku vlastne nie sme žiadnym národom. Chápem to tak, že celkom hore stojí štát so svojou nezávislosťou, samostatnosťou a s čo najdostupnejším šťastím pre svojich obyvateľov, k čomu nevyhnutne patria blahobyt, kultúra a mravy v množnom čísle. To ostatné ako napr. nacionalizmus, privilégia, ústavy, zvyky etc. je tomu podriadené.“[108] Tento postoj, príznačný pre nemeckojazyčných vzdelancov na prelome 18. a 19. storočia, nevyplýva len z univerzalisticky chápaného patriotizmu, ktorý sa prejavoval v Uhorsku rovnako ako v iných európskych krajinách. Je reakciou na priamu životnú skúsenosť s multietnicitou, na špecifickosť prostredia, v ktorom „hungari“ vy-

[105] BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen,* ref. 73, zv. 1, s. 185.

[106] Pozri CSÁKY, Moritz: *Von der Aufklärung zum Liberalismus. Studien zum Frühliberalismus in Ungarn*. Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981, s. 156-169.

[107] Z tohto dôvodu je teda nesprávne prekladať tento termín ako Uhronemci, pretože ide o nemeckých Uhrov. Údajného pôvodcu tohto označenia, Jakoba Glatza, len ťažko môžeme vyhlásiť za jedného z „hlavných tvorcov modernej nemeckej národnej identity“ (Dušan Škvarna), keďže termín Deutschungarn v prvom rade deklaruje štátnu príslušnosť na občianskom princípe. Citát pozri ŠKVARNA, Dušan: Multietnicita Spiša a národnoemancipačné procesy na ňom. In: *Terra Scepusiensis,* ref. 36, s. 671-680, tam s. 674. Ahistorické je do istej miery aj používanie termínu „Ungarndeutsche“, ktorý sa v odbornej literatúre venovanej Nemcom v Uhorsku v 18. a začiatkom 19. storočia bežne používa. Nereflektuje totiž skutočnosť, že na rozdiel od pomenovania „Deutschungarn“ sa tu na prvé miesto kladie príslušnosť k etniku a až potom ku krajine.

[108] Cit. podľa CSÁKY, Moritz: *Von der Aufklärung zum Liberalismus,* ref. 106, s. 164.

rastali a pôsobili. Vznik koncepcie „natio hungarica“ na občianskom základe sa preto dáva do priamej súvislosti s geografickým pôvodom jej reprezentantov;[109] je to globálne riešenie na základe lokálnej praxe.

Na prvý pohľad paradoxnou zložkou patriotizmu nemeckojazyčných uhorských vzdelancov je ich kozmopolitizmus. Ide o črtu, ktorú doboví autori považujú za typicky nemeckú, a to nielen v rámci Uhorska: „Žiaden národ, ani starého ani nového sveta, nie je taký roztrúsený do všetkých sveta strán, žiaden sa nenachádza v každej oblasti, nemyslí a podľa toho nekoná väčšmi kozmopoliticky než národ nemecký. Zdá sa, že dokonca aj na vnukov Nemcov v Uhorsku sa preniesol všemocný pud vydať sa, ako hovorievajú, do sveta na skusy.“[110] Kozmopolitický rozmer mentality nemeckých vzdelancov v Uhorsku je prirodzeným dôsledkov patriotizmu, ktorý odmieta uznať exkluzivitu jedného národa voči druhému a svoje ideové princípy považuje za všeobecne platné. „Je síce pravda, že som kozmopolita“, vyznáva sa Karl Georg Rumy, „no zároveň som aj horlivý patriot a skutočný patriotizmus si neprotirečí s kozmopolitizmom.“[111] Radikálny kozmopolitizmus, ktorý by človeka definoval len na základe jeho univerzálnych hodnôt, však nemeckojazyční vzdelanci odmietajú rovnako ako nacionalizmus: „Skúsenosť nás naučila“, píše Samuel Bredeczky vo svojich úvahách nad hodnotou vzdelávania, „ako málo je hodné hyperkozmopolitické snívanie [...]. Človek je ničím, ak chce byť všetkým.“[112]

Hoci sa nemeckí vzdelanci v Uhorsku na rozdiel od maďarských či slovenských nezačali na prelome 18. a 19. storočia profilovať ako etnicko-národná skupina a nacionalistickú orientáciu považovali za nebezpečenstvo pre stabilitu krajiny, treba povedať, že svojimi osvietenskými, patrioticky orientovanými aktivitami, časovo aj tematicky spadajúcimi do prvej fázy národných hnutí, významne prispeli k národnej profilácii týchto skupín. Prostredníctvom svojich literárnych prác prebúdzali u ostatných etnických skupín záujem o jazyk, vlastnú minulosť a kultúru, ktoré sa v istých situáciách stávali etnickými atribútmi. Redaktori uhorských nemeckojazyčných novín a časopisov sprostredkovávali dôležité impulzy západného osvietenstva, ktoré spoluformovali orientáciu moderných národných literatúr Uhorska.[113] Vytvorili dô-

[109] Csáky odkazuje na prácu TARNAI, Andor: *Extra Hungariam non est vita. Egy szálloige történetéhez*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1969.

[110] SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs,* ref. 32, 1809, s. 94.

[111] FRIED, István: Rumy Károly György, a kulturközvetitő. In: *Filológiai Közlöny,* 9, 1963, s. 213.

[112] BREDECZKY, Samuel: *Reisebemerkungen,* ref. 73, zv. 1, s. 119.

[113] Pozri TANCER, Jozef: Pamäť a kánon. Apológia literárnych suvenírov. In: *OS. Fórum občianskej spoločnosti*, 10, 2006, č. 1-2, s. 34-41.

ležitý myšlienkový substrát pre proces nacionalizácie v 19. storočí, v ktorom sa postupne z pozície aktívnych hráčov dostávali do roly pasívneho objektu asimilačných snáh.

Hornouhorskí Nemci v „dlhom" 19. storočí

Elena Mannová

Exogénne faktory formovania minoritnej identity

Literárnu činnosť osvietenských aj osvietensko-romantických nemecky hovoriacich vzdelancov pred revolúciou 1848/49, úprimne ospevujúcich uhorskú vlasť, ťažko možno považovať za prvú fázu nemeckého „menšinového hnutia" na území dnešného Slovenska. Ich patriotické predstavy sa nespájali s etnoidentifikačnou znakovosťou nemčiny. Ich vzdelávacie aktivity nevyústili – ako v prípade kruhov maďarských či slovenských inteligentov – do fázy národnej agitácie. Vzhľadom na plurikultúrnosť krajiny a na geografickú, konfesionálnu a sociokultúrnu roztrieštenosť Nemcov v nej sa etnické označovanie javilo spomínaným literátom zrejme iba ako jeden z viacerých komunikačných kódov. V historickom kontexte Uhorska sa nemohli objaviť „nemeckí reprezentanti", ktorí by zreteľne definovali skupinové záujmy, pretože by ani teoreticky nemali koho zastupovať: neexistovala veľká nemecká „etnická skupina" spojená jazykom, kultúrou a historickou pamäťou, ale viacero menších lingvistických komunít. Mieru ich sebauvedomovania zvonku ovplyvňoval postoj uhorských štátnych elít a maďarského národného hnutia, ako aj nezáujem predstaviteľov prapôvodného „materského národa".

Obdobie modernizácie – industrializácie, urbanizácie, začínajúcej sekularizácie, migrácií aj rastu vzdelanosti – súviselo s centralizáciou politickej moci. Rozširovanie právomocí štátu prinášalo so sebou dlhodobý pokles relevancie miestnej samosprávy. Zmenšujúci sa význam lokálnej politiky a zásadné sociálne zmeny, najmä úpadok remesla, výrazne oslabili pozície starého nemeckého meštianstva. Z ekonomických príčin sa veľa Nemcov, hlavne zo Spiša, vysťahovalo na Dolnú zem a do Severnej Ameriky. Po rakúsko-uhorskom vyrovnaní si Zalitavsko vytýčilo ideál homogénneho národného štátu s jednotou etnicity a politického teritória. Nacionalizovala/maďarizovala sa štátna administratíva, legislatíva, školstvo, čiastočne armáda. Predstavitelia

štátu, hlavných politických smerov aj cirkví vyhlasovali v súlade so svojimi partikulárnymi záujmami, že hovoria v mene maďarského „národa“ a spolupracovali pri potláčaní Nemaďarov. Okrem „panslavizmu“ úrady monitorovali aj fiktívny „pangermanizmus“ a vyvolávali vlny protinemeckých averzií.

Rozhodujúcu úlohu pri aktivizácii národnostných menšín hrala existencia „materského národa“[114] a mnohé nemecké menšiny v Európe sa na ňu odvolávali. Byť Nemcom však neznamenalo vždy a všade to isté. Nemecké národné vedomie v *Nemecku* vznikalo v období protestantskej kultúrnej hegemónie – spočiatku ako literárny fenomén. Jeho konštruktérmi a nositeľmi boli najmä mešťania, ktorí ho nasmerovali proti internacionálnemu hodnotovému svetu šľachty. Integrovali aj nižšie vrstvy, pokiaľ boli ochotné vzdelávať sa, a tak sa „národný charakter“ stal úlohou pedagógov.[115] Po zjednotení (1871) sa nemecký národný štát reprezentoval ako protestantsko-pruský. V *Tirolsku* definovali nemeckí nacionalisti svoju partikulárnu nemeckú identitu na základe katolíckej viery, lojality k ríši a mýtu o opozícii Andreasa Hofera proti cudzej – francúzskej invázii počas napoleonských vojen. Naproti tomu v *Štajersku* budovali nemeckí nacionalisti regionálne povedomie na základe svojej nezávislosti od katolíckeho kléru.[116] Nemeckí vodcovia v *českých krajinách* postupne opúšťali historickú argumentáciu vzťahujúcu sa na Svätú ríšu rímsku zdôrazňujúc svoje občianske zaradenie do Predlitavska. Nemectvo definovali prostredníctvom jazyka „kvality“ (poukazovaním na údajnú nemecká nadradenosť a „kulturträgerstvo“); etnicizmus sa stal ústrednou nacionalizujúcou rétorikou a taktikou až od 80. rokov.[117] Reprezentanti *sedmohradských Sasov* formovali kolektívnu identitu na základe historicko-právnych tradícií, autonómnej evanjelickej cirkvi (a s ňou spojených inštitúcií – spolkov, susedských spoločenstiev, bratstiev a sesterstiev) a politickej lojality voči uhorskej korune. Študenti teológie väčšinou trávili časť štúdia v Nemecku a blízky vzťah k nemeckej krajine a kultúre sprostredkúvali následne aj svojim veriacim.[118]

[114] O typológii menšinových hnutí por. HROCH, Miroslav: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1999, s. 141-154.

[115] MAURER, Michael: Nationalcharakter und Nationalbewußtsein. England und Deutschland im Vergleich. In: HERRMANN, Ulrich (ed.): *Volk – Nation – Vaterland. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert,* Bd. 18). Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1996, s. 99.

[116] JUDSON, Pieter M.: *Introduction: Constructing Nationalities in East Central Europe,* ref. 27, s. 5.

[117] KING, Jeremy: *Budweisers into Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics, 1848 – 1948.* Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2002, s. 46; KING, Jeremy: *The Nationalization of East Central Europe,* ref. 8, s. 135.

[118] WEBER-KELERMANN, Ingeborg: *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1978; PUTTKAMER, Joachim von: *Schulalltag und na-*

Celé generácie potomkov nemeckých kolonistov v severnom Uhorsku (okrem niekoľkých rodín, ktoré sa prisťahovali v 19. storočí) však v Nemecku videli len cudziu krajinu. Po uzavretí spojeneckej zmluvy s Rakúsko-Uhorskom (1879) podporovala oficiálna nemecká zahraničná politika centralizáciu Uhorska a vzdala sa tak ochraňovania nemeckej menšiny pred maďarizáciou. Pomoc ponúkali iba nevládne všenemecké organizácie,[119] no Nemci v Uhorsku ju odmietali a bez ohľadu na „jazykové spoločenstvo" za svoju vlasť považovali Uhorsko a jeho jednotlivé regióny. Pomocou klasickej vzťahovej triády „menšina – materský národ – nová vlasť" teda identity nemecky hovoriacich obyvateľov Horného Uhorska nie je možné analyzovať. Ich jediný referenčný rámec tvorilo maďarské nacionalistické hnutie a uhorský štát.

Prešporáci a „hraničná bašta maďarstva"

Geografická poloha Bratislavy/Prešporka medzi Viedňou a (Buda)Pešťou nadobúdala v 19. storočí nový symbolický význam pre povedomie nemeckých mešťanov. Zatiaľ čo ich kultúrny a každodenný život v osvietenskom 18. storočí ovplyvňovalo popri Viedni aj protestantské Nemecko,[120] v storočí nacionalizmov sa situácia na mentálnej mape mení. Mesto sa stáva postupne „baštou maďarstva na západnej hranici Uhorska" (prinajmenšom v rétorike maďarských vlastencov). Kontakty s Nemeckom neustávajú, v kaviarňach, v kasíne a v ďalších spolkových čitárňach sa čítajú lipské či berlínske noviny a časopisy, početné knižnice ponúkajú nemeckú beletriu, delegácie speváckych združení navštevujú všenemecké nacionalistické slávnosti, kultúrne, vedecké, náboženské, slobodomurárske, typografické, hasičské či športové spolky komunikujú so svojimi nemeckými partnermi, do súkromných pamätníčkov si žiaci zapisujú texty vlasteneckých nemeckých piesní.[121] Nemecké národné zjednocovanie sa však nestáva ústrednou témou prešporských verejných roz-

tionale Integration in Ungarn. Slowaken, Rumänen und Siebenbürger Sachsen in der Auseinandersetzung mit der ungarischen Staatsidee 1867 – 1914. München : R. Oldenbourg Verlag, 2003; HOCHSTRASSER, Rosemarie: *Die siebenbürgisch-sächsische Gesellschaft in ihrem strukturellen Wandel 1867 – 1992.* Hermannstadt : Hora Verlag, 2002.

[119] Podrobnejšie KOVÁČ, Dušan: *Nemecko a nemecká menšina na Slovensku (1871 – 1945)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

[120] KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache,* ref. 93, s. 7.

[121] MANNOVÁ, Elena: Die Pressburger Deutschen und ihre Vereine im 19. Jahrhundert. (Vornationale Identität im multiethnischen urbanen Raum). In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): Ref. 93, s. 75.

práv. V centre pozornosti je dokazovanie uhorského patriotizmu miestnych Nemcov.

Nestotožňovanie nemecky hovoriacich obyvateľov Uhorska s Nemeckom bolo súčasťou ich auto- aj heterostereotypov. Maďarské satirické časopisy na konci 19. storočia karikovali ríšskeho Nemca spravidla v podobe konkrétnej politickej osobnosti alebo ako vojaka v typickej pruskej helme. Všenemecká figúra *Deutscher Michl* (Német Miska, Michli sógor) – v čiapke so strapcom, v pantofliach a nočnej košeli alebo v krátkych nohaviciach, niekedy ťažkopádna, inokedy s chytráckym výrazom – znázorňovala v uhorskej karikatúre konca 19. storočia Rakúšana.[122] Prešporským Nemcom sa ušla prezývka *Kraxlhuber* podľa literárnej postavy Tobiasa Kraxlhubera. V humoristických časopisoch mával podobu úspešného obchodníka alebo remeselníka s kravatou a fajkou. Jeho obraz sa používal v rôznych kontextoch a vyjadroval nejednoznačnosť povedomia Prešporákov. Niekedy ilustroval ochotu k asimilácii, inokedy maďarská tlač jeho prostredníctvom zosmiešňovala vôľu Nemcov čeliť reštriktívnej maďarizačnej politike a zotrvávať pri nemeckom jazyku a kultúre.[123]

Túto ambivalentnosť registrovali aj cudzí návštevníci a odrážala sa tiež v zmenách štruktúr verejného života bývalého korunovačného mesta, ktoré kleslo na provinčnú úroveň. Odev nemeckých mešťanov ani v 18. storočí už spoľahlivo neodrážal etnicitu. Časť zotrvávala pri nemeckom type, časť sa obliekala na „maďarský spôsob“, vo vyšších vrstvách sa od konca storočia začínal presadzovať európsky dobový odev (parížska a viedenská móda).[124] Len uniformy meštianskej milície odlišovali nemecké kompánie (v červených vestách) od maďarských (v rovnošatách napodobňujúcich odev uhorskej šľachty).[125] Prítomnosť uhorských magnátov počas zasadnutí snemu a idey pokroku a slobody hlásané maďarským reformným hnutím zanechali vplyv na niektorých obyvateľoch. Podľa ironického pozorovateľa z roku 1850 „bol prešporský mešťan už rad rokov ultramaďarský, nestrpel, aby jeho deti hovorili inak ako maďarsky, nosil svoju atilu so šnúrami vpredu aj vzadu a spot-

[122] HASLINGER, Peter: Fremdkollektive als Konstituanten nationaler Identität: Das Bild „Österreichs“ und der innerungarischen Nationalitäten in der ungarischen Karikatur 1890 – 1914. In: DAHLMANN, Dittmar – POTTHOFF, Wilfried (eds.): *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2000, s. 169.

[123] ERNST, Karl Gustav: Der „Kraxlhuber“ – eine Stereotype unter vielen anderen. In: *Heimatblatt der Karpatendeutschen Landsmannschaft in Österreich*, 51, 2000, Juli/August, s. 12.

[124] Podrobnejšie ZUBERCOVÁ, Magdaléna M.: *Tisícročie módy. (Z dejín odievania na Slovensku)*. Martin : Osveta, 1988, s. 136-140.

[125] ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí*, ref. 50, s. 106.

reboval už zopár toliarov na to, aby dal svojim fúzom maďarskú fazónu."[126] Na konci tridsiatych rokov to však zrejme ešte neplatilo. V centre verejného života mešťanov – v kasíne – v roku 1839 členovia jednomyseľne odmietli návrh na zavesenie portrétu „vynikajúceho" grófa Istvána Széchenyiho, aby sa vyvarovali „politickej demonštrácie".[127]

V revolučnom roku 1848 sa až do obsadenia mesta rakúskym vojskom v decembri prešporskí Nemci vyhlasovali za vlasteneckých Uhrov. Po počiatočnej apatii v marcových dňoch rukovali do národnej gardy, nadšene sa zúčastňovali fakľových sprievodov na počesť Kossutha, niektorí „zanietení" Nemci dokonca navrhovali zavedenie maďarčiny ako veliacej reči do národnej gardy a ako úradného jazyka na radnici. Dištancovali sa od „reakčnej Viedne", niekedy až nápadne vehementne („vražedné hadie plemeno"). „S výnimkou ojedinelých reakčných aristokratov od kosti a niekoľkých nevyliečiteľných čiernožltých koluje v žilách Prešporákov taká silná čerstvá krv, sú pre oprávnenosť uhorskej/maďarskej veci tak vášnivo zaujatí, že môžu slúžiť ako vzor pre celú krajinu [...] hoci aj rozprávajú nemecky," vyhlasovali Pressburger Zeitung.[128] Neustále deklarovanie uhorského vlastenectva na stránkach novín a vo verejnosti však bolo také ostentatívne, až sa možno domnievať, že sa jednak potrebovali sami upevniť v tomto povedomí, ale predovšetkým, že sa museli brániť proti nedôvere Maďarov. Pramene tohto typu relativizujú názor, že asimilácia Nemcov bola v prvej fáze úplne dobrovoľným procesom.

Ďalšia vlna manifestovania uhorskosti sa objavila po páde neoabsolutizmu, ktorý bol inými etnikami vnímaný ako „nemecké časy" s jasne negatívnou konotáciou. Členovia Mužského speváckeho spolku Liedertafel na verejných akciách začali nosiť odev s jednoznačnými maďarskými etnickými znakmi: klobúky s kavyľom (druh trávnatej rastliny), atily, vysoké čižmy. Českonemecký autor *Poetického sprievodcu Prešporkom* sa vysmieva zo „žalostného hrania sa na Pseudomaďarov", z fúzov a šnurovaných atíl na maďarský spôsob, z obavy

[126] SCHWICKER, Johann Heinrich: *Die Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen.* Wien – Teschen : Verlag von Karl Prochaska, 1881, s. 186-187.

[127] Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Informationsbüro, Ung.-Siebenbürg. Informations-Protokoll 1839, 145, I/5, s. 11.

[128] *Pressburger Zeitung* 15. septembra 1848, č. 64, s. 421-422. O postojoch Prešporákov v revolúcii podrobnejšie MANNOVÁ, Elena: Das Vereinswesen in Ungarn und die Revolution 1848/1849 (am Beispiel von Oberungarn/Slowakei). In: FISCHER, Holger (ed.): *Die ungarische Revolution von 1848/1849. Vergleichende Aspekte der Revolutionen in Ungarn und Deutschland.* Hamburg : Krämer, 1999, s. 57-67. MANNOVÁ, Elena: „Deutsche" Vereine in der Revolution 1848/1849 auf dem Gebiet der heutigen Slowakei. In: *Südostdeutsches Archiv*, 42/43, 1999/2000, s. 57-65.

ukázať sa s „nemeckými gombíkmi“.[129] V neskorších rokoch od toho upúšťajú, ale pevnou súčasťou spolkovej kultúry nemecky hovoriacich Prešporákov sa odvtedy až do roku 1918 stali oslavné výkriky „Éljen!“, uhorská zástava, trikolóra, krajinský erb, maďarské hymnické piesne (najprv v nemeckom preklade, neskôr len v origináli), čardáš a pod.[130]

Po rakúsko-uhorskom vyrovnaní sa postupne menilo postavenie nemeckého jazyka vo verejnom živote. Do označovania ulíc a firiem, do adresárov, úradných zápisníc, kázní v kostoloch, do vyučovania v školách, divadelných programov aj miestnej tlače prenikala čoraz viac maďarčina. Vonkajší pozorovateľ na začiatku osemdesiatych rokov konštatoval nemeckosť tunajších vydavateľstiev, dvoch politických denníkov, stáleho divadla aj fakt, že tu boli vychované viaceré významné osobnosti nemeckého pôvodu: „Nemecký charakter mesta bol ponechaný, [...] zmizli stopy smiešneho detinského maďarónstva spred roku 1848“.[131] Atmosféru v meste po roku 1893 výstižne opisuje Ivan Dérer: „Meštianstvo, úradníctvo mesta, komunálnych podnikov a samosprávnych inštitúcií, a veľká časť proletariátu, tzv. starousedlícky živel, to boli Nemci. Ale štátne úradníctvo bolo už väčšinou maďarské a i určitá časť proletariátu. Behom 90. rokov sa však obraz podstatne zmenil. Postupujúca maďarizácia, zámerná štátna politika maďarských vlád zatlačila Nemcov z vedúceho postavenia a v prvom desaťročí nášho veku sa pomer rapídne obracia v prospech Maďarov, k čomu pravda prispela malá odolnosť prešporských Nemcov voči maďarizácii a ich priamo dobrovoľná ochota k asimilácii. Ale i takto domový majetok ostal pevne v nemeckých rukách, i okolité záhrady a vinohrady. [...] Keď vypukla prvá svetová vojna, mala Bratislava ráz maďarského mesta. V úradoch, v školách, vo verejných inštitúciách nebolo už skoro ani stopy po nemčine. Len v domácnostiach a na ulici si Nemci hovorili nemecky, duchom boli už pomaďarčení.“[132] Prešporský politický a komunálny život sa podľa Dérera „odohrával v úzkom kruhu tých, ktorí požívali privilégiá voliť. Boli to úradníci, majitelia fabrík, domov, obchodov a väčších živností, vinohradníci, kňazi a iní intelektuáli. [...] v tejto spoločnosti sa od nepamäti uplatňovalo staré hungaristické politické heslo: ‚Rád by som videl vládu, ktorú by som nepodporoval.‘ Ešte i v časoch, keď Prešporok bol

[129] W., Franz: *Der poetische Führer durch Presburg und die nächste Umgebung*. H. Sieber's Erben Buchdr., 1863, s. 21, 24.

[130] MANNOVÁ, Elena: Transformácia identity bratislavských Nemcov v 19. storočí. In: *Historický časopis*, 43, 1995, 3, s. 437-449.

[131] SCHWICKER, Johann Heinrich: *Die Deutschen in Ungarn,* ref. 126, s. 238-239.

[132] DÉRER, Ivan: *Rozpomienky na starý Prešporok*. Rkp., s. 1. Archiv Národního muzea, Praha, Ivan Dérer, inv. č. 358, kart. 7.

prevažne nemecký, táto spoločnosť volila za poslancov do uhorského snemu vždy Maďarov.“[133] Pri sčítaniach ľudu sa čoraz viac obyvateľov hlásilo za Maďarov.[134]

Pri bývaní a v každodennej komunikácii v meste fungovali sociálne hranice, menej jazykovo-etnické. Mnohí obyvatelia boli dvoj- a trojjazyční a takmer tretina z nich žila v zmiešaných manželstvách. Prešporský dialekt *Preschburcherisch* odrážal nielen pôvod tunajších Nemcov, ale aj časté sociálne a interetnické kontakty. Obsahoval prvky bavorsko-rakúskych nárečí, najmä viedenského, ako aj nespočetné výrazy prebraté z latinčiny, francúzštiny, maďarčiny, slovenčiny, z jidiš, ale aj jazyka c. a k. armády – nemeckého aj českého.[135] Prešporská kuchárska kniha[136] z roku 1827 prinášala recepty rôznej proveniencie. Zohľadňovala pritom „potreby nemeckého žalúdka“ – napríklad do guláša predpisovala málo papriky, „lebo Nemec ju znáša menej ako Maďar“.[137] V mestskej hudobnej kultúre stále pretrvávali silné väzby na Viedeň. Divadelné publikum obľubovalo predovšetkým talianske a francúzske opery, v druhej polovici 19. storočia aj operetu – francúzsku, viedenskú, neskôr maďarskú. Repertoár hudobných a speváckych spolkov a vojenských kapiel odrážal heterogenitu stredoeurópskeho priestoru, mimoriadnej popularite sa tešili skladby novouhorského štýlu najmä v podaní rómskych kapiel. V koncertných programoch pribúdali maďarské čísla, prešporskí mešťania pestovali kult Franza/Ferenca Liszta – vášnivého Maďara aj napriek nezvládnutiu jazyka. V sérii symfonických koncertov, ktoré poriadali miestne vojen-

[133] DÉRER, Ivan: *Rozpomienky,* ref. 132, s. 6.

[134] Percentuálny pomer jednotlivých národností (do roku 1910 sa udával materinský jazyk) vyzeral v Prešporku/Bratislave takto:

Rok	Nemci	Maďari	Slováci
1880	65,6	15,7	15,7
1890	59,9	19,9	16,6
1910	41,9	40,5	14,9
1921	29,5	23,7	42,3

Citované podľa HROMÁDKA, Ján: *Zemepis okresu bratislavského a malackého.* Zv. 1. Bratislava 1933, s. 80. Prehľad o prameňoch k sociálnej stratifikácii Bratislavy v druhej polovici 19. storočia podáva FRANCOVÁ, Zuzana: Obyvatelia – sociálna a konfesijná skladba. In: *Bratislava, Ročenka Mestského múzea,* 10, 1998, s. 17-38.

[135] SCHMUTTER, Ernst E.: *Wörterbuch des Preßburger Dialektes,* ref. 39, s. 6.

[136] Hoci vo všeobecnosti geografické názvy kuchárskych kníh vypovedajú predovšetkým o tom, akému regionálnemu publiku sú určené, v úvode k tejto kuchárke spomína autorka, že varila v Prešporku v aristokratickej aj meštianskej domácnosti.

[137] *Neuestes Universal- oder Großes Preßburger-Kochbuch.* Wien : Tendler, 1827, s. IV und 9.

ské kapely, prevažovala v sedemdesiatych rokoch nemecká hudobná tvorba, na začiatku 20. storočia už Lisztove diela.[138]

O symbolickom obsadzovaní verejného priestoru v mestách v 19. storočí ešte rozhodovali mešťania. V Prešporku vybudovali z vlastných zbierok, bez pomoci štátu, najprv pomník rodáka – hudobníka Johanna Nepomuka Hummela. Pri jeho slávnostnom odhalení (1887) dominovala maďarčina, nespomenula sa etnicita tohto „hudobného génia", len jeho uhorský patriotizmus. Na dunajské nábrežie postavili mešťania druhý pomník – miléniové súsošie s Máriou Teréziou (1897). Stelesnilo „najkrajšiu vlasteneckú historickú epizódu, ktorá sa v meste odohrala". Jedna z postáv, bojovník pripomínajúci protihabsburského kuruca, sa výhražne pozerala smerom k Viedni. V odhaľovacom ceremoniáli na mieste bývalého korunovačného pahorka a na nasledujúcej slávnosti v divadle prevažovala napriek prítomnosti Františka Jozefa maďarčina a prejavy lojality k Uhorsku.[139] V oboch prípadoch sa však na piedestál dostali lokálne tradície: miestny rodák a spomienka na scénu z prešporského snemu, kedy uhorské stavy prisahali vernosť prosiacej panovníčke. Ani náznakom sa nepripomínal nemecký pôvod skladateľa, prípadne „nemeckosť" Habsburgovcov. Roku 1911 musel Hummel prepustiť výhodné miesto pred divadlom maďarskému hrdinovi – Petőfimu. Pomník nezachycoval lokálne pôsobenie básnika v Prešporku, ale jeho účasť v „celonárodnej" peštianskej revolúcii. Nemecky hovoriaci mešťania akceptovali tento prvý presun pomníka, iniciovaný miestnou maďarskou elitou. Sami tiež bez problémov využívali maďarskú nacionalisticko-patriotickú rétoriku, keď potrebovali v mestskom zastupiteľstve presadiť výhodnú sezónu pre nemecké divadlo, či v celokrajinských debatách bojovať za „tretiu" univerzitu alebo elektrickú dráhu do Viedne.[140] V dôsledku tejto stratégie nemal zápas tradičných (nemeckých) a nových (maďarských) elít konfrontačný tón.

Intenzívny spolkový život mal navonok nemecko-maďarský charakter. Ani jedna z verejných asociácií nedemonštrovala svojím názvom alebo stanovami

[138] LENGOVÁ, Jana: Die deutsch-österreichische Musikkultur in der Musikgeschichte der Slowakei (1526 – 1918). In: *Musicologica Austriaca*, 16, 1997, s. 9-27; LENGOVÁ, Jana: Cirkevný hudobný spolok v Bratislave a repertoár Dómu sv. Martina v rokoch 1857 – 1874. In: BUGALOVÁ, Edita (ed.): *Úloha spolkov, spoločností a združení v hudobných dejinách Európy*. Trnava : Západoslovenské múzeum, 2001, s. 165-185; LENGOVÁ, Jana: Dychová harmónia. Obnovovanie pamäti: vojenské kapely – misionári hudby. In: *OS*, 10, 2006, č. 1-2, s. 76-85.

[139] BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg. Conflict and Cultural Coexistence in Bratislava 1897 – 1914.* New York : Boulder, East European Monographs, 2003, s. 158-167; MANNOVÁ, Elena: Von Maria Theresia zum Schönen Náci. Kollektive Gedächtnisse und Denkmalkultur in Bratislava. In: JAWORSKI, Rudolf – STACHEL, Peter (eds.): *Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich.* Berlin : Frank & Timme, 2007, s. 203-216.

[140] BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg,* ref. 139, s. 167-178.

nemecko-národné ciele.[141] Na základe používania jazyka a symboliky v interných spolkových písomnostiach, v korešpondencii s úradmi, v štatútoch, výročných správach, na pečiatkach a hlavičkových papieroch, na koncertných programoch a plagátoch, na spolkových zástavách, tanečných poriadkoch, pamätných prsteňoch, diplomoch, pohrebných vencoch, podľa štruktúry knižníc a hudobných archívov či podľa výberu uctievaných osobností možno skonštatovať, že etnicita nebola najdôležitejším faktorom spolčovania Prešporákov. Odštiepenie maďarských členov od nemecky hovoriacej slobodomurárskej lóže alebo rozdelenie atletického spolku na nemecký klub Herkules a maďarskú Hungariu predstavovali výnimky. Na spolkovej scéne mesta sa objavilo niekoľko maďarských spolkov, ktoré otvorene hlásali potrebu pomaďarčiť mesto. Nemecké asociácie ich nebojkotovali, ako to bolo bežné napr. v nemecko-českých pomeroch Predlitavska. Naopak, mnohí nemeckí členovia, ba aj funkcionári vstúpili do maďarizačných spolkov a bežne používali ich vlasteneckú rétoriku. Od sedemdesiatych – osemdesiatych rokov rástla závažnosť maďarčiny – ale predovšetkým pri reprezentácii dobrovoľných združení navonok. Paradoxne nielen pri kontakte spolkov s domácimi úradmi, ale aj pri zahraničných cestách (dokonca v Nemecku!), kde manifestovali svoju uhorskú identitu. Tým, že sa prešporskí speváci, hasiči, športovci, milovníci umenia, filantropi a mnohí ďalší členovia spolkov pohybovali súčasne v kontexte prinajmenšom dvoch kultúr, preukazovali dvojnásobnú, resp. viacnásobnú skupinovú lojalitu. Konfesionálna identita zohrávala vedľajšiu rolu. Iba časť spolkového života sa profilovala nábožensky (najvýraznejšie u židov, s nástupom kresťansko-sociálneho hnutia aj u katolíkov), väčšina asociácií mala zmiešané členstvo. Robotníci sa združovali na základe triednej solidarity. Na ich čele stáli spravidla vodcovia, ktorí sa prisťahovali z Nemecka a Predlitavska, neboli viacjazyční a nezdieľali patrónsky vzťah meštianskej elity k mestu. Radoví robotníci však zrejme mali bližší vzťah k svetu prešporských mešťanov ako ich vodcovia.[142] Iba ojedinelé spolky – veteránske – prejavovali lojalitu k dynastii svojím pomenovaním podľa členov panovníckeho rodu, stanovami a rituálmi. Ako najsilnejšie skupinotvorné faktory v meste až do prvej svetovej vojny pôsobili: 1. sociálny status, 2. uhorský patriotizmus a 3. (predovšetkým u mešťanov) lokálna identita, hrdosť na slávnu minulosť korunovačného mesta či hudobné tradície. Po nemecky hovoriaci obyvatelia o sebe vyhlasovali: „Mia san Preschburcher“ (wir sind Pressburger – sme Prešporáci).

[141] Jedinou výnimkou boli neoficiálne nemecké študentské spolky na evanjelickom lýceu.
[142] BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg*, ref. 139, s. 151.

Od spišských Sasov k uhorsko-maďarským Spišiakom

Podľa sčítania ľudu z roku 1890 sa takmer 45 tisíc obyvateľov Spiša (necelých 28 %) hlásilo k nemeckej národnosti. V encyklopedickom diele o rakúsko-uhorskej monarchii, ktoré začalo vychádzať z iniciatívy korunného princa Rudolfa, sa o nich písalo ako o pracovitých, húževnatých, sporivých, zdržanlivých a vynaliezavých ľuďoch, známych svojou horlivou láskou „k rodnej hrude a k vlasti" a hlbokou zbožnosťou. Ich sociálna komunikácia sa inštitucionalizovala v bratstvách založených na susedských vzťahoch a v spolkoch. Na vidieku zotrvávali pri starosaskom odeve, v mestách sa v revolúcii 1848 a po roku 1861 stal módnym uhorský/maďarský odev. Zdôrazňovalo sa ich kultúrne „miešanie" so Slovákmi a Maďarmi. Autor kapitoly o Spiši, ktorý vychádzal z diel spišských historikov a literátov, nazýva nemeckojazyčných obyvateľov ešte *spišskými Sasmi* (1900).[143] Mnohí z nich, predovšetkým v mestách, sa už vtedy označovali iba za *Spišiakov*. Tento termín sa však už prestával spájať s tradičnou predstavou nemecky hovoriacej populácie regiónu. Čoraz častejšie sa ním rozumeli miestni mentálne pomaďarčení Nemci. Zmenu povedomia a vlastného pomenovania v priebehu druhej polovice 19. storočia vyjadrila napríklad stará levočská meštianka. Keď si roku 1898 spomínala na udalosti z revolúcie 1848/49 v meste, napísala po nemecky: „My Spišiaci [sme boli] vtedy ešte Nemcami".[144]

Regionálne povedomie spišských Sasov sa dlhé stáročia zakladalo na výnimočnom postavení v minulosti, na osobitnom práve *Zipser Willkür,* na špeciálnom evanjelickom vierovyznaní *Confessio Scepusiana,* na bohatých a výstavných mestách (Levoča ako „uhorský Norimberg"). V 18. storočí sa do Uhorska vrátila časť Spiša zálohovaná Poľsku. Následkom rekatolizácie však klesal počet spišských Sasov. Jozef II. podriadil mestá stoliciam a obmedzil právomoci cechov. Okliesnenie tradičnej samosprávy zasiahlo základ lokálnej a regionálnej identity. Hoci inými svojimi opatreniami – zavedením nemeckého úradného jazyka a tolerančného patentu – Jozef II. prispel k posilneniu spišskosaských jazykovo-konfesionálnych identifikačných znakov, tým, že siahol na staré miestne privilégiá, zakotvil v regionálnej kolektívnej pamäti ako negatívna postava. Na protest proti jeho zásahom začali spišskí Nemci používať v mestskom úradovaní latinčinu a spolu s Maďarmi žiadali po smrti

[143] HORVAY, Ede: A Szepesség és Magas-Tátra. In: *Az osztrák-magyar monarchia irásban és képben* VI./2. Budapest : A magyar királyi államnyomda, 1900, s. 275-324.

[144] Štátny archív Levoča, Osobný fond Viktor Greschik, kart. 8, rukopis Alt Leutschau in historischen Einzel-Darstellungen, 1932, s. 1226-1235.

neobľúbeného cisára zrušenie jeho opatrení. Tu sa prvýkrát objavilo nemecko-maďarské záujmové spoločenstvo. V revolúcii 1848/49 bojovala Spišská národná garda po boku maďarských povstalcov proti viedenskému centralizmu a toto „bratstvo v zbrani" významne prispelo k rozšíreniu maďarofílie.[145] Majetní mešťania sympatizovali s revolučnými požiadavkami kossuthovcov, pretože liberalizácia verejného života im umožňovala podnikanie a účasť na politickej moci.[146] Napriek svojmu materinskému jazyku sa spišskí Nemci nestotožňovali s habsburskou dynastiou a Rakúskom. Ich odcudzenie súviselo nielen s vládnutím Jozefa II., ale aj so spomínaním na hrdinské protihabsburské boje uhorských stavov a na utrpenie evanjelikov počas rekatolizácie. Keď v období neoabsolutizmu prišli do sídla župy českí stredoškolskí profesori, sudcovia a úradníci a vzhľadom na svoju neznalosť maďarčiny presadzovali výlučne nemčinu, na znak odporu voči „nemeckým utláčateľom" – ktorých dokonca prezývali „nemeckými psami" – začali Levočania (dočasne) preferovať maďarské divadelné spoločnosti.[147]

Symptomaticky si mešťania v Levoči nepostavili pomník Márie Terézie ako Prešporáci, ale sochu uhorského domobrancu – honvéda, ktorá mala pripomínať bitku na Branisku z revolučného roku 1849. Za dualizmu oslavovali Levočania maďarskú revolúciu 1848 v celomestských fakľových a lampiónových sprievodoch, ale prijatie zákonov roku 1848 cisárom spravidla len na školských slávnostiach, pričom sa hrali maďarské hymnické piesne. Relatívne rýchlo sa menil historický sebaobraz spišských Sasov. V prejavoch a jubilejných textoch profesorov spišských stredných škôl v sedemdesiatych rokoch vystupovali sebavedomí Sasi, ktorí neprišli ako cudzí, ale ako hostia. Ochraňovali hranice a scivilizovali spustošenú krajinu. Lojalita voči kráľovi, spoločné záujmy a spoloční nepriatelia viedli k tomu, že sa jazykovo rôznorodí obyvatelia Spiša postupne „roztavili". Toto premiešanie sa však prezentovalo ako výraz vernosti voči uhorskému štátu. Vo výročných správach škôl v deväťdesiatych rokoch miznú oporné body pre historicky založené skupinové vedomie spišských Sasov. Identifikovali sa s maďarskou stranou, označovali sa za Uhrov nemeckého pôvodu.[148]

[145] HOENSCH, Jörg K.: Die Zipser. In: HOENSCH, Jörg K.: *Studia Slovaca. Studien zur Geschichte der Slowaken und der Slowakei.* München : Oldenbourg Verlag, 2000, s. 58-60.

[146] CHALUPECKÝ, Ivan – [SULAČEK, Jozef]: *Dejiny Levoče* 2, Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 8.

[147] CHALUPECKÝ, Ivan: Divadlo v Levoči v 19. storočí. In: NOVOTNÁ, Mária (ed.): *Pohľady do minulosti. Zborník prednášok z histórie* III. Levoča, 2003, s. 101; SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I. *Natur-, Cultur- und Reisebilder.* Leipzig : Verlag von Otto Wigand, 1865, s. 311.

[148] PUTTKAMER, Joachim von: *Schulalltag und nationale Integration*, ref. 118, s. 371-373.

Silnejúci maďarský „organizovaný“ či „integrálny“ nacionalizmus sa navonok orientoval voči Rakúsku, na vlastnom štátnom území vystupoval proti iným etnikám. Keď sa Uhorsko snažilo počas modernizačných procesov transformovať na etnicky rovnorodú krajinu, nemali spišskí Nemci veľa alternatív. V regióne síce početne prevažovali nad Maďarmi Slováci, ale ich sociálna a kultúrna prestíž bola malá a slovenské národné hnutie v tejto oblasti bolo nerozvinuté. Jedinú reálnu možnosť videla relatívne malá skupina nemecky hovoriacich Spišiakov v aktívnej účasti na procese maďarizácie.[149] Ekonomicky záviseli od uhorského trhu, mnohí komunikovali v dvoch či troch jazykoch. Ich prouhorskú lojalitu ovplyvňovala na jednej strane otvorenosť maďarského nacionalizmu, ktorý sľuboval za jazykovú a kultúrnu asimiláciu možnosti kariéry v štátnom aparáte a iné výhody, na druhej strane násilnosť asimilácie, najmä v školstve. Katolícka a evanjelická cirkev tiež slúžili ako nástroje maďarizácie. V bojoch o reorganizáciu luteránskej a kalvínskej cirkvi (Protestantský patent, 1859) sa nemeckí evanjelici západného a južného Uhorska postavili spolu so slovenskými evanjelikmi na stranu „patentistov“ – pokúsili sa vymaniť svoje cirkevné zbory spod tútorstva šľachtických svetských funkcionárov cirkvi, aby tým zabránili maďarizácii. Protestantskí Spišiaci však odmietli spolu s maďarskými kalvínmi patent ako protiústavný akt absolutizmu a obmedzovanie autonómnych práv protestantských cirkví štátom („autonomisti“). Stiahnutie patentu (1860) umožnilo úplné presadenie sa maďarského elementu v hierarchiách protestantských cirkví v Uhorsku.[150]

Jazyk ako neoddeliteľná súčasť maďarskej národnej idey a oficiálnej národnostnej politiky sa stal inštrumentom na disciplinovanie menšín. V uliciach a kaviarňach spišských miest sa na konci 19. storočia ozývala čoraz častejšie maďarčina, ktorá bola považovaná za „vznešený“ jazyk šľachty. Nemčina sa dostávala do pozície reči stredných vrstiev. Mnohí mešťania si maďarizovali mená a priezviská, dokonca náhrobné kamene na cintorínoch signalizovali pomaďarčovanie. Dovtedy prekvitajúca výmena detí, pri ktorej do meštianskych rodín prichádzali deti, aby zvládli nemčinu, pred prvou svetovou vojnou ustávala, pretože v mestách sa čoraz viac hovorilo po maďarsky.[151] Ťažkosti s presadzovaním sa maďarského divadla v Levoči však naznačujú, že nie všetci ovládali

[149] OLEJNÍK, Milan: Impact of External Factors upon the Formation of Ethnicity – the Case of German Community Living in the Region of Zips (Slovak Republic). In: *Internetový časopis Človek a spoločnosť* (Košice) http://www.saske.sk/cas/4-2002, s. 4.

[150] GOTTAS, Friedrich: Zur Geschichte der Deutschen in der Slowakei. In: MEIER, Jörg (ed.): *Beiträge zur Kulturgeschichte der Deutschen in der Slowakei.* Berlin : Weidler Buchverlag, 2006, s. 9-55, tu s. 37-38.

[151] FAUSEL, Erich: *Das Zipser Deutschtum,* ref. 72, s. 64.

štátny jazyk dostatočne.[152] Mestská rada sa opakovane snažila zaviesť maďarský rokovací jazyk, no radní páni sa neustále vracali k nemčine. Úradné oznamy sa sprostredkúvali obyvateľom nemeckým bubnovaním, od roku 1906 sa bubnovalo najprv maďarsky, až potom nemecky. Kým v šesťdesiatych rokoch sa vyhlášky o súpise voličov publikovali v nemčine a v slovenčine, neskôr vo verejnej sfére – na úradoch, v školách, spolkoch – dominovala maďarčina. Koncom 19. storočia považovali Levoču za najmaďarskejšie mesto Spiša. Levočské noviny *Zipser Bote* žiadali, aby každý Spišiak rozvíjal svoje vlastenectvo návštevou maďarských škôl a zvládnutím maďarského jazyka. Slobodné inštitúcie uhorskej vlasti si vraj nemeckí Spišiaci cenia tisíckrát viac ako zastarané a nadbytočné privilégiá (1882).[153] V periodiku postupne rástol podiel maďarských článkov a roku 1908 sa pretvorilo na čisto maďarský týždenník *Szepesi Hirnök*.

Vzhľadom na geografickú polohu Spiša neprichádzali najvýznamnejšie kultúrne impulzy z Viedne, ale z Budapešti. Pozoruhodný kultúrny život v mestách odrážal vplyvy rôznej proveniencie, postupne s pomaďarčovaním školstva rástla obľuba maďarského divadla, operety, hudby. Svoj uhorský patriotizmus prejavovali mešťania napríklad aj zvýšeným záujmom o vyučovanie hry na cimbale a citare.[154] Spišskí nemeckojazyční literáti hlásali porozumenie s Maďarmi. Jakob Melzer, Johann Wittchen či Johann Samuel Bene v prvej polovici 19. storočia po nemecky ospevovali „ušľachtilý charakter" Maďarov. Popularita lokálpatriotskej poézie v miestnych nárečiach, charakteristická pre kultúru v Nemecku v druhej polovici 19. storočia, zasiahla aj Spiš. Najznámejší predstavitelia *Zipser Mundartdichtung* Ernst Lindner, Rudolf Weber a Aurel Hensch žili – rovnako ako veľká časť spišskej inteligencie – v Budapešti. Profesor a neskorší riaditeľ kežmarského lýcea Friedrich Scholcz napísal svoje základné básnické dielo – cestopis koncipovaný v štýle Heineho – v nemčine (1882). Obsahoval aj pieseň ospevujúcu rodný kraj, ktorá sa stala neskôr „spišskou hymnou" (*Zipser Volkshymne*).[155] Druhé zásadné Scholczovo lyrické dielo už vyšlo dvojjazyčne: maďarsko-nemecky (1903).[156]

[152] CHALUPECKÝ, Ivan: *Divadlo v Levoči v 19. storočí,* ref. 147, s. 99-109.

[153] MEIER, Jörg: *Untersuchungen zur deutschsprachigen Presse in der Slowakei. Sprache und Geschichte der Zeitung „Zipser Anzeiger/Zipser Bote"*. Leutschau : Modrý Peter, 1993, s. 172-173.

[154] Podrobnejšie CHALUPECKÝ, Ivan: Leutschau als kulturelles und Bildungszentrum der Zips um 1900. In: STACHEL, Peter – SZABO-KNOTIK, Cornelia (eds.): *Urbane Kulturen in Zentraleuropa um 1900*. Wien : Passagen Verlag, 2004, s. 239-252; LENGOVÁ, Jana: K problematike hudobného života Levoče v druhej polovici 19. storočia. In: *Musicologica Slovaca et Europaea*, 19, 1994, s. 131-151.

[155] Autorom „Zipser Hymne", ktorá vychádzala z ľudovej piesne uverejnenej Friedrichom Scholczom v Kežmarku roku 1882 bol Wilhelm Wagner. Pieseň zapísal v Levoči roku 1885. PARÍKOVÁ, Magdaléna: Vlasť v múzeu? (Rodisko karpatských Nemcov v spomienkach, rozprávaní a korešpondencii). In: DANGLOVÁ, Oľga – STOLIČNÁ, Rastislava (eds.): *Etnológia a kultúrne dedičstvo*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, s. 145.

[156] GLOSÍKOVÁ, Viera: *Handbuch der deutschsprachigen Schriftsteller*, ref. 59, s. 127-129.

Oblasti Uhorska osídlené nemeckým obyvateľstvom sa vyznačovali intenzívnejším spolčovaním.[157] Do dobrovoľných združení na Spiši prenikala čoraz viac maďarčina, rovnako ako v iných jazykovo zmiešaných oblastiach sa objavovali asociácie zamerané na šírenie maďarskej kultúry, vzdelanosti, divadla. Spišský dejepisný spolok publikoval vlastivedné diela v oboch jazykoch. Keď Uhorský karpatský spolok zaviedol turistické značky na tatranských turistických chodníkoch výlučne v maďarčine, protesty sa ozvali len z mimouhorskej – sliezskej sekcie. Vnútrospolkové konflikty nemávali etnickú podobu, napr. v Karpatskom spolku sa vyskytovali napätia medzi mešťanmi a šľachticmi, prípadne medzi ochrancami prírody a tými, ktorí uprednostňovali konzumný prístup.[158] Len opatrné námietky proti úplnému pomaďarčovaniu spolkového života, založené na argumentácii, že ešte všetci Spišiaci neovládajú maďarčinu, naznačujú skrytý odpor aspoň u časti členstva.

Kategória „nemeckí Uhri“

V spolkoch si nevytvárali nemecky hovoriaci obyvatelia priestor na etnickú izoláciu a separáciu, ani ekonomickú a kultúrnu bázu nezávislú na štáte či maďarskom národnom hnutí. Uhorská politická prax neumožňovala nemaďarským „národnostiam“ vytvorenie ústredných inštitúcií – zo strany nemecky hovoriaceho obyvateľstva severného Uhorska však o to ani nebol záujem. Keď v Banáte vznikla na začiatku 20. storočia celoštátna Uhorská nemecká ľudová strana, podarilo sa jej síce zorganizovať v Bratislave a okolí niekoľko zhromaždení, ale výrazný úspech nedosiahla. Ďalším významným nástrojom, ktorý by mohli elity použiť na etnizovanie/nacionalizovanie svojich krajanov, bola periodická tlač.[159] V poslednej štvrtine 19. storočia rástol počet nemeckých novín a časopisov, najviac (23 titulov) ich vychádzalo roku 1901. Postupne sa pretvárali na dvojjazyčné, až sa väčšina zmenila na čisto maďarské tituly. Nemecké periodiká si roku 1918 uchoval len Prešporok a Kežmarok. Vzhľadom na absenciu nemecko-etnických inštitúcií (spolkov, politických

[157] Štatistický úrad zachytil roku 1878 na Spiši 71 spolkov, z toho najviac hasičských a živnostenských. VARGHA, Gyula: *Magyarország egyletei és társulatai 1878-ban.* Budapest : Országos magyar kir. statistikai hivatal, 1880, s. 254-261.

[158] HOCHBERGER, Ernst: Die Bedeutung des Karpathenvereins für die Entwicklung der Touristik in der Hohen Tatra und im Zipser Umland. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 136-144.

[159] V rokoch 1764 – 1918 vychádzalo na území Slovenska 159 nemeckojazyčných titulov novín a časopisov a 20 dvojjazyčných. MEIER, Jörg: *Untersuchungen zur deutschsprachigen Presse*, ref. 153, s. 110.

strán, školstva, cirkví) možno tlač považovať za jediné nadlokálne fórum, kde sa mohla rozvíjať verejná argumentácia, ktorá definovala sociálne praktiky myslenia a konania a tým vytvárala spoločenské konvencie smerom dovnútra skupiny a hranice smerom navonok.[160] Hoci redaktori a vydavatelia jednotlivých lokálnych nemeckých novín nezastupovali všetky „jazykové ostrovy", mapovali celouhorské diskurzy a (často v reakcii na ne) utvárali charakteristický sebaobraz, autostereotypy a kategóriu nemecky hovoriaceho obyvateľstva. Nemcov v Uhorsku reprezentovali[161] rétorikou „kvalitatívnou", teritoriálnou a predovšetkým štátoobčianskou (patriotickou).

Definovanie „nemeckosti" ako istej nadradenosti na základe „kvality" (civilizačno-kultúrnej misie, pracovitosti, disciplinovanosti, čestnosti, spoľahlivosti) sa v nemeckojazyčných médiách 19. storočia vyskytovalo len veľmi decentne, nevyzývavo – vždy sa pritom zdôrazňoval prínos k spolužitiu s Maďarmi. Tieto stereotypy používali oveľa jednoznačnejšie autori zvonka. J. Schwicker k nim pridával aj kozmopolitizmus – na jednej strane ho kritizoval ako bezcharakterné získavanie osobných výhod, ktoré viedlo „k strate národného sebavedomia", no na druhej strane pripisoval mimoriadnej prispôsobivosti Nemcov význam pri kolonizácii: „nemecký vysťahovalec a kolonista [...] prináša meštiansku zdatnosť a poriadok, duševnú silu a pracovitosť a stáva sa tým jedným z najužitočnejších kultúrnych faktorov." Uhorsko je podľa jeho názoru „pod nemeckým vplyvom, vzniklo s nemeckou pomocou, podľa nemeckého vzoru ako kresťanský štát [...] Mestá, meštianstvo, remeslá a obchod, ale aj školstvo, veda, literatúra a umenie v Uhorsku vďačia za svoj vznik a vývoj zväčša Nemcom." Patrila im aj sprostredkovateľská funkcia – nemčina ako svetový jazyk sprístupňovala vzdelanému ľudstvu jazykovo izolovanú maďarskú kultúru.[162] Tieto stereotypy vychádzali z mestského prostredia a sprostredkúvali meštianske hodnoty. V prípade uzavretých dedinských spoločenstiev s chudobným, negramotným, zaostalým nemecky hovoriacim obyvateľstvom sa konštatovalo, že podľa ich poníženého správania „by ich nikto nepovažoval za Nemcov".[163]

---

[160] KASCHUBA, Wolfgang: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich. In: BINDER, Beate – KASCHUBA, Wolfgang – NIEDERMÜLLER, Peter (eds.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 2001, s. 23.

[161] O pojme mentálnej reprezentácie bližšie v štúdii VÖRÖS, László: Premeny obrazu Slovákov v maďarskej hornouhorskej regionálnej tlači v období rokov 1914 – 1918. In: *Historický časopis,* 54, 2006, č. 3, s. 419-450.

[162] SCHWICKER, Johann Heinrich: *Die Deutschen in Ungarn*, ref. 126, s. 502, 504.

[163] O čisto nemeckej obci Vrícko (Münnichwies) na nemeckopravnianskom jazykovom ostrove –

Dôležitou funkciou stereotypov je konštruovanie alterity, inakosti. Proti pozitívnemu obrazu čestných a svedomitých nemeckých kolonistov z Čermian stál negatívny stereotyp nečestných miestnych Slovákov, pred ktorými sa muselo všetko schovávať pod zámkou.[164] Dualizmus sebaobrazu a obrazu nepriateľa či cudzieho, ktorý je základom „vynálezu národa" (Jeismann), nefungoval vo vzťahu medzi uhorskými Nemcami a Maďarmi. Naopak Maďari – najmä gentry ako stelesnenie historického maďarstva – boli považovaní za kultúrny a sociálny vzor a asimilácia k tejto elitnej triede znamenala vzostup prestíže.[165] Spoločným toposom uhorsko-nemeckej a uhorsko-maďarskej kolektívnej pamäti sa stali „osudové" udalosti revolúcie 1848/49. V revolučných dňoch sa vykryštalizovali a v neskorších naratívoch sa fixovali obrazy „našich" maďarských hrdinov a rakúskych nepriateľov (k nim priraďovali aj prohabsburských spojencov – slovenských dobrovoľníkov, označovaných ako „suroví hurbanisti"). Určitú predstavu o obrazoch „cudzích" poskytujú aj fašiangové slávnosti ako sviatky „prevráteného sveta". Na maškarných plesoch prešporských mešťanov na konci 19. storočia sa takto do roly cudzích dostávali prostredníctvom masiek Turci, poľskí Židia, vagabundi, Cigáni, Číňania, muríni aj Slováci, znázorňovaní väčšinou v podobe drotárov so slivovicou, alebo krásnych drotárok.[166] Karnevalovému princípu sa nevyhli ani symbolické postavy ríšskych Nemcov: v súvislosti so zjednotením Nemecka sa objavila na plese maska cisára Wilhelma, ktorý vydal deklaráciu s podpisom „Starý Vilo, veľkoškrečok Európy" a udeľoval pantoflové rády.[167] Svojským spôsobom parodoval nemectvo a starý svet šľachty meštiansky spolok Šlarafia, ktorý mal svoju „ríšu" aj v Prešporku[168] (po prevzatí moci Hitlerom bol v Nemecku zakázaný ako znevažujúci „nemeckú česť"). Hoci tieto príklady reprezentujú iba časť nemeckého meštianstva, je z nich napriek tomu zrejmé, že etnokultúrne

SCHWICKER, Johann Heinrich: *Die Deutschen in Ungarn*, ref. 126, s. 255-256; KUHN, Walter: Münnichwies. In: *Karpathenland,* 4, 1931, s. 60-61. O spoločensky nižšie hodnotenej skupine (pôvodne alpských) drevorubačov v malokarpatských lesoch – tzv. Huncokaroch – pozri HABÁŇOVÁ, Gabriela: K niektorým problémom intra- a extraskupinových vzťahov drevorubačov tzv. Huncokarov v Malých Karpatoch. In: RATICA, Dušan (ed.): *Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry*. Bratislava : Národopisný ústav SAV, 1992, s. 66-85.

[164] Podľa novinového článku z *Oldenburgische Volkszeitung* z roku 1904 citovaného v článku DETERS, Theodor – SALKER, Bernhard: Ein Besuch bei den Dammern in Ungarn. In: *Karpaten Jahrbuch 2005. Kalender der Karpatendeutschen aus der Slowakei*, 56, 2004, s. 146.

[165] BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg,* ref. 139, s. 50.

[166] MANNOVÁ, Elena: Vereinsbälle der Preßburger Bürger im 19. Jahrhundert. In: ČIČAJ, Viliam – PICKL, Othmar (eds.): *Städtisches Alltagsleben in Mitteleuropa vom Mittelalter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1998, s. 253.

[167] *Städtische Pressburger Zeitung,* 22. 2. 1871, č. 43, s. 1.

[168] MANNOVÁ, Elena: Šlarafia – ríša romantických bohémov. In: *Historická revue*, 2, 1991, 7, s. 16-17.

ohraničovanie (v uvedenom príklade aj voči Nemecku) nevyplýva z mentality skupiny, ale z charakteru etnizácie resp. nacionalizácie.[169]

Jedinú možnosť vlastného ohraničenia teoreticky poskytoval jazyk. Komentátori z Nemecka a Rakúska upozorňovali na „úbohú" úroveň nekultivovanej pomaďarčenej či poslovenčenej nemčiny vyučovanej v uhorských školách či kázanej v kostoloch a na rôznosť nemeckých dialektov používaných v bežnej komunikácii. Erasmus Schwab, ktorý pôsobil ako učiteľ nemčiny v Uhorsku, sa sťažoval na jazykové prispôsobovanie sa Nemcov nielen „ctihodným" Maďarom, ale aj „menejcenným" slovenským susedom. Príčinu slovakizácie videl v zotrvávaní Slovákov pri vlastnej reči (údajne pre neschopnosť naučiť sa iný jazyk) a v priveľkej adaptabilite Nemcov. Poslovenčovanie meštianskych rodín zapríčiňovalo podľa neho slovenské služobníctvo. Na príklade slovakizácie niektorých pôvodne nemeckých spišských dedín tvrdil, že „s jazykom mizne najprv kroj, šporovlivosť, usilovnosť a čistota, namiesto toho nastupuje bezmyšlienkovité užívanie okamihu a pijanstvo".[170]

Idea jazykovej hranice ako prostriedok na zviditeľnenie pojmu národa bola v jazykovo heterogénnom Uhorsku nerealizovateľná, aj keď sa o fyzické znázornenie takejto hranice snažili sčítania ľudu a kartografia.[171] Súčasťou diskurzov o Nemcoch v Uhorsku bol teritoriálny aspekt – geografická rozptýlenosť a odlišovanie lokálnej a regionálnej identity Prešporákov, obyvateľov priestoru Nemeckého (dnes Nitrianskeho) Pravna a Kremnice, Spišiakov a dolnospišských Gründlerov/mantákov. Všetci interní aj externí, súdobí aj neskorší pozorovatelia svorne konštatovali priepastný rozdiel medzi nemecky hovoriacimi obyvateľmi miest a dedín. Asimilačný tlak zhora smeroval v prvom rade k nemaďarskej inteligencii a obyvateľstvu miest. Vidiek zostal nemecký, vyskytovalo sa veľmi málo zmiešaných manželstiev, napr. v Čermanoch sa spomínali ojedinelé prípady, kedy sa dcéry bohatých sedliakov vydávali za maďarských úradníkov.[172] Až do sedemdesiatych rokov 19. storočia bola sféra každodenného života, v ktorej sa bolo potrebné rozhodovať medzi „národnými" opciami, veľmi úzka. Možnosť výberu ponúkali voľby (väčšina obyvateľov však nevolila), spolky (väčšina sa nemohla zúčastňovať), tlač (veľa ľudí ju nečítalo) a školy (v ľudovom školstve sa ešte používali jazyky

[169] BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences.* Bergen : Universitetforlaget, 1969, s. 9-38.

[170] SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I., ref. 147, s. 354-361, 365.

[171] JUDSON, Pieter M.: Versuche um 1900 die Sprachgrenze sichtbar zu machen. In: CSÁKY, Moritz – STACHEL, Peter (eds.): *Die Verortung von Gedächtnis.* Wien : Passagen-Verlag, 2001, s. 172.

[172] DETERS, Theodor – SALKER, Bernhard: *Ein Besuch bei den Dammern,* ref. 164, s. 152.

nemaďarských obyvateľov).[173] V mestách boli etnicky zmiešané manželstvá relatívne časté, obyvatelia komunikovali vo viacerých jazykoch, rodičia dávali z pragmatických dôvodov deti do inojazyčných škôl a na prázdninové výmeny. V očiach pedagóga z Nemecka predstavovala viacjazyčnosť súkromného aj verejného života „nešťastný utrakvizmus": „[...] v hornouhorských mestách mnohí ľudia nevedia určiť svoj materinský jazyk a národnosť; možno ich definovať ako Slovákov, ktorí majú nemecké mená a radi by sa stali Maďarmi."[174] Ľudia „na pomedzí", ktorí používali viac ako jeden jazyk alebo ktorí sa nerozhodli pre jeden národ, stáli v centre pozornosti nacionalistov – legálne stratégie im umožňovali eliminovať myslenie práve takýchto nerozhodnutých.[175] Ako sa postupne od konca 19. storočia stávali nenacionálne kategórie druhotnými, nacionalizmus prenikal z verejnosti až do rodiny – do manželstva, výchovy detí, pracovných a konzumných zvyklostí, do trávenia voľného času. Vidiecky spôsob života však stále poskytoval viac možností na uchovávanie tradičnej kultúry a jazyka a maďarizácia dediny dosahovala malé úspechy.

Hlavný cieľ identifikačnej politiky – vytvorenie sociálnych lojalít[176] – sa netýkal u nemecky hovoriacich obyvateľov lojality voči vlastnej (imaginárnej) skupine, ale snahy byť „dobrými občanmi vlasti" a zmenou deklarovanej národnosti (ba aj mena) byť „dobrými Uhrami/Maďarmi". Stáročná tradícia prispôsobovania sa migrantov a ich potomkov vládnucej moci mala za následok, že v období etnizácie politiky vnímali Nemci maďarizáciu ako „prirodzenú" a nebolo ju potrebné osobitne vysvetľovať.[177] Uhorské školské zákony umožnili vytláčanie materinského jazyka a cez dvojjazyčnosť viedla často cesta ku konjunkturálnej asimilácii.[178] Maďarská historiografia zdôrazňuje jej dobrovoľnosť. Precíznejšie sú však tvrdenia nemeckých historikov, že tieto procesy prebiehali „bez odporu" a že lojalita k vrchnosti slúžila na zabezpečenie voľného priestoru v súkromí.[179] Symptomaticky sa nespomínal odpor voči Maďarom, skôr len obraňovanie sa voči ich výčitkám a rezignácia voči konvertitom k maďarstvu z nemeckých radov. Termín „renegáti" použí-

[173] Por. KING, Jeremy: *Budweisers into Czechs and Germans*, ref. 117, s. 46.
[174] SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I., ref. 147, s. 359.
[175] JUDSON, Pieter M.: *Constructing Nationalities in East Central Europe*, ref. 27, s. 5.
[176] KASCHUBA, Wolfgang: *Geschichtspolitik und Identitätspolitik,* ref. 160, s. 32.
[177] SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I., ref. 147, s. 353.
[178] Roku 1880 sa 11 % (225-tisíc) obyvateľov Horného Uhorska hlásilo za Nemcov, roku 1910 len 6,75 % (200-tisíc). HOENSCH, Jörg K.: Voraussetzungen und Ablauf der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik bei den Slowakeideutschen. In: HOENSCH, Jörg K.: *Studia Slovaca,* ref. 145, s. 282.
[179] Napr. HOENSCH, Jörg K.: *Die Zipser*, ref. 145, s. 61-62.

vali na označenie ľudí, ktorí si pomaďarčili mená, len autori zvonka.[180] Podľa Schwickera reakcie Nemcov na asimiláciu siahali od oportunizmu až po „pasívny odpor voči šovinizmu maďarónov nemeckého a slovanského pôvodu [...], ktorí napádali nemeckých mešťanov" a nazývali ich „prišelcami, prižívujúcimi sa na Maďaroch."[181] Nevytvoril sa však nemecký nepriateľský obraz Maďara. Spoločnosť sa v druhej polovici storočia pozvoľne politizovala, sociálne a politické konflikty sa označovali za „etnické", etnicita sa pripisovala straníckemu systému, spolkovému životu, podnikaniu, obchodu – ale napriek tomu sa nemecko-maďarský vzťah nepolarizoval. „Nemeckosť" nebola ohrozovaná fyzickým násilím, ale dlhodobými kampaňami efektívnych hrozieb. Spätosť štátnych výhod a možnosti zamestnania v štátnej službe s používaním maďarčiny dopĺňalo neustále obviňovanie z nedostatku vlastenectva a zo „sebeckého zotrvávania pri starých zvykoch".

Maďarizácia nevyvolávala preto priamy odpor, ale skôr obavy zo straty šancí na sociálny vzostup. Nesformovali sa protikladné národné diskurzy, ani súperiace historické naratívy – naopak, tematizovala sa vzájomná symbióza. Vo verejných rozpravách niet ani stopy po emocionálnej mobilizácii prostredníctvom germánskeho mýtu, ktorý sa práve v cisárskom Nemecku aktualizoval, aby pomohol vnútornému konštituovaniu ešte nepevného národného štátu. V centre kolektívnej pamäti Nemcov v Uhorsku nestáli regionálne fenomény, ale mýtus slobodomyseľnosti a spoločných historických skúseností s Maďarmi.

Spolužitie sa neobišlo bez každodenných mocenských konfliktov a napätí. Nemci používali rôzne mechanizmy ich riešenia, všetky boli nekonfrontačné. Sociálne nerovnosti, tematizované ako kultúrne diferencie, mávali v nemeckom prostredí pred vyrovnaním skôr konfesionálnu ako etnickú podobu.[182] Svoju nespokojnosť s maďarizáciou verejného života dávali mešťania najavo opakovanými návratmi k nemčine v samospráve, spolkoch a kultúrnom živote, ako aj používaním plamennej vlasteneckej rétoriky na dosiahnutie parciálnych cieľov (napr. zachovanie výhodnejšej divadelnej sezóny).[183] V spolkoch sa vyvinuli vlastné formy adaptácie na jazykovú maďarizáciu. V interných aktivitách asociácie zotrvávali pri nemčine, na podujatiach s účasťou širšej verejnosti sa ustálil model: maďarský úvod, no väčšina programu či textu

[180] Napr. SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I., ref. 147, s. 315.

[181] SCHWICKER, J. H.: *Die Deutschen in Ungarn,* ref. 126, s. 185.

[182] Napr. v Levoči sa ešte v šesťdesiatych rokoch najväčšie napätie pociťovalo medzi katolíkmi a evanjelikmi. CHALUPECKÝ, Ivan – [SULAČEK, Jozef]: *Dejiny Levoče* 2, ref. 146, s. 39, 45.

[183] BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg,* ref. 139, s. 71.

v nemčine – s používaním niekoľkých maďarských verbálnych a vizuálnych symbolov.[184]

Oduševnené hlásanie uhorského patriotizmu viedlo k rezignácii na vlastný etnonym. „Nepoznáme Nemcov v Uhorsku, len nemeckých Uhrov – táto jazyková dištinkcia je viac ako obyčajnou slovnou hrou, je to priam program", deklaroval úvodník v *Pressburger Zeitung* roku 1874 dištancujúc sa od „deštruktívnych" návrhov sedmohradských Sasov na utvorenie protimaďarskej koalície.[185] Vernosť uhorskej vlasti charakterizovala kategóriu Deutsch-Ungar aj podľa interpretácie J. Schwickera: „[...] nepozná odstredivé tendencie, [...] rád a ochotne uzná politickú superioritu maďarského národa a prenechá mu politické vedenie krajiny [...], žiaden iný národ krajiny sa neučí maďarský jazyk tak rád ako Nemci, a napriek tomu je cieľom šovinistických útokov."[186] Označenie „nemecký Uhor" nekládlo dôraz na etnicitu, ale akcentovalo politickú identitu, ktorá sa menila v súlade s transformáciami ponímania patriotizmu a koncepcie uhorského politického národa. Od polovice sedemdesiatych rokov začala byť lojalita voči vlastnej „národnosti" vnímaná ako nezlučiteľná s lojalitou voči „uhorskému politickému národu" a uhorské/maďarské nacionalistické elity sa zameriavali na marginalizáciu nemaďarských jazykov a kultúr vo verejnom živote.[187] V tomto kontexte je zrejmé, že identifikovanie sa s kategóriou „nemecký Uhor" malo dôležitú skupinovoobrannú funkciu.

Zlom na konci vojny

Zmenu lojalít a identifikácií priniesla radikalizácia postojov počas prvej svetovej vojny. Sedmohradskí a banátski politickí reprezentanti okázalo zdôrazňovali význam uhorských Nemcov pre kráľovstvo aj nemectvo vôbec. Etnické vedomie zrejme posilňovali aj kontakty s nemeckými vojakmi z ríše a z rakúskych oblastí. Ani napriek priamemu bojovému spojenectvu s Nemeckom však uhorská vláda nezmenila svoju maďarizačnú školskú a kultúrnu politiku. Nemecké noviny na Slovensku písali bez špeciálneho odvolávania sa na mocného nemeckého spojenca a na nemeckú kultúrnu nadradenosť. Naďalej zotrvávali na štátno-patriotických pozíciách a neobrátili sa proti maďarizácii.

[184] MANNOVÁ, Elena: Transformácia identity bratislavských Nemcov v 19. storočí. In: *Historický časopis,* 43, 1995, 3, s. 437-449.
[185] Ein Wort zur Lage der deutschen Ungarn. In: *Pressburger Zeitung,* 17. 1. 1874, s. 1.
[186] SCHWICKER, Johann Heinrich: *Die Deutschen in Ungarn,* ref. 126, s. 493.
[187] VÖRÖS, László: *Premeny obrazu Slovákov,* ref. 161.

Až v závere vojny sa tón nemeckej tlače zmenil a etnická otázka sa stala prvýkrát závažnou témou. Prvý raz sa jasne definovali menšinové ciele: rozvíjať národný jazyk a kultúru a prekonať politickú nesvojprávnosť. „Budeme a chceme aj naďalej patriť k Uhorsku: teraz a navždy! V budúcnosti však nechceme strácať náš svojráz, našu národnosť (Volkstum), žiadame posilnenie a pestovanie našich národných zvyklostí (unserer völkischen Gebräuche), nášho nemeckého jazyka a nárečia!“ – napísali *Pressburger Zeitung* 30. októbra 1918 v článku s obrodeneckým titulom „Prešporskí nemeckí Uhri – prebuďte sa!“. Spišskí Nemci boli ešte výraznejšie prouhorsky až promaďarsky orientovaní. Noviny *Karpathen-Post* uverejnili 24. októbra 1918 článok „Prebuďte sa!“: „Všetko, čo tu stojí, spravili Nemci, krajina, pôda je z väčšej časti v nemeckých a maďarských rukách a na celom Spiši niet ani jediného vzdelaného človeka, ktorý by sa hlásil k slovenskému živlu ! [...] Boli sme Nemcami, sme Nemcami a chceme zostať Nemcami! A ako Nemci sme boli Uhrami a sme Uhrami a chceme Uhrami zostať!“[188]

V období existencie národných rád v novembri – decembri 1918 vznikli v Budapešti až dve nemecké národné rady. Medzi dvomi národnoemancipačnými smermi kolísali aj Nemci na Slovensku.[189] Na čele jedného bol profesor germanistiky v Budapešti Jakob Bleyer – katolícky „Donauschwabe“, ktorého národná rada sa orientovala kresťansko-socialisticky a deklarovala vernosť nielen uhorskej vlasti, ale aj uhorskému/maďarskému národu. Vedúcim druhého smeru bol Rudolf Brandsch, protestant zo Sedmohradska. Tiež sa hlásil k zotrvaniu na pôde Uhorska a žiadal jeho demokratizáciu. Požadoval právo na sebaurčenie, kultúrnu autonómiu a (podľa možností) nacionálne jednotné administratívne oblasti.

Bratislavská tlač najprv sympatizovala s Bleyerom, ale v decembri sa už jasne presadil Brandschov smer.[190] Etnické vedomie Prešporákov však nesia-

[188] Podrobnejšie BOBRÍK, Miroslav: Nemci na Slovensku a slovenská otázka počas a po skončení prvej svetovej vojny (1916 – 1919). In: MOMMSEN, Hans – KOVÁČ, Dušan – MALÍŘ, Jiří (eds.): *První světová válka a vztahy mezi Čechy, Slováky a Němci*. Brno : Matice moravská, 2000, s. 110.

[189] Bližšie o nemeckých národných radách na Slovensku JAHN, Egbert K.: *Die Deutschen in der Slowakei in den Jahren 1918 – 1929. Ein Beitrag zur Nationalitätenproblematik.* München – Wien : R. Oldenbourg, 1971, s. 33-43; TAJTÁK, Ladislav: Spiš a vznik Československa. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 145-153; OLEJNÍK, Milan: Postoj spišských Nemcov k rozpadu Rakúsko-Uhorska a vzniku ČSR. In: ŠVORC, Peter – HARBUĽOVÁ, Ľubica (eds.): *Stredoeurópske národy na križovatkách novodobých dejín 1848 – 1918.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1999, s. 309-315.

[190] Podrobnejšie o konkrétnych novinách RESCHAT, Gertrud: *Das deutschsprachige politische Zeitungswesen Preßburgs. Unter besonderer Berücksichtigung der Umbruchsperiode 1918/20.* München : Max Schick, 1942, s. 80 a nasl.

halo tak ďaleko, aby žiadali pripojenie k navrhovanému Nemeckému Rakúsku (Deutsch-Österreich). Na protestnom zhromaždení 23. novembra 1918 dali najavo, že pre nich sú relevantné ekonomické záujmy a vystúpili proti „českým a aj nemecko-rakúskym nárokom na mesto". Spiš, ktorý bol podstatne viac zasiahnutý maďarizáciou, sa logicky prikláňal zreteľnejšie k bleyerovskému smeru. Po založení Hornouhorskej národnej rady uhorských Nemcov a po pokuse o založenie vlastného štátu Respublica Scepusia reprezentanti spišských Nemcov v decembri zmenili kurz a priklonili sa k Brandschovej národnej rade. Istú rolu pri tom zohral veľký počet evanjelikov na Spiši, ktorí ťažko niesli vyhranene katolícku a kresťanskosociálnu orientáciu Bleyera. Dôležitejšia však bola zmena politickej situácie. Dohoda medzitým rozhodla o obsadení Slovenska československým vojskom. V tomto prípade autonomistický Brandschov smer viac zodpovedal záujmom spišských Nemcov. Jednoznačne možno konštatovať, že hnutie národných rád posilnilo kolektívne vedomie Nemcov na Slovensku a znamenalo u nich zásadný krok od protonacionálneho k nacionálnemu.

Nemci na Slovensku v „krátkom" 20. storočí

Elena Mannová

Od partikulárnych identít k menšinovému nacionalizmu (1919 – 1938)

Pri pohľade zvonka, očami etno-nacionalistických (völkisch) historikov, jazykovedcov a etnografov z Nemecka sa skupinové povedomie Nemcov na Slovensku po roku 1918 javilo v „katastrofálnom stave". Podľa ich názorov „korene nemeckej sily" odrezal na jednej strane prirodzený prírastok Slovákov a na druhej strane maďarská/uhorská štátnopolitická vôľa zničením privilégií a oslabením duchovnej samostatnosti Nemcov.[191] Po rozpade monarchie sa nemecky hovoriaci obyvatelia na Slovensku – rovnako ako všetci ostatní – ocitli v diametrálne odlišnej geopolitickej situácii. Dovtedy možno za rozhodujúce vonkajšie faktory, ovplyvňujúce ich skupinové identifikovanie sa, považovať 1) uhorský štát a v ňom dominujúce maďarské národné hnutie a 2) nezáujem nemeckej zahraničnej politiky. Po vzniku Československa sa po

[191] Napr. FOCHLER-HAUKE, Gustav: *Deutscher Volksboden und Deutsches Volkstum in der Tschechoslowakei. Eine geographisch-geopolitische Zusammenschau.* Heidelberg – Berlin : Kurt Vowinckel Verlag, 1937, s. 170.

nemecky hovoriaci obyvatelia Slovenska stali terčom krížiacich sa záujmov 1) československého štátu a 2) čiastočne aj slovenských autonomistov, ďalej 3) sudetonemeckej politiky, 4) zahraničnej politiky Weimarskej republiky, ale najmä nacionálnosocialistického Nemecka po roku 1933, 5) revizionistickej politiky horthyovského Maďarska a tiež 6) maďarských menšinových strán na Slovensku. Uvedené externé faktory boli základnou príčinou pomalého, nejednoznačného a nelineárneho opúšťania partikularizmu nemeckých jazykových komunít smerom k formovaniu „národnostnej skupiny".

Nemecký nacionalizmus vo Weimarskej republike odčlenil kategóriu „národ" od slabého legitímneho štátu a spojil ju opätovne so zdanlivo zdravým „ľudom" (Volk), t. j. etnokultúrnym národom. Vznikli tak dobré podmienky na rozvíjanie tzv. „otčinového nacionalizmu" – homeland nationalism, Heimatland-Nationalismus (Rogers Brubaker), ktorý sa pokúšal inštrumentalizovať statusovú otázku zahraničných či „pohraničných" Nemcov. Nemecký štát, štátom kontrolované organizácie aj súkromné spolky si nárokovali chrániť práva a záujmy „príslušníkov nemeckého národa", ktorí boli obyvateľmi a občanmi iných štátov. Označovali príslušníkov nemeckých minorít za občanov druhej triedy v treťotriednych štátoch. Komplexná sieť politických postojov, kultúrnych idiómov (zmena orientácie diskurzov od národného štátu k „národu"), inštitucionálnej bázy a spoločenských vzťahov v rámci weimarského otčinového nacionalizmu prispievali k odcudzovaniu menšín od štátov, v ktorých žili. V tridsiatych rokoch sa nacionalistické (völkisch) pojmy identifikácie a zodpovednosti zahraničných Nemcov zosilnili. Postupne s konsolidáciou nacistického režimu sa nemecký nacionalizmus definoval nanovo, v sémantike prevládali dobyvačné vojny štátu a obsadenie Východu, cieľom sa stala Veľkonemecká ríša. Nemecké minority sa mali podriadiť imperatívu zahraničnej politiky ríše.[192] Tá sa smerom k Československu orientovala predovšetkým na sudetských Nemcov, ale nová koncepcia nemeckej stredoeurópskej politiky zasiahla aj Nemcov na Slovensku. Ríšsko- aj sudetonemecké organizácie sa ich pokúšali zjednotiť na nacionalistickom princípe. Už na začiatku dvadsiatych rokov vznikla Nemecká kancelária pre Slovensko v Bratislave, nepodarilo sa však vytvoriť z nej celoslovenskú centrálu nemeckého politického hnutia.[193]

O usmerňovanie a v podstate aj nacionalizáciu Nemcov na Slovensku mala záujem aj československá politika. Nová štátna moc sa snažila zavádza-

[192] BRUBAKER, Rogers: Zufällige Diasporas und externe ‚Heimatländer' in Mittel- und Osteuropa. In: CONRAD, Christoph – KOCKA, Jürgen (eds.): *Staatsbürgerschaft in Europa. Historische Erfahrungen und aktuelle Debatten.* Hamburg : Edition Körber-Stiftung, 2001, s. 115-143.

ním nemeckého školstva na Slovensku odmaďarizovať miestnych Nemcov. Malo sa tým na jednej strane oslabovať iredentistické hnutie silnej maďarskej menšiny a na druhej strane vytvárať lojalita nemecky hovoriacich občanov. Ľudové a stredné školy s nemeckým vyučovacím jazykom vyvolali spočiatku prudký odpor z nemeckej strany, najmä ženy vehementne požadovali vrátenie maďarského vyučovania. V celom medzivojnovom období boli žiaci nemeckých škôl[194] etnicky zmiešaní, do roku 1933 bolo medzi profesormi a žiakmi viacero Židov. Vzhľadom na nedostatok pedagógov prichádzali učitelia a stredoškolskí profesori zo sudetských oblastí, a tak československá školská politika prispela k vzniku národného vedomia generácií mladých Nemcov na Slovensku vyučovaním ich jazyka a kultúry aj sprostredkovaním styku so sudetonemeckým hnutím.

Definitívne ustálenie južnej hranice Slovenska odrezalo tunajších Nemcov od politického a kultúrneho centra v Budapešti. Zmenou ekonomických štruktúr krajiny sa oslabila ich hospodárska základňa. Väčšina z nich bola síce zamestnaná v poľnohospodárstve (roku 1921: 33,7 %), ale aj zastúpenie v priemysle bolo v porovnaní so Slovákmi nadmieru vysoké (33,5 %). Pomerne značnému podielu Nemcov na mestskom obyvateľstve zodpovedala silná stredná vrstva. Až štvrtinu príslušníkov nemeckej národnosti tvorili robotníci.[195] Dve tretiny nemeckých obyvateľov vyznávali katolícku vieru, takmer jedna tretina sa hlásila k evanjelikom a. v.

Na rozdiel od monarchie sa za prvej Československej republiky na území Slovenska mohli rozvíjať a aj sa rozvíjali nemecké organizačné siete na etnickom základe. Najväčší vplyv dosiahli celoštátne organizované spolky prostredníctvom svojich pobočiek, predovšetkým Nemecký kultúrny zväz so všestrannými aktivitami veľkonemeckého zamerania a Nemecký telocvičný spolok s polovojenskou prípravou, ktorý do svojich stanov roku 1935 prijal árijský paragraf.[196] Okrem nadregionálnych kultúrnych, telocvičných (turner-

[193] Podrobne o ríšskonemeckom a sudetonemeckom usmerňovaní píše KOVÁČ, Dušan: *Nemecko a nemecká menšina,* ref. 119, s. 43-150.

[194] Roku 1924 bolo v 57 obciach s absolútnou nemeckou väčšinou a v 4 s relatívnou väčšinou 116 nemeckých ľudových škôl (väčšinou cirkevných), 3 meštianky a 3 gymnáziá. Vyučovanie v materinskom jazyku na nich dostávalo 89 % žiakov nemeckej národnosti. HOENSCH, Jörg K.: *Voraussetzungen und Ablauf der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik,* ref. 178, s. 284.

[195] BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky na Slovensku v rokoch 1918 – 1928. In: *Historický časopis*, 38, 1988, č. 4, s. 538.

[196] Ich činnosť analyzoval vo viacerých štúdiách M. Bobrík, napr. BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky na Slovensku v rokoch 1929 – 1938. In: *Historický časopis*, 41, 1993, č. 5-6, s. 639-653; BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky v Bratislave v rokoch 1918 – 1928. In: *Bratislava. Zborník Mestského múzea,* 14, 2002, s. 105-126.

ských) a športových spolkových sietí pôsobili aj pôvodné lokálne meštianske spolky. V podmienkach demokratického Československa zanechali uhorský patriotizmus (nie vždy však maďarofilstvo), no naďalej pestovali svoju lokálnu, prípadne regionálnu identitu. Iba niektoré sa transformovali na zreteľne etnicky nemecké a postavili sa do „služby nemeckému národu". Iné si ponechali zmiešaný maďarsko-nemecký lokálny charakter a pokúšali sa rozvíjať spravidla pred voľbami tzv. domorodú (bodenständige) identitu „praobyvateľov" územia Slovenska. Pokus o zapojenie slovenského autonomistického hnutia do protičeskoslovenského frontu „staroobyvateľov" či „starousadlíkov" sa nepodaril. Účasť v opozičnom bloku s maďarskými stranami („Jednotný front domáceho nemectva") pred voľbami roku 1935 zdôvodňovali Nemci historicky opodstatneným a prirodzeným zväzkom s rovnocennými Maďarmi: „Veľké nemecké hranice sú ďaleko. Na Slovensku zohrávali Nemci po dobu 800 rokov osobitnú rolu. Nikdy to nebolo veľké, do fanfár trúbiace nemectvo v pruskom zmysle, ale nemectvo *geografickej emigrácie*, ktoré sa vždy muselo v prvom rade starať o suseda, aby s ním mohlo žiť."[197]

Všetky identity sú symbolicky umiestnené v čase a priestore – spájajú sa s „imaginárnou geografiou", charakteristickou krajinou, citom k miestu.[198] „Autochtónni" nemecky a maďarsky hovoriaci Prešporáci a Spišiaci bojovali proti snahám slovenských a českých prisťahovalcov o modernizáciu miest (ktorá neraz hraničila až s deštrukciou)[199] a za muzealizáciu minulosti a jej hodnôt. Emocionálny zápas o uchovanie starého výzoru mesta prezentovala slovenská tlač ako konflikt zaostalosti s pokrokom, no z perspektívy tzv. „praobyvateľov" išlo o zachovanie ich identitotvorných historických tradícií, zakotvených v podobe starých budov, pamätníkov, tabúľ, názvov miest, obcí, ulíc a spolkov. Spišský dejepisný spolok, ktorý sa pred rokom 1918 venoval najmä publikačnej činnosti, sa v medzivojnovom období koncentroval na ochranu pamiatok a budovanie múzea.[200] Nostalgia za Uhorskom sa prejavovala najdlhšie u starších generácií Spišiakov: pasívnou rezistenciou – neúčasťou na oficiálnych československých podujatiach, aj formami, ktoré polícia hodnotila ako protištátne: spievaním maďarskej hymny či nadávaním na republiku. Pracovné spoločenstvo „Zipser Heimat" v Kežmarku sa snažilo

[197] *Grenzbote*, 65, č. 112, 5. 5. 1935, s. 1. Zvýraznenie podľa originálu.

[198] KASCHUBA, Wolfgang: *Geschichtspolitik und Identitätspolitik,* ref. 160, s. 29.

[199] SALNER, Peter: *Premeny Bratislavy 1939 – 1993. Etnologické aspekty sociálnych procesov v mestskom prostredí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1998, s. 18-19; SALNER, Peter: *Cesty k identite.* Bratislava : Zing Print, 2005, s. 49.

[200] CHALUPECKÝ, Ivan: Spišský dejepisný spolok v Levoči. In: *Spiš*. *Vlastivedný zborník* 2. Spišská Nová Ves 1968, s. 355-364.

iniciovať „domácu“ (bodenständige) spišskú literatúru a publikovať ju v špeciálnej ročenke s kalendárom. Spišskovlastenecké hnutie podporili aj spišskí básnici žijúci v Budapešti, predovšetkým Friedrich Lám a Arthur Weber. Poéziu v dialekte nahradila spisovná nemčina (Hochdeutsch) a k regionálnemu patriotizmu sa pripojilo nezakryté reprezentovanie maďarského štátu.[201] Medzitým Spišská župa ako administratívny základ regionálneho identifikovania sa zanikla (1923).

Pestrý spolkový život a široké spektrum novín a časopisov[202] odzrkadľovali minimálne do polovice tridsiatych rokov nejednotnú sídelnú, konfesionálnu, sociálnu a politickú štruktúru nemeckej komunity. Odlišnosť bratislavských a spišských Nemcov sa prejavila aj v politickej organizovanosti.[203] Po viacerých krátkodobých politických združeniach získala v bratislavskej oblasti dominantné postavenie Karpatonemecká strana s ideovým programom politického zjednotenia nemeckého etnika na Slovensku. Stála na tzv. aktivistických pozíciách, deklarovala lojalitu k ČSR a usilovala o hospodárske a kultúrne povznesenie nemeckej menšiny. Etnickú identitu spájala so sociálnou, veľa prívržencov získavala tým, že sprostredkovala robotníkom práce v Nemecku a v Čechách u henleinovských statkárov. Potom, čo sa stala súčasťou Henleinovej Sudetonemeckej strany (1935), dostávala sa do priamych konfliktov s československými úradmi. Nedarilo sa jej osloviť veľkú časť spišských Nemcov. Ich regionálne záujmy zastupovala – od roku 1920 až do svojho zániku roku 1938 – Spišskonemecká strana, ktorá sa hlásila k úzkej spolupráci s Maďarmi na Slovensku aj v Maďarsku. Obe politické orientácie Nemcov na Slovensku – prosudetská aj promaďarská – mali v sebe naprogramovaný konflikt s československým štátom.[204]

Napriek nedôvere a šikanovaniu zo strany československej administratívy, aj napriek tomu, že Nemci stotožňovali štátnu moc s „podceňovaným slovanstvom“, aktívne sa zúčastňovali politického a spoločenského života, integrovali sa prácou aj vojenskou službou. Výskumy historikov a urbánnych etnológov potvrdzujú, že každodenný život miest do polovice tridsiatych rokov sa niesol v znamení plurality, komunikácia na uliciach, trhoch, v kaviarňach, vo väčšine spolkov či na korze sa odohrávala v dvoch až troch jazykoch. Spoluži-

[201] FITTBOGEN, Gottfried: Die Dichtung der Zipser Deutschen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Auslandsdeutschen. In: *Karpathenland,* 5, 1932, s. 11-15.

[202] V Bratislave vychádzalo počas medzivojnového obdobia 89 titulov novín a časopisov v nemčine (z toho 6 židovských), v Kežmarku 15. KIPSOVÁ, Mária a kol.: *Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919 – 1938.* Martin : Matica slovenská, 1968.

[203] Vývoj nemeckých politických strán a volebné správanie nemeckých obyvateľov v rokoch 1918 – 1929 analyzoval JAHN, Egbert K.: *Die Deutschen in der Slowakei,* ref. 189, s. 81-138.

tie, ale aj interetnické diferenciácie, napätia a konflikty tvorili súčasť bežného života. Niekedy ich zapríčiňovali ideológie, ako v prípade skautingu, rozdeleného na nemecký, židovský aj katolícky. Nemeckí skauti v Levoči vyvolávali bitky so židovskými študentmi na reálke a všemožne sa snažili demonštrovať silu – napríklad štefánikovských osláv roku 1933 sa zúčastnili korporatívne v hnedých košeliach. Pobúrenie verejnosti vyvolali bratislavskí turneri a cyklisti, keď napriek policajnému zákazu používali plagáty, odznaky a vlajočky vo veľkonemeckých farbách a s hákovým krížom (1925, 1928).

Často sa za „etnickými" rozbrojmi v spolkovom živote evidentne skrývali sociálne napätia, ako to ukazuje príbeh hasičského spolku v Levoči. Pôvodne nemecký spolok (založený 1872) bol nútený roku 1902 zaviesť maďarčinu ako rokovací jazyk. Dobrovoľnú hasičskú službu vykonávali väčšinou drobní remeselníci, ktorí neovládali maďarčinu, takže veliacou rečou musela zostať nemčina. Pretrvala aj po prevrate, kedy sa rokovacím a neskôr aj povelovým jazykom stala popri nemčine aj slovenčina. Spolok odmietol vstúpiť do slovenskej Zemskej hasičskej jednoty a pričlenil sa k Nemeckému hasičskému zväzu. Roku 1923 sa stal predsedom Slovák a valné zhromaždenia viedol v slovenčine. Keď na bankete k 50. výročiu založenia spolku predniesol zástupca nemeckého zväzu z Prahy šovinistický prejav, domáci sa od neho dištancovali. Tvrdili, že na Spiši žili a žijú vedľa seba tri rovnocenné národnosti. Napriek tejto zdanlivej idyle sa združenie na konci dvadsiatych rokov dočasne rozpadlo. Hasičský spolok odmietol prijímať slovenských členov. Príčina spočívala v tom, že nemeckí remeselníci sa obávali prevahy slovenských robotníkov. Novovzniknutý slovenský a nemecký spolok sa čoskoro opäť zlúčili, no spolok sa postupne poslovenčil.[205]

Mnohé spolky odolávali ideologickej manipulácii. Starý Spišský dejepisný spolok (založený 1883) naďalej rozvíjal regionálnu spišskú vlastivedu a napriek snahám sudetonemeckých aktivistov sa nepriklonil k nemeckému nacionalizmu, dokonca ani k spolupráci s nimi v historickej a národopisnej sfére.[206] Hoci sa mnohé spolky podľa stanov profilovali „etnicky" a mali k dispozícii zodpovedajúce integračné a vylučovacie mechanizmy (spôsob prijí-

[204] GABZDILOVÁ, Soňa – OLEJNÍK, Milan: Od pozitivizmu k negativizmu – Karpatonemecká strana v období predmníchovskej ČSR. In: *Historický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 467-486; KOVÁČ, Dušan: Slovenskí Nemci, česko-slovenské vzťahy a česko-slovenský štát. In: *Česko-slovenská ročenka 2002*. Brno : Masarykova univerzita, s. 127-136.

[205] CHALUPECKÝ, Ivan: *100 rokov Dobrovoľného požiarneho zboru v Levoči 1872 – 1972*. Levoča : 1972.

[206] ZÜCKERT, Martin: *Wissenschaft und „Identitätsmanagement". „Sudetendeutsche" Volkskundler und ihr Verhältnis zur Slowakei am Beispiel der Zeitschrift „Karpathenland" (1928 – 1938)*. Rukopis.

mania členov, symboly, rituály atď.) – etnicky rovnorodé členstvo spravidla nedosiahli. Trojjazyčné prejavy a programy charakterizovali väčšinu verejných kultúrnych podujatí v medzivojnovom období. Ani korzo v mestách na Slovensku nefungovalo na etnickej identite ako v Čechách a na Morave, ale na sociálnej: v nedeľu poobede sa na ňom prechádzali slúžky s vojakmi, až navečer študenti a „lepší ľudia". Do tridsiatych rokov boli spoločné sociálne problémy relevantnejšie ako etnické otázky.[207]

Vznik nemecko-nacionálnych spolkov s ústrediami v českých krajinách znamenal začiatok procesu separovania, pretože podľa stanov sa členmi mohli stať len príslušníci nemeckej národnosti. Pobočky nemeckých asociácií aj hnutie Wandervogel (skupinky študentov nemeckých vysokých škôl z Prahy a Brna, prichádzajúce do nemeckých dedín v čase žatvy) sa snažili piesňami, tancami, ľudovými hrami, povesťami, divadelnými predstaveniami a prednáškami o minulosti nemeckého národa prebúdzať pocit nemeckej spolupatričnosti. Okrem iného organizovali slávnosti slnovratu: v mestách ich zavádzali ako novinku, na vidieku sa snažili prekódovať tradičné svätojánske ohne na germánsky pohanský sviatok. V rámci miestnych slávností sa začali objavovať dubové vence s modrými nevädzami. Nacionálnodiferenciačnú funkciu nadobúdal tiež kroj. Hoci z bežného života postupne mizol, v očiach spolkových aktivistov začal predstavovať „spomienku na nemeckých predkov". Na Spiši súperil s maďarským reprezentačným odevom: napr. delegáciu nemeckých poslancov z Čiech, ktorá navštívila roku 1920 Levoču, vítali dievčatá v maďarských národných krojoch.[208] Na prvej nemeckej krojovej slávnosti v Nemeckom Pravne predviedli obyvatelia z okolia miestne nemecké ľudové odevy (1934).[209] Mnohé meštianske spolky každoročne usporadúvali obľúbené dirndl-bály. Súbor týchto rituálov a symbolov podporoval vedomie odlišnosti od ostatných etník. So zostrovaním politických pomerov od polovice tridsiatych rokov začali Nemci vytvárať v mestách atmosféru separovanosti: prestávali komunikovať v slovenčine, začali nosiť nemecký kroj, zúčastňovali sa len vlastných kultúrnych podujatí, na ktorých neboli príslušníci iných etník vítaní.[210] Pod vplyvom sudetských Nemcov sa oblečenie prenesené z Tirolska

[207] KOVAČEVIČOVÁ, Soňa: Príspevok k poznaniu charakteru ľudovej kultúry bývalých nemeckých sídiel na Slovensku. In: *Slovenský národopis*, 38, 1990, č. 4, s. 516.

[208] CHALUPECKÝ, Ivan – [SULAČEK, Jozef]: *Dejiny Levoče,* ref. 146, s. 269.

[209] *Karpathenland*, 7, 1934, s. 120-121.

[210] MACHAJDÍKOVÁ, Mária: Pezinskí Nemci v zlomových obdobiach 20. storočia. In: *Internetový časopis Človek a spoločnosť* www.saske.sk/cas/3-2004/ (6. mája 2007); POPELKOVÁ, Katarína: *Urbánna etnológia a jej možnosti pri štúdiu problematiky sociálnej komunikácie*. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1997.

(sivozelené sako, krátke kožené nohavice, biele podkolienky, u žien dirndl, tmavý klobúk s bielymi šnúrami) považovalo za znakovú „uniformu“ sympatizantov s nacizmom.[211]

V oblastiach postihnutých v 19. a 20. storočí hospodárskym úpadkom, napr. okolo Kremnice (tento banský región sa začal nazývať v nemeckej literatúre Hauerland) alebo na dolnom Spiši, sa uchovali regionálne rezíduá v uličnej zástavbe, architektúre, v odeve, ornamentike, vo výrobe, ale tiež v jazyku a vo folklóre. Od polovice dvadsiatych rokov sa stali predmetom „východného výskumu“ nemeckých vedcov z Prahy a Viedne, ktorí tieto archaizmy interpretovali ako doklad spolunáležitosti s nemeckou pravlasťou.[212] Ústav pre sudetonemecký vlastivedný výskum v Liberci vydával od roku 1928 časopis *Karpathenland*, ktorý sa venoval dejinám a tradičnej kultúre Nemcov na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi. Spočiatku sa usiloval umožniť tunajším Nemcom „návrat k národnému spoločenstvu“ v rámci krajiny prípadne štátu, o desať rokov neskôr redaktori aj autori už jasne artikulovali ich príslušnosť k celému nemeckému národu. Najvýznamnejší spolupracovníci časopisu – Josef Hanika, Bruno Schier a kežmarský archivár Friedrich Repp – spoznali Slovensko ako príslušníci hnutia Wandervogel a od polovice dvadsiatych rokov sa sem vracali ako nadšení bádatelia. Iniciovali zber etnografického materiálu, prostredníctvom Nemeckého kultúrneho zväzu školili miestnych spolupracovníkov. Časopis síce vzbudil vedecký ohlas, ale u cieľového publika – „karpatských Nemcov“ – vyvolal v prvých rokoch malú rezonanciu. V listoch spomínaných vedcov sa zachovali správy o postojoch Nemcov na Slovensku – o ľahostajných, ba až proslovenských postojoch v Hauerlande (1929) a o otvorenej nenávisti Spišiakov voči sudetským Nemcom (1931).[213] Vedecké výsledky štvrťročenky *Karpathenland* využívali politici a publicisti na národnoidentifikačné účely a takto sprostredkovane ovplyvňovali Nemcov na Slovensku. Vytvárali resp. upevňovali a rozširovali obrazy a naratívy o nemeckom kultúrnom dedičstve.

Vzhľadom k relatívne silnej religiozite zohrávali pri „manažovaní“ identifikačných procesov dôležitú rolu kňazi. Mnohí evanjelickí farári, kantori a učitelia cirkevných škôl zakladali nemecké kultúrne asociácie, ženské, dievčenské a chlapčenské spolky, spevokoly, ochotnícke divadlá, knižnice,

[211] BENEŠ, Bohuslav: K funkcím německých krojů na jižní Moravě 1918 – 1945. In: DANGLOVÁ, Oľga – STOLIČNÁ, Rastislava (eds.): *Etnológia a kultúrne dedičstvo.* Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2001, s. 154.

[212] KOVAČEVIČOVÁ, Soňa: *Príspevok k poznaniu charakteru ľudovej kultúry,* ref. 207, s. 523.

[213] ZÜCKERT, Martin: *Wissenschaft und „Identitätsmanagement“*, ref. 206.

telocvičné spolky.[214] Katolícki kňazi, najmä na jazykovom ostrove Nemecké Pravno – Kremnica, horlivo agitovali za politiku Karpatonemeckej strany. Propagovali tiež nemecké telocvičné hnutie, hoci veľkonemecky orientovaný jahnovský turnerský smer v Nemecku bol v 19. storočí v rozpore s predstaviteľmi cirkví. Tí totiž argumentovali, že telocvik ohrozuje mravy mládeže a odtŕha ju od rodiny, školy a cirkvi.[215] V Nemeckom Pravne sa roku 1934 konal prvý zjazd katolíckych karpatských Nemcov s 15-tisícovou „disciplinovanou" účasťou, prevažne v krojoch. Podľa správy v časopise *Karpathenland* to bol potrebný prejav nástupu „biologicky zdravších katolíkov", ktorí tvoria 72 % karpatských Nemcov, keďže dovtedy zastávali vedúcu pozíciu evanjelici, hoci ich je len 21 %.[216] Rozširovaniu idey Volkstum und Religion (Národ/ovectvo a náboženstvo) však nepriala politika: v súvislosti s voľbami roku 1935 a s pripútaním sa Karpatonemeckej strany k henleinovcom boli pravdepodobne na príkaz z Berlína z vedenia strany odstraňovaní kňazi (zároveň tiež liberáli a slobodomurári).[217] V lokálnych pomeroch kňazi aj naďalej podporovali šírenie veľkonemeckého nacionalizmu. Výsledkom separácie od slovenskej cirkevnej obce a snahy o zabezpečenie značného majetku bol neskôr vznik samostatnej Nemeckej evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku (1939, jej ústava potvrdená až v roku 1942).

Mnohí poslucháči ríšskeho rozhlasu na Slovensku s radosťou reagovali na správy o pripojení Rakúska k hitlerovskému Nemecku. Po anšluse Rakúska, keď sa hranice ríše dostali do bezprostrednej blízkosti hlavného mesta Slovenska, neobyčajne vzrástla aktivita bratislavských Nemcov. Vinohradníci si vyzdobili svoje domčeky veľkými zástavami s hákovým krížom. Účastníci „rodinného večierka" Nemeckého kultúrneho zväzu 14. mája 1938 pochodovali od nemeckého gymnázia na Palisádach do Reduty v sprievode s nacistickými vlajkami, bubnami a trúbkami, s výkrikmi „Sieg heil" a „Heil Hitler!" Niektoré spolky si dekorovali klubové lokály vo „veľkonemeckom štýle" a do inovovaných stanov zapracovali „veľkonemecké ciele". Jednotlivcovi, ktorý sa odmietal prispôsobiť novej dobe, usporiadali susedia pred domom pohrebný sprievod. Napätia medzi etnikami v Bratislave sa prejavovali napr. v henleinovských protižidovských akciách počas divadelných predstavení, v prázdnych viechach nemeckých pronacistických vinohradníkov, ktoré opustili slovenskí a maďarskí zákazníci, či v niektorých židovských domácnostiach, kde

[214] MACHAJDÍKOVÁ, Mária: *Pezinskí Nemci v zlomových obdobiach,* ref. 210.
[215] BOBRÍK, Miroslav: *Nemecké telovýchovné organizácie ... v rokoch 1929-1938,* ref. 196, s. 644.
[216] *Karpathenland*, 7, 1934, s. 119-120.
[217] KOVÁČ, Dušan: *Nemecko a nemecká menšina,* ref. 119, s. 98.

sa nemecké slúžky začali provokatívne správať voči zamestnávateľom.[218] Od začiatku roka 1938 sa v Karpatonemeckej strane začali organizovať polovojenské ozbrojené zložky podľa vzoru SA. Stranícki aktivisti na početných verejných zhromaždeniach na námestiach aj v dedinských hostincoch vyzývali k jednote. V lete 1938 už Karpatonemecká strana v obecných voľbách získala dve tretiny nemeckých voličov na Spiši!

Používanie nacionálno-socialistickej sémantiky, symboliky a rituálov necharakterizovalo síce na sklonku roku 1938 všetkých Nemcov na Slovensku, ale veľký vzrast etnického sebavedomia možno považovať za ich všeobecný znak. Hoci im podľa československej legislatívy prislúchalo „minoritné postavenie", aj samotní politickí vodcovia v ekonomicky marginalizovaných oblastiach apelovali na „utláčanú menšinu", viaceré znaky, ktoré patria k definícii minority (nízka sociálna hodnota a úcta, podriadenosť, nižšia vzdelanosť, nízkostatusové profesie, nižšia kvalita života),[219] sa s obrazom Nemcov na Slovensku nespájajú. Dušan Kováč sa domnieva, že medzivojnové obdobie bolo príliš krátke na ich sebareflexiu (aj ich uvedomenie si pozitívneho vplyvu prvej ČSR) a vonkajší tlak z Berlína, Sudet a Budapešti natoľko silný, že k sformulovaniu vlastných cieľov neprišlo a že sa stali skôr pasívnymi obeťami udalostí a záujmov zvonka.[220] Ak sa v roku 1918 dalo hovoriť len o navzájom relatívne separovaných jazykových enklávach, roku 1938 žili na Slovensku príslušníci nemeckého etnického spoločenstva spojeného vlastným školstvom, nadregionálnymi spolkami, periodickou tlačou, politickými stranami, politickými elitami s dominantným vodcom (Franz Karmasin). Všetky tieto inštitúcie, smerujúce k eliminovaniu regionálnych špecifík, a predovšetkým otvorená intervencia nacistického Nemecka a aktívne ovplyvňovanie zo strany sudetonemeckej politiky viedli na konci tridsiatych rokov k „menšinovému nacionalizmu" Nemcov na Slovensku.

[218] SALNER, Peter: *Premeny Bratislavy 1939 – 1993*, ref. 199, s. 20.

[219] BAČOVÁ, Viera: Rozdiely v charakteristikách etnických minoritných spoločenstiev na Slovensku – možný faktor konfliktov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty. Správa z riešenia výskumnej úlohy*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005.

[220] KOVÁČ, Dušan: Slovenskí Nemci, česko-slovenské vzťahy a česko-slovenský štát. In: *Česko-slovenská ročenka 2002,* s. 129 a 134.

Zglajchšaltovaná „Volksgruppe“ (1938 – 1945)

Na jeseň 1938 sa Karpatonemecká strana zapojila do sudetonemeckej protištátnej kampane, a vzápätí bola zakázaná. Po vyhlásení autonómie Slovenska Karmasin ohlásil utvorenie novej strany – *Deutsche Partei* (DP), ktorá sa stala jej právnou nástupkyňou a jedinou reprezentantkou nemeckej minority na Slovensku. Likvidáciu Československej republiky vítali mnohí Nemci na Slovensku s nádejou na zlepšenie svojho postavenia. Získali kultúrnu autonómiu a osobitný Štátny sekretariát pre záležitosti *nemeckej národnej skupiny* pri predsedníctve vlády. Vyhlásenie slovenského štátu považovala DP za veľké sklamanie a zmierila sa s ním iba na nátlak Berlína. Videla v ňom provizórium, ktoré bude neskôr nahradené úplným pripútaním Slovenska k Nemecku. Strana – budovaná podľa vzoru NSDAP – bola napojená na ríšsky Sicherheitsdienst a priamo riadená šéfom SS Himmlerom. Pokladala sa za najdôslednejšieho bojovníka proti Židom a dožadovala sa čo najväčšieho podielu na arizáciách.[221] Roku 1940 dosiahla 60-tisíc členov, čo predstavovalo tri štvrtiny Nemcov oprávnených voliť.[222]

Pri vytváraní masívnej základne všeobecného súhlasu s cieľmi nacistického Nemecka zohrával integračnú funkciu vykonštruovaný Hitlerov mýtus. Vodca uctievaný ako moderný Mesiáš stál nad každodennými materiálnymi starosťami a jeho kult fungoval ako kompenzačný mechanizmus pri tlmení nespokojnosti. Pozdrav „Heil Hitler“ znamenal vonkajší prejav podpory režimu – bez ohľadu na to, či bol vyjadrovaný dobrovoľne, rezignovane alebo pod nátlakom. Jeho odmietanie bolo jasným prejavom politickej nekonformnosti. Pozdrav slúžil ako propaganda, i ako nátlak.[223] Vedenie DP získavalo prívržencov sľubmi aj vyhrážaním. Odporca nacifikácie spišských Nemcov, predseda bývalej Spišskonemeckej strany Andor Nitsch bol uväznený. Z rozpustených „ordnerských“ (usporiadateľských) skupín bývalej Karpatonemeckej strany sa zakladali tzv. ochranné oddiely *Freiwillige Schutzstaffel* (FS). Ich členovia nosili od konca roka 1938 nacistické symboly na verejnosti, vyvesovali nemecké zástavy, usporadúvali podvečerné pochody ulicami miest, ktoré sa obyčajne končievali terorizovaním politických protivníkov a vyháňaním

[221] KOVÁČ, Dušan: Deutsche Partei v politickom systéme Slovenského štátu. In: BYSTRICKÝ, Valerián (ed.): *Slovensko v rokoch druhej svetovej vojny.* Bratislava : Predsedníctvo SNR, 1991, s. 131-134.

[222] HOENSCH, Jörg K.: *Voraussetzungen und Ablauf der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik,* ref. 178, s. 294.

[223] KERSHAW, Ian: *Hitlerův mýtus. Image a skutečnost v Třetí říši*. Praha : Iris, 1992, s. 8 a 62.

Židov z kaviarní a korza.[224] Neskôr asistovali pri deportáciách do koncentračných táborov.

Stranícky preukaz legitimoval príslušnosť k „národnej skupine". Morálnemu a ekonomickému tlaku na vstup do DP (napr. vydieraniu formou bojkotu živnostníkov alebo nátlaku zamestnávateľov) sa odvážili odolať len máloktorí. Verejné zhromaždenia, neustále pochody, nástupy, nočné slávnosti s fakľami, sprievody so zástavami a trubačmi, protižidovské manifestácie aj pompézne oslavy Hitlerovho uchopenia moci (30. januára), Führerových narodenín (20. marca), Dňa národnej práce (1. mája) či Dňa padlých v hnutí (9. novembra) slúžili nielen k posilňovaniu oddanosti už presvedčených, ale aj k izolovaniu tých, ktorí boli nerozhodnutí alebo kládli odpor. Boli prinútení cítiť sa outsidermi v spoločnosti, v ktorej sa nekritický masový obdiv stal normou.[225] Pred očami verejnosti vystupovali Nemci ako jeden monolit. Rituály, hudba, uniformy, hákové kríže zviditeľňovali nemeckú menšinu nad jej skutočný rozmer a rozsah. Vytvárali z nich osobitnú skupinu aj tam, kde prv neboli takto vnímaní. Cudzia symbolika, sémantika a rétorika vodcov menšiny robila z nich v očiach Slovákov reprezentantov iného štátu.[226]

Deutsche Partei si robila nárok na kontrolovanie celého nemeckého obyvateľstva na Slovensku. Precízne vypracovaná organizačná štruktúra siahala od vodcu a hlavného vedenia až po miestne skupiny, členené na kamarátstva (Kameradschaft) a susedstvá (Nachbarnschaft).[227] Pod vedenie strany prešli všetky nemecké spoločenské, kultúrne, telocvičné, športové a mládežnícke spolky, odborové organizácie a hospodárske združenia. Proces glajchšaltovania, ktorý sa začínal už v medzivojnovom období, neprebiehal všade bez odporu. Potom, čo sa Nemecký divadelný spolok v Bratislave dostal pod vplyv henleinovcov, vznikol v júli 1938 – samozrejme len nakrátko – ľavicový spolok na podporu „demokratického nemeckého divadla" (Demokratische Deutsche Kulturgemeinschaft zu Pressburg).[228] Vzhľadom na nespoľahlivosť niektorých funkcionárov turnerských spolkov na Spiši zinscenoval Karmasin

[224] CHALUPECKÝ, Ivan – [SULAČEK, Jozef]: *Dejiny Levoče* 2, ref. 146, s. 343; SALNER, Peter: *Premeny Bratislavy 1939 – 1993,* ref. 199, s. 23.

[225] KERSHAW, Ian: *Hitlerův mýtus,* ref. 223.

[226] LIPTÁK, Ľubomír: Nemecká a maďarská menšina v slovenskej politike a odbojovom hnutí. In: BRANDES, Detlef – IVANIČKOVÁ, Edita – PEŠEK, Jiří (eds.): *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938 – 1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhosláviou*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 87.

[227] Podrobnejšie SCHVARC, Michal: Vývoj a zmeny organizačnej štruktúry Deutsche Partei 1938 – 1945. In: *Historický časopis,* 54, 2006, č. 3, s. 471-502.

[228] KUZMÍK, Daniel: *Príspevok k dejinám Nemcov v Bratislave v rokoch 1918 – 1938*. Diplomová práca FFUK Bratislava, 1981, s. 59-61.

ešte roku 1937 svoju „voľbu“ za starostu novovzniknutej Karpatskej telocvičnej župy. Na protest sa celé vedenie opozičnej pobočky v Kežmarku vzdalo funkcií. Na jeseň 1938 bola Karpatská telocvičná župa zrušená a všetky telocvičné a športové organizácie zjednotené.[229] Problémy nastali aj pri glajchšaltovaní tradičného turistického Karpatského spolku. Z 28 sekcií sa len pražská a ostravská sekcia vyslovili sa včlenenie do „národnej pospolitosti“ (*Volksgemeinschaft*), teda za podriadenie sa Sudetonemeckej alebo Karpatonemeckej strane (1938). Valné zhromaždenie Karpatského spolku protestovalo roku 1940 proti dosadeniu vládneho komisára z iniciatívy DP. Napriek zmanipulovaniu nasledujúceho mimoriadneho valného zhromaždenia (veľa členov nevpustili do sály, takže nemohli hlasovať) sa spolok nepodarilo úplne podriadiť – hoci používali dobovú nacistickú rétoriku, členovia boli neustále obviňovaní z nenemeckosti, maďarónstva a židofilstva.[230]

Politický vplyv DP ďalej rástol po vypuknutí vojny a víťazstvách nemeckej armády. Keď však začali vojenskú prevahu získavať štáty protinacistickej koalície, eufória nemeckého obyvateľstva mizla. Článok v Kalendári Nemcov na Slovensku na rok 1944 hodnotil vývoj „Volksgruppe“ od roku 1938. Prvú etapu nazval „*totálnym podchytením* celého nemectva našej vlasti“, obdobie od začiatku roku 1942 sa nieslo v znamení „*totálnej zodpovednosti*“ a tretia etapa, kedy tunajší Nemci mali „nielen riešiť úlohy v rámci Slovenska, ale zdieľať celonemecký osud na frontoch“, vyžadovala „*totálne osvedčenie sa*“. Z propagandistického opisu života „národnej skupiny“ v roku 1943, doplneného nainscenovanými fotografiami, vyplýva, že integrácia všetkých generácií a vrstiev Nemcov a usmerňovanie všetkých základných oblastí boli skutočne všeobsiahle. Precízne organizované menšinové inštitúcie využívali silu propagandy a disciplinovanosť nemeckých obyvateľov. Povolávanie do zbraní SS usmerňoval Hlavný organizačný úrad, starostlivosť o vojakov riadil iný špeciálny úrad. Predvojenskú výchovu organizovala FS. Zákon č. 31/1943 predpisoval 104 hodín ročne na predvojenskú výchovu, svetonázorové školenie a praktické verejné práce. „Dovtedy bola účasť na budovateľskej práci dobrovoľná, v rámci zákona o vojenskej výchove sú aj *váhaví* zapojení do práce.“ Pod povinnou budovateľskou službou sa rozumeli stavby ciest, regulácie potokov, susedská výpomoc rodinám narukovaných, účasť na sociálnych stavbách, napr. na výstavbe zotavovne pre tuberkulózne deti v Tatranskej

[229] BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné hnutie Deutscher Turnverein na Spiši v rokoch 1918 – 1938. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 184-186.

[230] HOCHBERGER, Ernst: *Die Bedeutung des Karpathenvereins,* ref. 158, s. 141.

Lomnici. Ženy sa museli starať o prechádzajúcich vojakov. V Bratislave 150 nemeckých študentiek a učiteliek povinne vystriedalo v podnikoch zamestnané viacdetné matky, aby tie mohli stráviť dovolenku so svojimi deťmi. Na koncentráciu síl v hospodárstve sa zriadil pri DP Hlavný úrad pre národné hospodárstvo. Povinná organizácia všetkých zárobkovo činných Nemcov (Arbeitsfront der Volksdeutschen), združujúca 33-tisíc členov, budovala okrem iného domovy pre učňov. Sťažovala sa na spoluprácu so súkromnými podnikmi, ktoré vraj boli „zaťažené minulosťou". V poľnohospodárskej sfére sa organizovali pracovné konferencie pre „miestnych roľníckych vodcov" a mladí roľníci boli vysielaní na ríšske odborné poľnohospodárske školy. Urýchlene sa stavali silá a ošipárne, aby bolo možné zvládať zásobovanie. Ústredný zväz nemeckých družstiev na Slovensku organizoval dni sporenia. Hlavný stavebný úrad zodpovedal za výstavbu sociálnych bytov a domov, ozdravovní a kultúrnych domov – často na bývalých židovských pozemkoch. Nemecká minorita mala k dispozícii vlastné noviny a časopisy (cenzurované DP), divadelný spolok, ktorý organizoval hosťovanie ríšskonemeckých divadiel, filharmonický orchester, 15 kín a tri vozidlá so zvukovými propagandistickými filmami, ľudové knižnice – očistené od „rozvratnej" literatúry – odborne riadené referentkou z ríše, vlastné rozhlasové vysielanie využívajúce výpomoc ríšskeho vysielača vo Viedni. Vlastivednému výskumu sa venoval ústav v Kežmarku a múzeum v Nemeckom Pravne. Karpatonemecký hudobný zväz sa staral o spevácke zbory a hudobné kapely a budoval archív ľudových piesní a hudby. Hlavným nástrojom politickej osvety mali byť mesačné politické zhromaždenia, za povinnú lektúru sa považovali *Deutsche Stimmen.* Do škôl sa dostali nové učebnice a mapy Slovenska s nemeckými názvami. Narukovaných učiteľov bolo potrebné nahradiť – všetky maturantky obidvoch nemeckých gymnázií museli na nariadenie „Volksgruppenführera" povinne odpracovať jeden rok ako výpomocné učiteľky. Pri školách sa zriaďovali denné domovy na prípravu „slovakizovaných" detí, aby zvládli nemecké vyučovanie. Osobitné stranou ovládané zväzy mali učitelia, mládež (Deutsche Jugend), vojaci, turneri a športovci.[231] „Štát v štáte", o ktorý usiloval Karmasin, vnášal takmer do všetkých sfér života nemeckého obyvateľstva nacistický program – princíp nadradenosti a tézu, že nemecké menšiny sú integrálnou časťou nemeckého národa. Priestor na slobodné rozhodovanie bol v totalitných pomeroch men-

[231] HAUSKRECHT, Karl: Unsere Volksgruppe. In: *Kalender der Deutschen in der Slowakei für das Jahr 1944,* 4. Jahrgang. *Herausgegeben vom Hauptamt für Presse und Propaganda der Deutschen Partei.* Pressburg : Roland-Verlag, [1943], s. 85-104.

šiny minimálny a len jednotlivci resp. malé skupiny (napríklad komunisti na Hornej Nitre a Spiši ako „ostrovy pozitívnej deviácie“) našli silu vzoprieť sa agresívnemu nacionalizmu a rasizmu.

Po neúspechoch na frontoch síce oficiálna karpatonemecká tlač písala, že „národná skupina bude aj naďalej znášať záťaž v neotrasiteľnej vernosti národnosocialistickému ideálu a vo fanatickej viere vo víťazstvo našej spravodlivej veci“,[232] no viacerí Nemci už vytriezveli z nacionalistického ošiaľu. V situácii, keď deklarovanie nemeckej národnosti prestávalo poskytovať len výhody (pozíciu „prednej stráže nemectva“, prípadne arizovaný podnik alebo správcovstvo, úrad či funkciu v rozvetvenej sieti nemeckých inštitúcií) a keď im „Führer“ pripomenul vojenskú službu „Vaterlandu“, začali prejavovať tichú nespokojnosť alebo pasivitu. Vonkajšími znakmi bolo opúšťanie hitlerovského pozdravu a symbolov, či návraty k slovenčine v každodennej komunikácii. V roku 1943 hľadali niektorí Spišiaci útočisko v Maďarskej strane a snažili sa o zmenu národnosti na maďarskú. Spravodajstvo evidovalo dovtedy nevídanú neochotu vstupovať do jednotiek SS, dezercie, ako aj pokles morálky v DP – vyskytli sa protesty počas schôdzí a prejavy obáv z prehranej vojny. Keď mali v lete 1944 slovenskí Nemci povinne vstupovať do zbraní SS, mnohí žiadali o zmenu národnosti (odvolávajúc sa na chyby sčítacích komisárov), resp. opúšťali rady DP. Mnohí miestni exponenti sa sťahovali z verejného života. Strana a FS však stále držali väčšinu Nemcov pokope a manipulovali nimi podľa potrieb ríše, zneužívajúc ich disciplinovanosť a obavy pred perzekúciami a využívajúc svoje dobre vybudované vnútorné spravodajstvo.[233] Počas Slovenského národného povstania sa časť Nemcov zapojila do antifašistického boja, ďalšia časť v radoch nemeckej domobrany asistovala nemeckým ozbrojeným silám pri prenasledovaní partizánov, prípadne slúžila DP ako informátor. V povstaleckých regiónoch malo nemecké obyvateľstvo k partizánom prevažne negatívny vzťah – považovali ich za zlodejov jedla a šatstva.[234] V niekoľkých prípadoch vyústila nenávisť partizánov a predovšetkým ich sovietskych veliteľov do masových vrážd (Ružomberok, Nemecká Ľupča, Sklené, Banská Štiavnica, Magurka). Pred blížiacim sa frontom a hroziacimi represáliami zo strany Červenej armády boli karpatskí Nemci postup-

[232] Ref. 231.

[233] *Dejiny Levoče* 2, ref. 146, s. 378-380; LIPTÁK, Ľubomír: *Nemecká a maďarská menšina v slovenskej politike*, ref. 226, s. 89-90; GABZDILOVÁ, Soňa: The changes of attitudes of German minority in Slovakia in course of World War Second. In: *Človek a spoločnosť. Internetový časopis pre pôvodné teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied,* 6, 2002, č. 1, www.saske.sk/cas/1 – 2002/index.html.

[234] BÚRIKOVÁ, Zuzana: Obraz „svojho“ a „iných“ etník v orálnej histórii nemeckého obyvateľstva Švedlára. In: *Slovenský národopis*, 48, 2000, s. 29.

ne od septembra 1944 evakuovaní. Väčšina sa cítila „opustená“ a sklamaná, no napriek nedôvere sa zrejme až 120 tisíc Nemcov[235] podrobilo rozkazom a opustilo svoje domovy. Medzi nemeckými obyvateľmi Spiša sa šírili chýry, že evakuácia nie je nutná, že má len Spišiakov vyhnať zo starej vlasti a dať wehrmachtu možnosť nakúpiť za lacný peniaz kone, kravy, vozy a pod. Niektorí však ešte stále verili v tajné zbrane a konečné víťazstvo.[236] Koniec vojny priniesol totálne stroskotanie politiky DP a predstáv o jednotnom nemeckom priestore a s tým spojené rozčarovanie a strach nemeckého obyvateľstva.

Démonizácia Nemcov a potláčanie etnickej identity

Nemecká armáda počas ústupu podpaľovala niektoré nemecké obydlia, v mesiacoch bezprávia rabovali hnuteľný majetok evakuovaných jednotky Červenej armády a sčasti aj miestni obyvatelia. Do domov po Nemcoch usídľovali národné výbory obyvateľov z nevyhovujúcich bytových pomerov. Väčšina osídlencov pochádzala zo sociálne slabých vrstiev a nemala skúsenosti z obhospodarovania poľnohospodárskych majetkov. Ich necitlivé až koristnícke počínanie zapríčiňovalo konflikty s miestnymi obyvateľmi. Viacerí nemeckí antifašisti z Hornej Nitry neevakuovali, stávali sa členmi národných výborov, čo mnohí Slováci prijímali s nevôľou. V tom čase sa konkretizoval program obnovenia Československej republiky ako národného štátu Čechov a Slovákov bez neslovanských menšín. Na jar 1945 sa neočakávane vrátila časť evakuovaných Nemcov, ktorí sa v predchádzajúcom režime politicky neangažovali a nemali pocit viny. Viacerí našli svoje domy obsadené, a tak hľadali útočisko u rodiny a známych alebo zo strachu pred prenasledovaním odišli do hôr. Situačné správy opisujú ich ťažké postavenie, hlad, aj samovraždy. Celé rodiny boli zaisťované a zaraďované do sústreďovacích táborov. Internovanie Nemcov do zle zásobovaných a hygienicky nevyhovujúcich táborov sprevádzali prechmaty a akty nezákonnosti, no antinemecká hystéria až lynčovanie ako v českých krajinách sa na Slovensku vzhľadom na kratšie trvajúcu nacistickú okupáciu nevyskytovali. Za kritériá príslušnosti k nemeckej národnosti považovali úrady jazyk rodinnej komunikácie, príslušnosť k DP alebo priznanie národnosti pri poslednom sčítaní ľudu. Často sa pri tom vybavovali osobné

[235] Odlišné údaje z rôznych zdrojov sumarizuje GABZDILOVÁ, Soňa: Situácia nemeckej menšiny na Slovensku pri návrate z evakuácie na jar a v lete 1945. In: *Historický časopis*, 49, 2001, č. 3, s. 454.

[236] SULAČEK, Jozef: Kežmarskí Nemci koncom druhej svetovej vojny. In: CHALUPECKÝ, Ivan (ed.): *Z minulosti Spiša* II. Levoča : Spišský dejepisný spolok, 1994, s. 43.

účty. Objavili sa tiež úvahy o označovaní zaistených Nemcov (oholením hlavy, kruhovým znakom s čiernym písmenom N), ale na rozdiel od Čiech bolo ponižujúce vonkajšie etiketovanie príslušnosti k národnosti na Slovensku zakázané.[237] Vzhľadom na nízky počet nemeckého obyvateľstva a na relatívne nekonfliktné spolužitie v minulosti v nich reprezentanti Slovákov nevideli hrozbu, tú pociťovali skôr zo strany „dedičných nepriateľov" – Maďarov. Pamätali si však aroganciu a nadradenosť DP, jej okázalé napodobňovanie praktík NSDAP a snahy o získanie privilegovaného postavenia. Tieto javy viedli k odcudzeniu medzi Slovákmi a Nemcami a boli jednou z príčin ľahostajnosti, s akou slovenská verejnosť prijímala represálie voči nemeckým susedom po porážke nacizmu.[238]

Ak sa aj na konci vojny objavili náznaky niekdajšej fragmentácie (ojedinelé znaky starších regionálnych a uhorsko-patriotických identít v podobe alibistického hlásenia sa Spišiakov k maďarčine), status diskriminovaných obetí zjednotil celú skupinu: boli zbavení občianskych a politických práv, až na výnimky (antifašisti, zmiešané manželstvá) im bol skonfiškovaný a vyvlastnený majetok, veľkú časť z nich na základe etnickej príslušnosti internovali v táboroch a vysídlili.

Myšlienka vyhnania Nemcov z východnej a strednej Európy, napodobňujúca koncepciou a metódou nacionálno-socialistický a sovietsky vzor, sa viazala na princíp odstraňovania etnickej heterogenity. Medzinárodná politika videla v etnickom pluralizme zdroj konfliktov a vnútornej politike národných štátov tiež prekážal na ceste k vytúženej etnickej homogenite. S touto argumentáciou sa spojilo démonizovanie nemeckých menšín ako nástroja nemeckej agresie a expanzie, ako Hitlerovej „piatej kolóny". Absolutizovala sa kolaborácia príslušníkov nemeckých minorít, v radikalizovanej povojnovej atmosfére pomsty a odplaty sa im pripisovala kolektívna vina. Prehliadala sa ich lojalita voči domovským krajinám, pokusy o vyhnutie sa službe v SS aj prejavy odporu.[239] Hlavná fáza vypovedania Nemcov zo Slovenska prebehla od apríla do

[237] OLEJNÍK, Milan: Nemecká menšina na Slovensku a jej odsun v rokoch 1945 – 1946. In: GAJDOŠ, Milan – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku. História, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 103-113; GABZDILOVÁ, Soňa: *Situácia nemeckej menšiny na Slovensku pri návrate z evakuácie,* ref. 235, s. 453-476; OLEJNÍK, Milan: Komunita bez domova – situácia nemeckého obyvateľstva na Slovensku v rokoch 1945 – 1947. In: PEŠEK, Jan a kol.: *Kapitolami najnovších slovenských dejín*. Bratislava : Historický ústav SAV, 2006, s. 75-88.

[238] OLEJNÍK, Milan: Status nemeckej minority na Slovensku v prácach slovenských a nemeckých historikov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti*, ref. 219, s. 141.

[239] SEEWANN, Gerhard: Typologische Merkmale der Vertreibung der Deutschen aus dem östlichen Europa. In: *Südosteuropa,* 50, 2001, č. 10-12, s. 575-587.

októbra 1946 a celkovo v nej bolo odsunutých 32 400 osôb. V očiach obetí transferu to bolo jednoznačné vyhnanie z domova.

Nasledoval tzv. dodatočný odsun do Nemecka, pri ktorom sa predovšetkým zlučovali rodiny, a presídľovanie príslušníkov menšiny z pohraničia do vnútrozemia Slovenska. Obmedzovanie pohybu a pobytu trvalo až do roku 1950. Úrady si pritom sťažovali na údajnú benevolentnosť pri udeľovaní výnimiek z odsunu, aj na odpor zamestnávateľov proti odchodu nemeckých odborníkov v rámci tzv. akcie rozptylu. K zmene postoja štátu prišlo až po prevrate roku 1948 – začlenením Československa do sovietskeho bloku a nadviazaním diplomatických stykov s novovzniknutou Nemeckou demokratickou republikou. Príslušníkom nemeckej menšiny sa umožnilo vrátenie štátneho občianstva. Nebolo však spojené s vrátením skonfiškovaného majetku, ale s povinnosťou vojenskej služby (väčšinou v pracovných útvaroch pre nespoľahlivých). Časť Nemcov o občianstvo nežiadala, udelili ho 11 tisícom z nich. Až do marca 1950 pre nemeckú menšinu platil zákaz návštev verejných miestností, zábav, lesov a parkov a používania nemeckého jazyka na verejnosti. Menšinové práva im boli priznané až roku 1968, ale kvantitatívny pokles skupiny sa nezastavil. Mnohí sa k svojej etnicite nehlásili v dôsledku traumatizujúcich zážitkov povojnového obdobia a z obavy pred represiami komunistického režimu. Roku 1981 uviedlo nemeckú národnosť iba okolo 1 900 osôb.[240]

Po prevrate roku 1989 sa objavili priaznivé podmienky na renesanciu nemeckých menšinových aktivít. Karpatonemecký spolok organizuje kultúrnu a osvetovú činnosť pre svojich asi 4 tisíc členov a snaží sa spolupôsobiť pri obnove menšinového školstva. Špeciálna asociácia sa venuje podpore malého podnikania. V rámci Slovenského národného múzea vzniklo Múzeum dejín a kultúry karpatských Nemcov, ktoré dokumentuje minulosť nemeckej komunity na území Slovenska.

[240] GABZDILOVÁ, Soňa: Nemecká menšina na Slovensku v rokoch 1947 – 1950. In: GAJDOŠ, Milan – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku. História, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 114-124; GABZDILOVÁ, Soňa: Germans in Slovakia after February 1948 (till the beginning of 1950). In: *Človek a spoločnosť,* 6, 2002, č. 4, www.saske.sk/cas/4-2002/index.html; OLEJNÍK, Milan: Situácia nemeckého obyvateľstva na Slovensku v prvých rokoch komunistickej diktatúry. In: NOSKOVÁ, Helena a kol.: *K problémům menšin v Československu v letech 1945 – 1989*. Praha : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2005, s. 127-138.

Kategória „karpatskí Nemci“

Kolektívna identita/identifikovanie sa je procesom sebadefinovania skupiny s rozmerom *alteritným* (zahŕňa obraz „druhého“), *sebareflexívnym* (vytvára obraz vlastnej skupiny), *kontextuálnym* (závisí od politických pomerov a spoločenských vzťahov) a súvisiacim s *konštruovaním naratívu*.[241] Nemecky hovoriaci obyvatelia Uhorska v 19. storočí vnímali spolubývajúce etniká ako „iné“ – prevažne s pocitom vlastnej kultúrno-civilizačnej nadradenosti. Napriek maďarizácii si nevytvorili nepriateľský obraz Maďarov, nepociťovali vlastnú a maďarsko-uhorskú identitu ako konfliktné, ale ako navzájom sa doplňujúce. Asimilácia k maďarstvu znamenala etnicko-štátnu integráciu a umožňovala im politickú a spoločenskú emancipáciu. Vznik Československa bol v očiach nemeckých obyvateľov „českou okupáciou“ ich uhorskej vlasti, na Slovákov sa pozerali naďalej zvrchu ako na „nekultivovanú masu“ alebo „pastierov“. Od dvadsiatych rokov 20. storočia sa Nemci na Slovensku stali predmetom „nemeckej kultúrnej práce“ sudetonemeckých a (ríšsko)nemeckých aktivistov, ktorá mala za cieľ „spraviť z našich ľudí opäť uvedomelých *kulturträgrov* ríše, vytrhnúť Nemcov na Slovensku z tieňa stáročného úpadku a zabudnutia a oživiť v nich tvorivého ducha predkov“.[242] Ako ukazujú príklady zo Spiša, politickí činitelia zvonka neboli prijímaní jednoznačne pozitívne. Aj v štyridsiatych rokoch pretrvávali regionálne odlišnosti a napätia: straníci v Hauerlande vyjadrovali nespokojnosť s bratislavským vedením DP a konflikty so Spišiakmi sa zavŕšili v auguste 1942, keď Karmasin dosiahol zákaz nedostatočne zglajchšaltovaného kežmarského týždenníka *Karpathen-Post*.[243] Mýtus spoločného nemeckého osudu bolo treba skonštruovať, presadiť a zafixovať. Nevyhnutne boli k tomu potrebné obrazy nepriateľov – v Karmasinovej interpretácii nimi boli Židia, slobodomurári a „ľudia s dvojakými srdcami“[244] (nerozhodnutí, s dvojitou alebo nejednoznačnou identitou), ktorí Nemcom údajne zaberajú teritórium, prácu a majetok. Zatiaľ čo na začiatku štyridsiatych rokov Karmasin kritizoval „vlažných“ Nemcov a masu nečinných (teda pasivitu časti skupiny), roku 1943 sa vyhrážal nespokojencom, ulievačom a zbabelcom (čo poukazuje na vnútorný odpor v skupine). Tlak voči „vnútorným

[241] Por.: PETRUSEK, Miroslav (ed.): *Velký sociologický slovník.* Praha : Karolinum, 1996, heslo Identita.

[242] FRIEDL, Hans: Deutsche Kulturarbeit in der Slowakei. In: *Karpatenland.* Vierteljahrschrift der Deutschen Volksgruppe in der Slowakei, 12, 1941, č. 1, s. 11.

[243] MELZER, Rudolf: *Erlebte Geschichte. Rückschau auf ein Menschenalter Karpatendeutschtum.* Teil 2: *Von 1939 bis 1945 und wie es weiterging.* Wien : Karpatendeutsche Landsmannschaft in Österreich, 1996, s. 69 a 311.

[244] KARMASIN, Franz: Zur Einführung. In: *Karpatenland,* 12, 1941, č. 1, s. 3.

nepriateľom“ rástol, už nepostačovalo symbolické ohraničovanie sa lojálnych k DP prostredníctvom hákových krížov, pozdravov, demonštratívnej účasti na verejných akciách, ani vyvolávanie pocitu existenciálneho ohrozenia špicľovaním straníckeho spravodajstva. Kto sa postavil mimo, mal byť potrestaný. Roku 1942 sa dokonca uvažovalo o zriadení špeciálneho tábora nútenej práce pre Nemcov, čo sa nakoniec nerealizovalo. V rámci „očisty Volksgruppe“ odtransportovali do ríše vyše 600 tzv. asociálnych a duševne menejcenných osôb nemeckého pôvodu.[245]

Obraz vlastného etnika spočíval v tzv. zrkadlovom efekte: negatívny heterostereotyp versus pozitívny autostereotyp. Oproti obrazu sociálne nižšie situovaného, lenivého a nečestného Slováka, Rusína alebo Róma zdôrazňovali Nemci svoje pozitívne vlastnosti (usilovnosť, inteligencia, etnická a konfesionálna tolerancia, šporovlivosť, čistota), zvláštne pracovné kvality (dobrí odborníci využívajúci technické inovácie, sedliaci s vysokými výnosmi), osobitné zamestnanecké špecializácie (sklári, baníci, remeselníci, umelci), ďalej špecifické stravovanie (obľuba piva, knedlí a kávy) a konfesionálnu príslušnosť (evanjelici).[246] Podľa autobiografických rozprávaní, ktoré analyzovala Zuzana Búriková, dnešní Nemci vo Švedlári kategóriu „my“ nechápu výlučne etnicky, ale aj lokálne a teritoriálne – pre obdobie pred rokom 1945 odlišujú *Reichsdeutsche* a *Volksdeutsche*. Vlastnú skupinu označujú ako „my, naši, svoji, vlastní“, zriedkavo používajú etnonym. Ich sebaobraz reflektuje zmenu politickej situácie: po druhej svetovej vojne bola dovtedy privilegovaná minorita vnímaná ako súčasť národa, ktorý viedol a prehral vojnu. Reakciou na slovenský stereotyp Nemca bežný v povojnovom období („fašista = Nemec = vrah“) bolo a je dištancovanie sa obyvateľov Švedlára od nacizmu a zdôrazňovanie jednoduchosti a chudoby.[247] Kontrastuje to so zaužívaným starším slovenským heterostereotypom bohatého Nemca[248] a potvrdzuje skutočnosť, že tzv. „charakteristické etnické znaky“ nie sú stabilné, ale menia sa podľa situácie.

Nacionalizácia po nemecky hovoriacich obyvateľov od roku 1918 a najmä od tridsiatych rokov predstavovala mnohovrstvový komplexný proces. Zahŕňal

[245] MELZER, Rudolf: *Erlebte Geschichte,* ref. 243, s. 303; LIPTÁK, Ľubomír: *Nemecká a maďarská menšina v slovenskej politike,* ref. 226, s. 91.

[246] PARÍKOVÁ, Magdaléna: Zwischen Autopsie und Konstruktion – Wechselseitige Stereotypen von Slowaken und Deutschen in der Slowakei. In: HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung* (=Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas Bd. 9). Frankfurt a. M : Peter Lang, 2007, s. 503-513.

[247] BÚRIKOVÁ, Zuzana: *Obraz „svojho“ a „iných“ etník*, ref. 234.

[248] Por. MACHAJDÍKOVÁ, Mária: *Pezinskí Nemci v zlomových obdobiach,* ref. 210.

separovanie sa od Slovákov (po roku 1939 sa nemohlo naplno rozvíjať podľa predstáv predákov DP vzhľadom na zahraničnú politiku Berlína voči Slovenskej republike), dekonštruovanie pozostatkov prednacionálneho povedomia a konštruovanie národnej identity podľa nacionálno-socialistického vzoru s novým referenčným systémom – Hitlerovou treťou ríšou. Už Karpatonemecká strana koncom dvadsiatych rokov začala používať etnonym *karpatskí Nemci* ako základ pre vytvorenie spoločnej identity nemecky hovoriacich obyvateľov Slovenska.[249] Podľa Manfreda Alexandra však k skutočnému zjednoteniu „karpatských Nemcov" pod týmto pojmom prišlo až po vyhnaní, v emigrácii.[250] Od tridsiatych rokov sa objavoval aj pojem *Slowakeideutsche* (prvýkrát u Hansa Kasera, 1934). Nová sémantika (topoi *Herrenvolk*-u, koncept „spoločného osudu" všetkých Nemcov) a kategorizácie spolu s reprezentáciami menšinového nacionalizmu Nemcov na Slovensku iba sčasti preberali prvky bežné v okolitých nacionalizmoch. Nacistické elity sa snažili určovať spôsob života – „ako sa patrí na nemeckého človeka", jeho telesnú aj duševnú zdatnosť, počet detí, aby sa zväčšovala „biologická báza" národa, aj etnickú rovnorodosť manželstiev.[251] Bojovali o „prinavrátenie" slovakizovaných Nemcov, o úradné používanie nemeckej formy krstných aj rodných mien, o očistu ľudovej kultúry od cudzích vplyvov (okrem iného sa pripravoval konštrukt nemeckých regionálnych krojov).

Stratégiou zviditeľňovania „nemeckého" priestoru bolo národné kódovanie prírodnej aj umelo vytvorenej krajiny:[252] Nemecké Tatry v interpretácii Karpatského spolku v medzivojnovom období, nemecká architektúra stredovekých miest a boj o jej uchovanie (napr. plánovaná asanácia bratislavskej hradnej ruiny roku 1940 sa označovala za hanobenie nemeckej kultúry), nemecký Devín na zraze pohraničných Nemcov označený monumentálnym dreveným hákovým krížom (1939),[253] nacistická karpatonemecká architektúra ako nositeľka ideológie *Blut und Boden* (od monumentálneho neoklasicizmu reprezentatívnych stavieb po národný romantizmus súkromných domov).[254]

[249] Termínom „Karpathendeutsche" označoval pôvodne historik Raimund F. Kaindl celú nemeckú populáciu Uhorska, Haliče, Bukoviny, Rumunska a Bosny (v publikáciach z rokov 1907 – 1911).

[250] ALEXANDER, Manfred: Phasen der Identitätsfindung der Deutschen in der Tschechoslowakei, 1918 – 1945. In: KLUETING, Harm (ed.): *Nation – Nationalismus – Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*. Köln – Weimar – Wien, Böhlau : 1992, s. 132.

[251] Napr. v tzv. lepšej nemeckej spoločnosti v Bratislave sa podľa „nepísaných zákonov" manželstvo so slovenským partnerom považovalo za nevhodné (1938). MANDERLA, Fritz: *Autobiographie. Chronik der Preßburger Fleischwarenfabrikanten-Familie Manderla.* Bratislava : Slovenské národné múzeum, 1999, s. 88.

[252] JUDSON, Pieter M.: *Versuche um 1900 die Sprachgrenze sichtbar zu machen*, ref. 171.

[253] KILIÁNOVÁ, Gabriela: *Identita a pamäť. Devín/Theben/Dévény ako pamätné miesto*. Bratislava : Ústav etnológie, 2005, s. 71.

Na rozdiel od Slovákov oficiálni národno-socialistickí reprezentanti nemeckej menšiny nebudovali imidž komunity v spojitosti s náboženstvom a cirkvou. Hoci viacerí katolícki a evanjelickí kňazi od dvadsiatych rokov svojimi organizačnými aktivitami výdatne prispievali rozvoju nemeckého národného povedomia, spolupráca cirkví s národným socializmom sa po roku 1938 ukázala ako nerealizovateľná. Väčšina duchovných sa vzhľadom na totalitné pomery v nemeckej komunite prejavovala neutrálne, zriedkavo sa v kázňach odvážili kritizovať protikresťanské postupy nacistov. Napr. farár v Lomničke na Spiši v kázni nazval Hitlera kacírom, načo prítomné dievčatá z mládežníckej organizácie ostentatívne odišli z chrámu a následne sa časť obyvateľov dediny postavila proti svojmu kňazovi. Mimoriadne exponovanému rímskokatolíckemu farárovi v Handlovej Josefovi Steinhübelovi sa nepodarilo vybudovať kresťanskú bázu v DP. Najmä mládež v školách a v jednotlivých zložkách *Deutsche Jugend* bola silno indoktrinovaná novopohanstvom. Odkonfesionalizovanie nemeckých ľudových škôl sa zavŕšilo koncom roka 1942. Nemecké školské oddelenie na ministerstve muselo rešpektovať slovenský školský zákon, podľa ktorého sa vyučovanie začínalo modlitbou. Školáci v nemeckých školách na Slovensku každodenne povinne deklamovali: „Pane, ochraňuj našu nemeckú zem a vodcu, ktorého si nám poslal ...“[255] Dôležitú cieľovú skupinu nacionálno-socialistickej propagandy predstavovali ženy, školené ako matky a vychovávateľky „nových ľudí“. Početné prihlášky žien do DP roku 1941 boli interpretované ako prekonávanie náboženských predsudkov. Štúdium dievčat na stredných a vysokých školách sa považovalo za „neefektívne pre Volksgruppe“, odporúčali sa im nové nemecké ženské odborné školy. Vekové, genderové, konfesionálne aj zamestnanecké skupiny, ich spôsob života a povedomie, boli sústavne a systematicky usmerňované. Pomer medzi sfanatizovanou a zastrašenou časťou spoločenstva kolísal.

Diskurzívne a materiálne reprezentácie kolektívnej identity nebývajú stabilné, ich dočasné pozície sú výsledkom neustáleho procesu „inscenovania“ minulosti na javisku verejnej komunikácie, v ktorom sa môže dovtedajšia tradícia reprodukovať a upevňovať, ale aj meniť.[256] V 19. storočí odrážali naratívne tradície uhorských Nemcov (v ich vlastnom ponímaní nemeckých Uhrov)

[254] STOLIČNÁ, Elena: S pečaťou svastiky. In: *Architektúra & urbanizmus*, 34, 2000, č. 3-4, s. 133-138.

[255] MELZER, Rudolf: *Erlebte Geschichte*, ref. 243, s. 235-238, 317.

[256] UHL, Heidemarie: Kultur, Politik, Palimpsest. Thesen zu Gedächtnis und Gesellschaft. In: FEICHTINGER, Johannes – GROSSEGGER, Elisabeth – MARINELLI-KÖNIG, Gertraud – STACHEL, Peter – UHL, Heidemarie (eds.): *Schauplatz Kultur – Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen. (Gedächtnis – Erinnerung – Identität, Band 7)*. Innsbruck – Wien – Bozen : Studien Verlag, 2006, s. 30.

protonacionálny regionalizmus a štátny patriotizmus historikov a publicistov nemeckého pôvodu. Autori nespájali dejiny svojej komunity s Nemeckom a nemeckým národom. Až vlastivedné výskumy dvadsiatych – štyridsiatych rokov 20. storočia vytvorili nacionálne obrazy Nemcov na Slovensku, vychádzajúce z predstáv čistej ľudovej kultúry a biologicky zdravého národa, neskôr ovplyvnené rasistickým princípom národnej suverenity ľudu. Na ich základe vznikal karpatonemecký národný príbeh. Po druhej svetovej vojne ho rozvíjali predovšetkým historici vyhnaneckých spolkov v západnom Nemecku. V ich poňatí spájal nemeckú komunitu na Slovensku v medzivojnovom období pocit občianskej druhoradosti („trpeli ako menšina“) a po roku 1938 skupina spravila krok od diskriminovanej minority k „Volksgruppe“. Hákový kríž symbolizoval vraj pre ňu národnosť, nie národný socializmus. Karpatonemeckí autori zdôrazňujú pri interpretácii obdobia 1938/1939 – 1945 dva základné princípy. Na jednej strane „železné zovretie“ importovaného nacionálneho socializmu, ktorý bol Nemcom na Slovensku nanútený a nevyhovoval ich mentalite. Na druhej strane argumentujú obavami o národ, opisujú boj proti aparátu štátneho národa, sklamanie z poklesu kompetencií nemeckých samosprávnych inštitúcií počas slovenského štátu (štátny sekretariát, oddelenia na niektorých ministerstvách), nevraživosť slovenského obyvateľstva na miestnej úrovni a protinemecké nálady najmä od roku 1943. Po rozbití Československa vraj „len využili šancu“.[257]

Od začiatku deväťdesiatych rokov sa začína formovať už aj slovenský karpatonemecký historický naratív. Preberá kánon rakúskeho a nemeckého *landsmannschaftu*, postavený na nemeckom prínose pre hospodársky a hlavne kultúrny rozvoj Slovenska. V súlade s dnešnou proeurópskou rétorikou a nostalgickým spomínaním na „dobré“ predkomunistické časy fixuje obraz „800 rokov priateľského spolužitia v srdci Európy“. Spoluzodpovednosti za tragické udalosti rokov 1939 – 1945 patrí v tomto minoritnom príbehu menšia pozornosť, viac priestoru venuje predtým tabuizovaným karpatonemeckým obetiam rokov 1944 – 1946.[258]

Stručný náčrt politických a sociokultúrnych faktorov procesu nacionalizácie nemeckej menšiny sa neobíde bez fenoménov kultúrneho transferu a cirkulácie kultúrnych kódov v etnicky pluralitnom prostredí Slovenska.[259] Sub-

[257] Pozri napr. MELZER, Rudolf: *Erlebte Geschichte,* ref. 243, s. 17, 25 a nasl.

[258] PÖSS, Ondrej: *Karpatskí Nemci. Die Karpatendeutschen.* Bratislava : Múzeum dejín a kultúry karpatských Nemcov, 2002.

[259] Bližšie CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1999.

kultúru Nemcov na Slovensku spoluvytvárali predovšetkým vplyvy slovenské, maďarské, (ríšsko- a sudeto-)nemecké a české. Spočívala na integrovaní kultúrnych hodnôt jednotlivých etník do nestabilného súboru prekrývajúcich sa kultúrno-lingvistických hraníc. Podľa etnografky Sone Kovačevičovej boli pre skupinovošpecifickú identifikáciu a vytváranie pocitu domova v jednotlivých obdobiach určujúce spojivá medzi geografickým prostredím, prácou, hospodárstvom, spoločnosťou, úctou človeka k človeku, právnym systémom a materinským jazykom. Vytrhnutím jednotlivých prvkov (reč, archaizmy spôsobu života) z tejto skladby v tridsiatych a štyridsiatych rokoch sa deštruoval celý subsystém a jednostranné prízvukovanie kultúrnej nadradenosti viedlo k otvorenému nepriateľstvu s okolím.[260]

Súčasťou identitotvorných procesov je akulturácia. Jej rozdielne mechanizmy v dvoch spišských lokalitách, kde sa zachovala kontinuita nemeckého obyvateľstva, skúmala etnomuzikologička Hana Urbancová. Porovnávala piesňovú kultúru roľníckej podhorskej obce (Chmeľnica) a malého mesta s remeselníckym zázemím (Medzev). Obyvatelia Chmeľnice, kde sa zachovala živá folklórna tradícia do druhej polovice 20. storočia, preberali piesne z repertoáru etník z bezprostredného okolia, ktoré si prekladali do miestneho nemeckého dialektu. Zároveň si prisvojovali aj vokálnu kultúru v spisovnej nemčine – zo školských spevníkov a z repertoáru Wandervogel („Vanderfógl nas tak doučovali, bi zme prišľi gu sebe [...] uš nas naučiľi po ňemecku špivac."). Vedomie príslušnosti k „starej vlasti" si však dedinčania nevybudovali. Hudobná adaptácia repertoáru, rozšíreného na nemeckom jazykovom území v relatívne unifikovanej podobe, svedčí o životnosti miestnej kultúry v Chmeľnici a o silnom pôsobení lokálnej identity. Podobne ako v spomínanom prípade dnešných obyvateľov Švedlára aj Chmeľničania rozlišujú medzi vlastnou skupinou a Nemcami (piesne „po našemu", t. j. v dialekte, a „po nemecky").

V Medzeve bola tradičná folklórna pieseň na ústupe už na začiatku 20. storočia. Niektoré jej funkcie prevzala autorská literárna tvorba v miestnom nárečí (Mundartdichtung) aj v spisovnej nemčine. Pôvodný repertoár sa inovoval námetmi z miestnych povestí, dejín mesta a remeselníckej tradície. V súčasnosti pôsobia v oboch lokalitách spevácke zbory, prezentujúce príslušnosť k nemeckej kultúre, často s utilitárnymi cieľmi. U všetkých generácií badať intenzívny obrat k lokálnej tradícii a návrat k aktívnemu používaniu dialektu v súkromí aj na verejnosti, v Chmeľnici aj demonštrovanie

[260] KOVAČEVIČOVÁ, Soňa: *Príspevok k poznaniu charakteru ľudovej kultúry,* ref. 207, s. 535-536.

regionálnej príslušnosti (k reálne už nejestvujúcej komunite spišských Nemcov).[261]

Začínajúce etnomuzikologické, sociálno- a kultúrnoantropologické výskumy naznačujú, že „nemeckosť" Nemcov na Slovensku mala mnohé medzistupne, odtiene, kontinuity aj diskontinuity. Jej základom nebola odlišnosť či zvláštnosť mentality, ale kultúrne konštruovanie kolektívnej identifikácie, jej medializovanie a politické inštrumentalizovanie. Statickému pojmu „Nemci na Slovensku", používanému pri vedeckej analýze chýba konkrétna chronologická jedinečnosť – označuje dobové imaginárne kolektívy na rôznom stupni integrácie a emancipácie – od uhorských Nemcov, cez nemeckých Uhrov, Nemcov na Slovensku po karpatských Nemcov alebo len „našich, vlastných, svojich" na lokálnej úrovni.

3. Postavenie maďarskej menšiny na Slovensku a jej identita po roku 1918

Štefan Šutaj

Dvadsiate storočie bolo storočím globálnych geopolitických mocenských konfliktov a etnických vojen, resp. vojen, v dôsledku ktorých sa formovali „národné štáty". Jedným z kritérií úspešnosti politiky národa sa stala existencia národného štátu. V strednej Európe vznikali nástupnícke „národné" štáty, v dôsledku čoho sa na ich územiach vytvárali početné etnické skupiny, ktorých materský štát bol za hranicami štátu, kde žili. Takýmto typom menšiny sa stala aj maďarská menšina na Slovensku.

Slovensko-maďarský vnútroštátny pomer je popri vzťahu s Čechmi najvýznamnejší. Nie je možné, aby medzi dvoma tak dlho spolu či vedľa seba žijúcimi národmi nevznikali nedorozumenia, ktoré sa vtláčajú do historickej pamäti obyvateľstva a prenášajú sa z generácie na generáciu. Najmä také skutočnosti, ktoré sa negatívne zapísali do pamäti národa, majú dlhšiu trvácnosť, vytvárajú bariéry v ďalších vzťahoch, plodia nové krivdy.

[261] URBANCOVÁ, Hana: Tradičná piesňová kultúra Nemcov na Spiši. In: *Slovenská hudba,* 26, 2000, č. 3, s. 306-331; URBANCOVÁ, Hana: „Wandervogelbewegung" a jeho vplyv na piesňový repertoár Nemcov na Slovensku. In: POSPÍŠILOVÁ, Jana (ed.): *Život a kultura etnických minorit a malých sociálních skupin.* Brno : Společnost odborníků a přátel Muzea romské kultury, 1996, s. 66-74; URBANCOVÁ, Hana: Piesňová tradícia Nemcov v Medzeve. In: *Slovenský národopis,* 45, 1997, č. 1, s. 45-61.

Vzťah medzi maďarským a slovenským obyvateľstvom v Uhorsku poznamenalo okrem iného aj pomaďarčovanie slovenského obyvateľstva, prebiehajúce sčasti ako prirodzená asimilácia, sčasti ako vynútený proces pod vplyvom administratívnych opatrení štátnej moci. Pomaďarčovanie sa prejavilo prudkým úbytkom obyvateľstva slovenskej národnosti. Inteligencia slovenského pôvodu bola v Uhorsku nútená z existenčných dôvodov hlásiť sa k maďarskej národnosti. V štátnych službách, ktoré novovytvorený československý štát preberal, bolo predovšetkým obyvateľstvo hlásiace sa k maďarskej národnosti a neraz bolo lojálne skôr k predchádzajúcemu štátnemu útvaru.[262]

Predmníchovské Československo

Vznikom Československej republiky sa výrazne zmenilo postavenie časti obyvateľstva, ktoré sa na jeho území hlásilo k maďarskej národnosti. Pri stanovení slovensko-maďarskej hranice bolo dôležité, že sa v priebehu historického vývoja jednoznačne nevyprofilovala slovensko-maďarská etnická (jazyková) hranica. Zmenou štátnych hraníc sa zo súčasti vládnuceho maďarského národa v Uhorsku stala menšina, ktorá musela „bojovať" o svoj status.

Po stabilizácii slovensko-maďarskej hranice sa Maďari na slovenskej strane hranice usilovali udržiavať kontakty s materským národom a zároveň využívať možnosti na uplatňovanie svojich práv na kultúrne spolky, používanie jazyka, politické strany, vydávanie tlače a literatúry a pod. V prípade možnosti však ich politické reprezentácie neváhali postaviť návrat k materskému štátu na najvyšší rebríček hodnôt. Naznačené alternatívy sa stali súčasťou maďarskej menšinovej politiky a na Slovensku sa od roku 1918 prejavovali v rôznych podobách. Konflikt statusu menšiny a etnických hodnôt sa stal predmetom politických koncepcií na jednej aj druhej strane hraníc. Tieto konflikty mali rôzne formy od konfrontačných (politika iredentizmu a revizionizmu na maďarskej strane o „nevyhnutnom prerastaní štátov do prirodzených priestorov") k politike euroregionalizmu, či regionalizmu (napr. v politike predsedu československej vlády M. Hodžu v rokoch 1935 – 1938).[263]

[262] Pozri napr. MICHNOVIČ Imrich: Michalovce v čase vzniku prvej Československej republiky. In: *Annales historici Prešoviensis*. Prešov : Universum, 2005, s. 169-178.

[263] Podrobnejšie: PEKNÍK, Miroslav a kol.: *Milan Hodža – štátnik a politik*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2002; IŠTOK, Róbert: Karpatský región a jeho historickogeografická a geopolitická reflexia v kontexte medzivojnového obdobia (1918 – 1939). In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny (1918 – 1939)*. Prešov : Katedra slovenských dejín a archívnictva a Katedra všeobecných dejín Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity; Graz : Institut für Geschichte der Universität Graz, 2002, s. 17.

Našou úlohou je pokúsiť sa o pomenovanie faktorov najvýraznejšie sa podieľajúcich v priebehu historického vývoja na konštruovaní kolektívnej identity maďarskej menšiny na Slovensku, ktorá od roku 1918 žije oddelene od svojho materského národa[264] a postihnúť zmeny v charaktere tejto menšiny.

Pozícia maďarskej menšiny v Československu po roku 1918 sa teda vyvíjala komplikovane. Kľúčovým bodom celej situácie bol už spomínaný fakt, že Maďari na Slovensku sa z pozície vládnuceho národa dostali do pozície menšiny. Od neho sa odvíjajú alternatívy pozície Maďarov na Slovensku, ktoré by sme mohli pomenovať ako konflikt medzi akceptovaním štátnej príslušnosti k novému štátnemu útvaru a očakávaním zmien hraníc, alebo ho môžeme vnímať ako konflikt medzi lojalitou k novému štátu a maďarskou národnou identitou. Nestabilita štátnych hraníc bola tiež jedným faktorov, ktoré sťažovali adaptáciu obyvateľstva maďarskej národnosti a spôsobovali problémy pri formovaní jeho vzťahu k Československu. Nová hranica nemohla bezprostredne prerušiť hlboké väzby, rodinné, príbuzenské, priateľské k Maďarom za hranicami ani narušiť silné citové väzby k maďarskému národu.

Nielen Maďarsko, ale aj mnohí Maďari za hranicami chápali po prvej svetovej vojne oddelenie od materského národa ako dočasné. Za prirodzenú považovali existenciu celého národa v jednom štátnom celku. Aj ich lojalita voči československému štátu bola teda podmienečná a nikdy nie bezhraničná. Medzivojnová európska menšinová politika garantovaná mierovými zmluvami a Spoločnosťou národov sa snažila vytvárať podmienky, v ktorých by etnické menšiny mali zaručené kolektívne práva.[265] Tie mali potom vytvárať rámce pre lojalitu voči novým štátnym útvarom, v ktorých tieto menšiny žili. Samotné historické rámce pre maďarskú menšinu však obsahovali nepriaznivé historické dedičstvo. Maďarská politika pred rokom 1918 sa dlhodobo vyznačovala presadzovaním takého modelu občianstva, ktorý za dominantnú

[264] Z. Lamplová pre súčasnosť preferuje používanie označenia slovenskí Maďari. Zdôvodňuje to tým, že pod pojmom slovenskí Maďari rozumie „občanov Slovenskej republiky, ktorí disponujú rozličnými formami maďarskej národnej identity, a prevažná väčšina z nich sa hlási k maďarskej národnosti. Nie sú to teda Slováci hovoriaci po maďarsky, ako sa to často tvrdí. Na preklenutie tohto omylu sa potom používa výraz Maďari na Slovensku, ktorý však nepovažujem za správny, lebo evokuje predstavu o ľuďoch dočasne žijúcich v tejto krajine. Slovenskí Maďari sú hlboko zakorenení do tejto zeme cez množstvo generácií svojich predkov…“ (MÉSZÁROSOVÁ-LAMPL, Zuzana: Občan a jeho národná identita v zrkadle sociologických výskumov. In: ČOREJOVÁ, Jozefína (ed.): *Identita národnostných menšín.* Bratislava : Úrad vlády Slovenskej republiky, 2001, s. 26. Najmä pre obdobie do skončenia druhej svetovej vojny však používanie konštruktu Maďari na Slovensku má, podľa nášho názoru, zjavne svoje hlboké opodstatnenie, pretože aj štátna politika sa usilovala o ich vysídlenie z územia Slovenska.

[265] Podrobnejšie: FERENČUHOVÁ, Bohumila: Stav výskumu medzinárodnej ochrany menšín na Slovensku po roku 1989. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy,* ref. 36, s. 13-31.

považoval príslušnosť k štátnemu útvaru – k Uhorsku (Maďarsku) – chápanému ako štát uhorského (maďarského) politického národa. Tento koncept bol nadradený etnicite nemaďarských národov a bol zameraný na lojalitu k uhorskému (maďarskému) štátu. Do služieb tohto konceptu sa zapájali všetky legislatívne a kultúrno-politické princípy. Na tejto lojalite bol založený aj národnostný zákon z roku 1868, ktorého články definovali pozíciu jednotného politického národa[266] a deklarovali pri tomto ponímaní významné práva aj pre ďalšie etniká žijúce v štáte. Ich implementácia a kroky uhorských vlád znamenali realizáciu kultúrno-jazykového prístupu k problematike národa, a teda popieranie existencie iných národov ako maďarského v Uhorsku.[267] Maďarizácia si svoju najväčšiu daň vybrala až koncom 19. a začiatkom 20. storočia. S týmto „morálnym" deficitom vstupovalo maďarské etnikum do nového štátneho útvaru národného štátu fiktívneho československého národa.

V rámci takéhoto mechanizmu politickí predstavitelia maďarskej menšiny na Slovensku pred druhou svetovou vojnou podporovali politiku iredentizmu.[268] Najmä v druhej polovici 30. rokov časť z nich podporovala politické koncepcie, podľa ktorých Československo bol umelo vytvorený štátny útvar, komplikujúci vzťahy medzi najsilnejšími krajinami Európy. Tento štát podľa ich názoru nedostatočne zabezpečoval podmienky pre rozvoj inonárodných menšinových skupín na svojom území. V konečnom dôsledku v rôznych obdobiach s rôznou intenzitou podporovali jeho rozbitie a následné pričlenenie teritórií, ktoré boli z väčšej či menšej časti obývané obyvateľstvom maďarskej národnosti, k Maďarsku. Tým sa dostávali do konfliktu s integritou štátu, v ktorom žili, a do konfliktu s oficiálnou štátnou mocou. Snahou štátu bolo teda oslabiť väzby vnútri maďarského etnického spoločenstva na Slovensku, posilňovať odstredivé tendencie v skupine obyvateľstva, ktorej maďarstvo bolo vynútené predprevratovým režimom, a narúšať väzby s materským maďarským národom. Tento demaďarizačný proces sa bezprostredne prejavoval v oblastiach s vyššou ingerenciou štátu, teda v oblasti verejnej správy a všetkých sfér štátneho aparátu, ako aj v oblasti kultúry, školstva a vedy. Na vykonávanie štátnej služby sa vyžadovala znalosť štátneho jazyka, štát obmedzoval maďarské národnostné školstvo (najmä vysoké a stredné) i kultúrne inštitúcie. Zákon o štátnom občianstve z roku 1920 spájal jeho priznanie

[266] SZARKA, László: *Slovenský národný vývin – národnostná politika v Uhorsku.* Bratislava : Kalligram, 1999, s. 164-177.

[267] ČAPLOVIČ, Dušan – ČIČAJ, Viliam – KOVÁČ, Dušan – LIPTÁK, Ľubomír – LUKAČKA, Ján: *Dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2000, s. 200.

[268] DEÁK, Ladislav: *Hra o Slovensko.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

s radom okolností (domovské právo, bydlisko, zamestnanie, rodisko), čo sťažovalo získanie štátneho občianstva príslušníkom menšín. Po vytvorení Československej republiky časť obyvateľstva opustila územie republiky (do konca decembra 1920 105-tisíc osôb), ďalších okolo 45-tisíc obyvateľov nedostalo československé štátne občianstvo.[269] Jazykový zákon z roku 1920 stanovil zásadu, že v obciach, kde žilo najmenej 20 % príslušníkov národnostnej menšiny, sa má úradovať aj v jazyku menšiny, a určoval, že na školách pre príslušníkov etnických menšín sa má vyučovať v ich jazyku a ich kultúrne inštitúcie sa majú spravovať v jazyku menšiny. V obciach, kde bolo najmenej 40 školopovinných detí, mala byť zriadená národná škola. Garantovanie týchto práv sledovala Spoločnosť národov. Práve na ňu sa najčastejšie obracali predstavitelia maďarskej politiky so svojimi sťažnosťami na porušovanie menšinových práv, zákonov alebo medzinárodných zmlúv. Napriek tomu, že nový štát v zásade odmietal kultúrne dedičstvo Uhorska, aj v ďalších odvetviach kultúry sa mohol vývoj nepriamo opierať o inštitúcie, ktoré tu existovali predtým. Napr. o múzeá vytvorené v Košiciach (1872), v Rimavskej Sobote (1882) a Komárne (1886). V ČSR boli vytvorené regionálne múzeá v Leviciach (1927), v Šamoríne (1929) a v Nových Zámkoch (1935).[270]

Československý štát sa snažil vytvárať bariéry proti vnútornému posilňovaniu výlučnosti menšiny a usiloval sa obmedzovať prvky, ktoré symbolizovali spoločné vedomie komunity a jeho spolupatričnosť s maďarským národom. Československé úrady, zdôvodňujúc svoje kroky obavou z rozvratu štátu maďarskou iredentou a revizionizmom, zakázali aj dovoz tlače z tejto krajiny. Obmedzovali vydávanie tlačovín.[271] Oslavy sv. Štefana mohli mať len čisto cirkevný charakter.[272] E. Mannová pri hodnotení kultúrneho života v Bratislave po skončení prvej svetovej vojny uviedla, že „kontinuita kultúrneho vývoja Nemcov a Maďarov nebola v podstate vážne narušená. V činnosti pokračovali mnohé staré spoločenské, umelecké, vedecké, športové kluby [...]. Z mnohých hlásení Policajného riaditeľstva cítiť prirodzenú a oprávnenú obavu pred maďarským nacionalizmom. I každoročné májové akadémie tohto

[269] http:// www. hhrf.org/egyutt/SD-PARTN.htm. Maďari v Československu.

[270] GABZDILOVÁ, Soňa: Inštitucionálne zabezpečenie kultúrneho života maďarskej menšiny na Slovensku 1948 – 1989. In: GAJDOŠ, Marián – MATULA, Pavol (eds.): *Niektoré otázky vývoja národnostných menšín na Slovensku.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 115-135; LISZKA, József: *Národopis Maďarov na Slovensku.* Komárno – Dunajská Streda : Fórum inštitút pre výskum menšín, Lilium Aurum, 2003, s. 51-59.

[271] TAJTÁK, Ladislav a kol.: *Dejiny Rožňavy*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1978, s. 109.

[272] MICHELA, Miroslav: Svätoštefanská idea a jej odraz vo formovaní identít obyvateľstva na Slovensku – ako predmet výskumu. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 124.

spolku (Pozsonyi/Polgári torna egyesület – pozn. Š. Š.) považovali za hlučné nacionalistické demonštrácie. Policajné riaditeľstvo nedovolilo prednášky maďarských štátnych príslušníkov v tunajších maďarských spolkoch s odôvodnením, že československá verejnosť to zle znáša“.[273] Slovenskí historici s obľubou hodnotili pozíciu maďarskej menšiny v medzivojnovom Československu ako výhodnú v porovnaní so situáciou v Maďarsku. „Česko-slovenský štát, ktorého zriadenie bolo najliberálnejšie a najdemokratickejšie v tomto priestore, poskytol maďarskej národnostnej menšine toľko národných, jazykových a kultúrnych práv, že maďarské obyvateľstvo mohlo bez problémov rozvíjať svoj vlastný národný i politický život.“[274]

Pri stanovovaní hraníc, či už po prvej alebo druhej svetovej vojne sa vzhľadom na silnú etnickú zmiešanosť územia, na ktorom „po tisíc rokov“ žili Slováci i Maďari, vychádzalo zo zásady, že nie je možné určiť hranice len na etnickom základe. V samotnom Maďarsku v medzivojnovom období nebolo – a to ani podľa významných maďarských historikov – takej spoločenskej triedy, vrstvy alebo skupiny, ktorá by sa bola zmierila s hranicami z Trianonu a neexistovala taká legálna politická strana, ktorá by nežiadala revíziu trianonského verdiktu.[275] Samotné včleňovanie území obývaných obyvateľstvom maďarskej národnosti bolo problematické. Dokladujú to informácie z viacerých oblastí južného Slovenska.[276] Politickí predstavitelia maďarskej menšiny bez ohľadu na svoju politickú orientáciu a sama menšinová verejnosť dávali od počiatku ČSR najavo, že tento štát vznikol proti ich vôli.[277] Na etnickom princípe boli organizované početné kultúrne, spoločenské, športové organizácie.[278] Menšinové politické strany, vrátane maďarských strán na Slovensku,

[273] MANNOVÁ, Elena: Spolky – čertove volky, ale aj škola demokracie. In: SALNER, Peter a kol.: *Taká bola Bratislava*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991, s. 70.

[274] KOVÁČ, Dušan: Národnostné menšiny na križovatke medzi vnútornou a zahraničnou politikou. In. HARAKSIM, Ľudovít (ed.): *Národnosti na Slovensku.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993, s. 12.

[275] *Magyarország a XX. században.* Budapest : Kossuth, 1985, s. 124.

[276] TAJTÁK, Ladislav a kol.: *Dejiny Rožňavy,* ref. 271.

[277] ZEMKO, Milan: Politické strany a ich voličstvo v novozámockom a košickom volebnom kraji v parlamentných voľbách za prvej Československej republiky. In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny,* ref. 263, s. 202; OLEJNÍK, Milan: Transformácia identity spišských Nemcov v závislosti od meniacich sa štátoprávnych a sociálnych podmienok Slovenska v 20. storočí. In: BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 145 – 154.

[278] TAJTÁK, Ladislav a kol.: *Dejiny Rožňavy*, ref. 271, s. 105; DRENKO, Jozef: *Spolky a spolkový život v Lučenci do roku 1945*. Lučenec : Nadácia na podporu lokálnej demokracie, 1997; SÁPOS, Aranka: Kassai magyar kulturális szervezetek története – A Kassai Polgári Klub. In: *Kassai Figyelő*, 2, 2003, č. 11; SINKÓ, Ferenc: *A felvidéki ifjusági mozgalmak kezdetei Trianon után.* Regio, 1, 1990, č. 2, 129-147; FOGARASSY, László: *Magyar cserkészmozgalom Csechszlovákiában 1918 – 1938*. Dunajská Streda : Lilium Aurum, 1992, s. 160.

získavali pravidelne vo voľbách väčšinu hlasov menšinového obyvateľstva.[279] Maďarská menšina mala vytvorené vlastné politické strany, ktoré mali zastúpenie v parlamente. Z nich bola najsilnejšia Krajinská kresťansko-socialistická strana a Maďarská národná strana, ktoré sa pod tlakom Budapešti aj vnútropolitickej situácie spojili do spoločnej Zjednotenej krajinskej kresťansko-socialistickej a maďarskej národnej strany (ďalej ZMS) v roku 1936. V obecných voľbách v roku 1938 získala väčšinu hlasov maďarskej menšiny.[280] Zintenzívnila sa spolková činnosť, množili sa výzvy k národnej jednote a zjednoteniu s Maďarmi v materskej zemi. Jednou z nich bola aj výzva Kancelárie na obranu maďarských práv, ktorá v lete 1938 vyzývala „maďarských verejných zamestnancov, prepustených po roku 1918, najmä motoristov, hasičov, cyklistov, i bývalých frontových veteránov, aby v záujme maďarskej veci zakladali svoje organizácie".[281] Táto akcia nezískala veľkú podporu a nesplnila očakávanie jej iniciátorov. Podľa L. Deáka tieto metódy nemali v maďarskej menšinovej politike tradíciu, „vymykali sa z bežných politických foriem a nenašli adekvátny odraz ani u maďarského obyvateľstva."[282] To, že princípy lojality voči Československu predstavitelia ZMS definitívne opustili, sa prejavilo napr. na ich zasadnutí v Bratislave 17. septembra 1938, kde vyhlásili, že „otázka maďarskej menšiny už prerástla vnútropolitický rámec a ocitla sa na európskej politickej scéne a stáva sa otázkou svetového mieru". Zdôrazňovali, že „maďarská menšina sama chce zobrať osud do rúk a žiada uplatnenie sabaurčovacieho práva cestou plebiscitu a sama chce rozhodnúť, kde bude žiť v stredoeurópskom priestore."[283]

Slovenská historiografia však zdôrazňuje, že „časť maďarského obyvateľstva ani v najkritickejšom čase nepodľahla šovinistickým vášňam, ani hlučnej protičesko-slovenskej propagande, ktorá zaznievala z Budapešti a kriticky sa stavala k revizionistickým požiadavkám Maďarska. Pochopila, čo všetko stratí, ak bude odtrhnutá od republiky."[284]

---

[279] Na príklade košického a novozámockého volebného kraja to dokazujú výsledky sčítaní obyvatelstva v predmníchovskom Československu a výsledky parlamentných volieb v týchto krajoch, ako ich uvádza: ZEMKO, Milan: *Politické strany a ich voličstvo v novozámockom a košickom volebnom kraji,* ref. 277, s. 200-211.

[280] DEÁK, Ladislav: Zjednotenie maďarských opozičných strán roku 1936 na Slovensku. In: *Historický časopis,* 46, 1998, č. 4, s. 583-587; ZELENÁK, Peter: Maďarská strana. In: LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Politické strany na Slovensku 1860 – 1989*. Bratislava : Archa, 1992, s. 241-244.

[281] DEÁK, Ladislav: Maďarská menšinová politika v Česko-Slovensku v čase Mníchova. In: HARAKSIM, Ľudovít (ed.): *Národnosti na Slovensku*, ref. 274, s. 59.

[282] DEÁK, Ladislav: *Maďarská menšinová politika*, ref. 281, s. 59.

[283] DEÁK, Ladislav: *Maďarská menšinová politika*, ref. 281, s. 59.

[284] DEÁK, Ladislav: *Maďarská menšinová politika*, ref. 281, s. 67-68. Prvé monografické práce k deji-

Po Mníchovskej dohode, v období tesne pred začiatkom vojny, viedol medzinárodný tlak k oklieštеniu Slovenska o jeho južnú časť. Hlavnými heslami, pre ktoré našlo Maďarsko podporu Nemecka a Talianska na revíziu trianonských hraníc, boli etnicky spravodlivé hranice. Po Mníchove nasledovala v novembri 1938 Viedenská arbitráž, ktorá rozhodla o pripojení južného Slovenska k Maďarsku.[285] V niektorých obciach, ktoré zostali Slovensku, sa uskutočnili podpisové akcie za ich pripojenie k Maďarsku.[286] Až najnovšie práce k tejto problematike vrátane predkladaných dizertačných prác, začínajú otvorene reflektovať situáciu na južnom Slovensku, kde obyvateľstvo maďarskej národnosti často nadšene vítalo prichádzajúce maďarské jednotky, stavalo slávobrány, zdobilo okná maďarskými symbolmi a prejavovalo radosť nad odchodom československých vojsk. Aj tlač vydávaná na území pripojenom k Maďarsku dokumentuje túto situáciu.[287]

Slovenská republika (1938 – 1945)

Počas slovenského štátu v rokoch 1939 – 1945 sa vzájomné vzťahy medzi Slovenskom a Maďarskom riadili prísne zásadou reciprocity. Práva národnostných menšín uvedené v ústave Slovenskej republiky platili, ak také isté práva mala aj slovenská menšina na území materského štátu príslušnej národnostnej menšiny. Na území autonómneho Slovenska, neskôr Slovenskej republiky, zostala 65-tisícová maďarská menšina. Počas trvania slovenskej republiky mala maďarská menšina v sneme jedného poslanca J. Esterházyho, politickú činnosť vyvíjala Maďarská strana na Slovensku, ktorá bola nástupníckou stranou ZMS. Menšina mala k dispozícii 35 ľudových škôl, dve meštianske školy, jednu dvojročnú obchodnú školu, jednu štvorročnú obchodnú akadémiu a jedno reálne gymnázium, v maďarčine vychádzalo 10 titulov novín a časopisov.

---

nám južného Slovenska v rokoch 1938 – 1945; problematiku vzťahu miestneho obyvateľstva maďarskej národnosti k viedenskej arbitráži úplne ignorovali. VIETOR, Martin: *Dejiny okupácie južného Slovenska (1938 – 1945)*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1968 a TILKOVSZKY Loránd: *Južné Slovensko v rokoch 1938 – 1945*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1972.

[285] KLIMKO, Jozef: *Politické a právne dejiny hraníc predmníchovskej republiky (1918 – 1938)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1986, s. 122; DEÁK, Ladislav: *Slovensko v politike Maďarska v rokoch 1938 – 1939*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1990, s. 123.

[286] HETÉNYI, Martin: Promaďarské duchovenstvo a náboženské pomery na pozadí vzťahu štátneho aparátu a maďarskej menšiny 1938 – 1945. In: *Studia historica Nitriensia* 12, Nitra : FF UKF Nitra, 2005, s. 112.

[287] Napr. *Rozsnyói Hiradó*.

Slovenské štátno-bezpečnostné orgány sledovali všetkých bývalých dôstojníkov maďarskej a nemeckej národnosti, ich korešpondenciu, ako aj osoby čo sa s nimi stýkali. Rovnaká pozornosť sa mala venovať aj maďarským štátnym zamestnancom, študentom a politickým funkcionárom.[288] Veľká časť dospelého obyvateľstva maďarskej národnosti sa hlásila k Maďarskej strane na Slovensku. Stranu v niektorých oblastiach podporovalo aj obyvateľstvo nemaďarskej národnosti. Spory medzi štátmi sa prenášali aj do problémov vnútri Slovenskej republiky. Autoritatívny režim dôsledne strážil všetky aktivity, ktoré niesli znaky maďarskosti (maďarské bohoslužby, spievanie maďarskej hymny, vyvesovanie maďarských zástav, kroje či stuhy v maďarských národných farbách, svätoštefanské oslavy, divadelné predstavenia, literárne a športové súťaže či tanečné zábavy). Boli sledovaní obyvatelia s promaďarskou orientáciou, vrátane kňazov.[289] Zapojenie sa 4 000 – 5 000 osôb maďarskej národnosti do Slovenského národného povstania je považované za istý znak lojality voči Československu.[290] Obdobie Slovenskej republiky „možno celé označiť za jeden veľký konfliktný bod vo vzťahu medzi slovenskou majoritou a maďarskou minoritou“.[291]

Povojnové Československo

Obdobie po druhej svetovej vojne významným spôsobom ovplyvnilo pozíciu a ďalšie formovanie národnej identity maďarskej menšiny na Slovensku. Najmä v období rokov 1945 – 1948 štátna politika bola zameraná na násilné potlačovanie všetkých prvkov, ktoré sa podieľajú na konštruovaní identity menšín. Bolo zrušené maďarské národnostné školstvo, prestala vychádzať tlač v maďarskom jazyku, boli zakázané divadlá a spolky, ktoré používali maďarčinu, bolo limitované používanie maďarského jazyka vo verejnom živote, obmedzovaná bola aj komunikácia v maďarčine na verejnosti. Slovenská tlač sa predháňala vo výzvach proti „maďarčeniu“ na uliciach, v obchodoch a na verejnosti, predovšetkým vo väčších mestách. Tieto tendencie zasiahli mikrosféru bežnej

[288] PEKÁR, Martin: Región Šariša v čase medzi Mníchovom a 14. marcom 1939. In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny,* ref. 263, s. 225.

[289] Podrobnejšie: HETÉNYI, Martin: *Promaďarské duchovenstvo,* ref. 286, s. 109-149.

[290] Pozri JANEK, István: Účasť Maďarov v SNP a v partizánskych bojoch. In: *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov* III. Trnava : Katedra histórie FF UCM, 2004, s. 119-134.

[291] PEKÁR, Martin: Postavenie maďarskej menšiny v prvej Slovenskej republike – stav výskumu a jeho perpektívy s ohľadom na konfliktné body. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*, ref. 36, s. 131.

ľudskej komunikácie a výrazným spôsobom ovplyvnili vnútornú stabilitu maďarského spoločenstva na Slovensku. Osobitne sa štátne orgány usilovali zasahovať do používania jazyka pri bohoslužbách v cirkvách na Slovensku. Najmä rímskokatolícka cirkev, ktorej vzťahy s novonastoleným režimom už po roku 1945 neboli ideálne, sa však snažila o zabezpečenie náboženských obradov (mimo častí, ktoré sa uskutočňovali v latinčine) v jazyku ľudu.[292]

Z hľadiska vonkajších faktorov ovplyvňujúcich konštruovanie kolektívnej identity Maďarov mali veľký význam opatrenia oficiálnej štátnej politiky voči maďarskej menšine. Po skončení druhej svetovej vojny sa Československo obnovilo ako „národný" štát Čechov a Slovákov. Obyvatelia maďarskej národnosti stratili československé štátne občianstvo na základe dekrétu prezidenta E. Beneša z augusta 1945. Voči maďarskej menšine sa začali uplatňovať vnútorné formy riešenia: odsun Maďarov do Čiech, presídľovanie v rámci územia Slovenska, reslovakizácia, konfiškácia pozemkov a majetkov obyvateľov maďarskej národnosti; niektorí z nich boli postavení pred ľudové súdy. Uskutočnila sa výmena obyvateľstva medzi Československom a Maďarskom. V tejto situácii maďarská menšina nemala možnosť predkladať svoje požiadavky a ambície Maďarov sa obmedzovali na záchranu majetkov a ochranu pred vysťahovaním. Misia splnomocnenca maďarskej vlády, ktorý pôsobil na Slovensku v období 1946 – 1948, bola obmedzená iba na ochranu práv obyvateľov maďarskej národnosti, ktorí boli určení na výmenu obyvateľstva. Opatrenia boli zdôvodňované tým, že ČSR ako „národný" štát Čechov a Slovákov bude definitívne zbavený nemeckej a maďarskej menšiny.[293]

Porážka Nemecka a jeho spojencov v druhej svetovej vojne nastolila otázky zodpovednosti, viny za udalosti na tomto území, za rozbitie republiky. Nastolila aj otázku trestu, ktorý by mal nasledovať. Otázka viny sa nestala iba predmetom rokovania súdov či už na medzinárodnom poli alebo domácich mimoriadnych ľudových súdov, ale aj všeobecných diskusií. Slovenská spoločnosť bola zasiahnutá stupňujúcou sa vlnou protimaďarských nálad, podnecovaných oficiálnou politikou. Politické strany sa predháňali v manifestovaní slovenskej národnej politiky s protimenšinovým aj protimaďarským zacielením. Lojalita k československému štátu, k materskému štátu či k materskému

[292] Podrobnejšie ŠUTAJ, Štefan: Maďarská menšina a cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1948. In: GAJDOŠ, Marián – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku: história, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 20-33; ŠUTAJ, Štefan: Problémy vo vzťahu štátu a protestantských cirkví po roku 1945 (menšinová politika a cirkvi). In: *Annales historici Prešoviensis. Anno 2005*. Prešov : Universum, 2005, s. 213-237.

[293] Bližšie pozri ŠUTAJ, Štefan: *Maďarská menšina na Slovensku v rokoch 1944 – 1948.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993.

národu sa stala predmetom posudzovania a konštatovania previnenia pred orgánmi retribučného súdnictva. Pred ľudové súdy sa dostalo spolu 14 246 osôb maďarskej národnosti, z ktorých bolo odsúdených 34,7 %. Najčastejšie uloženým trestom bolo odňatie slobody do 1 roku (36,05 %) a verejné pokarhanie (32,31 %), ktorými bolo potrestaných 6 127 osôb.[294] Počet obyvateľov maďarskej národnosti, ktorí boli postavení pred ľudové súdy, vysoko prevyšoval ich podiel na obyvateľstve Slovenska v tomto období. Už samotné postavenie pred ľudový súd, najmä v čase do vynesenia rozsudku, znamenalo sprísnené posudzovanie pri uvaľovaní národných správ, konfiškáciách, výbere pre výmenu obyvateľstva alebo pri posudzovaní žiadosti o reslovakizáciu a bolo určitou formou postihu.[295] Miera previnenia sa posudzovala rôzne. Rôzne boli tiež príčiny, pre ktoré boli osoby maďarskej národnosti postavené pred ľudové súdy. Priťažujúcimi okolnosťami však boli aj znaky, ktoré symbolizovali príslušnosť k maďarskému etniku: komunikácia v maďarskej reči v rodine a na verejnosti, vyučovanie detí v maďarskom jazyku, návšteva maďarských cirkevných obradov, účasť v maďarských spolkoch a za najvýraznejší znak nepriateľstva voči Československu sa považovalo členstvo a najmä funkcie v maďarských politických stranách.

U slovenských Maďarov sa prejavil dvojaký efekt realizovaných opatrení štátnej moci. Prostredníctvom reslovakizácie sa časť obyvateľstva maďarskej národnosti z obavy pred represívnymi opatreniami režimu začala hlásiť k slovenskej národnosti. Táto slovenskosť bola jednoznačne vynútená a aj v súčasnosti zostáva v mnohých rodinách vtiahnutých do tohto procesu tabuizovaná. Nehovorí sa o tom, mnohí potomkovia nevedia, že ich predkovia podľahli reslovakizačnému tlaku.[296] Reslovakizácia vniesla rozkol do vedomia maďarského spoločenstva a na istý čas ho rozdelila na tých, ktorí podľahli, a na tých, ktorí zotrvali pri svojej národnosti. Na druhej strane spoločné nešťastie upevnilo vnútornú súdržnosť menšiny. Existujúca literatúra potvrdzuje, že výmena obyvateľstva medzi Československom a Maďarskom či deportácie Maďarov vytvárali pocit súdržnosti v spoločnom nešťastí, ktorý sa stal tmelom na upevňovanie maďarskosti postihnutého obyvateľstva.[297]

[294] Slovenský národný archív Bratislava (ďalej SNA), fond Úrad predsedníctva Zboru povereníkov, mf. II.A 365, č. 913. Správa poverenika spravodlivosti o ľudovom súdnictve z januára 1949.

[295] SNA Bratislava, fond Reslovakizačná komisia, kart. 52, Správa o stave prípravných prác k reslovakizačnej agende.

[296] Bližšie pozri ŠUTAJ, Štefan: Zmena národnosti v historickom vývoji. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike*. Bratislava : Česko-slovenský výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992, s. 164-171.

[297] VADKERTY, Katalin: *Maďarská otázka v Československu 1945 – 1948.* Bratislava : Kalligram, 2002; ŠUTAJ, Štefan: *Nútené presídlenie Maďarov do Čiech.* Prešov : Universum, 2005; SZARKA, László: A kol-

„Socialistické" Československo (1948 – 1989)

Situácia etnických menšín sa na Slovensku zásadne zmenila po komunistickom prevrate vo februári 1948. V rámci vládnucej ideológie sa vyvíjal aj vzťah k etnickým menšinám. Celá oblasť kultúry vrátane prostriedkov masovej informácie (noviny, časopisy, rozhlas a neskôr televízia, literatúra, film, divadlá) museli slúžiť vládnucej ideológii. V literatúre sa preferovala metóda socialistického realizmu, prostredníctvom ktorej aj umelecká tvorba etnických menšín propagovala socialistický spôsob života, ideológiu a politiku komunistickej strany. Pre postavenie maďarskej menšiny na Slovensku v rokoch 1948 – 1989 bolo typické: zrovnoprávnenie obyvateľstva niektorých etnických menšín vonkajšími znakmi (štátne občianstvo, národnostné školstvo, kultúrne inštitúcie), postupné zrovnoprávnenie v diskriminácii so slovenským obyvateľstvom (napr. postup voči kulakom a opozícii, prenasledovanie triednych nepriateľov a tzv. buržoáznych nacionalistov), zavádzanie prvkov pozitívnej diskriminácie založené na princípoch proletárskeho internacionalizmu (výber úradníkov, ktorí ovládajú maďarský jazyk, sledovanie zastúpenia obyvateľstva maďarskej národnosti v národných výboroch a v parlamente, dvojjazyčné úradovanie, národnostné školstvo, podpora maďarskej kultúry atď.). Bolo rozhodnuté o navrátení československého občianstva Maďarom, obnovovali sa školy s maďarským vyučovacím jazykom (zrušené od 1. septembra 1945), vznikol kultúrny spolok Csemadok, začala vychádzať tlač a knihy v maďarskom jazyku. Politická moc musela riešiť najvypuklejšie problémy, ktoré súviseli s etnicitou Maďarov (reslovakizácia, vrátenie československého štátneho občianstva, návrat deportovaných Maďarov z Čiech).[298]

Pri ÚV KSS sa v novembri 1948 vytvorila Maďarská komisia, ktorá uskutočňovala aj výber osôb nepriateľských štátu a revízie štátneho občianstva osôb maďarskej národnosti.

Formálne deklarovaný internacionalizmus bol sprevádzaný kolektívnou diskrimináciou rôznych skupín obyvateľstva, nevynímajúc ani skupiny s neslovenskou príslušnosťou. Rovnako ako majoritné obyvateľstvo, ani menšiny nemali možnosť oponentúry nariadení komunistickej strany a štátu. Maďar-

lektív bűnösség elve a szlovákiai magyar kisebbséget sújtó jogszabályokban 1944 és 1949 között. In: SZARKA, László (ed.): *Jogfosztó jogszabályok Csehszlovákiában 1944 – 1949*. Komárom : MTA, etnikai – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 2005, s. 7-32.

[298] ŠUTAJ, Štefan: Akcia Juh. Odsun Maďarov zo Slovenska do Čiech v roku 1949. In: *Sešity Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR.* Sv. 8, Praha : 1993.

ská menšina bola silne postihnutá tým, že v povojnovej výmene obyvateľstva sa odsúvala do Maďarska predovšetkým inteligencia (učitelia, kňazi), ktorá bola považovaná za nositeľa maďarskej iredenty. Časť maďarskej inteligencie, označená za nelojálnu k československému štátu, nemohla vykonávať svoje zamestnanie. Maďarské národnostné školstvo bolo obnovované aj za pomoci robotníckych kádrov narýchlo pripravených na učiteľské povolania, čo na dlhé obdobie poznačilo jeho kvalitu. Dôsledky nekvalitnej výučby na týchto školách sa dlhodobo prejavovali v nižšom podiele osôb so stredoškolských a vysokoškolským vzdelaním medzi obyvateľstvom maďarskej národnosti oproti majoritnej populácii.

Dôsledky, ktoré prinieslo vytvorenie socialistického zriadenia, budovaného aj na Slovensku, aj v Maďarsku, menili aj priority maďarskej menšiny na Slovensku. Idea revízie hraníc ustúpila do úzadia. Tým, že problematika etnických menšín sa stala výlučnou záležitosťou štátu, v ktorom žili, vytvárala podmienky pre posilnenie lojality k štátu. Významný vplyv na etnické zmeny v obciach južného Slovenska mali hospodárske procesy po roku 1948. Industrializácia pohltila veľké množstvo ľudí, ktorí odišli do miest rôznych krajov Slovenska, ale aj do Čiech. Kolektivizácia poľnohospodárstva vyhnala z dedín veľkú časť pôvodného obyvateľstva. Migračné procesy sa zosilnili najmä v období po roku 1970. Odklon od poľnohospodárstva, výstavba nových podnikov s následným vplyvom na spôsob života obyvateľstva, znižovanie počtu viacgeneračných rodín, využívanie výhod centrálnej bytovej výstavby, zmeny v štruktúre zamestnanosti a profesijnej orientácie obyvateľstva ovplyvnili aj etnickú skladbu obcí južného Slovenska.

Kým v slovenských oblastiach sa v rokoch 1949 – 1953 iba začala uskutočňovať prvá etapa kolektivizácie, na južnom Slovensku bola v už tom čase z obavy pred ďalšími represáliami voči Maďarom na 90 % realizovaná. V roku 1961 bolo v južných okresoch Slovenska viac ako 95 % kolektivizovanej pôdy (jednotné roľnícke družstvá, štátne majetky).

Na úradoch v okresoch južného Slovenska sa rokovalo po slovensky a maďarsky. Úradne sa pre názvy obcí a miest používali len slovenské názvy. Tlač v maďarskom jazyku však používala staré miestopisné názvy.

Obdobie okolo roku 1968 prinieslo oživenie aj do problematiky postavenia maďarskej menšiny na Slovensku. Opozičný prúd v radoch maďarskej národnosti sa začal formovať okolo časopisu *Irodalmi Szemle* už začiatkom šesťdesiatych rokov. Spolu s časopisom *Hét* začali diskusie o problematike postavenia maďarskej národnosti v Československu, v súvislosti s reformami socializmu a hľadaním humánnejšej podoby socializmu. Postupne sa disku-

sie preniesli aj na pôdu Csemadoku a Maďarskej sekcie Zväzu slovenských novinárov a premietli sa do návrhov transformovať Csemadok na politickú a spoločenskú organizáciu Maďarov v Československu. Predseda Csemadoku L. Dobos sa od 1. januára 1969 stal ministrom pre národnosti vlády Slovenskej republiky.

Ústavný zákon o postavení národností v ČSSR č. 144/1968 charakterizoval národnosti ako subjekty, ktoré spoločne s českým a slovenským národom tvoria československý štát. Na rozdiel od Ústavy ČSSR z roku 1960, kde národnostné práva boli viazané na jednotlivcov, boli v ústavnom zákone o postavení národností z roku 1968 národnosti označené ako štátotvorné subjekty. Ústavný zákon určoval, že národnosti sú primerane svojej početnosti zastúpené v zastupiteľských orgánoch, majú právo na vzdelanie v materinskom jazyku, na všestranný kultúrny rozvoj, právo používať svoj jazyk v úradnom styku v oblastiach obývaných národnosťou a právo na tlač a informácie v jazyku národností. Neboli však prijaté zákonné normy konkretizujúce napĺňanie týchto práv a všetko bolo limitované obmedzeniami vládnuceho režimu. V Slovenskej národnej rade aj v Národnom zhromaždení bolo v tomto období po 18 poslancov maďarskej národnosti vybraných komunistickou stranou a zvolených na jednotnej kandidátke Národného frontu. Takéto zastúpenie sa udržiavalo až do roku 1989. Na úrade vlády v Bratislave bol vytvorený osobitný odbor pre otázky národností, ktorého väčšinu tvorili pracovníci maďarskej národnosti, a pri Predsedníctve SNR sekretariát pre národnosti, ako pomocný orgán predsedníctva a výboru SNR pre menšiny. Všetky požiadavky v oficiálnej politike boli podriadené diktátu komunistickej strany.

Roku 1978 vznikol protikomunisticky orientovaný Výbor na ochranu práv maďarskej menšiny v Československu. Vo svojich podaniach, memorandách a listoch kritizoval rôzne aspekty postavenia maďarskej menšiny v Československu. Napr. znižovanie počtu maďarských národnostných škôl, rozsah používania maďarského jazyka, zákaz používania miestnych názvov a zemepisných pomenovaní v maďarskom jazyku, používanie maďarských krstných mien a priezvisk podľa maďarského pravopisu, prístup k maďarskej kultúre a ku kontaktom s príbuznými v Maďarsku, zrušenie národnostného odboru pri SNR, národnostného sekretariátu pri Predsedníctve vlády SSR a pod. Tieto požiadavky podporila aj Charta 77. Do roku 1989 však k zásadnej zmene postavenia maďarskej menšiny na Slovensku nedošlo.

Na konci sedemdesiatych rokov 20. storočia sa komunistický režim pokúsil o zavedenie alternatívneho školstva. Podľa tejto vyučovacej metódy z dielne námestníčky ministra školstva M. Vlačihovej sa mali všetky predmety s vý-

nimkou maďarského jazyka a maďarskej literatúry vyučovať po slovensky.[299] Politické opatrenia komunistického režimu, industrializácia, sťahovanie sa do väčších miest, zmena spôsobu života v modernizujúcej sa spoločnosti ovplyvňovali aj maďarskú menšinu a vytvárali podmienky pre prirodzenú asimiláciu i štatistické zmeny etnicity. Južné Slovensko sa postupne osídľovalo aj slovenským etnikom a naopak, Maďari prirodzenými vnútornými presunmi osídľovali širšie oblasti Slovenska.

Asimilácia je v dejinách stredoeurópskeho regiónu významným faktorom etnického vývoja. V mnohých prípadoch však nejde o vnútornú zmenu etnickej identity jednotlivých osôb, ale o štatistickú asimiláciu. Etnickú identitu môžeme chápať ako „prežívanie členstva a lojality k skupine, ku ktorej podľa svojho úsudku jedinec patrí svojím pôvodom,“[300] teda nie je vždy v súlade s deklarovanou etnickou príslušnosťou, či vypísaním štatistického dotazníka pri sčítaní obyvateľstva. Etnicitu jedinca môžeme sledovať prostredníctvom niektorých znakov, ako napr. etnický pôvod, jazyk, kultúrne zvyklosti atď. Je však právom jedinca určiť si svoje miesto v etnickom spektre. Táto prirodzená zásada bola v 20. storočí, najmä v povojnovom vývoji, nahradená štátnou intervenciou do etnickej príslušnosti jedinca. Južné Slovensko je z toho hľadiska ideálnym miestom na asimilačné procesy. Slováci a Maďari žijú vedľa seba dlhé storočia. Existuje bezprostredné prepojenie kultúr, napr. v oblasti ľudovej, vidieckej architektúry, ľudovej stravy, folklóru a spôsobu života. Základnou bariérou je jazyk. Medzi slovenským a maďarským jazykom nie je veľa zhodných prvkov, ani čo sa týka stavby jazyka, ani v slovnej zásobe. Napriek už vymenovaným rozdielom oboch jazykov časť obyvateľov na juhu Slovenska, Maďarov aj Slovákov, ovláda obidva jazyky. Popri etnickej asimilácii v našom regióne existovala v 20. storočí aj zmena národnosti, ktorá bola dôsledkom politického násilia. Asimilované osoby vnútorne zostávali súčasťou pôvodnej kultúry, v rodinnej komunikácii používali pôvodný jazyk, hlásili sa však k inej národnosti, pre nich výhodnejšej, spoločensky žiaducej, alebo v najbližšom okolí dominantnej. Táto asimilácia je dôsledkom politických tlakov, zmien hraníc a následne dôsledkom uplatňovania ekonomickej a politickej výhodnosti pri deklarovaní národnosti.

V predmníchovskom Československu sa vytvorili podmienky na zastavenie promaďarského asimilačného procesu. Do Československa sa dostala na jeho

[299] BUGÁR, Béla.: *Žijem v takej krajine... O Maďaroch, Slovákoch, premárnených príležitostiach a vynárajúcich sa možnostiach*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 45.

[300] BAČOVÁ, Viera: *Etnická identita a historické zmeny. Výskum obyvateľov vybraných obcí Slovenska.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1996.

južných hraniciach aj časť obyvateľstva, o ktorej maďarskom etnickom pôvode nebolo pochýb, ale aj časť obyvateľstva, ktorá sa síce hlásila k maďarskej národnosti, ale jej maďarskosť bola dôsledkom či už prirodzenej, alebo síce dobrovoľnej, ale politickými a ekonomickými podmienkami vynútenej asimilácie v Uhorsku. Počas predmníchovskej Československej republiky nastala reasimilácia tohto obyvateľstva. Vzhľadom na liberálne podmienky v živote menšín za predmníchovského Československa tento proces nenahradil straty, ktoré utrpelo slovenské etnikum v dôsledku dlhodobej maďarizácie. Ako píše český demograf V. Srb, v predmníchovskej republike miera asimilácie v prospech väčšinového „československého" etnika bola minimálna. Zaisťovali to okrem iného mierové zmluvy, saintgermainská a trianonská, aj dobre vybavené menšinové školstvo. „Predstavy o možnej národnostnej homogenizácii štátu boli nereálne."[301]

Situáciu v prihlasovaní sa k národnosti významnou mierou ovplyvnili udalosti po Viedenskej arbitráži z novembra 1938, keď nové politické podmienky zmenili nielen hranice, ale aj to, že obyvateľstvo tzv. spornej národnosti sa opäť začalo hlásiť k maďarskej národnosti. V povojnovom vývoji sa veľmi silne presadila štátna intervencia do etnickej príslušnosti jedinca.

Jedným z opatrení prijatých voči neslovanským menšinám, ktoré malo uchrániť obyvateľstvo spornej národnosti pred represívnymi opatreniami, a tým prispieť k poslovenčeniu územia južného Slovenska, bola reslovakizácia. Mala svoj vývoj, fázy, ktoré vyplývali z komplikovaných predvojnových aj povojnových udalostí. Od vzniku Československej republiky počet obyvateľov hlásiacich sa maďarskej národnosti na Slovensku po roku 1930 percentuálne klesá (s výnimkou roku 1961).

Po poklese absolútneho počtu obyvateľstva maďarskej národnosti do roku 1961, ktorý bol spôsobený najprv prirodzeným *prekláňaním* (termín použi-

Národnosť	1910	1930	1950	1961	1970	1980	1991	2001
Slováci %	1 684 681 57,7	2 250 616 67,7	2 982 524 86,8	3 560 216 85,3	3 878 904 85,5	4 317 008 86,5	4 519 328 85,7	4 614 854 85,8
Maďari %	885 397 30,3	585 434 17,6	354 532 10,3	518 782 12,4	552 006 12,2	559 490 11,2	567 296 10,8	520 528 9,7
Spolu	2 918 824	3 324 111	3 492 317	4 174 046	4 537 290	4 991 168	5 274 335	5 379 455

[301] SRB, Vladimír: Asimilace a překlánění národnosti obyvatelstva v Československu ve světle sčítání lidu 1950 – 1991. In: *Demografie,* 38, 1996, č. 3, s. 157.

tý V. Srbom) národnosti pomaďarčeného obyvateľstva v predmníchovskej republike a neskôr realizovanou výmenou obyvateľstva medzi Československom a Maďarskom (1946 – 1948) a štátom organizovanou reslovakizačnou akciou, zaznamenávame od roku 1970 v absolútnych číslach nárast obyvateľstva maďarskej národnosti. Táto tendencia sa však nepotvrdila pri sčítaní obyvateľstva v roku 2001. Pokles počtu obyvateľov maďarskej aj slovenskej národnosti v niektorých obciach možno zdôvodniť aj migračnými procesmi do väčších miest, pričom sa nedajú úplne vylúčiť ani prípady zmeny národnosti či asimilácie. Je nepopierateľným faktom, že v konsolidovaných pomeroch sa minoritné obyvateľstvo prispôsobuje majoritnému, prebieha prirodzený asimilačný pohyb a veľa záleží nielen na usmerňovaní tohto procesu vládnucim režimom, ale aj na vnútornej kohéznosti etnickej skupiny.

„Historické dedičstvo" vplýva aj na skutočnosť, že obava o osud vlastného etnika dominuje vo vedomí etník žijúcich na území Slovenska a hrozba pre iné etnikum sa nepovažuje až natoľko za reálnu. Táto situácia je charakteristická aj pre slovensko-maďarské vzťahy. Je to precitlivenosť a podozrievavosť, ktorá sa tu vecne objavuje a treba ňou rátať. Kalkulujú s ňou politici na jednej i druhej strane, bez ohľadu na reálne ohrozenia. Vo výskume Spoločenskovedného ústavu SAV z roku 1990 na otázku, či „Slovákom, žijúcim v národnostne zmiešaných oblastiach hrozí asimilácia s maďarskou menšinou" odpovedalo áno alebo skôr áno 50 % respondentov Slovákov a 15 % Maďarov, nie alebo skôr nie 45 % Slovákov a 77 % Maďarov. Na otázku, či „Maďarom, žijúcim v národnostne zmiešaných oblastiach hrozí asimilácia so Slovákmi" odpovedalo áno a skôr áno 13 % Slovákov a 42 % Maďarov, a nie alebo skôr nie 82 % Slovákov a 53 % Maďarov.[302]

V podobnom duchu sa niesli aj výsledky ďalšieho výskumu z roku 1994. Agentúra FOCUS – Centrum pre sociálnu a marketingovú analýzu uskutočnila roku 1994 sociologický výskum na reprezentatívnej vzorke obyvateľstva Slovenska. Podľa ich zistenia medzi 42 % respondentov slovenskej národnosti je rozšírené podozrenie, že „skrytým cieľom väčšiny príslušníkov maďarskej menšiny je zmena hraníc a pripojenie južných oblastí Slovenska k Maďarsku". 29 % vzorky Slovákov sa priklonilo k opačnému názoru, t. j. že „prevažná väčšina príslušníkov maďarskej menšiny nie je za zmenu hraníc a pripojenie južných oblastí Slovenska k Maďarsku". Ostatných 30 % nevedelo povedať, ktorý názor je im bližší.

[302] PAUKOVIČ, Vladimír a kol.: *Vzťahy Slovákov a národnostných menšín v národnostne zmiešaných oblastiach Slovenska*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1990.

Podľa 80 % respondentov maďarskej národnosti sa Maďari na Slovensku o zmenu hraníc neusilujú, 5 % sa hlási k opačnému názoru a 15 % deklaruje nerozhodnú pozíciu.[303]

Po roku 1989

Ani bezmála sto rokov od rozpadu Uhorska nezmenilo vnútornú kohéziu medzi rozdelenými regiónmi, kde žije obyvateľstvo maďarskej národnosti, aj keď dochádza k sústavnému znižovaniu podielu obyvateľstva maďarskej národnosti a pri poslednom sčítaní obyvateľstva aj k zníženiu absolútneho počtu obyvateľstva maďarskej národnosti na Slovensku.

Slovenskí Maďari napriek tomu, že väčšinu 20. storočia prežili oddelení od materského štátu, obývajú pomerne kompaktné územie južného Slovenska. Napriek problémom dokázali rozvíjať svoju kultúru, literatúru, divadlá, kultúrne spolky a jazyk[304] v úzkom kontakte so svojím materským národom. Po roku 1989 maďarská menšina vystupuje ako celok, v ktorom dominuje etnická príslušnosť nad ideovou orientáciou a politickými smermi. V oblasti samosprávy prekonalo Slovensko významnú cestu tým, že postupne akceptovalo samosprávne princípy v riadení miest a obcí. Zmenami v územnosprávnom členení a oddelením štátnej správy od samosprávy sa otvorila cesta aj na uplatňovanie samosprávnych princípov v regiónoch obývaných národnostnými menšinami. Možnosť otvorene presadzovať zámery rôznych skupín obyvateľstva, združujúcich sa napr. podľa etnicity, prinieslo v demokratických podmienkach zásadné zmeny, okrem iného možnosť otvorene vystupovať s názormi. Maďarské menšinové politické strany sa stali stabilným prvkom politického systému Slovenska.

Oproti obdobiu pred rokom 1989 disponujeme výsledkami osobitných sociálnopsychologických a sociologických výskumov, ktoré sa zaoberajú konceptom etnickej identity slovenských Maďarov a prinášajú informácie o stave ich etnického vedomia. Výskumy sa uskutočňovali od konca osemdesiatych rokov až do súčasnosti. Respondenti si v nich obyčajne výberom dotazníka a svojím súhlasom so zaradením do vzorky sami určili príslušnosť k maďar-

[303] *Aktuálne problémy Slovenska, december 1994. Správa zo sociologického výskumu*. Bratislava : FOCUS – Centrum pre sociálnu a marketingovú analýzu, 1994.

[304] Pozri napr. DOHÁNYOS, Róbert – LELKES Gábor – TÓTH Károly (eds.): Národnostné menšiny na Slovensku 2003. Šamorín : Fórum inštitút pre výskum menšín, 2004; LANSTYÁK, István: Maďarčina na Slovensku – štúdia z variačnej lingvistiky. In: *Sociologický časopis,* 38, 2002, č. 4, s. 409-427.

skej menšine na Slovensku. Pri posudzovaní objektívnych indikátorov etnickej identity (etnická príslušnosť rodičov, materinský jazyk, ovládanie a používanie jazyka, etnická endogamia, etnická príslušnosť detí a ich jazyková orientácia) výsledky naznačujú, že väčšina respondentov, ktorí sa sami označili ako Maďari, pochádzala z rodín, kde obaja rodičia boli Maďari, za svoj materinský jazyk považovali maďarčinu, dobre ju ovládajú a v rozhodujúcej miere ňou komunikujú v rodine, v práci aj vo verejnom živote. Väčšina z nich uviedla, že aspoň čiastočne ovláda aj slovenský jazyk a používa ho v komunikácii so Slovákmi neovládajúcimi maďarčinu; v prípade, keď Slováci hovoria po maďarsky, aj tu títo respondenti uprednostňujú svoj materinský jazyk.[305] Dominanciu maďarského jazyka v komunikácii posilňujú: koncentrácia obyvateľstva, blízkosť štátu materského národa a materiálne aj kultúrno-duchovné väzby s ním. Jazyk tak jednak výrazne diferencuje maďarské spoločenstvo od slovenského, jednak je základným etnointegrujúcim prvkom, na ktorom maďarská menšina buduje svoju identitu. Väčšina respondentov maďarskej národnosti žila v etnicky homogénnych manželstvách a uvádzala svojim deťom maďarskú národnosť.[306] Uvedené objektívne faktory kolektívnej identity považujeme za dostatočne stabilné a na základe našich historických empirických výskumov môžeme tvrdiť, že tvoria stabilné jadro konštruovania etnickej identity obyvateľov maďarskej národnosti na Slovensku.

Zo subjektívnych faktorov – okrem sebaidentifikácie (som Maďar) – výskumy zisťovali aj uvedomenie si príslušnosti k menšine, k materskému národu, k štátu pôvodného národa a k štátu, v ktorom žijú. Začiatkom deväťdesiatych rokov sa potvrdil súlad medzi oficiálne uvádzanou príslušnosťou k etniku v občianskych preukazoch a ich etnickou sebaidentifikáciou. Respondenti si silne uvedomovali svoju národnostnú príslušnosť a považovali ju za dôležitú. Výrazne sa etnicky identifikovali aj na kolektívnej úrovni – vyjadrovali silný pocit príslušnosti k maďarskej menšine na Slovensku a cítili sa byť príslušníkmi maďarského národa.[307] Aj túto charakteristiku môžeme považovať za

[305] ZEĽOVÁ, Alena: Integrácia maďarskej menšiny na Slovensku – problém jazyka. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike*, ref. 296, s. 137-140.

[306] ZEĽOVÁ, Alena: K výskumu etnickej identity maďarskej menšiny na Slovensku. In: ZELENÁK, Peter (ed.): *Slovensko-maďarské vzťahy v 20. storočí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992, s. 28.

[307] ZEĽOVÁ, Alena: Identita príslušníkov etnických menšín z národnostne zmiešaných oblastí Slovenska – sociálno-psychologický prístup. In: *Slovenský národopis,* 39, 1991, s. 132-142; BAČOVÁ, Viera – ŠUTAJ, Štefan: Re-Slovakization: The Changes of Nationality and Ethnic Identity in Historical Development in Slovak-Hungarian Environment. In: *Small Nations and Ethnic Minorities in an Emerging Europe.* München : Slavica Verlag dr. Anton Kovač, 1993, s. 239-243. BAČOVÁ, Viera: *Etnická identita a historické zmeny,* ref. 300.

stabilný prvok národnej identity slovenských Maďarov.[308] Z. Lamplová (ktorá používa termín „národná identita“) rozdelila slovenských Maďarov na tri skupiny. „Prvú skupinu tvoria dve tretiny Maďarov s tzv. zrelou identitou, pre ktorých zachovanie maďarskej identity patrí medzi základné životné hodnoty. Túto hodnotu vštepujú aj svojim deťom, ktoré zapisujú do škôl s vyučovacím jazykom maďarským. Národnú identitu druhej, zhruba dvadsaťpercentnej skupiny Maďarov, by sme mohli nazvať kolísavou identitou. Patria sem ľudia, ktorí slovom deklarujú dôležitosť zachovania národnej identity, ale svojimi skutkami si často protirečia. Toto protirečenie nie je náhodné, podvedomé, skôr by sme mohli povedať, že je riadené činmi, ktoré neklamú. Hovoria o tom, že títo ľudia, ktorí väčšinou ešte seba samých považujú za Maďarov, už strácajú svoju maďarskú identitu, neusilujú sa o jej zachovanie, a u svojich detí sa usilujú o vyslovene nenásilnú asimiláciu, predovšetkým takým spôsobom, že ich zapisujú do slovenských škôl. Do tretej skupiny patria Maďari so slovenskou identitou. Sebazaraďujú sa ako Slováci, ale manželskí partneri hovoria spolu po maďarsky. S deťmi komunikujú v slovenčine, inak ani nemôžu, lebo ich potomkovia neovládajú materinský jazyk svojich rodičov a starých rodičov.“[309]

Pocit príslušnosti k štátnemu celku materského národa – k Maďarsku – však podliehal v priebehu historického vývoja výraznejším zmenám. Postupne sa vytváral prvok identifikovania sa so štátnym útvarom, v ktorom žili. Tieto procesy sa prehlbovali podľa nášho názoru najmä v druhej polovici 20. storočia a prejavovali sa napr. vo vyššej miere stotožnenia s Česko-Slovenskom na začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia.[310] V dôsledku „historického dedičstva“ slovensko-maďarských vzťahov významnú zložku kreovania národnej identity na tomto území tvorí nazeranie na spoločné dejiny cez prizmu vzťahov ku krivdám a atrocitám, ktoré jednotlivé etnické spoločenstvá postihli. Ľudí rozdeľuje spôsob, akým vnímajú minulosť, ako ju sprístupňujú nastupujúcej generácii, ale aj to, aký cieľ vidia pred sebou. História sa dostáva do služieb súčasnosti, aby podporovala ciele ideové, národné, štátne, skupinové, ba aj individuálne.

Stabilným problémom s historickou zápletkou je okruh problémov súvi-

[308] ZEĽOVÁ, Alena: *Identita príslušníkov etnických menšín,* ref. 307, s. 132-142.

[309] MÉSZÁROSOVÁ-LAMPL, Zuzana: *Občan a jeho národná identita*, ref. 264, s. 27.

[310] PAUKOVIČ, Vladimír a kol.: *Vzťahy Slovákov a národnostných menšín,* ref. 302; ZEĽOVÁ, Alena – BAČOVÁ, Viera – ŠUTAJ, Štefan – VÝROST, Jozef: I*nterpretácia slovensko-maďarských vzťahov v súvislosti s vybranými etnickými a sociálnopsychologickými charakteristikami (výsledky výskumu v súbore učiteľov)*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1992.

siacich s opatreniami československých úradov voči Maďarom v Československu, označovaný nesprávne ako problém Benešových dekrétov. Vo vedomí verejnosti Benešove dekréty fungujú ako symbol opatrení voči Nemcom a Maďarom, aj keď mnohé z týchto opatrení sa nerealizovali Benešovými dekrétmi, ale nariadeniami SNR.[311] Z jedného z výskumov, ktorý sa uskutočnil na Spoločenskovednom ústave SAV na vzorke študentov Právnickej fakulty UPJŠ v Košiciach, vyplýva presvedčenie, že dekréty prezidenta E. Beneša sú dnes pre respondentov už len históriou, ktorá neovplyvňuje život dnešných obyvateľov Slovenska, silné presvedčenie, že nie je potrebné oživovať staré rany a zaoberať sa odškodnením Maďarov za represie, ktoré sa odohrali po druhej svetovej vojne, a že k prijatiu represívnych noriem došlo v dôsledku maďarskej predvojnovej politiky. Zároveň však u týchto respondentov existovalo veľmi silné presvedčenie, že k vydaniu protimaďarských zákonov veľmi silne prispeli aj protimaďarské postoje československých reprezentácií.[312] Ďalšie výskumy však potvrdzujú, že existujú významné rozdiely medzi obyvateľmi maďarskej a slovenskej národnosti v názoroch na tzv. Benešove dekréty.[313] Upozornil na to aj výskum realizovaný v rámci štátneho programu Národ, národnosti a etnické skupiny v transformujúcej sa spoločnosti, ktorý sa uskutočnil na konci roku 2004. Slováci sa podľa tohto výskumu s výrazným presvedčením domnievajú, že Slováci by sa nemali ospravedlniť Maďarom za Benešove dekréty (79,31 %), že dekréty nie sú dôsledkom protimaďarského nacionalizmu (84,29 %) a odmietajú odškodnenie Maďarov za dôsledky represií po druhej svetovej vojne (88,89 %). Na druhej strane respondenti Nemci a Maďari odpovedali na tieto otázky pozitívne, aj keď nie v takom vysokom percente ako Slováci. Respondenti Maďari sú presvedčení, že Slováci by sa mali ospravedlniť Maďarom za Benešove dekréty (71,61 %), domnievajú sa, že dekréty sú dôsledkom protimaďarského nacionalizmu (76,97 %) a nazdávajú sa, že je potrebné odškodniť Maďarov za dôsledky represií po druhej svetovej vojne (63,33 %).

Na výberovej vzorke inteligencie boli zisťované aj údaje o etnickej identite

[311] Pozri ŠUTAJ, Štefan: Maďarská menšina v slovenskej politike. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národnostná politika na Slovensku po roku 1989*. Prešov : Universum, 2005, s. 93-102.

[312] BAČOVÁ, Viera – ENDRÖDIOVÁ, Lenka: Benešove dekréty v historickej pamäti. (Výsledky prvej etapy sociálno-psychologického výskumu vnímania slovensko-maďarskej histórie študent/ka/mi práva.). In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Dekréty E. Beneša v povojnovom období.* Prešov : Universum, 2004, s. 111-118. Tiež ŠUTAJ, Štefan: Benešove dekréty ako nástroj politickej propagandy. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Dekréty E. Beneša*, s. 90-111.

[313] KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku.* Bratislava : Sociologický ústav SAV – Etnologický ústav SAV, 2004, s. 24-25, 34-37, 56-57.

Maďarov na Slovensku.[314] Výsledky výskumu nám umožňujú charakterizovať súčasný stav identity našich respondentov, ktorí sa hlásia k maďarskej národnosti. K Maďarom sa hlásiaci respondenti vyjadrili vysokú mieru hrdosti na svoju národnosť. Aj ostatným príslušníkom maďarskej minority žijúcej na Slovensku prisudzovali hrdosť na to, že sú Maďari. Vo všeobecnosti nepociťujú, že ich správanie a konanie, ani správanie a konanie iných voči nim je v každodennom živote ovplyvňované ich národnosťou. Silne vnímajú svoju príslušnosť k rodine a k veľkým spoločenstvám (zvlášť k svojej minorite, materskému národu, a k Maďarskej republike). Maďari sú pomerne výrazne presvedčení, že na rozvoj menšín sú v súčasnosti vytvorené vhodné podmienky prevažne v kultúrnej oblasti, v oblasti školskej a politickej sú viac skeptickí. Za najväčšiu prekážku rozvoja etnickej identity príslušníkov menšín považujú nedostatok financií pre národnostnú kultúru a školstvo, potom nasledujú: národnostná politika štátu, nedostatok národnostných škôl, nepoužívanie materinského jazyka, prejavy nacionalizmu a národnostne zmiešané manželstvá. Na rozvoj úrovne etnickej identity príslušníkov národnostných menšín podľa nich najviac vplývajú: používanie materinského jazyka v rodine, šírenie kultúrnych tradícií v rodine, čítanie kníh v menšinovom jazyku.

Z otázok identifikujúcich jazykovú problematiku vyplynulo, že 100 % respondentov – Maďarov označuje maďarčinu za svoj materinský jazyk. Z hľadiska materinského jazyka ide u nich prevažne o etnicky homogénne manželstvá (viac ako 90 %). Zmeny v identifikácii materinského jazyka v priebehu života troch generácií sú stabilné, ak nedochádza k výraznejšiemu posunu v jeho používaní ani u jednej zo sledovaných generácií. Z hľadiska uplatňovania maďarského jazyka v komunikácii v rodine zaznamenávame len mierny pokles komunikácie v jazyku minority v trojgeneračnej línii (s deťmi ešte v 85 % zastúpení). Podľa vlastného vyjadrenia deklarovali dobrú komunikačnú znalosť slovenčiny a ešte lepšiu znalosť maďarčiny:[315] vo verejnom prostredí: na pracovisku, na ulici, v obchodoch komunikujú prevažne po maďarsky (okolo polovice respondentov), menej bilingválne (tretina z nich); v úra-

[314] HOMIŠINOVÁ, Mária – VÝROST, Jozef – ŠUTAJ, Štefan: Stručná sumarizácia výsledkov podľa jednotlivých etník. In: VÝROST, Jozef – HOMIŠINOVÁ, Mária (eds.): *Národ, národnosti a etnické skupiny v procese transformácie slovenskej spoločnosti. Empirická analýza dát zo sociologicko-sociálnopsychologického výskumu v rámci riešenia Štátneho programu výskumu a vývoja 2003/2005*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005, s. 105-111.

[315] Podstatne iné výsledky však boli dosiahnuté v skupine so slabou maďarskou národnou identitou, na vzorke reslovakizantov, kde dochádzalo k rapídnemu znižovaniu komunikácie v maďarskom jazyku v rodine i vo verejnom živote. (ŠUTAJ, Štefan: *Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po druhej svetovej vojne*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1991).

doch najviac po slovensky (takmer dve tretiny), menej bilingválne (štvrtina z nich). Obyvateľstvo maďarskej národnosti na Slovensku si po celé obdobie od oddelenia od maďarského národa vo väčšine udržalo vedomie príslušnosti k maďarskému národu, cíti sa byť jeho kultúrnou súčasťou, a preto sa niekedy hovorí o jeho maďarskej národnej identite. V tomto duchu sa pozíciu maďarskej menšiny na Slovensku, slovenských Maďarov, pokúsil charakterizovať vo svojej knihe aj predseda Strany maďarskej koalície B. Bugár. Napísal: „Bolo by už načase akceptovať, že povedomie národnej identity Maďarov žijúcich na Slovensku je mimoriadne intenzívne. História vyvrátila mylné presvedčenie, ktoré Maďarom na Slovensku nariaďovalo: Keďže už nepatríte k Maďarsku, nepatríte ani k maďarskému národu. Čochvíľa to bude deväť desaťročí, čo sa Maďari ocitli v tomto štáte, no ich spätosť s národom sa – napriek uvedomeniu si zmeny štátnej príslušnosti – zachovala. Ktokoľvek si môže hovoriť alebo písať čokoľvek, popri ich štátnej príslušnosti k Slovenskej republike, k slovenskej spoločnosti, si v plnej miere zachovávajú maďarské národné povedomie. Celých 85 rokov nepodlomil ich národnú identitu fakt, že nežijú na území Maďarska, ale na území štátu s väčšinovým národom, ktorého materinským jazykom je slovenčina. Mohli by sme povedať, že občianske povedomie nenaštrbilo ich národné povedomie. Naopak, obe vedomia identity sa v nich pokojne znesú. Väčšina Maďarov na Slovensku vzala na vedomie, že v dôsledku historických udalostí sa Maďari žijúci na území súčasného Slovenska z jedného dňa na druhý zmenili na príslušníkov menšinového národa. Na tom už nechcú nič meniť ani oni, ani ich politická strana, Strana maďarskej koalície.“[316] Najvýraznejšie sa etnický faktor prejavoval v predmníchovskom Československu, ale aj po roku 1989 na Slovensku pri podpore maďarských politických strán, ktoré veľká časť obyvateľstva maďarskej národnosti napriek kritike ich činnosti nakoniec vždy podporuje pri voľbách. Voľba na základe etnickej identity dominuje nad všetkými možnými faktormi výberu politickej strany. Aj to naznačuje, že etnická identita sa v prípade slovenských Maďarov nestala anachronizmom a bude vo vedomí obyvateľstva maďarskej národnosti kľúčová pri rozhodovanie o rôznych aspektoch života tejto komunity.

Maďarská menšina napriek poklesu počtu obyvateľov, ktorí sa prihlásili k tejto národnosti, zostáva a zostane spoločenstvom so silnou etnickou identitou. Politická reprezentácia Slovenska (a vlastne celá slovenská spoločnosť) teda v prípade maďarskej menšiny musí počítať s existenciou pomerne po-

[316] BUGÁR, Béla: *Žijem v takej krajine*, ref. 299, s. 25-26.

četného, jazykovo (ale nie kultúrne) odlišného etnického celku v rámci SR, obývajúceho pomerne kompaktné územie v blízkosti svojho materského národa, s ktorým má menšina duchovno-kultúrne väzby. Nejde len o to s touto skutočnosťou rátať, ale vytvoriť optimálne podmienky na existenciu a rozvoj menšinového spoločenstva ako skupiny a na uplatnenie každého jeho člena ako plnoprávneho občana.

4. Problém násilného hľadania (vnucovania) národnej, občianskej a náboženskej lojality na príklade židovského obyvateľstva na Slovensku v čase holokaustu

Ivan Kamenec

Fenomén neprirodzeného, násilného či inak účelového hľadania národnej, náboženskej, politickej, resp. občianskej identity má na Slovensku, podobne ako v celej strednej Európe, pomerne bohatú tradíciu. Začína okolo polovice 19. storočia a je spojená s vtedajšími všeobecnými politicko-spoločenskými udalosťami, v prvom rade s prebiehajúcimi buržoáznodemokratickými revolúciami. Tie nastolili zo zákonodarnej a verbálnej stránky požiadavku všeobecnej rovnosti občanov. Je preto istým paradoxom, že práve po tomto historickom a spoločensky dôležitom prelome, po verejnom deklarovaní všeobecných ľudských práv, sa mnohí občania z najrôznejších sociálnych, hospodárskych, politických, ideových, stavovských či iných pragmatických dôvodov navonok vzdávajú v rovine národnostnej, náboženskej či politickej svojej pôvodnej identity. Konvertujú, resp. asimilujú, aby splynuli s väčšinou alebo sa jej aspoň priblížili a prispôsobili. Nezanedbateľným faktorom tu však vždy bol tiež strach z neznámej, bližšej či vzdialenejšej budúcnosti, ako aj priamy alebo nepriamy nátlak deklarovaný vládnou mocou, resp. obavy z konania a správania sa väčšinovej spoločnosti.[317] Z tohto aspektu neprirodzená, spravidla vynútená snaha po získaní novej identity je skôr len prejavom dokazovania

[317] Bližšie pozri HAUPT, Heinz-Gerhard: Politische Konversion in historische Perspektive. In: GERHARD, Ute (ed.): *Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft*. Stuttgart : Steiner Verlag, 2003, s. 267-304.

lojality k príslušnému štátu, k väčšinovému národu, k väčšinovej spoločnosti, resp. k prevládajúcemu náboženstvu.[318]

Fenomén nacionálnej, kultúrnej a jazykovej asimilácie židovského obyvateľstva na slovenskom území mal od poslednej tretiny 19. storočia až do vzniku Československej republiky v roku 1918 ešte jednu závažnú sociologickú príčinu. Na slovenskej strane nebolo pre tento proces dosť objektívnych integračných predpokladov, lebo „asimilácia ako úkaz sociologický je možná len tam, kde možno hovoriť o plnotvornom národnom živote asimilujúceho národa".[319] Tento atribút v slovenskom národnom spoločenstve pred rokom 1918 citeľne absentoval. Veď ono samo sa nie vždy úspešne bránilo asimilačným snahám väčšinového (v tomto prípade maďarského) národa.

Samotný akt neprirodzeného vynúteného konvertovania a najmä jeho pohnútky vyvolávajú však spravidla kontroverzné reakcie – tak na strane menšinového, k asimilácii núteného subjektu, ako aj u väčšinového obyvateľstva. Na jednej strane sa to hodnotí ako zrada, renegátstvo, neúprimnosť, prospechárstvo, vypočítavosť a pod. Na druhej (väčšinovej) strane sa k spomínaným hodnoteniam spravidla pridáva ešte nedôvera a podozrenie o úprimnosti a skutočných (zištných) pohnútkach konvertujúceho subjektu. Tieto reakcie sa na oboch stranách objavujú hlavne pri dramatických, zlomových politických udalostiach, procesoch a pri štátoprávnych zmenách. Zjednodušujúce zovšeobecnenia však ani v tomto prípade nie sú akceptovateľné. Konvertovanie príp. asimilácia, teda hľadanie novej identity je totiž neraz aj prirodzeným, hoci spravidla komplikovaným, bolestným a dlho trvajúcim procesom, ktorý je determinovaný historicky objektívnymi podmienkami aj osobnou motiváciou. Najdôležitejším impulzom k danému rozhodnutiu sú pravdepodobne pohnútky všestranného spoločenského uplatnenia sa. Pravdaže, určovať skutočnú príčinu a hranicu dôvodov konvertovania v individuálnych prípadoch je veľmi obťažné a neisté. Môžeme ale vysloviť domnienku, že konvertita musí omnoho viac a sústavne dokazovať svoju novú nacionálnu, náboženskú politickú či inú lojalitu, aby bol väčšinovým subjektom akceptovaný. Málokedy sa mu to podarí, lebo – až na vzácne výnimky – nikdy nezíska úplnú dôveru majority. Bariéry predsudkov a stereotypov, ako aj tradičná

[318] Bližšie pozri SCHULZE WESSEL, Martin: Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten.* München : R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 1-22; KREJČOVÁ, Helena: Die Loyalität der Juden in der Ersten Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten*, s. 193-201.

[319] FRISCH, Edo: O možnostiach a prekážkach židovskej asimilácie. In: *DAV*, 9, 1937, č. 4.

nedôvera voči „prišelcovi“ – napríklad Novomaďarovi, Novoslovákovi, novokresťanovi, novostraníkovi atď., – je omnoho silnejšia, než všetky iné faktory sprevádzajúce konverziu. Stále tu boli a sú viac alebo menej výrazné náznaky prejavovanej cudzoty. Ako konštatoval Albert Einstein, vychádzajúc zrejme aj z vlastnej osobnej skúsenosti, „emancipovaní Židia, ktorí sa podieľali na skvelých výsledkoch západnej vedy a umenia [...], akoby sa celkom rozpúšťali v hostiteľských národoch [.. .], ale skončilo sa to inak [...], nedosiahli, aby sa pocity cudzoty odstránili“.[320]

Okrem toho je konvertita spravidla odvrhnutý ako renegát aj vo svojom pôvodnom menšinovom spoločenskom (národnom, náboženskom, politickom, stavovskom či inom) prostredí. Občas sa síce doňho vracia, no opäť s biľagom zradcu, odrodilca, morálneho odsúdenca a s následnými spoločenskými dôsledkami degradujúceho charakteru. Asi najzreteľnejšie a vari aj najbolestnejšie sa to prejavovalo v prostredí vnútorne (po náboženskej stránke) zomknutej židovskej komunity, kde asimilačné procesy či len pokusy o ne vniesli „toľko rozkladu a zmätku, zmiatli pojmy a vytvorili generáciu duševných židovských mrzákov, ktorí odcudziac sa sebe a inde naozaj nezakotviac, kráčali svetom vratkí a duševne rozorvalí.“[321]

V moderných slovenských dejinách (v tomto prípade ich chápem od poslednej tretiny 19. storočia až po súčasnosť) je fenomén konvertovania, asimilácie, resp. hľadania novej identity, no najmä dokazovania lojality častým javom. Spôsobila to jednak rýchla frekvencia striedania štátnych útvarov a politických systémov v nich, a jednak multinacionálne, multináboženské a multikulturálne prostredie, v ktorom sa Slovensko vyvíjalo. Proces konvertovania tu mal najčastejšie navzájom sa prelínajúce a doplňujúce dve podoby: 1) národnostná asimilácia; 2) zmena náboženského vyznania. Tieto dve hlavné úrovne hľadania novej identity boli stále viac sprevádzané aj politickými faktormi. Prvá (nacionálna) podoba konverzie mala takpovediac celoplošný, celoštátny charakter. Bola systematicky organizovaná zhora, vedená cieľavedomou snahou vládnucich elít, a na strane konvertitov vyvierala z pragmatických, spravidla nanútených hospodársko-sociálnych a spoločenských pohnútok. Druhá podoba, obvykle veľmi bolestná zmena náboženstva, bez ohľadu na to, či sa udiala v rámci kresťanských cirkví alebo mimo nich, mala

[320] J. Špitzer v doslove ku knihe NIR, Akiva: *Chodníčky v ohnivom kruhu*. Bratislava : Slovenské národné múzeum, 1994, s. 207.

[321] *Haderech*, 2, 24. apríla 1940. Bližšie pozri KAMENEC, Ivan: Problémy asimilácie židovského obyvateľstva na Slovensku. In: *Židia v interakcii.* Bratislava : Inštitút judaistiky Univerzity Komenského, 1998, s. 89-99.

skôr individuálne, až intímne príčiny, medzi ktorými jednoznačne dominovalo uzatváranie konfesionálne zmiešaných manželstiev, resp. výchova detí v nich.

Do procesu konvertovania, resp. asimilácie boli a vždy aj budú v prvom rade vťahované zväčša vonkajším tlakom, ale aj dobrovoľne, menšinové skupiny obyvateľstva, usilujúce sa zaradiť do vytúženej sociálne i spoločensky vyššie postavenej vrstvy spoločnosti. Z kvantitatívneho aspektu intenzita konvertovania a účelovej asimilácie závisela vždy od charakteru existujúceho politického systému. Čím viac sa vzďaľoval od princípov demokracie a približoval sa k autoritatívnemu či totalitnému režimu, tým viac bolo nedobrovoľného či priamo vynúteného záujmu o konvertovanie, o neprirodzené hľadanie novej identity – aspoň v jej vonkajšej alebo verbálnej podobe. Od konverzie sa očakávalo všeobecné zlepšenie sociálneho a najmä spoločenského postavenia, otvorenie cesty k profesionálnej kariére, niekedy iba k zamestnaniu a pod. Boli však aj situácie, kedy sa konvertovanie malo stať prostriedkom, nádejou (spravidla veľmi nespoľahlivou, neistou a iluzórnou), niekedy posledným zúfalým pokusom na zachovanie si základných občianskych, resp. ľudských práv a nakoniec aj samej fyzickej existencie, na zúfalé odvrátenie približujúcej sa katastrofy.

Tieto extrémne podoby konvertovania sú známe z viacerých európskych krajín v ranom i neskorom feudalizme, no prekvapujúco sa zrazu objavili aj v 20. storočí, ako sprievodný jav holokaustu. V relatívne veľkom množstve sa vyskytli aj na Slovensku v rokoch 1938 – 1944. Chcem sa preto pokúsiť na jednom viac-menej ucelenom súbore archívnych dokumentov, pozostávajúcich z dobových materiálov úradného charakteru,[322] zachytiť niektoré trendy, pohnútky i individuálne prejavy procesu hľadania novej osobnej identity (konvertovania), lepšie povedané dokazovania lojality niekoľkých tisícov židovských občanov na Slovensku k väčšinovej spoločnosti – po stránke národnej, náboženskej a čiastočne aj politickej. Pravdaže, pri využívaní, resp. interpretácii týchto materiálov treba ich výpovednú podobu a hodnotu podrobiť vnútornej kritike, nemožno z nich vyvodzovať zjednodušené, všeobecne platné prvoplánové závery. Súbor spomínaných archívnych materiálov vznikal totiž v konkrétnom prostredí hľadania vnútorného nepriateľa štátu a národa, v atmosfére strachu a neistoty. Vo väčšine prípadov by tu bolo treba asi aplikovať aj metódy psychologického prístupu a výskumu.

[322] Materiály sú uložené v Slovenskom národnom archíve (SNA) v Bratislave, vo fonde (f.) Úrad predsedníctva vlády (ÚPV) vojnovej Slovenskej republiky, kartóny (kart.) 20-27.

Prvá protižidovská právna norma, vydaná krátko po vzniku slovenského štátu v apríli 1939,[323] jednak definovala pojem židovského obyvateľa, jednak začala sériu sústavného obmedzovania hospodárskych, sociálnych, politických, občianskych a nakoniec aj ľudských práv tunajších Židov. Táto legislatívna úprava (podobne ako absolútna väčšina ďalších vtedajších antisemitských zákonov, resp. vládnych nariadení na Slovensku) obsahovala však aj možnosť udelenia výnimky „v prípadoch zvlášť zreteľa hodných". Výnimky mohla udeľovať vláda, ktorá už 1. mája 1939 vydala v tejto záležitosti pre podriadené okresné, resp. policajné úrady osobitný obežník s podrobnými inštrukciami.[324] Podľa nich sa u žiadateľa o výnimku mali zisťovať a hlásiť nasledujúce skutočnosti: koľko dal na pôžičku hospodárskej obrody Slovenska, resp. na zlatý poklad republiky, akou rečou rozpráva doma a na verejnosti, v prípade prekrstenia ako si plní svoje nové náboženské povinnosti, v akej politickej strane, resp. v akých spolkoch bol v minulosti (v období prvej ČSR) organizovaný, aké sú jeho vzťahy k existujúcemu štátu a režimu atď. Spomínané podmienky na udelenie či neudelenie výnimky mali teda jednoznačne zisťovať stupeň lojality príslušného žiadateľa voči štátu a jeho režimu. (Myslím, že podobnosť s cyklickými kádrovými previerkami a dotazníkmi v rokoch 1948 – 1989 nie je náhodná.) Okrem toho mali príslušné úrady navrhnúť, akú sumu má žiadateľ (okrem úradných kolkov) zaplatiť za prípadné udelenie výnimky a uviesť ďalšie dôvody, pre ktoré sa mala žiadateľovi výnimka udeliť alebo odoprieť. Úrady tieto úlohy plnili s tradičnou byrokratickou rutinou. Posudky z vlastnej vôle alebo na požiadanie podávali aj miestne organizácie Hlinkovej slovenskej ľudovej strany, regionálne veliteľstvá Hlinkovej gardy, stavovské organizácie, miestni kňazi i biskupi. Neraz sa zbierali aj petície (podporné alebo odmietavé) miestnych „árijských" občanov. Pravdaže, ako vždy v podobnej vypätej situácii, výraznú úlohu zohrávali osobné kontakty, sympatie či antipatie, hospodárska dôležitosť, osobná popularita alebo neobľúbenosť žiadateľa i ďalšie subjektívne, resp. objektívne okolnosti, vrátane korupcie. Podania, ktoré písali a posielali sami žiadatelia, mali po obsahovej a terminologickej stránke silnú emocionálnu dikciu. Žiadosti, ktoré na objednávku postihnutého občana koncipovali profesionálni advokáti (bol to pre nich vítaný a vďačný objekt príjmov), operovali skôr racionálnymi dôvodmi a odvolávali sa na všeobecne platné právne i tradičné ľudské normy, ktoré však zostávali iba vo verbálnej podobe a v praktickom „riešení" židovskej otázky sa nerealizovali.

[323] Slovenský zákonník, 1939, vládne nariadenie 63/1939 Sl.z.
[324] SNA, f. ÚPV, obežník číslo 3835/V – 1939, kart. 24.

Vzhľadom k zameraniu tejto štúdie však nechcem skúmať kvantitatívne výsledky udelenia alebo odmietnutia žiadaných výnimiek – tým skôr, že konečné rozhodnutie kompetentných úradov nie je v spomínanom súbore materiálov, z ktorých vychádzam, nikde uvedené. Dá sa z nich však rezumovať, že celý proces bol zdĺhavý a jeho záverečný výsledok v jednotlivých konkrétnych prípadoch bol vždy neistý, odďaľoval sa. V kontexte stále nových a prísnejších antisemitských právnych noriem bol často v nedohľadne. Preto mnohí žiadatelia v dôsledku zostrujúcich sa antisemitských opatrení prosili úrady o jeho urýchlenie, alebo aspoň o vrátenie podkladových materiálov, lebo po vydaní tzv. židovského kódexu[325] v septembri 1941 došlo nielen k novej definícii židovského obyvateľa, ale kompetencie na udeľovanie výnimiek prešli z vlády na prezidenta republiky. Napokon, na absolútnej väčšine skúmaných materiálov je poznámka z decembra 1942 (teda po skončení prvej etapy deportácií), že žiadosť je už neaktuálna a preto ju treba odložiť ad acta.

Zo skúmaného súboru prameňov uvediem aspoň niekoľko typických príkladov, resp. trendov, ktoré niekedy až v expresívnej, bizarnej či v tragikomickej alebo groteskej forme dokumentujú skutočné alebo v daných okolnostiach spravidla vynútené snahy o náboženskú, nacionálnu, politickú či všeobecnú spoločenskú konverziu k väčšinovému „árijskému“ obyvateľstvu. Spomínané vládne nariadenie č. 63/1938 Sl. z. a za ním desiatky nasledujúcich právnych noriem sa totiž stále viac dotýkali každodenného života 90 tisíc tunajších židovských občanov. Napriek konfesionálnemu kritériu z definície židovského obyvateľa, z jej praktického dosahu boli vyňatí len tí „neárijci“, ktorí sa prekrstili pred 30. októbrom 1918. Bola to iba nepatrná hŕstka konvertitov zo zmiešaných manželstiev. Všetci ostatní židia, nech nábožensky konvertovali z akýchkoľvek pohnútok, či už po 30. októbri 1918, počas existencie prvej Československej republiky alebo po 6. októbri 1938, resp. po 14. marci 1939, boli stále citeľnejšie postihovaní stupňujúcimi sa diskriminačnými a perzekučnými antisemitskými nariadeniami, čo zásadne menilo podmienky ich každodenného života. Možno konštatovať, že aj tu sa už v tzv. riešení židovskej otázky uplatnil rasový princíp, ktorý bol oficiálne do zákonodarstva vojnového slovenského štátu zakotvený až na jeseň 1941.

Tento osud nečakane, a preto vari aj najciteľnejšie postihol najviac deti zo zmiešaných manželstiev, ktoré boli síce vychovávané v kresťanskom náboženstve, ale v zmysle už spomínaného nariadenia 63/1939 Sl. z., boli pokladané za Židov. Aj ich sa teda dotklo vládne nariadenie z októbra 1940, na základe

[325] Slovenský zákonník, 1941, nariadenie 198/1941 Sl. z.

ktorého boli židovskí občania vylúčení zo všetkých vysokých, stredných, odborných a učňovských škôl.[326] Ak spočiatku (od jari 1939 do jesene 1940) boli žiadosti o výnimky motivované snahou o zachovanie živnostenských prevádzok, zamestnania vo verejnom a štátnom sektore, resp. v slobodných povolaniach, vrátane umeleckej činnosti, od jesene 1940 v nich išlo v prvom rade práve o možnosť doštudovania postihnutých detí a o zachovanie si aspoň existenčného minima ich rodičov. Tieto snahy vyprovokovali žiadateľov (ich mená, medzi ktorými sú aj niektoré známejšie osobnosti z vtedajšieho i neskoršieho verejného života na Slovensku nebudem uvádzať v plnom znení) k sebaponižovaniu, k zúfalému zapieraniu svojej náboženskej či občianskej identity, k úpenlivým prosbám, ale aj k denunciáciám, k devótnemu verbálnemu schvaľovaniu antisemitskej politiky režimu, k hľadaniu tých najabsurdnejších argumentov. Žiadatelia sa usilovali o vytúženú výnimku, teda novú národnú, náboženskú alebo jednoducho občiansku identitu, aby sa uverilo prejavom ich lojality, aby sa vyhli osudu druhotriednych, nerovnoprávnych občanov štátu. Prirodzene, historik, ani nikto iný pri čítaní a interpretovaní konkrétnych prípadov a osudov jednotlivých žiadateľov nemá najmenšie právo prezentisticky moralizovať a odsudzovať konanie postihnutých osôb. Napokon porovnateľné javy sa v našich dejinách a v strachu žijúcej spoločnosti opakovali, hoci azda v inej podobe a z iných pohnútok, aj v období komunistickej totality (vylepšovanie si triedneho pôvodu, zatajovanie náboženského presvedčenia, zúfalá snaha umožniť deťom štúdium, udržať sa vo svojom zamestnaní a podobne).

Z rozboru skúmaného súboru materiálov vyplýva, že asi 90 % žiadateľov o výnimky (datované od jari 1939 do jesene 1941) tvorili osoby, resp. ich rodiny, ktoré konvertovali na kresťanskú vieru. Veľká časť z nich žila v zmiešaných manželstvách, kde sa židovský partner dal prekrstiť. Deti z takýchto manželstiev boli vždy vychovávané v kresťanskom duchu (nezistil som jedinú výnimku, že by to bolo naopak), spravidla ani nevediac o svojom „rasovo nečistom" pôvode. Nečakane sa o ňom dozvedeli až vtedy, keď na nich dopadli antisemitské diskriminačné nariadenia (hlavne hrozba vylúčenia zo školy, no aj ďalšie nariadenia obmedzujúce ich občianske a ľudské práva). Muselo to u nich asi vyvolať psychický šok a traumu, čo sa, pravdaže týkalo aj ich rodičov či iných príbuzných. Skúmanie tejto stránky hľadania novej identity však patrí nielen k úlohám historiografie, ale skôr do oblasti psychológie. Veď už samotný akt náboženskej konverzie prinášal pre rodinu židovského občana obrovskú psychickú a spoločenskú záťaž, ktorú nevedel každý zvlád-

[326] Slovenský zákonník, 1940, nariadenie s mocou zákona 208/1940 Sl.z.

nuť. Sprevádzal ju neraz proces obojstranne bolestného zatratenia, citového odcudzenia a odvrhnutia i majetkového vydedenia. Pri trochu tolerantnejších podmienkach a prístupe zo strany „väčšinovej" (kresťanskej) rodiny, k úradnému náboženskému konvertovaniu „neárijského" partnera neprichádzalo bezprostredne pred uzatvorením zmiešaného manželstva, ale spravidla až po neskoršom dovolení alebo úmrtí židovských rodičov, ktorí vždy veľmi ťažko niesli takýto krok svojho dieťaťa.

Po 6. októbri 1938, resp. 14. marci 1939 v dôsledku radikálne zmenenej politickej situácie a oficiálnej antisemitskej politiky takmer úplne prestalo dochádzať k uzatváraniu zmiešaných kresťansko-židovských manželstiev. Na druhej strane však v danom období z pochopiteľných dôvodov došlo k rapídnemu zvýšeniu prípadov prestupovania židovských občanov do kresťanských cirkví, teda k pokusom o deklarovanie novej identity, ktorá sa nespájala iba s konfesionálnou, ale aj s národnostnou príslušnosťou. Bolo jasné, že tento trend nevyvieral iba z duchovných pohnútok, ale z pragmatických obranných príčin, zo snahy preukazovať svoju lojalitu k novému štátu a jeho režimu. Nové vládne elity však na tieto tendencie pozerali prinajmenšom s nedôverou. Už v novembri 1938, keď proces antisemitských opatrení bol iba v začiatkoch a jeho tragické vyústenie na židovskej strane nikto nepredpokladal, ba ani si ho nevedel predstaviť, premiér autonómnej vlády Jozef Tiso žiadal biskupské úrady, aby u dospelých židovských žiadateľov „zvažovali pohnútky vstúpiť do katolíckej cirkvi."[327]

V nádeji na kladné vybavenie žiadosti o výnimky často nepísali samotné priamo postihnuté osoby, ale ich „árijskí" partneri zo zmiešaných manželstiev, ktorí boli protižidovskými opatreniami tiež profesijne i spoločensky postihnutí alebo prinajmenšom ohrození. V. L. sa dokonca vyjadril, že keby bol vedel predvídať pre neho nepriaznivé dôsledky, nikdy by nebol do manželstva so Židovkou vstúpil. Teraz uvažuje o rozvode, čo mu však nedovoľuje jeho „hlboké kresťanské a náboženské presvedčenie."[328] Konvertita J. M. vo svojom podaní zas tvrdil, že so svojou prvou židovskou manželkou sa dal z náboženských dôvodov rozviesť aj „za cenu veľkých materiálnych obetí (vydedený z vlastnej rodiny) a v druhom manželstve je hlboko veriacim rímsko-katolíckym kresťanom."[329] Mimochodom, motív dávneho a zásadného rozchodu so židovstvom sa objavuje v mnohých žiadostiach o výnimky. Niekde má až

[327] SNA, f. ÚPV, 671/1938, kart. 3.
[328] SNA, f. ÚPV, 7238/1940, kart. 23.
[329] SNA, f. ÚPV, bez čísla (b. č.), kart. 24.

drastické flagelantské, resp. groteskné podoby. V snahe dokázať svoju lojalitu a na podporu svojich prosieb pisatelia uvádzali vonkajšie dôkazy hĺbky a vrúcnosti svojho nového náboženského presvedčenia: predchádzajúcu účasť na pútnických miestach nielen doma, ale aj v Lourdách, Mariazelli, podpora a členstvo v najrôznejších kresťanských náboženských spolkoch atď. Jeden zo žiadateľov uvádzal ako doklad svojej vlažnosti k židovskému náboženstvu fakt, že z tohto predmetu mal ako školák na vysvedčení štvorku. Viacerí árijskí muži zo zmiešaných manželstiev vysvetľovali, resp. ospravedlňovali svoj krok morálnym záväzkom, že iba vďaka materiálnej podpore rodiny svojej židovskej partnerky mohli doštudovať a založiť si profesionálnu existenciu. V jednom liste sa uvádzal ako argument proslovenskej nacionálnej orientácie autora, že jeho deti neovládajú okrem slovenčiny žiadny iný jazyk.

V snahe o vymanenie sa z dopadu antisemitských opatrení neraz dochádzalo až k nedôstojnému, strachom a zúfalstvom podmienenému dezavovaniu vlastných (zväčša už mŕtvych) rodičov, príbuzných, celej židovskej komunity a židovského náboženstva vôbec. Mnohí žiadatelia dokonca spochybnili biologické otcovstvo svojho legitímneho rodiča tvrdiac, že k židovstvu pociťovali vždy odpor, prinajmenšom vlažnosť, čo okrem iného dokazovali útekom z rodičovského domu, vyhýbaním sa školskej i domácej náboženskej výchove, vystúpením zo židovskej náboženskej obce a okamžitým prekrstením po dosiahnutí veku dospelosti, prácou v kresťanských firmách, resp. výlučným zamestnávaním „árijcov“ vo vlastnom podniku, dôsledným a ostentatívnym vyhýbaním sa židovskej spoločnosti atď. Spomedzi týchto umelo, zväčša účelovo vykonštruovaných dôvodov bolo celkom pravdivé iba tvrdenie, že konvertovanie vyvolávalo v okolitej židovskej komunite spravidla odsúdenie, posmech, nedôveru, pohŕdanie a izoláciu. Konvertiti sa tak ocitli v akomsi spoločenskom vákuu: na jednej strane chlad a opovrhnutie svojho pôvodného prostredia, na druhej strane nielen tradičná nedôvera či antisemitské predsudky, ale aj zákonom deklarované odmietnutie zo strany väčšinovej komunity. A. H. vo svojom liste trpko konštatoval: „A nikto z tých, ktorí poznajú naše pomery a uznávajú našu krivdu, neodváži sa nás zastať, aby nebol biľagovaný výrazom biely žid.“[330]

Viacerí žiadatelia pridávali k dokladom aj politické argumenty, odvolávajúc sa na svoje sympatie k slovenskému národu a osobitne k autonomistickému hnutiu. Pripomínali svoju dobrovoľnú účasť v tzv. malej vojne v marci 1939, spomínali na predchádzajúce osobné styky a známosti s lídrami Hlin-

[330] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 22.

kovej slovenskej ľudovej strany, resp. ľudáckeho režimu, poukazovali na svoje členstvo v Matici slovenskej, prípadne v iných národných organizáciách. V niektorých žiadostiach sa ich pisatelia dištancujú od ľavicového zmýšľania, ktoré sa plošne pripisovalo práve židovským občanom. Iní prosebníci svoje tvrdenia dokladali ľudáckymi stranníckymi legitimáciami, svojím členstvom v Rodobrane (!), fotografiami z frontu a v jednom prípade prišla dokonca aj fotografia žiadateľa v gardistickej uniforme. Ďalší z pisateľov tvrdil, že pri jednej prvorepublikovej ľudáckej manifestácii zachránil Andreja Hlinku pred lynčujúcim davom. P. F. si zas pripisoval ako svoju zásluhu, že sa dal s rodinou pokrstiť hneď na začiatku existencie Československej republiky, „keď bolo módou hlásať marxizmus a boľševizmus a ničiť kresťanstvo heslom Preč od Ríma.“[331] M. A. ubezpečoval, že krst mu „odhalil večnú pravdu, bolo to pre mňa znovuzrodenie. Moja povaha je čistá, úprimná, neskrýva sa tu nikde židovská myšlienka.“[332] Iný konvertita zo zmiešaného manželstva, G. U. sa zase snažil úrady obmäkčiť tvrdením, že na Vianoce 1939 dal svojej árijskej manželke darček vystúpením zo židovskej náboženskej obce a následným krstom. Navyše dodal, že ani jedného zo svojich synov nepodrobil rituálu obriezky.[333] Zo všetkých spomenutých žiadostí i argumentov možno nepriamo vydedukovať snahu o prekonanie negatívneho obrazu Žida, ako aj skutočnosť, ako hlboko bol tento obraz zakotvený v stereotypoch väčšinovej spoločnosti.

Občas sa však v písomných žiadostiach argumentovalo aj racionálnejšími dôvodmi: „Záujem štátu vyžaduje, aby rodiny, ktoré nie sú čisto židovské, neboli vynechané zo slovenského národa, lebo tým by bola obmedzená jeho populácia.“[334] Konvertita D. I. sa zase odvolával na kresťanské učenie, ktoré malo byť – podľa Ústavy i podľa početných vyhlásení najvyšších politických predstaviteľov – základným ideologickým pilierom štátu: „Chceme najúctivejšie poprosiť o kresťanskú milosť, aby sme boli uznaní za plnoprávnych občanov, práve tak, ako to uznáva kresťanské zákonodarstvo. Veď čo Boh spojil, nemôže človek rozviazať. I naši predkovia pred 1900 rokmi boli len konvertitmi a nikto od nich nežiadal árijský pôvod […]. Nikto za svoj pôvod nemôže […]. Sme odsúdení ľudskou zlobou na smrť.(!) Prosíme, aby sa u nás nesledoval rasizmus.“[335] Argumentovalo sa aj Božou milosťou, odpúšťaním hriešnikom a učením o milovaní svojho blížneho.

[331] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 21.
[332] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 20
[333] SNA, f. ÚPV, 2221/40, kart. 26A.
[334] SNA, f. ÚPV, b. č. kart. 27.
[335] SNA, f. ÚPV, 3559/41, kart. 22.

Zo spätného pohľadu vari najtrápnejšie a zároveň najtragickejšie vyznievajú tie žiadosti, ktorých pisatelia – teda samotné obete – verbálne schvaľovali prebiehajúce protižidovské opatrenia vlády, no pritom vždy tvrdili, že oni sa pod ich dosah dostali nespravodlivo, neoprávnene alebo iba nedorozumením. Preto majú dostať pre svoje osobitné zásluhy, postoje a činnosť výnimku, majú byť „arizovaní." (V dobovej terminológii sa teda nearizoval len majetok, ale aj ľudia.) V. K.: „Uznávam a schvaľujem povel doby a intencie našej vlády, ktorá si vytýčila za úkol dôkladné arizovanie v záujme národa."[336] Učiteľ I. B., árijský partner v zmiešanom manželstve, išiel vo svojich argumentoch ešte ďalej: „Svoju ženu som vytrhol zo židovskej spoločnosti, z bahna, v ktorom sa nachádzala. Viedol ma duch Kristov v boji proti židovstvu." Viac ako rok pred oficiálnym zavedením rasového princípu v protižidovskom zákonodarstve na Slovensku pisateľ neuveriteľne cynicky alebo skôr zúfalo sľuboval takto usmerňovať svoje deti zo zmiešaného manželstva: „Aby táto neárijská krv (jeho vlastných detí – I. K.) nekolovala v ľudstve ďalej, vychovávam a budem vychovávať svoje deti už od mladého ich veku tak, aby zachovávajúc celibát slúžili jedine Pánu Bohu k tomu určených ústavoch. – Na stráž v Kristu!"[337]

Napriek všetkým používaným racionálnym, emocionálnym či aj tým najabsurdnejším argumentom bol leitmotívom žiadateľov o výnimky vždy strach, ktorý expresívne vyjadrila prekrstená žiadateľka I. Ž: „Je hrozné pomyslieť, že moje deti majú nevinne trpieť za svoju židovskú matku [...], aj keď opovrhujú všetkým, čo je židovské."[338] Uvedený motív je vo viac či menej otvorenej podobe prítomný v drvivej väčšine všetkých žiadostí. Objavili sa v nich aj otvorené prejavy denuncianstva: postihnuté osoby neraz poukazovali na to, že výnimky dostali Židia, ktorí nemali také zásluhy o slovenský národ, resp. štát, ako oni sami. Odvolávali sa aj na príklad Maďarska, kde niektorí Židia dostali titul „Počestný árijec."

V omnoho komplikovanejšej a nevýhodnejšej situácii sa nachádzali žiadatelia, ktorí neboli prekrstení. Nemohli teda argumentovať náboženskými dôvodmi, ale proces svojho konvertovania k väčšinovej komunite a hľadanie novej identity chápali v zmysle nacionálnom, kultúrnom a všeobecne spoločenskom. Ich argumenty boli síce racionálnejšie, triezvejšie, ale aj v nich sa premietala značná miera naivity, nepochopenia vývoja v totalitnom režime a niekedy sa aj tu prejavili nedôstojné prvky oportúnneho postoja či až

[336] SNA, f. ÚPV 8828/40, kart. 22A.
[337] SNA, f. ÚPV, b. č. , kart. 20.
[338] SNA, f. ÚPV, 1180/41, kart. 27.

denuncianstva. Nepatril k nim však prešovský advokát A. B. (mimochodom, v rokoch 1939 – 1941 vypracoval z vlastnej iniciatívy niekoľko odborných rozborov protižidovskej legislatívy štátu, kde sa snažil dokázať ich právnu neudržateľnosť). Žiadal tiež výnimku spod nariadenia 63/1939 Sl. z.: „Je iróniou a tragikomédiou, aby som bol po 30-ročnej vernej službe slovenským národným záujmom, menejcenným občanom, než nepriatelia štátu ako Maďari, Nemci, Rusíni a tisíce iných. Tí sú spoľahliví len preto, že sú kresťania, a ja žid-vlastenec som bol zaradený do kategórie malomocných.“[339] Známy podnikateľ z Bratislavy H. S. v žiadosti o výnimku priznáva právo štátu „odstrániť rušivé zásahy (!) židovskej menšiny voči spolunažívaniu s kresťanskou pospolitosťou na poli národnom, kultúrnom a zvlášť hospodárskom,“ no zároveň tvrdí, že „v našom podniku nič také nebolo.“[340] Advokát píšuci žiadosť v mene veľkostatkára Ľ. S. uviedol zasa takýto kuriózny argument: „Pojem Žida sa na žiadateľa nevzťahuje, lebo nikdy nebol vykorisťovateľom ľudí a všemožne sa staral o svojich zamestnancov, ktorým bol takmer starostlivým otcom […]. Nespolčoval sa nikdy s pochybnými, štátu neprajnými živlami, najmä nie so Židmi nedosahujúcimi jeho spoločenskú úroveň.“[341]

Aj v žiadostiach nepokrstených Židov sa často používal argument národnej príslušnosti k Slovákom, resp. predchádzajúce sympatie k autonomistickému hnutiu. Izraelitské náboženstvo sa tu považovalo za výlučne osobnú vec konfesie. T. G. písal: „Povahou a charakterom nie som žid a práve tak ako moja rodina, za židov sme sa nikdy nepovažovali. Vždy sme sa priznávali len k slovenskej národnosti.“[342] E. F.: „Dovoľujem si najponíženejšie prosiť o uznanie nás ako slovenskému štátu verných, spoľahlivých židov.“[343] O. H. zrejme úplne podcenil reálnu situáciu, keď naivne a oportúnne argumentoval: „Uznávam, že prevádzané protižidovské nariadenia sú nutné, ale prečo sa existenčne ničia ľudia, ktorí svojím životom dokázali, že sú lepší než mnohí, ktorí podľa svetských zákonov sú árijcami?“[344] Jeden z uchádzačov o výnimku, J. I. tvrdil, že sa osobne poznal s Andrejom Hlinkom, a keď sa s ním radil

[339] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 22.
[340] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 25.
[341] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 26.
[342] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 21. V podobnom duchu sa vyjadrovala aj I. L.: „Bola som vždy precítená krajným slovenským nacionalizmom.“; H. L. v snahe získať výnimku šiel ešte ďalej, keď o sebe tvrdil, že bol medzi Židmi „jedinou výnimkou“, lebo odmietal slúžiť predchádzajúcim režimom v Uhorsku i v prvej Československej republike v ich odnárodňovacích snahách namierených proti slovenskému etniku. Preto vraj „židovstvo ma nepokladalo za svojho, lebo som sa hlásil k slovenskej myšlienke“. Oba citované dokumenty sú v SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 23.
[343] SNA, f. ÚPV, b. č., kart. 21.
[344] SNA, f. ÚPV, b. č. , kart. 23.

o svojom úmysle prestúpiť na kresťanskú vieru, tak ten mu vraj povedal: „Buď radšej planým židom, ale dobrým Slovákom.“[345] Ďalšou skupinou nepokrstených žiadateľov o výnimky boli vojnoví veteráni a hlavne invalidi, ktorým išlo o holé prežitie, alebo aspoň o možnosť štúdia ich detí. Beznohý invalid E. B. z Prešova žiadal výnimku iba preto, aby sa nemusel vysťahovať z bytu (na ulici pre Židov zakázanej), ktorý mal prispôsobený svojmu telesnému hendikepu. Okresný úrad jeho žiadosť neodporučil, čo znamenalo automatické zamietnutie výnimky.[346]

A nakoniec ešte jeden trochu kuriózny prípad prosby o výnimku. Pisateľom bol 16-ročný O. G. Svoj list zo 7. novembra 1939 adresoval Jozefovi Tisovi, krátko predtým zvolenému do prezidentskej funkcie. Výnimky v tom čase však nepatrili do kompetencie Kancelárie prezidenta republiky, ktorá preto žiadosť presunula na predsedníctvo vlády, odkiaľ, napriek dvom urgenciám, (druhá bola písaná v júli 1940) neprišla žiadna odpoveď. Žiadateľ vo svojej mladíckej (alebo jeho rodičmi iniciovanej) naivite okrem iného písal: „Od malička som oduševnelý Slovák a teraz, pretože som izraelitského náboženstva, nemôžem pomáhať budovať slovenský štát, hoci tak rád by som to chcel robiť. Závidím druhým, keď hovoria, že to alebo ono už pre štát urobili […]. Hovoria o Vás, že ste veľmi dobrý človek. A ja by som tak rád uchopil tú Vašu dobrú ruku a povedal Vám, ako mi je prirastený a ako milujem slovenský kraj, jeho ľud a jeho zvyky.“[347]

Prirodzene, všetky vyššie uvádzané príklady, resp. citované dokumenty, ktoré sú nadmieru poznamenané subjektívnymi emóciami a hlavne strachom, treba kriticky zhodnotiť, ich formu i obsah skúmať v kontexte doby svojho vzniku. Boli ovplyvnené zúfalou snahou vyhnúť sa praktickým dôsledkom antisemitskej politiky totalitného režimu Slovenskej republiky, hoci vtedy (v rokoch 1939 – 1940) ešte nehrozilo bezprostredné nebezpečenstvo vysťahovania a následnej fyzickej likvidácie postihnutých osôb. Zároveň v nich však možno už nájsť, no ťažko jednoznačne a konkrétne identifikovať, signály a tendencie prirodzeného, ale hlavne vynúteného procesu konvertovania časti židovskej komunity k väčšinovej spoločnosti. Väčšina neúspešných žiadateľov skončila v plynových komorách vyhladzovacích táborov. Rovnaký osud nakoniec stihol v dvoch deportačných vlnách v rokoch 1942 a hlavne 1944

[345] SNA, f. ÚPV, b. č. , kart. 23.

[346] SNA, f. ÚPV , b. č., kart. 20. Mimochodom, z fondu Ústredného hospodárskeho úradu (ÚHÚ) v SNA je známy ďalší tragický osud tohto žiadateľa. Zo svojho bytu bol napriek ťažkému telesnému postihnutiu deložovaný a na jar 1942 deportovaný do vyhladzovacieho tábora. SNA, f. ÚHÚ, 2005/1941, prez.

[347] SNA, f. ÚPV, 169/1940, kart. 21.

aj mnohých nositeľov výnimiek. Deklarovanie lojality k štátu a jeho režimu, k väčšinovému národu bolo nielen vynútené, ale v konečnom dôsledku aj neúčinné. To isté možno povedať aj o pokusoch hľadania novej identity v daných podmienkach totalitného režimu. Pri sčítaní obyvateľstva v decembri 1940 si totiž všetci židovskí obyvatelia – bez ohľadu na ich predchádzajúcu nacionálnu orientáciu – mohli do sčítacích hárkov zapisovať iba židovskú národnosť – bez ohľadu na ich skutočnú národnú identitu. Možno konštatovať, že boli postavení pred neriešiteľnú dilemu, ktorú si vari aj sami uvedomovali: „My nechceme bojovať proti dejinám, ale snažíme sa vyhnúť ich pohromám."[348]

Po skončení druhej svetovej vojny zvyšok židovského obyvateľstva, ktorý prežil, pokiaľ sa nevysťahoval do Izraela či iných krajín, opäť hľadal svoju novú identitu. Výsledky tohto procesu sú v súčasnosti predmetom výskumov a prinášajú so sebou nové pochybnosti, traumy i nezodpovedané otázky.[349]

5. Formovanie identity Rómov na Slovensku po roku 1918

Arne B. Mann

Pri sčítaní ľudu v marci 1991 mali Rómovia po šesťdesiatich rokoch možnosť slobodne sa prihlásiť ku svojej etnickej príslušnosti. Dalo by sa predpokladať, že podpora štátu, aktivity rómskych i nerómskych mimovládnych organizácií a rómskych politických strán sa prejavia v deklarovaní rómskej etnickej príslušnosti pri sčítaniach ľudu. Výsledky tomu však nenasvedčujú: kým v roku 1991 sa k rómskej národnosti na Slovensku prihlásilo 75 802 ľudí (t. j. 1,4 % všetkých obyvateľov), v roku 2001 to bolo 89 920 (t. j. 1,7 %).[350] Pritom podľa počítania mestských a obecných úradov štátnej správy z roku 1989 žilo na Slovensku 253 943 Rómov (čo je 4,8 %), teda vyše trojnásobne viac. Keďže tieto štatistiky evidovali iba sociálne odkázaných občanov, možno oprávnene predpokladať, že skutočný počet Rómov na Slovensku je vyšší – odhaduje sa

[348] *Židovské noviny,* 2., 31. marca 1939.

[349] Bližšie pozri SALNER, Peter: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou.* Bratislava : Zing Print, 2000.

[350] *Národnosť a náboženské vyznanie obyvateľstva SR (definitívne výsledky sčítania ľudu, domov a bytov 1991).* Bratislava : Štatistický úrad SR, 1993, s. 3; Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Bratislava : Štatistický úrad SR, 2002.

na 350 – 450-tisíc (t. j. 6,5 – 8,4 %).[351] Ak k tomu prirátame zistenia, že rómski rodičia odmietajú možnosť vzdelávania svojich detí v rómskom jazyku, že mnohí rómski rodičia si neželajú, aby sa ich deti v škole učili čokoľvek o Rómoch, ich dejinách a kultúre,[352] vynára sa otázka: aký je vzťah Rómov k vlastnej etnickej identite, je pre nich vôbec dôležitá, preferujú niektorú z iných foriem identifikácie, alebo sa stotožňujú s etnicitou väčšinovej populácie, v prostredí ktorej dlhodobo žijú? Ukazuje sa, že súčasná situácia je dôsledkom historického vývoja vzťahu majoritnej populácie k rómskej minorite.

Historické predpoklady

V období, kedy jednotlivé skupiny kočovných Rómov po prvýkrát prechádzali európskym kontinentom na západ, vydávajúc sa za kajúcnych pútnikov z „Malého Egypta“, boli miestnym obyvateľstvom prijímaní kladne. Toto relatívne krátke obdobie tolerancie (13. – začiatok 15. storočia) vystriedalo na vyše tri storočia (začiatok 15. – polovica 18. storočia) obdobie negácie – absolútne odmietanie spolužitia: Rómovia boli postavení mimo zákon, z jednotlivých krajín boli vyháňaní, a najmä v západnej Európe masovo vyvražďovaní. Takýto prístup sa opätovne prejavil v období rómskeho holokaustu – počas druhej svetovej vojny.[353]

S iným prístupom sa stretávame už od 18. storočia. Jeho iniciátori vychádzali z predpokladu, že jedinou možnosťou začlenenia Rómov do spoločnosti je osvojenie si spôsobu života majoritného obyvateľstva, absolútne splynutie, čiže asimilácia. Nariadenia Márie Terézie a Jozefa II. presadzovali asimiláciu s roľníckym obyvateľstvom. Rómom mala byť na jednej strane pridelená pôda, súčasne sa im však prikazovalo vzdať sa atribútov, ktoré ich odlišovali od roľníkov: nesmeli používať vlastný odev, jazyk, vykonávať tradičné remeslá, nesmeli medzi sebou uzatvárať sobáše bez súhlasu vrchnosti. Metóda vnucovania kultúrneho modelu majoritnej spoločnosti prostredníctvom týchto

[351] V Českej republike, kde sú možnosti etnickej identifikácie Rómov priaznivejšie, dokonca počet jedincov, ktorí sa prihlásili k rómskej národnosti klesol (z 32 903 v roku 1991 na 11 716 v roku 2001, t. j. z 0,3 na 0,1 %).

[352] MANN, Arne B.: Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní rómskych žiakov. In: FABIANOVÁ,Vlasta – MATULAY, Stanislav (eds.): *Empirické poznatky z edukácie rómskych detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní rómskych detí.* Spišská Nová Ves : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2003, s. 12-13.

[353] K tejto problematike bližšie NEČAS, Ctibor: *Českoslovenští Romové v letech 1938 – 1945*. Brno : Masarykova univerzita, 1994, 187 s.

nariadení bola presadzovaná represívnymi prostriedkami (napr. za porušenie zákazu používať rómsky jazyk bol trest 24 palíc).[354]

Represívny prístup sa presadzoval aj v období medzivojnového Československa: Rómom bola síce daná možnosť prihlásiť sa k svojej etnicite, záujem štátu o toto obyvateľstvo však končil zriadením špeciálnej policajnej evidencie a daktyloskopickej zbierky príslušníkov cigánskych skupín (v roku 1925) a zákonom č.117/1927 O *potulných Cigánoch,* ktorý evidoval najmä kočovných Rómov, vydával im kočovné listy a „cigánske legitimácie".[355] Štát teda Rómov vnímal najmä ako asociálnu a kriminálnu skupinu.

Možnosť formovania skupinovej, prípadne etnickej identity bola v druhej polovici 20. storočia cielene obmedzovaná štátnou politikou, ktorá nielenže neakceptovala osobitnú etnicitu rómskeho obyvateľstva, naopak, orientovala sa na skryté, či otvorené formy asimilácie. V uznesení Ústredného výboru Komunistickej strany Československa O *práci medzi cigánskym obyvateľstvom v ČSR z* roku 1958 sa striktne formulovaný program asimilácie Rómov zdôvodňoval tým, že akceptovanie rómskeho jazyka a kultúry by „spomalilo proces prevýchovy Cigánov, posilnilo by nežiaducu izoláciu Cigánov od ostatných pracujúcich, napomáhalo by ďalej konzervovať starý, primitívny spôsob cigánskeho života."[356] Jaroslav Sus vo svojej ideologickej príručke *Cikánská otázka v ČSR* (1961) tvrdil: „V žádném případě nelze považovat specifičnost cikánské ‚kultury', folklóru, spočívající převážně v obsahové a formální zaostalosti, za nástroj převýchovy, a nepřichází vůbec v úvahu budovat nějakou ‚socialistickou a národní' cikánskou kulturu na něčem, co je v podstatě velmi primitivní, zastaralé, obsahově často i negativní a postrádající vyspělé tradice."[357] Pri zdôvodňovaní asimilačných opatrení sa poukazovalo na to, že Rómovia vo svojej indickej pravlasti netvorili jednu etnickú skupinu, že ich jazyk je iba na úrovni slangu, že nemajú vlastnú kultúru atď., z čoho sa následne odvodzovalo, že nemajú nárok na vlastnú etnickú existenciu.

Tzv. *cigánska otázka* bola redukovaná na „problém sociálne zaostalej vrstvy obyvateľstva". Opatrenia štátu sa orientovali predovšetkým na riešenie problematiky bývania – na likvidáciu zaostalých rómskych osídlení a na rôzne formy sociálnej podpory. Realizácia programov organizovaného rozptylu, či „integrácia cigánskeho obyvateľstva do majoritnej spoločnosti" boli v sku-

[354] HORVÁTHOVÁ, Emília: *Cigáni na Slovensku*. Bratislava : SAV, 1964, s. 116-124.
[355] HORVÁTHOVÁ, Emília: *Cigáni na Slovensku*, ref. 354, s. 154-162.
[356] JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Spoločenskovedný ústav SAV Košice : Goldpress Publishers, 1993, s. 52.
[357] SUS Jaroslav: *Cikánská otázka v ČSSR.* Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1961, s. 71.

točnosti presadzovaním a vnucovaním kultúrneho modelu majoritnej spoločnosti, a preto nepočítali s akýmikoľvek prejavmi inoetnickej – rómskej kultúry: zakazovalo sa vydanie rómskeho slovníka, rómskej periodickej či inej tlače o Rómoch, podľa osobitného pokynu Ministerstva kultúry SSR nebolo dovolené zriaďovanie samostatných rómskych súborov, orchestrov, záujmových krúžkov a podobne. „Občania cigánskeho pôvodu" mali byť začleňovaní do existujúcich umeleckých a záujmových štruktúr majoritného obyvateľstva.

Hoci v roku 1968 predstavitelia Rómov vystúpili s požiadavkami „uznania Rómov za národnosť,"[358] politické a štátne orgány ich neakceptovali, čo sa prejavilo v *Ústavnom zákone o postavení národností v Československej socialistickej republike* (č. 144 Zb. z. 27. 10. 1968), kde sú taxatívne vymenované jednotlivé národnosti, avšak Rómovia (Cigáni) sú opomenutí.

Problematiku od roku 1965 monopolne riešil *Vládny výbor pre otázky cigánskych obyvateľov*, ktorý sa vyjadroval ku všetkým materiálom a akciám, nejakým spôsobom sa dotýkajúcich rómskeho obyvateľstva. Žiaľ, pre ciele tohto štátno-mocenského orgánu boli zneužité i spoločenské vedy. V roku 1976 bol vydaný zborník kolektívu autorov, ktorý opätovne prezentoval názor, že „Cigáni netvoria národnosť ani národ, ale osobitnú etnickú skupinu, ktorej vývoj ustrnul medzi rodovo-kmeňovým a národnostným vývojovým stupňom, ktorá [...] je z objektívnych príčin predurčená na asimiláciu so svojím etnickým okolím".[359] Argumentovalo sa tým, že nemajú vlastné spoločné územie, nedospeli do štádia triednej spoločnosti, že ich difúzia v inoetnickom prostredí znemožňuje vytvorenie vlastnej národnosti.[360]

Presadzovanie asimilačnej politiky sa prejavilo aj v oblasti vzdelávania. Deti, ktoré vyrastali v rómskej osade, prichádzali do inojazyčného prostredia školy: vyučovací jazyk má nielen odlišné slová (lexiku), ale i gramatiku.[361] V *cudzom* jazyku sa zoznamovali s *cudzou* kultúrou; na hodinách dejepisu sa učili históriu *cudzích* národov, pričom sa nič nedozvedali o vlastnom etniku, ktoré sa takto dostávalo do pozície bezvýznamného, nehodného pozornosti. Na hodinách literatúry sa učili o *cudzích* spisovateľoch, ktorých literárni hrdinovia sú bezvýhradne predstaviteľmi Nerómov. Keďže s predstaviteľmi majoritnej spoločnosti nemali najlepšie skúsenosti (tradične tu platí taký istý

[358] JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky*, ref. 356, s. 91-92.

[359] KÁRA, Karel a kol.: *Cikáni v ČSSR v procesu společenské integrace*. Praha : ČSAV, 1976, s. 26, 52-83, 593.

[360] HORVÁTHOVÁ, Emília: Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií. In: *Národopisné informácie.* Bratislava, 1980, č. 3, s. 285-288.

[361] ŽLNAYOVÁ Edita: *Pojmový svět žáků prvního ročníku základních škol z hlediska romštiny.* Praha : MENT 1995, s. 1-18; ŠOTOLOVÁ Eva: *Vzdělávání Romů.* Praha : Grada Publishing 2000, s. 25-34.

stereotyp ako vo vzťahu príslušníkov majority k Rómom!), pozitívna identifikácia s takýmito literárnymi hrdinami bola potom problematická. Napokon, na hodinách hudobnej výchovy sa rómski žiaci učili iba slovenské ľudové piesne, vo farebne ilustrovaných učebniciach boli zobrazené iba „biele" deti. Tieto skutočnosti viedli v mnohých prípadoch k frustrácii rómskych žiakov, k narastaniu pocitu menejcennosti vo vzťahu k nerómskym spolužiakom, k celkovej nedôvere a apatii ku všetkému, s čím sa v škole stretali.[362]

Napriek tomu, že existencia rómskeho etnika bola oficiálne popieraná, orgány štátnej správy (obcí, miest) každoročne vykazovali počty rómskeho obyvateľstva; táto evidencia, ktorá bola uskutočňovaná podľa kritérií sociálnej odkázanosti, sa viedla bez vedomia Rómov. Podobne pri sčítaní ľudu nebolo možné prihlásiť sa k rómskej etnickej príslušnosti, pričom však sčítací komisári bez vedomia respondentov dopĺňali sčítacie hárky značkou, vyjadrujúcou, že ide o Cigánov.[363] Asimilačná politika štátu vyústila v osemdesiatych rokoch do programu „znižovania vysokého podielu nezdravej populácie," ktorý úpravou smernice ministerstva zdravotníctva (z roku 1985) umožňoval významnú finančnú podporu žene, ktorá sa podvolila psychologickému nátlaku a vyslovila súhlas s podrobením sa sterilizácii (realizácia tohto programu bola ukončená v roku 1990).[364] Štátna politika akcentujúca materiálnu pomoc Rómom, pritom však ignorujúca ich „ľudský rozmer" (identitu, túžby, predstavy o živote, hodnotové postoje, reflexiu spolužitia s majoritným obyvateľstvom) spôsobovala postupnú devastáciu ich pozitívneho vedomia, stratu osobnej motivácie, apatiu. Celý povojnový vývoj prevažnej časti rómskeho obyvateľstva možno z tohto hľadiska označiť ako proces dekulturácie, sociálnej a morálnej retardácie.[365]

Kým štátna politika k rómskemu obyvateľstvu po druhej svetovej vojne bola redukovaná na sociálnu pomoc „zaostalej časti obyvateľstva" a problematika osobitnej etnicity, jazyka a kultúry bola prísne tabuizovaná, situácia po politickom prevrate v roku 1989 sa zásadne zmenila. Transformácia ekonomiky mala za následok pre významnú časť rómskeho obyvateľstva stratu zamestnania, sociálnych istôt a prejavila sa v celkovom znížení životnej úrovne, najmä v rómskych lokálnych spoločenstvách východného Slovenska. Na druhej

[362] MANN, Arne B.: Motivácia – základný predpoklad úspešného vzdelávania rómskych žiakov. In: BALVÍN, Jaroslav (eds.): *Přemysl Pitter a multikulturní výchova romských žáků (cesty k překonávání bariér ve vzdělávání)*. Ústí nad Labem : Hnutí R, 1996, s. 50-51.

[363] JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky*, ref. 356, s. 83-84 a 98.

[364] MANN, Arne B.: The Development of the Romany Family. In: *Roma People in Slovakia and in Europe* / Documents from the International Conference Smolenice 6 May 1994. Information and Documentation Centre on the Council of Europe, Bratislava, 1995, s. 61-62.

strane uznesenie vlády SR č.153 *Zásady vládnej politiky k Rómom* z 15. apríla 1991 priznalo Rómom po prvý raz v dejinách etnickú svojbytnosť na úrovni ostatných etnických minorít žijúcich na území Slovenskej republiky, t. j. v súčasnej legislatívnej terminológii im bolo priznané postavenie národnosti, pričom bolo akceptované ich sebaoznačenie *Rómovia.*[366] Tento dokument vytvoril základné legislatívne predpoklady pre akceptovanie „práva na výchovu a vzdelávanie, práva využívania svojho jazyka v úradnom styku, právo na rozvoj vlastnej rómskej kultúry, právo združovať sa v etnických združeniach a právo účasti na riešení otázok týkajúcich sa Rómov". Na Rómov sa potom taktiež vzťahujú „práva národnostných menšín a etnických skupín," ktoré zaručuje Ústava Slovenskej republiky (č.460/1992 Zb., najmä čl. 33 a 34).[367] V zákone o štátnom rozpočte na príslušný rok existuje osobitná úprava, podľa ktorej sa „zvyčajne priznáva určitá časť štátneho rozpočtu na rozvoj národnostných menšín."[368]

V súčinnosti s uvedenými *Zásadami vládnej politiky k Rómom* štát finančne dotuje činnosť rómskych kultúrnych zväzov (folklórne festivaly, súťaže hudobníkov a tanečníkov, rôzne typy vzdelávacích kurzov), rómsku neperiodickú a periodickú tlač. Rómom je venovaná pozornosť v národnostnom vysielaní Slovenskej televízie a Slovenského rozhlasu. Od roku 1992 pôsobí v Košiciach profesionálne rómske divadlo *Romathan*. Tiež na Strednej umeleckej škole v Košiciach študujú rómski študenti, v rámci Pedagogickej fakulty v Nitre vznikla v roku 1991 *Katedra rómskej kultúry* (od roku 2006 *Ústav romologických štúdií* Fakulty sociálnych vied a zdravotníctva UKF), vydané boli viaceré učebnice v rómskom jazyku. V mnohých obciach, najmä na východnom Slovensku, pracujú rómske komunitné centrá.

Zdalo by sa, že zásadná zmena politiky štátu vo vzťahu k Rómom po páde komunistického režimu sa prejaví v oživení a rozvíjaní rómskej etnickej identity: že Rómovia, ako početne druhá najväčšia etnická minorita na Slovensku (po Maďaroch) sa budú snažiť urýchliť svoju vnútroetnickú integráciu, pre-

[365] MANN, Arne B.: Sozialer Wandel bei den Roma in der Slowakei seit 1989. In: *Südosteuropa.* Zeitschrift für Gegenwartsforschung, München, 45, 1996, č. 3, s. 269.

MANN Arne B.: Problém identity Rómov. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov.* Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1998, s. 48.

[366] Označenie *Cigáni* považujú mnohí, najmä vzdelaní a politicky angažovaní Rómovia za pejoratívne: Súčasne Jazykovedný ústav Ľ. Štúra SAV uviedol do slovnej zásoby spisovného jazyka slová *Róm*, *Rómovia*, *rómsky*.

[367] TOKÁR, Adrián – LAMAČKOVÁ, Adriana: Legislatívny a inštitucionálny rámec riešenia rómskej problematiky. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 187-190.

[368] Ref. 367, s. 193.

javia zvýšený záujem o poznanie svojich dejín a rozvíjanie svojej kultúry, že navonok budú presadzovať svoju emancipáciu v rámci multietnickej spoločnosti. Už v úvode spomínané výsledky sčítania ľudu však ukázali, že problém identity Rómov je zložitejší. Skutočnosť, že v niektorých obciach, kde v miestnej rómskej osade žije viac ako 250 Rómov, avšak iba jeden-dvaja z nich sa pritom prihlásili k rómskej národnosti, signalizovala, že deklarovanie etnickej príslušnosti nemusí objektívne vyjadrovať početnosť príslušníkov etnika, ani stav ich etnického vedomia.

Zložitosť tohto problému potvrdili aj výsledky parlamentných volieb. Volebný neúspech rómskych politických strán sa opakoval v rokoch 1992, 1994 a 2002. Ak porovnáme počet získaných hlasov s predpokladaným počtom Rómov na Slovensku, zistíme, že rómske politické strany v roku 1992 podporilo asi 30 % Rómov oprávnených voliť,[369] vo voľbách v roku 1994 iba asi 11,5 % oprávnených rómskych voličov.[370] Vo voľbách v rokoch 1998 a 2006 rómske strany samostatne nekandidovali, na kandidátnych listinách iných strán boli zapísaní na nevoliteľných miestach, resp. strana, za ktorú kandidovali (Slovenské hnutie za demokraciu v roku 2006), sa do parlamentu nedostala. Za politický neúspech Rómov v parlamentných voľbách môže do značnej miery politická roztrieštenosť rómskych politických strán a kultúrnych zväzov, nedôvera k rómskym lídrom, ale aj neujasnenosť v otázke etnickej identifikácie (napr. Rómovia v maďarsky hovoriacom majoritnom prostredí volia najčastejšie Stranu maďarskej koalície).

Úspešnejší boli Rómovia v komunálnych voľbách: kým v roku 1998 bolo zvolených 56 Rómov za poslancov a piati za starostov,[371] v roku 2002 bolo zvolených 158 poslancov a 10 starostov.[372] Tento volebný úspech sa prejavil jednak v lokalitách s absolútnou prevahou rómskeho obyvateľstva (Lomnička, Košice-Luník 9), jednak bol spôsobený tým, že hlasy nerómskych voličov sa „rozdrobili" medzi kandidátov rozdielnych politických subjektov, kým Rómovia volili kandidátov z vlastných radov. Zdá sa, že pohnútkou bola viac potreba riešiť vlastné sociálne problémy (prejavuje sa tu nedôvera voči Nerómom), ako demonštrovať svoju rómsku etnickú príslušnosť.

[369] MANN, Arne B.: Rómovia a voľby 1992. In: *Romano džaniben, časopis romistických studií*, Praha, 1, 1994, č. 2, s. 19-24.

[370] MANN, Arne B.: *Sozialer Wandel,* ref. 365, s. 279. Tiež ŠEBESTA, Michal: Rómska politická scéna. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma*, ref. 368, s. 295-308.

[371] Ref. 370, s. 308.

[372] *Romano nevo ľil*, 13, č. 572-579, 30. decembra 2002 – 23. februára 2003, s. 6-7.

Subjektívne predpoklady

Formovanie etnickej identity rómskeho obyvateľstva bolo v minulosti a je i v súčasnosti zložitým procesom, determinovaným viacerými faktormi, najmä ich spoločenskou izoláciou. Rómovia na Slovensku, podobne ako inde v Európe, tvorili etnické spoločenstvo žijúce na periférii majoritného obyvateľstva, ktoré im tradične prejavovalo svoje nadradené postavenie; existujúcu izoláciu zdôrazňovala ich antropologická odlišnosť. Skutočnosť, že žili rozptýlene v menších sídelných jednotkách (lokálnych spoločenstvách), obmedzovala vzájomné kontakty, ktoré potom spolu s rozdielmi v spôsobe obživy, v dôsledku vzájomnej sociálnej dištancie jednotlivých skupín a dodržiavanej endogamie značne komplikovali možnosť vnútornej integrácie.

Negatívnu úlohu tu zohrávalo dodnes zväčša absentujúce vedomie spoločného pôvodu, vlastných dejín, kultúrnych hodnôt. Vo všeobecnosti Rómovia nemajú konkrétnu predstavu o svojej pravlasti. Postupne sa síce dozvedajú, že ňou bola India, väčšinou však nevedia, kde sa táto krajina nachádza, a nepociťujú k nej emočný vzťah.

V dôsledku už spomínaného dlhodobého postavenia Rómov ako periférnej skupiny spoločnosti, označovanej často aj za parazitujúcu, či priam asociálnu skupinu, vnímali (a dodnes väčšinou vnímajú) Rómovia svoju identitu negatívne – ako hendikep. Narodenie sa rómskym rodičom, v rómskom spoločenstve (osade), navyše s výraznými antropologickými znakmi, sú považované za predurčujúce znaky celého budúceho života jedinca (ide o tzv. pripísané, t. j. „nedobrovoľné“ komponenty identity).[373] Rómovia sa prakticky po celý život dostávajú do situácií, kedy sa musia s týmto hendikepom vyrovnávať. Veď napr. priznanie rómskej etnickej príslušnosti môže znamenať aj dobrovoľné prihlásenie sa k asociálnym vrstvám spoločnosti (v slovenskom jazyku *Cigán* = príslušník etnika, Róm, *cigáň* = klamár, luhár).[374] Z tohto pohľadu sa potom zdá, že tradičné vedomie rómskej spolupatričnosti – napr. vzájomná pomoc a poskytnutie azylu neznámemu Rómovi v núdzi – vychádza práve zo sociálnej situácie, z potreby obranného skupinového postoja. Možno predpokladať, že to bolo práve majoritné obyvateľstvo, ktoré „prinútilo“ príslušníkov rómskej minority vnútorne sa identifikovať. Vedomie spolupatričnosti im pomáhalo prekonávať pocit ohrozenia a vytváralo tak predpoklad zabezpečenia

[373] BAČOVÁ, Viera: Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity. In: *Československá psychologie*, 40, 1996, č. 4, s. 324.

[374] *Krátky slovník slovenského jazyka.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1987, s. 58.

ich ďalšej biologickej existencie – možnosti prežitia. Táto skutočnosť sa odráža aj vo viacerých rómskych príslovia ch.[375]

Rómovia, existenčne závislí od spolužitia s majoritným obyvateľstvom, sa museli neustále vyrovnávať s jej odmietavým postojom. Postupne si vytvorili špecifický spôsob správania ku „gádžom", hraničiaci často so servilnosťou: cieľom pretvárky bolo dosiahnuť aspoň chvíľkovú akceptáciu, ocenenie svojej ústretovosti, čo mohlo mať zase perspektívny praktický význam napríklad pri získavaní práce, či pomoci v čase núdze (potraviny, oblečenie a pod.). Nie všetci sa však uspokojili s takýmito vzťahmi, kde voči príslušníkovi majority boli vždy v podriadenom postavení; preto hľadali cesty, ako dosiahnuť akceptovanie, či priamo spoločenské vyrovnanie s príslušníkmi väčšinovej populácie. Etnický pôvod pri hľadaní riešenia tohto problému mohol byť prekážkou, ale i prostriedkom.

Na základe vzťahu k vlastnej etnicite je možné príslušníkov rómskeho etnika na Slovensku pracovne rozdeliť do troch základných skupín. Uvedené delenie je potrebné vnímať ako zjednodušujúcu konštrukciu, ktorej cieľom je prispieť k pochopeniu základných princípov sledovaného procesu; etnoidentifikačné procesy sú v skutočnosti zložitejšie – mnohovrstevnejšie.

Orientácia na asimiláciu

Samuel Augustini ab Hortis – autor prvej monografie o Rómoch v Uhorsku – upozornil na skutočnosť, že spomedzi Rómov sa už v 18. storočí začala vydeľovať skupina profesionálnych hudobníkov, ktorí sa svojím oblečením a správaním začali odlišovať od ostatných Rómov.[376] Práve títo dali základ mestským kaviarenským hudobníkom, ktorí sa formovali najmä v 19. storočí, a ktorých niektorí autori označujú ako „cigánsku šľachtu". Všemožne sa snažili začleniť do mestských spoločenských vrstiev, osobitný dôraz kládli na vzdelanie svojich detí, ktoré dávali študovať najmä na hudobné školy. Poznámka Františka Štampacha z medzivojnového obdobia o tom, že „cikánští hudebníci marně však snaží se setříti ze sebe cikánský původ, marně se pudrují a odmítají

[375] Napríklad: *Rom Romeske te merel na dela* (Róm Róma umrieť nenechá); *Rom Romestar na čorla* (Róm Róma neokradne); *Kaj džaha visoľoha, šadzik arakheha Romen* (Nech ideš kamkoľvek, všade nájdeš Róma). In: HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Goďaver lava phure Romendar / Moudrá slova starých Romů.* Praha : Apeiron, 1991, s. 14-15, 36-37 a 38-39.

[376] AUGUSTINI ab Hortis, Samuel: *Cigáni v Uhorsku 1775/Zigeuner in Ungarn 1775*. URBANCOVÁ, Viera (ed.). Bratislava : Štúdio -dd-, 1995, s. 33.

i mateřský jazyk,“[377] dokladá úmysel príslušníkov tejto skupiny dištancovať sa od svojho etnického pôvodu. Psychológovia takéto správanie hodnotia ako proces, kedy si jednotlivec vedome volí cestu popretia vlastnej etnicity, ktorá mu navodzuje pocit neistoty a menejcennosti, s cieľom úspešne sa zaradiť do spoločnosti inej kultúry.[378] Farbu pleti a jazyk vnímali Rómovia za jeden z dominantných znakov etnickej príslušnosti, od ktorej sa chceli dištancovať.

Väčšina Rómov na Slovensku hovorí dvoma jazykmi (rómsky a slovensky), v oblastiach južného Slovenska často tromi jazykmi (rómsky, maďarsky, slovensky). V rôznych regiónoch i sociálnych prostrediach existujú v používaní jazyka značné rozdiely, ktoré sú dôsledkom prebiehajúcej jazykovej asimilácie. Tento proces bol zaznamenaný už koncom 19. storočia v oblastiach južného Slovenska s prevahou maďarského obyvateľstva.[379] Maďarská kultúra pôsobila na miestnych Rómov ako vzor, ktorému sa usilovali priblížiť; významnú úlohu tu zrejme zohrala i hudba. Dominantnými interpretmi obľúbených maďarských, tzv. novouhorských piesní boli v týchto oblastiach od minulého storočia vynikajúci rómski hudobníci, čo prispievalo ku stieraniu etnokultúrnych rozdielov. Tunajší Rómovia postupne upúšťali od používania rómskeho jazyka: v súčasnosti tu často dominanuje maďarský jazyk, v niektorých regiónoch rómsky jazyk už úplne zanikol.

V súčasnom období sme svedkami procesu jazykovej asimilácie aj u Rómov, žijúcich v slovenskom jazykovom prostredí: najvýraznejší je na západnom Slovensku, stretávame sa s ním aj v socio-kultúrne vyspelejších rómskych spoločenstvách na strednom i východnom Slovensku.[380]

Jednotlivé podoby tohto procesu môžeme rozlíšiť podľa toho, aký jazyk preferujú rómski rodičia pri výchove svojich detí. V sociálne zaostalejších prostrediach rodičia s deťmi komunikujú iba po rómsky, presvedčení o tom, že stačí, keď sa slovenský jazyk naučia v škole. V socio-kultúrne vyspelejšom prostredí rodičia často so svojimi deťmi od malička hovoria po rómsky i po slovensky (príp. po maďarsky), prípadne v komunikácii s deťmi uprednostňujú „majoritný jazyk,“ pričom vzájomne medzi sebou komunikujú bež-

[377] ŠTAMPACH, František: Základy národopisu Cikánů v ČSR. In: *Národopisný věstník československý*, 23, 1930, s. 342.

[378] PLICHTOVÁ, Jana: Národná identita, alebo etnocentrizmus? In: *Slovenské pohľady,* 107, 1991, s. 4-9. BAČOVÁ, Viera: Etnická identita osobnosti – sociálnopsychologický prístup. In: *Slovenský národopis,* 38, 1990, č. 4, s. 511.

[379] *A Magyarországban 1893. január 31-én végrehajtott czigányösszeirás erdményei.* Magyar statisztikai közlemények. Új folyam IX. Budapest : 1895, s. 50-51.

[380] Príklady, pri ktorých nie je uvedený odkaz na literatúru, sú výsledkami vlastných výskumov z rokov 1985 – 2005.

ne po rómsky (deti si rómčinu osvojujú pasívnym spôsobom – počúvaním, sprostredkovaním cez piesne a rozprávky). Čoraz častejšie sú prípady, kedy rodičia hovoria s deťmi iba po slovensky, po rómsky sa rozprávajú len v ich neprítomnosti.

Rómovia, ktorí sa rozhodli pre cestu splynutia s majoritným etnikom, považujú zotrvávanie pri používaní rómskeho jazyka za prekážku svojho snaženia. Zámerom týchto Rómov je napodobniť spôsob života majoritného obyvateľstva nielen navonok (spôsobom bývania, oblečením, stravou), ale aj tak, že napodobňujú miestne obyčaje (napr. pri svadbe, na Vianoce a pod.) a demonštratívne sa dištancujú od tradičných rómskych obyčajov, poverových predstáv, či praktík ľudového liečenia, ktoré považujú – podobne ako rómsky jazyk – za prejavy už prekonaného zaostalého spôsobu života.

K asimilácii výrazne prispieva tiež uzatváranie zmiešaných manželstiev (častejšie sa vyskytujú u Rómov so stredoškolským, a najmä vysokoškolským vzdelaním). Rómovia v takýchto prípadoch väčšinou odchádzajú žiť do prostredia svojho nerómskeho manželského partnera. Zámer dištancovať sa od svojho etnického pôvodu, resp. zatajiť ho v novom prostredí je zrejmý vtedy, ak rómsky muž pri sobáši prijme priezvisko svojej nerómskej manželky (na Slovensku existujú asi tri desiatky charakteristických priezvisk, ktoré pre okolie avizujú, že ich nositeľom je Róm). V súvislosti s ekonomickou transformáciou spoločnosti po roku 1989 sa objavil aj úplne nový dôvod na zmenu priezviska – komerčný: niektorí rómski podnikatelia si zmenia svoje charakteristické „rómske“ priezvisko na „nerómske“, aby si tým poistili svoje spoločensko-ekonomické postavenie a ďalšiu prosperitu svojej firmy.

Uzatváranie manželstva s „bielym“ partnerom je považované za prestížnu záležitosť. Rozdielny etnický pôvod sa snažia niektorí manželskí partneri vo svojom okolí zatajiť.[381] Takýto rozdiel môže byť aj prekážkou v uzatvorení manželstva zo strany Róma, ktorý sa obáva, že by mu potenciálny manželský partner mohol pri nejakom probléme v manželstve vyčítať jeho rómsky pôvod.[382]

Viacerí Rómovia, ktorí sa rozhodli pre cestu asimilácie, majú vysokoškolské alebo stredoškolské vzdelanie. Niektorí z nich vyštudovali vďaka podpore

[381] Kuriózne pôsobí prípad manželov z Bratislavy (obaja sú výkonní umelci), kde nerómsky manžel svoju rómsku manželku predstavuje ako Bulharku.

[382] Na strednom Slovensku sa okolo roku 1990 stal prípad, keď nerómsky mladý muž, podnikateľ, podmienil uzavretie manželstva s atraktívnou vysokoškolsky vzdelanou Rómkou absurdnou požiadavkou, aby si úradne zmenila svoje priezvisko ešte pred sobášom, a aby sa sobášneho obradu nezúčastnili príbuzní z jej strany.

komunistického režimu, ktorému sa cítili potom zaviazaní – niektorí potom sami vstúpili do komunistickej strany. V úsilí po dosiahnutí maximálnej spoločenskej akceptácie sa vo svojom ďalšom živote stali obhajcami a propagátormi štátnej politiky asimilácie.

Rómovia, ktorí si zvolili cestu splynutia s majoritným spoločenstvom, sa ocitli v zložitej situácii: na jednej strane sa dištancovali od svojho rómskeho etnického pôvodu (najmä na zaostalejších Rómov hľadia s neskrývaným dešpektom), na druhej strane sa im väčšinou nepodarilo dosiahnuť úplné prijatie príslušníkmi etnickej majority (najčastejšie je to farba pleti, ktorá na prvý pohľad prezrádza ich etnický pôvod). Ide o tzv. *stav marginality*, kedy prianie člena etnickej minority identifikovať sa s majoritou sa nedá splniť pre rezistenciu majority, súčasne však tento člen nie je schopný alebo ochotný identifikovať sa so svojou pôvodnou minoritou.[383]

Omnoho úspešnejší boli – a sú – Rómovia pri včleňovaní sa do iných spoločenských skupín: najčastejšie dosiahnu akceptovanie a spoločenské uznanie v okruhu príslušníkov svojej profesie (ako lekári, hudobníci, učitelia, ale napr. aj ako predavačky, kaderníčky a pod.), v oblasti aktívneho športu, významné je ich začlenenie do konfesionálnych štruktúr (najčastejšie v rámci rímskokatolíckej cirkvi, na východnom Slovensku čoraz viac i v spoločnosti Svedkov Jehovových). Je pochopiteľné, že v takýchto prípadoch sa pre nich etnická identita stáva nepodstatnou, dominantnou sa stáva identita profesijná, záujmová, konfesionálna, prípadne lokálna a regionálna. Aj keď navonok pôsobia títo ľudia vyrovnaným dojmom, spokojní s novým spôsobom života, pre ktorý sa rozhodli, vo vnútri sa často s problémom svojej vlastnej identity vyrovnávajú po celý život.

Úmysel napodobňovať spôsob života majoritného obyvateľstva a prispôsobovať sa jeho kultúre s cieľom dosiahnutia spoločenskej akceptácie bol v rómskom prostredí známy snáď odjakživa. Výstižne tento problém reflektujú aj rómske príslovia: „Te kereha, so kereha, gadžes tutar na kereha“ (Nech robíš, čo robíš, gádža zo seba neurobíš), alebo „Bala tuke šaj prefarbines, o jilo na“ (Vlasy si môžeš prefarbiť, ale srdce nie).[384]

[383] BAČOVÁ Viera: *Etnická identita osobnosti,* ref. 378, s. 511.
[384] HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Goďaver lava,* ref. 375, s. 38-39.

Cesta etnickej identifikácie

Pri prvom sčítaní ľudu v Československu 15. februára 1921 dostali Rómovia po prvýkrát v dejinách možnosť deklarovať svoju etnicitu. K „cigánskej národnosti" sa vtedy prihlásilo 8 284 osôb, z toho na Slovensku 8 035. Pri ďalšom sčítaní ľudu (1. decembra 1930) sa ich k cigánskej národnosti prihlásilo 31 415, z toho na Slovensku 31 188, čo bol takmer štvornásobok.[385] Možno sa domnievať, že sa tu skutočne prejavil etnoidentifikačný proces rómskeho obyvateľstva, hoci k tomu mohla prispieť tiež cielená štátna politika, ktorá pri tomto sčítaní ľudu vyvinula určitý tlak „za účelom oslabenia počtu občanov maďarskej národnosti a smerom k posilneniu cigánskej národnosti".[386]

K prvému pokusu o založenie rómskej organizácie došlo už v medzivojnovom období: *Lavutarisz – kultúrny a sociálny spolok Cigánov na Slovensku* pôsobil od roku 1936 v Košiciach, činnosť spolku nebola ministerstvom vnútra v roku 1940 povolená. Vo svojich stanovách *Lavutarisz* (róm.= hudobník) formoval svoj cieľ „pracovať medzi slovenskými cigánmi na zvýšení mravnej, kultúrnej a sociálnej úrovni života duševného i spoločenského"; je pozoruhodné, že za rokovací jazyk je označená hneď po slovenčine „reč cigánska".[387] K opätovnému pokusu o založenie kultúrno-spoločenskej organizácie Rómov došlo v roku 1948: vznikajúce *Združenie slovenských Cigánov* však taktiež nedostalo povolenie ku svojej činnosti.[388]

Ďalší pokus o založenie rómskej organizácie sa viaže k roku 1968, kedy sa začal konštituovať *Zväz Cigánov-Rómov*. V jeho prípravnej fáze boli medzi požiadavkami vyjadrené aj „uznanie Rómov za národnosť, [...] vydávanie vlastného časopisu, politické zastúpenie Rómov". Na jar a v lete 1969 potom vznikli dva zväzy Cigánov-Rómov: kým český zväz naďalej trval na priznaní národnostných práv rómskej minorite, predstavitelia Rómov na Slovensku od požiadavky národnostného štatútu a politickej reprezentácie ustúpili. Oba zväzy však boli v roku 1973 z rozhodnutia štátnych a straníckych orgánov zrušené.[389]

---

[385] SRB, Vladimír: Romové v Československu podle sčítání lidu v roku 1991. In: *Demografie,* 35, 1993, č. 4, s. 283.

[386] HOLOTÍKOVÁ, Zdenka: Mestá na Slovensku v medzivojnovom období. In: *Historický časopis,* 21, 1973, č. 1, s. 194: Pri definovaní národnosti sa akcentovala materinská reč, čo mohol využiť príslušne inštruovaný sčítací komisár.

[387] Slovenský národný archív (SNA), Bratislava, Ministerstvo vnútra, č. 4878/4l, inv. č. 300, kart. 1567.

[388] SNA, Bratislava, Policajné riaditeľstvo, mat. 8/133, kart. 31; tiež JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky*, ref. 356, s. 25-26.

[389] JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky,* ref. 356, s. 91-92.

V období tzv. normalizácie (po roku 1971) bolo rómske emancipačné hnutie v Československu násilne utlmené a celý problém etnicity Rómov bol opäť tabuizovaný. Napriek tomu existovala po celé toto obdobie nepočetná skupina Rómov, ktorá sa usilovala o spoločenské akceptovanie Rómov ako osobitného etnického spoločenstva. Väčšinou to boli ľudia vysokoškolsky alebo stredoškolsky vzdelaní, ktorí prekonali hendikep svojho etnického pôvodu a prebúdzalo sa u nich pozitívne etnické vedomie; niektorí už neovládali rómsky jazyk a začali sa ho v dospelom veku učiť, niektorí sa dokonca pokúšali o literárnu tvorbu v rómčine. Vo svojom úsilí vychádzali z predpokladu, že jednou z ciest prekonávania neuspokojivého sociálneho postavenia Rómov a vyrovnávania sa s majoritnou spoločnosťou je cesta pozitívnej etnickej identifikácie, uvedomenie si hodnôt vlastného jazyka, kultúry. Napriek svojej aktivite neboli v najširších vrstvách rómskej pospolitosti veľmi známi a akceptovaní.

Politický prevrat v novembri 1989 vyvolal významné zmeny v štruktúre celej spoločnosti, ktorá sa atomizovala do množstva politických prúdov. Tento proces sa dotkol i samotných Rómov: vzniklo viacero rómskych politických strán a kultúrnych zväzov. Napriek tomu, že tieto subjekty si takmer zhodne vytýčili ciele celkového pozdvihnutia rómskeho obyvateľstva, rozvoja kultúry, odstránenia negramotnosti, znižovania kriminality, zjednotili sa na požiadavke spoločenskej akceptácie termínu *Rómovia*, namiesto dovtedajšieho *Cigáni*, v jednom bode sa nezhodli, dokonca sa postavili proti sebe. Rozdielna úroveň etnickej identifikácie (v skutočnosti stupeň asimilácie) jednotlivých rómskych predstaviteľov, neujasnenosť a nepochopenie etnickej terminológie spôsobili roztrieštenosť názorov na vlastné etnické definovanie: kým niektoré subjekty požadovali priznanie štatútu národnosti, iné to pokladali za predčasné a vyhlasovali, že Rómovia sú „iba“ etnická skupina. Na východnom Slovensku dokonca vznikla rómska politická strana, ktorá vo svojom Akčnom programe odmietla uzákonenie rómskej národnosti a vytýčila si cieľ „rýchlejšej asimilácie etnickej skupiny Rómov“.[390] Pôsobenie niektorých rómskych lídrov sa stalo často kontraproduktívnym a na široké vrstvy rómskeho obyvateľstva pôsobili skôr dezorientujúco.

[390] MANN, Arne B.: Changes in Social Situation of the Romanies in Slovakia after 1989. In: *Roma People in Slovakia and in Europe*. Bratislava : Information and Documentation Centre on the Council of Europe, 1995, s. 47.

Etnická indiferencia

Možno predpokladať, že doposiaľ charakterizované dve skupiny sú výrazne málopočetné (pričom prvá skupina – „asimilačná" – je v súčasnosti asi početnejšia ako skupina „etnicko-identifikačná"), oproti tretej skupine, ktorej príslušníci nemajú k etnicite vyhranený jednoznačný postoj.

Formovanie etnického vedomia u Rómov je v dôsledku negatívnej historickej skúsenosti po stáročia prenasledovanej, stigmatizovanej skupiny, ako aj dlhodobého cieľavedomého asimilačného tlaku majoritnej spoločnosti zložitým a dlhodobým procesom.[391] Etnickú identitu nahrádzalo vedomie spolupatričnosti, vychádzajúce zo sociálnej situácie, z potreby obranného skupinového postoja. Aj keď – zdá sa – sociálna identifikácia bola tradične dominantná, nemožno opomenúť také javy, ktoré patria do kategórie etnických indikátorov. Patrí sem predovšetkým používanie rómskeho jazyka, a to nielen ako bežného komunikačného prostriedku, ale aj v prípadoch archaických prejavov folklóru: v prozaických rozprávačských žánroch, príslovia ch, piesňach; ďalej sem patrí oblasť náboženských predstáv, dodržiavanie celého komplexu obyčajových úkonov a etických noriem. Tieto javy spoluvytvárali a potvrdzovali vedomie spolupatričnosti rómskeho spoločenstva, neboli však (podobne ako u iných etník v období pred začiatkom etnoemancipačného procesu) pociťované ako znaky osobitnej kultúry a etnicity.

Sebauvedomovací proces sa formuje na základe pocitu spolupatričnosti k jednej skupine a odlišnosti od inej skupiny: zdá sa, že v prípade identifikácie Rómov zohrávalo výraznejšiu úlohu práve vedomie odlišnosti od majoritného obyvateľstva, ktoré im svoju dištanciu permanentne prejavovalo. Rómovia sa potom spontánne identifikovali s takými skupinami ľudí, ktorí sa takisto ako oni ocitali v nevýhodnom postavení voči majorite, prípadne s takýmito jedincami (i fiktívnymi literárnymi hrdinami), ktorí sa postavili na stranu diskriminovanej minority. Živý ohlas medzi Rómami vyvolali filmy, nakrútené na motívy románov Karla Maya. O ich vplyve svedčí skutočnosť, že niektorí rodičia vtedy požadovali, aby ich deťom boli do matrík zapísané mená podľa filmových hrdinov (napr. *Ribana)*; mnohé mená sa v rómskom prostredí ujímali ako prezývky: *Vinetu* (Winnetou), *Šoči* (Nšo-Či), *Olčetrhen* (Old Shatterhand), z iných filmov napr. *Sandokan*, *Angelika*.[392]

[391] HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit.* Olomouc : Pedagogická fakulta UP, 1993, s. 25.
[392] HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Šaj pes dovakeras*, ref. 391, s. 63.

S istými prejavmi identifikácie (či aspoň sympatie) sa môžeme stretnúť aj vo vzťahu Rómov k príslušníkom iných etník, najmä k Židom. Hoci Židia a Rómovia predstavujú spoločenstvá s rozdielnym etnickým pôvodom, rozdielnou kultúrou a historickým vývinom, možno v dejinách nájsť obdobia, kedy prežívali rovnaké, či aspoň podobné osudy. Majoritná spoločnosť ich od stredoveku vnímala ako podozrivý cudzí element a uzatvárala sa pred nimi; tieto postoje boli umocňované aj existujúcimi stereotypmi zo strany majority (v prípade Židov o používaní kresťanskej krvi na rituálne účely, v prípade Rómov o kradnutí detí a pretrvávajúcom kanibalizme). Tragický osud prežívali Židia i Rómovia počas druhej svetovej vojny. Je možné, že práve pre podobné postavenie v spoločnosti Rómovia v rôznych obdobiach spájali svoj pôvod so Židmi. Dodnes je medzi Rómami na celom Slovensku (ale aj v ďalších častiach Európy) rozšírená legenda o rómskom kováčovi, ktorý na objednávku ukul klince, nevediac, že nimi má byť ukrižovaný Ježiš Kristus. Jeden súčasný rómsky respondent na východnom Slovensku uviedol rozprávanie tejto legendy slovami: „Keď sme ešte my a Židia boli jeden národ...“[393]

Mimoriadny ohlas medzi Rómami vyvolal začiatkom osemdesiatych rokov 20. storočia uvádzaný film *Cigáni idú do neba*. Rómovia, ktorí zaplnili hľadiská kín, si filmové piesne Jevgenija Dogu nahrávali a vzápätí zaradili do svojho manifestného piesňového repertoáru. Vplyv tohto filmu bol na Rómov v bývalom Československu taký veľký, že vznikajúce folklórne súbory si svoje kostýmy začali šiť podľa filmového vzoru. Je to pozoruhodné už aj preto, že film je z prostredia kočovných zakarpatských (moldavských) Rómov: naši starousadlí Rómovia jednak takéto oblečenie nikdy nenosili (osobitný odev u nich už dávnejšie zanikol), jednak – vzťahy medzi usadlými a bývalými kočovnými Rómami sú poznačené tradičnou nedôverou a vzájomnou dištanciou. Prevzatie charakteristického odevu kočovných Rómov (pestrofarebné látky s veľkými vzormi, riasené sukne s volánmi, farebné šatky so strapcami, „zlaté“ šperky – najmä náušnice z mincí) sa stalo znakom, prostredníctvom ktorého Rómovia začali prezentovať svoju identitu (*romipen*). Rómovia prežívajú svoje „rómstvo“ predovšetkým prostredníctvom folklóru (hudby, piesní, tanca). Úspešné uvedenie programu *Ľudia z rodu Rómov* na Folklórnom festivale vo Východnej v roku 1986 podnietilo vznik ďalších rómskych folklórnych súborov.

Rómovia sa po novembri 1989 ocitli v novej spoločenskej izolácii. Stra-

[393] MANN, Arne B.: Židia a Rómovia – paralely osudov. In: TÓTH, Dezider (ed.): *Pracovné jednotky a útvary slovenskej armády 1939 – 1945 / VI. robotný prápor*. Bratislava : Zing Print, 1996, s. 108-115.

ta sociálnych istôt a neschopnosť riešiť svoju sociálnu situáciu, strata dôvery v pomoc štátu, pretrvávajúce protirómske postoje v majoritnej spoločnosti značne skomplikovali nastupujúci proces etnického sebauvedomovania. Ako jednu z hlavných prekážok úspešného začleňovania sa do spoločnosti pociťujú Rómovia odlišnú farbu pleti. V prostredí rómskej rodiny je – paradoxne – pozitívnejšie hodnotená mladá žena, ktorá má svetlejšiu pleť, kým nevesta s tmavšou pleťou má v rodine ťažšiu pozíciu.[394] Zatiaľ čo prirovnanie ženy z majoritnej populácie k husi má jednoznačne pejoratívny obsah („hlúpa ako hus"), v tradičnom rómskom prostredí vyjadruje kompliment, pretože, ako vysvetľuje M. Hübschmannová, „husa je bílá a bílá barva pleti reprezentuje prestižnější složku společnosti. Když se chce naznačit, že romské děvče je hezké, řekne se: *‚joj parňi sar papin' – je bílá jak husa. Papin, Papiňori (Husa, Husička) byla častá přezdívka pro hezká romská děvčata."*[395] Podobne aj pri posudzovaní novorodenca sa za ideálne považuje dieťa s bledšou farbou pokožky.[396]

Hendikep vyplývajúci z odlišnej farby pleti možno pozorovať aj na príkladoch zo súčasnosti.[397] Tmavšia pleť upozorňuje na ich odlišný etnický pôvod nielen zamestnávateľov, obchodných partnerov, personál v stravovacích zariadeniach, obchodných domoch, príslušníkov polície (častejšie sú vystavovaní kontrolám totožnosti), ale – žiaľ – aj agresívnych skinheadov.

Proces etnickej identifikácie je priamo závislý od aktuálnej situácie v konkrétnom lokálnom spoločenstve, premieta sa doň sociálna situácia rómskeho obyvateľstva i kvalita vzájomných vzťahov s miestnym majoritným obyvateľstvom. Preto sa v niektorých prípadoch môžeme stretnúť s úplne odlišnými reakciami Rómov na rovnaké podnety zo strany majority. Takou je napríklad oblasť vzdelávania.

Ak bol prístup štátu v oblasti vzdelávania rómskych žiakov v minulosti výrazne demotivujúci, ponúka sa dnes možnosť motivovať rómskych žiakov práve prostredníctvom podpory ich etnického vedomia. Jednou z foriem pomoci rómskym deťom prekonať negatívne sebahodnotenie (pocit spoločen-

[394] HÜBSCHMANNOVÁ, Milena – ŠEBKOVÁ, Hana – ŽIGOVÁ, Anna: Postavení snachy v tradiční romské komunitě. In: *Český lid,* 71, 1984, č. 2, s. 84.

[395] HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Šaj pes dovakeras,* ref. 391, s. 96, 62. Podobne tiež HÜBSCHMANNOVÁ, Milena – ŠEBKOVÁ Hana – ŽIGOVÁ, Anna: *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 200, heslo „Papin".

[396] BÍLKOVÁ, Hana: Prvé výsledky výskumu rodinných obyčajov Cigánov-Rómov v Turci. In: *Slovenský národopis,* 36, 1988, č. 1, s. 187.

[397] Takmer neuveriteľnými sa zdajú byť zistenia z rôznych častí Slovenska, že rómski rodičia bránia deťom zdržiavať sa na slnku, aby sa neopálili a zachovali si čím svetlejšiu pleť. K takýmto extrémnym prejavom vedie Rómov osobná skúsenosť.

skej menejcennosti) vyplývajúci z ich vlastnej etnickej príslušnosti a vytvoriť podmienky pre proces smerujúci k postupnému vyrovnávaniu sa s majoritnou spoločnosťou, je oboznámiť ich s ich etnickým pôvodom, dejinami, hodnotami ich kultúry, predstaviť vynikajúce rómske osobnosti. Mnohí rómski rodičia si však neželajú, aby sa ich deti učili v škole čokoľvek o Rómoch, odmietajú perspektívnu možnosť vzdelávania sa v rómskom jazyku; takýto prístup vnímajú ako prejav segregácie, ktorý by ich ešte viac vzďaľoval od majoritného obyvateľstva (prehlboval existujúcu sociálnu exklúziu). Je to pochopiteľné tam, kde sa príslušnosť k rómskemu etniku stále vníma ako hendikep, vlastná minulosť a kultúra ako dôkaz zaostalosti. Túto skutočnosť potvrdili v osobných rozhovoroch učitelia v Českej republike, zaznamenaná je tiež v Rakúsku.[398]

Podobnú rozporuplnosť možno pozorovať aj v prípade pôsobenia rómskeho pedagóga. V zaostalejšom rómskom prostredí má omnoho ťažšiu pozíciu: Rómovia ho obviňujú z povýšenosti, vidia v ňom akéhosi odrodilca, ktorý sa hrá na príslušníka majority – *gádža*. Na druhej strane, v sociálne vyspelejšom prostredí sú žiaci na svojho učiteľa – Róma hrdí (navyše, ak učí súčasne aj nerómskych žiakov), osobnosť takéhoto učiteľa má pre prácu v škole veľký motivačný účinok. Analogická situácia je aj v prípade rómskeho kňaza, či rómskeho policajta. Etnická nevyhranenosť príslušníkov tejto skupiny sa prejavuje v minimálnom záujme o čítanie rómskej tlače, o začleňovanie sa do rómskych kultúrnych zväzov či politických strán.

Mnohí Rómovia upozorňujú na skutočnosť, že sa cítia súčasne aj Rómami aj Slovákmi. V prípadoch, kedy sa jedinec nachádza v kontexte dvoch kultúrnych skupín, môže prejavovať dvojnásobnú skupinovú lojalitu.[399] Dvojité etnické vedomie,[400] alebo duálna etnicita je charakteristická napr. pre potomkov zmiešaných interetnických manželstiev, ale tiež pre príslušníkov etník, ktoré žijú dlhý čas v inoetnickom prostredí, napr. u emigrantov (u nás je charakteristická napr. pre Židov). Dvojitá etnická identita je zastúpená vo všetkých troch vyčlenených skupinách Rómov, pričom v konkrétnych životných

[398] MAYERHOFER, Claudia: *Projekt rómskej histórie.* Referát prednesený na Medzinárodnom seminári Rady Európy „Lokálne dejiny a národnostné menšiny," Spišská Nová Ves 14. – 17. 9. 1994. s. 8, 11-12 (materiál z konferencie).

Viacerí Rómovia uviedli, že keď sa telefonicky prihlásili na inzerát ponúkajúci voľné pracovné miesto, bolo im prisľúbené; keď však nádejného zamestnávateľa navštívili osobne, ten im oznámil, že miesto má už obsadené... Niektorí rómski podnikatelia (napr. v oblasti stavebníctva) posielajú z týchto dôvodov na obchodné rokovania namiesto seba svojich „bielych" zástupcov.

[399] BAČOVÁ, Viera: *Etnická identita osobnosti*, ref. 378, s. 511.

[400] BOTÍK, Ján: „Etnické vedomie." Heslo In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska,* 1. diel. Bratislava : Veda, Vydavateľstvo SAV, 1995, s. 125.

situáciách – pri konfrontácii s bezprostredným okolím – jedna z nich prevažuje. Nie je jednoduché zodpovedať otázku, či dvojitá identita je javom dočasným, existujúcim do chvíle, kedy jedna identita musí nevyhnutne prevážiť nad druhou; zdá sa, že takáto „dočasnosť" môže trvať desaťročia, možno celý život konkrétneho jednotlivca.

Nevyhranenosť a rozporuplnosť etnoidentifikačného procesu Rómov pripomína situáciu Slovákov v druhej polovici 19. storočia: asimilačná politika dominantného maďarského národa v multietnickom Uhorsku vyvolávala obranné postoje príslušníkov etnických minorít, medzi nimi i Slovákov. Tento proces sa však dotýkal tiež len prevažne menšieho počtu národne uvedomelých jedincov.

Alternatívy ďalšieho vývoja

Na základe analýzy historického vývoja i súčasného stavu etnickej identifikácie Rómov možno reálne predpokladať, že tento proces sa ani v blízkej budúcnosti nebude vyvíjať jednoducho.

Vzrast vzdelanosti a prehlbovanie sociálnej diferenciácie (formovanie vrstvy živnostníkov a súkromných podnikateľov, ale i profesionálnych umelcov) budú aj naďalej orientovať viacerých Rómov na cestu asimilácie. Vzdanie sa rómskej identity nemusí vždy znamenať nadobudnutie etnickej identity majoritného obyvateľstva (jedinec môže uprednostniť niektorú z ďalších možností identifikácie), v každom prípade majorita predstavuje pre jedinca (skupinu) vzor, kultúrny model, ktorému sa chce priblížiť a zabezpečiť si tak nekonfliktné a súčasne sociálne nezávislé postavenie v spoločnosti. Možno predpokladať, že vo všetkých prípadoch nepôjde vždy o definitívnu asimiláciu. Skúsenosti z analogického procesu napríklad slovenských emigrantov v USA na prelome 19. a 20. storočia dovoľujú predpokladať, že v ďalších generáciách Rómov sa nájdu jednotlivci, ktorí sa po prekonaní hendikepu etnického pôvodu svojich predkov začnú zaujímať o rómsky jazyk a kultúru, začnú „objavovať" a oceňovať ich hodnoty, prihlásia sa k „rómstvu" a začnú sa angažovať v pomoci ostatným Rómom.

Pôsobenie rómskych folklórnych súborov, divadla Romathan, periodickej i neperiodickej tlače, televízneho i rozhlasového vysielania, ale aj nového prístupu v oblasti vzdelávania sa iste prejavia pri prekonávaní negatívneho sebahodnotenia a posilní proces etnickej identifikácie. Etnoemancipačný proces – *romipen* – budú posilňovať mladí rómski absolventi stredných a vysokých

škôl (špeciálni pedagógovia, sociálni, kultúrni a osvetoví pracovníci, športoví tréneri), ktorí si postupne získajú dôveru najširších vrstiev rómskej populácie a budú na ostatných Rómov pozitívne vplývať.

Kým vplyv majoritnej spoločnosti v minulosti bol zameraný na popieranie rómskej etnicity, po roku 1989 je zasahovanie do sebaidentifikačného procesu Rómov „zvonku" opačné. Podpora ministerstva kultúry, nadácií a ostatných donorov je veľmi často určená práve na zachovanie ich tradícií a na kultúrne aktivity, smerujúce k „pozdvihnutiu národnostného povedomia Rómov."[401] Významnú aktivitu rozvíjajú tiež rómski politickí lídri a ďalší príslušníci rómskej elity, ktorí sa usilujú o vytváranie rómskej spolupatričnosti a národného vedomia,[402] pričom v rámci „mocenského boja" a presadzovania osobných ambícií medzi nimi nezriedka dochádza k vzájomnému obviňovaniu, že sa od svojej národnosti dištancujú.[403] Etnickú identifikáciu presadzovanú rómskou elitou nepociťuje veľká časť rómskej populácie ako svoju potrebu, naopak, vníma ju často ako istý tlak, manipuláciu. Svoje aktivity Rómovia zameriavajú predovšetkým na riešenie základných životných problémov – finančné zabezpečenie rodiny, bývanie, zaobstaranie dreva na kúrenie počas zimy, stravy a oblečenia... Navyše, prostredie chudoby a sociálnej exklúzie je nevhodné na hľadanie etnickej identity, v takýchto prípadoch je príznačné hovoriť skôr o kríze identity.[404]

Preferovanie etnickej identity vo všeobecnosti v sebe skrýva aj vážne nebezpečenstvo. Etnická identita je sociálnou konštrukciou, ktorá vychádza z predstavy o sociálnej diferenciácii ľudstva. Súčasťou jej podnecovania, budovania, udržiavania a rozvíjania je vytváranie pozitívneho obrazu o sebe vo vnútri skupiny a jeho deklarovanie navonok. Základom etnocentrizmu je predstava, že existujú výrazné kvalitatívne rozdiely v jednotlivých etnických spoločenstvách, pričom vlastné etnikum je vnímané ako lepšie, hodné nasledovania. Upriamením sa na seba a zdôrazňovaním odlišností „tých druhých" vzniká medzi jednotlivými etnickými (ale napr. i konfesionálnymi) skupinami spoločenská izolácia. Pri zdôvodňovaní odlišností sa argumentuje takými pojmami ako „rozdielna kultúra", „odlišný rebríček hodnôt", „iné morálne

[401] REPOVÁ, Ingrid – HARAKAĽ, Marek: Tretí sektor a Rómovia. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma*, ref. 368, s. 318. VAŠEČKA, Imrich: Rómska problematika v lokálnych sociálnych politikách. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma*, ref. 368, s. 277.

[402] Základným dokumentom VI. kongresu Medzinárodnej rómskej únie, ktorý sa konal 25. – 28. júla 2000 v Prahe bola „Deklarácia rómskeho národa."

[403] Bližšie MANN A. B.: *Problém identity, re*f. 365, s. 59-60.

[404] UHEREK Zdeněk, NOVÁK, Karel A.: Etnická identita Romů. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma,* ref. 368, s. 106.

princípy.“ Takéto predstavy sú neustále potvrdzované pretrvávajúcimi etnickými stereotypmi, ktoré nahrádzajú nedostatok objektívnych vedomostí o „tých druhých.“ S rozvojom vlastnej identity sa prehlbujú existujúce vzájomné negatívne etnické stereotypy, čo môže mať za následok zväčšovanie medzietnickej segregácie, ústiace do presvedčenia, že vzájomné interetnické (interkultúrne, interkonfesionálne) spolužitie nie je možné. Etnické vedomie potom môže ľahko prerastať z roviny etnocentrizmu do ďalších polôh, akými sú etnická dištancia, nacionalizmus, šovinizmus, xenofóbia, do nebezpečného latentného alebo otvoreného rasizmu.

Etnická identita ako jedna z foriem skupinovej identifikácie má nepochybne pozitívny význam pri navodzovaní a prežívaní pocitu istoty, bezpečia a ochrany jednotlivca. Orientácia na budovanie a rozvíjanie etnickej identity u minoritných, spoločensky marginalizovaných skupín môže mať pozitívny význam v prípadoch, keď napomáha pri prekonávaní negatívneho sebahodnotenia, urýchľuje prekonávanie spoločenskej dištancie a vyrovnávanie sa s majoritnou spoločnosťou. Inak je to v prípadoch, ak príslušnosť k etnickej minorite navodzuje u jedinca (skupiny) pocity neistoty a inferiority (menejcennosti), sprevádzané negatívnym sebahodnotením. „Vnútenú“ etnickú príslušnosť potom vníma ako prekážku akceptácie majoritnou spoločnosťou, identitu si vytvára na princípe sebaľútosti, predstave o svojom odvekom utrpení (tzv. mýtus obete). Preto sa snaží vyhnúť identifikácii s takouto skupinou, dištancuje sa od nej a volí cestu cielenej asimilácie (kultúru majoritného etnika vníma ako vzor, ktorému sa chce priblížiť); v prípade, že majoritným etnikom nie je akceptovaný (neustále mu pripomínajú „iný etnický pôvod“), pôvodnú etnickú identitu v takýchto prípadoch zdanlivo „dobrovoľne“ nahrádza identitou profesijnou alebo religijnou.

Národotvorný proces Rómov v súčasnosti prebieha nielen v dôsledku aktivity časti rómskej elity, ale tiež ako dôsledok tlaku väčšinového obyvateľstva, ktoré etnickú identifikáciu vníma ako nevyhnutný prvok svojej kultúry, ktorý potom vnucuje nositeľom inej kultúry.[405] Pokiaľ budovanie a rozvíjanie rómskej etnickej identity napomôže k prekonávaniu negatívneho sebahodnotenia Rómov, urýchli prekonávanie spoločenskej dištancie a vyrovnávanie sa s majoritnou spoločnosťou, zohrá nepochybne pozitívnu úlohu. Avšak zakorenený stereotypný strach z „cudzieho“, „iného“ vnáša do vzájomnej komunikácie istý skrytý aspekt, bariéru, ktorá môže byť, a často aj je, príčinou mnohých nedorozumení a prameňom vzniku a upevňovania najmä negatívnych až ne-

[405] UHEREK, Zdeněk – NOVÁK, Karel. A.: *Etnická identita,* ref. 404, s. 108.

priateľských stereotypov.[406] V prípade, že majoritná spoločnosť sa bude uberať cestou akcentovania a preferovania národných princípov (nacionalizmu), sprevádzanej nekritickým sebahodnotením a podceňovaním príslušníkov ostatných etnických minorít, môžeme očakávať, že u Rómov sa bude naďalej prehlbovať ich spoločenská izolácia a z nej vyplývajúca frustrácia. Zaujatie „obranného skupinového postoja" môže potom viesť k zvyšovaniu medzietnických napätí, k prejavom agresivity či kriminality. Orientácia na etnickú identifikáciu skrýva v sebe nebezpečenstvo narastania vzájomnej nedôvery, „etnizácie" spoločnosti, dôsledkom zväčšovania rozdielov môže byť namiesto očakávanej integrácie zväčšovanie medzietnickej segregácie. A naopak, politika štátu orientovaná na rozvoj občianskej spoločnosti, akceptujúca prirodzenú existenciu minoritných skupín a ich „právo na život", zdôrazňujúca výchovu k vzájomnej tolerancii, môže postupne eliminovať bariéry vzájomných stereotypov a vytvárať tak predpoklady k pokiaľ možno bezkonfliktnému spolužitiu v multietnickej spoločnosti.

6. Konštruovanie obrazu „iných" v očiach Slovákov. Medzi autoobrazom a heteroobrazmi

Eva Krekovičová

Úvod

Vychádzajúc z vysokého stupňa plurietnicity a multikulturality dnešného územia Slovenska ako komplementárnej súčasti východo-stredoeurópskeho priestoru[407] ako aj zo skutočnosti, že Slováci žili v rámci svojej histórie dlho v postavení nedominantného etnika/národa, pokúsim sa načrtnúť, akú kvalitu vykazovala a v akých podobách sa prezentovala identifikácia Slovákov a z ich uhla pohľadu videných ďalších, predovšetkým etnických skupín, žijúcich spolu s nimi v tomto priestore. Východiskom výskumu bola existencia istej hierarchizácie jednotlivých etník, ktorá sa premietla do konštruovania a

[406] KREKOVIČOVÁ, Eva: Medzi autoobrazom a heteroobrazom. In: TONCROVÁ, Marta – UHLÍKOVÁ, Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 31-32.
[407] Príspevky Jozefa TANCERA a Eleny MANNOVEJ v tejto kapitole.

prezentovania auto- a heteroobrazov. V konštatovanej zložitej etnickej, konfesionálnej a kultúrnej situácii sú zaujímavé najmä faktory, podmieňujúce vnútornú hierarchizáciu spoločnosti v jednotlivých historických obdobiach a ich deklarovanie v skúmaných prameňoch, ako aj skutočnosť, akú úlohu zohrávala v týchto procesoch etnicita.

Východiskový materiál neposkytuje odpovede na tieto otázky v celej ich zložitosti a procesuálnosti; umožňuje sledovať len jednu líniu identifikácie, opierajúcu sa primárne o pamäťové zložky a konštruktivistický aspekt vnímania identity. Objektom môjho záujmu je z dnešného pohľadu väčšinové spoločenstvo, ktoré spolunažívalo s inými etnikami v geografickom priestore dnešného Slovenska dlhodobo v pozícii menšiny. Táto premisa stála na počiatku mojich výskumov a sledovaný materiál, v ktorom som hľadala obrazy „iných", daný predpoklad potvrdil. Ako veľmi dôležité pre porozumenie získaných poznatkov a ich interpretáciu vystupujú práve historiografické výskumy identity a identifikácie (Nemcov, Maďarov, Rómov, Židov, ale i Slovákov) prezentované okrem iného aj v štúdiách spoluautorov tejto kapitoly[408] a v kapitole Identita a národ.

Problematiku budem sledovať na dvoch úrovniach. Východiskom prvej sú výpovede nositeľov slovenského folklóru a jazyk. Druhou, časovo presnejšie vymedzenou, je úroveň informácií získaných v období od deväťdesiatych rokov 20. storočia do roku 2005. Obrazy „seba" aj „iných", „cudzích" umožnili dekódovať jednak:

1) dostupné folklórne texty (hlavne piesne, parémie a anekdoty) zaznamenané predovšetkým od počiatku 19. do konca 20. storočia, rukopisné a literárne pramene 17. – 20. storočia, sémantika exoetnonymov a ich prenesených významov v slovenskom jazyku;
2) ďalšie pramene neskoršej proveniencie z obdobia prelomu 20. a 21. storočia, a to vybrané dáta šírené prostredníctvom internetovej komunikácie (anekdoty), ktoré bolo možné porovnávať s „klasickými" folklórnymi textami, okrajovo i sociologické výskumy a dobová tlač z obdobia po roku 1989.

[408] TANCER, Jozef – MANNOVÁ, Elena: Ref. 407; Príspevky Ivana KAMENCA, Štefana ŠUTAJA a Arne B. MANNA v tejto kapitole.

Metodologické východiská

Folklórny text ponímam ako jeden z vektorov kolektívnej/sociálnej pamäti. V práci vychádzam z konceptu „kolektívnej/národnej pamäti" Pierra Noru[409] a neskôr Aleidou Assmannovou uvažovanej „pamäti," v ňou vymedzených troch dimenziách: 1. „neurónovej" . t. j. biologickej, 2. „sociálnej" a 3. „kolektívnej" pamäti a „spomínania" (Erinnerung). Kolektívnu pamäť teda chápem – zjednodušene povedané – ako premietnutie minulosti do súčasnosti prostredníctvom spomínania.[410] Špeciálny termín „sociálna pamäť" používam v súvislosti s materiálom, analyzovaným v prvej časti príspevku, tradičným slovenským folklórom, keďže tu vychádzam z kódov sociálnej pamäti tej vrstvy spoločenstva hovoriacej slovenským jazykom, ktorá predovšetkým bola nositeľom skúmaných textov.[411]

Informácie, ktoré k sledovanej problematike obsahuje folklór, ale i ďalšie použité pramene, sa tu kódujú v podobe „obrazov" (image, imagotype), ktoré majú spravidla viacvrstvový charakter a sú náchylné ku stereotypizácii, ale zároveň ľahko manipulovateľné. Každá z vrstiev obrazu má svoj súvis s istou historicky viac alebo menej identifikovateľnou – či už priamou, alebo nepriamou, kauzálnou – skutočnosťou. Folklórny prameň reprezentuje špecifickú, do istej miery tradíciou a žánrovým kánonom podmienenú formu spomínania. Vzhľadom k retrospektívnosti reflexie reality umožňuje folklór sledovanie pamäťových stôp a niekedy aj re-konštrukcií/zmien v obrazoch prevažne staršieho dáta ako časový moment jeho zápisu. Bez referenčného rámca historiografických dát vystupujú atribúty obrazov vo folklóre spravidla ako časovo „rozmazané". So zmenami postojov v čase, s eventuálnou vnútornou heterogénnosťou spoločenstva, ale i so samotným procesom vzniku a uchovávania stereotypov v pamäti, súvisí tendencia obrazov k ambivalentnosti.[412] Silné inklinovanie k negatívnym postojom môže indikovať dôsledky ideologického pôsobenia (priamo či nepriamo manipulované konštruovanie pamäti v čase). Negatívne hodnotenie „iných" spravidla narastá v situácii reálnych,

[409] NORA, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin : Wagenbach, 1990 (Kl. Kulturwiss. Bibliothek Bd. 16).

[410] ASSMANN, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München : C. H. Beck, 2006, s. 29-61, k termínu bližšie tiež in: KILIÁNOVÁ, Gabriela – KREKOVIČOVÁ, Eva: Úvod, v tejto publikácii.

[411] K tomu bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava : Academic Electronic Press, 1999.

[412] Výskumy stereotypov ukazujú, že proces ich vzniku je veľmi rýchly. Ak si ich spoločenstvo osvojí, majú zároveň tendenciu dlhodobého uchovávania v čase.

ale i simulovaných pocitov ohrozenia. Výskumy obrazov vo folklóre tiež avizovali isté „obrusovanie“ ostrých hrán v závislosti od žánru a jeho poetiky (napr. v obraze Róma v piesni absencia konfliktu, v tradičnej anekdote posunutie konfliktu do láskavo humornej polohy). Popri tejto „umeleckej licencii“ však folklór citlivo reflektuje a akumuluje práve emócie a postoje aktérov reálne existujúcich vzťahov „my“ – „oni“.

Početné výskumy potvrdzujú, že autoobraz a heteroobraz vystupujú ako navzájom podmienené[413] a ich vzťah vykazuje predovšetkým komplementárny charakter. Prostredníctvom obrazu „iných“, resp. jeho neostrosti či absencie zároveň nepriamo demonštrujeme svoju vlastnú identifikáciu. Vzťah autoobraz – heteroobraz teda inklinuje k forme vzťahu pozitív – negatív, tým sa však pradivo vzájomných väzieb oboch typov obrazov nevyčerpáva. Kategória „my“ sa v protiklade s „oni“ vyznačuje napr. aj prisudzovaním prevažne lepších vlastností príslušníkom vlastnej skupiny, či kognitívnymi výskumami potvrdenou automatickou tendenciou ku kategorizácii členov skupiny „iných“ (out-group homogeneity effect).[414] Vychádzajúc z metodiky antropologických, etnologických a religionistických výskumov rozlišujem v rámci reflexie „out groups“ medzi kategóriou „cudzích“ a „iných“.[415]

Z hľadiska rekonštrukcie dynamiky obrazov a ich rezistentnosti v súvislosti s historickými pohybmi je dôležité, že aj keď prakticky až do prelomu 18. a 19. storočia vykazovalo spolunažívanie jednotlivých etník v skúmanom priestore isté hierarchické postavenie skupín voči sebe navzájom, vymedzovanie sa „seba“ voči „iným“ prebiehalo prevažne podľa inej ako etnickej identity, i keď sa často deklarovalo ako etnické. Toto zistenie korešponduje s historickými

[413] ILOMÄKI, Henni: The War between Us and the Other. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Folklore in the Identification Processes of Society. Etnologické štúdie* 1. Bratislava : ÚEt SAV, 1994, s. 101-106.

[414] JUDD, Charles, M.: Out-group homogeneity: Judgments of Variability at the Individual and Group Levels. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 1988, s. 778-788. LINVILLE, P. W. – JONES, Edward Ellsworth: Polarized Appraisals of Out-Group Members. In: *Journal of Personality and Social Psychology,* 38, 1986, s. 689-703. WORCHEL, Stephen – AUSTIN, Wiliam G. (eds.): *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago : Nelson-Hall, 1986.

[415] Kategória „cudzieho“ sa vyznačuje väčším dištancom voči príslušníkom takejto skupiny zo strany skupiny „my“. Kódovanie „cudzieho“ sa v mnohých kultúrach viaže na tieto atribúty: v porovnaní so „svojimi“ je vždy horší, špinavší, nebezpečný, sexuálne aktívnejší, môže disponovať nadprirodzenými schopnosťami, je v porovnaní s „iným“ viac stereotypizovaný. GOODY, Jack: *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge : University of Cambridge, 1987; ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv* I. – III., Bratislava : Agora 1995 – 1997. BENEDYKTOWICZ, Zbigniew: Portrety „obcego.“ Kraków : Wydawnicztwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. „Iný“ je charakteristický menším odstupom, a najmä relatívne veľkým množstvom atribátov, zdôrazňujúcich „inakosť“. KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami,* ref. 411.

výskumami najmä nemeckej, rómskej a židovskej, ale čiastočne i maďarskej menšiny na Slovensku.[416] Z tohto hľadiska sa ukazuje aj v analyzovanom folklórnom materiáli ako dominantná reflexia „protonacionalistického" obdobia. Vzhľadom na to, že procesy intenzívnej homogenizácie a maďarizácie tohto územia zo strany štátu, najsilnejšie v rokoch 1867 – 1918, postihli len v malej miere najpočetnejšie slovensky hovoriace vidiecke obyvateľstvo, folklórny materiál (v našom prípade predovšetkým piesňové texty, anekdoty a paré-mie) tieto procesy, keďže sa dotkli v prvom rade vyšších a stredných vrstiev, reflektuje – ak vôbec – skutočne len okrajovo.

Ako kontrastný voči obrazom vo folklóre vystupuje materiál z recentného obdobia, kde možno okrem iného identifikovať priame súvislosti obrazov „seba" a „iných" so zmenami konštruktov pamäti, s ideologickými manipuláciami (konštruovanie pamäti „v priamom prenose," vytváranie obrazov „nepriateľa" a simulovanie pocitov ohrozenia zo strany politikov a médií).[417] Výskumy postojov získané prostredníctvom sociologických kvantitatívnych („tvrdých") dát, výpovede a postoje zakódované v textoch anekdot o Rómoch/Cigánoch šírených prostredníctvom internetu, či dobovú tlač ponímam ako porovnávací vektor pamäti. Popri sledovaní „spúšťacích mechanizmov" konštruovania kolektívnej pamäti umožňuje precizovanie zistených tendencií zmien obrazov v čase a ukotvenie zistených dát (elementov, kódov pamäti)[418] v konkrétnom historickom bode.

Autoobraz Slováka a obrazy „iných" vo folklóre a v jazyku (faktory formovania a spôsoby deklarovania – „statický" pohľad)

Slovenský folklór vykazuje v porovnaní s inými európskymi národnými repertoármi (Dáni, Švédi, Fíni, vrátane národov stredo-východnej Európy: Maďari, Poliaci, Ukrajinci, Nemci atď.) slabú zastúpenosť reflexie iných etník/národov. Vyznačuje sa zároveň oslabeným reflektovaním vlastnej etnickej/národnej identifikácie. Poukazuje to na špecifickú kvalitu etnocentrizmu Slovákov,

[416] Bližšie v príspevkoch MANNOVÁ, Elena – TANCER, Jozef, ref. 407; MANN, Arne, ref. 408, a ŠUTAJ, Štefan, ref. 408.

[417] Na príklade transformačného obdobia po roku 1989 a 1993 pozri KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*. Bratislava : ÚEt SAV – Eterna Press, 2005, s. 20-21.

[418] CSÁKY, Moritz: Úvod. In: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava : Academic Electronic Press, 1999, s. 7-20.

ktorá má svoje hlboké historické korene.[419] K osobitostiam Slovenska v strednej Európe patria historicky podmienené zmeny etnickej identity v čase. Je to nielen dôsledok absencie vlastného „národného" štátu, ale i viacnásobných kolonizačných vĺn a zmien hraníc najmä na maďarskej a poľskej strane. Svoju úlohu tu zohrala tiež idea štátotvorného – maďarského – národa a procesy nacionalizmu najmä po roku 1867 v bývalom Uhorsku.[420] S tým všetkým súviseli zmeny národnej identity, resp. častá dvojitá a viacvrstvová, nevyhranená, difúzna alebo situačná identita elít i nižších vrstiev obyvateľstva, maďarizácia stredných a vyšších vrstiev v určitých obdobiach a pod.

Výskum ukázal, že texty tradičného folklóru reflektovali *vnútornú hierarchizáciu spoločnosti, ktorá vychádzala prvotne zo sociálno-ekonomickej identifikácie*. Ako najdôležitejší faktor určujúci vnútornú hierarchiu spoločenstva z tohto pohľadu vystúpilo členenie obyvateľstva na dve skupiny: „my" a „páni", t. j. všetky z pohľadu sedliactva spoločensky (statusovo a majetkovo) vyššie stojace vrstvy obyvateľstva bez ohľadu na ich jazykovú či etnickú príslušnosť.[421] Možno tu hovoriť o fixovaní stredovekého feudálneho modelu primárne stavovského členenia spoločnosti, aktuálneho v niektorých obrazoch (napr. v obraze politika) prakticky až do súčasnosti, s jednoznačnou negatívnou konotáciou „pánov" (t. j. „vrchnosti").[422] Určujúcim faktorom takéhoto členenia spoločnosti bola protikladnosť záujmov. Popri obraze „pánov" je hierarchia „iných" v sociálnej pamäti Slovákov stratifikovaná podobným spôsobom: etniká a skupiny, ktoré stoja v sociálnej hierarchii nižšie ako sedliactvo, nie sú vnímané ako ohrozujúce. Prináleží k nim predovšetkým najmä v piesňach bohato prepracovaný obraz „Cigána", v menšej miere nemajetní pastieri (valasi, v textoch piesní a parémiách niekedy zamieňaní s Rómami, a najmä pastieri ošípaných ako symbol chudoby).[423] Na väčšine územia sa obraz Róma v tradičnom folklóre spája tiež s ambivalentnou až pozitívnou komickou figúrkou biedneho, neustále hladného a zimou trpiaceho „Cigána", typického pre anekdotu a humoristické rozprávanie. Chudoba, a najmä hlad vystupuje vo funkcii etnického atribútu Rómov už v školských hrách z oblasti

[419] CHORVÁTHOVÁ, Ľubica: Niekoľko poznámok k dynamike zmien sociálnej a nacionálnej identity na Slovensku v 19. a 20 storočí. In: *Národopisné informácie*, č. 3, 1993, s. 93-98.

[420] CHORVÁTHOVÁ, Ľubica: *Niekoľko poznámok,* ref. 419.

[421] KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz vyšších vrstiev a mesta v slovenskom folklóre. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900 – 1989.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1998, s. 147-161.

[422] KREKOVIČOVÁ, Eva: *Obraz vyšších vrstiev*, ref. 421.

[423] ZÁTURECKÝ, Adolf Peter: *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia.* Praha : 1897; KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami*, ref. 411.

bývalého Uhorska, datovaných do konca 17. storočia.[424] V piesňových textoch o Rómoch sa iba raritne (jediný záznam) objavil motív konfliktu.[425] Naproti tomu Židia sú prezentovaní, podobne ako aj kňazi, v kategórii ľudí z vyšších vrstiev s privilegovaným hospodárskym postavením.

Výskumy jazykovedca Ľubora Králika poukazujú na to, že v jazykových prameňoch sa vyskytujú tiež ďalšie etnonymá vo funkcii označenia sociálneho statusu či povolania, používané v prenesenom význame. Týkajú sa tak etnických menšín, ako i susedných etník/národov. V 19. storočí sa viazalo označenie Poliaka s významom „zeman", ktorý podľa tohto autora nepochybne reflektuje historickú úlohou poľskej šľachty.[426] Podobne sa v slovenčine (v súvislosti s existenciou prvej Československej republiky 1918 – 1939) udomácnil etnonym *Čech,* či z češtiny prevzatý termín *četník* (vo význame „policajt", alebo „žandár"). Ako napr. v bežne používanom prirovnaní: „Píše ako český žandár". *K* tomu istému sociálnemu statusu sa viaže i prenesené označenie „Maďar" (v dialekte): „jag maďarskí žandár" (t. j. prísny).[427]

Vo funkcii ďalšieho dôležitého faktora pri vymedzovaní auto- a heteroobrazov vystupuje *konfesionalita*. Táto sa prezentuje (aj v jazykových prameňoch) ako etnicky príznaková: „židovská, maďarská, cigánska viera".[428] Najjednoznačnejšie sa náboženská príslušnosť ako primárny znak inakosti premietla v obraze Žida (najviac nepriateľsky voči tejto skupine obyvateľstva boli zacielené folklórne piesne s témou židovskej konfesie, a to najmä v jazykovo zmiešaných textoch, ktoré sa všeobecne aj v iných oblastiach Európy so židovskou diaspórou spájajú s konfesionalitou a židovským vlastenectvom).[429]

---

[424] KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzkőltészeben a 17. századtól a reformkorig. (*Romológia kutatóintézet közleményei 9). Szekszárd, 2003.

[425] KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz Cigána v ľudovej piesni. In: MANN, Arne (ed.): *Neznámi Rómovia.* Bratislava : Ister Science Press 1992, s. 181:

„Ty Cigaňe svinsky,
ukradols mi rýnsky,
ja ťa buďem žalovať,
ty mi musíš rýnsky dať."

[426] KRÁLIK, Ľubor: Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem übertragenen Gebrauch von Ethnika im Slowakischen und der Existenz ethnischen Stereotypen. In: HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung* (= Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas Bd. 9). Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2007, s. 25-36.

[427] KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen,* ref. 426.

[428] KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen*, ref. 426.

[429] ROTHSTEIN, Robert A.: Jews in Slavic Eyes – the Paremiological Evidence. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division D, Volume 2.* Jerusalem : World Congress of Jewish Studies, 1986, s. 181-190, v slovenskom materiáli KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz Žida v slovenskom folklóre. In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra.* Bratislava, Zing Print, 1995, s. 41-67.

Opačný príklad predstavujú vianočné koledy (známe z prostredia katolíkov i evanjelikov a. v.) s motívom židovského pôvodu „obrezaného" Ježiška.[430] Motív konfesionality sa spája tiež s obrazom Maďara, pričom bol ako „maďarská viera" označovaný kalvinizmus, i keď ho nevyznávajú všetky regionálne skupiny na Slovensku žijúcich etnických Maďarov. Jazykové[431] i etnologické pramene dokladajú tiež etnické vyčleňovanie rusínskej menšiny predovšetkým prostredníctvom gréckokatolíckeho vierovyznania. Religiózna zložka identity a jej hodnotenie majoritou (v podobe „pohanstva", špecifického prežívania i deklarovania prijatého náboženstva, tzv. „cigánska viera")[432] patrilo aj v obraze Róma už od sedemdesiatych rokov 17. storočia k najtypickejším atribútom. V tradičnej folklórnej anekdote o Rómoch vystupuje ako najfrekventovanejší motív ešte začiatkom sedemdesiatych rokov 20. storočia.[433]

Vyčleňovanie „iných" sa dialo aj prostredníctvom zdôrazňovania odlišného *výzoru a telesných znakov*. Spájalo sa najmä s rómskym etnikom – s tmavšou pleťou Rómov (vo folklóre hodnotenou ambivalentne). V textoch sa stretávame i s pozitívnym hodnotením pekných kučeravých vlasov a čiernych očí Rómov/Rómok. K výzoru Rómov i Rómok sa viaže tiež špecifický spôsob obliekania (nedbalo, neporiadne odetí, bosí, obľuba nápadných farieb, napr. červených nohavíc u mužov, prehnané zdobenie sa žien atď.). Židovskí muži sú tu zase vykresľovaní ako bradatí (vo folklóre aj v jazykových prejavoch),[434] prevažne starí (škaredí), často vystupujú ako kontrast voči pekným židovským ženám.

K ďalšej zložke atribútov, na základe ktorých sa početne väčšinové obyvateľstvo Slovenska mentálne vymedzovalo voči skupine „iných", na prvý pohľad deklarovaných *„rómskych", „židovských"* atď., bolo zdôrazňovanie osobitej *kultúry a spôsobu života*. Vo vzťahu k Rómom folklórne texty jednoznačne demonštrujú *kultúrnu nadradenosť*. S tým súviselo striktné dodržiavanie a proklamovanie *endogamie*. Ako všeobecne platný princíp inštrumentalizácie, zdôrazňujúci zase viac *rasový* ako etnický spôsob vyčleňovania, platila

[430] Napr. pieseň: „Novy rok beži, v jasličkach leži," známa z katolíckeho prostredia, pozri KREKOVIČOVÁ, Eva: *Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch kráľov*. Bratislava : Práca, 1992, s. 75, u evanjelikov a. v. pozri TRANOVSKÝ, Jiří: *Písně duchovní. Cithara Sanctorum.* 1. vyd. Levoča, 1636, napr.: „Rok nowý zase k nám prissel" a ďalšie.

[431] KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen*, ref. 426.

[432] Na príklade textov školských hier zo 17. – 18. storočia dokumentuje obraz Cigánov charakteristický „pohanstvom" KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzkőltészeben,* ref. 424.

[433] KREKOVIČOVÁ, Eva: Inštrumentalizácia a transformácie vzťahu autoobraz – heteroobraz v kolektívnej pamäti v čase. In: KREKOVIČOVÁ, Eva a kol.: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie.* Bratislava : SAP, 2005, s. 67-91.

[434] „zarósnutí jako Žid" – KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen,* ref. 426, s. 6.

endogamia jednoznačne len voči Rómom.[435] Príslušnosť k rómstvu sa v piesňových textoch, ale napr. i v povestiach prezentuje ako danosť, s ktorou sa človek narodí. Prináša so sebou „nešťastný osud", ktorý nie je možné zvrátiť. Róm/Rómka je v rámci ľúbostných či partnerských vzťahov voči Nerómovi neprijateľný/á, „nebezpečný/á" a z pohľadu Neróma odsúdený/á na izoláciu v rómskom „svete". Prisudzovanie rómskeho „frajera" je prostriedkom výsmechu nerómskych dievčat najmä v slovenskom obradovom folklóre.[436] Folklór tu spĺňal úlohu prevencie, virtuálneho sankcionovania bližších („rovnocenných") vzťahov majority voči Rómom už v prípade najmenšieho podozrenia (alebo len jeho predstierania, ako zdroj zábavy). Obraz nešťastnej rómskej krásky je zase charakteristický pre líniu textov vyjadrujúcich romantický obraz Rómov vo folklóre. Tu nachádzame viaceré paralely s literárnymi textami (Hugova Esmeralda) či poloľudovými (jarmočnými) tlačami, rozšírenými v slovenskom a moravskom prostredí[437] a napriek na prvý pohľad demonštrovanej empatii voči „nešťastným" Rómom je podstata tohto obrazu tiež rasistická. Kultúrna nadradenosť (superiorita) je tiež základným princípom konštruovania komična v anekdotách o Rómoch.

S formou demonštrovania kultúrnej odlišnosti súvisí i vymedzovanie „iných" na základe ich *správania a spôsobu obživy (zamestnania)*. Je čitateľné nielen vo folklóre, ale i v jazyku (etnonymy v prenesenom význame). Použitie etnonymu „cigán" tiež vo význame klamár, zlodej, bolo na slovenskom území zaznamenávané od roku 1599,[438] podobný podtón má tento etnonym vo všetkých slovanských jazykoch, či označenie „Zigeuner" v nemčine. Zaujímavé je používanie deetnonymického významu slova „Šváb", „švábiť", označujúceho pôvodne príslušníka nemeckej minority, *v* slovenských nárečiach

[435] Aktuálnosť takéhoto prístupu voči Rómom potvrdili aj dlhodobé stacionárne etnografické výskumy J. Kanderta realizované v šesťdesiatych – sedemdesiatych rokoch 20. storočia. KANDERT, Josef: Kořeny českých a slovenských národních stereotypů. In: *Acta Musealia A,* Zlín : 1992, bez číslovania strán.

[436] Napr. v svadobnej obradovej prekáračke:

„/: Staraju śe ľudze,
že ja śe ňevydam,:/
/: umre Ciganečka,
umre Ciganečka,
ta me veźňe Cigan.:/

In: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami,* ref. 411, s. 183.

[437] K častým motívom patria ľúbostné vyznania rómskej kráske aj v nemeckom folklóre – ako o tom svedčia texty uložené v Deutsches Volksliedarchiv vo Freiburg i. B (archívne výskumy autorky v rokoch 1993 a 2001). K téme bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami*, ref. 411, s. 187-196.

[438] MAJTÁN, Milan (ed.): *Historický slovník slovenského jazyka* I., Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991, s. 185.

(podobne ako v prípade „Cigána“) tiež v zmysle klamár, klamať.[439] Vo folklóre, ale i v jazyku sa vyskytuje etnonym „cigán“ aj v spojení s najrozšírenejším zamestnaním Rómov: muzikant, zriedkavejšie kováč. So Židmi sa spája ich historicky determinované „obľúbené“ zamestnanie: obchodníctvo a krčmárstvo. S jeho zdôrazňovaním sa stretávame tak vo folklórnych, ako i v jazykovedných prameňoch.

Na druhej strane ako základnú charakteristiku, ktorá pri konštruovaní predstáv o skupine „iných“ súvisí priamo s etnickou identifikáciou, možno hodnotiť *odlišný jazyk* (i keď sa tu zároveň stretávame napr. aj so zdôrazňovaním rôznych dialektov toho istého jazyka v jednotlivých regiónoch či mikroregiónoch, teda s prezentovaním užšej, regionálnej či lokálnej identifikácie). Na základe jazyka zdôrazňujú odlišnosť makarónske piesne (slovensko-nemecké, slovensko-maďarské, slovensko-nemecko-maďarské, slovensko-rómske). Nie je zriedkavé ani používanie jednotlivých slov alebo vlastných mien z cudzieho jazyka, považovaných za charakteristické pre danú skupinu (napr. „more“ z rómčiny, používané aj ako exoetnonym alebo oslovenie,[440] v prípade jidiš krstných mien či priezvisk, napr. „Áron“, „Icík“, „Gľajzer“, napodobňovanie bedákania Židov, tzv. „vajkanie“: „aj, vaj“) a pod. Nezrozumiteľnosť jazyka spájajú jazykovedci napr. priamo so vznikom etnonymu „Nemec“.[441] (Potvrdzuje to aj parémia:„Čo Nemec, to nevedz“.[442]) V takom istom význame sa používa exoetnonym aj v inom prípade: „Čo si Talian?“ Zdôrazňovanie nesprávnej slovenčiny Rómov ako terč posmechu je v niektorých textoch zobrazované prostredníctvom zamieňania riadkov piesne v strofe, čím text stráca zmysel (napr. vianočné koledy, interpretované s komentárom: „ako koledujú Cigáni“).

Kurt Lück[443] upozornil na všeobecný princíp vnímania a reprodukovania nezrozumiteľného jazyka susediacich etník v podobe huhňania či mrmlania,

[439] KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen*, ref. 426; KRÁLIK, Ľubor: Slovenské názvy zamestnaní deetnonymického pôvodu. In: MAJTÁN, Milan – ŽIGO, Pavol (eds.): *13. slovenská onomastická konferencia Modra-Piesok, 2. – 4. októbra 1997.* Bratislava : FiFUK – JÚĽŠ SAV, 1998, s. 129-130.

[440] Napr.:
„Aňi more ňeore,
aňi more ňešeje,
ale more chľeba je
na každom veśeľe.“
Krivany, Šariš, 1988, zapísala E. Krekovičová.

[441] KRÁLIK, Ľubor: *Überlegungen,* ref. 426.

[442] ZÁTURECKÝ, Adolf Peter: *Slovenské príslovia,* ref. 423, cit. podľa 4. vydania: KOSOVÁ, Mária (ed.): *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia.* Bratislava : Tatran, 1974, kap. XIV./19, s. 541.

[443] LÜCK, Kurt: *Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferungen und Literatur.* Leipzig : Hirzel, 1938, 1. vydanie, 1942, 2. vydanie.

ktoré sa v piesňovom materiáli premieta v kvázimakarónskych (slovensko-židovských a slovensko-rómskych) textoch.[444] V prozaickom podaní je to zdôrazňovanie odlišného akcentu v jazykovom prejave Židov a v prípade Rómov popri huhňaní tiež nesprávne vyslovovanie sykaviek, šušťanie, používané najmä v anekdote s cieľom dosiahnutia komického efektu.

Ako najfrekventovanejšie obrazy inakosti v analyzovaných folklórnych textoch vystúpili v sledovanom materiáli „Cigáni"/Rómovia a Židia. Oba tieto obrazy vykazujú zároveň niektoré spoločné črty v širšom stredoeurópskom/európskom priestore.[445] Zdá sa, že frekventovanosť obrazov iných etník v jednotlivých národných folklórnych repertoároch súvisí popri historickej determinovanosti do istej miery aj s početnosťou danej minority v tom-ktorom teritóriu v období najneskôr do 19. – začiatku 20. storočia. V strednej Európe je napr. obraz Žida najviac frekventovaný a konkretizovaný v ľudovej kultúre Poľska, kde vystupuje predovšetkým ako typický predstaviteľ „cudzieho". Podobne frekventovaná, najmä v prekáračkách a detských prejavoch je postava Žida v nemeckom folklóre. Popri Nemcovi ako najvýraznejší obraz „iného" etnika vystupuje Žid najmä v 19. storočí i v kultúre maďarskej. Naproti tomu na Slovensku sa javí ako najčastejší a najplastickejšie prepracovaný obraz Cigána/Róma, vykazujúci v materiáli tiež niektoré špecificky „uhorské", či „slovenské" charakteristiky.[446] Používanie niektorých identických atribútov v obraze viacerých etník (najmä v rámci jazyka, pri exoetnonymoch) možno dávať predbežne do súvislosti s predpokladom existencie out-group homogeneity effect.

V slovenskom priestore sú príslušníci *židovstva* zaraďovaní na základe skúmaných folklórnych textov prevažne do kategórie „cudzích", t. j. v obraze prevládajú negatívne charakteristiky. V oveľa menšej miere je tu prítomná tendencia k ambivalentnosti. Zobrazenie Židov vo folklóre sa v porovnaní s Rómami vyznačuje vyššou mierou stereotypizácie a menšou frekventovanosťou v repertoári. Vykazuje neznalosť detailnejších charakteristík spôsobu života židovských komunít a prezentuje akoby pohľad z diaľky. V sociálnej

[444] Časť textu, spievaná v inom ako slovenskom jazyku, je v takýchto piesňach nezrozumiteľná, skomolená, prípadne intonáciou pripomína predstieraný jazyk.

[445] K obrazu Žida v Európe bližšie ROTHSTEIN, Robert A.: *Jews in Slavic*, ref. 429; CAŁA, Alina: *Obraz Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa : Wydawnicztwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1987; v nemeckom materiáli PETZOLDT, Leander: The Eternal Loser: The Jews as Depicted in German Folk Literature. In: *International Folklore Review* 4, 1986, s. 28-48; k obrazu Róma v Uhorsku KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzkőltészeben*, ref. 424.

[446] KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzkőltészeben,* ref. 424; KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami,* ref. 411.

stratifikácii sú Židia všeobecne priraďovaní ku kategórii vyššie stojacich sociálnych vrstiev. Charakterizuje ich obmedzený, opakujúci sa počet atribútov, inklinujúcich ku všeobecnému vymedzovaniu „cudzích" v antropologickom i religionistickom ponímaní tejto kategórie. Podľa Mircea Eliadeho to, čo je cudzie, patrí do sféry, s ktorou je nebezpečný kontakt a ktorá má sily pre človeka zničujúce alebo blahodarné.[447] Obraz Žida sa vymedzuje na základe týchto atribútov: *etnonym* (v prenesenom význame skupáň, prefíkanec, krutý), *jazyk*, *rodová determinácia znakov* (muž ako nositeľ židovstva: bradatý, v porovnaní s Nežidom sexuálne aktívnejší, záletník u nežidovských dievčat a žien, eventuálne kupujúci si lásku Nežidoviek za peniaze, na druhej strane pekná Židovka ako objekt záujmu Nežidov), *konfesia* (opozícia: žid – kresťan), *sociálne postavenie* a *prevládajúce zamestnanie* (obchodník, krčmár), či *špecifické historické skúsenosti* (pogromy, holokaust).[448] Najviac negatívnych postojov a pejoratívnych vyjadrení na adresu Židov nachádzame v piesňach s konfesionálnou tematikou. Ako najväčšia bariéra vo vzťahoch po slovensky hovoriaceho nežidovského obyvateľstva voči židovskej minorite sa vo folklóre hodnotí konfesia, deklarovaná ako etnická.

Naproti tomu *Róm* je v škále hodnotenia od „cudzieho" k „inému" zaraďovaný vo väčšej miere do kategórie „iný," vykazuje výraznejšiu tendenciu k ambivalentnosti. Jeho inakosť sa vo folklóre demonštruje prostredníctvom hromadenia atribútov. Obraz Róma akoby prezentoval fascináciu inakosťou, až exotickosťou zo strany Nerómov. Atribúty: *etnonym* (v prenesenom význame klamár a zlodej), *jazyk*, *rodová determinácia znakov*, *konfesia* (špecifický spôsob prežívania naoko prijatej konfesie a demonštratívne laxný vzťah k niektorým náboženským praktikám a obradom a ich neznalosť: tzv. „cigánska viera", hodnotená niekedy aj ako „pohanstvo"), *fyzický vzhľad*, *spôsob života a morálno-etické normy* (neroľnícky spôsob obživy a negatívny vzťah k pôde, t. j. lenivosť), *spôsob bývania*, ambivalentný *vzťah k deťom*, *mnohodetnosť*, *spôsob oblečenia*, *sociálne postavenie*, *zamestnanie, remeslo* (sociálne okrajová, nemajetná vrstva spoločnosti, chudoba, žobranie, muzikantstvo za odmenu, kováčstvo, veštenie z ruky), *špecifické vlastnosti*, *mentalita a psychické danosti* (nepraktické, „iracionálne" správanie), *zvláštne schopnosti, vedomosti* (bystrosť, pohotovosť, prefíkanosť, figliarstvo, schopnosť vynájsť sa v každej situácii), *endogamia* (najviac pejoratívnych motívov v textoch piesní voči Rómom, proklamovanie striktnej „kastovnej" segregácie zo strany Nerómov,

[447] ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv,* ref. 415.
[448] Bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: *Obraz Žida*, ref. 429.

v próze motív incestu), *konflikt* (raritný výskyt otvoreného konfliktu v piesni, v anekdote proklamovanie konfliktu záujmov vo forme fabulačnej schémy), *romantický obraz Róma/Rómky*, *odlišné historické skúsenosti* (bitka pri Veľkej Ide roku 1557, prenasledovanie Rómov počas druhej svetovej vojny, kolektivizácia poľnohospodárstva po roku 1948). Obraz Róma v tradičnom folklóre vykazuje relatívne dobrú znalosť spôsobu života Rómov, s ktorými boli sedliaci najmä pred kolektivizáciou poľnohospodárstva v každodennom kontakte, i keď aj tu nachádzame viaceré stereotypy. Obraz Rómov vo folklóre reflektoval túto minoritu predovšetkým ako reprezentantov sociálne okrajovej, najchudobnejšej vrstvy obyvateľstva. *Najjednoznačnejšie sa bariéra medzi Rómami a majoritou premietla v oblasti medziskupinovej endogamie*.

Obraz *Slováka* vo svetle naznačenej interpretácie prameňov charakterizuje hlavne sociálne postavenie v spoločnosti, späté s roľníctvom (v hierarchii stoja vyššie „páni", vrátane Židov a kňazov, nižšie Cigáni, pastieri – ovčiari, pastieri ošípaných) a kresťanstvo, ďalej je to: jazyk, kultúra a spôsob života. V *statickom modeli obrazu „iných" vo folklóre prevládajú vrstvy staršie ako 19. storočie.* Dokladajú to aj dobové historické pramene od stredoveku (Židia) a od 17. – 19. storočia (Rómovia). Autoobraz Slováka sa tiež mení, resp. formuje do podoby „národného obrazu" v procesoch nacionalizmu, teda od štyridsiatych rokov 19. storočia a v 20. storočí, nie však vo folklórnych prejavoch.

Zmeny obrazov v čase na príklade obrazu Žida a Róma vo folklóre

„Dynamický model" konštruovania heteroobrazov v čase bolo možné v sledovanom materiáli rekonštruovať na príklade obrazu Žida a Róma. Oba obrazy zároveň reprezentujú dva značne kontrastné pohľady na dynamiku a rezistentnosť mentálnych obrazov „iných" v čase. Tieto zmeny majú (najmä v obraze Židov) širšie geografické súvislosti. Korešpondujú s reálnymi zmenami postavenia oboch etník v danom priestore a čase, a teda so zmenami stratifikácie spoločnosti, ktoré sú opäť predovšetkým ekonomicko-sociálne podmienené. Dôležitú úlohu v týchto procesoch má tiež pôsobenie masmédií (v oboch prípadoch – ak súhlasíme s názorom Richarda Rybariča, že prvým prejavom masovej kultúry by mohli byť duchovné piesne).[449]

[449] RYBARIČ, Richard: *Dejiny hudobnej kultúry na Slovensku: Stredovek, renesancia, barok,* I. Bratislava : Opus, 1984.

Premeny obrazu Židov v čase

Pri sledovaní dynamiky obrazu židovstva vo folklóre som komparovala dva druhy prameňov:

1. záznamy folklórnych podaní s tematikou Židov v rôznych žánroch (piesne, parémie, prozaické podania, tance);
2. mimofolklórne pramene: popri historických prácach tiež letákové tlače[450] a literárne pramene z 19. – 20. storočia.[451]

Skúmaný materiál umožnil vymedziť *dve základné vrstvy obrazu Žida*: religióznu a sociálnu. Prvá z nich má širšie európske pozadie. Atribút odlišného náboženstva Židov vystúpil vo folklórnom materiáli, ale i v jarmočnej tlači ako najdôležitejší obrazotvorný fenomén. Súvisí s autoobrazom Židov samotných a prináleží k všeobecne platným znakom židovstva. S konfesiou je spätá jedna z vrstiev obrazu, ktorá reprezentuje Židov ako vinníkov za ukrižovanie Krista, reflektovaná v našom prostredí hlavne v letákových tlačiach s tematikou Krížovej cesty, ale i vo folklórnych textoch. Atribút židovskej konfesie je tu rodovo determinovaný, viaže sa s obrazom Židov-mužov vo folklóre ako reprezentantov židovstva. Prevládajú v ňom negatívne vlastnosti, i keď neobsahujú priamo prvky otvoreného antisemitizmu. Korene takéhoto vnímania Židov vychádzajú z Nového zákona. Židovské ženy sú tu naopak hodnotené pozitívne (popri Božej Matke Márii je to tiež napr. Mária Magdaléna, Veronika, ale i „židovské ženy“ všeobecne).

V slovenskom folklóre nachádzame tiež reflexiu židovských náboženských obradov a prejavov konfesionálnych špecifík hodnotených ako *„iných“*, alebo ako terč posmechu. K takým prináležia popri príslovia najmä už spomínané jazykovo zmiešané, nepravé makarónske slovensko-jidiš piesne. V nich sa objavuje výsmech z náboženských obradov súvisiacich s judaizmom. Takýmto je najmä motív klaňania sa Židov bôžikovi – zlatému teľaťu, vychádzajúci zo Starého zákona, ktorý bol v podobe rozprávania zaznamenaný aj v poľskom prostredí.[452]

S opozíciou *zlý žid – dobrý kresťan* súvisia výhrady voči Židom, dotýkajúce sa morálno-etických noriem (zlodejskí krčmári a obchodníci, židovskí úžerníci). K ďalším patrí *motív pokrsteného Žida*. Ten nadobúda u Poliakov, Ukrajincov, Chorvátov i Čechov negatívne hodnotenie až antisemitský náboj.[453]

[450] Predovšetkým texty uložené v Archíve letákových tlačí v Ústave etnológie SAV v Bratislave.
[451] Diplomová práca NÚŇEZ, Peter: *Image Židov v slovenskej literatúre*. Bratislava : FiFUK, 1994. Rkp.
[452] CAŁA, Alina: *Wizerunek,* ref. 445.
[453] Negatívny postoj k pokrsteným židom je v Európe všeobecne považovaný za antisemitský motív. ROTHSTEIN, Robert A.: *Jews in Slavic*, ref. 429.

V slovenských príslovia sa však nehodnotí jednoznačne negatívne: „Žid krstený – vlk skrotený“.[454] Morálno-etické výhrady voči Židom sa koncentrujú hlavne okolo týchto základných stereotypov: „hriešny žid – dobrý kresťan“, ale najmä „Žid-vinník“ a „Žid-obeť“.

Motív „Žida-vinníka“ a „Žida-obete“ sa uchoval aj v prozaickom ústnom podaní, kde Žid vystupuje vždy ako postava porazená, prehrávajúca súdne spory tak so sedliakom, ako i s Rómom. Reprezentuje optiku sedliakovho „sveta naopak“. Žid prehráva súdne spory niekedy aj bez vlastného zavinenia. Reálne korene stereotypu „Žida-obete“ možno hľadať v dlhodobej právnej diskriminácii Židov v Uhorsku.[455]

Spomínané stereotypy reprezentujú staršiu, kresťanskou cirkvou ovplyvnenú vrstvu stereotypov, ktorej argumentácia vychádza z Nového Zákona, prípadne využíva i niektoré elementy zo Starého Zákona. Tento obraz Židov vychádza z opozície: *kresťan – žid* (Žid=pohan, až Žid=diabol) a je prejavom antijudaizmu. S ním súvisí stereotyp „ukrutného Žida“ či všeobecne rozšírený obraz „večného Žida“ (Ahasver).[456] O tom, že v prípade konfesionálnych špecifík ide o pomerne archaickú vrstvu stereotypu Žida v slovenskom folklóre, svedčí vo viacerých variantoch pomerne rozšírené zariekanie, používané v etnomedicíne pri liečení rôznych kožných ochorení a vyskytujúce sa v slovenskom materiáli vo viacerých variantoch.[457] Možno tu hľadať súvislosti tiež s antropologicky podmieneným vnímaním „cudzích“ v ľudovom myslení ako nositeľov nadprirodzených schopností súvisiacich s ich spojením s diablom. Upozornila na to napr. Alina Cała v poľskom prostredí, kde sa pri výskumoch stretla i s vierou v schopnosti Židov liečiť prostredníctvom použitia magických prostriedkov.[458] Táto vrstva sa označuje všeobecne ako *antijudaizmus*.

Pre novšiu stredoeurópsku vrstvu obrazu je charakteristický stereotyp Žida ako predstaviteľa „nepravej“ vyššej vrstvy (zbohatlíka, krčmára, obchodníka,

[454] ZÁTURECKÝ, Adolf Peter: *Slovenské príslovia,* ref. 423, kap. XVII/31.

[455] Bližšie BARKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít: *Židovské náboženské obce na Slovensku.* Bratislava : Vesna, 1991.

[456] Tento motív, považovaný za jeden z prejavov antijudaizmu, som našla len v jednom zápise z Polívkovho Súpisu slovenských rozprávok, pozri POLÍVKA, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok* IV., Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1930, s. 40. Ako je známe, obraz „túlavého Žida“ bol zaznamenaný v 13. storočí a všeobecne rozšírený v Európe v priebehu 17. storočia.

[457] Napr.:

„Kňahňa, kňahňa veliká,
Židia v piatok mäso jedia,
nech aj teba zjedia.“

BELKO, Dušan: Magické predstavy, opatrenia a praktiky v humánnej etnomedicíne. In: *Slovenský národopis,* 44, 1996, s. 310 („kňahňa“ – latinsky „erysipelas“).

[458] CAŁA, Alina: *Wizerunek Żida*, ref. 445.

úžerníka), reflektovaný i v literatúre. Ide o tzv. *antisemitskú* vrstvu obrazu. Vo folklóre tento stereotyp reprezentuje prakticky dodnes veľmi frekventovaný tzv. „židovský tanec" alebo „židovka".[459] Korene tohto tanca možno hľadať vo feudálnych náhľadoch uhorskej a poľskej šľachty na majetkovo a statusovo sa vzmáhajúcich Židov. V Uhorsku bol tento stereotyp zaznamenaný u meštianstva ešte v 19. storočí[460] a zrejme prenikol i do sedliackeho prostredia. Židovský tanec je druh figuratívneho tanca, polky. Znázorňuje napodobovanie tancov vyšších vrstiev s komickými motívmi na princípe paródie. Nachádzame ho na širšom stredoeurópskom teritóriu (okrem Slovenska na Morave, v Čechách, Poľsku, Nemecku, ako i v prostredí nemeckej menšiny, do konca druhej svetovej vojny sídliacej v Čechách).[461] Na Slovensku sa rozširuje od polovice 19. storočia,[462] z Moravy poznáme zápisy tanca i textov s ním spojených už z Guberniálnej zbierky z roku 1819.[463]

Novšia vrstva obrazu Židov sa vyznačuje tiež *odlišným vzťahom k židovským ženám* (ktoré zostávajú aj tu bez špecifických atribútov). Prejavuje sa v porovnaní so staršou (pozitívne ladenou) vrstvou obrazu žien inklinovaním k negatívnym postojom. V novších textoch dominuje výsmech „Židovky", vysmievanie sa z „cudzieho" napr. aj prostredníctvom erotických motívov vo vzťahu židovského muža a ženy.[464]

Obraz Žida v slovenskom folklóre v korelácii s historickou realitou širšieho geografického a časového záberu, potvrdil spomínanú tézu, že istá „jednofarebnosť", najmä smerom k negatívnemu hodnoteniu skupiny „iných" či „cudzích", má veľmi často korene v intenzívnom a dlhodobom pôsobení ideológie zvonku, teda v mimofolklórnej sfére (v literárnych, pololiterárnych

[459] 1. „Šla Židovka vella krámu,
nakúpila marcipánu,
/:žid sa smial, až plieskal..:/

2. Židovka sa radovala,
že sa ona nezasmála,
/:keby jej dukát dal.:/"

(ÚHV 47096, tanec „Židovka",Trenčianska Turná, západné Slovensko, 1980, zapísala J. Kováčová.)

[460] HANAK, Péter: *Der Garten und die Werkstatt. Ein kulturgeschichtlicher Vergleich*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 1992.

[461] KREKOVIČOVÁ, Eva: Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore. In: *Human Affairs,* 7, č. 2, 1997, s. 167-183, tu i ďalšia literatúra.

[462] DÚŽEK, Stanislav: Polka. Mapa a komentár. In: *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1990, s. 95.

[463] VETTERL, Karel – HRABALOVÁ, Olga: *Guberniální sbírka písní a tanců z Moravy.* Strážnice : Ústav lidové kultury, 1994, s. 132-133.

[464] Pozri texty k tancu „Židovka", pozn. 459, tiež KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz Žida v slovenskej literatúre, jarmočných tlačiach a folklóre. In: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy,* ref. 417, s. 58.

prameňoch, rôznych tlačiach dostupných širším vrstvám, kázňach a pod.). V tomto prípade to bola antijudaistická a antisemitská propaganda (veľmi silná najmä koncom 19. storočia a v období slovenského štátu v rokoch 1939 – 1945), ale i dlhodobé pôsobenie cirkevnej ideológie, ktorá už od stredoveku zdôrazňovala videnie najmä židovských mužov ako ukrutných vrahov Krista. Obrazu o nich podsúvala jednoznačne negatívne atribúty, prenášané v podobe stereotypu na príslušníkov „židovstva" ako takých. Popri ďalších historických faktoroch vedúcich k postupnému zvyšovanou spoločenského a hospodárskeho statusu židovskej menšiny v strednej Európe, pocity ohrozenia nemaďarských národov v bývalom Uhorsku a s nimi súvisiaci vznik a nárast nacionalizmu 19. storočia iba potvrdil negatívne vnímanie židovskej diaspóry a priradil k obrazu Židov popri antijudaizme ďalšie antisemitské atribúty.

Obraz Róma – rezistentnosť verzus zmeny obrazu

Na základe zobrazenia „Cigána" v dobových prameňoch folklórneho i nefolklórneho charakteru od sedemdesiatych rokov 17. storočia[465] cez 18. a 19. storočie[466] až po zápisy folklóru z 20. storočia možno konštatovať až prekvapujúcu *rezistentnosť obrazu Róma* v *kolektívnej pamäti majoritného obyvateľstva dnešného územia Slovenska prakticky v období troch storočí*. Konštatovanú stabilnosť obrazu vo folklóre dokladajú tak piesňové texty, paródie, ako aj anekdoty (v rámci žánrovej odlišnosti jednotlivých sémantických dominánt).[467]

Pokúsila som sa otestovať toto zistenie ako platné pre tradičný folklór, pričom som materiálovú bázu rozšírila smerom do prítomnosti a do prostredia mimo priamej medziosobnej komunikácie. Cieľom výskumu bol predpoklad, že zásadné zmeny v reálnom postavení časti Rómov v spoločnosti budú reflektovať aj anekdoty. Tieto historické zmeny majú za následok postupujúci proces reálneho nárastu negatívnych postojov majoritného obyvateľstva Slovenska k Rómom, ktorý naštartovalo už narušenie pôvodných väzieb Rómov

[465] KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzkőltészeben*, ref. 424.

[466] AUGUSTINI ab Hortis, Samuel: *Cigáni na Slovensku 1775/Zigeuner in Ungarn 1775*. (Preklad a ed. URBANCOVÁ, Viera.) Bratislava : -dd-, 1994; GRELLMANN, H. M. G.: *Historischer Versuch über die Zigeuner betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes seit seinen Erscheinung in Europa und dessen Ursprung.* Göttingen, 1787; KOLLÁR, Ján – ŠAFÁRIK, Pavol Jozef: *Piesne svetské ľudu slovenského v Uhorsku.* I., II. Pest : 1823, 1827. (2. vyd. ed. GALKO, Ladislav, Bratislava : Tatran, 1987); KOLLÁR, Ján: *Národnie spievanky.* I., II. Budín : 1834, 1835. (2. vyd. Bratislava 1953).

[467] K tejto problematike bližšie analyzovaný materiál KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie,* ref. 433.

s Nerómami v rámci kolektivizácie poľnohospodárstva po roku 1948 a demografické zmeny, ktoré boli dôsledkom vysídlenia Nemcov zo Slovenska po druhej svetovej vojne.[468] Proces prehlbovania negatívnyvh postojov majority voči Rómom akceleroval v deklarovanej podobe (vrátane masmédii) najmä po roku 1989[469] a potvrdzujú ho aj sociologické výskumy v poslednom desaťročí.[470] Analyzovaný materiál prezentoval dve základné vrstvy kolektívnej pamäti:

1) staršiu (tradičná folklórna anekdota, zapísaná v rámci ústnej komunikácie);
2) novšiu (šírená v rámci internetu v serveroch typu: humor, smiech, vtipy, anekdoty a pod.).

Kým tradičné folklórne vtipy o Rómoch v podstate do značnej miery potvrdili tézu o zotrvačnosti obrazu Cigána/Róma v kolektívnej pamäti obyvateľov územia Slovenska za obdobie od konca 17. storočia až do konca 20. storočia, materiál z novšieho obdobia (rok 2000, 2002 – 2005) predpokladanú hypotézu o reflexii zmien v obraze Róma potvrdil. Vtipy šírené prostredníctvom internetovej komunikácie vykazujú – popri istej spoločnej, prelínajúcej sa vrstve textov a schém humoru – zásadné zmeny v atribútoch obrazu a v ich hierarchii.

Komická figúrka Róma, ktorá má svoje korene ešte v stredoveku v obraze sedliaka či vojaka, v „starších" folklórnych textoch postupom času vykryštalizovala do podoby špecifického variantu komickej postavy prevažne vtipného, bystrého a pohotového Róma, ktorý sa vie vynájsť v každej situácii, v menšej miere neškodného hlupáka. Táto postavička sa uplatnila najmä v anekdote, menej v iných folklórnych žánroch. V súlade so všeobecnou charakteristikou obrazu Róma v slovenskom tradičnom folklóre inklinovala k obrazu „iného" a bola prevažne ambivalentná.

V rokoch po prelome tisícročia sa reflexia Rómov axiologicky mení. Na internete nachádzame početný repertoár anekdot o Rómoch, ktorí prešli z pozície pomerne sympatickej a často pozitívne hodnotenej „tradičnej" folklórnej postavy

[468] Mnohé z takýchto lokalít, najmä na východnom Slovensku, boli po odsunutí Nemcov dosídlené rómskym obyvateľstvom.

[469] Bližšie MANN, Arne: *Formovanie identity Rómov*, ref. 408.

[470] KRIVÝ, Vladimír: *Politické orientácie na Slovensku – skupinové profily. Pracovné zošity.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2000; KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV, Sociologický ústav SAV, Etnologický ústav SAV, 2004. (Výskum realizovaný v novembri 2003); BENKOVIČ, Boris: *Obraz Rómov vo vybraných slovenských masmédiách*. Bratislava : Ústav politických vied SAV. Rkp. dizertačnej práce. (Výskum realizovaný vo februári 2004.) Za sprostredkovanie textu a informácie o výskume ďakujem PhDr. Zuzane Kusej, CSc.

„Cigána" ako „iného" do kategórie „cudzích". Tento hrdina vtipov je už viac hlupák ako prefíkaný a smiešny, ale v podstate neškodný dedinský „Cigán", patrí na okraj spoločnosti, k asociálom. Ťažisko hodnotenia Róma sa presúva jednoznačne na negatívnu stranu hodnotovej škály. Zo „staršej", dlhodobo nemennej vrstvy obrazu niektoré znaky predtým dominujúce (napr. tzv. „rómska viera")[471] ustupujú a oveľa viac sa zdôrazňujú a argumentačne využívajú predovšetkým „zlé" vlastnosti figúrky Róma. To, na čo sa predtým nahliadalo s láskavým humorom, je teraz už súčasťou „obrazu nepriateľa". V tejto anekdote je Róm hodnotený nielen ako horší, špinavší, lenivý, zlodej, kriminálnik, obeť skínov, považovaný vo zvýšenej miere za kultúrne a sociálne neprispôsobivého voči ostatnému obyvateľstvu, ale nositelia týchto vlastnosti sa vnímajú ako ohrozujúci majoritné spoločenstvo, jeho prosperitu a bezpečnosť.

Súčasne s tým sa v obraze „Cigána" všeobecne kumulujú atribúty „inakosti" a „cudzosti". Obraz Róma implantuje do seba všetky prejavy „cudzosti", vrátane židovstva (nielen prevládajúci obraz „cudzieho", ale i motívy holokaustu), ako aj utečencov z rôznych krajín či prisťahovalcov. Je výsledkom zmien, ktoré nadobudli postupne zlomový charakter. Zásadný zlom je zrejmý už v samotnom porovnaní „tradičnej" a „internetovej" anekdoty. Jeden z ďalších zlomov, smerujúci ku kumulácii negatívnych atribútov, sa premietol v novšej vrstve anekdot aj v sledovanom období, a to v rokoch 2004 – 2005. Situáciu pri výskume komplikuje tiež prienik obrazu Róma do oblasti čierneho humoru, vyznačujúceho sa „inými pravidlami hry" a odlišným vzťahom k realite.[472] Tento problém však už súvisí s poetikou humoru a prekračuje rámec tohto príspevku.

Čo však spája tieto rôzne obrazy Róma ako istý stabilný fenomén, je skutočnosť, že za väčšinou vtipov o Rómoch (tak „tradičných", ako aj „internetových") stojí *vytváranie komična na princípe superiority, prostredníctvom demonštrovania kultúrnej nadradenosti*.[473] Internetová komunikácia vniesla do týchto procesov silné globalizačné trendy, viditeľné na prvý pohľad v internacionalizácii vtipov všeobecne a v našom prípade v intenzívnom prelínaní najmä slovenských a českých anekdot, ktoré súvisia s jazykovou blízkosťou. Premieta sa priamo aj v česko-slovenskom jazyku niektorých anekdot. Nemožno tu vylúčiť ani faktor vzájomného ovplyvňovania názorovej hladiny českej a slovenskej majoritnej spoločnosti v podobe virtuálneho „spojenectva"

[471] KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie,* ref. 433.

[472] Bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie,* ref. 433.

[473] K maxiteóriám vytvárania komična všeobecne a k princípu superiority v humore bližšie BORECKÝ, Vladimír: *Teorie komiky.* Praha : Hynek, 2000.

vo vzťahu k „spoločnému“ problému slovenských Rómov (ktorí najmä po roku 1989 a 1993 vo veľkých počtoch migrovali zo Slovenska do ekonomicky silnejších Čiech a Moravy). V Českej republike sa však častejšie stretávame s inými reprezentantmi „inakosti“ a „cudzosti“, nedochádza tu v takej miere ako na Slovensku ku kumulovaniu prejavov inakosti špeciálne vo figúrke Róma. V anekdote sa vyskytujú tiež obrazy „mafiánskych Ukrajincov“, vietnamských či čínskych „rákosníkov“ a pod. Súvisí to s odlišnými historickými skúsenosťami majority s rómskou menšinou v Čechách a na Slovensku a s rôznym stupňom záujmu utečencov o obe krajiny.

Pokiaľ ide o etnonym „Róm“ a „Cigán,“ anekdoty na internete potvrdili zistenie, ku ktorému dospel Peter Drál pri hľadaní paralel medzi obrazom Róma v slovenskom folklóre a jazykom printových médií z roku 2005.[474] Ukazuje sa, že mediálne i odbornou spisbou a politickým jazykom silne preferované označovanie príslušníkov sledovanej etnickej minority ako „Róm/Rómka“ namiesto pôvodného etnonymu „Cigán/Cigánka“ (od roku 1991) v podstate neovplyvnilo hodnotenie príslušníkov tejto skupiny väčšinovým obyvateľstvom pozitívnym smerom. Práve naopak. Obraz „Róma“ sa spája s tými istými stereotypmi ako „Cigána“ a ako ukázal aj výskum anekdoty, navyše vykazuje výraznú tendenciu nárastu negatívnych znakov.[475]

Osobitným problémom zostáva samotný fenomén odlišnej komunikačnej bázy v podobe internetu, ktorý naznačené procesy zmien prinajmenšom akceleroval a zdynamizoval. Smerovanie k negatívnemu hodnoteniu Rómov majoritnou spoločnosťou sa v internetovej anekdote premieta aj v celkovom „zosurovení“ vtipov, v znížení hladiny citlivosti a nezriedka vykazuje prejavy nezakrytého anticiganizmu. Súvisí to – okrem iného – s celkovým trendom narastajúcej brutality, uplatňujúcim sa tak v počítačových hrách, v reklame, ako aj v literatúre, filme, výtvarnom prejave a ďalších formách nielen masovej kultúry, ale i umenia. Ďalšie súvislosti medzi spôsobom komunikácie a sledovaným materiálom budú ešte predmetom výskumov. V každom prípade budú naďalej oba skúmané komunikačné kanály (ústne odovzdávanie a šírenie a internet) fungovať vedľa seba a navzájom sa ovplyvňovať ako jeden z vektorov kolektívnej pamäti.[476]

---

[474] DRÁL, Peter: Obraz Róma vo folklóre a v médiách. Hľadanie paralel. In: *Slovenský národopis,* 54, 2006, č. 3, s. 357-378.

[475] KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie*, ref. 433. Vo viacerých najnovších internetom šírených anekdotách (september – október 2006) majú vtipy o Rómoch vlastnú kategóriu, označenú ako „CD-rom“ (názov je pointou všeobecne známeho vtipu-hádanky: „Čo sa stane s Rómom, keď ho prejde parný valec? CD-rom.“).

[476] KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie,* ref. 433.

Záverom

Hierarchizácia jednotlivých etnických skupín obývajúcich dnešné územie Slovenska, sa v mentálnych obrazoch sociálnej/kolektívnej pamäti formovala predovšetkým na základe týchto faktorov: 1. sociálne postavenie (Slovák – Cigán/Róm; Slovák – Žid; Slovák (ľud) – „pán", t. j. sociálne vyššie vrstvy); 2. konfesionalita (kresťan – žid; „slovenská" verzus „cigánska", „maďarská", „židovská" viera); 3. telesné znaky a výzor; 4. spôsob správania, kultúra a zamestnanie; 5. jazyk. Etnické atribúty vystupujú v tejto fáze predovšetkým v pozícii zástupných. Prezentovaný statický model fixovaný vo folklórnych textoch zrkadlí „protonacionalistické" štádium, teda situáciu pluralitného spolunažívania etnických/národnostných minorít, v rámci ktorého sa ako odlišné vymedzovali hlavne Rómovia a Židia, pričom zobrazenie Róma vystúpilo ako najfrekventovanejší obraz inakosti.

Dynamizujúci aspekt obrazu súvisí v prípade Židov so zmenami ich postavenia v spoločnosti v dôsledku historických procesov prebiehajúcich v strednej Európe od počiatku 19. storočia. Na príklade Rómov možno na jednej strane konštatovať mimoriadne výraznú rezistentnosť základných čŕt obrazu, ktorý sa v kolektívnej pamäti prakticky zásadne nezmenil za obdobie troch storočí. V reáli dochádza ku priebežnému kumulovaniu zmien v tomto obraze predovšetkým v súvislosti so zásadnými sociálnymi, demografickými, ekonomickými a kultúrnymi zlomami po druhej svetovej vojne. Tieto sú dôsledkom kolektivizácie poľnohospodárstva a demografických pohybov obyvateľstva (presídlene Nemcov), ktoré sa premietli najmä v demografickej skladbe obyvateľstva východného Slovenska, kde je najväčšia koncentrácia Rómov. Ďalším zlomom boli transformačné a politické zmeny po roku 1989. Dochádza k zmenám postojov majority k Rómom v podobe zlomov prebiehajúcich v 20. storočí a ich reflexia je identifikovateľná v analyzovanom materiáli na počiatku 21. storočia. Obraz Róma ako v prvom rade „iného" sa mení na obraz „cudzieho" s prevládajúcimi negatívnymi znakmi.

Zistené zmeny v obrazoch „seba" aj „iných" v mnohom korešpondujú so širšími európskymi procesmi. V nazeraní na Židov je to súvis s reálnymi zmenami v postavení Židov v modernizáciou prechádzajúcej Európe koncom 18. a v 19. storočí. V prípade Rómov sú to zmeny v sociálno-ekonomických podmienkach vzájomného spolužitia majority a minority v 20. storočí, po roku 1989 procesy reštrukturalizácie ekonomiky (nárast nezamestnanosti a s ním súvisiace zhoršenie postavenia časti rómskej populácie na Slovensku, ale aj širšie v reformujúcich sa krajinách strednej a východnej Európy a ná-

sledné zhoršovanie vzťahu majoritného obyvateľstva voči Rómom). Zmeny v nazeraní na Rómov na Slovensku však nemajú rovnakú intenzitu ako napr. v Maďarsku, aj keď historická situácia bola v oboch krajinách podobná. Napr. v anekdote slovenských a českých stránok na internete, v ktorých vystupuje postava skína, ide o striktne negatívneho „protihráča" Róma s nezakrytými vražednými sklonmi,[477] rozprávač anekdoty – aj keď Rómovi v často nerovnom boji nepomôže – sa so skínom nestotožňuje, udržiava si od neho odstup. Skín je v týchto vtipoch prakticky tiež komickou figúrku, aj keď iného druhu ako Róm. V maďarských anekdotách predstavuje naopak skín pozitívneho hrdinu.[478] Terénne výskumy u Slovákov v Maďarsku zase ukázali, že postoj tejto menšiny voči Rómom a Židom spravidla preberal už existujúce postoje väčšinového – maďarského – obyvateľstva. Posmešné pokrikovanie na podomových židovských obchodníkov tu bolo známe iba v maďarčine, Rómovia v pozícii muzikantov tvorili komplementárnu súčasť maďarského prostredia, postoj Slovákov k nim tu bol iný ako na materskom slovenskom území. Boli reprezentantmi urbánnej hudby, ktorých bolo treba dobre zaplatiť a Slováci si ich často nemohli dovoliť (ako to dokumentujú niektoré piesňové texty).

Autoobraz Slováka sa vo folklóre stotožňuje predovšetkým so sedliactvom (komentáre Zátureckého k prísloviam a porekadlám: „Slovák vo význame ľud"); je v ňom silne prítomný plebejský, ale tiež apologetický stereotyp a niektoré črty charakteristické pre autoobrazy národov/etník, žijúcich vo svojej histórii dlhý čas v nedominantnom postavení („my" sme národ pracovitý, pohostinný, dobrosrdečný, holubičí, mierumilovný, srdečný, úprimný...).[479] Formuje sa postupne prostredníctvom hľadania „výlučnosti" na pozadí „iných" etník/národov. Príkladom charakteristických symbolických kódov „slovenskosti" je obraz „Slováka-pastiera" či národného hrdinu, stelesňujúceho naprávanie krívd a sociálny vzdor „utláčaných," Juraja Jánošíka.

S načrtnutým autoobrazom Slováka a iných etník vo folklóre korešpondujú aj príslušné etnonymá, používané v slovenskom jazyku. Uvedené poznatky indikujú istú regionálne špecifickú podobu etnocentrizmu, charakteristickú pre územie Slovenska a jeho dnešné majoritné obyvateľstvo i minority, špecifickú aj v rámci zložitých stredoeurópskych relácií.

---

[477] Bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: *Inštrumentalizácia a transformácie,* ref. 433.

[478] Za informáciu o stave v roku 1997 vďačím etnomuzikologičke Dr. Katalin Kovalcsik z Magyar Tudományos Akadémia v Budapešti.

[479] Bližšie KREKOVIČOVÁ, Eva: Mýtus plebejského národa. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 2005, s. 86-93.

Čo sa týka zmien v auto- a heteroobrazoch v súvislosti s nacionalizmom, analyzované folklórne pramene potvrdili poznatky historikov, že procesy nacionalizmu v 19. storočí sa na Slovensku nedotkli výraznejšie najširších vrstiev obyvateľstva vidieka. Prezentovaný obraz Slovákov a „iných" etník/národov bude potrebné postupne kompletizovať skúmaním ďalších „vektorov kolektívnej pamäti" (obrazy v literatúre, umení, overovanie kognitívnych teórií a pod.).

7. Záver

Elena Mannová

Kapitola o procesoch identifikácie a formovania „skupinovosti" vybraných etnických minorít na Slovensku sa zaoberá obdobím modernizácie. Počas 19. a 20. storočia sa zrýchľovala sociálna diferenciácia; rozširujúca sa urbanizácia a migrácie umožňovali čoraz väčšiemu počtu ľudí stretávanie sa s odlišnosťou a „cudzosťou". Oslabovalo sa lokálne kódovanie kolektívnych identít, silnel vplyv nestálych, menlivých nadlokálnych kultúrnych referenčných systémov. Z nich sa najvýraznejšie prejavovali jednotlivé nacionalizmy, ktoré sa snažili redukovať plurietnickú identitu na príslušnosť k *jednému* kolektívu pri eliminovaní iných individuálnych identifikátorov. „Národ" stelesňoval nový ideál, ponúkal zdanie autentickosti a z tohto hľadiska sa viacjazyčnosť začala javiť ako „neprirodzená". Predovšetkým jazyk sa používal ako prostriedok, ktorým sa konštruovali kultúrne dichotómie a symbolicky reprezentovali diferencie.[480] Skupiny, hovoriace odlišnými jazykmi, sa nanovo definovali – vo vzťahu k národným hnutiam a k štátu, prípadne štátom (ak existoval aj tzv. materský štát). Formujúci sa moderný národný štát ich považoval za potenciálne ohrozenie základov svojho politického systému a svojej legitimity. V úsilí odlíšiť ich od „štátotvorného národa" ich označoval (politickým) termínom „národnosti", resp. „národnostné menšiny". Obmedzoval im prístup k moci a zdrojom, ako aj niektoré práva, privilégiá a možnosti. Predkladané štúdie ilustrujú, že diskriminácia menšín mohla mať rôznu formu – od úrad-

[480] CSÁKY, Moritz – FEICHTINGER, Johannes – KAROSHI, Peter – MUNZ, Volker: Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne. In: CSÁKY, Moritz – KURY, Astrid – TRAGATSCHNIG, Ulrich (eds.): *Kultur, Identität, Differenz*, ref. 6, s. 13-44, tu s. 13, 17 a 27.

ného šikanovania a spoločenského znevažovania skupinových znakov a symbolov po sociálnu exklúziu, až fyzickú likvidáciu.

Aby sa etnická minorita mohla konštituovať ako komunita, potrebovala okrem vedomia vzájomnej solidarity aj vlastné inštitúcie (politické, kultúrne, hospodárske a pod.). Identifikovala sa vo vzťahu k majorite:[481] buď zdôrazňovala svoju etnicitu (napr. Maďari na Slovensku alebo Nemci – obzvlášť v rokoch 1938 – 1944) alebo ju popierala a skrývala (časť Rómov alebo Židia za holokaustu). Spôsob, akým prežívali a prežívajú svoju etnicitu minority (ale aj majority) je štruktúrovaný zásadnými asymetriami – politickými, inštitucionálnymi, sociolingvistickými, kognitívnymi aj interakčnými.[482] Zatiaľ čo tradičný historiografický výskum etnických menšín sa sústreďoval na ich vzťah so štátom resp. národnými hnutiami, jeho obohatenie etnologickými, kultúrnohistorickými, sociálnohistorickými či sociologickými prístupmi umožňuje tiež vedecké priblíženie sa k problému *etnicity v praxi*. Sociálny priestor, v ktorom sa skúma „etnická menšinovosť", sa tým mohol rozšíriť z klasického politického rámca aj na mediálnu verejnosť (tlač, internet) a čiastočne na každodenný život. Analýza časti tradičného a súčasného folklóru dovolila sledovať vzájomné vnímanie hierarchického postavenia skupín a konkrétne zmeny v konštruovaní sociálnej pamäti.

Rogers Brubaker (s maďarskými a rumunskými spolupracovníkmi) zdôrazňuje perspektívu vnímania etnicity. Možno ju pozorovať v nesmiernej škále foriem. Ľahko ju zbadáme, ak je vyjadrená v politických požiadavkách alebo symboloch. Zástavu alebo pomník výskumník zaregistruje ľahko, ale ťažšie zistí, ako ich vnímajú obyčajní ľudia, po ktorých málokedy zostanú stopy v archívoch.[483] Brubakerova analýza súčasnej nacionalistickej politiky v Kluži a jej recepcie obyvateľmi v podobe „každodennej etnicity" prináša korekciu preetnizovaných interpretácií kultúry, spoločnosti a politiky.[484] S týmito závermi korešpondujú aj niektoré pasáže predkladaných štúdií. Napríklad výskum spolkového života v Bratislave a Levoči ukázal, že „nemecký svet" v týchto mestách, založený na popreplietanej sieti inštitúcií a osobných vzťa-

[481] Por. BAČOVÁ, Viera: *Rozdiely v charakteristikách etnických minoritných spoločenstiev,* ref. 1; SZARKA, László: *Native language, assimilation and sense of identity*, ref. 1, s. 66.

[482] BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2006, s. 313.

[483] BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana: *Nationalist Politics,* ref. 482, s. 358.

[484] BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana: *Nationalist Politics*, ref. 482, s. 363.

hov, nebol štrukturovaný iba pozdĺž etnických línií, ale určovali ho sociálne či konfesionálne kritériá.

Autori kapitoly si na rôznorodých prameňoch overili tézu, že procesy kultúrneho konštruovania kolektívneho vedomia nevychádzajú z „diferencií" či „mentálnych špecifík", ale zo sociálno-politických základov. Etnicita bola iba jedným z viacerých komunikačných kódov. Snahy rozdeliť všetkých obyvateľov Slovenska v minulosti na etnických Slovákov, etnických Maďarov, etnických Nemcov atď. sú ahistorickým vnucovaním dnešnej optiky. Veľa obyvateľov uprednostňovalo ne-národné lojality (lokálne, regionálne, patriotické atď.).[485] Predkladané parciálne štúdie zdôrazňujú veľkú vnútornú diferencovanosť sledovaných etnických minorít. Vyplýva z nej, že označenie „Nemci", „Maďari", „Rómovia" sa neviaže k ohraničeným skupinám, ale ku „kategóriám". Je možné, že by sa jednotlivci pri otázke o etnicite sami takto identifikovali. Nevypovedá to však nič o relevancii tejto sebaidentifikácie v iných kontextoch.[486] Výskum identifikačných procesov akýchkoľvek minorít sa preto nemôže obmedziť len na ich analytické izolovanie, lebo tým by len reprodukoval a upevňoval etnické a kultúrne hranice.

[485] Bližšie napr. v citovaných prácach Jeremyho Kinga.

[486] BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana: *Nationalist Politics,* ref. 482, s. 12.

VI. kapitola | # Identita a konflikt

Roman Holec – Juraj Podoba – Marína Zavacká

1. Úvod

Juraj Podoba

Pri charakteristike Európy obdobia moderny je možné použiť metaforu, že ide o spoločnosť, kde progresivita je jej hnacou silou a zároveň aj jej prekliatím. Súčasné obzretie sa (nielen postmoderné) za približne tromi storočiami trvania modernizačných procesov relativizuje pojem „progres" ako z hľadiska napĺňania jeho deklarovaných cieľov, tak aj z pohľadu na modernú spoločnosť, ktorá sa pod tlakom týchto procesov sformovala v dôsledku dynamických, často až dramatických geopolitických, socioekonomických a sociokultúrnych zmien. Ambivalentné črty moderny sa stávajú čitateľnejšími, len čo sa pokúsime preskúmať tento fenomén z aspektu sociálneho konfliktu. Presnejšie povedané tých charakteristík sociálneho konfliktu, ktoré sú nesené modernou, alebo ktoré síce korenia v predmoderných spoločnostiach, ale moderna im dodala novú dynamiku, výraz a špecifické kvality.

Zásadné, niekedy radikálne zmeny sociálnych štruktúr a sociálnych vzťahov boli previazané so vznikom nových ideológií a s formovaním moderných kolektívnych identít. Homogenizáciou horizontálne aj vertikálne segmentovanej agrárnej stavovskej spoločnosti sa formovali nové skupinové identity alebo sa transformovali tradičné. Nová realita (rano)industriálnej spoločnosti nútila jednotlivca, rodiny, sociálne skupiny a lokálne spoločenstvá adaptovať sa na neustále sa meniace podmienky života prinášané modernizačnými procesmi: najmä v 20. storočí posilňovanie etatizmu až do autoritárskych a totalitárnych foriem zasahovalo nielen do deklarovaných postojov jednotlivcov a sociálnych skupín s vynucovaním lojality k štátnou mocou naoktrojovanej skupinovej príslušnosti, ale smerovalo až do intímne prežívaných aspektov individuálnej identity.

Na rozdiel od viacerých regiónov západnej časti strednej Európy, kde od neskorého stredoveku kryštalizovali zárodočné formy európskej liberálnej

demokracie, v jej východnejšej časti do hĺbky 20. storočia pretrvávali mnohé fenomény ekonomicky nerozvinutej a kultúrne konzervatívnej semifeudálnej agrárnej spoločnosti. Oneskorená modernizácia posilnila jej ambivalentné črty: sociálne dejiny stredovýchodnej Európy neskorého 19. a 20. storočia sú predovšetkým o vytváraní veľmi špecifického amalgámu modernity a tradície, ktorý má pochopiteľne aj konkrétne regionálne vyjadrenie. Nástrojom na riešenie často pálčivých ekonomických a sociálnych problémov neskoroagrárnych, iba čiastočne nerovnomerne modernizovaných spoločností stredovýchodnej Európy mali byť princípy sekularizovaných ideologických systémov, ktoré vznikli v ideologickom kvase modernizujúcich sa západoeurópskych spoločností 18. a 19. storočia: nacionalistickej a socialistickej/komunistickej ideológie. Ich presadzovanie bolo spojené s totalitnými politickými režimami, ktoré na realizáciu svojej ideologickej konštrukcie tej správnej (modernej) spoločnosti používali násilné politické prostriedky, spojené s rôznymi formami rasového a sociálneho inžinierstva. Reakciou na spoločensko-ekonomické zmeny a nezvládnuté sociálne pohyby nesené modernou boli konzervatívne autoritatívne režimy zväčša fašizoidného charakteru, ktoré sa vymedzovali ako voči liberálnym demokraciám, tak voči režimom s radikálnymi sekularizovanými ideológiami, a opierali sa o lokálne varianty nacionalizmu. Vojenská porážka nacizmu a s ním spojených fašizoidných režimov umožnila mocenskú stabilizáciu komunistického systému v tejto časti Európy. Jeho prehra v studenej vojne a následný ekonomický a politický kolaps otvoril cestu chaotickému politickému vývoju transformačného obdobia, ktorý je sprevádzaný opätovnou renesanciou nacionalizmu a napätia v inter-etnických vzťahoch.

Modernizácia, čiže procesy akcelerovaných spoločenských, ekonomických a technických transformácií, viedli v Európe 19. storočia nielen k zjednocovaniu, ale zároveň k diferenciácii, ktorá mala za následok spoločenskú segmentáciu a individuálnu fragmentáciu. V strednej Európe sa vedomie diferenciácie a fragmentácie zosilňuje vďaka etnicko-kultúrnej a jazykovej pluralite. Vedomie diferenciácie sa preto vnímalo obzvlášť zreteľne a konflikty a krízy identít sa tu pociťovali silnejšie ako v iných európskych kultúrnych prostrediach.[1]

Politické zlomy, počas 20. storočia meniace približne v dvadsaťročných intervaloch charakter režimov vládnucich na území Slovenska, sú spravidla sprevádzané upozorňovaním na prevratnosť obdobia, v ktorom práve žijeme. Istoty, či už skutočné alebo zdanlivé, žiaduce alebo nenávidené, dobou práve

[1] CSÁKY, Moritz: Úvod. In: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava : Academic Elektronic Press, 1999, s. 8-9.

vyzdvihované alebo zaznávané často miznú alebo aspoň strácajú svoju spoľahlivosť. Tieto zlomy prinášali zásadné zmeny – 20. storočie je oproti predchádzajúcim výnimočné tým, že každú dôležitú politickú zmenu sprevádzali aj významné zmeny socioekonomického a sociokultúrneho charakteru. Ideologická podmienenosť striedajúcich sa režimov viedla k ideologickej preferencii určitej skupiny kolektívnych identít, a naopak k marginalizácii až ostrakizácii iných. Stredovýchodná Európa má z tohto pohľadu špecifickú pozíciu. Zúčastňovala sa na modernizačných premenách európskych spoločností postosvietenského obdobia, i keď často oneskorene a nejednoznačne. Po druhej svetovej vojne bola vytrhnutá z európskeho kultúrneho a civilizačného rámca a stala sa súčasťou komunistického modernizačného experimentu, ktorý sa na tomto teritóriu realizoval z externých mocenských centier. Neistota a neurčitosť sprevádzajú modernu, sociálna homogenizácia, uniformizácia ľudských hodnôt a marginalizácia kultúrnej rôznorodosti sú jej imanentnými prejavmi. Práve v dôsledku rýchleho sledu zlomov politického charakteru a niekoľko desaťročí trvajúceho vplyvu totalitných ideológií a praktickej politiky sociálneho inžinierstva, získavajú všeobecne platné znaky moderny v tomto geografickom priestore špecifické vyjadrenie.

Formovanie kolektívnych identít v období moderny sprevádzali konflikty, ktoré mali rôzne pozadie, príčiny aj dôsledky. Aj v stredovýchodnej Európe platila a platí všeobecne pozorovaná skutočnosť, že každá modernizačná zmena, ktorá významným spôsobom pôsobí na zmenu sociálnej štruktúry a sociálnych vzťahov, vytvára v spoločnosti sociálne napätie vyúsťujúce do konfliktov veľkých skupín obyvateľstva. Centrálnou mobilizačnou silou v týchto konfliktoch sú práve kolektívne identity, ktoré umožňujú mentálnu homogenizáciu týchto skupín obyvateľstva a vytvárajú pre ne zjednocujúcu bázu, na základe ktorej sa identifikujú ako skupina a vyčleňujú sa voči iným (konkurenčným, rivalizovaným) skupinám. Politická zmena súvisela s procesom politizácie kolektívnych identít. Tento proces od počiatkov raných modernizačných zmien v období reformácie prepájal konkrétne politické a socioekonomické záujmy s ideológiami moderny: v raných štádiách konfesionálnymi, ktoré v priebehu 19. storočia postupne nahrádzala ideológia nacionalizmu/partikulárnych nacionalizmov a v 20. storočí ich marginalizovali sekulárne ideológie radikálnych politických hnutí.

Tieto pravidelne sa striedajúce politické zlomy a s nimi súvisiace konflikty veľkých skupín obyvateľstva priniesli fenomén, ktorý osudovo poznačil životy niekoľkých generácií Stredoeurópanov. Zmena každého režimu mala za následok likvidáciu/marginalizáciu elít, spojených s práve zaniknutým režimom.

Pravidelne sa opakujúci zápas o moc a vplyv v prostredí mocenského vákua, ktorý bol ale v strednej Európe 20. storočia často aj zásadným existenčným zápasom, vyvolávalo nevyhnutnú potrebu formovania politickej ideológie, pomocou ktorej by momentálni víťazi legitimizovali svoju pozíciu a mobilizovali by podporu más, bez ktorej by sa v moderných, sociálne homogenizovaných a sekularizovaných európskych spoločnostiach privilegovanú pozíciu nepodarilo dlhodobo udržať. Časté striedanie mocenských garnitúr podmieňovalo inštrumentalizáciu kolektívnych identít v ideologických a politických zápasoch od neskorého 18. storočia až dodnes. Inštrumentalizácia kolektívnych identít v tomto priestore vždy súvisela s vytváraním a následnou inštrumentalizáciou obrazu nepriateľa. Tento obraz sa menil v závislosti od konkrétnej ideológie a používanej rétoriky, v priebehu 20. storočia sa konštruoval na triednom, sociálnom a etnickom princípe. Všetky tri princípy sa často, no nie vždy, prelínali. Z charakteru politických a socioekonomických vzťahov modernej spoločnosti, ako aj z charakteru radikálnych sekulárnych ideológií potom vyplynulo, že za tohto nepriateľa, ktorý je príčinou „nešťastia" majoritnej populácie a jej aktuálnych problémov, sa označili veľké skupiny obyvateľstva. Pokiaľ sa politickým víťazom podarilo presadiť autoritatívny/totalitárny politický režim, bol osud týchto skupín občanov spečatený. Ich postih na základe pripísanej kolektívnej identity a následne kolektívnej viny kolíše v priebehu 20. storočia od existenčného a policajného postihu príslušníkov ich elít a ich celkového politického a kultúrneho (jazykového, náboženského a pod.) potlačenia, cez rôzne stupne a formy politickej, ekonomickej a sociálnej diskriminácie, vynútené migračné procesy až po najrôznejšie formy genocídy/etnocídy. Politické a sociálne procesy obdobia moderny v stredovýchodnej Európe sú pevne previazané s opakovaným vylučovaním veľkých skupín obyvateľstva, a to na báze pripísaných kolektívnych identít. Vylučovanie veľkých skupín obyvateľstva zo spoločnosti zvýrazňuje ambivalentnosť moderny v tejto časti Európy: nespochybniteľný technický aj ekonomický progres 20. storočia bol vykúpený utrpením veľkej časti jej populácie. Tento fenomén úzko súvisí s politickou nestabilitou celého regiónu „Zwischen- Európy".[2] Príslušníci potláčanej, prenasledovanej, diskriminovanej skupiny sa často po neočakávanom politickom zlome zaradili medzi momentálnych víťazov a aktívne participovali na utláčaní ďalšej skupiny, ktorej nový režim pripísal kolektívnu vinu za minulé/nedávne utrpenie iných skupín stredoeurópskej populácie.

[2] Pojem „Zwischeneuropa" pozri napr. SETON-WATSON, Hugh: *Eastern Europe between the Wars 1918 – 1941*. Cambridge : Cambridge University Press, 1945.

Kolektívne identity svojou sociokultúrnou, skupinovou identifikačnou symbolikou často zastierajú skutočnú podstatu sociálnych konfliktov veľkých skupín obyvateľstva a znepriehľadňujú reálne ciele konkrétnych záujmových skupín, ktoré stoja v pozadí každého sociálneho konfliktu. Svojím sociálne mobilizačným a homogenizačným potenciálom umožňujú spoločenským elitám získať politický vplyv a manipulovať populáciu pomocou prezentácie vlastných partikulárnych a skupinových záujmov ako spoločných záujmov veľkých sociálnych (teritoriálnych, etnických, náboženských a pod.) skupín.

Sociálne konflikty sú založené na protiklade medzi potrebami a možnosťami, medzi prostriedkami a želaniami, medzi prianím a jeho realizáciou. Táto kritická situácia sa objavovala pri zrode všetkých známych historických konfliktov, povstaní, vzbúr, revolúcií. Cieľom kapitoly *Identita a konflikt* by malo byť preskúmanie miesta a roly rôznych typov a foriem konfliktov počas modernizačných procesov stredoeurópskych spoločností/spoločenstiev, ktoré sa vzťahujú ku kolektívnym identitám. Čiže je potrebné preskúmať, do akej miery kolektívne identity súvisia s pozadím, príčinami a vznikom konfliktov, dokonca do akej miery môžeme v zmysle teórií konfliktu považovať kolektívne identity za *iskru* (*spark*), ktorá v konkrétnych spoločensko-politických podmienkach môže vyvolať určitú formu sociálneho konfliktu. Alebo skôr za ich vonkajší prejav, ktorý priamo nesúvisí s ich príčinami.

Tento problém úzko súvisí s metodológiou uchopenia problematiky sociálneho konfliktu a s analýzou konkrétneho historického kontextu, v ktorom prebiehajú neviditeľné sociálne procesy smerujúce ku konfliktnej situácii, ako aj ich politického a sociokultúrneho vyjadrenia. Problematika spoločenského konfliktu je teoreticky rozpracovaná predovšetkým ako teória sociálneho konfliktu a teória etnického konfliktu. Špecifickým vyjadrením sociálneho konfliktu je triedny konflikt, ktorý je zrejme najlepšie teoreticky rozpracovaný, predovšetkým teoretikmi marxizmu. Tu je ale problémom miera akceptácie takýchto teoretických konceptov vzhľadom na ich ideologický charakter. Zároveň dochádza aj k prelínaniu týchto fenoménov. Ako konštatuje Donald Horowitz,[3] etnický konflikt býva často subsumovaný pod triednu analýzu, minimálne v oblasti politických vied. Iná situácia je v antropologickej teórii, ktorá vychádza predovšetkým z teórie etnicity a zo štúdia vzťahov primárnych skupín. V teoretickej literatúre sa vyskytuje niekoľko základných prístupov k etnickému konfliktu, ktoré sa ale navzájom vylučujú. Donald Horowitz identi-

[3] HOROWITZ, Donald L.: *Ethnic Goups in Conflict*. Berkeley, L. A. – London : University of California Press, 1985, s. 14.

fikuje tri takéto základné prístupy. Ak prepojíme teórie sociálneho konfliktu s teóriou etnicity, takže aj s problematikou kolektívnych identít, situácia sa ešte skomplikuje v dôsledku diferencovaných teoretických prístupov k štúdiu etnicity.[4] Texty predstavujúce podkapitoly tejto kapitoly podľa môjho názoru napĺňajú tézu Ralfa Dahrendorfa, že princíp konfliktu je predpovedateľný, skutočné cesty k nemu smerujúce predpovedateľné nie sú.[5] Táto téza zodpovedá realite vzťahu identity a konfliktu v stredoeurópskom priestore v období moderny: princípy konfliktov, ktoré sa odohrávajú v tomto priestore sa dajú identifikovať a je možné ich nielen pochopiť, ale dokonca predpovedať; konkrétne vyjadrenie týchto konfliktov však môže byť niekedy až diametrálne odlišné.

Podľa Ralfa Dahrendorfa je moderný sociálny konflikt bojom medzi ekonomickými a politickými silami.[6] Vznik konfliktu sa zvykne spájať s rozdielnymi záujmami. Vývoj po roku 1989 v postkomunistických krajinách však naznačil neschopnosť veľkých sociálnych skupín formulovať svoje záujmy, a naopak ukázal na ich relatívne ľahkú manipulovateľnosť práve pomocou rétoriky a propagandy založenej na fenoméne kolektívnych identít, kde sa podsúvajú spoločné záujmy veľkých skupín obyvateľstva založených na (údajných) spoločných identitách.

Henry Maine definuje moderné spoločnosti na základe pohybu pokrokových spoločností od statusu k zmluve.[7] Aj keď sa táto téza uspokojivo nenaplnila a sociálna veda už dnes spochybňuje aj kategóriu pokroku, úsilie moderných spoločností urobiť sociálne postavenie skôr dohodnuteľným než predurčeným je nepochybné. Moc nevytvára iba nerovnosť, ale zároveň aj konflikt. Vyvoláva záujem o zmenu, ako aj o status quo. Ale takéto záujmy nachádzajú iné vyjadrenie vo svete hierarchie, ako vo svete zmluvy. S modernými revolúciami sa kvalita konfliktu zmenila.[8]

Moderná spoločenská zmena transformovala vzorce nerovnosti a konfliktov z nich vyplývajúcich. Čo bývalo kvalitatívnymi politickými rozdielmi medzi ľuďmi, sa stalo kvantitatívnymi ekonomickými rozdielmi. Evidentným prínosom moderny je tak posun od kvalitatívnych ku kvantitatívnym nerovnostiam, aj keď nepochybne v rôznej miere súvisiacej s regionálnymi dispa-

[4] Bližšie pozri ALLEN, Tim – EADE, John (eds.): *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict.* The Hague – London – Boston : Kluwer Law International, 1999.

[5] DAHRENDORF, Ralf: *Moderný sociálny konflikt. Esej o politike slobody.* Bratislava : Archa, 1991, s. 23.

[6] DAHRENDORF, Ralf: *Moderný,* ref. 5, s. 29.

[7] Citované podľa DAHRENDORF, Ralf: *Moderný*, ref. 5, s. 60.

[8] DAHRENDORF, Ralf: *Moderný*, ref. 5, s. 69.

ritami. Moderna priniesla koniec pevne definovaných bariér oprávnení, ale neznamenala koniec nerovnosti. Podľa Ralfa Dahrendorfa je práve toto hnacou silou moderného sociálneho konfliktu. Objavujú sa nové bariéry oprávnení, ktoré nemôžu mať záväznú silu zákona, ale aj tak sú pevnou prekážkou plných spoločenských práv pre všetkých. Zahŕňajú reálne príjmy, ako aj spoločenskú diskrimináciu, prekážky mobility, ako aj participácie. Moderný sociálny konflikt sa týka útočenia na nerovnosti, ktoré obmedzujú plnú občiansku participáciu pomocou sociálnych, ekonomických alebo politických prostriedkov a stanovovania oprávnení. Podľa Dahrendorfa sú protichodné záujmy a spory spôsobované nerovnosťou a mocou a spojené s bariérami privilégií a rozdielmi v príjme a statuse. Tento autor upozorňuje na fakt, že ak spoločnosť prekročila prah modernosti, čelí trom politickým rizikám, ktoré sú absolútnymi verziami troch prvkov problému modernej politiky: vodcovstva, riadenia a participácie.[9]

Príspevky troch spoluautorov kapitoly predstavujú tri rôzne sondy do problematiky vzťahu kolektívnych identít a (sociálneho) konfliktu v rôznych obdobiach, ktoré sú veľmi odlišným vyjadrením problémov nesených modernizačnými procesmi v strednej Európe. Autori analyzujú situáciu v troch rozdielnych historických situáciách, na problematiku nazerajú z rôznej perspektívy. Napriek diferenciám daným odlišnou situáciou, všetky tri texty analyzujú postavenie a úlohu elít v konkrétnych zlomových momentoch, sledujú rôzne stratégie ich zápasu o moc, o jej udržiavanie a upevňovanie, o spoločenský vplyv a prestíž

Podľa Dahrendorfa je politika slobody, vlastná liberálnym demokraciám, politikou života s konfliktom. Zdanlivá absencia konfliktov v autoritatívnych spoločnostiach, akou bolo napr. komunistické Československo a jeho v súčasnosti nostalgicky mýtizovaná „bezkonfliktnosť“, je vždy predzvesťou zostupu, pádu systému. Všetky spoločnosti ale spája strach zo zmeny a vzťah nerovnosti a konfliktu.[10] Príspevky tvoriace kapitolu *Identita a konflikt,* napriek odlišným prístupom a odlišnej problematike, ktorú riešia, každý iným spôsobom vypovedajú o tomto vzťahu a o tomto strachu.

[9] DAHRENDORF, Ralf: *Moderný,* ref. 5, s. 68.
[10] DAHRENDORF, Ralf: *Moderný*, ref. 5, s. 70.

2. K identite podnikateľa na križovatkách stredoeurópskeho vývoja

Roman Holec

Úvod

Protirečenia, ktoré sa postupne vyprofilovali v stredoeurópskom priestore v priebehu 19. storočia, dlho nenadobúdali vyhrotenú a katastrofou hroziacu antagonistickú podobu. Napätie vyplývajúce z protirečení medzi tradičným stavovským svetom a svetom moderny, medzi štátom a jednotlivcom, medzi jednotlivými etnikami, medzi vnútorným svetom jednotlivca a vonkajšími okolnosťami a nakoniec i medzi jednotlivými kolektívnymi identitami, sa riešili hoci nie bez konfliktov, ale zväčša bez násilia a fatálnych dôsledkov. Obrat priniesli až geopolitické zmeny 20. storočia, jeho prevraty, vojny a katastrofy. Jednotlivec na jednej strane a štát s politickou mocou na strane druhej sa zástupne a s mobilizujúcou silou kolektívnych identít stávajú nositeľom už nie potenciálnych, ale reálnych a sebazničujúcich konfliktov.

Židovsko-nemecký manažment chemickej továrne v meste, ktoré menilo svoj názov kopírujúc štátoprávne zmeny v línii Pozsony-Pressburg-Prešporok-Bratislava, odzrkadľuje svojou stratégiou správania v malom časť peripetií konfliktu kolektívnych identít stojacich v pozícii reprezentanta a oponenta štátnej moci.

Bratislavský podnik Dynamit Nobel a rodina Philippovcov v Rakúsko-Uhorsku

Hoci Slovensko patrilo do roku 1918 k najpriemyselnejším oblastiam Uhorska, stále bola v jeho ekonomike dominantná agrárna sféra. Medzi jednotlivými regiónmi existovali trvalé a zásadné rozdiely. Podobné protirečenia boli pritom evidentné na každom kroku. Na jednej strane sa na území Slovenska vytvoril celý rad v stredoeurópskom rámci špičkových priemyselných podnikov. Na druhej strane nemala industrializácia plošný charakter a jednotlivé podniky nevznikali v mestách alebo v dopravných uzloch, ale izolovane a predovšetkým na báze surovinových a nerastných zdrojov.

Výnimku predstavovali niektoré moderné továrne elektrotechnického, chemického a zbrojárskeho priemyslu, ktoré sa vytvorili v mestách, na základe

potreby doby a zväčša bez akýchkoľvek tradícií. Takýmto príkladom je továreň Dynamit Nobel, ktorej výstavba sa začala roku 1873 v Bratislave. Akciová spoločnosť patrila do siete tovární Alfreda Nobela rozosiatych po celej Európe i mimo nej. Sám Nobel kontroloval priebeh výstavby tejto továrne, ktorá sa čoskoro stala jednou z najdôležitejších v jeho viedenskom koncerne. Výrobný sortiment bratislavského podniku bol tvorený dynamitom, strelnou bavlnou, nitrocelulózou a ďalšími komoditami. Podnik mal vlastné parné stroje a elektráreň. Vyrobenú elektrinu využil na osvetlenie prevádzok i pohon strojov.

Bratislava bola najväčším mestom na teritóriu Slovenska a bolo z nej blízko do Viedne i Budapešti ako centier vtedajšej habsburskej monarchie. V meste žilo na prelome 19. a 20. storočia vyše 65 000 obyvateľov, malo prístav na Dunaji a schádzali sa v ňom železnice takmer z desiatich rôznych smerov. Továreň takéhoto strategického významu tu preto nevznikla náhodou a jej kapitál začína postupne expandovať mimo Bratislavu, monarchiu a dokonca i do zámoria. Medzi mestom a fabrikou fungovala vzájomne prospešná koordinácia a jeden voči druhému si vychádzali maximálne v ústrety. Vo všeobecnosti mesto profitovalo z veľkých priemyselných podnikov typu Dynamitky, a to jednak daňovými poplatkami, zamestnanosťou a poskytovanými službami (likvidácia odpadu, ubytovanie, strava atď.), ako aj transferom energie. Dynamitka poskytovala mestu elektrinu ako svoj vedľajší produkt za výhodné ceny.

Trochu iný už bol pomer tretej zložky – štátu. Uhorsko-maďarské elity v rámci dôsledne uplatňovaného ekonomického nacionalizmu rozlišovali nacionálnu identitu podnikov. Hoci to pri medzinárodnom charaktere kapitálu bolo viac-menej iluzórne, vychádzalo sa z identity vlastníckych a manažérskych elít a tie boli jednoznačne určené, resp. pomerne primitívnej forme štátneho ekonomického nacionalizmu to stačilo. V súvislosti s rakúskym štátnym podnikom v Blumau a bratislavským podnikom Dynamit Nobel, ktorý bol v rakúsko-nemeckých súkromných rukách, sa roku 1913 vyčítalo, že „maďarskí spotrebitelia ani jedného ani druhého neobľubujú, keďže počas desaťročia trvajúcej samovlády pomer týchto dvoch tovární k nim nadobudol pomerne chladnú podobu, viac ako tri desaťročia prebiehal obchod bez súťaže (existoval medzi nimi kartelový vzťah – poznámka R. H.), pomer ku kupujúcemu bol surový a bezohľadný, jeho výsledkom boli nekulantné obchodné zväzky, takže sotva je taký spotrebiteľ, ktorý by si pre jednu alebo druhú príčinu neťažkal na Nobelov alebo erárny dynamitový podnik.“[11]

[11] Magyar Országos Levéltár Budapest, fond Pesti Magyar Kereskedelmi Bank Z-40, Exposé egy Magyarországon alapitandó Dynamitgyár ügyében, 17.cs., 360 (1913).

Spomínaný rakúsko-nemecký podnikateľský element, s ktorým bol bratislavský podnik Dynamit Nobel úzko spojený už od svojich začiatkov, predstavovala nemecká rodina Philippovcov. Philippovci pochádzali z Nemecka a už v polovici 19. storočia bol jeden z ich členov významným veľkopodnikateľom v Hamburgu. Spolu s Alfredom Nobelom sa rodina podieľala na zakladaní nemeckých (Hamburg, Troisdorf) a stredoeurópskych podnikov (Viedeň, Bratislava) nobelovského koncernu. Ich podnikateľskej filozofii zodpovedala zásada solídnosti, „safety first" a myslenia na budúcnosť, čo zodpovedalo duchu času a všeobecnej opatrnosti 19. storočia, teda obdobia, „keď sporivého človeka ešte neokrádali tak, ako v časoch inflácie, solídneho jedinca neokabátili a práve tí najtrpezlivejší, čo nešpekulovali, mali najvyšší zisk".[12] Politika štátu utvárala dostatočné záruky na solídne podnikanie, lebo sa všeobecne akceptovalo, že s rastúcim bohatstvom jednotlivcov rastie blahobyt celej spoločnosti.

V prvej správnej rade bratislavskej Dynamitky zasadal okrem iných aj jeden zo spoluzakladateľov spoločnosti Alfred Nobel a spol. Max Philipp a nemecký konzul vo Viedni Adolf Philipp. Prvý vystúpil zo správnej rady roku 1903, druhý však stále zostával vo vedúcich grémiách. Roku 1908 sa objavuje vo funkcii riaditeľa Ervin Philipp, pričom Adolf vtedy figuroval ako generálny riaditeľ. V obchodnom roku 1916/17 už Adolfa medzi vedúcimi elitami nenachádzame a Ervin obsadil post generálneho riaditeľa.

Philippovci ako typická židovská podnikateľská rodina našla v monarchii ideálne sociokultúrne prostredie na naplnenie známej tézy Stefana Zweiga, ktorý na margo identity predstaviteľa tejto vrstvy tvrdil, že „bohatstvo predstavuje preňho (pre Žida – poznámka R. H.) len účel, prostriedok k ozajstnému zmyslu a vôbec nie vnútorný cieľ. Vlastnou túžbou Žida, jeho imanentným ideálom, je vzostup do duchovna, do vyššej kultúrnej vrstvy... Je večným paradoxom židovského údelu, že tento únik do duchovna neproporčnou záťahou intelektuálnych povolaní sa mu stal takisto osudný ako predchádzajúce obmedzovanie materiálnych statkov."[13]

V habsburskej monarchii dochádzalo v druhej polovici 19. storočia k špecifickej symbióze zakonzervovaných stavovských princípov nemennosti a stability s ambivalentnou dynamikou modernizačných procesov. Štát rôznymi spôsobmi eliminoval napätie vznikajúce z ich protirečivosti a vytváral na jednej strane ovzdušie tradičnej istoty a stability, na druhej strane pozitívneho očakávania, viery vo vlastné sily a v budúcnosť. Tak sa to aspoň vnímalo v nie-

[12] ZWEIG, Stefan: *Svet včerajška. Spomienky Európana*. Bratislava : Promo International, 1994, s. 15.
[13] ZWEIG, Stefan: *Svet včerajška*, ref. 12, s. 17.

ktorých spoločenských kruhoch a nostalgicky mýtizovaná bezkonfliktnosť sa často tematizovala v memoároch písaných pod vplyvom tragických konfliktov 20. storočia.

V rokoch pred prvou svetovou vojnou sa ani signály zvonka ešte nebrali vážne. Búrska vojna, rusko-japonská vojna, ba dokonca aj balkánske vojny v bezprostrednom susedstve sa zdali byť kdesi v inom svete. Správy o nich sa čítali ako športová rubrika, veď na živote obyvateľov Rakúska sa nič nemenilo: „V ich Rakúsku v epoche bezvetria nebolo štátnych prevratov, ani prudkého ničenia hodnôt ... Ako málo vedeli vo svojom zmätenom pocite istoty, bohatstva a pohodlia, že život môže byť aj ťarchou a vypätím, prinášať večné prekvapenia a odtrhnúť človeka od všetkých koreňov; ako málo tušili vo svojom dojímavom liberalizme a optimizme, že každý nasledujúci deň, ktorý svitá za oblokom, môže rozdrúzgať náš život...“[14]

Nakoniec až prvá svetová vojna rozmetala usporiadaný svet zdanlivých istôt, dôstojnosti, svet bez zhonu, nenávisti a drám. V skutočnosti prišlo k paralelnej ventilácii naakumulovaných konfliktov, ktorých radikálne riešenie vytvorilo úplne novú situáciu.

Sídlom materského podniku Dynamit Nobel AG bola Viedeň, bratislavská dcéra zohrávala súčasne úlohu reprezentanta spoločnosti pre Uhorsko. S eskaláciou zbrojenia a s približujúcou sa vojnou nadobudla továreň Dynamit Nobel v Bratislave strategický význam ako hlavný dodávateľ výbušných látok pre pozemné a námorné vojská v Rakúsko-Uhorsku. Prvá svetová vojna priniesla prvé veľké obdobie rozmachu, keď v továrni pracovalo okolo 3 000 zamestnancov. Využívali sa v nej najmodernejšie technológie a početnými investíciami zo strany štátu postupne pribudli prevádzky na plnenie torpédových náplní, zariadenia na odpaľovanie výbušnín, početné laboratóriá a ďalšie výrobne. Najvýznamnejšou však stále zostávala výroba dynamitu, ktorá predstavovala 2/3 objemu celouhorskej produkcie. Intenzívnejšie sa začalo pracovať aj na výrobe ekrazitu, lebo požiadavky armády boli v tomto smere stále naliehavejšie.

Vojnová konjunktúra umožnila Dynamitke ziskami a investíciami naakumulovať dostatočný kapitál. Zatiaľ čo v období 1912/13 sa zisk vyšplhal do výšky 2,5 milióna korún, v rokoch 1916 a 1917 to už bolo vyše 4 milióna korún. Prejavilo sa to v skutočnosti, že akciový kapitál podniku bol z troch miliónov zlatých, teda šesť miliónov korún (od roku 1891), zvýšený 14. októbra 1915 na 6 600 000 korún.

[14] ZWEIG, Stefan: *Svet včerajška*, ref. 12, s. 26.

Nečudo, že pod dojmom týchto ukazovateľov správna rada ochotne súhlasila s návrhom rozdeliť takmer 4,5 milióna korún zisku tak, že účastinári dostali 5 % dividendu, 25 % superdividendu a členovia správnej rady 10 % tantiém. Rovnako ochotne sa roku 1915 odhlasovala na správnej rade odmena 150 000 korún generálnemu riaditeľovi Ervinovi Philippovi za „zvlášť vynikajúce zásluhy". Roku 1916 mu bez problémov zvýšili plat na 20 000 korún mesačne.[15] Bolo to porovnateľné s vtedajším poslaneckým platom.

Inštitucionálnym zakotvením rastových ukazovateľov sa stal tzv. Hindenburgov program zo septembra 1916, ktorý vytýčil veľkorysý rámec pre vývoj vojenskej časti chemického priemyslu. Jeho cieľom bolo dosiahnuť v monarchii do 1. mája 1917 zvýšenie mesačnej produkcie bezdymového prachu z 1 800 ton na 3 400 ton, čierneho strelného prachu z 270 ton na 450 ton a výbušnín z 2 500 na 5 130 ton.[16] Napriek súkromnému charakteru továrne plán ministerstva vojny vykazoval v čase od 1. novembra 1916 do 30. apríla 1917 rozsiahle štátne investície do existujúcich prevádzok. Spoločná ministerská rada rozhodla roku 1917 o výstavbe nových tovární na hliník – strategickej surovine k výrobe výbušnín – v uhorskej i v rakúskej časti ríše. Poverila práve bratislavskú Dynamitka kalkuláciou nákladov a vedeckým výskumom.[17]

Rok 1918 s ukončením vojny, rozpadom monarchie a zmenou štátoprávnych pomerov v strednej Európe znamenal úplne novú podnikateľskú situáciu pre bratislavskú fabriku a jej dcérske podniky v zahraničí. Bolo zrejmé, že kľúčovým faktorom sa pre vedúcich predstaviteľov manažmentu stane prijatie novej národnej identity. Nemecky hovoriacej židovskej rodine Philippovcov sa nepochybne zúžil pojem vlasti a rozšíril okruh – dovtedy nepoznaných – problémov. Pred riadiacimi elitami Dynamitky stála teda otázka voľby národnej identity s cieľom prispôsobiť sa novým výzvam a súčasne sa pragmaticky zaradiť k niektorému z nástupníckych štátov.

[15] Ak nie je uvedené inak, je text v tejto časti vypracovaný na základe dobových Kompasov (Nagy Magyar Compass) a prác TKÁČ, František: *Minulosť a prítomnosť Dynamitky 1873 – 1963*. Bratislava : 1963 (interná tlač) a TKÁČ, František: *Od Dynamitky – k Dimitrovke 1873 – 1973.* Bratislava : 1972 (interná tlač); POLÁK, Teofil: *História výroby výbušnín v š. p. Istrochem*. B. m., 1992 (interná tlač).

[16] SZTERÉNYI, József – LADÁNYI, Jenő: *A magyar ipar a világhaborúban.* Budapest : Franklin Társulat, 1934, s. 272 (výsledný súčet dáva až 5 230 ton výbušných látok).

[17] KOMJÁTHY, M. (Hrsg): *Protokolle des Gemeinsamen Ministerrates der Österreichisch-Ungarischen Monarchie (1914 – 1918)*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1966, s. 525 a nasl., 540-555, 569 a nasl., 576 a nasl., 646 a nasl., 676 a nasl.

Československá nostrifikácia ako pokus o zmenu kolektívnej identity na príklade podniku Dynamit Nobel a jeho riaditeľa Ervina Philippa

Po roku 1918 sa hospodárska politika Uhorska spätne často označovala ako „skleníková“, čím sa rozumela významná úloha štátu v ovplyvňovaní ekonomických procesov a v ochrane vlastného hospodárstva. Súčasne sa tým však vysvetľovali všetky ekonomické problémy Slovenska v trhovom prostredí ČSR, kde štát z pozície presadzovaného hospodárskeho liberalizmu programovo ustupoval od priameho ovplyvňovania trhových mechanizmov a dodržiavala sa zásada nezasahovania štátu do hospodárenia súkromno-kapitalistických podnikov, čím ekonomicky slabšie Slovensko ťahalo za kratší koniec. Ani legislatívne podmienky nezohľadňovali odlišné východiskové pozície.

Rozpad monarchie a začlenenie Bratislavy do novovzniknutého Československa priniesli továrni Dynamit Nobel značné problémy. Konkurencia vyspelého českého priemyslu, prechod na mierový výrobný program, spretrhanie tradičných obchodných väzieb, poloha na novej štátnej hranici, povojnová hospodárska kríza – všetky tieto faktory komplikovali postavenie továrne v nových podmienkach. Navyše sa k týmto z hľadiska nových štátoprávnych pomerov a všeobecného hospodárskeho vývoja objektívnym problémom pridružil ešte zápas za vlastnú existenciu a výrobný program.

Už začiatkom novembra 1918, teda ešte v časoch všeobecnej eufórie zo vzniku ČSR a zdanlivo úplne iných problémov, výkonný výbor Živnostenskej banky rokoval o prípadnom založení spoločnosti, ktorá by v novom štáte prevzala výrobu výbušnín. Išlo nielen o významnú strategicko-obrannú otázku, ale aj o mimoriadne lukratívnu výrobu. To však predpokladalo vyriešiť problém existujúcej Dynamitky v Bratislave. Preto sa začiatkom decembra ten istý orgán banky uzniesol začať rokovania s bratislavským podnikom o jeho premene na československú spoločnosť.

Začiatkom februára 1919 sa rokovania na pôde banky nachádzali už v plnom prúde, pričom sa prerokúvali najrôznejšie alternatívy ako vyriešiť citlivú výrobu výbušnín v štáte. O Dynamitke sa konštatovalo, že má síce výhodu v doprave po Dunaji, ale továreň ako celok už nezodpovedala dobe, bola zastaraná a v dôsledku nepretržitej výroby počas vojny aj zanedbaná. Bezpečnostné opatrenia boli nedostačujúce a akútne hrozilo nebezpečenstvo výbuchov. V dôsledku blízkosti hraníc sa muselo počítať aj so sabotážami. Nakoniec negatívnu rolu zohrávali cudzí vlastníci. Závery zhrnula Živnostenská banka v liste Ministerstvu vnútra z októbra 1919: „Nezdálo se nám však, že tyto závo-

dy by mohly dáti státu bezpečnou záruku, že zásobování třaskavinami jak pro účely vojenské, tak i pro účely průmyslové bude se díti beze všech poruch a že výroba provozována bude v intencích naší republiky. Jednak byly uvedené podniky vlastnictvím společnosti nečeské a jednak jedině továrna v Bratislavě svou velikostí a zařízením mohla by přijíti v úvahu.... Továrna bratislavská nevyhovuje však opětně z důvodů strategických, poněvadž, ležíc téměř na samé hranici, může vždy býti atakována dělostřelectvem státu uherského a kromě toho její německo-maďarské okolí jest velice nespolehlivé.....". Preto sa akútnou otázkou stáva, aby bol podnik vedený spoločnosťou, ktorá bude mať na zreteli vždy „jenom prospěch našeho státu", čo sa dalo dosiahnuť len „úplnou eliminací nám nepřátelského kapitálu."[18] V neskoršom liste Kabinetnej kancelárii prezidenta republiky a básnikovi, spisovateľovi a novinárovi Josefovi S. Macharovi, vtedy generálnemu inšpektorovi čs. armády, banka v súvislosti s Bratislavou ešte dodala, že Dynamitka leží „v krajině, kde národnostní ráz obyvatelstva neskýtá dosti záruky za bezpečnost výroby pro stát tak eminentně důležité".[19]

Záver expertov znel jednoznačne: záujem o Dynamitku nemá opodstatnenie, výrobu výbušnín v Bratislave treba zrušiť a prejsť na produkciu iných menej citlivých komodít. V podstate z rovnakých strategických dôvodov sa navrhlo zrušiť delostreleckú dielňu v Komárne. Trenčiansky závod firmy Hunnia mal malú výrobnú kapacitu a technicky nezodpovedal požiadavkám doby.

Výsledkom všetkých alternatív bolo rozhodnutie postaviť na výhodnejšom mieste v štáte úplne nový závod, ktorý by dostal monopol na citlivú vojenskú výrobu. Počas bojov proti Maďarskej republike rád v priebehu roka 1919 československá armáda zápasila s trvalým nedostatkom munície a výbušnín, čo stále naliehavejšie stavalo otázku riešenia tejto z hľadiska obranyschopnosti nového štátu dôležitej úlohy. Aj preto sa napriek všeobecnému prechodu ekonomiky na mierový program vojenským podnikom pripisoval stále veľký význam. Skupina, ktorá sa utvorila okolo odboru výbušnín (traskavín) na ministerstve národnej obrany (MNO) si uvedomovala nevyhnutnosť dobudovať výrobu výbušnín ako špeciálneho odvetvia chemickej výroby. Po konzultáciách v bankových a podnikateľských kruhoch začala presadzovať myšlienku

[18] Archiv České národní banky Praha (ďalej AČNB)), fond Živnostenská banka (ďalej ŽB), sign. ZB-S IV/a – P 43, Čsl. akciová továrna na látky výbušné Praha, P 43/8 Korespondence 1919 – 1936, Živnostenská banka na Ministerstvo vnútra z októbra 1919, kart. 34, i. č. 361.

[19] AČNB, ŽB, sign. ZB-S VIII/d-13, Explosia – akciová továrna na látky výbušné Praha, Živnostenská banka Kabinetnej kancelárii prezidenta republiky a J. S. Macharovi, gen. inšpektorovi čs. vojsk z 15. januára 1920, kart. 66, i. č. 1442, 13/11. K tomu aj II. schůze přípravného výboru pro založení továrny na látky výbušné (19. mája 1919).

vystavať úplne nový závod, čo korešpondovalo s vtedajším úsilím najväčších českých bánk budovať si vlastné (československé) priemyselné koncerny. V tlači sa v tejto súvislosti zdôrazňovala potreba adekvátnej strategickej polohy nového podniku a bezvýhradnej lojality jej vedenia a zamestnancov k novému štátu. Tieto argumenty neboli bezúčelné a neskrývane smerovali voči dovtedy jedinému veľkému podniku tohto druhu na území Československa – bratislavskej Dynamitke.

Sídlo podniku Dynamit Nobel bolo vo Viedni, akcie v držbe nemeckých, rakúskych a maďarských subjektov; správnu radu, riaditeľstvo, ako aj obchodné a technické vedenie továrne tvorili nemeckí a maďarskí odborníci. Tieto skutočnosti poskytli účinnú zbraň skupine okolo Živnostenskej banky a odboru výbušnín na MNO k tvrdeniam, že vedenie i zamestnanci podniku sú z hľadiska štátnych záujmov nespoľahliví. Negatívne pôsobila aj mimoriadne nevýhodná strategická poloha Dynamitky, problémy v zásobovaní čílskym liadkom a s distribúciou tovaru.

Množiace sa útoky na Dynamitku smerovali jednoznačne k odobratiu licencie na výrobu výbušnín, keďže takýto podnik mal mať v ČSR výrobný monopol, nech už by mal štátny, zmiešaný alebo súkromný charakter.

Na porade u ministra financií Aloisa Rašína 15. apríla 1919 sa dohodlo predložiť do parlamentu návrh zákona o monopole na výrobu výbušných látok (schválený v júli 1919) a rozbehlo sa kreovanie novej spoločnosti. Malo ísť o zmiešanú spoločnosť, otvorenú vstupu zahraničného kapitálu, ale súčasne so silným vplyvom štátu. Parlament však v tomto smere spravil ľuďom okolo Živnobanky škrt cez rozpočet, lebo odmietol zriaďovanie zmiešaných spoločností. Nový podnik, plánovaný ako Československá akciová továreň na výbušné látky v Semtíne pri Pardubiciach, bol prenechaný súkromnému kapitálu, pričom štát si vyhradil miesta v správnej rade a v jeho vedení. Minister zahraničných vecí Edvard Beneš začal už od leta 1919 pracovať na zainteresovaní dohodového kapitálu (teda kapitálu zo štátov vo vojne víťaznej Dohody), najprv anglického, neskôr aj francúzskeho, pričom sa počítalo, že takýmto spôsobom sa zabezpečí výrobný monopol a súčasne aj odberatelia v ďalších spojeneckých krajinách strednej a juhovýchodnej Európy. V júli 1919 nový minister obchodu Ferdinand Heidler varoval Živnostenskú banku „pred akýmikoľvek násilnými krokmi proti Nobelovej továrni a praje si, aby sme sa s ňou dohodli po dobrom“.[20] Rokovania boli zložité a v novembri 1919 sa dokonca

[20] STRHAN, Milan: Živnostenská banka na Slovensku v rokoch 1918 – 1938. In: *Historický časopis*, 15, 1967, č. 2, s. 194.

dospelo k internému záveru, že „pokud se týče Angličanů souhlasí pánové s tím, aby, kdyby snad odřekli, navázáno bylo jednání s Nobelem."[21]

Na tomto mieste sa treba pristaviť a objasniť proces nostrifikácie, ktorý mal byť hlavným prostriedkom budovania národnej ekonomiky. Na rozdiel od radikálnymi ľavicovými prúdmi presadzovanej socializácie, išlo v tomto prípade o nacionalizáciu priemyslu. Nie v zmysle znárodnenia (vyvlastnenia) ako po 2. svetovej vojne, ale v zmysle minimalizácie, či eliminácie zahraničného kapitálu, pričom sa od začiatku myslelo na zahraničný kapitál, ako aj bankovo- a podnikovo-podnikateľské štruktúry z porazených, teda nedohodových štátov. Nostrifikáciu ako najdôležitejší nástroj nacionalizácie umožňovali a legislatívne upravovali versailleská, saint-germainská a trianonská mierová zmluva. V prípade Nemecka bolo možné uplatniť aj zabavenie (sekvestráciu) ríšskeho majetku, pravdou však bolo, že ČSR – na rozdiel od Poľska – v záujme korektných susedských vzťahov po podobnom kroku nesiahla.

Nostrifikácia sa v ČSR v zmysle nostrifikačného zákona z 11. decembra 1919 „zúžila" na požiadavku prenesenia sídiel zahraničných koncernov, bánk, podnikov a prevádzok z bývalých hospodárskych centier monarchie na domácu pôdu. Ukázalo sa, a príklad Dynamitky to potvrdil, že dôležitejšie ako komu patrí podnik, bola skutočnosť, kde podnik sídli. Cieľom bolo, aby sa (daňami a dávkami) profitovalo tam, kde sa vyrábalo alebo podnikalo. Zisk vlastných vlastníkov bol nepatrný v porovnaní s vyplatenými daňami, dávkami a mzdami. Z tohto hľadiska išlo nepochybne aj o to, aby sa oslabil hospodárskych vplyv Viedne a Budapešti a zmenšila závislosť ekonomiky nového štátu na bývalých metropolách. Týkalo sa to teda predovšetkým podnikov s kapitálom z nedohodových štátov. Po uzavretí československo-rakúskej dohody koncom augusta 1920 vzala rakúska vláda na vedomie znenie zákona a zaviazala sa, že nebude vytvárať prekážky pri prenášaní sídiel podnikov.

Veľmi dôležité pri utváraní vlastných hospodárskych elít bolo pravidlo uplatňované smernicou vlády pri nostrifikovaných firmách, podľa ktorého v správnych radách mali mať väčšinu československí štátni príslušníci a každý člen riaditeľstva musel vykázať trvalé bydlisko v ČSR. Súčasne sa oslabovali kapitálové spojenia s viedenskými a budapeštianskymi veľkobankami, a to aj vzhľadom na infláciu v Rakúsku a Maďarsku a nedostatok podstatne hodnotnejšej novej československej meny. Nostrifikované firmy si tak hľadali spojenia k domácim československým bankám, ktoré posilňovali aj všeobecné zvyšova-

[21] AČNB, ŽB, sign. ZB-S VIII/d-13, Explosia – akciová továrna na látky výbušné Praha, Schůze přípravného výboru pro založení továrny na látky výbušné (22. november 1919). kart. 66, i. č. 1442, 13/11.

nie akciového kapitálu. Aj to sa totiž uskutočňovalo v spolupráci s domácimi bankami, ktoré nielenže nové akcie predávali, ale predovšetkým tým posilňovali vplyv domáceho kapitálu. Podniky sa tak aj de facto stávali československými. Keď k tomu pridáme proces repatriácie kapitálu (nákup akcií domácich, resp. nostrifikovaných firiem v zahraničí za hodnotnú československú menu), máme pred sebou základné nástroje budovania národnej ekonomiky. Podporovali ju aj vstup nového, predovšetkým dohodového kapitálu, ktorý sa rozhodujúcim spôsobom podieľal na všetkých uvedených zmenách, ako aj vynútená lojalita „starého" kapitálu.[22]

Bratislavská Dynamitka patrila presne k tomu typu podnikov, na ktoré bola nostrifikácia zameraná. Ervin Philipp tlačený okolnosťami a stále akútnejšou hrozbou straty licencie bol ochotný pretrhnúť väzby k Viedni a preniesť sídlo podniku do Bratislavy, teda na územie ČSR. Bol ochotný, keďže pri podniku s podobným strategickým významom to bolo dôležité, dokonca umožniť vstup českému a slovenskému kapitálu, znacionalizovať správnu radu, teda otvoriť ju československým štátnym príslušníkom (hoci len formálne), ba i presunúť podnik, či výrobu vojensko-strategického charakteru do strategicky výhodnejšieho vnútrozemia.[23] Nakoniec predpokladal, že zaváži i jeho „nevynútená" lojalita voči novému štátu. Bol predovšetkým podnikateľom a jeho úlohou bolo nájsť si miesto v rámci existujúcich mantinelov. Prijatá nová štátna identita v záujme adaptačných zámerov hospodárskych elít pre Philippa určite nebola problémom

V prípade Dynamitky sa však ukázalo, že nebol záujem prijať ani jednu z ponúkaných možností, ba ani ponuku ako celok, hoci práve to boli ciele štátom presadzovanej nostrifikácie. Od začiatku sa – ako sme videli – uprednostňovala iná koncepcia – nezávisle na krokoch Philippa založiť nový podnik s pomocou domáceho a dohodového kapitálu a pod egidou štátu. Na druhej strane bolo pravdou, hoci nie príčinou postupu štátu, že hlavní akcionári Dynamitky sa odmietli vzdať svojej kapitálovej majority. Nemeckí akcionári ve-

[22] Podrobnejšie LACINA, Vlastimil: Nostrifikace podniků a bank v prvním desetiletí Československé republiky. In: *Český časopis historický*, 92, 1994, č. 1, s. 77-93; LACINA, Vlastimil: Změny v postavení středoevropských ekonomických elit po prvé světové válce (Hospodářské a průmyslové aspekty nostrifikace průmyslových podniků). In: *Hospodářské dějiny-Economic History*, 23, 2004, s. 260-274.

[23] Na čele vlastného bratislavského závodu Dynamit Nobel stál Peter Loeffler. Generálnym riaditeľom bol Ervin Philipp a riaditeľmi Gustáv Killius a Louis Glocke. Ako predseda správnej rady vystupoval G. M. Aufschläger, jej členov tvorili Pavol Bethlen, Leon Lánézy, Markus Rotter, František Richter, právnik Václav Bouček a už spomínaný Ervin Philipp. Poslední dvaja sa mimoriadne angažovali za zachovanie vojenskej výroby v podniku. Bouček v jej záujme viedol čulú korešpondenciu s Prezídiom ministerskej rady i Ministerstvom financií ČSR.

deli, že Dynamitka so svojou koncernovou sieťou v juhovýchodnej Európe je strategicky príliš cenným artiklom. Aj preto sa podnik stále vnímal ako cudzí. Zostal v rukách nemeckého a maďarského kapitálu a nostrifikácia sa práve v prípade Dynamitky minula cieľom.

Rokovania s Dynamitkou poznačené nevyhnutnosťou akceptovať Semtín neviedli k úspechu. Jej riaditeľ Ervin Philipp odmietol odpredať svoje stroje novej spoločnosti, odmietol rovnako návrh obmedziť sa na výrobu iných chemických produktov a bez výsledku sa stretla aj ponuka odpredať závod československým záujemcom. K stene Philippa tlačila hrozba, že monopol na výrobu výbušnín dostane Semtín. Stále dúfal, že sa mu podarí tento katastrofický scenár zvrátiť.

Bratislavský podnik nebol slabým súperom. Začiatkom roku 1920 si informácie o Dynamitke pýtal samotný prezident T. G. Masaryk. Vedúci jeho kancelárie Přemysl Šámal potom predstaviteľovi Živnobanky vyhlásil, že vzhľadom na to, že „Nobelova firma podporovaná istými vplyvnými kruhmi podniká akciu, aby zvrátila udelenie monopolu našej spoločnosti, vec mohla by byť riešená dvojakým spôsobom, a to buď tak, že by sa poskytla i Nobelovi istá účasť kapitálová, alebo tak, že právo monopolu by bolo rozdelené a firme Nobelovej zverená by bola určitá časť výroby.“[24] Z odpovede Živnobanky sme už citovali a v podstate sa v nej zopakovali všetky už známe argumenty, prečo nie Dynamitka a prečo sa preferoval nový podnik.[25]

Rokovania s Dynamitkou prebiehali v konfrontačnom duchu a v dusnej atmosfére. Schôdza zainteresovaných za účasti reprezentantov MNO a Ministerstva financií 11. júna 1920 nepriniesla výsledok. Presnejšie podľa predstaviteľov semtínskeho podniku schôdza, „přes všechny naše dobré úmysly a snahy měla výsledek negativní. Pan generální ředitel Philipp striktně odmítl za jakýchkoliv předpokladů vůbec vyjednávati s námi o prodej strojů na výrobu výbušných látek potřebných a bylo by jistě marno očekávati, že případné jednání o převzetí veškerých závodů firmy Nobelovy ležících na území naší republiky, mělo by výsledek positivní“.[26]

Postupne však Philipp musel zo svojich neoblomných pozícií zľavovať. Pri návšteve Jaroslava Preissa, riaditeľa Živnobanky, ponúkol Philipp kapitálovú účasť pri konštituovaní novej spoločnosti, žiadal však podiel na lukratívnej výrobe aj pre Dynamitku. Odmietavý postoj ho prinútil ďalej zľaviť – súhlasil

[24] STRHAN, Milan: *Živnostenská banka na Slovensku,* ref. 20, s. 194.

[25] Pozri pozn. č. 19.

[26] AČNB, ŽB, sign. ŽB -S IV/a – P 43, Čsl. akciová továrna na látky výbušné Praha, Čs. akc. tov. na látky výbušné na MNO z 11. júna 1920, kart. 34, i. č. 361, P 43/8.

odpredať stroje (a teda vzdal sa výroby) a zvýšil kapitálovú ponuku. To zase vnímali exponenti českého kapitálu ako príliš nebezpečný faktor.

Skutočnosť, že Dynamitka ležala na území Slovenska, dala podnet k politickej inštrumentalizácii kauzy o osude podniku. Určite nepomohla politizácia problému, ani fakt, že sa do sporu o budúcnosť podniku zainteresovali slovenskí politici a citlivé otázky sa tak dostali na verejnosť. Začiatkom decembra 1920 v Národnom zhromaždení interpeloval ministerského predsedu sociálnodemokratický poslanec Ferdinand Benda. Išlo mu nielen o súčasných 1400 zamestnancov, ale o principiálnu otázku strategicky významnej továrne na slovenskom území. Dokonca obvinil Československú akciovú továreň na výbušné látky (od roku 1934 oficiálny názov Explosie, čs. akciová továrna na látky výbušné), že podplatila poslancov Ivana Dérera a Ivana Markoviča, hoci ich mená a podpisy nachádzame spolu s ďalšími poslancami zo sociálnodemokratických radov na interpelačnej žiadosti.[27]

Koncom roka 1920, teda tri týždne po rozhorčenom Bendovom prejave, udelil minister financií nakoniec novému podniku vo východočeskom Semtíne na dobu 30 rokov monopol na výrobu ôsmich najdôležitejších druhov výbušnín. Tým sa naplnil plán o novom podniku v spoľahlivých rukách. Svoju úlohu tu zohrali aj strategické dôvody, keď bezprostredná blízkosť maďarských hraníc (7 kilometrov) zvyšovala zraniteľnosť bratislavskej továrne, ktorá stále zostávala v rukách nemeckého a maďarského kapitálu. A to bol dôvod rozhodujúci. Keďže štát od začiatku rezignoval na sekvestráciu ríšskonemeckého majetku, nevedel (a ani vlastne nechcel) donútiť silou československej koruny nemeckého vlastníka k predaju.

Zavedenie štátneho monopolu a jeho pridelenie inému výrobcovi Dynamitke definitívne podlomilo nohy. Bratislavská Dynamitka, ako aj trenčiansky podnik Hunnia, továreň na výbušniny, dostali predĺženie výrobnej koncesie len do 1. júla 1923, lebo práve dovtedy mala byť po dobudovaní prevádzok začatá výroba vo východočeskom Semtíne. Tento termín sa ešte posunul na rok 1924 vzhľadom na problémy so začatím výroby v novom podniku.

Rokovania medzi Dynamitkou a Živnobankou na jar 1921 sa krútili okolo podielu na akciovom kapitáli v Semtíne. Doteraz bol vytvorený priestor len pre britský a francúzsky kapitál. Philipp však žiadal pre seba 25 %, čo by dostalo československý podiel do menšinovej pozície. MNO takéto riešenie koncom roka zamietlo. Nakoniec sa pri nových emisiách pristúpilo k redukcii

[27] Podrobnejšie KOHÁROVÁ, Marta: Výroba výbušnín na Slovensku v letech 1918 – 1938. In: *Historické štúdie,* 41, 2000, s. 213-218.

anglicko-francúzskeho podielu a ich paritnému zastúpeniu s Dynamitkou na balík v rozsahu 48 % (3 x 16 %). V rukách štátu zostalo 52 %.

V lete roku 1921 sa už rokovalo o textovom znení zmluvy medzi Živnobankou a Dynamitkou. Riaditeľ Philipp naťahoval čas, ako to len išlo, ale v podstate už o všetkom bola rozhodnuté.

Hoci takáto forma „likvidácie" výroby bola ojedinelá, reálne „odstraňovanie" hlavne nerentabilných závodov na Slovensku bolo v tomto období časté a stávalo sa vďačným objektom kritiky autonomistických síl, najmä Slovenskej ľudovej strany. Jeden z jej čelných predstaviteľov Ferdiš Juriga na verejnom zhromaždení ľudáckeho všeodborového združenia v Bratislave 23. apríla 1922 podľa policajnej správy vyhlásil: „Žid na Slovensku mal viac úcty pred naším náboženským presvedčením ako tí „bratři"... Česi chcú lacno jesť, vyvážať. Náš program je program chudobného človeka na Slovensku. Česi mali 80 % všetkého priemyslu v starom Rakúsku. Teraz nám to zašívajú, my kupujeme. Oni nepodporujú slovenský priemysel. Musia ho zničiť. Demontujú patrónovú továrňu, prekladajú Dynamitku. Podívajte sa, až budú stavby, dovlečú sem murárov, vy budete žobrať."[28]

Osud Dynamitky teda v čase postupnej stabilizácie ekonomiky v ČSR stratil stratou najlukratívnejšej výroby doslova všetky predpoklady na priaznivý vývoj. Náhradný výrobný program nemohol ani zďaleka vykompenzovať uvedený deficit. Koncom roku 1923 prišlo v dejinách Dynamitky k ďalšej závažnej zmene. Tlak po nostrifikácii v ČSR a obavy z radikálnej ľavicovej rétoriky a socializačných opatrení rakúskej vlády viedol koncern Dynamit Nobel k šachovému ťahu, ktorý poznačil natrvalo ďalší vývoj podniku. Vychádzajúc z elementárnej tézy, že ekonomika a kapitál nepozná národnosť, prišlo k presunu centrály z Viedne do Bratislavy. Dovtedy dcérsky podnik viedenskej spoločnosti Dynamit Nobel AG Wien sa pretransformoval na samostatnú akciovú spoločnosť Dynamit Nobel, a. s., Bratislava. Členovia vedenia už disponovali československým štátnym občianstvom, čo sa týkalo aj generálneho riaditeľa Philippa. Ten mal odvtedy dve trvalé bydliská, jedno vo Viedni a jedno v Bratislave.

Uvedenými krokmi sa učinilo zadosť takmer všetkým podmienkam československej nostrifikácie. Je na mieste otázka, prečo prišlo k týmto zmenám až v roku 1923 a aký mali zmysel, keď o osude Dynamitky bolo už rozhodnuté v prospech novej továrne v Semtíne. Príčiny treba vidieť predovšetkým

[28] Citované podľa KRAMER, Juraj: *Slovenské autonomistické hnutie v rokoch 1918 – 1929*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1962, s. 241.

v spomínanom rakúskom vnútornom politickom vývoji. Obavy zo silných ľavičiarskych tendencií a z hlasov volajúcich po poštátnení boli rozhodujúcim impulzom nielen k osamostatneniu sa Bratislavy, ale aj k tomu ďalekosiahlemu kroku, že sa sem z Viedne presunulo centrum celého nobelovského komplexu. V čase, keď Bratislava stráca svoju najlukratívnejšiu výrobu, stáva sa nadriadenou voči Viedni a ďalším podnikom v Rakúsku. Reálna československá nostrifikácia bola menšou hrozbou ako potenciálne rakúske poštátnenie. A hoci k druhému neprišlo, ani prvé nebolo úplne dokonané vzhľadom na zachovanú väčšinovú nemeckú držbu akcií.

Na rakúskom a československom vývoji sa zreteľne ukázalo ako môže štát cez sociálne mobilizačnú funkciu oficializovaných štátnopolitických kolektívnych identít ako nositeľov svojej moci s rôznou intenzitou eskalovať konflikt voči vplyvným špičkám sociálne homogénneho podnikateľského prostredia. Vojensky porazené Rakúsko, rozpad monarchie a šíriaci sa ľavicový radikalizmus (vplyv Bavorska, Maďarska a sovietskeho Ruska) viedli v krajine k destabilizácii kapitalistického systému a téze presadzovanej socialistickými (vrátane kresťanských socialistov) a nacionalistickými stranami, že súkromné vlastníctvo a hospodársky liberalizmus zlyhali a práve spoločenské vlastníctvo by mohlo byť východiskom z ekonomického kolapsu. Teoreticky tieto tézy podopierali závery ekonóma Josepha A. Schumpetera o neživotaschopnosti kapitalizmu a neschopnosti podnikateľov podieľať sa na politickej moci.[29] Zatiaľ čo v Rakúsku tvorili deliacu čiaru v rámci kolektívnych identít sociálne kritériá, československý model vychádzal z úplne iných zdrojov. Opojenie z hospodárskeho liberalizmu a viera v moc trhových mechanizmov viedli predstaviteľov štátu k formovaniu silnej národnej podnikateľskej vrstvy a k úzkemu prepojeniu politických a hospodárskych štruktúr. Konflikt bol nasmerovaný k cudziemu kapitálu a cudzím podnikateľským štruktúram. Nacionálne kritériá tvorili pre podnikateľa prijateľnejšiu podmienku k následnej spolupráci so štátnou mocou, resp. k participácii na nej, ako sociálne zretele otvorene útočiace na základ jeho kolektívnej identity a vytvárajúce zdroj konfliktov so štátom.

Krok Dynamitky a jej vedenia sa v týchto súvislostiach javil ako logický a presun do ČSR mal dva ďalekosiahle dôsledky:

Bratislavská Dynamitka získala sieť rakúskych chemických podnikov a centrálne postavenie v strednej Európe.

[29] BERGER, Peter: Wirtschaftliche und politische Macht in der Ersten Republik Österreich. (Anmerkungen zum Erklärungswert von J. A. Schumpeters „Arbeitsteilungstheorie"). In: TEICHOVÁ, A. – MOSSER, A. – PÁTEK, J. (eds.): *Der Markt im Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit*. Prag : Karolinum, 1997, s. 393-400.

Asi 50 % akcií viedenskej centrály bolo od jej zrodu v držbe nemeckého podniku Dynamit AG vorm. Alfred Nobel & Co. (ďalej DAG) najprv v Hamburgu, neskôr v Kolíne nad Rýnom/Troisdorfe. Z neho sa totiž viedenský nobelovský podnik pôvodne roku 1877 z politických a ekonomických dôvodov odštiepil. Tak prešla závislosť aj na Bratislavu, kde sa od roku 1923 DAG stal jej hlavným väčšinovým akcionárom. Keď IG Farbenindustrie získala krátko po svojom vzniku (1925) majoritu v DAG, Dynamitka sa dostala do sprostredkovanej závislosti tohto mamutieho dynamicky sa rozvíjajúceho nemeckého chemického koncernu.[30]

Pri zmene charakteru podniku v Bratislave neprišlo formálne k pohybu vo výške akciového kapitálu. Z pôvodných 13 200 000 rakúskych korún sa pretransformoval na 13 200 000 Kč, čo však vzhľadom na silnú menu bolo v skutočnosti viac ako len administratívnou zmenou. Viedenský podnik, teraz už ako stopercentná dcéra Bratislavy, začínal rokom 1925 ako s prvým obchodným rokom a jeho akciový kapitál sa nachádzal vo výške 1 200 000 šilingov.

Nostrifikácia mala v rôznych štátoch rôznu podobu a priebeh. Všade však pomáhala pri budovaní samostatnej ekonomiky (väčšia kontrola nad hospodárskym životom a profit z podnikania na svojom území). Bola jedným z významných faktorov posilňujúcich hospodárske pozície nových elít ako opory novej štátnej moci.[31] Dynamitka sa stala jednou z mála výnimiek, ktorá sa vyhla kapitálovej multinacionalite, dohodovému i československému kapitálu a ktorá bola konfrontovaná s konkurenciou štátom podporovaného a novozaloženého podniku. Manažment si síce zmenil občianstvo i miesto bydliska, ale zostal naďalej vnímaný ako cudzí a nespoľahlivý.

[30] Podrobnejšie napr. SCHRÖTER, Verena: The IG Farbenindustrie AG in Central and South-East Europe, 1926 – 1938. In: TEICHOVA, A. – COTTRELL, P. L. (eds.): *International Business and Central Europe, 1918 – 1939.* New York : Leicester University Press, 1983, s. 139-172; HAYES, Peter: *Industry and Ideology. IG Farben in the Nazi Era*. New York : Cambridge Univesity Press, 1987; PLUMPE, Gottfried: *Die I. G. Farbenindustrie AG : Wirtschaft, Technik und Politik 1904 – 1945*. Berlin : Duncker & Humblot, 1990.

[31] Do ČSR prenieslo v rámci nostrifikácie svoje sídlo 235 priemyselných, obchodných a dopravných spoločností, z toho 162 malo pôvodne svoje sídlo v Rakúsku. V 180 prípadoch boli do ČSR prenesené sídla celých spoločností, vo viac ako 50 prípadoch v ČSR vznikli dcérske spoločnosti (LACINA, Vlastimil.: *Nostrifikace podniků,* ref. 22, s. 268).

Rozpad ČSR a nový útok na identitu (bratislavský podnik Dynamit Nobel a Ervin Philipp)

Dôsledky ríšskonemeckého backgroundu sa v prípade Dynamitky začali vnímať ako potenciálna hrozba pre chemický priemysel strednej Európy už v druhej polovici dvadsiatych rokov. IG Farben prejavila napríklad v roku 1927 záujem o rakúske chemické podniky. Dával jej k tomu oprávnenie väčšinový podiel na DAG a cez tento koncern väčšinový podiel aj na koncerne bratislavskej Dynamitky. Tá disponovala v Rakúsku štyrmi podnikmi. Na pracovnej ceste delegácie koncernu IG Farben do Rakúska a Juhoslávie v novembri 1927 prišla reč aj na možné užšie spojenie s podnikom Skoda-Wetzlar-Werke (ďalej aj SWW), ktorá podnikom v Blumau kryla rakúsku spotrebu výbušnín na 60 %. Zvyšok dodávali podniky Dynamit Nobel. Bratislavský generálny riaditeľ Ervin Philipp bol však z viacerých dôvodov proti spojeniu so Skoda-Wetzlar-Werke.[32]

O šesť rokov už bolo všetko inak. Rok 1933 a nástup nacizmu posunuli vplyv IG Farben ďalším, ešte nebezpečnejším smerom. Philipp začal vnímať subjektívne tieto zmeny veľmi intenzívne, veď väčšinovým akcionárom bratislavského podniku boli stále Nemci. Čoraz viac si musel klásť existenčné otázky súvisiace so svojou židovskou identitou. Bolo príznačné, že pred i po roku 1918 bol súčasťou kultúrneho prostredia, kde kolektívne identity podobného charakteru nehrali podstatnú úlohu.[33] Teraz však naivne veril, podobne ako po roku 1918, že rozhodujúca bude v jeho postavení lojalita k podniku a koncernu.

Možno aj preto, keď koncom roka 1935 hrozilo, že Skoda-Wetzlar-Werke by mohli skončiť v záujmovej sfére hlavného stredoeurópskeho konkurenta – Spolku pre chemickú a hutnícku výrobu so sídlom v Ústí nad Labem, stanoviská zúčastnených sa zmenili. Vstup ústeckého Spolku do Rakúska by pre IG Farben znamenal na rakúskom trhu údajne „ťažké ohrozenie pozícií“ a „poškodil“ by aj „priateľské vzťahy“ SWW k bratislavskej Dynamitke. Na zvýšenom úsilí smerom k banke Creditanstalt – aby nepredala svoj podiel do Ústí – sa aktívne zúčastnil aj Philipp z Bratislavy a aj v riaditeľovi SWW Isidorovi Pollakovi mal nemecký koncern svojho muža.[34]

---

[32] Podrobnejšie SCHRÖTER, Verena: *The IG Farbenindustrie,* ref. 30, s. 145 a nasl.; HAYES, Peter: *Industry and Ideology*, ref. 30, s. 220 a nasl.

[33] „Pre Židov znamená prispôsobiť sa prostrediu národa alebo krajiny, v ktorej bývajú, nielen vonkajšie ochranné opatrenie, ale hlbokú vnútornú potrebu. Túžba po vlasti, pokoji, oddychu, istotách, po pocite domova ich núti, aby sa vášnivo spojili s kultúrou okolitého sveta.“ (ZWEIG, Stefan: *Svet včerajška*, ref. 12, s. 22.)

[34] Unternehmensgeschichte/Archiv Bayer AG Leverkusen (ďalej UG/ABL). Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Ilgner, Vol. 3, Buch IX., IG Farben na Weber-Andreae a Haefligera z 12. decembra 1935 a Aktennotiz IG Farben z 10. januára 1936 (odpisy).

Do mája 1936 sídlil vo Viedni zástupca IG Farben, ktorý zohrával vo vzťahu k juhovýchodnej Európe kľúčovú úlohu. Vo februári 1937 bol poverený prokurista Günther Schiller (dovtedy v obchodnom výbore IG Farben – Kaufmännische Abteilung Berlin) prevzatím viedenského predajného miesta IG Farben a obsadením rozhodujúcich pozícií tamojších rakúskych spoločností a podnikov novými ľuďmi. Jeho úlohou bolo odstrániť všetkých židovských spolupracovníkov a sústrediť sa na problémy juhovýchodnej Európy.

Už v hlásení z 10. augusta 1937 Edmundovi Veesenmayerovi, neskôr odiózne známemu ako predstaviteľovi Ríše v Budapešti svojimi protižidovskými vyhladzovacími aktivitami, uvádza Schiller nový zoznam úradníkov Anilinchemie AG (predajno-obchodná spoločnosť IG Farben). V časti o tom, ako sa zbavil nevyhovujúcich kádrov, nájdeme aj túto poznámku: „Pán Dr.Bruckner-Philipp (50 % Neárijec) absolvuje v Anilinchemie a jej podriadených zastúpeniach v juhovýchodnej Európe vzdelávaciu prax, a to na želanie svojho otca, pána generálneho riaditeľa Philippa, prezidenta rakúskej a československej Dynamit Nobel AG, ktorí patria k najväčším dodávateľom do Anilinchemie. S trvalým zamestnaním pána Dr.Brucknera-Philippa v Anilinchemie sa nepočíta.“[35] Mohla to byť predzvesť i varovanie pre tých, ktorí ešte naivne verili, že ich funkcie i osobné kontakty ochránia pred podobnými represáliami.

Istá nervozita sa zmocňovala všetkých zúčastnených. Koncom mája 1937 jeden z riaditeľov IG Farben Eduard Weber-Andreae na svojej ceste do Viedne dospel k pragmatickým záverom, ktoré sformuloval v prísne dôvernej správe: „Hlavným stanoviskom zostáva, že musíme využiť naskytnutú príležitosť dlhodobo stabilizovať naše záujmy v Rakúsku ešte pred odchodom starej gardy, aby sme náhle nezažili prekvapenie pri prevzatí obchodov aktívnejšími silami.“ Ak sa prizná pre SWW a Dynamitku tretinový podiel na kapitáli Anilinchemie a z neho garantovaný úrok 6 %, dostanú síce noví partneri miesto v dozornej rade „avšak nesmú mať žiadny prehľad v bežiacich obchodoch“. Hoci Pollak bol za fúziu, Phillip v následnom rokovaní s Weber-Andreae rozhodne odmietol myšlienku fúzie (rakúske podniky Dynamitky a SWW do Anilinchemie) a ešte rozhodnejšie, že by si Pollak mal klásť akékoľvek podmienky. Došlo dokonca ku konfliktu a obvineniam z egoistických zámerov IG Farben zo strany Philippa.[36]

Nečudo, že v takejto atmosfére sa v septembri 1937 v rozhovore medzi Pol-

[35] RADANDT, Hans: Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa bis 1938. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte,* Heft 3. Berlin : 1966, s. 182-183 (citát zo s. 183).

[36] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-001-008. Dokumente der Anklage, Verschiedenes, Vol. 2, prísne dôverná správa Weber-Andreae z 12. júna 1937.

lakom a predstaviteľmi IG Farben o plánoch rozvoja chemického priemyslu v Rakúsku dostali Pollakovi do úst úvahy, že „on a tiež generálny riaditeľ Philipp musia z vekových dôvodov čoskoro odstúpiť, ale chýba dorast (spomeňme si na slová o „starej garde“ – poznámka R. H.). On sám nemôže urobiť nič lepšie ako odovzdať svoje dedičstvo IG, v ktorej vidí najlepšieho možného správcu. Dnešná politická situácia nepripúšťa viac predaj akcií, ktorý pôvodne zamýšľal, preto sa musí nastúpiť zdĺhavejšia cesta fúzie.“[37]

Medzitým padlo v Bratislave rozhodnutie zbaviť sa rakúskych podnikov, ktoré boli skôr príťažou a medzi silnými hráčmi nemali veľké šance. Dobré vzťahy k IG Farben boli oveľa dôležitejšie. V roku 1937 sa dostal Ervin Philipp na svoj podnikateľsko-manažérsky vrchol. Bol prezidentom a generálnym riaditeľom bratislavskej Dynamitky a generálnym riaditeľom rakúskej skupiny Dynamit Nobel. Ako prezident pôsobil aj v ďalších podnikoch v Bratislave, Viedni a Bazileji, ako viceprezident v početných podnikoch na Slovensku, v Rakúsku, v Bulharsku, Rumunsku, Juhoslávii a ako člen správnych rád sedel okrem iného v koncerne DAG Troisdorf, v jednej parížskej, pražskej a budapeštianskej banke. Asi si nepripúšťal, že by ho – ako československého štátneho príslušníka a lojálneho predstaviteľa firmy – mohol ohroziť jeho židovský pôvod a identita.

Už spomínaným predajom rakúskych podnikov sa začal konečne účinne presadzovať vplyv nemeckého koncernu na bratislavský podnik, ktorý teoreticky (de iure) mal už od roku 1926 vo svojej moci. V skutočnosti sa vzhľadom na záujmy ČSR a jej politiku nemohol uvedený vplyv vôbec uplatniť. Navyše IG Farben sa nikdy nepodarilo zmocniť 75 % akcií, ktorých držba oprávňovala uplatňovať vlastnú politiku na pôde podniku. Napriek tomu o obrovskom záujme IG Farben o Dynamitku najlepšie svedčí práve fakt, že v žiadnom inom prípade nebol tak dlho umŕtvený značný kapitál bez toho, aby sa mohla ovplyvňovať či bezprostredne usmerňovať podnikateľská politika danej firmy. Podľa vyjadrenie Heinricha Gattineaua, neskôr popredného muža oboch chemických podnikov „pred autonómiou Slovenska neexistovala žiadna možnosť vplyvu na vedenie bratislavskej Dynamit Nobel“.[38] Skutočný záujem a príčiny takého trpezlivého čakania na príležitosť odkryl špičkový predstaviteľ IG Farben Max Ilgner, keď konštatoval, že záujmy koncernu na juhovýchode Európy

[37] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Ilgner, Vol. 3, Buch IX., poznámky z rozhovoru z 22. septembra 1937 medzi Pollakom a IG Farben (odpis) a podrobný odpis zo záznamu rozhovoru.

[38] Podnikový archív (ďalej PA) Istrochem Bratislava, Dynamit Nobel (1873 – 1945), Aktennotiz, Berlin, 15. december, kart. 1, i. č. 6.

zostávali bezvýznamné až do začiatku roka 1938, lebo vzhľadom na osobitnú situáciu v ČSR bratislavská Dynamitka pracovala úplne samostatne.[39] Rukolapnejšie sa jej kľúčový význam pre nemecký koncern nedal vyjadriť.

Na porade v talianskom Miláne sa okrem iného konštatovalo, že v septembri 1937 mal tajný radca Carl Bosch, jeden z pohlavárov IG Farben, absolvovať cestu po juhovýchodnej Európe a sprevádzať ho mali okrem iného Heinrich Gattineau a Ervin Philipp. Boschovi sa mali predostrieť „rakúske plány" a získať ho pre ich podporu. Nakoniec interné grémiá v Nemecku ako aj manažment rakúskych podnikov koncernu súhlasili s plánom fúzie a na marec boli dohodnuté vo Viedni rozhovory a kontrola bilancií SWW. Pred finalizáciou prác však zaskočilo zúčastnených (Nemcov určite nie) vpochodovanie nemeckých vojsk do Rakúska.

Anšlus zmenil úplne situáciu na poli chemického priemyslu nielen v Rakúsku, ale v celej strednej Európe. V rakúskych podnikoch dochádza k radikálnej zmene kádrov. Židovská otázka sa stala organickou súčasťou koncepčných plánov, rokovaní, ale i osobných ambícií mnohých, ktorí videli šancu dostať sa na dobre platené miesta. Mnohé osobné tragédie, zatýkania a nakoniec aj samovražda generálneho riaditeľa Pulverfabrik Skoda-Wetzlar-Werke Isidora Pollaka, ktorú spáchal pri opätovnom zatknutí gestapom, mohli byť dostatočným varovaním aj pre slovenské podnikateľské elity. Do mája 1938 rezignoval Ervin Philipp na všetky svoje funkcie v Rakúsku: „Po anšluse Rakúska odstúpili nielen vedúci židovskí páni rakúskych spoločností podniku Dynamit Nobel Bratislava, ale nanovo sa obsadili aj niektoré vedenia podnikov, čím sa stala naliehavou nová organizácia".[40]

V situácii po anšluse bolo už neudržateľné, aby Dynamitka z Bratislavy udržala svoje rakúske podniky. Preto sa na program dňa dostal ich predaj do vlastníctva IG Farben. Získať súhlas od DAG na prevzatie rakúskych subjektov z rúk Dynamitky nebol problém. Rokovania sa odohrávali od júla do októbra 1938 v Budapešti, lebo Ervin Philipp odmietol demonštratívne vstúpiť na rakúsku pôdu. Po anšluse totiž vyhlásil, že jeho noha už nevstúpi na územie Rakúska. Konflikt medzi oktrojovanou skupinovou príslušnosťou a ostrakizovanou, pritom intímne prežívanou individuálnou identitou smeroval očividne k tragickému finále.

[39] RADANDT, Hans: Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa 1938 bis zum Ende des zweiten Weltkrieges. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte,* Heft 1. Berlin : 1967, s. 85 (Bundesarchiv Berlin, IG Farben, Nr. 1758, Bl. 395).

[40] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Kühne, Buch III., Svedecká výpoveď Ernsta Haagera z 10. marca 1948.

Napriek Philippovmu zásadnému postoju sa rokovalo údajne v srdečnej atmosfére, zúčastnení sa poznali a dokonca miestne „Excelencie" Filip Weissz a prezident šalgótarjánskych baní Franz Chorin (obaja Židia a predstavitelia menšinového akcionára Dynamitky Pesti Magyar Kereskedelmi Bank) pozvali svojich kolegov spoza rokovacieho stola do vlastných príbytkov.

Podľa čelného predstaviteľa DAG a neskoršieho riaditeľa bratislavskej Dynamitky Karla Meyera na budapeštianskych rokovaniach v júli 1938 už Philipp rezignoval na svoje rakúske funkcie (čo je pravda), trochu pochybné však je ďalšie tvrdenie. Hneď po skončení rokovania 6. júla cestoval Philipp do Bratislavy na zasadnutie riaditeľskej rady a na nej boli údajne Paul Müller (riaditeľ DAG) a Filip Weiss (predstaviteľ Pesti Magyar Kereskedelmi Bank) poverení, aby pripravili s Philippom zmluvu o penzionovaní.[41]

V každom prípade bratislavská Dynamitka sa bez väčších problémov vzdala svojich rakúskych podnikov a nakoniec získala súhlas aj od spomínaného budapeštianskeho menšinového vlastníka. 14. októbra 1938 sa v Budapešti uzavrela zmluva medzi IG Farben zastúpeným riaditeľom Heinrichom Gattineauom a prokuristom Ulrichom Kerstenom a podnikom Dynamit Nobel Bratislava reprezentovaným generálnym riaditeľom Ervinom Philippom a členom správnej rady a predstaviteľom hlavného budapeštianskeho akcionára Filipom Weissom o predaji akcií rakúskych podnikov a ich dcérskych spoločností z rúk bratislavského do rúk nemeckého koncernu. Hladký priebeh rokovaní mal viacero príčin. Rakúske podniky nepatrili pre Bratislavu ani k výnosnému, ani ku kľúčovému majetku. Po anšluse sa stali, ako už bolo povedané, z dlhodobého hľadiska neudržateľnými. Strategický pohľad sa upieral na juhovýchod Európy a získanie spojenca v IG Farbenindustrie bolo preto oveľa dôležitejšie. Hoci to po vojne predstavitelia DAG vehementne a s pochybnými argumentmi popierali, je viac ako pravdepodobné, že v prípade rakúskych podnikov pôsobila na ich predaj aj skutočnosť, že boli vnímané ako židovské, a to aj bez exaktného legislatívneho vymedzenia.

Relatívne nízka kúpna suma 1,8 miliónov RM zodpovedala nevysokým výnosom Dynamitky z rakúskych podnikov. Dynamitka sa tým vzdala svojho vplyvu na rakúskom trhu. Za zdržiavanie sa akéhokoľvek konkurenčného pôsobenia na trhoch Ríše sa IG Farben zaväzovala svojmu bratislavskému partnerovi ročne platiť 90 000 RM (782 610 Kč) počas 25 rokov, a to dividendami,

[41] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch IV. a Buch V., Svedecká výpoveď Rudolfa Schmidta z 29. a 30. januára 1948 a Karla Meyera z 30. januára 1948.

ktoré DAG Troisdorf poberá z titulu vlastníctva 51 % akcií bratislavského podniku.[42] Pokus o prieťahy zo strany pražskej Československej národnej banky odmietnutím transakcie v novembri 1938 nemal väčší zmysel a celú záležitosť po marci 1939 schválila Slovenská národná banka.

Porada zástupcov všetkých oddelení centrály IG Farben v Berlíne 17. mája 1938 sa venovala výlučne Československu. Presnejšie hlavnému konkurentovi Spolku pre chemickú a hutnícku výrobu v Ústí nad Labem, ktorý bol v rukách belgického koncernu Solvay a pražskej Živnostenskej banky. V centre pozornosti boli možnosti využitia bývalého nemeckého manažmentu, nahradeného v priebehu medzivojnového obdobia „nacionálnymi Čechmi a Židmi."[43]

Udalosti odohrávajúce sa v Nemecku a v Rakúsku, rétorika politikov, tlačová propaganda, konkrétne opatrenia a predovšetkým čoraz brutálnejšie usmerňovaná prax voči židovskému obyvateľstvu museli vyvolávať obavy z vývoja v strednej Európe. Mníchovský diktát, okliešťenie ČSR a vyhlásenie autonómie Slovenska ešte viac umocňovali pocit strachu z eskalácie protižidovskej psychózy. Ak sa budovanie samostatnej ekonomiky a kontrola hospodárskeho života mali po roku 1918 dosiahnuť nostrifikáciou, repatriáciou kapitálu a pozemkovou reformou, tie isté ciele sa mali koncom tridsiatych rokov dosiahnuť arizáciou a protižidovskými opatreniami. Philipp vychádzal z nemeckého charakteru podniku a zo svojej tradičnej lojality.

V októbri 1938 prichádza do Bratislavy so zvláštnym poslaním ako poradca nemeckej menšiny na Slovensku Kurt Rabl z Volksdeutsche Mittelstelle. V priebehu októbra tu vypracoval tri memorandá o zapojení Slovenska do nacistického štvorročného plánu, o rýchlej arizácii slovenskej ekonomiky a o uplatnení rasových norimberských zákonov na Slovensku.[44] V takomto smere postupovali aj jednotlivé nemecké koncerny. Výnimkou nebolo ani IG Farben.

Do rúk Maxa Ilgnera sa už koncom októbra 1938 dostali interné poznámky týkajúce sa situácie Dynamitky s dátumom 21. október. Ide o závažný dokument, ktorý v skratke charakterizuje podstatné body záujmu IG Farben:

„1. S vysokým stupňom pravdepodobnosti možno počítať s tým, že Bratislava zostane súčasťou Slovenska,
2. Antisemitské tendencie na Slovensku zaznamenávajú vzrast,

[42] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), Gedächtnisprotokoll, Schiedsgerichtvertrag (Budapest, 14. október 1938).

[43] RADANDT, Hans: Beteiligungen deutscher Konzerne an Unternehmungen in der Tschechoslowakei 1938 bis 1945. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte,* Teil II. Berlin : 1969, s. 160-161.

[44] HEUMOS, Peter: Slovensko vo vojnovom hospodárstve tretej ríše. In: *Slovensko v rokoch druhej svetovej vojny*. Bratislava : Predsedníctvo SNR, 1991, s. 70.

3. Jedna správa z dnešnej rannej tlače znela: „Slovensko plánuje vybudovať vlastný chemický priemysel“ a pre tento by mohli prísť do úvahy už existujúce prevádzky podniku Dynamit AG Bratislava.“

Ďalej sa poznámky zaoberajú situáciou v správnej rade Dynamitky, kde po interných zmenách zastupuje záujmy IG Farben a Dynamit AG, vorm. Alfred Nobel & Co., Troisdorf, predtým Hamburg, už len Paul Müller. Okrem neho sú členmi správnej rady „Neárijci“ Ervin Philipp, Emil Freund, za maďarského menšinového akcionára Filip Weiss a Česi (Bouček, Kress, Říha a omylom je medzi nich zaradený aj bývalý prezident Slovenskej krajiny Jozef Országh), o ktorých árijskom, či neárijskom pôvode zdroj nevedel nič konkrétne povedať. Navrhovalo sa požiadať Müllera, aby delegoval ešte niekoho do správnej rady, najlepšie človeka z DAG Troisdorf orientovaného na juhovýchodnú Európu. Ďalšia pripojená poznámka uvádzala, že by malo ísť o chemika, vzhľadom na chemické záujmy bratislavského podniku. Nasledoval konkrétny návrh: Ervin Philipp, Paul Müller, Dr. Hans Kühne (Leverkusen), Heinrich Bütefisch (Merseburg – Leunawerke), Max Ilgner, resp. Karl Meyer, jeden zástupca budapeštianskej obchodnej banky, jeden slovenský zástupca po dohode so slovenskou vládou a s otáznikom je uvedený aj Országh.[45] Ako vidieť, v Berlíne sa išlo už do detailov a počítalo sa tak s odstránením Čechov, ako aj funkcionárov židovského pôvodu (s výnimkou Philippa, ktorého ešte potrebovali, hlavne vzhľadom na jeho vplyv a pozície). Z fľaše sa vypúšťa džin antisemitizmu a začína sa roztáčať mašinéria protižidovských opatrení. Jej tragický koniec si v tom čase ešte nikto nepripúšťal.

Slovenská autonómna vláda sa snažila od začiatku eliminovať zastúpenie židovskej komunity v ekonomike. Vystúpenia jednotlivých autonómnych predstaviteľov, protižidovské podnety zo strany podnikateľských zväzov, uverejňovanie zoznamov židovských podnikateľov v *Gardistovi*, účelové kontroly živnostenských oprávnení a stále ostrejšie články v tlači sprevádzalo bojkotové hnutie a v novembri 1938 prvé deportácie zo Slovenska. Napriek absencii legislatívy a vymedzeniu pojmu „Žid“ sa vytvárala atmosféra strachu, ktorá dávala tušiť priebeh ďalšieho vývoja.[46]

[45] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), Akten-Notiz für Dr. Ilgner betreff DAG Pressburg, 21. október 1938; UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0678 (Tschechoslowakei), Die wichtigsten Firmen der chemischen Industrie in der Czechoslovakei (Ohne Aussiger Verein), 27. september 1938 (Vowi 3025).

[46] „Alebo máme autonómiu a urobíme to, na čo sme čakali alebo sme slabí a budú robiť Židia s nami, čo chcú. Veľké obchody nech preberú naši ľudia a malé židovské firmy nech si opatria nápis : Židovská firma. Tu váhanie ani trochu nepomôže. A či hádam budú nám Židia udržiavať vládu?“ *Nástup* z 1. decembra 1938, cit. podľa NIŽŇANSKÝ, Eduard: *Židovská komunita na Slovensku medzi československou parlamentnou demokraciou a slovenským štátom v stredoeurópskom kontexte.* Prešov : Universum, 1999, s. 104.

Dynamitka stála v súvislosti so stále naliehavejšími antisemitskými opatreniami na križovatke. Ohrozené bolo jej vlastné vedenie – riaditeľstvo podniku, ktoré citlivo vnímalo situáciu a aj po bezprostrednej skúsenosti v Rakúsku muselo počítať s najhorším. Generálnym riaditeľom bol už spomínaný Ervin Philipp, riaditeľmi Hermann Schwarzwald a Adalbert (Béla) Freund, prevádzkovým riaditeľom Oskar Böhm. Ani jeden z nich nebol pre nastupujúcu moc akceptovateľným kádrom. Židovská otázka sa pomaly presúvala z prísne dôverných rozhovorov a koncepčných úvah do verejných priestorov. Karol Sidor v interview belehradskej *Politike* koncom októbra 1938 konštatoval, že židovská otázka je na Slovensku vážnym problémom, žiaľ, Slováci nemôžu svojich Židov vyviezť ani do Rumunska, Maďarska, Nemecka alebo Poľska, preto sa nový parlament bude musieť zaoberať židovským zákonom. V ňom pôjde o oddelenie Židov od kresťanského obyvateľstva, žiadne úľavy v tomto smere nie sú možné, lebo „židia sú avantgardou komunistov a slobodomurárov". Všetky uvedené postoje sa okamžite monitorovali aj v centrále IG Farben.[47] V prejave Alexandra Macha z 5. februára 1939 odznela ďalšia hrozba: „Kto si tu nakradol bohatstvo, tomu bude odobraté. To je praktické riešenie židovskej otázky".[48]

Nepochybne ich vnímalo s obavami aj vedenie Dynamitky. Na druhej strane význam podniku, nemecká opora za jeho chrbtom a dovtedajšia spolupráca s predstaviteľmi koncernu mohli – predovšetkým v Philippovi – vyvolávať naivnú vieru, že vývoj bude prechádzať mimo neho bez toho, aby musel riešiť otázku vlastnej identity. Vedenie podniku (alebo aspoň jeho podstatná časť) napriek novému občianstvu a trvalému pobytu zostalo bývať vo Viedni. S výnimkou Philippa, ktorý žil od anšlusu výlučne v Bratislave, sa zvyšok vedenia až začiatkom roka 1939 presunul aj de facto do tohto mesta.[49]

Špičkoví predstavitelia IG Farben sa 26. októbra 1938 stretli na prvom zasadaní novokonštituovaného Výboru pre juhovýchodnú Európu (Südosteuropa-Ausschuss). Tento orgán mal vytyčovať koncepcie i usmerňovať v duchu záujmov nemeckého koncernu jeho praktické kroky na juhovýchode Európy. Nečudo, že medzi členmi výboru nechýbali okrem špičkových predstaviteľov koncernu ani

[47] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), výťah z *Berliner Nachtausgabe*, Berlín, 24. október 1938.

[48] LIPSCHER, Ladislav: *Die Juden im slowakischen Staat 1939 – 1945.* München : R. Oldenbourg, 1980, s. 25. K tomu KAMENEC, Ivan: *Po stopách tragédie*. Bratislava : Archa, 1991 a ALY, Götz: *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus.* Bonn : Bundeszentrale für politische Bildung, 2005, s. 253 a nasl.

[49] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch IV. a Buch V., Svedecká výpoveď Rudolfa Schmidta z 29. januára 1948 a Karla Meyera z 30. januára 1948.

poprední predstavitelia Dynamitky, ktorá mala svojimi väzbami na strednú Európu a Balkán všetky predpoklady na napĺňanie podobných zámerov.

Z poverenia uvedeného Výboru pre juhovýchodnú Európu sa v novembri 1938 uskutočnili v Bratislave pod kuratelou Heinricha Gattineaua rozhovory so štátnym sekretárom a vodcom nemeckej menšiny na Slovensku Franzom Karmasinom a s poverencom Arthura Seysa-Inquarta a nemeckým konzulom Ernstom von Druffelom. Gattineau v prísne dôvernom materiáli zhrnul základné tendencie vývoja na Slovensku: slovenská vláda sa snaží úplne eliminovať z bežného života všetky maďarské vplyvy, rovnako je neželateľné akékoľvek české pôsobenie na ekonomiku Slovenska a prijali sa ostré opatrenia aj k eliminácii židovského elementu. Na druhej strane vláda a nemecká menšina veľmi počítajú s nemeckou hospodárskou pomocou. Na margo Dynamitky sa konštatovalo: „Podnik Dynamit Nobel AG je považovaný za nemecký oporný bod v Bratislave. Vláda a nemecká „Volksgruppe“ očakávajú od IG Farben, že ako väčšinový vlastník čo najrýchlejšie uskutoční zmeny v židovskom vedení a správnej rade. Vhodné osobnosti, ktoré sa javia ako prijateľné tak pre vládu, ako aj pre nemecké miesta, sa môžu navrhnúť.“ Gattineau dodáva, že s týmto stanoviskom sa stotožnil aj Veesenmayer, ktorý bol v Göringovom štábe poverený spracúvaním slovenskej otázky. Aj podľa neho sa musí za každých okolností zaistiť nemecký vplyv v Bratislave.[50]

Prvoradým problémom v najbližších mesiacoch teda zostala kádrová otázka. Tragickú úlohu v nej zohral práve generálny riaditeľ Dynamitky Ervin Philipp. Počas rokovaní o predaji rakúskych podnikov v Budapešti v júli 1938 sa údajne dohodol s Paulom Müllerom na veľkorysej podobe svojej penzie. Mal dostať brutto 700 000 Kč (asi 70 000 RM), čo bol dvojnásobok penzie, ktorú dostal člen správy IG Farben. Podľa iných prameňov boli detaily dohodnuté už v Budapešti a to tak, že mu prislúchala ročná penzia vo výške netto 335 000 Kč.[51] Faktom zostáva, že Philipp do dôchodku neodchádzal. Do akej miery to súviselo so skutočnosťou, že bol potom sám použitý, či zneužitý na uskutočnenie spomínaných kádrových opatrení, nevedno. Predstavoval tak potrebnú kontinuitu vo vedení podniku a súčasne pred časťou verejnosti dôležitý „figový list“, ktorý mal zakryť skutočnú podstatu všetkých krokov. Bolo

[50] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), H. Gattineau H. Kühnemu z 12. novembra 1938.

[51] GATTINEAU, Heinrich: *Durch die Klippen des 20. Jahrhunderts. Erinnerungen zur Zeit- und Wirtschaftsgeschichte.* Stuttgart : Seewald, 1983, s. 159; UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch IV. a Buch V., Svedecká výpoveď Rudolfa Schmidta z 29. a 30. januára 1948 a Karla Meyera z 30. januára 1948.

pozoruhodné, aké úsilie sa v tomto prípade vyvinulo na vytvorenie zdania legitimity pri marginalizácii manažérskych štruktúr Dynamitky.

Kľúčová je z tohto hľadiska správa o rozhovoroch zástupcu IG Farben E. R. Fischera (jeden z držiteľov titulu Wehrwirtschaftsführer v koncerne) s Ervinom Philippom v Prahe 12. a 13. novembra 1938. Výsledkom boli jednoznačné závery: riaditeľa bratislavskej Dynamitky Böhma okamžite (toto slovo bolo príznačne často použité) penzionovať; obaja židovskí chemici (Fanto a Spitzer) budú okamžite, pri dodržaní všetkých zákonných lehôt, prepustení; Philipp dá podnet po osobnom rozhovore s Jozefom Országhom a Václavom Boučkom na okamžité odstúpenie oboch zo správnej rady; ďalší riaditeľ Vojtech (Béla) Freund opustí Bratislavu a zatiaľ bude k dispozícii na riešenie zvláštnych úloh podniku v Prahe. Philipp podá návrhy na penzionovanie Freunda, prípadne mu bude na istý prechodný čas vyplácaný plný plat. O penzionovaní alebo prepustení ďalšieho riaditeľa Schwarzwalda sa bude ešte rokovať, až bude rozhodnuté o jeho nástupcovi. Podľa Philippa totiž po prepustení Böhma, Freunda a Schwarzwalda nie je medzi personálom v Bratislave nikto, kto by namiesto menovaných prevzal obchodné a technické vedenie podniku.

Podľa záznamov Philipp musel podniknúť potrebné kroky, aby na najbližšom valnom zhromaždení boli Béla Freund a Karl Kress vylúčení zo správnej rady. Fischer nepovažoval za účelné, aby sa už teraz doplnila správna rada o „slovenské osobnosti". Najprv treba zodpovedne preskúmať vhodnosť potenciálnych kandidátov, preto Fischer navrhol oznámiť Slovákom a zástupcom nemeckej Volksgruppe v Bratislave, že najvhodnejšie bude zrealizovať odstúpenie nevhodných a prijatie akceptovateľných ľudí na najbližšom valnom zhromaždení, teda niekedy v lete roku 1939. Len namiesto vylúčeného Kressa (?) by sa mal do správnej rady delegovať náhradník. Fischer navrhoval pozastaviť aj vstup Karla Meyera do riaditeľstva, aby to nevyzeralo, že práve ríšski Nemci môžu bez problémov vstupovať do riadiacich orgánov slovenských podnikov. Podľa Fischera treba brať do úvahy aj fakt, že Bratislava síce leží na Slovensku, ale je stále odkázaná na odbyt na českom území. Aj vzhľadom na Prahu teda neodporúčal všetkých Čechov prepustiť a okamžite ich nahradiť ríšskymi Nemcami.

Do Prahy mal 17. novembra pricestovať Karl Meyer, ktorého by mohol, ba mal sprevádzať Gattineau a obaja páni by mali na mieste zistiť, kto je v bratislavskom podniku k dispozícii, teda vhodný na vedúce funkcie a pritom aj politicky akceptovateľný.[52]

[52] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), Aktennotiz betr. Besprechung mit Herrn Philipp... 14. november 1938.

Výpovedná hodnota uvedeného materiálu najlepšie svedčí o arogancii uvažovania nad osudmi ľudí a podniku. Ešte viac tento postoj vyniká pri úvahách o samotnom prezidentovi Philippovi: „V obchodnom oddelení (Kaufmännische Abteilung der IG Farben – poznámka R. H.) bola docielená zásadná zhoda v tom, že pán Philipp je pre Bratislavu už neúnosný. Nehovoril som o tomto bode s pánom Philippom a doporučujem, neurobiť to dovtedy, kým nemáme rozhodnutie pražskej vlády a národnej banky o predaji rakúskych podnikov Bratislavou (k tomu – ako sme videli – neprišlo – poznámka R. H.). Pán Philipp by nám potom mohol v Prahe ľahko robiť ťažkosti a s touto možnosťou musíme prinajmenšom počítať. Okrem toho považujem za lepšie, keď pán Philipp sám zrealizuje odstúpenie českých a židovských členov správnej rady a direktoriátu v Bratislave. Ďalej musí pán Philipp zabezpečiť súhlas pána Filipa Weissa ako zástupcu menšiny (minoritného akcionára Dynamitky – Budapeštianskej maďarskej obchodnej banky – poznámka R. H.). Ku všetkým týmto opatreniam by sa pán Philipp ťažko podujal, keby bol z našej strany nútený na odstúpenie.“[53]

Fischer uvádzal ďalej, že o odstúpení Philippa bude treba hovoriť aj so zástupcom Budapešti vo vedení Dynamitky Weissom. Aj toto však chcel urobiť vo vhodnejší moment ako teraz, keď panuje priaznivá atmosféra na uzavretie zmluvy s budapeštianskym minoritným akcionárom. Preto museli Philippa v Berlíne kvôli tomu dokonca chrániť: „Pre všetky tieto dôvody, ktoré hovoria proti okamžitému odstúpeniu pána Philippa, musia aj slovenské úrady mať pochopenie“.[54]

Všetky materiály E. R. Fischera, vrátane odborných záležitostí okolo odbytu Dynamitky, boli predložené na vedomie všetkým členom Výboru pre juhovýchodnú Európu. Na jeho druhom zasadaní 8. decembra 1938 v Berlíne, ktoré venovalo Dynamitke mimoriadnu pozornosť, už odzneli v rozsiahlom expozé Karla Meyera konkrétne plány a konkrétne mená. Paul Müller v zásade vyslovil ochotu prevziať Philippovo miesto na čele správnej rady a konštatovalo sa, že do nej môžu byť kooptovaní Bütefisch, Ilgner a Kühne. Do riaditeľstva mali nastúpiť Karl Meyer (technické otázky) a H. Gattineau (všeobecné hospodárske otázky).

Podľa všeobecne panujúceho presvedčenia sa mal bratislavský závod (Dynamitka) zmeniť na spoločnosť s ručením obmedzením (pod názvom Chemische Fabrik Pressburg GmbH) a vyčleniť sa z rámca bratislavskej akciovej

[53] UG/ABL, *Direktionsabteilung,* ref. 52.
[54] UG/ABL, *Direktionsabteilung,* ref. 52.

spoločnosti, ktorá mala ďalej pracovať ako holdingová spoločnosť. Podľa stále platných predpisov musela byť aj v pripravovanej spoločnosti česko-slovenská väčšina. Okrem štyroch ríšskych Nemcov (Müller, Bütefisch, Ilgner a Kühne) mohli tvoriť členov správnej rady jeden Maďar ako zástupca budapeštianskej banky a traja Česi a Slováci, v rámci ktorých by mali figurovať dvaja českí a jeden slovenský Volksdetsche. Uvažovalo sa o Slovákovi ako prvom zástupcovi predsedu a Čechovi ako druhom zástupcovi. Do úvahy prichádzal riaditeľ Živnostenskej banky Jan Dvořáček. Spojenie s touto bankou bolo očividné aj z toho, že o akcie Dynamitky na voľnom trhu mala IG Farben eminentný záujem, a to sprostredkovaním Dresdner Bank práve cez Živnostenskú banku.

Do správnej rady Chemische Fabrik Pressburg GmbH, zámerne čo najmenšej, mali z nemeckej strany nastúpiť Hans Kühne a Fritz Gajewski, zo slovenskej dve neurčené osobnosti. V riaditeľstve mal účinkovať Karl Meyer (DAG) a ako výrobný riaditeľ Oskar Schmidt. Obchodný riaditeľ musel ovládať aj krajinský jazyk, teda slovenčinu.[55]

Napriek všetkým detailným plánom sa však udalosti nakoniec vyvinuli úplne inak. Rútili sa totiž oveľa rýchlejšie ako jednotliví aktéri rozhovorov a všetky uvedené plány predpokladali. Zmenené podmienky sa odrazili v korekciách starých záverov, ako aj na nových záveroch tretieho zasadania Výboru pre juhovýchodnú Európu z 18. februára 1939 v Innsbrucku, ktoré znovu venovalo problematike Bratislavy mimoriadnu pozornosť.

V dôsledku politických udalostí roku 1938 a ich ekonomického dopadu stratila bratislavská Dynamitka približne polovicu svojho odbytu. Predpokladané vyčlenenie podniku z bratislavskej spoločnosti by tak podľa expertízy odborníka z Chemie-Revisions und Treuhand GmbH nebolo účelné, už len preto, lebo by sa straty z výroby nemohli kompenzovať ziskami z rôznych zastúpení.

Od Nového roku 1939 odišiel Ervin Philipp ako generálny riaditeľ a predseda správnej rady bratislavskej Dynamitky do dôchodku. Svoje posty prezidenta, resp. viceprezidenta jednotlivých dcérskych spoločností si však ešte ponechal.

Ešte pred svojim odchodom však vykonal Philipp svoju „murínsku“ nadprácu. Penzionoval zaslúžilých funkcionárov zastupujúceho predsedu správnej rady Emila Freunda, ktorého „zotrvanie sa vzhľadom na vývoj situácie stávalo neudržateľným“ a obchodného riaditeľa Hermanna Schwarzwalda.[56]

[55] UG/ABL, Ausschüsse und Kommissionen, sign. 013-025 (Südosteuropaausschuss), Niederschrift über die 2. Sitzung des Südosteuropa-Ausschusses (8. december 1938).

[56] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch IV. a Buch V., Svedecká výpoveď Karla Meyera z 30. januára 1948.

Čo sa týkalo kádrových zmien, Philipp ešte 17. januára 1939 oznamoval požiadavku Gattineaua – jeho a Meyera čo možno najrýchlejšie vymenovať za riaditeľov Dynamitky a do správnej rady kooptovať Ilgnera a Kühneho. Philipp bol za, len stanovy Dynamitky neumožňovali kooptáciu, preto úradne zaznamenanie uvedených mien bude podľa Philippa možné až po valnom zhromaždení. Zato Gattineauov výklad bol podstatne jednoduchší – informoval Kühneho, že 13. januára v Budapešti bola kooptácia jeho (Kühneho) a Ilgnera do správnej rady prijatá, kooptácia Bütefischa mala byť už len formalitou.[57] Podľa ďalšieho referátu Gattineaua Philipp mal kvôli kontinuite ešte zostať v správnych radách Dynamitkou ovládaných podnikov v Maďarsku, Rumunsku a Juhoslávii. Naopak, údajne už odstúpil z funkcie generálneho riaditeľa a predsedu správnej rady Dynamitky a na jej nasledujúcom valnom zhromaždení mal vypadnúť aj zo správnej rady. To nezodpovedalo úplne skutočnému stavu a k rozhodujúcemu obratu malo prísť až po 14. marci 1939. Do správnych orgánov podnikov ovládaných Dynamitkou sa však, ako už bolo spomínané, medzitým už infiltrovali mená ako Kühne, Bütefisch, Gattineau, Stamm a Meyer.

Tretie zasadanie výboru pre juhovýchodnú Európu z 18. februára 1939 potvrdilo tendenciu zreteľnú z prednášky Heinricha Gattineaua zo 17. januára 1939 pred obchodno-politickým výborom Ríšskej hospodárskej komory (Reichswirtschaftskammer). V nej tento významný reprezentant nemeckých záujmov v Dynamitke vzhľadom na hospodárske zmeny otvorene rezignoval na existenciu zvyškového Česko-Slovenska.[58]

Začiatkom marca 1939 sa znovu posunula „dopredu“ kádrová otázka. Na krátkom zasadaní direktória 3. marca 1939 uviedol predsedajúci Ervin Philipp, že v dôsledku mimoriadneho pracovného zaťaženia jednotlivých členov tohto orgánu nie je možné uskutočniť riadne zasadnutie. Naopak, doba a záujmy podniku si vyžadujú rýchle rozhodnutia. Preto navrhol Oskarovi Schmidtovi udelenie titulu „riaditeľ“ s mesačným platom 6 000 Kč a súčasne udelenie prokúry obom obchodným riaditeľom Gattineauovi a Meyerovi, ako aj novopečenému riaditeľovi Schmidtovi. Všetky návrhy prítomní bez problémov schválili.[59]

[57] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0681 (Dynamit Nobel AG Pressburg), E. Philipp na P. Müllera zo 17. januára 1939 a H. Gattineau na H. Kühneho z 13. januára 1939.

[58] UG/ABL, Länder A–Z, sign. 084-001 (Südosteuropa), GATTINEAU, Heinrich: *Aktuelle Wirtschaftsprobleme in Südosteuropa (17. január 1939)*; UG/ABL, Auschüsse und Kommissionen, sign. 013-025 (Südosteuropaausschuss), Niederschrift über die 3. Sitzung des Südosteuropa-Ausschusses (18. február 1939).

[59] PA Istrochem, Dynamit Nobel (1873 – 1945), Protokol zo zasadania riaditeľstva, a. s., Dynamit Nobel v Bratislave z 3. marca 1939, kart. 1, i. č. 4.

Bolo očividné, ako sa najmä v tomto krátkom, ale veľmi dynamickom období Dynamitka postupne dostávala do stále väčšej závislosti od nemeckého IG Farben. Kapitálové, obchodné, personálne i politické väzby spôsobovali, že hoci aj predtým bol rozhodujúci balík akcií v nemeckých rukách, práve teraz sa mohla uvedená skutočnosť v oveľa väčšej miere prejaviť aj v praxi. Ešte stále to však nebolo ono, ešte stále tu boli záujmy oklieštěného štátu i nepohodlní ľudia v správnej rade a na vedúcich postoch. To všetko sa malo zmeniť po 14. marci 1939.

Necelé dva týždne po vzniku Slovenskej republiky, teda 23. marca 1939, a bezprostredne po uzavretí tzv. Ochrannej zmluvy podpísali slovenskí predstavitelia s Ríšou platobnú dohodu a tajný protokol o hospodárskej a finančnej spolupráci. Hovorilo sa v ňom o využívaní prírodného a nerastného bohatstva Slovenska, ako aj produktov poľnohospodárstva a lesníctva. Okrem toho bol nemeckej kontrole a potrebám podriadený slovenský priemysel, financie a doprava. O tom, akú dôležitosť pripisovalo nemecké vedenie týmto článkom, svedčila skutočnosť, že minister Joachim von Ribbentrop by bez tohto dokumentu nepodpísal tzv. Ochrannú zmluvu.[60]

Od 23. do 25. mája 1939 sa uskutočnili oficiálne hospodárske nemecko-slovenské rozhovory, ktorých sa za slovenskú stranu zúčastnili ministri hospodárskych rezortov Gejza Medrický a Mikuláš Pružinský, hospodársky expert Štefan Polyak, guvernér Slovenskej národnej banky Imrich Karvaš, generálny sekretár Ústredného združenia slovenského priemyslu Peter Zaťko a ďalší. Za nemeckú stranu rokovali riaditeľ IG Farben a významný reprezentant bratislavskej Dynamitky Heinrich Gattineau, riaditelia a vedúce osobnosti hutníckeho a drevárskeho priemyslu, dopravy a priemyslu ako celku.[61] Rozhovory konštatovali kvantitatívne problémy s technickou, odborne vyškolenou a podnikateľskou inteligenciou na Slovensku, čo sa odrážalo na slabšej výkonnosti ekonomiky ako celku. Bolo to jedno z dedičstiev Československa, hoci práve to pre vznik slovenskej inteligencie vytvorilo najlepšie predpoklady. Avšak skutočnosť, že mnohé chemické podniky boli v záujmovej sfére Spolku pre chemickú a hutnícku výrobu alebo Apolka stála pod vplyvom Živnostenskej banky, mala za následok, že rozhodovacie právomoci zostali v rukách Neslovákov. Ďalším výrazným brzdiacim prvkom bola dlhodobo panujúca politická neistota. Východisko našli rokovania v programovom posilňovaní nemeckého vplyvu, v „inštalovaní" nemeckého poradcu (Beratera) na ministerstve hospodárstva a

[60] HOENSCH, Jörg K.: *Die Slowakei und Hitlers Ostpolitik*. Köln – Graz : Böhlau, 1965, s. 345.

[61] UG/ABL, Direktionsabteilung, sign. 700-0678 (Tschechoslowakei). Bericht über die deutsch-slowakischen Industriebesprechungen (23. – 25. máj 1939).

v riešení clearingových problémov, čo malo svoju finančnú, colnú, zahraničnoobchodnú a vnútropolitickú (často protičeskú a protižidovskú) podobu.

Postupné zaťahovanie Slovenska do sfér hospodárskych záujmov Tretej ríše malo charakter rýchlych, za sebou nasledujúcich krokov. Začiatkom apríla 1939 sa najprv na vládnej úrovni utvorili špeciálne výbory, ktoré mali zohrávať funkciu riadiacich hospodárskych orgánov. Vzápätí 22. júna 1939 nasledovalo podpísanie slovensko-nemeckej obchodnej zmluvy. Z Ríše nakoniec v zmysle záverov spomínaných rozhovorov vyslali koncom roku 1939 Ericha Geberta ako obchodného atašé na nemecký zastupiteľský úrad, ktorý neskôr prevzal aj funkciu poradcu vlády pre hospodárske a finančné otázky. Jeho ambíciou bolo ovplyvňovať v prospech Ríše všetky dôležitejšie hospodárske opatrenia slovenských hospodárskych orgánov. Bol najaktívnejším zo všetkých poradcov a nikdy nezabúdal na protižidovský kontext.[62] Vyvrcholením hospodárskej previazanosti Ríše a jej satelita bol následne tzv. Wehrwirtschaftsvertrag z 30. januára 1940.

Na zasadaní správnej rady 21. júna 1939, teda tri mesiace po deklarovaní samostatnej Slovenskej republiky, sa okrem prezidenta Ervina Philippa zúčastnili jej ďalší členovia: generálny riaditeľ Paul Müller a obchodný riaditeľ Karl Meyer, ktorí zastupovali podnik v Troisdorfe pri Kolíne nad Rýnom, Filip Weis za budapeštiansku Obchodnú banku (Pesti Magyar Kereskedelmi Bank) a Heinrich Gattineau, riaditeľ IG Farbenindustrie. Predstavitelia českého a slovenského kapitálu sa už vzdali svojich postov (vrátane bývalého slovenského krajinského prezidenta Jozefa Országha) a teraz prišiel rad aj na samotného Philippa rezignovať na svoje výlučné postavenie ako predsedu správnej rady (podľa niektorých prameňov odstúpil od 1. januára 1939, ale zrejme až teraz oficiálne) a člena direktória. Tak i urobil, keď argumentoval aj tým, že demisiu podal tiež riaditeľ Karl Kress. Philipp odmietol aj symbolickú, v skutočnosti skôr farizejskú ponuku zotrvať v správnej rade.[63] Kruh sa uzavrel a Nemci mali konečne úplne voľné ruky. Philipp okamžite odchádza do zahraničia, kde o krátky čas vo švajčiarskom Zürichu zomiera. O tom, že všetko nebolo úplne v poriadku svedčí jeho list z Paríža do Bratislavy z 1. júla 1939, ku ktorému je pripojený aj Kreszov rezignačný list, ale s dátumom z 27. júna.[64]

---

[62] Podrobnejšie TÖNSMEYER, Tatjana: *Das Dritte Reich und die Slowakei 1939 – 1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn.* Paderborn – München – Wien – Zürich : Ferdinand Schöningh, 2003, s. 196 a nasl.

[63] PA Istrochem, Dynamit Nobel (1873 – 1945), protokol zasadania správnej rady A. G. Dynamit Nobel Bratislava, 21. júna 1939, kart. 1, i. č. 6.

[64] RADANDT, Hans: *Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa 1938 bis zum Ende des zweiten Weltkrieges,* ref. 39, s. 86 (PA Istrochem, Dynamit Nobel (1873 – 1945), kart. 3, i. č. 36).

Všetko je jasnejšie o mesiac neskôr. Na valnom zhromaždení podniku Dynamit Nobel 28. júla 1939 sa už zástupcovia koncernu IG Farben preukázali väčšinou akcií (priamo cez akcie E. Philippa a nepriamo cez Troisdorf) a obsadili správnu radu. Objavujú sa tu členovia predstavenstva IG Farben Hans Kühne a Fritz Gajewski a riaditelia koncernu Heinrich Gattineau, Ernst Rudolf Fischer a už spomínaný Fritz Gajewski. Je viac ako pravdepodobné, že na Philippa bol vyvinutý nátlak, ktorý v súlade so stupňujúcimi sa prejavmi antisemitizmu v tlači a v prejavoch najvyšších politických predstaviteľov a protižidovskými opatreniami vládnych orgánov dosiahol svoje. Donútil ho teda odpredať pod cenu väčšinu svojich akcií, aby si mohol zachrániť aspoň holý život.

Takáto atmosféra umožňovala aj na pôde Dynamit Nobel, a. s., „elegantné riešenie" v rámci vtedajšej slovenskej legislatívy, podobné ako pri celom rade iných podnikov pôvodne v rukách židovských podnikateľov a manažmentu. Presne v duchu jednej z programových analýz vypracovaných v štruktúrach IG Farben (Volkswirtschaftliche Abteilung) začiatkom leta 1939: „Pre budúci vývoj slovenského priemyslu má veľký význam, že Židovstvo disponuje v priemyselnom sektore hospodárstva nadmieru veľkým vplyvom. Zo strany slovenskej vlády už naštartovaná „arizácia" má za účel prevod podnikov do slovenských rúk, pričom sa pravdaže pri veľkom nedostatku kapitálu v krajine musí postupovať veľmi opatrne. Preto sa počíta, prinajmenšom pre najbližší čas, s posilneným zastúpením zahraničného, prevažne nemeckého kapitálu."[65]

Tak sa odohrávala jedna (arizačná) rovina tzv. „nacionalizácie priemyslu" a tvorby „nacionálnej kapitálovej vrstvy". Druhú rovinu tvorilo odstraňovanie ľudí zo špičkových postov, ako v prípade Dynamitky. Ervin Philipp bol zbavený (čiastočne) majetku a (úplne) svojich funkcií. Tu už ani vynútená lojalita (v prípade Philippa ako pragmatika predstaviteľná), ani prijatá (naoktrojovaná) identita s rezignovaním na iné kolektívne identity (v prípade Philippa teoreticky ani prakticky nepredstaviteľná) nemali dlhodobejší účinok. Poslednú rovinu predstavovalo „zabavovanie" neslovenských, hlavne českých, podnikov a bánk.

Ani po odstránení Židov sa neprestala expertmi IG Farben na Slovensku pozorne sledovať kádrová politika. Koncom roku 1940 pripravilo Volkswirtschaftliche Abteilung expertízu s názvom *Dôležité posty a osoby na Slovensku* (Wichtige Stellen und Personen in der Slowakei, Vowi 4167) podľa stavu k 30. novembru 1940. Jednotlivé osoby boli v zátvorkách označené prívlastkami ako „Slovák", „ríšskonemecký Árijec", „rozumný", „Volksdeutsche, mladý, dobre informovaný", „ríšsky Nemec, východný Prus" a pod.

[65] UG/BAL, Direktionsabteilung, sign. 700-0678 (Tschechoslowakei), Die Wirtschaftsstruktur der Slowakei (1939, Vowi 3420), s. 22.

Ako teda vyzerali rozhodujúce orgány bratislavskej Dynamitky? Predovšetkým ich tvorili reprezentatívne a vplyvné osobnosti, Nenemci boli lojálni a spoľahliví. Roku 1940 bol predsedom správnej rady generálny riaditeľ Paul Müller (stál na čele DAG Troisdorf, ktorý už roky disponoval v Dynamitke rozhodujúcim balíkom akcií) a ako jeho zástupcovia vystupovali Hans Kühne (IG Farben Leverkusen) a od roku 1941 aj Max Ilgner (IG Farben Berlín), ktorý bol dovtedy v správnej rade ako člen. V správnej rade ďalej zasadali Heinrich Bütefisch (Leunawerke, Leuna; ríšsky poverenec pre zásobovanie olejmi a vedúci skupiny priemyslu minerálnych olejov), Ernst Rudolf Fischer (IG Farben Berlín), Samuel Frühwirth, Fritz Gajewski (špecialista koncernu na umelé vlákna a vysoký úradník Ministerstva hospodárstva), Carl Grüneberg (okrem iného člen Bankovej rady, poradného orgánu guvernéra Slovenskej národnej banky, ktorý vymenúvala slovenská vláda), Rudolf Schmidt (DAG Berlín), Filip Weiss (za budapeštiansku Pesti Magyar Kereskedelmi Bank) a Slováci Július Virsík a Július Horárik. Obchodnými riaditeľmi boli od roku 1941 Heinrich Gattineau a Karl Meyer. Posledne menovaný bol na prelome rokov 1942/1943 povolaný na úsek výbušnín berlínskeho Ministerstva zbrojenia (Reichsministerium für Bewaffnung und Munition), čo len potvrdzuje úzku previazanosť koncernu IG Farben a štátnych orgánov. Pri takýchto presunoch nikto nikdy neprišiel o miesto v koncerne, ale bol len dočasne uvoľnený počas svojho pôsobenia v štátnej funkcii. Od roku 1942 sa v rozšírenej správnej rade namiesto Weissa za Pesti Magyar Kereskedelmi Bank objavil Elemér von Simontsits a ďalší noví členovia Eduard Weber-Andreae a generál Alexander Čunderlík.

Všetci nemeckí členovia vrcholných orgánov Dynamitky boli minimálne riaditeľmi vo svojich podnikoch a treba povedať, že sa v Bratislave stretávala špička nemeckého podnikateľského sveta v oblasti chémie.

V Bratislave sa 18. – 19. decembra 1939 uskutočnilo zasadanie správnej rady podniku Dynamit Nobel, ktoré sa stalo pamätným z viacerých dôvodov. Zúčastnila sa ho z titulu členstva v správnej rade elita vtedajšieho nemeckého chemického priemyslu a na slávnostnej večeri v Bratislave sa stretla s ministrami hospodárskych rezortov Slovenskej republiky. Štátny záujem na rozvoji najväčšieho chemického podniku na Slovensku sa nedal vyjadriť rukolapnejšie. Na samotnom zasadaní správnej rady sa vytýčil smelý investičný program, ktorý demonštroval nielen záujem IG Farben na hospodárskom využití podniku, ale i významnú úlohu, ktorú podniku pripisovali nemeckí kapitáni priemyslu z hľadiska vedenia vojny.[66]

[66] PA Istrochem, Dynamit Nobel (1873 – 1945), protokol zasadania správnej rady A. G. Dynamit Nobel Bratislava, 19. decembra 1939, kart. 1, i. č. 6.

1945 – otázka viny a nové konštruovanie kolektívnych identít

Rok 1945 a koniec druhej svetovej vojny otvoril pre mnohých ľudí celý rad nových problémov. Bývalé vedenie nemeckého chemického koncernu a Dynamitky ako jeho súčasti sa začalo zakrátko pripravovať na špeciálny norimberský proces s predstaviteľmi IG Farben, v ktorom boli obvinení zo štyroch konkrétnych zločinov – porušení medzinárodného práva.

V súvislosti s odstraňovaním židovského manažmentu v Rakúsku sa neustále účelovo zdôrazňovala nedôvera nemeckých vládnych miest prameniaca z toho, že až do anšlusu ponechal koncern na svojich postoch v Rakúsku tamojších neárijských úradníkov. A to napriek tlaku z Nemecka i z kompetentných rakúskych miest. Po prevzatí všetkých prevádzok aj tí, čo museli z rasových dôvodov odísť, dostali veľkorysé odškodnenia. Pri ich presadzovaní na príslušných vládnych miestach padla z úst jedného úradníka údajne dokonca poznámka: „Páni z IG bojujú za nároky Židov, ako by to boli ich vlastné. Ukazuje sa ako by vôbec neboli dotknutí duchom Tretej ríše“.[67] Údajný negatívny chýr koncernu v súvislosti s postojom k židovskej otázke v nacistických dobových kruhoch sa teraz využil v opačnom garde.

Až keď sa stalo tolerovanie Židov na vedúcich manažérskych postoch neudržateľné, prišlo k penzionovaniu, resp. prepusteniu. Podľa predstaviteľov koncernu „všetci židovskí spolupracovníci ... dostali odstupné, s výnimkou právnika dr. Spitzera a vedúceho chemika Maxa Spitzera, ktorých zatklo Gestapo a pre ktorých Gestapo zakázalo vyplatiť príslušné sumy. Smernice pre odškodnenie neárijských úradníkov boli presne stanovené vládou a bolo odstupňované podľa dĺžky príslušnosti k podniku.“[68]

Ako vidieť, predovšetkým obdobie bezprostredne po anšluse, keď k jednotlivým podnikom pridelili politických komisárov, bolo zložité. Samotné IG Farben postupovalo oveľa opatrnejšie, uvedomujúc si význam skúseného manažmentu a jeho čo najcitlivejšej náhrady. Z rasových a politických dôvodov prepúšťali len vtedy, keď to bolo už nevyhnutné a podľa starostlivo budovaného mýtu so štedrým odstupným, resp. dôchodkom. Pravda, po bezuzdnom vyčíňaní národnosocialistických komisárov ani IG Farben „nebola už viac schopná v takej miere odškodniť ako to ináč bývalo u nej zvykom.“[69]

[67] Podrobnejšie GATTINEAU, Heinrich: *Durch die Klippen des 20. Jahrhunderts*, ref. 51, s. 154 a nasl., 160-161 (citát).

[68] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch IV., svedecká výpoveď Karla Platzera z 9. septembra 1947.

[69] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Ilgner, Vol. 3, Buch IX., svedecká výpoveď Güntera Schillera z 31. októbra 1947.

V súvislosti s norimberským procesom sa vynoril celý rad svedectiev, ktoré mali potvrdiť odmietavý postoj predstaviteľov IG Farben k nacizmu a ku konečnému riešeniu židovskej otázky. Mnohé svedectvá sa obhajobou doslova objednávali[70], ďalšie sa pokúšali vysvetliť formulácie z protokolov jednotlivých výborov, ktoré súhlasili s protižidovskými opatreniami a otvorene ich podporovali[71], iné sa vo veľkom množstve odvolávali na korektný postoj k bývalému židovskému manažmentu (zväčša už nežijúcemu). Osudy Ervina Philippa sme aspoň čiastočne naznačili.

Z vedúcich protagonistov bratislavskej Dynamitky spomeňme Heinricha Gattineaua, obchodného riaditeľa Dynamitky a jednu z ústredných postáv podniku počas druhej svetovej vojny. Z mnohých svedectiev vyberme stanovisko bývalého nemeckého zamestnanca, ktorý Gattineaua charakterizoval ako „presvedčeného katolíka, naplneného duchom kresťanskej tolerancie a skutočného humanizmu, zástancu práva a dobročinnosti“ a vypovedal o ňom:

„1. Vo svojej vedúcej pozícii bol zbavený akéhokoľvek predsudku a svoje rozhodnutia konal s nestraníckou veľkorysosťou,
2. Bol dobrým a spolucítiacim predstaveným všetkých zamestnancov spoločnosti bez rozdielu národnosti, rasy a náboženstva,
3. Nehľadiac na politické dogmy a napriek ohrozeniu svojej osobnej bezpečnosti nechával prostredníctvom spoločnosti poskytovať židovským zamestnancom spoločnosti: riaditeľovi Ing. Bélovi Freundovi, riaditeľovi Hermannovi Schwarzwaldovi a podnikovému vedúcemu dr. Paulovi Frankovi ich penzie a tým ich, ako aj ich rodiny, zachránil pred biedou a schudobnením.....“[72]

Ďalšie podobné stanovisko popri slovách o jeho „zbožňovaní“ medzi zamestnancami prináša argumenty o tom, ako sa Gattineau vzoprel voči nariadeniu slovenskej vlády o prepustení všetkých českých zamestnancov a o „viac ako korektnom správaní sa“ voči Židom. Obe skupiny boli v Dynamitke údajne chránené voči vládnym nariadeniam i atrocitám zo strany Hlinkovej gardy. Na konkrétnych prípadoch ukazuje obhajoba osudy Čechov aj Židov, pričom prví zostali na svojich postoch a druhí boli buď poslaní do dcérskych podnikov v zahraničí alebo do veľkoryso zaplatenej penzie (uvádza sa ročná penzia pre E. Philippa 335 000 korún, pre Bélu Freunda a Hermann Schwarzwalda me-

[70] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-007-002 (Verschiedenes), napr. R. Aschenauer Schrammovi z 24. februára 1948.

[71] Išlo údajne o taktiku, atrapy, „window dressing“, dekoračné kusy a pod. UG/ABL, Politik, sign. 076-013, výpoveď Kurta Kruegera z 31. decembra 1947.

[72] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch V., výpoveď Oskara K. Kayna z 1. októbra 1947.

sačná penzia 7 500 korún, pre Paula Franka 3 600 korún, pre Oskara Bőhma ročná penzia 36 000 korún). Stanovisko je doložené prísažným vyhlásením bývalých (nemeckých) zamestnancov Dynamit Nobel z 3. septembra 1946 (podpísané v Aschau) o humánnych postojoch Gattineaua, o zachovávaní národných záujmov Čechov, Slovákov, Nemcov a Maďarov a o neexistencii akejkoľvek diskriminácie z politických, ideologických, rasových, národných alebo náboženských dôvodov.[73]

Faktom je, že súd v Norimbergu síce zrušil koncern IG Farbenindustrie AG, ale nepodarilo sa vymedziť individuálnu zodpovednosť a zhromaždiť dostatočný dôkazový materiál. Ukazuje sa, že každý mal „svojho" Žida, ktorý mu po vojne poslúžil ako štít. Tresty zostali v symbolickej rovine. Gattineau si odsedel skoro tri roky a roku 1948 bol oslobodený zo všetkých bodov obžaloby a prepustený na slobodu. Väčšina z tých, ktorí na čele koncernu prežili vojnu, sa zapojila do výrobných, organizačných a vedeckých procesov v rámci chemického priemyslu v NSR. A mnohí z nich sa dočkali od spolkovej republiky oficiálnych štátnych ocenení. Medzi nimi i Heinrich Gattineau.

V Bratislave bolo zatiaľ o protižidovských opatreniach a predovšetkým o ich pôvodcoch jasno. Veľmi alibisticky vyznieva povojnové tvrdenie, že v súvislosti so Židmi „zo Slovákov nikto tento nátlak nevykonal, v podniku naopak oni sami boli Nemcami utláčaní".[74] Nemci boli naporúdzi ako kolektívny páchateľ, na ktorého sa dalo zvaliť všetko.

Keď išlo o vymáhanie clearingových nedoplatkov, apelovalo sa nemeckým vedením a obchodnou politikou: „Vedenie našej firmy bolo úplne v nemeckých rukách, ktoré všemožne podporovalo a uprednostňovalo dodávky do Nemecka a nevyžadovalo platenie predom ako to činili mnohé iné firmy. Výška našej pohľadávky z tovarového styku voči Nemecku a Rakúsku, ktorá k 31. 12. 1945 prevyšuje čiastku Kčs 23 000 000, je dostatočným dôkazom toho, že platby v clearingu týkali sa tovaru už dávnejšie vyvezeného".[75]

Už v roku 1946 sa predstavitelia podniku naopak snažili dostať k dcérskym podnikom na Balkáne, ktoré skončili ako vojenská trofej Červenej armády.

[73] UG/ABL, Prozess gegen die IG Farbenindustrie AG, sign. 207-004. Dokumente der Verteidigung. Gattineau, Vol. 2, Buch V., stanovisko zamestnancov z 3. septembra 1946 a výpoveď Roberta Seydla zo 4. februára 1948.

[74] Chemické závody Dynamit Nobel na Československé chemické závody, n. p., ústredné riaditeľstvo, (asi 1946). In: TURINIČ, Ján: *Dynamit Nobel* (kniha archívnych materiálov), uložená v PA Istrochem. Podrobnejšie o protižidovských opatreniach NIŽŇANSKÝ, Eduard: *Židovská komunita na Slovensku*, ref. 46, s. 102 a nasl.

[75] Slovenský národný archív Bratislava (ďalej SNA), Ústredné združenie slovenského priemyslu (ďalej ÚZSP), CHZ Dynamit Nobel na Národnú banku československú z 20. apríla 1946, kart. 71, i. č. 38.

V záujme obnoviť predchádzajúci medzinárodný koncern sa snažili dokázať, že Dynamit Nobel bol pred vojnou vždy v rukách československých štátnych príslušníkov, že išlo o československý podnik a nemecký kapitál v ňom nehral žiadnu úlohu („... akúkoľvek účasť Akc. spol. Dynamit Nobel v Troisdorf a IG Farbenindustrie AG Frankfurt a/Main popierame“).V skutočnosti podnik v Troisdorfe mal v Dynamitke pomerne silný kapitálový a akciový (nadpolovičný) podiel a IG Farben jeho prostredníctvom disponovala celým koncernom Dynamitky. Najväčším argumentom o absencii podielu „na nacistickej rozpínavosti“ bola skutočnosť, že najväčšími akcionármi boli Židia. Až po ich odstránení sa údajne presadil koncern IG Farben vo vedení a vplyve na bratislavský podnik. Úporné rokovania so Sovietskym zväzom sa v roku 1948 prerušili.[76] Naopak, až do päťdesiatych rokov pokračovali reštitučné spory týkajúce sa rakúskych podnikov Dynamitky (už Závod Juraja Dimitrova, národný podnik), ktorých odpredaj sa považoval za nelegitímny, vynútený, a teda nulitný. Argumentovalo sa, že zmluva o predaji rakúskych podnikov nebola schválená Národnou bankou československou, že riaditeľstvo Dynamitky pozostávalo väčšinovo z československých štátnych príslušníkov a „říšskoněmecké koncerny se pod tlakem okupace (myslí sa na anšlus – poznámka R. H.) zmocnili akcií býv. ředitele E. Philippa, čímž obdrželi většinu akcií Dynamit Nobel Bratislava a osvojili si vliv na správu firmy a legitimací k prodeji jejich akciových účastí...“. Tu už prišlo k časovej zámene, lebo predaj rakúskych podnikov predchádzal odstaveniu Philippa. Jeho akcie získali podľa vedenia Dynamitky říšske firmy „za dosud nezjištěných okolností“.[77] V ďalších inštrukciách právnym zástupcom v Rakúsku sa uvádzalo, že „považujeme za nebezpečné příliš zdůrazňovat fakt, že na našem podniku byli kapitálově účastni říští Němci ... nelze vůbec připustit thesi, že by šlo o říšsko-německý podnik.“[78]

Z už naznačeného je zrejmé, že bezprostredne po roku 1945 sa realizoval úporný zápas o korekciu a nové konštruovanie kolektívnej historickej pamäti v jej komunikatívnej i kultúrnej podobe a o jej evidentnú politickú inštrumentalizáciu. Súviselo to s hľadaním nových identít medzi ľuďmi rôznym spôsobom zviazanými s osudmi tejto firmy. Dôležitejšia ako lojalita sa stala straníčka príslušnosť a poslušnosť.

[76] Chemické závody Dynamit Nobel na Československé chemické závody n. p., ústredné riaditeľstvo, (asi 1946). In: TURINIČ, Ján: *Dynamit Nobel*, ref. 74; Slovenský národný archív Bratislava, Ústredné združenie slovenského priemyslu, CHZ Dynamit Nobel na Ústredné združenie slovenského priemyslu zo 17. februára 1947, kart. 71, i. č. 38.

[77] Národní archiv Praha, Ministerstvo financí-Tajné, Rakousko 1952. Dynamit Nobel Ministerstvu financií ČSR z 3. januára 1952, č. j. 4614 (nespracované).

[78] Závod Juraja Dimitrova dr. Dostalovi z 15. mája 1952. In: Ref. 77.

Po roku 1948 sa začali natoľko radikálne prepisovať dejiny už národného podniku, že z nich vypadli celé kapitoly a podnikateľský stav, ktorý dovtedy určoval vývoj továrne, prestal byť pre historiografiu zaujímavý.

3. Komunistický aktivista v lokálnom prostredí, 1949–1956

Marína Zavacká

Po strate monopolu na informácie začiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia sa *komunisti* z dejín Slovenska akosi vytratili. Masa ľudí, ktorú dovtedajšia propaganda prezentovala doslovne ako ‚hýbateľa dejín', ‚vedúcu silu spoločnosti', z neho pomerne nepozorovane vymizla. V diskurze zostal personálne vyprázdnený termín *komunizmus*, neosobne vnímaný ako ‚režim' či ‚ideológia', prinajlepšom len symbolicky reprezentovaný menami niekoľkých najvyšších predstaviteľov. Otázky predkladané verejnosti na debatu v spojitosti s týmto fenoménom majú tiež zaujímavú črtu: príliš často sa pozornosť odvádza k otázke pôvodu a k jeho bodu nula – teda odkiaľ ‚ten' (cudzí) komunizmus ‚k nám' na Slovensko prišiel, namiesto otázok, spojených s jeho celkovým trvaním – teda *prečo* sa tu tak dobre ujal a prečo je jeho vplyv taký badateľný dodnes.[79]

Interpretácie skúmaného obdobia, vznikajúce na Slovensku po roku 1990, až nápadne kopírujú dichotomické videnie socialistickej spoločnosti z čias studenej vojny. Otvárajúc mnohé predtým zakázané témy, priťahujúc pozornosť na zamlčiavaných dejinných protagonistov, teda osoby prenasledované komunistickým režimom, historici i publicisti nielenže na dlhší čas vypustili zo zorného uhla „negatívnych hrdinov" ako plnohodnotných dejinných aktérov,[80] ale najmä rezignovali na výskum sociálneho prostredia, spoločenských vzťahov, akomodácie na zmenené podmienky. Len výnimočne sa objavujú odkazy na to, že komunistická diktatúra bola výrazne participatívna,[81] pričom

[79] PIPES, Richard: *Rusko za starého režimu.* Praha : Argo, 2004, s. 7.

[80] Dokonca i prvé knihy na túto tému: PEŠEK, Jan a kol.: *Aktéri jednej éry.* Prešov : VMV, 2004 alebo VANĚK, Miroslav – URBÁŠEK, Pavel (eds.): *Vítězové? Poražení?* Praha : Prostor, 2005, sa dokázali ako grantové výskumné projekty presadiť len preto, že boli profilované ako „doplnkové" k dielam venovaným obetiam.

[81] K pojmu participatívnej diktatúry pozri FULBROOK, Mary: *The People's State. East German Society from Hitler to Honecker.* New York : Yale University Press, 2005, s. 12.

spôsoby aj motívy účasti jednotlivých občanov na režimových aktivitách boli veľmi rôznorodé. V používanom rastri ‚jasných' obetí a jasných zločincov zatiaľ výrazne vystupujú len nositelia vyprofilovaných a artikulovaných postojov, ktorých možno následne jednoznačne (a jednoducho!) zaradiť.

Táto štúdia[82] je pokusom nazrieť do spoločenstva domácich prorežimových aktivistov nižšieho rangu. Jej objektom sú osoby, ktoré sa samé definovali ako ‚komunisti' a rovnako ich vnímalo i okolie. Zdanlivo teda zapadajú do kategórie, ktorej jednotnosť až jednoliatosť zhodne predpokladajú interpretácie pochádzajúce z protikladných ideologických pólov. Pojem *konfliktu* pritom v súvislosti s ‚komunistami' vystupuje výlučne pri strete s ‚triednym nepriateľom'/‚obeťou režimu'. Takéto vnímanie indikuje pretrvávajúce podliehanie dobovej režimovej prezentácii komunistov–víťazov, v ktorej pojmy jednota a sila figurovali ako synonymá. Vzhľadom na túto propagandistickú konštantu nekonfliktnej vnútornej ‚jednoty', od ktorej komunistická strana odvodzovala svoju spoločenskú autoritu, verejné pripustenie prítomnosti vnútrostraníckeho konfliktu alebo konfliktu ‚strana'–‚masy' prinášalo riziko oslabenia politických pozícií u verejnosti. Boli preto predmetom striktnej cenzúry[83] a na verejnosť sa dostávali len pri určených príležitostiach v ritualizovanej forme poslušne akceptovanej ‚kritiky' a uvedomelej ‚sebakritiky'.

Použitá pramenná báza, ktorou tu bola zbierka zápisníc z okresných straníckych konferencií,[84] však dokladá ďaleko väčšiu rôznorodosť konfliktov, v ktorých sa aktivisti ocitávali.[85] Odlišovali sa v intenzite (od násilného stretu po emocionálny nesúlad), v dobe trvania, v stupni artikulácie, v množstve zaangažovaných osôb, v spôsobe riešenia i v predmete konfliktu (nanútená autorita, neakceptovateľná dogma, nesplnený sľub...).

[82] Štúdia čiastočne využíva materiál a výsledky získané pri výskume pre štúdiu ZAVACKÁ, MARÍNA: Nový režim a jeho nový človek. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 132-135.

[83] V prípadoch, keď už nebolo možné vnútorný konflikt utajiť, alebo dokonca prišiel pokyn rozpútať vlnu čistiek, ich objekt bol označený nielen za nositeľa neprijateľného názoru, ale ostrakizovaný ako ‚votrelec', ‚špión', teda ‚od samého počiatku nie náš'. Jeho rituálnym vyvrhnutím sa strana stávala opäť ‚absolútne jednotná'.

[84] Slovenský národný archív (SNA), fondy prebraté z Archívu ústavu dejín KSS (AÚD KSS), fond ÚV 2, Okresné konferencie strany. Štruktúra odkazu: číslo archívnej jednotky (a. j.), okres, Zápisnica z okresnej konferencie, rok, delegát, vysielajúca organizácia. V texte sa vyskytujú skratky: ZO KSS – Základná organizácia Komunistickej strany Slovenska, DO – Dedinská organizácia, MO – Mestská organizácia, OV – Okresný výbor, ČSM – Československý sväz mládeže, SNB – Sbor národnej bezpečnosti, polícia, ZSSR – Zväz sovietskych socialistických republík, s. – súdruh. Pojem ‚strana' bez ďalšej identifikácie sa vzťahuje na komunistickú stranu.

[85] Pozri tiež DAVIES, Sarah: „Us against Them": Social Identity in Soviet Russia, 1934–1941. In: *The Russian Review 56,* January 1997, s. 70-89.

Akcia na úrovni okresu spája pri záznamoch straníckych diskusií dve kvality, podstatné pre spoľahlivý prameň. Nižší stupeň formálnosti neobmedzoval účastníkov natoľko pri prejave, diskutovali aj bez pripravených textov, nezriedka reagovali ad hoc. Pritom stupeň významnosti akcie už garantoval také technické zabezpečenie (pisárky), ktoré umožňovalo zachytiť diskusné príspevky v plnom znení, alebo aspoň ich obsiahlu nemanipulovanú parafrázu. Prvok konfliktu je prítomný v sťažnostiach, podávaní a dožadovaní sa vysvetlenia, dovolávaní sa pomoci od nadriadených orgánov. Analýza jeho tematizácií nasvedčuje, že ‚druhou stranou' v ňom nebývali len oficiálne označení nepriatelia.

Zužovaním obzoru na konflikty identifikovateľné na triednom základe, resp. využívaním argumentu ‚triedy' ako primárneho interpretačného rámca, ostávajú mimo pozornosti historikov viaceré dlhodobo prítomné línie spoločenského napätia, ktoré sa do sledovaného obdobia preniesli zo starších čias, prípadne, hoci nové, odvíjali sa z iných než (vnútro)politických zdrojov.

Starí komunisti v nových časoch

Nový režim od počiatku hlásal ako svoj cieľ prevýchovu más v duchu „nového človeka pre nové časy". Tie sa v období po víťazstve vyznačovali najmä potrebou stabilizácie pozícií, ktorú sprevádzala zmena priorít v personálnej politike. Ustupovalo sa od idealizácie revolučnosti (živelnosti) a vzorom sa stával striktne organizovaný jedinec, nevyvíjajúci samostatnú nekontrolovanú iniciatívu. Radový komunista, po desaťročia definovaný okolím i sám sebou ako *„burič"* s nedostatočnou úctou k formálnym autoritám a so sklonom k anarchii, týmto strácal podstatnú časť svojej dovtedajšej identity. Ústup od akčnosti v prospech ritualizácie politického života týchto členov neuspokojoval a zo straníckych aktivít sa sťahovali. V prvých rokoch po prevrate boli mnohí z nich vylúčení počas tzv. preregistrácie preukazov, a to za nedisciplinovanosť, nepodriaďovanie sa línii strany a pasivitu.

U radového členstva markantne klesala dôvera v moc strany. Od roku 1945 do nej hromadne vstupovali v nádeji, že budú súčasťou silného telesa, ktoré zmení svet a najmä sa ich záujmov v tom svete zastane a dá im mocenské nástroje, aby sa o seba postarali. Vrstvou členstva, kde výška sociálneho kapitálu získaného vstupom do strany najmenej korešpondovala s vyžadovanými investíciami, boli paradoxne práve tí, na ktorých strana stavala svoju kolektívnu identitu: nízko kvalifikovaní robotníci vrátane nových, získaných pri indus-

trializácii a roľníci z družstiev. Prostredie viaznucej povojnovej obnovy a zlyhávajúceho zásobovania znižovalo dôveryhodnosť straníckych proklamácií o rýchlom príchode šťastnej budúcnosti. Navyše miestni aktivisti bývali prví, na ktorých sa v prípade verejnej nespokojnosti zniesla verejná kritika. Odrazilo sa to na ich neochote prijímať funkcie a tým zodpovednosť na lokálnej úrovni, nielen v strane, ale i v jednotných roľníckych družstvách (JRD), miestnych národných výboroch (MNV) a spoločenských organizáciách, povinne združených v Národnom fronte.[86]

Menšou skupinou, ktorá zo svojho členstva aspoň dočasne materiálne ťažila, boli tí robotníci, ktorých strana ‚vyzdvihla' do riadiacich funkcií. Ich najciteľnejšou obeťou prinesenou v prospech organizácie boli poplatky za členské známky, ktoré sa vyratúvali podľa výšky platu. Strana tým dlhodobo získavala späť svoju investíciu pri presadení daného kádra na lepšie platenú pozíciu a ten jej každomesačne manifestoval svoju ‚vďačnosť' za tento post. Platobná disciplína však bola nízka a pramene svedčia o viacerých spôsoboch obchádzania príspevkových pravidiel.[87] Unikanie straníckej disciplíne sa prejavovalo i v neposlúchaní pokynov pre registráciu členov. Vidiecki muži, dochádzajúci za prácou do závodov v meste, tvrdili vo fabrických organizáciách strany, že sa aktivizujú a platia poplatky doma v dedine a naopak.

‚Komunistova' rodina a jej priority

Špecifickou skupinou sklamaných a tým potenciálne konfliktných členov a podporovateľov boli vidiecke *ženy*, u ktorých zodpovednosť za prežitie rodiny v zásobovacej mizérii posilňovala orientáciu na okamžitú hmotnú odmenu ako protihodnotu za čas a energiu, ktorú investovali ony alebo členovia ich rodín do politických aktivít. Otvorene priznávali, že do podobných organizácií (menej často priamo do strany) vstupovali len kvôli sľubovaným hmotným odmenám pri nábore a boli odhodlané vystúpiť len čo zistili, že sa sľub neplní. Hodnota členstva ako čisto sociálneho kapitálu, bez zisku hmotných statkov, nevyvažovala časovú investíciu, nutnú na mnohohodinové sedenie na schô-

[86] „Tak napr. v Môlči, kde sa proti založeniu JRD v prvom rade postavili komunisti." SNA, ÚV 2, a. j. 488, Banská Bystrica, 1956, Ján Koša, DO KSS Badín; „V ZO Nižnej Olšave majú 38 komunistov a doposiaľ získali do JRD iba 8 členov." SNA, ÚV 2, a. j. 1139, Okresná konferencia Stropkov 1956. s. Gavula.

[87] „S. Longauer, riaditeľ Piesku má platiť mesačne 750 a platí 300, s. Michal Molnár má platiť 600 platí 250, a tiež aj Emil Rusko je úderníkom, má platiť 300 a platí len 40 Kčs. Tak by sme mohli ešte hodne prípadov vymenovať." SNA, ÚV 2, a. j. 505, Brezno, 1951, s. Miškovský. (Poznámka M. Z. – ide o sumy pred menovou reformou.)

dzach. V rodovo rozčesnutej dichotómii súkromného a verejného boli pojmy ‚strana' a ‚schôdza' vnímané tiež ako nepriatelia rodinného života, ktoré odvádzajú manželov a otcov z domova. Ich častá realita ako pánskeho klubu s množstvom planých rečí pri postupnom opíjaní sa z nich robil synonymum pojmu ‚krčma'.

Mestským obyvateľom, najmä tým na pracovných pozíciách s vyššou kvalifikáciou, mohla politická aktivita priniesť také nehmotné výhody, ako povýšenie, možnosť lobovať, ale i včasné informácie o zásobovaní nedostatkovým tovarom. Na vidieku však boli časové straty žien i mužov z hľadiska rodinnej ekonomiky zreteľne nevýhodné.[88] Okamžité zisky boli malé (ak vôbec nejaké), a nevyvažovali neprítomnosť dospelého člena rodiny v dome. Zvýšená spoločenská viditeľnosť spojená s funkciou popritom prinášala pri zmenách politickej línie pre aktivistu i pre jeho rodinu zvýšené riziká. Vidiecky straník sa teda dostával do konfliktu vo vzťahu k nadriadeným orgánom i vo vzťahu k vlastnej rodine. Manželky/matky straníkov sa prostredníctvom nespokojnosti s jeho príspevkom k rodinnej ekonómii vyhraňovali voči strane ako celku. Dokumenty svedčia o tom, že túto nespokojnosť nezriedka prezentovali verejne, a to nielen v režimom presadzovaných formách diskusií, ale i v tradičných a čiastočne až rituálnych formách neformálnej komunikácie: vo výčitkách pri neskorom príchode muža domov, pri klebetení so ženami na priedomí, stojac v rade pred prázdnym obchodom. Prítomnosť straníckeho aktivistu v rodine pritom vystavovala jej ostatných členov v miestnej komunite ďalším negatívnym vplyvom. Podozrievaniu, že predsa len majú nejaké skryté výhody, posmechu, že dotyčný sa pri toľkom politickom pechorení nedokáže o rodinný blahobyt postarať a aj otvoreným slovným útokom, keďže cez rodinnú väzbu automaticky stelesňovali ‚komunistov' aj ony. Plodným spôsobom využitia manželovho či otcovho členstva v strane bolo jeho použitie ako štítu pred útokom z ideologických pozícií. V atmosfére všeobecného strachu z politického postihu za ‚protištátne reči' si dovoľovali ženské príbuzné členov strany povedať oveľa viac, než sa odvážili manželky a matky nestraníkov a politicky prenasledovaných.[89]

[88] Výhody pre rodinu prinášalo najmä stranícke členstvo manažérskych typov na pozíciách s veľkým korupčným potenciálom: rôznych podnikových ‚vedúcich', úradníkov s mocou ‚prideľovať' akékoľvek komodity, členov výboru v bohatších družstvách, funkcionárov s vplyvom na hodnotenie a prerozdeľovanie.

[89] „Stávajú sa prípady, že žena komunistu ešte viac nadáva než žena nepartajná a žena nekomunistu... Povedzte, či ste presvedčili aspoň svoje ženy a získali ich do strany!" SNA, ÚV2, a. j. 484, Banská Bystrica, 15. – 16. marca 1952, s. Knapková; „Svokra súdruha Kostiviara strašne nadáva na stranu." SNA, ÚV2, a. j. 486, Banská Bystrica, 13. – 14. marca 1954.

Členstvo v strane kládlo na jednotlivcov množstvo formálnych požiadaviek. V prvom rade mali, podobne ako v kresťanskej tradícii, svedčiť o svojej viere v platné dogmy svojím životom. Mali byť nositeľmi kvalít ideálneho občana dodržiavajúceho zákony, iniciatívneho v práci, vzorného v rodinnom a aktívneho v komunitnom živote. Mali byť vzájomne previazaní najvyššou formou skupinovej solidarity a imúnni voči ‚prežitkom' ideologicky zavrhnutých sociálnych stratifikácií. Ich povinnosťou bolo neustále sebazdokonaľovanie a sebavzdelávanie. Pre ostatných mali byť studnicou poznatkov nevyhnutných k orientácii v nových pomeroch a v naplánovanej budúcnosti. Nesúlad požiadaviek s reálnymi postavami je príliš viditeľný na to, aby sa dal vysvetliť jednoduchým odkazom na ľudskú slabosť. Zaujímavé je i sledovanie exkluzívnych argumentov v prípadoch, keď rečníci chceli označiť niečie správanie za nehodné člena strany. Objekty kritiky sa od ideálneho typu nie odkláňali, ale reprezentovali jeho absolútny protiklad. Kritické príspevky na okresnej úrovni každoročne upozorňovali na práci sa vyhýbajúcich funkcionárov, nepreškolujúcich sa členov výborov, predsedov základných organizácií, ktorí odmietali vstúpiť do družstva, na notorických alkoholikov na zodpovedných postoch, na osoby zneužívajúce svoj úrad atď.

V prvej polovici päťdesiatych rokov, po rapídnom znížení percenta robotníkov v strane, nájdeme dokonca sťažnosti na vylúčenie „len za to, že títo neplatili členské príspevky a nekonali základné stranícke povinnosti."[90] Zodpovednosť za plnenie povinností, uvedených v stanovách ako základné, bola prenesená z individuálnych členov na vedenie organizácií. Namiesto vedenia uvedomelého aktívu boli funkcionári poverovaní presviedčaním radového členstva k odberu straníckej tlače a informovaním o jej obsahu, vymáhaním platenia príspevkov a podobnými úlohami. V rozpore s predpokladmi idealistov a tvrdeniami propagandy, pojmy ako ‚aktívny komunista', ‚vzorný komunista' neboli pleonazmami.

Ne/striedanie generácií: nástupcovia a nevďačníci

Vedľajším efektom režimom organizovanej prevýchovnej kampane na nového človeka bolo eskalovanie trvale prítomného *generačného* konfliktu. Vnútri strany (vrátane jej dorastu) sa v tvrdej konfrontácii stretli dva obrazy. Bol tu

[90] SNA, ÚV 2, a. j. 486, Zápisnice okresnej konferencie v Banskej Bystrici, 1953, Juraj Ľaluška; SNA, ÚV 2, a. j. 486, Banská Bystrica, 1953, s. Hirschner, Dolný Harmanec.

‚mladý človek', zosobnenie novej doby, vzdelaný a najmä neskazený starým režimom. Práve táto kvalita ho mala nadraďovať nad staršie generácie. Druhým vzorovým typom bol ‚starý súdruh', zaslúžilý bojovník, ktorý priniesol pre víťazstvo komunistickej strany osobné obete. Od nich sa mala odvíjať jeho trvalá autorita nad novými a najmä mladšími. Pozadím, na ktorom vnútrostranícky generačný konflikt vystupoval mimoriadne jasne, bolo povinné stranícke vzdelávanie. Spoločné školenia, ktoré patrili k základným povinnostiam člena strany, vystavovali zaslúžilých členov pocitom menejcennosti. Ešte horšie dopadali pokusy starých zaslúžilých členov viesť školenie mládeže.[91] Lektúre často nerozumeli, nie vždy mali potrebnú čitateľskú prax a ani ich bohaté osobné skúsenosti s ‚triednym bojom' proces osvojovania si novej rétoriky významne neuľahčovali. Pretrvávajúce sebavedomie buričov a víťazov ich stavalo voči organizátorom školení do opozície: „starí komunisti boli naučení búrať starý buržoázny aparát a si myslia, že i dnes je to prípustné."[92] „Najmä starší komunisti si myslia, že sa im učiť netreba, že všetko vedia."[93]

Mládež nielen zvládala teoretické úlohy ľahšie a mala viac odvahy vyhýbať sa povinnostiam, ale dokázala sa rýchlejšie prispôsobiť novej rétorike a využívať ju v prospech svojich skupinových záujmov. I v tejto generačnej skupine ako prví stratili záujem o politickú aktivitu v totalizovanom štáte príslušníci profesijných skupín, od ktorých moc odvodzovala svoju autoritu – mladí robotníci a roľníci. Ústredne riadené kampane na ich získavanie neprinášali viditeľný efekt. Podnes pretrvávajúce spomienky na masovú organizovanosť mládeže sa zväčša týkajú študujúcej mládeže, ktorá bola nielen ľahšie kontrolovateľná, no najmä viac režimom vydierateľná. Robotnícka a roľnícka mládež na ponuky politickej aktivity nereflektovala. Hlásenie z okresu Brezno z roku 1954 uvádza z celkového počtu 9 000 miestnych mladých ľudí ako organizovaných v Zväze mládeže len 1 700, pričom na rôznych školeniach sa zúčastňovalo (teda povinnosť si reálne plnilo) iba 800 z nich. Základné ani okresné organizácie strany nedokázali napĺňať kvóty novoprijímaných členov a kandidátov. Ťažké bolo nájsť aj propagandisticky prípustný slovník na vysvetlenie tohto javu. Ak ľudia, ktorých vychovali v Pionierskej organizácii a ČSM, boli pasívni, chyba mohla byť vo vychovávateľovi. Ak by režim, ktorý

[91] Diskusný príspevok vedúceho tajomníka breznianskeho OV ČSM Vincenca Giertliho zachytáva kus dobovej atmosféry: „súdruh nebol schopný vysvetliť im ani tie najjednoduchšie otázky, pričom zväzáci, ktorí nie sú na určitej politickej výške, urobili si z neho pobavenie a priamo ho vysmiali. Keď tento súdruh bol pozvaný na druhú schôdzku vyjadril sa nasledovne: ‚Na vašu schôdzu už neprídem ani za boha'." SNA, ÚV 2, a. j. 508, Brezno, 1953.

[92] SNA, ÚV 2, a. j. 1137, Stropkov, 1954. Ján Compľák, SNB.

[93] SNA, ÚV 2, a. j. 488, Banská Bystrica 1956, s. Ján Koša, DO KSS Badín.

mal v budúcnosti zvíťaziť na celom svete, priznal, že nenachádza dostatok podpory u svojej vlastnej mládeže (svojej ‚budúcnosti'), protirečil by vlastnej dogme. V dôsledku toho sa sťažnosti starých súdruhov na nevďačnú a neuvedomelú mládež stali predmetom prísnej cenzúry.

Pretože existencia mládežníckej organizácie figurovala v hodnotení miestnych organizácií strany, reprezentanti generačných skupín vyjednávali a uzatvárali vzájomné dohody o straníckej podpore tradičných foriem zábavy, ktoré sa následne vykazovali ako prorežimové aktivity. Starší súdruhovia museli potlačiť svoje výčitky o skĺzavaní od politickej práce ku ‚kultúrničeniu', mladší pro forma doplnili niekoľko ‚politických' bodov programu a obe skupiny v hlásení interpretovali zábavu alebo ochotnícke vystúpenie ako vzdelávanie más a upevňovanie socialistického kolektívu.

Cudzie elementy: mesto, biely golier, vrchnosť

Ohlasy na povinné školenie vidieckych straníckych kádrov zaznamenávajú i reflexie postáv školiteľov, u ktorých sú zjavné stopy starších stereotypov nespoľahlivej *‚inteligencie'* odtrhnutej ‚od ľudu' a pohŕdajúcej obecenstvom. Profesionálmi v tejto oblasti sa stávali ľudia mladší (aspoň výzorom), mestskí, vzdelanejší. Prichádzali ‚hovoriť', poučovať, nie však fyzicky ‚robiť', čo v rurálnom prostredí etiky manuálnej práce ich prestíži neprospievalo. „Máme 100 aktivistov a čo tí robia a kto sa to a či by sme ich nemali nazvať kabinetnými komunistami? Súdružky a súdruhovia, pri budovaní socializmu na našej dedine ukazujú sa oddaní členovia strany, ktorí budujú našu dedinu a preto by bolo potrebné pozrieť sa po všetkých komunistoch práve v meste".[94] Pri vnímaní školenia ako nutného zla, ktoré jednoducho musí absolvovať určitý počet ľudí, sa vyskytovali návrhy z pléna, aby sa pre ne ‚obetovali' konkrétne vekové alebo profesijné skupiny. Mladí, ktorí „majú čas sa tárať po krčmách", alebo úradníci, ktorí aj tak len „diškurujú" a „po údernícky nerobia". Baníkov ospravedlňovali dokonca i z povinného čítania *Pravdy*.[95]

V prípadoch, keď sa miestni stranícki činitelia dostali do konfliktu s takými straníckymi cieľmi, ktoré narúšali zabehaný a akceptovaný dedinský status quo, dokázali tiež využívať na jeho ochranu režimovú rétoriku. Hoci spočiatku v argumentácii prevládala ‚revolučná' vlna tvrdení, spájajúcich nové (tak

[94] SNA, ÚV 2, 488, Banská Bystrica, 1956.
[95] SNA, ÚV 2, a. j. 491, Banská Štiavnica, 1949, s. Makovník.

ako mladé) automaticky s ‚lepším', premenlivá definícia nepriateľa a neustále kampane vyzývajúce k jeho odhaľovaniu umožňovali lokálnym činiteľom, zbehlým v používaní dobovej rétoriky, využívať ju na beztrestné spochybňovanie takmer ľubovoľných nových príkazov. Napríklad na základe vhodného výberu zo súboru oficiálnych fráz, sprevádzajúcich poučenia zo ‚skúseností so Slánskym a jeho bandou', sa dal výkon nových nariadení ‚zhora' odkladať (fakticky sabotovať) dlhodobo a beztrestne. Stačilo ‚uvedomelo' poukazovať na to, že treba dôkladne overiť, či príkaz nepochádza od zakukleného triedneho nepriateľa. Veď len toť bol na podobných vysokých miestach odhalený! Mnohé modernizačné trendy bolo možné otvorene odmietať z konzervatívnych pozícií, ktoré pritom prestávali byť napadnuteľné ako apriori antireži-mové. Novátori len ťažko protirečili obviňovaniu z odtrhnutosti od ľudových más, spojenému s politicky účinnými nálepkami ako ‚nevhodné napodobovanie Západu', ‚poklonkovanie imperialistom', ústup od tradícií a hodnôt ‚ľudu'.

Hranice súdružskej solidarity

Hierarchické usporiadanie politickej organizácie, zrušenie samostatnosti v rozhodovaní a centrálne plánovaná činnosť posilňovali vo vidieckom prostredí i konfliktné nálady a ich prejavy vo vzťahu k fenoménu ‚mesta', ‚pána', ‚centra', ‚cudzieho', ‚konkurenčného', ‚toho zvonku, čo nám nerozumie'. Staré stereotypy vnímania moci ako odcudzenej menili predmet takéhoto vzťahu z ‚našej, komunistickej moci' na anonymnú a nesympatickú ‚vrchnosť". Hoci sa štát a strana prostredníctvom propagandy neustále prezentovali ako ‚dávajúce', vo verejnej mienke si silnú pozíciu zachoval ich negatívny vnem ako ‚žiadajúcich' orgánov. Úroveň hierarchickej dištancie, pri ktorej sa orgán stával ‚už nie naším', príležitostne variovala. Hrubým indikátorom jej úrovne je moment, v ktorom nižšie postavený člen hierarchického rebríčka považuje za nevyhnutné skresľovať kvôli nadriadenému výsledky práce a nespolieha sa na automatické pochopenie zlyhania.[96] Radový člen strany sa pri vhodnej kádrovej konštelácii mohol cítiť na okresnej inštitúcii ako v spriatelenom prostredí, pre dochádzajúceho robotníka mohlo byť cudzím už vedenie jeho základnej straníckej organizácie. V niektorých prípadoch komunita dokázala cudzie elementy úmyselne a plánovito symbolicky adoptovať (alebo reálne

[96] Porovnaj HARRIS, James: Resisting the Plan in the Urals, 1928 – 1956. Or, Why Regional Officials Needed, Wreckers and Sabouteurs'. In: VIOLA, Lynne (ed.): *Contending with Stalinism. Soviet Power and Popular Resistance in the 1930s.* Ithaca : Cornell University, 2002, s. 201-227.

korumpovať) a získať ich v konflikte s ‚mocou', ktorú reprezentovali, na svoju stranu.[97]

V protiklade k väzbám na moc ‚hore', ‚mimo', pretrvávali tradičné lokálne väzby a klientske siete: rodinné, pokrvné, susedské, konfesijné, rodácke. Z hľadiska ideológie mala byť solidarita s ostatnými členmi strany a vernosť línii nadradená ostatným sociálnym vzťahom. V momentoch, kedy sa dostávali do konfliktu s ideologickými dogmami, však staré väzby prevažovali. Pri použití ‚tradičného' argumentu o potrebe pokoja v rodine sa dokázali komunisti pred sebou i nadriadenými vyviňovať z nespĺňania základných nárokov, kladených na členov strany (napr. nechodenie do kostola, ateistická výchova vlastných detí, vstup do družstva). Funkčnosť širších rodinných a rodáckych štruktúr sa odrážala v úspešnosti odporu komunít voči nariaďovanej hospodárskej a kádrovej politike. Viditeľná bola napríklad pri čiastočnom sabotovaní totálnej kolektivizácie pôdy (rozpisovanie ‚povolených' plôch záhumienkov na všetkých členov rodiny), pri obchádzaní povinnej ostrakizácie kulakov v rodných obciach,[98] zásad kádrovej politiky a pod.

Špecifickou formou vzdorovania ‚vrchnosti' bol čierny obchod. V prostredí nedostatku komodít dennej potreby, rekvirácie súkromnej úrody a nespoľahlivosti plánovaných dodávok boli medzi postihnutými nedostatkom v podstate všetci členovia komunít, od gazdín zháňajúcich ihly po predsedov JRD neschopných spojazdniť traktor. V dôsledku boli všetci závislí od klientskych sietí rodákov, schopných zohnať, požičať, opraviť, zorganizovať, poradiť, sprostredkovať, vybaviť, dopraviť... Ak chcel nejaký lokálny stranícky funkcionár na poste predsedu ZO KSS alebo JRD z týchto sietí profitovať (a iné mu nezostávalo, ak chcel prežiť), musel priniesť svoj osobný vklad tým, že svoju autoritu a možnosti z nej vyplývajúce dá do služieb komunity, a nie nadriadených orgánov. Praktickým výsledkom bolo napríklad dodatočné potvrdzovanie povolení na zakáľačku osobám prichyteným pri čiernom spracovaní mäsa,[99]

[97] Roku 1956 musel okresný výbor zrušiť stabilné prideľovanie inštruktorov pre jednotlivé Základné organizácie v prospech ich ad hoc vysielania pri jednotlivých príležitostiach, pretože „...príliš s ňou (pridelenou Základnou organizáciou) zrástli, udomácnili sa v nej a v mnohých prípadoch zastierali nedostatky, ktoré sa v práci organizácie prejavovali." SNA, ÚV 2, a. j. 488, Zápisnica z okresnej konferencie v Banskej Bystrici, 1956, s. Ján Považan, tajomník OV KSS.

[98] „Sám predseda MO KSS cenil kulakov viac, ako členov komunistickej strany, samozrejme len tých kulakov, od ktorých mohol očakávať nejakú hmotnú podporu...." SNA, ÚV 2, a. j. 1157, Veľké Kapušany, 1952.

[99] „Živly, ktoré sú po dedinách, ako napr. páchatelia čiernych zakáľačiek, osoby, ktoré si odpisovali kontingenty, keď boli v rozpisovej komisii, doposiaľ sa proti nim nič nepodniklo čo robí aj zlú krv ...[Obyvatelia] hovoria, že to komunista, tak on môže a nič sa mu nestane." SNA, ÚV 2, a. j. 1157, Veľké Kapušany 1958, Michal Kuzma; „Potom je veľmi ťažko viesť triedny boj na dedine, keď funkcionári majú ruky zviazané s kulakom." SNA, ÚV 2, a. j. 488, Banská Bystrica, 1956.

vydávanie pozitívnych posudkov a zabezpečovanie pracovných miest kádrovo problémovým rodákom (nielen kvôli triednemu pôvodu, ale i mankárom, alkoholikom). Hranica, za ktorou lokálna skupinová solidarita prestávala platiť, nebola ostrá. Premietali sa do nej i vnútorné konflikty ako susedská závisť, súrodenecké spory o dedičstvo. Zväčša sa však obmedzovala na osoby, na ktoré podľa tradičných noriem mohli byť kladené záväzky pomoci blížnym bez okamžitej adekvátnej protihodnoty.[100]

Komunistický režim sa nesnažil pretrvávajúce siete len mocensky likvidovať, ale vo vybraných prípadoch svoju propagandu cielene zameral na ich kultivovanie a rozšírenie za pôvodné hranice. Prezentoval JRD ako spoločný majetok „ako v rodine", prácu vo fabrike ako stavbu „spoločného domu", využitie odovzdaných kontingentov na výživu „našich detí". Nedá sa však povedať, že by dosahoval markantné úspechy. Medzi skupinami, ktoré odmietali obeť za „iných", nájdeme susediace JRD, odmietajúce sa deliť o nedostatkové osivo, aj robotníkov, odmietajúcich pracovať „za športovcov" reprezentujúcich fabriku.[101] Mestá v okrese proti sebe lobovali pri prideľovaní verejných inštitúcií, a dediny vydierali mestské podniky pri nedodržiavaní sľubov (trebárs o výstavbe) zadržiavaním prísunu plánovaných pracovníkov. I v prípade týchto konfliktov dokázali využiť režimom preferovaný kód a viesť v ňom „politicky korektný" diskurz vo svoj prospech. Napr. vedenie obce, obviňujúce druhú dedinu z prisvojenia si spoločnej hasičskej zbrojnice, sa jej domáhalo označením súpera za „imperialistov a kolonialistov".[102]

Tematizácia konfliktných situácií, o ktorých sa referovalo, alebo k nim priamo dochádzalo na okresných konferenciách KSS v sledovanom období, nasvedčuje tomu, že regionálny politický aktivista sa kvôli svojej príslušnosti k proklamovanej spoločenskej elite dostával do konfliktných situácií pomerne bežne, pričom protivník málokedy splýval s obrazom nepriateľa, ktorý bol prezentovaný ako ‚typický' podľa platných formálnych inštrukcií z vyšších straníckych orgánov.

Vlastná identifikácia komunistov s kolektívom strany vystupovala aj na pôde okresných konferencií len ako jedna z viacerých identít, s ktorými sa dis-

[100] DUNBAR, Robin: *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. London : Faber and Faber, 2004, sa prikláňa k približnému počtu 150 ľudí (zväčša príbuzných), ktorých môže pomoc jedinec týmto (i sprostredkovaným) spôsobom využiť.

[101] „Počul som také reči, že naši športovci sa chodia len ulievať. ...Keď v ZSSR ide niektorý robotník reprezentovať, tak sa jeho spolupracovníci priam natláčajú, aby ho mohli zastúpiť." SNA, ÚV 2, a. j. 486, Banská Bystrica, 1954, s. Kováč, Ľubietová.

[102] „Obec Podlavica viedla v minulosti v obci Skubín takú imperialistická a koloniálnu politiku..." SNA, ÚV 2, a. j. 484, Zápisnica Banská Bystrica, 1952, Ondrej Kollár, Skubín.

kutéri stotožňovali. Hoci z povinnej rétoriky vyplývala jej symbolická nadradenosť nad ostatné, konkrétne situačné argumenty to bežne vzápätí popierali. Samotná ritualizovaná osnova skúmaných podujatí vyžadovala, aby na nej odzneli vystúpenia v mene profesijných skupín (učitelia, zdravotníci, policajti, robotníci, roľníci) plus žien. Ďalej jednotlivci z rôznych dôvodov akcentovali napríklad svoj rodinný status (matka troch detí), pracovné výkony (predseda úspešného družstva), sociálny pôvod (z chudobnej rodiny) a podobne.[103] Pri argumentácii v prospech prezentovaných skupinových záujmov bývala identita prítomných ‚komunistov' primárne lokalizovaná na konkrétnu základnú organizáciu (teda zväčša vlastnú dedinu) a ich prejavy prekračovali hranicu medzi „my-komunisti z X" a „my-obyvatelia X" bez zaváhania, pričom subjekt sťažností bol aspoň symbolicky mimo lokality – vo fabrike, v druhej dedine, orgánoch Národného frontu, na Ústrednom výbore strany. Znie to paradoxne, ale ako extrateritoriálny mohol byť miestnymi komunistami vnímaný aj Miestny národný výbor (ako reprezentant štátnej moci a nie samosprávy) a ďalšie lokálne orgány, kam boli funkcionári dosadzovaní ‚zvonka'.

Klasifikácia ‚druhej strany' konfliktu bola teda výsostne variabilná. Osoby, zohrávajúce aktívnu či pasívnu rolu v konfliktnej situácii, sa vymedzovali voči rôznorodým „druhým". Niekedy išlo o nadriadených (od istého stupňa) alebo jednoducho cudzích, nie vždy nutne nepriateľských, ale očividne nesocializovaných v danom prostredí, ktorým bolo treba veci „vysvetliť", „objasniť", a u ktorých sa predpokladalo, že sporné veci nechápu a akosi automaticky ľudsky nerozumejú. V snahe obísť problémy a vyhnúť sa zdĺhavému vysvetľovaniu a dohadovaniu boli v iných situáciách práve títo ľudia objektom zavádzania pomocou „upravovaných" hlásení, falošných správ, zatajovania nevhodných údajov a podobne. V pozícii ‚druhej strany' mohli figurovať aj konkurenčné stranícke organizácie či nedostatočne nápomocné spoločenské organizácie Národného frontu. Častým objektom i subjektom konfliktov boli osoby pochádzajúce síce zvnútra komunity, teda miestni zaslúžilí členovia strany, ale nedôstojným a neovládateľným správaním, ktorým narúšali bezproblémové rituály, neboli už schopní fungovať ako styčný prvok medzi vonkajším svetom a komunitou, dokonca pôsobili základnej organizácii navonok ‚hanbu' (notorickí opilci). V záujme ich eliminácie boli nižší funkcionári bežne ochotní tolerovať a dokonca vyvolať zásah ‚vrchnosti' do svojho lokálneho prostredia.

[103] Pre klasifikáciu identít kompatibilných so želaným zvýraznením lojality pozri aj FITZPATRICK, Sheila: Supplicants and Citizens, (podkapitola Presentation of Self), In: *Tear off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*. Princeton : Princeton University Press, 2005, s. 172-181.

Napriek tomu, že obraz podsúvaný agresívnou oficiálnou propagandou vykresľoval ako zdroj neúspechov a prekážku režimového úsilia o vybudovanie novej spoločnosti živly komunistom bytostne cudzie (zahraničných agentov, militaristov, domácich boháčov, kulakov, fabrikantov, revanšistov), najbežnejším zdrojom problémov a konfliktných situácií lokálnych aktivistov zostávali osoby z ich priameho okolia, ku ktorým nemali a ani si nemohli dovoliť mať vyhranene negatívny vzťah: najbližšia rodina, susedia, rodáci... Neboli lokálnemu aktivistovi klasickými názorovými ani triednymi protivníkmi, ale boli zdrojom konfliktov v tom zmysle, že sa kvôli nim dostával do stretu s oficiálne nadradeným objektom lojality – s politickou stranou, jej záujmami a direktívami.

4. Identita a moc: etnický konflikt v kontexte transformačných procesov

Juraj Podoba

Po rozklade totalitných komunistických režimov v strednej a východnej Európe sa politicko-spoločenský život v tejto časti sveta zdynamizoval. Do pohybu sa dostali nielen sociálne a profesijné, ale aj etnické a konfesionálne skupiny. Doba spoločenskej nehybnosti – tak ako ju charakterizoval Milan Šimečka – udržiavaná totalitnou vládou národne sterilných, alebo skôr sterilne sa tváriacich komunistických byrokratov skončila. Vystriedal ju často bezohľadný zápas o moc, o prerozdelenie štátneho majetku a o budúci charakter posttotalitných krajín. Jednu z kľúčových pozícií v názorových stretoch a politických zápasoch transformačného obdobia zaujala problematika kolektívnych identít.

Zrútenie totalitných režimov v Európe na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov 20. storočia a s ním spojený zánik bipolárneho rozdelenia sveta sprevádzal masívny nárast nacionalizmu a problémov vo vzťahoch medzi etnickými a konfesionálnymi skupinami, majoritnými populáciami a minoritami. Svet sa stal zrazu viac „etnickým“. Táto situácia v Európe ukončila relatívnu geopolitickú stabilitu studenej vojny. Etnické napätie a renesancia nacionalizmu sa spája predovšetkým s krízou východoeurópskych spoločností a následným rozkladom komunistických režimov hlavne na území sovietskeho impéria a posttitovskej juhoslovanskej federácie. Vo väčšine sovietskych satelitov sa tieto fenomény objavili s určitým časovým posunom po protikomunistických revolúciách a prevratoch roku 1989. Avšak aj v západnej časti Európy

sa viac začali artikulovať partikulárne politické požiadavky argumentované kolektívnymi (najmä etnickými a konfesionálnymi) identitami, dochádza k násilným medzietnickým stretom, silnejú teroristické aktivity secesionistických alebo sektárskych organizácií a hnutí, ktoré striedajú teroristické ataky zo šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov spojené s ultraľavicovou ideológiou. Aj v rámci liberálnych sekularizovaných západoeurópskych spoločností sa objavujú tendencie vytvárať nové sebaohraničenia veľkých skupín obyvateľstva, zväčša migrantov a ich potomkov na báze konfesionálnej alebo regionálnej identity. Dramatické udalosti prelomového obdobia vyvolali v západnom politickom myslení dva základné interpretačné rámce pre pochopenie, čo sa vlastne stalo počas neskorých osemdesiatych rokov a kam smeruje spoločnosť v prudko sa meniacom svete deväťdesiatych rokov 20. storočia.

Zásadné zmeny sprevádzané zánikom totalitárnych a autoritatívnych režimov a rozširovaním demokracie viedli v západnom politickom myslení k rozšíreniu nového politického optimizmu. Pohľad na dôsledky týchto závažných historických zmien, ktorý na začiatku deväťdesiatych rokov vzbudil veľkú pozornosť, je názor Francisa Fukuyamu o konci politických utópií a kríze ideológií. Nové, slobodné a demokratické usporiadanie sveta, ktoré neohrozujú vážni politickí oponenti, prinieslo ľudstvu mier, stabilitu a toleranciu. Avšak zároveň sa stráca záujem o politické riešenia konfliktov. Pretože dejiny spočívajú na boji antagonistických doktrín, spejú k svojmu koncu.[104]

Tento pohľad na fundamentálnu premenu politickej mapy Európy a sveta nezdieľajú všetci politickí a sociálni myslitelia. Približne v rovnakom čase ako Fukuyama formuloval svoje tézy o konci dejín, skonštatoval Daniel Patrick Moynihan, že svet vstupuje do obdobia etnických konfliktov, ktoré nasleduje po období relatívnej stability studenej vojny. Táto zmena sa však dá ľahko vysvetliť. Len čo došlo k zrúteniu veľkých formálnych štruktúr a ideológia stratila svoj vplyv, ľudia sú náchylní opätovne sa vracať viac k primárnym, pôvodným identitám.[105] Realita deväťdesiatych rokov spôsobila, že jeho pesimistická perspektíva, ktorá v období nasledujúcom bezprostredne po ukončení studenej vojny narušila vtedy všeobecne rozšírený optimizmus proklamujúci Nový svetový poriadok, sa veľmi rýchlo stala akceptovanou a zdieľanou.[106]

[104] FUKUYAMA, Francis: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha : Rybka Publishers, 2002.

[105] MOYNIHAN, Daniel P.: *Pandaemonium: Ethnicity in international politics.* Oxford : Oxford University Press, 1993.

[106] ALLEN, Tim – EADE, John: Understanding ethnicity. In: ALLEN, Tim – EADE, John (eds.): *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*. The Hague – London – Boston : Kluwer Law International, 1999, s. 11.

Dôsledky transformácie a nárast napätia v interetnických vzťahoch

Počas vznikania tohto textu opäť vystupujú v strednej Európe do popredia spoločenského a politického diania kolektívne identity. Mobilizačná sila argumentácie národom a konfesiou sa po určitom útlme, spojenom s úspešným úsilím postkomunistických vlád socialistickej a ľavicovo-liberálnej alebo liberálno-konzervatívnej orientácie o začlenenie krajín stredovýchodnej Európy do euroatlantických štruktúr, opätovne stáva kľúčovým politickým nástrojom aktivizácie stredoeurópskeho voliča. V publicistických komentároch aj v odborných analýzach sa upozorňuje na „strašidlo populizmu" a na „sebazničujúci nacionalizmus", ktoré s súvislosti s parlamentnými voľbami jarných mesiacov roku 2006 už zase obchádzajú postkomunistickú časť strednej Európy. Necelé dve desaťročia po zmene režimu sa tu prehlbujú znaky politickej krízy.[107] Postkomunistické transformačné procesy si vyžadovali od obyvateľstva zmenu myslenia a iné životné návyky. Vzbudzovali najrôznejšie očakávania, z väčšej časti nereálne, ktoré postupne spochybnili. Sociálna katastrofa, ktorá postihla celé regióny, nebola iba v rozpore s očakávaniami vo chvíli politického prevratu, ale aj v rozpore so základnými životnými skúsenosťami žijúcich generácií. Hospodárska kríza deväťdesiatych rokov 20. storočia je udalosťou, ktorá je svojím charakterom, rozmermi a sociálnymi dôsledkami rovnako jedinečná a výnimočná ako komunistické prevraty z konca štyridsiatych rokov. Z rozmáhajúceho sa zneistenia a vytriezvenia ťažia populistické politické hnutia, ktoré vo svojej politickej agende používajú staré obrazy nepriateľa, často doplnené o inovatívne hľadanie nových nepriateľov. Sociálne krízy v rámci zneistených spoločností, ktoré na konci 80. rokov neboli pripravené na zmenu, vždy bývajú spojené so sociálnymi konfliktmi. V atmosfére hľadania vinníkov zažívajú konjunktúru staré aj nové obrazy nepriateľa. Aj keď jednotliví populisti stredovýchodnej Európy majú veľmi rôznorodé korene, spája ich spoločné odvolávanie sa na národné záujmy a tematizovanie problémov minulosti, ktorých vyriešenie by údajne malo vyriešiť problémy súčasnosti.

Hlbšia analýza priebehu postkomunistickej transformácie naznačuje, že mnohé z toho spôsobila kríza procesov urýchľovania po roku 1989. Na dynamiku, ktorá z nich vyplynula, nestačili ani inštitúcie, ani masy. Časové obdobie na mentálne spracovanie transformácie, ktoré bolo k dispozícii, bolo

[107] Napr. analýza „Do Európy sa vracia nacionalizmus" v mienkotvornom periodiku *Der Standard*. Citované podľa slovenského prekladu v denníku *Pravda* 3. novembra 2006, s. 14.

prikrátke. Kai-Olaf Lang hovorí o určitom paradoxe existujúcom v strednej Európe: zatiaľ čo politické elity hovorili o nutnosti tvrdých trhových reforiem, väčšina spoločnosti sa pridržiavala hodnôt zdedených z komunizmu a preferovala prerozdeľovanie a silnú rolu štátu. Priestor medzi hodnotami, ktoré vyznávajú elity, a hodnotami väčšinovej spoločnosti teraz vypĺňajú populisti. Podľa Langa totiž populisti otvárajú také témy, aké doteraz vládnuce elity ignorovali. Objavuje sa snaha vytvoriť niečo ako spoločenstvo: s populistami sa o slovo hlásia sily, ktoré z doterajšej ekonomickej transformácie príliš neprofitovali. V stredovýchodnej Európe sa vytvára nová spoločenská konfliktná línia.[108] Nacionalistická rétorika zohráva pri jej vytyčovaní dôležitú úlohu.

Postkomunistické spoločnosti museli naraz riešiť príliš veľa problémov: od veľmi aktuálnych súvisiacich s prehlbujúcimi sa procesmi globalizácie alebo vyplývajúcich z rozkladu totalitných režimov a nimi vytvoreného uzavretého systému politicko-ekonomických vzťahov, až po staršie problémy zakonzervované nehybnosťou totalitárnych spoločností, ktoré po druhej svetovej vojne vládnuce autoritatívne režimy nezvládali riešiť. Súvisí to aj s tradíciou chápania štátu v krajinách východnej časti strednej Európy. Je tu špecifické viac ako polstoročné dedičstvo vzťahu k štátu. Ten ako monopolný držiteľ nielen politickej moci, ale aj materiálnych statkov, všetkých zamestnaní, kariér, osudov otcov aj detí dokázal vytvoriť historicky jedinečné väzby medzi jednotlivcom a mocou, štátom a indivíduom. Nič podobného predchádzajúce dejiny nepoznali. Pre postkomunistické režimy typické črty ako rozsiahla korupcia, politický klientelizmus, centralizmus, sociálna odkázanosť značnej časti obyvateľstva a podobne tieto väzby štát – indivíduum konzervujú a naďalej kultivujú. Zabraňujú, aby sa z obyvateľa stával občan.[109]

Národ a konfesia akoby získavali podobnú dynamizujúcu silu politického a spoločenského života, akú mali koncom osemdesiatych a počas prvej polovice deväťdesiatych rokov vo väčšine krajín rozpadávajúceho sa vonkajšieho aj vnútorného sovietskeho impéria aj posttitovskej balkánskej federácie. Volebné heslá apelujúce na národnú identitu, volanie po potrebe „slovenskej vlády“, politická apelácia na hodnotový systém spojený s konfesionálnou identitou, kandidátky národne orientovaných strán obsahujúce mená politických extrémistov a nacionalistických radikálov boli vo volebnej kampani 2006 na Slovensku jej ťažko prehliadnuteľnou súčasťou. Volebný úspech dvoch par-

[108] LANG, Kai-Olaf: Střední Evropa zažívá kocovinu. S Kai-Olafem Langem o návratu politiky, sporech a vůbec životě v nové EU. Rozhovor viedla Anneke Hudalla. In: *Respekt,* 44, 30. októbra – 5. novembra 2006, s. 16.

[109] LIPTÁK, Ľubomír: Neprežité dejiny. In: *Historický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 584-585.

lamentných strán založených na etnickej výlučnosti (v oboch prípadoch do 12 % odovzdaných hlasov) a vzrast napätia medzi nimi bezprostredne nasledujúci po tomto úspechu naznačuje, že pre nie bezvýznamnú časť obyvateľov Slovenska je apelácia na kolektívnu identitu (predovšetkým etnickú) faktorom, ktorý ich stále dokáže politicky mobilizovať.

Spôsob interpretácie úlohy kolektívnych identít

Interpretácie miesta a úlohy kolektívnych identít v sociálnych a politických procesoch vyvolaných rozkladom totalitných režimov v strednej a východnej Európe, a sociálnych konfliktov spojených s týmito procesmi nepochybne súvisia s metodologickou aj ideovou bázou, o ktorú sa tieto interpretácie opierajú. Rovnako súvisia aj s celkovou perspektívou nazerania na miesto kolektívnych identít v spoločnosti, v spoločenskom vývoji. V období moderny sa spájajú najmä s chápaním etnickej/národnej identity. V centre diskurzu o mieste a úlohe kolektívnych identít je stále otvorený problém, čo vlastne spája jednotlivé národy, prípadne spoločenstvo viacerých národov/etnických skupín v rámci jedného národného štátu. Otázkou je, ako nachádzať spoločné črty vytvárajúce abstraktný pojem identity a spoločenskej súdržnosti u mnohopočetných skupín obyvateľstva, v ktorých nemôžu existovať bezprostredné osobné väzby a pocit príslušnosti k primárnej skupine či užšiemu lokálnemu alebo širšiemu teritoriálnemu spoločenstvu. S rozkladom nacionalistickej Európy a oslabovaním pozícií národného štátu v druhej polovici 20. storočia je to čím ďalej nejednoznačnejšie. Tradičná konštrukcia spoločnosti rovnakého jazyka, miesta osídlenia a kultúry, alebo dokonca mentality spočíva hlavne na výklade dejín. História malých stredoeurópskych národov je naplnená úvahami o zmysle národných dejín, o konfliktoch mierumilovného slovanstva s agresívnym rimanstvom, šovinistickým hungarizmom a hrubým germánstvom. Alebo opačne, civilizačne nadradených „Stredoeurópanov" s primitívnym slovanstvom, s aziatským Ruskom a pod. Tieto príbehy vytvárajúce pocity ohrozenia a obrazy kolektívnych nepriateľov sú dlhodobo prítomné v mysliach obyvateľov strednej Európy.

Po Novembri sa aj v našej krajine objavila snaha tieto metapríbehy rozpustiť vo všeobecnom konsenze o návrate strednej Európy zo štyridsaťročného výletu na Východe k nacionálne neutrálnemu konzumnému kapitalizmu.[110]

[110] KLIMEŠ, David: Jak se vyrábí národní povaha. In: *Respekt,* 7, 13. – 19. februára 2006, s. 19.

Dnes, takmer už po dvoch desaťročiach si môžeme dovoliť konštatovať, že ide viac o záujem liberálnych spoločenských a intelektuálnych elít než o národný konsenzus.

Liberálnodemokratická Európa prelomu 20. a 21. storočia, sústredená na prekonávanie dôsledkov dvoch tragických vojnových konfliktov 20. storočia a na integračné procesy, už nestavia svoj príbeh na negácii „iného". V európskom akademickom a politickom svete je prítomný postoj artikulovať svoju identitu skôr pozitívne. Negatívny nacionalizmus sa podarilo vytlačiť do pôsobnosti politického extrémizmu. Vo východoeurópskych štátoch kontrolovaných po druhej svetovej vojne komunistickými stranami ho totalitná moc dokonca tabuizovala, použijúc ideologickú konštrukciu socialistického spoločenstva bratských národov. Je iba jedným z prejavov rozporuplnosti charakteru tejto moci, že súbežne inštitucionálne podporovala rozvíjanie týchto národných metapríbehov cez štátne edukačné systémy a kultúrnu politiku. Po druhej svetovej vojne v Európe relatívne úspešné inštitucionálne potláčanie previazanosti kolektívnych identít s konfliktmi veľkých skupín obyvateľstva[111] bolo neočakávane spochybnené rýchlym rozkladom bipolárneho rozdelenia sveta.

Koniec 20. storočia sa najmä v postkomunistickej Európe stal obdobím opätovného vzopätia nacionalizmu. Národná otázka zohráva počas transformačných procesov kľúčovú úlohu a začiatkom deväťdesiatych rokov zatlačila na okraj politického diania aj problémy, ktoré sa počas perestrojkovej liberalizácie komunistických diktatúr javili ako prioritné. Do centra spoločensko-politických diskurzov sa v stredovýchodnej Európe veľmi rýchlo po prevratoch dostala etnická identita a interetnické vzťahy, národné cítenie sa u prevažnej časti verejnosti stále vníma ako pozitívna hodnota. V politicky najnestabilnejších oblastiach pokračuje koncom 20. storočia otvorený proces geopolitickej fragmentácie stredoeurópskeho a balkánskeho priestoru a vznikajú ďalšie národné štáty. Tak ako počas prvej polovice 20. storočia ich vznik sprevádza nárast etnického napätia, často krvavé etnické konflikty a občianske vojny. Aj keď ničivé dôsledky troch balkánskych vojen a obava z rozširovania etnického násilia prinútili západné štáty a euroatlantické politické štruktúry k oneskorenému politickému aj vojenskému zásahu, je zrejmé že tento proces ešte nie je ukončený. Súčasná vojenská prítomnosť vojsk OSN na západnom Balkáne situáciu skôr konzervuje než rieši. V tomto smere je začiatok 21. storočia po-

[111] Toto konštatovanie je korektné pri komparácii so situáciou počas 19. a prvej polovice 20. storočia. Avšak aj toto obdobie bolo na území Európy často naplnené násilnými konfliktmi so sociálnym, konfesionálnym alebo etnickým pozadím.

kračovaním základných znakov celého 20. veku: násilných etnických konfliktov a vojen. Veľká časť násilia a zločinov, ktoré sprevádzali 20. storočie, sa zdôvodňovala kolektívnymi identitami, a to najmä etnickou a konfesionálnou identitou, národným sebaurčením či identifikovaním národného nepriateľa, založeným práve na etnickej/konfesionálnej identite.

Faktor etnickej identity (etnicity) získal v procese modernizácie európskej spoločnosti predtým neznámy charakter a význam, etnicita sa najmä v jazykovej otázke a kultúrnej symbolike dostala do centra nielen spoločenského, ale aj politického vývoja Európy a strednej Európy ako jeho významný determinant. Ideológia nacionalizmu, ktorá mala v 18. a 19. storočí významný modernizačný a demokratizačný prínos, v etape završovania procesu formovania moderných národov sa stala jedným zo zdrojov, alebo aspoň zdôvodnením otvorených etnických konfliktov, brutálneho násilia, výrazných migračných pohybov meniacich etnickú a sociálnu skladbu mnohých krajín, región strednej Európy nevynímajúc. Etnická identita tak v priebehu približne posledných dvoch storočí získala iný význam, aký mala v podmienkach agrárnej spoločnosti. Pritom zo zorného uhla tohto jej stúpajúceho významu nie je podstatné, či išlo a ide skutočne o etnické konflikty primárneho charakteru alebo či ich aktéri „iba" využili etnickú/národnú symboliku a rétoriku, skupinové predsudky a stereotypy, prípadne negatívne historické skúsenosti a reminiscencie.

Kolaps totalitných režimov a renesancia ideológie nacionalizmu

Zrútenie totalitnej komunistickej moci a vyprázdnenie komunistickej ideológie a jej systému hodnôt zanechalo vákuum, ktoré zaplnila ideológia nacionalizmu – presnejšie povedané, jednotlivé ideológie malých národov žijúcich v širšom stredoeurópskom priestore. Ako najúspešnejšia náhrada odvrhnutého marxizmu-leninizmu a proletárskeho internacionalizmu sa ukázal práve nacionalizmus, ktorého úspech spočíva v jednoduchosti ponúkaných vysvetlení a riešení, v zrozumiteľnom jazyku, vo všeobecne známej etnickej symbolike a „národnom príbehu" šírenom do najodľahlejších kútov krajiny štátnym vzdelávacím systémom a médiami, ako aj v jemu vlastnom kolektivistickom videní sveta súhlasne rezonujúcim s dlhodobými kolektivistickými tradíciami postkomunistických krajín.[112] Veľkú časť obyvateľov postkomunistického

[112] FRIČ, Pavol: Základné črty konfliktu Slovákov a Maďarov na Slovensku. In: *Mýty a kontramýty. Sociologický a etnopsychologický výskum slovensko-maďarských vzťahov na Slovensku.* Bratislava – Dunajská Streda : Nadácia Sándora Máraiho a Nap Kiadó, 1995, s. 19.

priestoru, a predovšetkým intelektuálne a politické elity akoby uchvátili pojmy, kategórie a jednostranná logika národného štátu. S pádom sovietskeho impéria a ním garantovaných totalitných režimov satelitných štátov zanikol aj *Pax Sovietica*. Politické uvoľnenie vyplavilo na povrch dlhé roky skrývané problémy vo vzťahoch stredoeurópskych národov. Popri v spoločnej histórii koreniacich problémoch i problémy relatívne nové, ktoré sa viažu k obdobiu „reálneho socializmu". V tejto atmosfére prebieha bolestná transformácia bývalých komunistických krajín. Táto transformácia je časom zrýchľovania sociálnych zmien, v budúcnosti bude v dôsledku procesov globalizácie ešte rýchlejšie meniť životné podmienky aj stredoeurópskych národov a ako súbežný efekt prinesie množstvo konfliktov. Budú mať tieto konflikty aj svoje etnické vyjadrenie?

Pri identifikovaní súčasných zdrojov mobilizácie skupín obyvateľstva na báze kolektívnych identít a neustále vznikajúcich etnických konfliktov v rôznych častiach sveta sa upozorňuje na kľúčovú úlohu globalizácie, ktorá sa často považuje ak už nie za bezprostrednú príčinu, tak aspoň za ich socioekonomické pozadie. Pri uvažovaní o vzťahu fenoménu moci, identity a etnického konfliktu v stredovýchodnej Európe po zániku totalitných režimov bude produktívne vyhnúť sa prvoplánovým vysvetleniam. Kríza sovietskeho impéria a jeho zánik boli nepochybne súčasťou aj dôsledkom globalizačných procesov, vyústenie krízy v jeho rozpade pomáhalo dynamizovať tieto procesy.

20. storočie charakterizujú tri základné modely spolužitia národov stredovýchodnej Európy:

– model semifeudálne agrárnej, resp. nedostatočne a nerovnomerne modernizovanej ranoindustriálnej spoločnosti, vyznačujúci sa dominanciou jedného „štátotvorného" národa. Vládnuce politické elity v úsilí o vytvorenie etnicky homogénneho štátu sa prostredníctvom štátnej politiky usilujú o asimiláciu „neštátotvorných" etník, pričom popri vzdelávacej a kultúrnej, ale aj represívnej policajne štátnej politike účinne využívajú spontánne procesy prirodzenej asimilácie;
– model rôznych foriem fašistických alebo fašizoidných autoritatívnych režimov, opierajúcich sa o rozličné varianty nacionalistickej ideológie, kedy dochádzalo k diskriminácii veľkých skupín obyvateľstva a k etnickým čistkám, počas druhej svetovej vojny aj ku genocíde;
– model súžitia v prostredí komunistických totalitných štátov, kedy napätie v interetnických vzťahoch a etnické konflikty tlmil *Pax Sovietica*. Oficiálnou politikou bol proletársky internacionalizmus a neoficiálnou tichá podpora už viac-menej spontánnej asimilácie národnostných menšín.

Otvoreným problémom pri štúdiu kolektívnych identít je ich vzťah k etnickému konfliktu. Nepochybne, etnický konflikt nemôže existovať bez etnickej identity. Pokiaľ by táto identita s jej základnými charakteristickými atribútmi absentovala, konflikt by nadobudol iné vyjadrenie (konfesionálne, sociálne, stavovské, regionálne, tribálne a pod.). Inou otázkou však je, či celý komplex fenoménov označovaný ako nárast národnej identity, sebauvedomenia či sebavedomia zákonite musí viesť – ako sa to často tvrdí najmä v súvislosti s tromа balkánskymi vojnami deväťdesiatych rokov – k otvorenému, horúcemu etnickému konfliktu, a aké sú determinanty a akcelerátory tohto procesu.

Zápas o etnickú kategorizáciu a konštrukcia národných identít

Pri hľadaní determinantov a súvislostí etnickej identity a etnického konfliktu nemožno obísť vzrast nebezpečenstva boja o moc nad etnickou kategorizáciou, charakteristický aj pre politické zápasy po rozklade totalitných režimov v stredovýchodnej Európe. Tento zápas však prestupuje hranice etnických skupín/majority a minorít, prestáva byť otázkou jazykovej a kultúrnej identity či formovania sa individuálnej identity vo výchovno-vzdelávacom procese, ale stáva sa dominantným politikom, a to najmä v štátoch s väčšími etnickými minoritami a v novo vzniknutých národných štátoch.

Ako každý druh kolektívnej identity, aj etnická identita poskytuje jej nositeľom pocity príbuznosti či spolupatričnosti. Na druhej strane stavia hranicu medzi tých, ktorí ju zdieľajú, a skupiny s odlišnou identitou. Je v nej uložený obraz vlastnej skupiny, a zároveň obsahuje identifikačný kód iných etnických skupín, voči ktorým sa vlastná skupina vymedzuje. Etnická identita svet hodnotovo štruktúruje a zároveň funguje ako usporadujúci princíp, ktorý pre jej nositeľov robí svet zrozumiteľnejším a prehľadnejším. Etnická identita obsahuje tak zdroje vlastnej sebaúcty, ako aj mobilizačné a motivačné podnety pre správanie sa voči iným etnickým skupinám, resp. ich členom.[113]

Konštrukcia národných identít vychádza z prirodzenej túžby človeka po zaradení do určitej primárnej ľudskej komunity, z prirodzenej ľudskej potreby patriť k vyššiemu celku, z túžby po kolektívnom vyjadrení sebaidentifikácie a sebainterpretácie. Zároveň je dôsledkom schopnosti, ale aj potreby človeka ako ľudskej bytosti klasifikovať ľudské spoločenstvá. Ľudská myseľ je náchylná pripisovať príslušníkom určitých etnických kategórií charakteristiky, ktoré

[113] FRIČ, Pavol: *Základné črty konfliktu,* ref. 112, s. 32.

nemajú relevantné empirické zdôvodnenie. Jednotlivec ako príslušník určitej skupiny na základe vlastného (skupinovo podmieneného) zdôvodnenia klasifikuje ľudí vo svojom okolí, a zároveň ako príslušník tejto skupiny je takto klasifikovaný členmi iných skupín, ktoré charakterizuje odlišná identita. A to sa deje veľmi často na základe stereotypov a predsudkov. Etnické klasifikácie a stereotypy úzko súvisia s tvorbou a vývinom kategoriálnych pojmov a majú subjektívny základ, aj keď sa často zdôvodňujú „objektívnymi" charakteristikami.[114] Najčastejšie sa argumentuje históriou a kultúrou; etnické klasifikácie a stereotypy však pochádzajú zo štruktúr ideológie, moci a autority. Kolektívne identity v stredoeurópskom priestore neformovala homogénna národná tradícia, ale etnicko-kultúrna pluralita a heterogenita. Preto tu bola kolektívna národná identita konštruovaná väčšinou ako uvedomelá úloha (zabúdanie, potláčanie) alebo ako (znovu)vynájdenie tradície (invention of tradition).[115]

Rôzne typy identít vychádzajú z príslušnosti k rodovým a tribálnym skupinám, k jazykovej alebo etnickej skupine, k určitému územiu, ku konfesionálnej alebo sociálnej skupine (kaste), k teritoriálne a administratívne vymedzenej komunite (obci) alebo regiónu, k politicko-administratívnemu celku (štátu), k stavovskej a profesijnej skupine. Tieto identity, ktoré sa menia v čase a priestore, môžu byť hierarchicky usporiadané, môžu sa prelínať aj navzájom vylučovať, môžu sa podmieňovať aj existovať paralelne vedľa seba.

Kolektívna identita môže spontánne vznikať len na úrovni malých skupín, založených na komunikácii zoči-voči. Pripísaná spoločná kategoriálna identita (napr. národnosť) neplodí „prirodzene" solidárny vzťah. Vytváranie spoločnej (národnej) minulosti nie je dostatočnou podmienkou pre používanie spolupatričnosti s kolektívnym útvarom (národom). Mocenské špičky spoločnosti sa preto nespoliehajú na spontánny rozvoj „korporatívneho ducha". Rozvíjanie členskej solidarity sa stáva inštitucionalizovanou a zámerne organizovanou činnosťou, ktorá vo väčšej alebo menšej miere manipuluje ľudským myslením.[116] Pritom spôsob, akým sa v súčasnosti pokúšame rekonštruovať obsahové a formálne súvislosti individuálneho a kolektívneho vedomia, je významne riadený kritériami, ktoré vznikli až v kontexte národnoštátneho myslenia 19. storočia. Dôležitými cieľovými predstavami tohto myslenia bolo

[114] Bližšie k tejto problematike pozri KANOVSKÝ, Martin: Ľudské druhy a ľudská myseľ – kognitívne základy etnických klasifikácií a stereotypov. In: TONCROVÁ, Marta – UHLÍKOVÁ, Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 9-16.

[115] CSÁKY, Moritz: Úvod. In: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe,* ref. 1, s. 20.

[116] KUSÁ, Zuzana: Sociálne puto a konštrukcia sociálnej identity. In: BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds.): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 259.

prekonanie stále zreteľnejšie pociťovanej sociálnej a kultúrnej diferencovanosti a konštituovanie jednotnej, homogénnej t. j. bezkonfliktnej spoločnosti (národa). Aby táto argumentácia získala väčšiu závažnosť, stalo sa štandardným prístupom v manipulácii s identitami projektovať koncept homogénnej národnej spoločnosti aj spätne do minulosti, s cieľom historicky legitimizovať snahu o národnú jednotu a zdôvodniť „zákonitú" nevyhnutnosť národného, resp. národnoštátneho rozvoja. Historicko-kultúrna mapa Európy však nikdy nebola jednotná.[117] Pamäť a spomínanie sa stali od polovice 20. storočia bezpochyby vedúcimi myšlienkovými konfiguráciami. Civilizačné zlomy, skúsenosti zostupu a radikálne transformácie za posledných sto rokov, delimitácia prehľadných priestorov procesmi globalizácie s následným prekrížením lokálnych a globálnych prvkov, ktoré sa ponúkajú ako ľubovoľné objekty identifikácie, znamenajú rozchod s tradičnými vzormi a zneistenie údajne stabilných individuálnych a kolektívnych identít. Z toho vyplýva, že identita nie je trvalé vlastníctvo, ale otvorený proces, ktorý sa nachádza v ustavičnom pohybe.[118]

Taktiež cesty k národnej jednote boli rôzne. Boli dané konkrétnymi historickými okolnosťami, niekedy doslova historickými náhodnosťami, charakterom lokálnych elít, ktoré stáli v čele procesu „budovania národa". Národné elity museli narábať nielen s kvalitatívnymi charakteristikami obyvateľstva, ale aj s dávnejšie sformovanými identitami roľníckych populácií, z ktorých formovali (budovali) národ. U stredoeurópskych a východoeurópskych národov je na prvý pohľad zrejmá podobnosť v zdôrazňovaní materinského jazyka pri zdôvodňovaní vlastnej identity. Nie však vždy a u každého. V rozdielnych okolnostiach spočívajú základné odlišnosti etnických identít jednotlivých národných komunít strednej Európy.

„Budovanie národa" povyšovalo etnicitu do polohy dominantnej identity, s cieľom homogenizovať kultúrne diverzifikované agrárne, prevažne roľnícke obyvateľstvo, pričom eliminovalo a marginalizovalo iné identity. Predovšetkým to platilo pre identity kultúrno-regionálne, konfesionálno-regionálne a stavovské (stavovsko-regionálne), ktoré mohli mať charakter až subetnickej identity (v strednej Európe napr. Csangó, Sikuli, Gorali a i.). Ďalšie identity boli oslabované viac ako dôsledok industrializácie a modernizácie (napr. sekularizáciou konfesionálna identita, migráciami a celkovou kultúrnou nivelizáciou príslušnosť k vyhraneným etnograficko-regionálnym skupinám

[117] CSÁKY, Moritz: Úvod. In: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe*, ref. 1, s. 7.

[118] CSÁKY, Moritz: Viacznačnosť pamäti a spomínania. In*: OS, Fórum občianskej spoločnosti*, 10, 2006, č. 1-2, s. 21.

a pod.). V tomto procese sa však niekedy uplatnili predmoderné identity, ktoré získali postavenie dominantného etnodiferenciačného znaku. Takéto postavenie nadobudli ako v interskupinových kontaktoch, tak aj u skupinovej sebaidentifikácie. Takže v tomto procese sa mnohé tradičné identity strácajú, resp. sú oslabované, iné získavajú dominantné postavenie. Významným momentom je prelínanie sa identít, prípadne koncentrácia viacerých identít, ktorá tak získa etnoidentifikačný/etnodiferenciačný status. Práve prelínaním a koncentráciou identít – tradičných, ktoré boli dôležité pre predmoderného človeka (najmä konfesionálna príslušnosť), a moderných (najmä etnická príslušnosť) sa výrazne oslabuje možnosť voľby alternatívnych identít, na ktoré by sa mohli orientovať jednotlivci i menšie skupiny občanov. Súčasne s eliminovaním takejto voľby sa posilňujú mechanizmy vynucovania skupinovej lojality. Pri výraznom prelínaní, resp. koncentrácii identít v podmienkach medziskupinového konfliktu jednotlivec nenachádza možnosť alternatívnych postojov a je nútený bezvýhradne sa prispôsobiť podmienkam, ktoré diktujú víťazi aktuálneho politického diskurzu.

Zdroje napätia v interetnických vzťahoch

Andrew Bell-Fialkoff argumentuje, že zmeny etnickej rovnováhy alebo nedostatočná zhoda medzi etnickými pomermi a rozdelením moci vedú v modernom svete k neustálym zmätkom. Ide o inherentné záležitosti v politických systémoch založených na zástupnej demokracii a prestúpených ideálmi slobody a sebaurčenia. Pretože sa stále viac a viac skupín prebúdza k sebauvedomeniu a požaduje spoločenské uznanie, bude vzrastať aj počet (etnických) konfliktov.[119] Zástupná demokracia by z etnického hľadiska nebola taká nebezpečná bez ideálu národa a národnej slobody šíreného Francúzskou revolúciou. Tento ideál sa objavil a bol vypracovaný v jednom z najstarších národných štátov západnej Európy, ktorý vznikol ešte pred vekom nacionalizmu. Keď Herder a jeho žiaci nanovo definovali štát v etnických pojmoch a odovzdali toto posolstvo východnej Európe, spojilo sa s „francúzskymi“ ideálmi slobody a sebaurčenia do výbušnej zmesi, ktorá je známa ako etnický nacionalizmus.[120] Proces oddeľovania dovtedy sa vzájomne prekrývajúcich etnických skupín na pôvodne pestrej politicko-etnografickej mape Európy začal už v 19. storočí.

[119] BELL-FIALKOFF, Andrew: *Etnické čistky.* Praha : Práh, 2003, s. 301.
[120] BELL-FIALKOFF, Andrew: *Etnické čistky*, ref. 119, s. 300.

Ale až prvej polovici 20. storočia represálie namierené voči inoetnickým komunitám nadobudli charakter buď medziskupinového alebo štátneho násilia. Jeho uplatňovanie vždy sprevádzalo etnické definovanie nepriateľa. Na rozdiel od západného sveta, ktorý sa po druhej svetovej vojne liberalizoval a kde vývoj smeroval k odmietnutiu etnického a triedneho rozdeľovania spoločnosti a k vyrovnaniu sa s negatívnym dedičstvom prvej polovice 20. storočia, mentalita obyvateľstva postkomunistických krajín je silne poznačená desaťročiami politického rozdeľovania a rozoštvávania jednej skupiny (národnej, etnickej, sociálnej, triednej) voči druhej. Avšak ako zdôrazňuje Pavel Barša, prítomnosť nie je nastavovanou, opakovanou minulosťou, ale naopak aktívnym procesom, v ktorom sú spomienky spracovávané a inštrumentalizované. Historické reminiscencie a projekty, ktoré s týmito reminiscenciami narábajú a čerpajú z nich svoju legitimitu, nie sú príčinami súčasného diania, ale stávajú sa nástrojom aktuálneho boja o moc.[121] Nárast nacionalizmu v postkomunistických krajinách nebol výbuchom dlho potlačovaných etnických resentimentov minulosti, ale dôsledkom materiálnych záujmov a vôle k moci po rýchlom rozklade štyridsať rokov stabilizovaných mocenských vzťahov a dominancie komunistickej ideológie. Elity a tí, ktorí k nim chceli patriť vedeli, že vo chvíli zrútenia komunizmu je v hre mnoho – začína sa nová hra a výhody získané na začiatku predurčia šance aktérov na desiatky rokov dopredu. Len čo získal nacionalistický diskurz prevahu, v zápase o moc a výhodné pozície ho nebolo možné ignorovať. Za stavu vysokých hier a obťažných kompromisov je nekooperatívne konanie a nacionalistické štvanie pomerne racionálnou stratégiou.[122]

Podmienkou vzniku etnických konfliktov je politicko-ekonomické zvýhodnenie jedných a znevýhodnenie druhých v napojení na latentné etnické rozdelenie. Tam, kde ľudia z rôznych skupín súťažia o tie isté nedostatkové zdroje a dostávajú sa pritom systematicky do asymetrických pozícií, stáva sa pre nich ich vlastná etnicita oveľa dôležitejšia, ako keby k takejto súťaži či asymetrii nedochádzalo.[123] V prípade československej federácie boli prerozdeľovacie mechanizmy ďaleko rovnomernejšie a ekonomické zvýhodňovanie dominantného národa oveľa menšie, než bolo zvýhodňovanie určitej národnej komunity na území mnohých iných komunistických štátov. V rovine interetnických vzťahov vždy platí zásada, že skupinová mobilizácia v zápase o sociálne výhody zákonite vedie k etnizácii sociálnych vzťahov. Veľkým šťastím

[121] BARŠA, Pavel: Národnostní konflikt a plurální identita. In: BARŠA, Pavel – STRMISKA, Maximilián: *Národní stát a etnický konflikt.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 126.
[122] Ref. 121, s. 125.
[123] Ref. 121, s. 141.

strednej Európy v politickom vývoji po rozklade totalitných režimov bola práve jej nízka miera. Avšak ako konštatuje Mary Gilliland, samotné ekonomické a politické premenné nedokážu vysvetliť, prečo sa nezhody ľudí ohľadom distribúcie zdrojov premenia na krajnú nenávisť.[124]

S týmto vysvetlením súvisí fenomén pocitu kolektívneho ohrozenia, ktorý sa v spoločnosti objavuje v zlomových obdobiach, v obdobiach zneistenia. Vyššie spomínané obrazy nepriateľa získavajú argumentačnú silu v zápase o moc, sprevádzajúceho zlomové obdobia. V zlomových obdobiach sa zvýrazňuje potreba sebalegitimizácie nových elít hľadajúcich v ideologickom vákuu nový ideologický koncept, ktorý by sa stal bázou nového spoločenského poriadku. V období po kolapse totalitných režimov sa objavilo množstvo vysvetlení, či dokonca teórií, prečo bol/je tento kolaps sprevádzaný/nasledovaný etnickými konfliktmi. Od najrôznejších sprisahaneckých teórií, cez ekonomistickú argumentáciu zdôvodňujúcu etnické konflikty zlou ekonomickou situáciou postkomunistických krajín, či politologickú argumentáciu zdôvodňujúcu erupciu etnických konfliktov geopolitickými záujmami a zápasom elít o moc, cez historickú argumentáciu zdôvodňujúcu napätia medzi stredoeurópskymi etnikami v minulosti nevyriešenými problémami a historickými resentimentmi,[125] až po postoje esencializujúce rozdiely medzi skupinami obyvateľstva, ktoré sú považované za „prirodzené". „Prirodzenosť" týchto rozdielov vyjadrená kolektívnymi identitami podľa takýchto názorov nevyhnutne vedie k etnickým konfliktom, etnické čistky tak niektorí autori považujú za legitímny spôsob riešenia dôsledkov esenciálnych diferencií.[126] Väčšina týchto koncepcií operuje s určitou sumou akceptovateľných argumentov. Problémom však je absolutizácia a výlučnosť takejto argumentácie. Napr. na teritóriu Európy nachádzame dostatočné množstvo príkladov spochybňujúcich ekonomistickú argumentáciu (napr. Južné Tirolsko, Španielsko, Severné Írsko). Nakoniec, každá skupina ktorá rozlišuje medzi „nami" a „nimi" si osvojila systém (etno)diferenciačných znakov konštruujúcich skupinovú „etnickú" identitu. Rozhodne však neplatí, že sformované kolektívne (etnické) identity a nimi

[124] GILLILAND, Mary K. : Nationalism and Ethnogenensis in the Former Yugoslavia. In: ROMANUCCI-ROS, Lola – DE VOS, Georg A. (eds.): *Ethnic Identity, Creation, Conflict and Accomodation.* Walnut Creek – London – New Delhi : Altamira Press, 1995, s. 204.

[125] Tento názor dominuje v slovenskej spoločenskovednej literatúre v dôsledku slabej rozvinutosti sociálnych a politických vied a z toho vyplývajúcej dominantnej pozície historiografických prístupov v spoločenskovednom diskurze. Z najnovšej literatúry pozri ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty.* Prešov : Universum, 2005.

[126] Tento postoj prezentuje v práci citovanej v pozn. 119 a 120 Andrew Bell-Fialkoff. Počas troch balkánskych vojen v priebehu deväťdesiatych rokov sa s týmto názorom bolo možné stretnúť v dennej tlači aj vo verejnosti. Dodnes ho propagujú radikálni nacionalisti.

generované odlišnosti smerujú za každých okolností k etnickému konfliktu. Tak ako platí, že elity všade zápasia o moc, vplyv a prestíž, a veľmoci vždy mali svoje geopolitické záujmy, ale bezpochyby to vždy nevedie k medziskupinovým (etnickým, konfesionálnym) konfliktom.

Každá sociálna komunita alebo identita je exkluzívnou v tom význame, že ju nemôže zdieľať každý jednotlivec. Sociálne skupiny sú vždy konštruované vo vzťahu k iným. Avšak hranice etnických skupín sú relatívne a ich význam situačne variuje.[127] V stredoeurópskej populácii etnická identita osciluje od vyhranenej identity cez situačnú identitu, prelínanie sa identít až po nejasné nevyhranené identity.[128] Určitým segmentom spoločnosti, skupinám aj jednotlivcom je vlastná dvojitá identita: počet jej nositeľov výrazne stúpa spolu s nárastom konfesionálne aj etnicky zmiešaných manželstiev. Etnická kategorizácia môže byť analyzovaná v zmysle pokusov vytvoriť poriadok v divokom spoločenskom chaose rôznych „druhov" ľudí.[129] Stáva sa tak zdrojom napätia a spoločensko-politickej polarizácie v situácii rôznorodosti identít, kedy časť stredoeurópskej populácie takúto kategorizáciu akceptuje, dokonca vyžaduje a pripisuje jej dôležitosť nielen v kultúrnom, ale aj v politickom význame. Zatiaľ čo ďalšia časť ju odmieta, alebo k nej zaujíma indiferentný postoj. Vyššie citovaná Zuzana Kusá konštatuje nutnosť inštitucionalizovaného rozvíjania spolupatričnosti s kolektívnym útvarom (národom) a manipulácie, ktoré sú organizované spoločenskou špičkou.[130] Táto skutočnosť vedie k prehlbovaniu konfliktu vnútri slovenskej spoločnosti.[131]

Inštrumentalizáciu „inakosti" a manipuláciu s identitami odmietajú vo svojej znevýhodnenej pozícii nielen nositelia marginalizovaných identít, ale aj časť majoritného spoločenstva. Z rôznych dôvodov: od solidarizovania sa s diskriminovanými skupinami, cez slabú akceptáciu systémom vnucovaných

[127] ERIKSEN, Thomas H.: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives.* London – Boulder, Colorado : Pluto Press, 1993, s. 62. Pozri tiež BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference.* Oslo : Scandinavian University Press, 1969, s. 9-38.

[128] Kornélia Jakubíková uvádza k problému konkrétne etnografické dáta z prostredia južného Slovenska začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia. V jednej skúmanej obci sa napríklad jej obyvatelia maďarskej národnosti identifikujú s reformovanou cirkvou, v celej oblasti sú za „skutočných Maďarov" považovaní kalvíni. Slováci sami seba označujú za roľníkov. V inej lokalite má slovenská etnicita pôvod v rímskokatolíckom vierovyznaní, aj keď sa omše slúžia v maďarskom jazyku. U presídlencov z Dolnej zeme sa slovenská etnicita jednoznačne spája s protestantizmom augsburského vyznania. JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: Culture, Language and Religion as Identification Factors. In: KANTOR, Ryszard (ed.): *Borderlands Culture Identity.* Krakov : Institute of Ethnology, Jagiellonian University, 1996, s. 47-48.

[129] ERIKSEN, Thomas H.: *Ethnicity and Nationalism*, ref. 127, s. 66.

[130] KUSÁ, Zuzana: *Sociálne puto,* ref. 116.

[131] A platí to vo väčšej či menšej miere aj o iných stredoeurópskych spoločnostiach.

lojalít až po ideologické presvedčenie a politické záujmy. Táto skutočnosť tak prináša ambivalentný efekt: na jednej strane prehlbuje rozdelenie slovenskej spoločnosti a posilňuje nebezpečenstvo otvoreného etnického konfliktu, na strane druhej práve rozdelením spoločnosti toto nebezpečenstvo zmäkčuje.

Ako východisko pri interpretácii napätia v interetnických vzťahoch a príčin a charakteru etnického konfliktu vo vzťahu ku kolektívnym identitám využijeme tézy dvoch škandinávskych sociálnych antropológov, zaoberajúcich sa problematikou etnicity, ktoré sú v protiklade k vyššie pomenovaným zdôvodneniam etnického konfliktu. Thomas H. Eriksen považuje etnicitu za reprodukciu odlišnosti v ideológii; pri definovaní etnických skupín sa niektoré etnické diferencie zveličujú, iné sú naopak ignorované. Zdôrazňuje, že niektoré sociálne procesy sú pre štúdium etnicity oveľa dôležitejšie ako deklarované kultúrne symboly.[132] Lars Dencik tvrdí, že to čo vytvára etnické identity nie je etnické vedomie, ale spôsob interakcie medzi skupinami, ktorý je regulovaný tak ako napr. proces sociálneho konfliktu. Identity môžeme chápať v zmysle vymedzovania sa voči iným skupinám spolu s vyhranenou akceptáciou národnej ideológie.[133] Východiskom našej interpretácie bude aj teória Paula Brassa o súťažení elít. Brass argumentuje, že etnické identity sú skôr variabilné než statické a podpora alebo limitovanie/utlmovanie etnickej mobilizácie je zväčša zodpovednosťou elít.[134]

Špecifiká etnickej skladby obyvateľstva Slovenska

Slovensko ako súčasť postkomunistickej Európy zaujíma zvláštnu pozíciu krajiny medzi dvoma hlavnými skupinami transformujúcich sa krajín. Toto konštatovanie má všeobecnejší charakter, ktorý však obsahuje výrazný rozmer etnickej/menšinovej problematiky. Na rozdiel od ostatných „visegrádskych" krajín, kde bol menšinový problém v podstate definitívne vyriešený v štyridsiatych rokoch do súčasnej, politicky viac-menej bezproblémovej podoby, je etnická/menšinová problematika stabilnou súčasťou politického života Slovenska. Úspech v ňom majú zväčša tie politické zoskupenia a tí politickí lídri, ktorí ju dokážu využiť v politickej rétorike a propagande. Na druhej strane sa

[132] ERIKSEN, Thomas H.: *Ethnicity and Culture: A Second Look*. Paper Given at The 6th SIEF Conference „Roots and Rituals: Managing Ethnicity". Amsterdam, April 20, 1998.

[133] DENCIK, Lars: Proces etnifikácie a deetnifikácie sociálnych konfliktov. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike*. Bratislava, Česko-slovenský výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992, s. 123. Pozri tiež citovanú prácu Frederika Bartha v pozn. 127.

[134] BRASS, Paul R.: *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison.* New Delhi : Sage Publications, 1991.

situácia výrazne odlišuje od balkánskych a postsovietskych krajín, kde etnické konflikty často nadobúdajú násilnú formu a niekedy prerastajú do krvavých občianskych vojen. Na rozdiel od tejto situácie má etnické napätie na Slovensku charakter latentného konfliktu: ešte stále je predovšetkým konfliktom slov a patetických gest.[135]

Okolo 14% obyvateľstva Slovenska priznáva inú ako slovenskú národnosť. Slovenská republika patrí medzi štáty s relatívne vysokým percentom etnických minorít.[136] Pestrá etnická skladba súčasného Slovenska je dedičstvom multietnického uhorského štátu, a v stredoeurópskych a východoeurópskych kontextoch relatívne liberálnej národnostnej politiky československého štátu, ktorá s výnimkou nemeckej menšiny neasimilovala, resp. nevysídlila neslovenské etniká.[137] Počas vlády HSĽS za Slovenskej republiky (1939 – 1945) bolo zdecimované židovské obyvateľstvo, ktoré dnes tvorí iba nepatrnú menšinu, zväčša asimilovanú s ostatnou populáciou Slovenska. Aj keď veľká časť českého obyvateľstva bola nútená na konci tridsiatych rokov 20. storočia opustiť Slovensko, po druhej svetovej vojne migračné procesy vytvorili opäť českú menšinu na Slovensku a slovenskú v Čechách a na Morave. Etnické čistky tridsiatych a štyridsiatych rokov 20. storočia tak eliminovali dve autochtónne menšiny, ktoré hlavne v ekonomickom živote Slovenska zohrávali dôležitú úlohu, pestrá etnická skladba krajiny však zostala zachovaná.

Etnické napätie na súčasnom Slovensku sa viaže k trom základným fenoménom: k napätiu vnútri etnického spoločenstva Ukrajincov-Rusínov, k napätiu vo vzťahoch medzi väčšinovou slovenskom populáciou a maďarskou menšinou, a k rómskemu problému, ktorý neobsahuje iba napätie vo vzťahu rómskej populácie a nerómskej majority, ale má výrazný sociálny rozmer. Tento sociálny rozmer sa prelína s etnickou problematikou, ktorú sčasti prekrýva, a zároveň je spojený s fenoménom sociálneho vylúčenia a s prítomnosťou rasistických postojov a predsudkov v slovenskej spoločnosti.[138]

Vzhľadom k počtu maďarskej menšiny, relatívne homogénne osídlenému

[135] Ku komparácii etnického konfliktu v stredovýchodnej a juhovýchodnej Európe pozri prácu PODOBA, Juraj: The Differences in Similarity: Two Models of Ethnic Conflict in Post-Communist Europe. In: *Slovak Foreign Policy Affairs,* Vol. III, Fall 2002, No. II, s. 49-64.

[136] Bližšie k menšinovej problematike a presným demografickým dátam zo sčítania obyvateľstva pozri Úvod v tejto publikácii.

[137] Pokus o vysídlenie maďarskej menšiny po druhej svetovej vojne, ktorý skončil výmenou obyvateľstva medzi Československou republikou a Maďarskou republikou, mal tak iba čiastočný úspech. Väčšina vysídlených Maďarov sa vrátila z českého pohraničia domov a vynútená výmena obyvateľstva postihla iba časť po maďarsky hovoriacej populácie južného Slovenska. Pozri kapitolu Identita a menšina.

[138] Mám na mysli „slovenskú spoločnosť" nie v etnickom, ale v teritoriálnom význame. Rasistické predsudky sa dotýkajú vzťahu väčšinovej nerómskej populácie k Rómom, ale aj vzťahu Rómov k Nerómom, ako aj vzťahov medzi jednotlivými rómskymi skupinami.

územiu, politickej reprezentácii na parlamentnej úrovni, národnostnému školskému systému, kultúre a tlači, ale bezpochyby aj vďaka medzinárodnému rozmeru postavenia maďarských menšín v nástupníckych štátoch Uhorska a ich bezprostrednej previazanosti s vnútornou politikou maďarského štátu a jeho zahraničnopolitickým pôsobením, je maďarská menšinová problematika viac vnímaná verejnosťou a často diskutovaná v médiách. Je tiež výraznejšie prepojená s dynamikou politického vývoja Slovenska a jeho stredoeurópskych kontextov po rozklade totalitného režimu. Rusínsky problém kulminoval začiatkom deväťdesiatych rokov konfesionálnym konfliktom medzi gréckokatolíkmi a pravoslávnymi, kedy bol živený aj politickou situáciou na západnej Ukrajine. Situácia rómskeho etnika, ktorej sa po zániku totalitného režimu prakticky nevenovala pozornosť, sa iba postupne presadzuje do spoločenského a politického diskurzu ako jeden z najpálčivejších spoločensko-politických problémov, a to aj vďaka angažovaniu či kritike zo strany reprezentantov európskych štruktúr a mimovládnych organizácií. V spoločenskom a politickom diskurze sa spája predovšetkým s nepriaznivou socioekonomickou situáciou veľkej časti jeho príslušníkov, a s etnizáciou chudoby.

Tieto tri fenomény predstavujú úplne odlišný charakter etnickej/menšinovej problematiky, a to na území jedného relatívne malého štátu. Predstavujú tri rôzne varianty sociálnych vzťahov a ich vyjadrenia pojmami etnicity. Ide zároveň o tri rôzne spôsoby inštrumentalizácie kolektívnych identít v spoločenskom diskurze a politických konfliktoch. Napätie v interetnických vzťahoch na Slovensku po roku 1989 a pozícia etnickej problematiky v transformačných procesoch a politickom vývoji krajiny nachádza veľmi odlišné vyjadrenie v týchto troch fenoménoch: súčasné Slovensko tak môžeme považovať za unikátne laboratórium pre štúdium etnicity vo vzťahu k sociálnym konfliktom a k formovaniu demokratickej politickej kultúry.

Rusínske obyvateľstvo severovýchodného Slovenska

Problém rusínskej menšiny severovýchodného Slovenska je spojený predovšetkým s alternatívami jej ďalšej existencie. Prehlbovanie procesu transformácie rusínskej populácie východných Karpát na moderný národ závisí najmä od jej budúceho postavenia v rámci Ukrajinskej republiky; jeho budúcnosť je veľmi nejasná a skôr sa v nej prehlbujú asimilačné procesy voči väčšinovým (štátotvorným) národom stredovýchodnej Európy. Vzťahy k majoritnému národu a vládnucim štruktúram nie sú na Slovensku konfliktné. Ďalšou charakteristi-

kou rusínskeho problému je jeho regionálny rozmer: mimo územia východného Slovenska je nielen pre väčšinovú populáciu, ale aj pre politické elity neznámym problémom. Pre slovenské obyvateľstvo v regióne je problémom „Rusnákov"; na východnom Slovensku bol začiatkom deväťdesiatych rokov citlivo vnímaný predovšetkým ako konflikt vnútri spoločenstva veriacich východného rítu. Nepresiahol však hranice regiónu a nemal tak možnosť stupňovať napätie v celej spoločnosti s dopadom na politický vývoj. Taktiež nezískal dynamiku etnického konfliktu, ale udržal si charakter konfliktu konfesionálne regionálneho: pravoslávnymi aj gréckokatolíckymi veriacimi nie sú iba Rusíni/Ukrajinci, ale aj Slováci.[139] Jeho konfliktogénne charakteristiky sú obrátené do vnútra spoločenstva: konflikt nerozdelil obyvateľstvo severovýchodného Slovenska na veľké skupiny obyvateľstva s odlišnými kolektívnymi identitami. Mal intímny charakter, prechádzal stredom rodín aj komunít žijúcich na východnom Slovensku, nemal preto možnosť zmeniť sa na konfesionálny konflikt celospoločenských rozmerov, takže sa nestal ani súčasťou politických konfliktov na celospoločenskej úrovni. Napätie a nezhody sa spájajú najmä s nejasnou, ambivalentnou identitou väčšiny obyvateľstva gréckokatolíckeho a pravoslávneho vierovyznania hovoriaceho rusínskymi dialektmi. Prejavujú sa vnútri samotnej menšiny, predovšetkým medzi proukrajinsky orientovanou inteligenciou a reprezentantmi prorusínskej orientácie, ktorí zápasia o získanie vplyvu na menšinu a na budúcu orientáciu etnickej identity Rusínov severovýchodného Slovenska. Podstatou sporu je práve zápas o národnú orientáciu, teda o identitu celého spoločenstva. Spolu so zápasom o tento vplyv však zápasia hlavne o ovládnutie menšinových kultúrnych inštitúcií a médií, čo výrazne vyhrocuje celý konflikt a vnáša do neho aj rozmer partikulárnych a osobných (často existenčných) záujmov. Elity reprezentujúce obe orientácie spája to, že sú nekonfliktné voči majoritnej slovenskej spoločnosti a lojálne k politickým štruktúram SR. Špecifickým problémom deväťdesiatych rokov bola radikálna zložka rusínskych politických elít, s hlavnými reprezentantmi usídlenými v Bratislave, ktorá bola napojená na dočasnú vládu Podkarpatskej Rusi. Na tejto skupine bolo pozoruhodné jej úzke prepojenie na slovenský nacionalistický extrémizmus.[140] Konflikt vnútri rusínskej/ukrajinskej

[139] Situáciu komplikuje a znejasňuje aj etnomymum „Rusnák". Označuje tak gréckokatolíckeho veriaceho, ako aj Rusína, resp. obyvateľa východného Slovenska hovoriaceho rusínskym dialektom bez ohľadu na deklarovanú etnickú príslušnosť.

[140] Podrobnejšie k týmto problémom pozri práce PODOBA, Juraj: Menšinové elity a etnický konflikt: dilemy vývoja interetnických vzťahov na Slovensku. In: *Slezský sborník,* 95, 1997, č. 1-2, s. 111-120; PODOBA, Juraj: Ethnic Identity and Minority Elites: Linkages and Determinants of Ethnic Conflict. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela – RIEČANSKÁ, Eva (eds.): *Identity of Ethnic Groups and Communities*. Bratislava : Institute of Ethnology of Slovak Academy of Sciences, 2000, s. 79-103.

menšiny je zápasom o interpretáciu kolektívnych identít a získanie pozície ich správneho vykladača a reprezentanta, t. j. predovšetkým zápasom o získanie pozície lídra menšinového spoločenstva medzi dvoma skupinami reprezentujúcimi dve odlišné interpretácie etnickej identity.

Konfliktná situácia je jednoznačne založená na báze etnickej identity v navonok uzavretom konflikte Ukrajinci verzus Rusíni. Ide tak o štandardný príklad konfliktu o moc nad etnickou kategorizáciou. Aj keď v rovine symbolických gest a stereotypov ide o zápas medzi „patriotmi" a „zradcami" (kto je patriotom a kto zradcom, je vecou interpretácie, teda opäť konfliktu), v skutočnosti to je typický príklad etnifikácie sociálneho konfliktu. Ide o súťaženie elít, o ktoré majú obyvatelia východného Slovenska hovoriaci rusínskymi dialektmi minimálny záujem. Použijúc jazyk samotných aktérov, konflikt prebieha medzi predstaviteľmi „politického rusinizmu" a „Ukrajincami z povolania". Zápas sa vedie o získanie, resp. udržanie kontroly v štátnych kultúrnych, prípadne akademických inštitúciách, resp. kontroly nad stále sa stenčujúcimi štátnymi dotáciami pre menšinovú rusínsku/ukrajinskú kultúru. Etnický konflikt vnútri rusínsko-ukrajinskej komunity je typickým dôsledkom zápasu elít o prestíž, o kontrolu finančných tokov a inštitucionálneho základu ich socioprofesijného statusu, kde problém etnickej identity slúži na zdôvodnenie skupinových cieľov a skupinovej legitimity pred verejnosťou.

Maďarská menšina na juhu Slovenska

Úplne odlišné je postavenie maďarskej menšiny na južnom Slovensku, silne ovplyvnené peripetiami historicky negatívne zaťaženého slovensko-maďarského vzťahu. Je formované negatívnymi historickými skúsenosťami oboch národov, ktoré vyúsťujú do vzájomnej nedôvery a predsudkov, u časti príslušníkov oboch národov prerastajúcich až do etnickej nenávisti, u extrémistických skupín spájaných s volaním po historickom revanši. Situácia je komplikovaná výrazne odlišným etnosociálnym vývojom u oboch národov počas uplynulých 200 – 300 rokov, odlišným charakterom etnických procesov v 20. storočí, obe etnické spoločenstvá diferencujúcou dynamikou sociálneho vývoja, ako i úplne odlišným charakterom, historickými osudmi a súčasnou, vzájomne neporovnateľnou pozíciou slovenskej menšiny v Maďarsku a maďarskej na Slovensku. Špecifickou črtou situácie na slovenskom juhu je skutočnosť, že v rámci maďarského osídlenia žije aj slovenské obyvateľstvo. U časti slovenskej populácie južného Slovenska pretrváva pocit ohrozenia maďarskou

populáciou, ktorá tu tvorí väčšinu spolu s presvedčením, že vláda v Bratislave na nich zabúda a nevytvára pre ich národný a kultúrny život adekvátne podmienky. Maďarská menšina je naopak považovaná za privilegovanú, pričom sa argumentuje veľkorysou finančnou podporou maďarskej menšinovej kultúry počas sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia, a najmä štátnymi dotáciami pre maďarskú menšinovú organizáciu Csemadok. Postavenie slovenského obyvateľstva žijúceho v etnicky zmiešanom prostredí sa považuje za nespravodlivosť voči štátotvornému národu, ktorý žije na južnom Slovensku v postavení „zabudnutej" menšiny.

Problém slovenského obyvateľstva južného Slovenska je prehliadaný slovenskými liberálnymi elitami a občianskymi iniciatívami, v medzinárodnom rozmere diskusie o postavení Maďarov za hranicami maďarského štátu úplne absentuje. Táto situácia však permanentne generuje problémy, ktoré sú potom inštrumentalizované nielen nacionalistickými radikálmi, ale aj populistickými politikmi. Taktiež vytvára radikálne postoje na oboch stranách. Pre interetnické vzťahy na Slovensku po roku 1989 je veľmi charakteristické – a v tomto zmysle slova môžeme hovoriť o špecifickej situácii aj v širšom stredoeurópskom kontexte, že problémy kultivované v prostredí časti slovenskej populácie na zmiešaných územiach a vyhrotene artikulované nacionalistickými radikálmi, sa prenášajú do celoslovenského nacionalistického diskurzu a sú permanentne inštrumentalizované slovenskými politikmi pochádzajúcimi „zo severu", teda z území s homogénnym slovenským obyvateľstvom, v politických zápasoch o moc a o smerovanie spoločnosti a budúci charakter štátu. Z dlhodobejšieho pohľadu na slovensko-maďarský latentný etnický konflikt je toto územie zásobou „argumentačnej munície" pre slovenských aj maďarských nacionalistických radikálov, ktorá im umožňuje dlhodobú prítomnosť v celospoločenskom diskurze. Bez tejto „munície" by totiž reálne politicky neprežili: ani zápas o historickú pamäť a interpretácie problematických udalostí zo spoločných dejín, ani snaha o získanie dominancie nad etnickou kategorizáciou nemá v súčasnej situácii takú argumentačnú silu, aby sa problémy v slovensko-maďarských vzťahoch dali kedykoľvek použiť v politickej rétorike a pri politických konfrontáciách – ako to môžeme pozorovať už osemnásť rokov. Radikálne zoskupenia, ktoré majú u slovenského obyvateľstva na zmiešaných územiach iba obmedzenú podporu, sú ale podporované z celospoločenskej úrovne jednak formou solidarity (časti) slovenského obyvateľstva z etnicky homogénneho územia, ktoré svoje postoje formuluje viac na báze predsudkov než reálnych poznatkov o živote na etnicky zmiešaných územiach. A jednak sú podporované prostredníctvom priamej politickej, organizačnej a finančnej

podpory z centier politických strán a hnutí a celoštátne pôsobiacich kultúrnych inštitúcií, financovaných zo štátneho rozpočtu.

Pocit frustrácie je silný aj u maďarského obyvateľstva. Pramení z pocitu nerovnoprávneho partnera, často považovaného za nevítaného votrelca na národnom teritóriu Slovákov. Zo strany slovenskej majority sa od maďarského obyvateľstva očakáva lojalita predovšetkým vo forme jazykovej a politickej konformity. Pocity frustrácie a nespravodlivosti, prerastajúce až do pocitu ohrozenia národnej identity sú posilňované nárastom protimaďarských nálad, ktoré sa začali objavovať už krátko po nežnej revolúcii v jarných mesiacoch roku 1990 a nabrali dynamiku po mnohotisícovom mítingu na námestí SNP v Bratislave v októbri 1990 organizovanom Maticou slovenskou, kde sa výdatne inštrumentalizovali osvedčené obrazy nepriateľa a ventilovala sa vzrastajúca frustrácia a pocity sklamania a ohrozenia v spoločnosti. Postupným formovaním nacionalistických politických strán a ich spájaním sa, preberali tieto postupne iniciatívu na celoštátnej úrovni od Matice slovenskej. Na zmiešaných územiach je však pozícia tejto inštitúcie nezastupiteľná.[141] Situácia sa začala zhoršovať hlavne po voľbách v roku 1992 a vyhrotila sa najmä v priebehu roku 1995 radikálnym obmedzením finančných dotácií pre menšinovú tlač a kultúru a cieľavedomým úsilím vlády SR, resp. Ministerstva školstva SR zaviesť na južnom Slovensku tzv. alternatívne školstvo. Podobné kroky politických síl vládnucich medzi rokmi 1992 a 1998, podporované silnou protimaďarskou mediálnou kampaňou štátnych médií a tlače blízkej národno-populistickým

[141] Hlbšie preskúmanie, ktoré však presahuje rozsah tohto textu, by si vyžadoval fenomén prelievania etnického napätia medzi jednotlivé skupiny obyvateľstva, ktoré sa stávajú terčom etnickej nevraživosti alebo priamych (verbálnych aj fyzických) útokov. V zimných mesiacoch roku 1990 bolo bratislavské Staré Mesto pomaľované hanlivými antisemitskými nápismi, čo bolo prvým signálom celospoločenského smerovania k dekonštrukcii „nežnej“, proti násiliu orientovanej atmosféry protikomunistického prevratu. V súvislosti s tzv. pomlčkovou vojnou a začínajúcim konfliktom o charakter štátoprávneho usporiadania spoločného československého štátu začali v jarných mesiacoch 1990 vzrastať protičeské nálady. Po vzniku samostatnej Slovenskej republiky, napriek úsiliu vtedy vládnuceho establishmentu živiť tieto nálady, sa protičeské napätie rýchlo rozplynulo a pretransformovalo sa do veľmi dobrých alebo indiferentných vzťahov medzi Čechmi a Slovákmi. Po záplavách v lete 1990 a ich propagačnom využití vodohospodárskou loby na zvrátenie úsilia bratislavských environmentalistov, ktorí sa stali dôležitou súčasťou revolučných protikomunistických síl v novembri 1989, o zastavenie výstavby Sústavy vodných diel na Dunaji, a po vystupňovaní protimaďarských nálad v súvislosti s tzv. jazykovým zákonom v jesenných mesiacoch roku 1990 sa začala protimaďarská kampaň, ktorá v umiernenej forme a s prestávkami trvá dodnes. K tomuto problému pozri práce PODOBA, Juraj: Rejecting Green Velvet: Transition, Environment and Nationalism in Slovakia. In: BAKER, Susan – JEHLIČKA, Petr (eds.): *Dilemmas of Transition. The Environment, Democracy and Economic Reform in East Central Europe.* London – Portland : OR, 1998, 129-144; PODOBA, Juraj: Nationalism as a Tool: Creating New Symbols of Ethnic Identity. Waterworks on the Danube. In: DEKKER, Ton, HELSLOOT, John and WIJERS, Carla (eds.): *Roots & Rituals: The Construction of Ethnic Identities*. Amsterdam : Het Spihuis, 2000, s. 315-328.

stranám, provokovali nárast politického radikalizmu vnútri maďarskej menšiny, a posilňujú akceptáciu maďarského nacionalizmu v maďarskej populácii SR.[142] Sústredenému tlaku, ktorý vládnuce štruktúry a im blízke nacionalistické kultúrne a intelektuálne spolky a inštitúcie vyvíjali na maďarskú minoritu predovšetkým počas pôsobenia tretej vlády premiéra SR Vladimíra Mečiara (1994 – 1998), sa podarilo veľmi úspešne homogenizovať maďarskú politickú scénu na Slovensku (s výnimkou krajne radikálnych zoskupení). Maďarská menšinová politická scéna bola v počiatkoch formovania sa politického spektra po rozklade totality pluralitná, pokrývala široké politické spektrum od urbánnych liberálov, cez aktivistov Strany zelených z južného Slovenska, postkomunistických csemadokárskych nacionalistov až po rurálnych kresťanských demokratov. Podobne tento tlak spojil názorovo aj hodnotovo rozštiepené maďarské politické a intelektuálne elity. Pri diskutovaní fenoménu latentného, ale permanentne prítomného etnického konfliktu na Slovensku je potrebné zdôrazniť, že v deväťdesiatych rokoch politicky dominujúci slovenský nacionalizmus tak vytvoril v politickom živote/v politických štruktúrach južného Slovenska situáciu, ktorá bude dlhodobo negatívne zaťažovať slovensko-maďarské vzťahy aj spoločensko-politický život celej krajiny. Je už inou otázkou, nakoľko práve toto bolo cieľom slovenských nacionalistov v čele s populistickým Hnutím za demokratické Slovensko.

Politický vývoj krajiny po voľbách v roku 1992, keď maďarské menšinové elity prezentovali profederalistické politické postoje, tak viedol ku kryštalizácii ambivalentnej situácie vo vzťahu k latentnému etnickému konfliktu. Pocity ohrozenia zo strany majority a najmä v tomto období vládnuceho politického establishmentu, ktoré umožňujú menšinovým elitám udržiavať v diskurze obraz nepriateľa hroziaceho celomenšinovým existenčným ohrozením (asimiláciou) a tak politicky homogenizovať maďarskú populáciu, vytvorili žičlivé podmienky pre existenciu maďarského politického extrémizmu, ťažiaceho aj z podpory z Maďarskej republiky, a zároveň vytvorili podmienky homogenizáciou menšinových politických síl integrovať skupiny aj jednotlivcov s extrémistickými postojmi. A pomocou takejto integrácie maďarský politický extrémizmus do veľkej miery kultivovať a eliminovať. Opäť s ambivalentnými dô-

[142] Konflikty z tohto obdobia mali príznačne symbolický charakter. Nedotýkali sa príslušníkov minorít existenčne, v podstate nešlo o primárne politické problémy, ale predovšetkým sa týkali roviny emócií – často išlo o intímnejšiu stránku kolektívnych identít, ktoré sa práve preto vyznačujú mobilizačnou razanciou. Z mediálne najviditeľnejších spomeňme spor o písanie mien a priezvisk príslušníkov etnických minorít, a o dvojjazyčné názvy obcí, ktorý sa odohrával v polovici deväťdesiatych rokov počas pôsobenia tretej vlády Vladimíra Mečiara.

sledkami: Strana maďarskej koalície sa v rokoch 1998–2006 nepochybne stala stabilizujúcim prvkom slovenskej politickej scény, avšak jej politická váha a sila vyvoláva u (časti) väčšinovej populácie obavy a všeobecne vedie k latentnej podpore politických subjektov využívajúcich nacionalistickú (protimaďarskú) rétoriku, vrátane podpory nacionalistických radikálov z prostredia národne orientovaných spolkov, kultúrnych organizácií a politických strán. Integráciou radikálov síce politická reprezentácia SMK dosiahla ich čiastočnú elimináciu a politickú kultiváciu, ich radikálne vyhlásenia (často v elektronických médiách MR alebo na verejných podujatiach celomaďarských aj revanšistických nacionalistických organizácií, organizovaných na území Maďarska) znižuje dôveryhodnosť umiernených predstaviteľov menšinových politických aj intelektuálnych elít tak u majoritnej populácie, ako aj u majoritných politických a intelektuálnych elít a štátnych štruktúr.

Veľkosť a vnútorná konsolidovanosť maďarskej menšiny, výrazný stupeň jej národnej hrdosti a súdržnosti, ako aj úzke prepojenie s Maďarskom umožňujú menšine organizovať vlastný kultúrny aj politický život a presadzovať svoje národné/menšinové požiadavky politickými prostriedkami na parlamentnej pôde. Medzi Slovákmi to vyvoláva nedôveru, nervozitu a strach z územnej dezintegrácie mladého slovenského štátu. Charakter vystúpení radikálnejšej časti reprezentantov maďarskej menšiny, hlavne nejasné a nediplomatické politické postoje a prehlásenia i politické požiadavky nie vždy v súlade so zmyslom pre politickú a spoločenskú realitu, zvýrazňované aj niektorými oficiálnymi výrokmi a politickými postojmi i konkrétnymi politickými krokmi predstaviteľov bývalých vlád premiérov J. Antala a V. Orbána umocňujú obavy slovenského obyvateľstva a posilňujú v slovenskej spoločnosti pozície extrémistických politických síl.[143]

Pre politický vývoj po roku 1989 je charakteristická veľká vnútorná diferenciácia menšinových elít z tejto oblasti Slovenska, takže najvýraznejšie pnutia prebiehajú práve vnútri menšinových reprezentácií. Spoločensko-politický

[143] Centrálnym politickým problémom transformujúceho sa Slovenska vo vzťahu k maďarskej populácii jeho južných oblastí je požiadavka politickej alebo kultúrnej autonómie. Jej neustále vznášanie radikálnejšou časťou maďarskej politickej reprezentácie, ktoré je v aktuálnom stave slovenskej spoločnosti požiadavkou síce legitímnou, ale absolútne nerealistickou, je permanentným zdrojom politického napätia a nedôvery. Dôsledkom tejto situácie je symbolické „značkovanie" územia monumentálnymi národnými symbolmi (najmä vtákmi Turulmi a pamätníkmi slovenských svätcov), ktoré je jedným z prejavov zatiaľ našťastie stále ešte symbolického zápasu o ovládnutie teritória južného Slovenska. V polovici tohto desaťročia vyvolala najviac konfliktov kauza pamätníka svätých Cyrila a Metoda v Komárne, ktorá bola aj najviac prezentovaná v médiách. Podobnou politickou rozbuškou ako autonómia je požiadavka o revíziu tzv. Benešových dekrétov, resp. o majetkové odškodnenie občanov maďarskej národnosti.

rozmer etnickej identity je tak prekrytý prirodzenou politickou a ideologickou diferenciáciou politických (aj intelektuálnych) elít, v podstate kopírujúcou diferenciačné procesy dnes už pluralitného politického života na Slovensku i v strednej Európe po roku 1989. Zároveň však odráža špecifické fenomény súčasnej situácie na Slovensku. Práve táto špecifickosť, daná predovšetkým faktorom vysokého percentuálneho zastúpenia inonárodných menšín v populácii Slovenska, problémami spojenými so vznikom nového štátu a s dôsledkami úsilia vládnucich elít formovať ho do podoby národného štátu, ako aj nerozvinutosť politického života na Slovensku a z neho vyplývajúcej nízkej politickej kultúry spôsobuje, že otázky etnicity v širšom slova zmysle sú stále stredobodom reflexie politického diania v prostredí národnostných menšín. Pocit ohrozenia, vlastný maďarskej menšinovej komunite na Slovensku,[144] neustále udržuje problematiku jej etnickej identity v centre politického záujmu tohto spoločenstva a utužuje súdržnosť jeho elít. A to napriek mnohým protikladným politickým postojom, ktoré sa objavujú u týchto elít. Iná je situácia u slovenskej populácie južného Slovenska. Jej elity charakterizuje silná politická polarizácia medzi zástancami občianskeho politického myslenia, ktorí presadzujú politickú a občiansku toleranciu i konsenzuálne spolužitie s maďarskými spoluobčanmi, bilingvizmus a zjednocujúcu silu lokálnej identity a zväčša sú aktívni v municipálnej politike, a zástancami radikálnych postojov. V prípade druhej skupiny ide predovšetkým o členov a aktivistov Matice slovenskej a Slovenskej národnej strany.[145]

Podobne ako u vyššie analyzovanej rusínskej/ukrajinskej menšiny, aj v prípade maďarskej menšiny a na území južného Slovenska usídlenej slovenskej populácie ide z veľkej časti o súťaženie elít a o zápas o moc nad etnickou kategorizáciou, kde ohraničenie a definovanie kolektívnych identít je variabilné a je inštrumentalizované v politických zápasoch o moc, majetok a prestíž. Na rozdiel od situácie u rusínskej a rómskej menšiny má táto menšinová problematika výrazný medzinárodný rozmer v historicky negatívne zaťažených vzťahoch medzi maďarským a slovenským štátom. Veľmi špecifickú úlohu zohral v tomto smere konflikt o dostavbu Sústavy vodných diel Gabčíkovo – Nagymaros, ktorý na začiatku deväťdesiatych rokov dynamizoval a zdramatizoval slovensko-maďarský problém v jeho tak vnútropolitickom, ako aj za-

[144] Tieto pocity majú aj svoje objektivizujúce vyjadrenia v podobe demografických dát, ktoré dokladajú početné zmenšovanie maďarskej menšinovej populácie na území Slovenska. (K aktuálnemu demografickému vývoju Slovenska pozri Úvod).

[145] Bližšie k menšinovej problematike na južnom Slovensku vo vzťahu k minoritným elitám a latentnému etnickému konfliktu pozri práce citované v pozn. 37.

hraničnopolitickom rozmere a významne sa pričinil o stupňovanie etnického napätia na Slovensku a zvýšenie nebezpečenstva otvoreného etnického konfliktu. V tomto prípade ide o učebnicový príklad inštrumentalizácie kolektívnych identít v prospech saturovania konkrétneho partikulárneho politického a ekonomického záujmu malej vplyvnej nátlakovej skupiny.[146] Z pohľadu vyššie citovanej tézy Thomasa H. Eriksena manifestačne deklarované kultúrne symboly – v zmysle ideologickej definície kultúry – zastierajú skutočnú podstatu konfliktu, ako aj podstatu dôsledkov „neviditeľných" sociálnych procesov prebiehajúcich pod povrchom dramaticky sa meniacej postkomunistickej spoločnosti.

Rómska populácia Slovenska

Fenomén kolektívnych identít rómskej populácie Slovenska vo vzťahu k problematike etnického konfliktu v kontextoch postkomunistickej transformácie sa vyznačuje charakteristickými znakmi, ktoré ho výrazne odlišujú od vyššie analyzovaných problémov súvisiacich s maďarskou a rusínskou/ukrajinskou minoritou. Od nerómskej populácie, a to bez ohľadu na deklarovanú etnicitu, veľkú časť Rómov odlišujú zásadné sociokultúrne a čiastočne aj socioekonomické charakteristiky, ako aj určité znaky antropologickej odlišnosti. Zároveň to platí aj o samotnej rómskej populácii, ktorá je výrazne socioekonomicky a sociokultúrne diverzifikovaná. Rómsky problém predstavuje špecifickú súčasť politických a sociálnych problémov transformujúcej sa slovenskej spoločnosti po kolapse totalitného režimu. A je nutné zdôrazniť, že nanajvýš pálčivú súčasť, ktorá dlhodobo zaťažuje jej rozvojový potenciál a sociálnu a politickú stabilitu. Predstavuje tak úplne inú dimenziu interetnických vzťahov v obsiahlejšom stredoeurópskom kontexte. Táto dimenzia má širšie medzinárodnopolitické aj užšie vnútropolitické vyjadrenie.

Slovensko patrí medzi krajiny s najvyšším zastúpením rómskej populácie. Presný počet nie je známy: skutočnosť že rómsku etnickú príslušnosť deklaru-

[146] K fenoménu vzťahu environmentálnych problémov a etnickej problematiky, resp. nacionalizmu na Slovensku po roku 1989 pozri prácu PODOBA, Juraj: Rejecting Green Velvet: Transition, Environment and Nationalism in Slovakia. In: BAKER, Susan – JEHLIČKA, Petr (eds.): *Dilemmas of Transition,* ref. 141, s. 129-144.

K transformácii stalinistického technokratického projektu na moderný národný symbol Slovákov pozri prácu PODOBA, Juraj: Nationalism as a Tool: Creating New Symbols of Ethnic Identity. Waterworks on the Danube. In: DEKKER, Ton, HELSLOOT, John, WIJERS, Carla (eds.): *Roots & Rituals*, ref. 141, s. 315-328.

je len malá časť tohto obyvateľstva je dôsledkom vzťahu k majoritnej populácii aj prežívania vlastnej etnickej/skupinovej identity.[147] Oficiálne štatistické dáta sa značne odlišujú od odhadov. Už iba táto štatistická odlišnosť je predmetom manipulácií a zdrojom konfliktných interpretácií.[148] Rómsku minoritu od väčšinovej populácie odlišuje špecifický historický vývoj: v sociálnej hierarchii tak agrárnej, ako aj industriálnej spoločnosti zaujímala vždy najnižšie, okrajové postavenie. Rómovia boli aj sú najmenej sociálne aj profesijne štruktúrovaným etnikom v strednej Európe. V sociálnej štruktúre rómskej populácie boli minimálne zastúpení roľníci, úplne absentovala šľachta a meštianstvo, v podmienkach modernej spoločnosti absentovali vzdelanci a stredná vrstva.[149] Rómovia vždy zaujímali periférne postavenie. Zjednodušene sa dá konštatovať, že dejiny Rómov sú dejinami sociálnej marginality. Neprešli ani procesom vnútornej sociokultúrnej, ani etnokultúrnej homogenizácie: medzi jednotlivými skupinami sú dodnes zásadné rozdiely, ktoré determinujú prežívanie ich kolektívnej identity, vzťah k majoritnej populácii aj vzťah k iným rómskym skupinám. Rómovia neprešli procesom formovania moderného národa (nation building), takže u nich absentuje národná ideológia, vedomie spoločných dejín („národný príbeh"), ako aj vedomie etnickej spolupatričnosti. Odkedy sa stali objektom záujmu cielenej politiky štátu (od obdobia reformnej politiky cisárovnej Márie Terézie v 18. storočí), bol im vnucovaný majoritný kultúrny model. Okrem periférneho postavenia v sociálnej štruktúre spoločnosti sa Rómovia od nerómskeho obyvateľstva odlišujú demografickým správaním. Dôležitú úlohu vo vzťahu k majorite, ako aj v probléme formovania etnickej identity Rómov zohráva faktor ich geograficky nerovnomerného osídlenia. Demografický vývoj smeroval ku kumulácii nesebestačnej zložky populácie práve v tomto etniku, a to najmä v niektorých geografických oblastiach.

Súčasný charakter rómskej etnickej skupiny a jej vzťahu k majorite významne ovplyvnili dva totalitné režimy 20. storočia, ktoré diskriminovali rómsku populáciu. Od štyridsiatych rokov 20. storočia boli vytláčaní zo štruktúry osídlenia a zbavení ekonomických základov svojej kultúry, ich postavenie marginalizovanej skupiny na periférii sa po druhej svetovej vojne prehlbovalo.

[147] Bližšie pozri kapitolu Identita a menšiny.

[148] Bližšie k problému politickej inštrumentalizácie demografických štatistík pozri MANN, Arne: Problém identity Rómov. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1998, s. 45-70.

[149] Strednú vrstvu od neskorého 18. storočia saturovala postupne sa formujúca vrstva profesionálnych kaviarenských hudobníkov, ktorí tvorili akúsi „cigánsku šľachtu". Táto socioprofesijná skupina sa však usilovala o asimiláciu do väčšinovej populácie. Bližšie pozri MANN, Arne: *Problém identity Rómov*, ref. 148.

Časť rómskej populácie sa stávala závislou od štátu. Komunistický režim neakceptoval rómsku etnicitu a presadzoval asimilačnú štátnu politiku. Tzv. „cigánska otázka" sa redukovala na problém sociálne zaostalej (neprispôsobivej) vrstvy obyvateľstva, ktorú je potrebné integrovať do majoritnej spoločnosti. Celý povojnový vývoj prevažnej časti rómskeho obyvateľstva možno označiť ako proces dekulturácie, sociálnej a morálnej retardácie.[150]

Zmena politického režimu po roku 1989 umožnila aj rómskym obyvateľom Slovenska deklarovať rómsku etnickú príslušnosť a rozvíjať vlastné kultúrne a spolkové aktivity. Konštituovali sa kultúrne a záujmové spolky a politické strany na etnickom princípe. Po prvý raz v dejinách bola Rómom priznaná etnická svojbytnosť na úrovni ostatných národností žijúcich na území Slovenska. Zároveň sa stali skupinou obyvateľstva, na ktorú najtvrdšie dopadli dôsledky transformácie; pauperizácia a sociálny prepad pod hranicu chudoby veľkej časti rómskej populácie má natoľko fatálne dôsledky, že dnes je možné hovoriť o etnizácii chudoby na Slovensku s dôsledkami sociálnej vylúčenosti a stigmatizácie. Sociálna exklúzia a stigmatizácia sa prehlbujú aj diskrimináciou na pracovnom trhu, ktorá je často spôsobená rasovými predsudkami. Relevantná časť rómskeho obyvateľstva je skupinou občanov najmenej schopnou adaptácie na rýchlo sa meniace podmienky spoločenskej a ekonomickej transformácie. V niektorých oblastiach krajiny, predovšetkým v prípade veľkých rómskych osád na východnom Slovensku dochádza k prelínaniu sociálnej a teritoriálnej segregácie rómskych komunít. Sociálne problémy sa vystupňovali po reforme sociálneho systému druhej vlády Mikuláša Dzurindu po roku 2002 a viedli v niektorých lokalitách na východnom Slovensku k sociálnemu konfliktu, ktoré riešila decízna sféra zásahom represívnych poriadkových zložiek. V kontexte fenoménu rómskej nezamestnanosti od začiatku deväťdesiatych rokov nadobúdala rómska problematika stále výraznejšie sociálne dimenzie s hrozbou lokálnych konfliktov.[151]

Nárast nacionalizmu a xenofóbnych nálad v spoločnosti po kolapse totalitného režimu najcitlivejšie zasiahol Rómov. Demokratické politické podmienky, hodnotová dezorientácia postkomunistickej spoločnosti a ústup policajného štátu umožnili vo všetkých postkomunistických krajinách formovanie extrémistických, zväčša rasistických skupín a hnutí. Ich terčom sa stali spočiatku predovšetkým Rómovia a cudzinci, pochádzajúci z mimoeurópskych krajín.

[150] MANN, Arne: *Problém identity Rómov,* ref. 148, s. 48.

[151] JUROVÁ, Anna: Rómovia v procesoch transformácie, problémy, ohrozenia. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku,* ref. 125, s. 263.

Brutálnosť fyzických útokov od začiatku deväťdesiatych rokov smerovala k vraždám s rasistickým motívom.[152] Prehlbovanie tohto problému a jeho potenciálne smerovanie k násilným lokálnym etnickým konfliktom je spôsobené aj ľahostajnosťou majoritnej populácie a spoločenských a politických elít. Príčinou je tiež v slovenskej spoločnosti zakorenená snaha vnímať Rómov nie ako etnickú, ale skôr sociálnu minoritu (underclass). Sociálna exklúzia, v niektorých oblastiach až segregácia vytvára vedľa seba žijúce paralelné spoločenstvá. Majoritná populácia nemá o svojich rómskych spoluobčanoch a o ich problémoch relevantné informácie (a často ani záujem o tieto informácie), zväčša ich nahrádza v spoločnosti hlboko zakorenenými predsudkami. Rómovia ako celok sú vnímaní ako menšina spôsobujúca problémy celej spoločnosti, kvôli ktorej sa SR stáva terčom (neoprávnenej) kritiky zo zahraničia.[153] Spoločenské a politické elity zatiaľ nepochopili, že situácia tejto minority dospela do štádia, keď bez pomoci zvonku nie je možná jej emancipácia.[154]

Ako konštatoval Arne Mann, v rómskej populácii môžeme identifikovať tri cesty etnickej identifikácie: k etnickému sebauvedomeniu, k asimilácii a k etnickej indiferencii.[155] Problém formovania sa etnickej identity Rómov komplikujú aj vzájomné rozpory predstaviteľov rómskych organizácií a politických strán.[156] Táto skutočnosť spolu s malým zastúpením rómskej inteligencie a vzdelanej strednej vrstvy komplikuje a sťažuje proces formovania moderného rómskeho etnika zo sociokultúrne výrazne diverzifikovaných rómskych komunít, s rôznym prístupom k vlastnej etnickej identite. Zároveň sa tým odďaľuje možnosť konštituovania sebavedomej politickej reprezentácie na etnickom základe, ktorá by formulovala politické požiadavky voči majorite a reprezentantom štátnej moci. Tento problém je mimo záujmu väčšej časti rómskej populácie zápasiacej so sociálnymi problémami, často na úrovni fyzického prežitia, ktoré sú zároveň dôsledkami vzdialenejšej minulosti aj dopadu transformačných procesov na rómsku komunitu. Prelínanie závažných sociálnych problémov s etnickými a rasovými problémami, ľahostajnosť alebo/a ne-

[152] Zlomovým momentom bolo upálenie Mária Gorala skupinou skinheadov v Žiari nad Hronom v roku 1994. Z hľadiska objektivity je potrebné dodať, že terčom útokov pravicových extrémistov sa postupne stávali aj niektoré skupiny a jednotlivci z majoritnej populácie, zväčša priaznivci subkultúr, ktoré extrémisti neakceptujú.

[153] Tento problém sa zviditeľnil v súvislosti s emigráciou rómskych rodín z východného Slovenska, predovšetkým do Spojeného kráľovstva, ktorý sa začal počas pôsobenia prvej vlády premiéra SR Mikuláša Dzurindu (1998 – 2002).

[154] JUROVÁ, Anna: *Rómovia v procesoch transformácie,* ref. 151, s. 257.

[155] MANN, Arne: *Problém identity Rómov,* ref. 148, s. 57-65.

[156] Citovaný autor hovorí o „mocenskom boji" rómskych reprezentantov. Pozri MANN, Arne: *Problém identity Rómov,* ref. 148, s. 59.

vraživosť vo vzťahoch medzi touto minoritou a majoritou vytvára v slovenskej spoločnosti napätie, ktoré za určitých okolností, napr. pri ich využívaní nacionalistickými a populistickými politikmi a aktivistami extrémistických hnutí, môže v budúcnosti prerásť do otvoreného, horúceho etnického konfliktu.

Kolektívne identity, perspektívy interetnických vzťahov a pravdepodobnosť etnického konfliktu

Vo vzťahu k súčasnému politickému a sociálnemu vývoju je dôležité hľadať odpoveď na otázku, či eskalácia etnického napätia skutočne zvyšuje pravdepodobnosť etnického konfliktu, alebo ide „iba“ o nebezpečnú politickú hru súčasných postkomunistických elít.

Z tohto pohľadu sú dôležité tieto základné charakteristiky latentného etnického konfliktu na Slovensku:

– konflikt vnútri rusínskej komunity a konflikt medzi Slovákmi a Maďarmi na Slovensku skutočne existuje a koncentruje sa okolo prestíže a úsilia o zachovanie ich etnickej identity;
– konflikt medzi Slovákmi a Maďarmi má dvojakú tvár konfliktu medzi „štátotvornou väčšinou“ a národnostnou menšinou, a zároveň aj medzi „štátotvornou menšinou“ a „národnostnou väčšinou“;
– rusínsky problém nemá charakter konfliktu medzi rusínskou národnostnou menšinou a majoritným obyvateľstvom, ale je „vnútromenšinovým“ problémom. Dotýka sa prevažne rusínskej (ukrajinskej) elity. Radoví občania rusínsko-ukrajinského pôvodu, najmä vo vidieckom prostredí, viac vnímali na začiatku deväťdesiatych rokov konfesionálny konflikt medzi pravoslávnou a gréckokatolíckou cirkvou. Tento problém sa však dotýka aj časti Slovákov žijúcich na východnom Slovensku;
– rómsku populáciu charakterizuje nevykryštalizovaná etnická identita a marginálne postavenie jej relevantnej časti v slovenskej spoločnosti, ktoré v niektorých regiónoch a sociálnych prostrediach nadobudlo črty sociálneho vylúčenia a sociálnej stigmatizácie. Charakterizuje ju prelínanie sociálnych a etnických problémov, ktoré v podmienkach sociálnej a teritoriálnej segregácie smeruje k etnickým konfliktom na (zatiaľ) lokálnej úrovni;
– najmenšie etnické napätie je v oblastiach s etnicky najheterogénnejším obyvateľstvom;
– úrovne/charakter etnického napätia sú diferencované v rôznych oblastiach života spoločnosti. Trochu zjednodušene je možné konštatovať, že v etnic-

ky zmiešaných oblastiach s každodennými, bezprostrednými kontaktmi príslušníkov jednotlivých etnických skupín je miera napätí najnižšia. Toto konštatovanie neplatí v prípade niektorých lokalít s vysokým zastúpením rómskeho obyvateľstva.[157]

Výsledky analýzy vzťahu kolektívnych identít a etnického konfliktu v podmienkach postkomunistickej transformácie naznačujú, že všetky alternatívy možného vývoja interetnických vzťahov na Slovenku sú otvorené. Slovenská spoločnosť nie je polarizovaná iba na etnickej báze, resp. konfliktné zlomy v slovenskej spoločnosti nie sú koncentrované iba na vzťah majorita verzus minorita(y), ale aj etnické spoločenstvá a ich elity sú vnútorne diferencované podľa hodnotových, etických a politických kritérií. Ďalšou veľmi významnou charakteristikou súčasnej situácie je absencia kumulácie identít: etnická identita neviaže na seba identitu konfesionálnu a sociálnu, resp. iba v konkrétnych prípadoch na lokálnej úrovni (na úrovni konkrétnych lokálnych spoločenstiev). Absencia etnokonfesionálnych skupín v strednej Európe a absencia prelínania a koncentrácie identít v tomto regióne vysvetľuje, prečo sa tu latentný etnický konflikt nestal horúcim konfliktom ako v niektorých postsovietskych a postjuhoslovanských krajinách. Avšak správanie sa majoritných aj minoritných elít aj tu napĺňa tézu o etnizácii sociálneho konfliktu, čím sa toto správanie zásadne odlišuje od vyššie charakterizovaného správania sa dominantnej časti väčšinovej populácie Slovenska, ako aj ďalších stredoeurópskych krajín. Obe skupiny elít sledujú svoje záujmy, a tak prekážajú záujmom konkurujúcich skupín. Tieto záujmové skupiny sú v procese vzájomnej interakcie a rivality naviazané na etnickú identitu národov a etnických skupín, ktoré reprezentujú a čerpajú z nej legitimitu. Mobilizačná sila nacionalistickej propagandy a rétoriky je však limitovaná. V etnicky heterogénnych regiónoch najmä pod vplyvom mediálnej manipulácie nepochybne stavia bariéry medzi jednotlivé etnické skupiny/majoritu a minoritu. Avšak ľudia sú vzájomne poprepájaní aj inými identitami, a pociťujú aj vyjadrujú lojalitu tiež k množstvu iných primárnych skupín a formálnych aj neformálnych združení a inštitúcií. Ktoré sú pre nich často dôležitejšie, než je deklarovaná etnicita. Tieto identity ich naopak môžu oddeľovať od príslušníkov vlastného národa/etnickej skupiny, napr. aj od časti národne sa profilujúcich elít. V etnicky heterogénnych regiónoch nedochádza k etnizácii vzájomných sociálnych konfliktov tu žijúceho

[157] Zradnosť problematiky interetnických vzťahov medzi Rómami a Nerómami na Slovensku spočíva v ich nejednoznačnosti, a to nielen v medziregionálnej komparácii. Aj v rámci jedného regiónu nachádzame v bezprostrednej blízkosti sídla s veľmi rôznorodým charakterom interetnických vzťahov, od bezproblémových až po veľmi konfliktné.

obyvateľstva, hranice etnických a sociálnych kategórií sa neprelínajú. Podobne sa iba čiastočne prelínajú záujmy (národných) elít a radového obyvateľstva patriaceho k tej konkrétnej etnickej či konfesionálnej skupine, ktorú príslušné elity reprezentujú. Absencia prelínania sa identít neumožňuje, aby konflikt elít v zápase o moc, prestíž, bohatstvo a kontrolu zdrojov získal charakter konfliktu más.

Zápas o moc nad etnickou kategorizáciou je konfliktom vnútri slovenského, maďarského, rusínskeho a rómskeho etnického spoločenstva, ktorý je však prekrytý navonok veľmi viditeľným a všetkými zainteresovanými stranami aj ostentatívne manifestovaným zápasom o etnickú identitu. Keďže tento konflikt je zatiaľ prevažne obmedzený na rovinu spoločensko-politických a kultúrnych elít, nedochádza k otvorenej konfrontácii – s výnimkou radikálnych skupín – medzi obyvateľmi etnicky zmiešaných území. Celý problém má výrazný ideologický podtext, preto podstatnejšou mierou zasahuje tie socioprofesijné skupiny slovenskej spoločnosti, ktorých práca a profesionálna sebarealizácia je buď priamo spojená s konštruovaním národných mýtov a ideologických stereotypov, alebo s ich distribúciou prostredníctvom politiky, médií, kultúry a školského systému. Etnická identita u nich nehrá iba emotívnu rolu, nepôsobí iba ako vyššie spomínaný hodnotový a usporadujúci princíp, ktorý robí svet zrozumiteľnejším a prehľadnejším. Pre tieto skupiny sa etnická identita stáva objektom manipulácie a nástrojom presadzovania vlastných zámerov a záujmov, ako i prostriedkom získavania prestíže a potvrdzovania svojho spoločenského a profesijného postavenia. Tento podtext vystupuje ešte výraznejšie do popredia u tých zoskupení, ktoré sa pomocou nacionalistickej ideológie a propagandy usilujú presadiť svoje politické ciele alebo obhajovať svoje partikulárne, často vyslovene ekonomické alebo prestížne záujmy. V procese viac či menej konfliktnej interakcie medzi konkurenčnými (národnými) elitami sa zvýrazňujú hranice medzi etnickými skupinami, ktoré mali vo vzdialenejšej minulosti často nejasný charakter. Prostredníctvom politickej propagandy a medializovania konfliktu elít tak získava etnické identita konfliktný náboj aj na mikrosociálnej úrovni. Pravdepodobnosť etnického konfliktu by sa teda mohla stať reálnou v prípade, ak by sa podarilo konflikt majoritných aj minoritných elít rozšíriť aj na iné sociálne vrstvy, čím by získal charakter etnického konfliktu medzi radovými obyvateľmi etnicky zmiešaných oblastí Slovenska.

5. Záver

Juraj Podoba

Kapitola *Identita a konflikt* je sondou do problému, do akej miery sú v období moderny zásadné zmeny sociálnych vzťahov, spojené s formovaním moderných identít, previazané s moderným sociálnym konfliktom. Ide o zložitý, komplexný a aj mnohodimenzionálny problém, takže texty troch spoluautorov kapitoly predovšetkým naznačujú, aké rôzne podoby mohol získať sociálny konflikt vo vzťahu k rôznym kolektívnym identitám v priebehu 20. storočia. Tieto texty predstavujú tri sondy odlišné nielen chronologickým obdobím, ktoré analyzujú, ale aj prístupom: cez jednotlivca (R. Holec), malú lokálnu skupinu s konkrétnymi reprezentantmi (M. Zavacká) až po veľké mnohotisícové až mnohomiliónové skupiny obyvateľstva (J. Podoba). Napriek odlišnostiam spoločensko-politického kontextu je problematika kolektívnych identít sledovaná v homogenizovaných spoločnostiach, v ktorých sa jasne presadzuje ideologická preferencia určitej skupiny identít. Iné sú však zámery vedúce k takejto homogenizácii: homogenizáciou existujúcich regionálnych kultúr a kultúrnych špecifík konkrétnych spoločenských/stavovských skupín a sociálnych vrstiev do skonštruovanej „národnej" kultúry prostredníctvom kodifikovaného jazyka, štátom garantovaného vzdelávacieho systému a intelektuálnymi a kultúrnymi elitami vytvorenej národnej kultúry sa podarilo napriek reálnym kultúrnym rozdielom a socioekonomickej diferenciácii sformovať medzi príslušníkmi takéhoto národa všeobecne zdieľané presvedčenie o hlbokej vzájomnej solidarite. Iná bola homogenizácia opierajúca sa o sekularizované rovnostárske kvázináboženské učenie: represiou voči majetnejším a politicky neakceptovateľným vrstvám spoločnosti a proletarizáciou celej populácie sa uskutočnil pokus o vytvorenie takejto solidarity na triednom princípe. Na začiatku 21. storočia už možno skonštatovať, že marxistický pokus nebol úspešný, zatiaľ čo nacionalizmus ako ideológia aj politická prax sa ukazuje byť flexibilným a veľmi životaschopným. Bariéry rovnostárskych nárokov na oprávnenia a zaopatrenia síce patria ku zdrojom sociálnych konfliktov, ale vyvlastnenie výrobných prostriedkov a nehnuteľného vlastníctva ani nevytvorilo novú solidaritu na triednom princípe, ani neodstránilo zo spoločnosti napätie v sociálnych a interskupinových vzťahoch. Vytvorilo iba nové nerovnosti a nové napätia, ktoré nakoniec viedli k všeobecnému odmietnutiu komunistického režimu a jeho kvázináboženskej sekulárnej ideológie. Vo vzniknutom

politickom vákuu a ideologickej dezorientácii sa v rámci celej strednej Európy opätovne uplatňujú ideologické schémy a politické koncepcie orientované na kolektívne identity veľkých skupín obyvateľstva, ktoré sa zdali byť po druhej svetovej vojne už prekonané. Poznatky autorov tak potvrdzujú tézu S. Smitha, že v prípade totalitného štátu ide vždy o otázku „úspechu v monopolizovaní procesu konštruovania identít".[158]

Jednotlivé časti kapitoly sa snažia z rôznych uhlov osvetliť problém, do akej miery a akým spôsobom kolektívne identity v období moderny vyjadrené v kolektivistických ideologických systémoch a z nich plynúcej praktickej politiky, sú o kategóriách a kategorizovaní a z nich plynúcich (politických) postojoch a sociálnych hierarchiách, o potieraní inakosti a demonštratívnom komunikovaní rozdielov navonok. A do akej miery sú o symbolickom násilí voči tým skupinám a jednotlivcom, ktorí do nich nezapadajú. Voči skupinám aj jednotlivcom, ktorí nielen svojimi politickými aktivitami a verejne prezentovanými postojmi, ale v podstate často iba svojou existenciou vyjadrenou lojalitou k iným kolektívnym identitám či nedostatkom lojality k naoktrojovaným kategorizačným systémom prekážajú politickým aktérom, využívajúcim kolektívne identity a s nimi previazanú symboliku ako nástroj pri dosahovaní svojich politických cieľov.

Kapitola je však aj o tom, ako sa banálne prejavy stereotypov a predsudkov, etnickej a sociálnej výlučnosti menia na medziskupinovú neznášanlivosť a spejú ku konfliktom medzi skupinami obyvateľstva, a v rámci týchto sociálnych procesov na základe kategorizačného systému konkrétnych kolektívnych identít k ostrakizácii a diskriminácii konkrétnych jednotlivcov.

Texty tvoriace kapitolu *Identita a konflikt* sú aj o rezistencii, a zároveň o schopnosti adaptovať sa na meniace sa podmienky, ako i o schopnosti prispôsobiť si ich na svoj obraz. Aj v strednej Európe v období moderny platí konštatovanie S. Smitha, že spoločenské identity aj politické afiliácie neboli nikdy unitárne, ale formovali sa vo vzťahu k iným diskurzom.[159] Kolektívne identity sú dynamickou kategóriou, závislou od konkrétneho historického kontextu. Ambíciou spoluautorov kapitoly bolo pochopiť a analyzovať túto dynamiku a závislosť, na rozdiel od iných častí tejto publikácie predovšetkým v prepojení na rôzne formy a prejavy sociálneho konfliktu.

[158] SMITH, Steve: Russian Workers and the Politics of Social Identity. In: *Russian Review,* Vol. 56, 1997, No. 1, s. 7.
[159] SMITH, Steve: *Russian Workers,* ref. 158, s. 3.

Záver

Eva Kowalská – Eva Krekovičová

Kolektívne identity ako výskumný problém podnietili záujem vedcov z celého radu disciplín – etnológov, historikov, filozofov, lingvistov, sociológov, sociálnych psychológov a v rámci slovenskej vedeckej komunity inšpirovali k doteraz ojedinelému pokusu o ich čo možno najobsažnejšie uchopenie. Rôznorodé výskumné prístupy umožnili poodkryť mechanizmy utvárania viacerých typov kolektívnych identít a poukázať na mnohotvárne aspekty ich fungovania v časovom a tematickom priereze. Už pri základnej – prirodzenej, a zdanlivo nespochybniteľnej identite, príslušnosti k rodu (gender) – sa však ukázalo, že aj táto identita, do ktorej sa jedinec rodí, je konštruktom par excellence. Obsah rodovej identity muža a ženy, teda to, čo znamená byť v spoločnosti mužom alebo ženou, podlieha zmenám a vývoju, a to nielen v zmysle zmien v historických epochách, ale aj počas života jednotlivca. Ženy a muži tvorili a aj v súčasnosti tvoria diferencované skupiny/kategórie, avšak v rámci sociálnej hierarchie – teda v rámci jednej spoločenskej vrstvy – ich spájajú spoločné podmienky, ktoré spoločnosť pre ne vytvára a reprodukuje. Takéto chápanie zdôvodňuje potrebu a prínos osobitného historického a sociálno-psychologického skúmania (kategórie) žien a (kategórie) mužov ako kategórií utvorených spoločnosťou. Cez historickú perspektívu a analýzu uhorského práva a spoločenských kontextov sa pritom plasticky ukázalo, že príslušnosť k stavu, resp. spoločenskej vrstve, bola väčšmi rozhodujúca, než rodová príslušnosť. Nepotvrdil sa názor, že rodovo determinované dobové právo bolo a priori zamýšľané ako diskriminačné voči ženám. Vzťah muža a ženy, respektíve manžela a manželky, ktorý sa do práva premietal predovšetkým ako vzťah závislosti, vyplýval v prvom rade z ekonomickej nesamostatnosti žien. Ustanovenia vo vzťahu k žene boli teda v dobovom chápaní vnímané v prvom rade ako ekonomická ochrana ženy (ako vydržiavacia povinnosť manžela voči rodine, teda aj manželke), a nie ako obmedzovanie jej práv. Najvýznamnejšími medzníkmi v sociálnom postavení žien a v názoroch na rodovú identitu boli jednak ekonomicko-sociálne zmeny, avšak aj nové názory na poslanie žien v rodine a spoločnosti, ktoré sa objavili v osvietenskom diskurze. V tomto zmysle sa ako veľmi dôležitý aspekt ukazuje vzdelanie žien, ktoré sa začalo akcento-

vať v období raného novoveku, pričom sa však paradoxne šírenie gramotnosti prepojilo s „domestikovaním“ žien, s jasným vymedzením ich úlohy v rodine, chápanej ako predobraz spoločnosti (a národa). Požiadavky formulované národnými hnutiami však umožnili aktivizovanie žien aj vo verejnom priestore a neskôr aj v živote. Historický aj sociálno-psychologický výskum potvrdil, že jedinec sa stotožňuje (a v minulosti stotožňoval) vždy s viacerými sociálnymi skupinami zároveň, jeho reálna existencia vyžadovala príslušnosť k viacerým kolektívom. Rodová identita ide teda naprieč ostatnými zložkami identity, vrátane príslušnosti k sociálnej triede či vrstve, príslušnosti konfesijnej, regionálnej, etnickej a ďalších. Spolu so sociálno-ekonomickými podmienkami sa mení spoločenská pozícia jednotlivca a skupín, s vývojom ideí sa nanovo konštruujú rodové roly a normy. Pre sociálnu pozíciu a reálnu existenciu jednotlivca sa tak ako najdôležitejšia a najvýznamnejšia javí sociálna identita, teda príslušnosť k sociálnej skupine na základe sociálnej stratifikácie.

Po istú dobu, resp. v istých súvislostiach sa do podobnej pozície dostávala a dostáva aj identita religiózna/konfesijná. Očakávania, že naša doba bude svedkom nahradenia kultúrnej odlišnosti a diverzity homogenizovanou globálnou kultúrou, sa ukázali byť len nenaplniteľným mýtom. Kým koncept modernizácie počítal so sekularizáciou a v prípade marxistickej ideológie navyše s programovým odstránením triednych, etnických a národnostných rozdielov, v skutočnosti odlišnosti nevymizli a nevymizlo ani náboženstvo. V dobe stupňujúceho sa pocitu globálneho (externého) ohrozenia sa v globálnom meradle štartujú rôzne postmoderné postoje k náboženstvu, ktoré na rozdiel od „moderných“ smerujú k opätovnému oživovaniu významu náboženstva v spoločnosti a jeho opätovnému „nadväzovaniu“ na mocenské štruktúry. Ako sa však prostredníctvom prezentovaného výskumu ukázalo, formy náboženských identít (transkonfesionalita, nevyhranená/konfúzna konfesijná identita, procesuálna náboženská identita spojená s častými/viacnásobnými konverziami) sa reprodukujú naprieč dlhým časovým úsekom (od raného novoveku po súčasnosť). Modelovou situáciou štartujúcou tieto vzorové (podobné) typy správania môže byť krízová (konfliktná) situácia a s ňou spojený reálny alebo potenciálny pocit ohrozenia. Ohrozená skupina v minulosti tak môže mať podobné správanie ako veľká (globálna) súčasná spoločnosť, ktorá čelí globálnym formám ohrozenia (terorizmus, narušený ekologický balans, problémy spojené s tretím svetom a pod.). Moment historického alebo potenciálneho ohrozenia (či už v rovine reálnej alebo symbolickej) zohráva často kľúčovú integračnú úlohu a podieľa sa na vzniku solidárneho typu komunitnej kohézie – môže byť teda hlavným integračným a nosným prvkom

kolektívnej identity „kultúry v ohrození“. Druhou formou reakcie môže byť až zrieknutie sa pôvodnej identity a s ním súvisiaci fenomén konvertovania, asimilácie, resp. hľadanie novej identity, no najmä dokazovania lojality. Od konverzie sa očakávalo všeobecné zlepšenie sociálneho a najmä spoločenského postavenia, otvorenie cesty k profesionálnej kariére, niekedy iba k púhemu zamestnaniu a pod. Boli však aj situácie, kedy sa konvertovanie malo stať prostriedkom, nádejou (spravidla veľmi nespoľahlivou, neistou a iluzórnou) či posledným zúfalým pokusom na zachovanie si základných občianskych, resp. ľudských práv a nakoniec aj samej fyzickej existencie. Tento postoj, vyvolaný hrozbou likvidácie komunity vyústil v prípade židovstva do vnímania fatálneho zlyhanie Boha a náboženstva, a na druhej strane do úsilia zohľadniť vplyv neskoršieho obdobia socializmu a celkovej ateizácie slovenskej (najmä elitnej) spoločnosti. Identita, v minulosti budovaná primárne na náboženskom a etnickom princípe, tak prechádza „moderným“ prerodom k identite budovanej na kultúrnom princípe.

V rámci projektu realizovaný výskum transformácie religióznej identity možno zároveň dať do súvislostí s výskumom marginálnych skupín, špecificky menšín. Ako sa potvrdilo, pozícia menšiny býva často priamo prepojená s marginalizáciou, penalizáciou, stigmatizáciou či perzekúciou v mene vyššieho záujmu homogenizácie spoločnosti (či už historickej alebo súčasnej). Špecifikum etnickej menšiny ako etnického spoločenstva spočíva v jej menšinovom statuse v rámci väčšieho politicko-správneho celku, ktorého je súčasťou. Etnická identita spoločenstva však nepredstavuje objektívny, nemenný prvok sociálnej komunikácie, ale jej dynamický aspekt. Je výsledkom subjektívnych procesov sebaidentifikácie a identifikácie iných, reflexiou podobností a odlišností medzi vlastnou a inou skupinou. Stredoeurópsky priestor bol a je priam „preplnený“ existenciou rôznych etnických skupín, ktoré sa časom dostávali do pozície menšín alebo ich (seba)uvedomovací proces transformoval do podoby svojbytných národov. Analýza ich povedomia ponúka množstvo paralel k vývoju etnicity u skupín, ktoré istou „zhodou okolností“ získali v 20. storočí status dominantných národných spoločenstiev (ako referenčná skupina v danom kontexte vystupujú Slováci). Na príklade Nemcov, Maďarov a Rómov sa dajú tieto procesy plasticky demonštrovať: nejde pritom o samoúčelný opis jednotlivých prípadových štúdií (case studies), ale cez uvedené príklady sa dajú spätne pochopiť napr. aj mechanizmy konštrukcie národného vedomia v slovenskom prostredí 18. – 19. storočia.

Proces utvárania „menšiny“ v prostredí Nemcov na Slovensku resp. v Uhorsku pritom predstavuje v porovnaní s inými etnickými spoločenstvami na tomto

území zvláštny prípad. Neexistovala veľká nemecká „etnická skupina“ spojená jazykom, kultúrou a historickou pamäťou, ale viacero menších lingvistických komunít. Mieru ich sebauvedomovania zvonku ovplyvňoval postoj uhorských štátnych elít a maďarského národného hnutia, ako aj nezáujem predstaviteľov prapôvodného „materského národa“. Hoci sa nemeckí vzdelanci v Uhorsku na rozdiel od maďarských či slovenských nezačali na prelome 18. a 19. storočia profilovať ako etnicko-národná skupina a nacionalistickú orientáciu považovali za nebezpečenstvo pre stabilitu krajiny, svojimi osvietenskými, patrioticky orientovanými aktivitami, časovo aj tematicky spadajúcimi do prvej fázy národných hnutí, významne prispeli k odmietanej národnej profilácii týchto skupín. Prostredníctvom tlače a literatúry prebúdzali u nich záujem o jazyk, vlastnú minulosť a kultúru, ktoré sa v istých situáciách stávali etnickými atribútmi. Vytvorili dôležitý myšlienkový substrát pre proces nacionalizácie v 19. storočí, v ktorom sa sami postupne z pozície aktívnych hráčov dostávali do role pasívneho objektu asimilačných snáh. Zmenu priniesla až radikalizácia postojov počas a najmä ku koncu prvej svetovej vojny, kedy po prvý raz jasne definovali menšinové ciele: rozvíjať národný jazyk a kultúru a prekonať politickú nesvojprávnosť. Komplexná sieť politických postojov, kultúrnych idiomov (zmena orientácie diskurzov od národného štátu k „národu“), inštitucionálnej bázy a spoločenských vzťahov v rámci weimarského otčinového nacionalizmu prispievali k odcudzovaniu menšín od štátov, v ktorých žili. Do tridsiatych rokov 20. storočia však boli spoločné sociálne problémy relevantnejšie ako etnické otázky. Všetko úsilie, smerujúce k eliminovaniu regionálnych špecifík a predovšetkým otvorená intervencia nacistického Nemecka a aktívne ovplyvňovanie zo strany sudetonemeckej politiky viedli na konci tridsiatych rokov k „menšinovému nacionalizmu“ Nemcov na Slovensku.

Na prípade Maďarov sa zasa demonštruje iný typ procesu – zmenou štátnych hraníc po roku 1918 sa zo súčasti vládnúceho maďarského národa v Uhorsku stala menšina, ktorá musela „bojovať“ o svoj status. Od tohto faktu odvíjajú alternatívy pozície Maďarov na Slovensku, ktoré možno pomenovať ako konflikt medzi akceptovaním štátnej príslušnosti k novému štátnemu útvaru a očakávaním zmien hraníc alebo ho možno vnímať ako konflikt medzi lojalitou k novému štátu a maďarskou národnou identitou. Nestabilita štátnych hraníc bola tiež jedným z faktorov, ktoré sťažovali adaptáciu obyvateľstva maďarskej národnosti a spôsobovali problémy pri formovaní jeho vzťahu k Československu. Nová hranica nemohla bezprostredne prerušiť hlboké väzby, rodinné, príbuzenské, priateľské k Maďarom za hranicami ani narušiť silné citové väzby k maďarskému národu. V prípade možnosti však politické re-

prezentácie maďarskej menšiny neváhali postaviť návrat k materskému štátu na najvyšší rebríček hodnôt. Naznačené alternatívy sa stali súčasťou maďarskej menšinovej politiky na Slovensku, a prejavovali sa v rôznych podobách od roku 1918.

V prípade Rómov sebauvedomovací proces neprebieha(l) na základe pocitu spolupatričnosti k jednej skupine: výraznejšiu úlohu zohráva(lo) práve vedomie odlišnosti od majoritného obyvateľstva, ktoré im permanentne dáva(lo) najavo svoju dištanciu. Rómovia sa potom spontánne identifikovali s takými skupinami ľudí, ktorí sa takisto ako oni ocitali v nevýhodnom postavení voči majorite, prípadne s takými jedincami, ktorí sa postavili na stranu diskriminovanej minority. Strata sociálnych istôt a neschopnosť riešiť svoju sociálnu situáciu, strata dôvery v pomoc štátu, pretrvávajúce protirómske postoje v majoritnej spoločnosti proces značne skomplikovali nastupujúci proces etnického sebauvedomovania. Ten je priamo závislý na aktuálnej situácii v konkrétnom lokálnom spoločenstve, premieta sa doň sociálna situácia rómskeho obyvateľstva i kvalita vzájomných vzťahov s miestnym majoritným obyvateľstvom. Tu možno spätne poukázať na význam religióznej identity, ktorá poskytuje vypracovanie adaptačnej stratégie, v zmysle výhodnosti zámeny etnickej a sociálnej stigmatizácie za neutrálny náboženský marker. Zvolený typ konfesie (denominácie charizmatického typu) ponúka Rómom na Slovensku možnosť „postaviť samých seba do centra“, a umožňuje im v rámci náboženstva emancipáciu na kultúrnom a etnickom princípe. Nejde však o emancipáciu cestou „vyrovnávania sa približovaním“ heterokultúre, ale cestou emancipácie vo vnútri komunity, zdôrazňovaním, a najmä valorizáciou ich diverzity.

Ktorékoľvek etnické spoločenstvo sa pritom definuje prostredníctvom spoločných etnických znakov (jazyk, náboženstvo, predstava o spoločnom pôvode, dejinách, kultúre a pod.), na základe ktorých si jeho príslušníci neuvedomujú iba pocit spolupatričnosti k svojej skupine, ale aj jej odlišnosť od ostatných skupín. Formy, akými sa etnicita navonok reprezentuje, majú performatívny charakter, ktorý nás upozorňuje na účelovosť a aj prechodnosť reprezentácií. Napriek tomu k najvýznamnejším, aj keď nie k bezpodmienečne prítomným formám manifestovania etnickej identity bezpochyby patrí jazyk: je nesporne dôležitým kognitívnym a komunikačným prostriedkom ľudí, a zároveň sa uplatňuje vo funkcii identifikácie a kategorizácie seba samých, ako aj iných. Ako sa ukázalo, možno mu priradiť i ďalšie funkcie: môže sa stať napr. inštrumentom na disciplinovanie menšín. Všetky uvedené aspekty fungovania jazyka odkazujú na metodologické prístupy sociolingvistiky, ktoré sa vo výskume vzťahu identity a jazyka sústreďujú na problémy vyjasnenia použí-

vania jazykových variet, „prepínania kódov“, multilingválnosti a pod. Odhalenie týchto mechanizmov fungovania jazyka je dôležité aj s ohľadom na proces globalizácie, či už akceptovaný alebo odmietaný, ktorý skôr či neskôr zrejme prinesie postupné odstraňovanie reálnych či abstraktných identít, miešanie dosiaľ relatívne vymedzených etník, vznik dvojitých i viacnásobných identít, čoho indikátorom i dôsledkom budú aj jazykové premeny.

Najvýraznejší prvok etnickej identity – jazyk – sa však zároveň stal konštitutívnym prvkom národnej identity, ktorá pracuje so zložkami etnickej identity (jazyk, ľudová kultúra, spôsob života a pod.) ako s prostriedkami národnej agitácie. „Zdieľanie“ spoločného jazyka napriek tomu netvorí podstatu národnej identity, utváranej v procese postupnej politizácie más, ich vťahovania do verejného života organizovaného za cieľom dosiahnutia politických práv pre celú „masu“ príslušníkov národa, pre národ sám. V histórii, a nielen v histórii európskej, existovali modernému nacionalizmu blízke identity, ktoré mali aj politickú dimenziu – ľud jednej dynastie, či jedného panovníka, alebo ľud jedného boha. Na rozdiel od takýchto historických spoločností sa moderný národ formuje na báze spoločného programu, ktorý môže byť kultúrny, alebo politický, pričom politický program predstavuje často vrchol vo vývoji nacionalizmu. Etnická identita vzniká vždy iba pri dotyku s „inými“, je teda niečím, čo je flexibilné, vzniká spontánne v (pod)vedomí ľudí. Na rozdiel od nej identita národná sa formuje zhora, cestou vytvárania programu, tradície a cestou národnej agitácie. Vrcholnou fázou nacionalizmu je politický nacionalizmus, ktorý formuje národ na báze príslušnosti k spoločnému politickému programu, pričom jeho obsah zväčša smeruje k sformovaniu národného štátu. Mnohé národné spoločnosti v Európe však nemajú národný štát, niektoré nemajú ani národný politický program, ktorý by smeroval k národnému suverénnemu štátu, a predsa sa definujú ako samostatné národy. Rôznorodosť v historickom vývine európskych regiónov vytvorila rôzne podmienky pre vývin jednotlivých etník, a teda aj pre vývin jednotlivých národov. Niekde sa stal dominantným štát a jeho hranice, v rámci ktorých sa napokon sformoval národ aj z rôznych jazykových skupín, inde sa národný štát formoval ako konvergentná spoločnosť, inde zas ako divergentná vo vzťahu k existujúcemu štátu. Štát teda mohol pôsobiť na vznik národa nielen ako predstavovaný cieľ – existujúci štát mohol fungovať buď ako ochranca a patrón, alebo ako inštitúcia, ktorá vzniku národa poskytla priestor na rozvoj a dala mu „požehnanie“, ale aj v negatívnom zmysle slova ako utláčateľ etnika, ktoré sa napokon sformuje do podoby národa práve v odpore, či v odboji voči existujúcemu štátu.

Národno-identifikačné aktivity, v ktorých hralo hľadanie a konštituovanie

národného jazyka kľúčovú úlohu, boli rámcované aj ďalšími dostupnými „symbolickými zdrojmi“. Tieto systémy reprezentácie umožnili, aby bol „národ“ ponímaný ako „kolektívna bytosť“, ktorá má svoje lineárne sa vyvíjajúce dejiny, odohrávajúce sa na určitom vymedzenom území a sprostredkúvajúce jeho osobitý „národný“ údel. Jeho symbolom sa v každom národnom hnutí stali postavy národných hrdinov. Ich vyzdvihnutie do slovenského národného panteónu však nebolo ani v jednom prípade bezproblémové a vykazovalo silne religiózne podmienenie: ani jedna za národných hrdinov definovaných historických postáv (Svätopluk, Cyril a Metod, Matúš Čák, Jánošík, Ľudovít Štúr, do istej miery aj Jozef Miloslav Hurban atď.) nemala jednoznačnú integrujúcu silu národného symbolu. Ich príťažlivosť pre široké vrstvy obyvateľstva a „schopnosť” fungovať v úlohe mediátora nacionalizácie bola obmedzená. Takýto jednoznačný symbol pred rokom 1918 nebol k dispozícii, resp. pokusy o jeho etablovanie zlyhávali (odrazom toho bol napr. aj rozporuplný obraz národnej minulosti sprostredkovaný učebnicami). Až predstava Milana Rastislava Štefánika nadobudla charakter všeobecne akceptovaného národného hrdinu-nesmrteľného ochrancu Slovenska, národného osloboditeľa-spasiteľa, či dokonca národného mučeníka s atribútmi svätca. Posilňovali ju pravidelne sa opakujúce rituály a obrady na spomienkových slávnostiach: vytvárali ilúziu komunikácie medzi národom a jeho hrdinom. Rovnako komplikovane, ako sa utvárala predstava o symbolickom národnom panteóne, sa však definovali aj komponenty „imaginárnej geografie“, pomáhajúce jedincovi orientovať sa v priestore a čase, vytvárajúce ilúziu priamej kontinuity medzi predkami, súčasníkmi a potomkami: miesta spojené s národným príbehom, a v neposlednom rade aj samotné vymedzenie „národného územia“ a „národného príbehu“.

Etnická identita, ako jedna z foriem skupinovej identity má nepochybne pozitívny význam pri navodzovaní pocitu istoty, bezpečia a ochrany jedinca. Orientácia na budovanie a rozvíjanie etnickej identity u minoritných, spoločensky marginalizovaných skupín môže mať pozitívny význam v prípadoch, keď napomáha k prekonávaniu negatívneho sebahodnotenia, spoločenskej dištancie a umožňuje vyrovnávanie sa s majoritnou spoločnosťou. Inak je to v prípadoch, kedy príslušnosť k etnickej minorite navodzuje u jedinca (skupiny) pocity neistoty a inferiority (menejcennosti), sprevádzané negatívnym sebahodnotením. Preferovanie etnickej identity vo všeobecnosti v sebe tak skrýva aj vážne nebezpečenstvo. Súčasťou jej podnecovania, budovania, udržiavania a rozvíjania je vytváranie pozitívneho obrazu o sebe vo vnútri skupiny a jeho deklarovanie navonok. Základom etnocentrizmu je predstava, že existujú výrazné kvalitatívne rozdiely v jednotlivých etnických spoločenstvách, pričom

vlastné etnikum je vnímané ako lepšie, hodné nasledovania. Takéto predstavy sú neustále potvrdzované pretrvávajúcimi etnickými stereotypmi, ktoré nahrádzajú nedostatok objektívnych vedomostí o „tých druhých" a v súčasnosti sa stávajú súčasťou folkóru aj pomocou najmodernenejšieho komunikačného média – internetu. S rozvojom vlastnej identity sa existujúce vzájomné negatívne etnické stereotypy prehlbujú, čo môže mať za následok zväčšovanie medzietnickej segregácie, ústiace do presvedčenia, že vzájomné interetnické (interkultúrne, interkonfesionálne) spolužitie nie je možné. Etnické vedomie potom môže ľahko prerastať z úrovne etnocentrizmu do ďalších polôh, akými sú etnická dištancia, nacionalizmus, šovinizmus, xenofóbia, do nebezpečného latentného alebo otvoreného rasizmu. Všetky tieto indikátory konfliktov sa stali predmetom pozornosti predovšetkým v rovine ich aktérov zo skupiny spoločenských elít: ani ony sa nevyhli pragmatickej adaptácii pod tlakom štátnej moci, či už išlo o elity ukotvené v európskom hospodárskom priestore, predstavujúce „avantgardu robotníckej triedy" alebo politických reprezentantov národnostných menšín.

Pri koncipovaní a spoločnej práci na texte predkladanej monografie vystúpili do popredia niektoré problémy a zároveň sa otvorili ďalšie, predovšetkým metodologické otázky a témy, ktoré jednak upozornili na isté doteraz nedostatočne, alebo iba jednostranne skúmané oblasti, ako aj ďalšie otázniky vyplývajúce práce z interdisciplinárneho pohľadu na kolektívne identity. Dotýkali sa tak heuristickej bázy, použiteľnosti ideologických konceptov v tom-ktorom historickom období, či spoločných problémov riešených z viacerých uhlov pohľadu. Popri odlišnej výpovednej hodnote dostupných prameňov, ktorá sa premietla najmä pri práci spoluautorov kapitoly Identita a rod, vystúpil do popredia problém kompatibilnosti jednotlivých prístupov v rámci podkapitol tiež v súvislostiach s ideologickými konceptami (napr. feminizmus, katolicizmus) a ich historickými determináciami (napr. koncept nacionalizmu a výskumy etnických menšín v prednacionalistickom období), v iných prípadoch (napr. pri skúmaní konfliktu) vybrané case studies vyznievajú v konečnom dôsledku do istej miery kontrastne (napr. teória sociálnych konfliktov z aspektu súčasných transformačných procesov a analýza procesov prebiehajúcich v prostredí totalitných režimov obdobia reálneho socializmu). Interdisciplinárna spolupráca odborníkov z viacerých oblastí historických a sociálnych vied upozornila tiež na možnosti ďalšieho smerovania takto koncipovaných výskumov. V sledovaných vzťahoch majority a minorít sa napr. ukázala potreba rozšíriť metodologický aparát a výskumy smerom ku kognitívnym aspektom kolektívnych identít.

Na záver ešte stručné zhrnutie istých spoločných otázok a problémov, ktoré sa nám vynorili v rámci tímovej práce na riešení projektu Centra excelentnosti ako aktuálne a nosné z hľadiska ďalších výskumov. Na prvom mieste je možné spomenúť úlohu elít, najmä slovenských elít tak v procesoch nacionalizmu, ale napr. aj v transformačných procesoch po roku 1989 či pri vyvolávaní a riešení konfliktov. Neoddiskutovateľné je spolupôsobenie elít (vzdelaneckých, svetských, duchovných, ekonomických, mocenských, politických atď.) pri konštituovaní a procesoch zmien u sledovaných „veľkých" kolektívnych identít. Do popredia vystúpil problém, či a v rámci ktorých kolektívnych identít (najmä ak ich sledujeme v rámci jednotlivých kultúrno-historických kontextov) zohrávajú elity určujúcu úlohu. Ich úloha je jednoznačne potvrdená najmä v procesoch etnickej a národnej identifikácie, v procesoch nacionalizmu, v menšinových otázkach, vo vzťahu identity a jazyka (kodifikovanie spisovného jazyka), literatúry, ale i v rámci konfliktov (politické, konfesionálne, ekonomické aď. elity), rodu (kresťanská ideológia, komunizmus, feminizmus apod.), či konfesionality.

V tejto súvislosti sa vynára potreba ísť do detailnejšieho skúmania vnútornej diferenciácie elít v širšom vymedzení ako to bolo doteraz, keď sa pozornosť koncentrovala prioritne na „národotvornú" zložku „slovenských" elít (a teda na skúmanie slovenských „disidentov"). Je dôležité sledovať vzdelanecké a ďalšie elity nielen s ohľadom na ich historické úlohy v procesoch nacionalizmu, ale tiež v širšom poňatí celého komplexu procesov modernizácie. V iných súvislostiach sa ocitajú elity napr. v rámci menšinovej situácie či vo vzťahu majorita–minorita v rôznych historických obdobiach, v interkonfesionálnych vzťahoch, ďalej v totalitných komunistických režimoch, či v procesoch transformujúcich sa spoločností na prelome tisícročia. Nezanedbateľnú úlohu zohrávajú elity tiež v procesoch latentných či otvorených konfliktov, politických zlomov, či – nepriamo – v ideológiách ovplyvňujúcich rodové vzťahy v jednotlivých historických obdobiach a ich zmeny.

K ďalším patrila otázka, či možno hovoriť o špecifickosti, resp. ne-špecifickosti etnocentrizmu Slovenska videného optikou plurietnického a plurikultúrneho priestoru strednej Európy a problém, či bolo Slovensko vo svojej histórii skutočne priestorom zmien identity, čoho dôsledkom je oslabené vnímanie vlastnej etnickej identity, ale i menej výrazná reflexia iných tu žijúcich etník. Táto otázka vystupuje vo viacerých témach, osobitne zaujímavá je z pohľadu historických výskumov etnických menšín, pri inštrumentalizácii, transformáciách a konštruovaní kolektívnej pamäti, ako napr. aj pri výskume auto- a heteroobrazov reflektovaných vo folklóre. Tu výskumy poukazujú – v zhode so

širším vedeckým diskurzom v historických i sociálnych vedách, zaoberajúcich sa problematikou kolektívnej/sociálnej pamäti – na potrebu koncentrácie pozornosti smerom od konceptu pamäti ako mechanizmu akumulácie a uchovávania informácií o minulosti ku problematike spomínania. Dostávame sa tak opäť k už spomenutej potrebe využitia metód kognitívnej psychológie a antropológie, ktoré môžu obohatiť naše výskumy o nové poznatky.

S uvedenou problematikou úzko súvisí ďalší z problémových okruhov, ktoré rezonovali v podobe rôznych hypotéz v rámci výskumov kolektívnych identít. Je to úloha etnizácie (etnicity) v medziskupinových vzťahoch vôbec a v jednotlivých historických súvislostiach a „veľkých" identitách. Viaceré výskumy ukazujú, že etnická/národná identifikácia vystupuje často iba ako zástupná a v kľúčovej pozícii viacerých sledovaných procesov stojí identifikácia stavovská, resp. ekonomicko-sociálna, prípadne konfesionálna (v závislosti od skúmaného historického obdobia), či iná.

K sledovaným témam, a to nielen v osobitnej kapitole, zameranej na túto problematiku (Identita a konflikt), prináležal tiež celý komplex otázok, týkajúcich sa problematiky konfliktu, testovanie všeobecných teórií konfliktu v rôznych historických a sociokultúrnych súvislostiach. Tento problém sa vynára vo viacerých kapitolách monografie (konfesionalita, vzťahy etnických menšín a majority, procesy nacionalizmu, výskum obdobia vlády komunistických režimov, vzťah autoobraz – heteroobraz, atď.). Konflikt sa ťahá ako červená niť našimi výskumami: už samotný historický moment prepuknutia konfliktu sa ukazuje ako ideálny z hľadiska „odlupovania" jednotlivých vrstiev kolektívnej pamäti v čase, ale i ideologického a ideologizujúceho opätovného konštruovania jednotlivých zložiek kolektívnej pamäti v situáciách zásadných historických spoločenských, politických a kultúrnych zlomov, ktoré sú spravidla sprievodným znakom konfliktov. Konflikt však môže byť a spravidla aj býva latentne prítomný tiež v naoko stabilných situáciách, zakódovaný už v samotnej hierarchizácii spoločnosti, v jej etnickej, konfesionálnej, sociálnej, kultúrnej, názorovej pluralite, a najmä v pluralite záujmov. K dôležitým v tejto súvislosti preto patrí tiež skúmanie vzťahu ekonomickej prosperity a toho, či a aká je korelácia hladiny životnej úrovne obyvateľstva a všeobecnej prosperity s reálnou možnosťou prepuknutiu konfliktu, resp. nakoľko všeobecná nespokojnosť súvisiaca s nespokojnosťou v oblasti životnej úrovne, chudoba, hlad apod. môže súvisieť s vyšším nebezpečím vypuknutia otvoreného konfliktu. V takýchto súvislostiach sú vďačným objektom výskumov okrem iného aj procesy, akými prechádzajú po roku 1989 reformujúce sa európske krajiny strednej a juhovýchodnej Európy.

Kolektívna identita/identifikovanie sa je procesom sebadefinovania skupiny s rozmerom alteritným (zahŕňa obraz „druhého“), sebareflexívnym (vytvára obraz vlastnej skupiny), kontextuálnym (závisí od politických pomerov a spoločenských vzťahov) a súvisiacim s konštruovaním naratívu. Všetky tieto aspekty sa autori monografie vo svojich príspevkoch pokúsili postihnúť v šírke, ktorú umožnil či podmienil stav rozpracovanosti daných problémov v jednotlivých vedných disciplínach. Je isté, že výskum takého komplexného problému, aký kolektívne identity predstavujú, sa týmto krokom len posunul, a ambíciou autorov bolo, aby k nemu prispeli na súčasnej úrovni poznania európskej sociálnej vedy.

Pramene a literatúra

PRAMENE

(GRUBER, Daniel): *Discursus historico-politicus de peregrinatione studiosorum. B. m., 1619, (LANI, Georgius) Catalogus Librorum, […] qui […] auctionis more […] offerentibus vendentur.* Lipsiae, 1701.

(LIEFMANN, Michael): *Vertheidigtes Guttes-Gerüchte Derer aus der Ober-Ungrischen Graffschaft Zips und absonderlich denen der Polnischen Krohn verpfändeten dreyzehen Städten unschuldig ins Elend getriebenen Diener Christi, Wieder Ihrer Verfolger und Verläumder Böses Berichte und Gedichte gerichtet.* B. m., 1676.

(NATUS, Fabianus): *Fabianus Natus redivivus, seu modesta solutio quaestionis de fuga in persecutione, utrum pastores Bohemici recte fecerint, quod ad mandatum Caesareum Praga excesserunt?* (pôv. Wittenberg, 1624). Christianopoli (Clausenburg/Cluj), 1675.

(REISER, Anton?) Kurtzer und wahrhaftiger Bericht von der letzten Verfolgung der Evangelischen Prediger in Ungaren. B. m., 1678.

Archív profesora Franka Wollmana. Uložený v Ústave etnológie SAV v Bratislave.

BARTHOLDI, Christian Friddericus: *Dissertatio de jure principium recipiendi exules fidei socios.* Franckfurt, 1686.

BURIUS, Johann: *Einfältige doch Christlich wohlgemeynende und erhebliche Motiven*. B. m., 1679.

Centrálny piesňový archív Ústavu hudobnej vedy SAV v Bratislave (ÚHV).

Confessio novorum Catholicorum ad papatum perversorum in Hungaria. B. m., (cca 1673).

Copia decisionis super problemate controversio ad submissam instantiam exulum Hungaricarum. (Leipzig), 1682.

Corpus juris Hungarici. Ed. MÁRKUS, D. Budapest, 1899, I. diel.

DÉRER, Ivan: *Rozpomienky na starý Prešporok.* Rkp, s. 1. Archiv Národního musea, Praha, Ivan Dérer, inv. č. 358, kart. 7.

DREHER, Georgius Paulus: *Jura Exulum*. Altdorffi, 1675.

Deutsches Volskliedarchiv. Freiburg im Breisgau (DVA).

FEJES, Johann von: *Die ungarische Staatbürgerin. Ihr Pflichten und Rechte nach den ungarischen Gretzen dargestallt* z r. 1812.

FEKETE, Stepan: *Trifolium sacrum, […] Das ist: Geistliches Kleeblat, vorstellend die allernäheste Ursach der Trübsal des Volks Gottes*. Jena, 1677.

GÜNTHER, Andreas: *Des hocherleuchteten Apostel Pauli Christianus persecutionem pa-*

tiens/Wie und warum ein Christ in der Welt Verfolgung leiden müsse? Halle : Salzfeld, 1676.

Historische Erzehlung, wie die Jesuiten in diesem 1622. Jahr [...] die Lutherischen Prediger, Schuldiener, Studenten und alle wahre Evangelische Bekenner Christi, vertrieben, und [...] ins Exilium und Elend verjagen etc. B. m., 1622.

http://cerven.blog.sme.sk/r/3657/Kniha-o-Romoch.html

KEMMEL, Johann: *Gaudium pastorale/Der Bethlemischen Kirchen Weynacht-Freude*. Leipzig, 1684.

KLESCH, Daniel: *Geistlich-Evangelische zweyte Nach-Erndte*. Leipzig, 1675.

KLESCH, Daniel: *Treuhertzige Wachter-Stimm*. Jena, 1679.

KLESCH, Daniel: *Baculus exilii*. Amsterdam, 1682.

KLESCH, Daniel: *De Jure peregrinantium/Vom Recht der Reisenden*. Jena, 1713.

Korunka A neb Wjnek Panenský: wssechněm pobožným a sslechetným Pannám, Národu Slowenského, a Českého k zwlásstnjmu potěssenj a vžitku oddaný, Přidaná gsú narčenj Panám welmi potřebná k tomu take Mrawy cnostné, a Modlitby wsselikého času k vžjwánj porspěssné, s Pisničkami pobožnými. Wytisstěno v Městě Žilině: V Alžbety Dádanky Wdowy, 1679.

KRÜGER, Georgius: *Disputatio philosophico-practica de exilio*. Wittenbergae : Henchelius, 1674.

Kurtzer und wahrhafftiger Bericht von der letzteren Verfolgung der Evangelischen Prediger in Ungaren, darinne vorgestellet wird ihre Unschuld. B. m., 1678.

LABSANSZKY, Johann: *Kurtzer und wahrhaffter Gerichts-Auszug, womit [...] erwisen wird, daß die [...] un-Catholiche Praedicanten nicht in Ansehung der Religion sondern der Rebellion und Aufruhr wegen abgesetzt und deß Königreichs verwisen*. Dillingen, Türnau (=Trnava), 1675.

LADEMANN, Johann Rudolph: *Ein danckender Priester. Wurde an dem Exempel des [...] Herrn M. Andreas Günthers [...] vorgestellet von (J. R. Lademann)*. Naumburg (1709).

LANI, Georg: *Anatomi deß von den Ungarischen Jesuiten gestellten Glaubens-Bekäntniß, in 22 Articuln bestehende etc*. B. m., 1686.

LÖHNER, Christoph: *Hungarische Prädicanten-Unschuld, wider die dreißig-fach-unwahre Beschuldigung, daß [...] die im Königreich Hungarn Un-Römisch-Katholischen Prädicanten [...] rechtmäßig verurtheilet worden seien.* (Wittenberg), 1675.

Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, Folia Hung. 2638. A magyar asszonyok könyvtárának levélmásolat gyűjteménye, časť I., r. 1538 – 1599.

Piesňový archív Ústavu etnológie SAV v Bratislave.

Pázmány Péter művei. Budapest, 1983.

PILARIK, Esaias: *De persecutione verae ecclesiae dissertatio theologica*. Wittenbergae : Ziegenbein, 1676.

PODOLINSKÁ, Tatiana: Vlastný nepublikovaný terénny materiál z rokov 2003, 2004 (z oblasti Záhoria) a 2006 (z východného Slovenska).

RITTHALER, Michael: *Wohlgemeinter und in Gottes Wort gegründeter Unterricht, vor alle*

Einfältige, jetzo in Ungarn bedrängte [...] Christen, wie sie sich [...] verhalten sollen. B. m., 1675.
Štátny archív Levoča, Osobný fond Viktor Greschik, kart. 8, rukopis Alt Leutschan in historischen Einzel-Darstellungen, 1932, s. 1226-1235.
Textový archív. Dokumentačné fondy Ústavu etnológie SAV v Bratislave.
Trostschrift an die in den Königreich Ungarn um des heiligen Evangelii willen heftig bedrängte Ewangelische Christen. B. m., (1671 – 1681).
Weh- und demüthige Elend-Klage derer aus [...] Ungarn [...] vertriebenen [...] Elend Männer. B. m., 1682.
www.acske.sk
www.evs.sk/romnis.htm
www.misie.sk/Europa/Slovensko/D_Romovia.htm
www.rokovania.sk/a/appl/material.nsf/
www.rozmer.sk
www.slovozivota.sk

LITERATÚRA

ABERLE, David F.: A Note on Relative Deprivation as Applied to Millenarian and other Cult Movements. In: THRUPP, Sylvia L. (ed.): *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study.* La Haya : Mouton, 1962, s. 209-214.
ABRAMSOVÁ, Lynn: *Zrození moderní ženy. Evropa 1789 – 1918.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.
ACTON, Thomas: The Gypsy Evangelical Church. In: CRANFORD, Steven (ed.): *Ecumenical Exercise* V, 1979, s. 11-17.
Aktuálne problémy Slovenska, december 1994. Správa zo sociologického výskumu. Bratislava : FOCUS - Centrum pre sociálnu a marketingovú analýzu, 1994.
ALEXANDER, Manfred: Phasen der Identitätsfindung der Deutschen in der Tschechoslowakei, 1918 – 1945. In: KLUETING, Harm (ed.): *Nation – Nationalismus – Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*. Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 1992, s. 123-132.
ALLEN, Tim – EADE, John (eds.): *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict.* The Hague – London – Boston : Kluwer Law International, 1999.
ALLEN, Tim – EADE, John: Introduction. In: ALLEN, Tim – EADE, John (eds.): *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*. The Hague – London – Boston : Kluwer Law International, 1999, s. 1-10.
ALMOND, Gabriel A. – VERBA, Sidney C., *The Civic Culture*. New York : Princeton University Press, 1963.
ALMOND, Gabriel A. – VERBA, Sidney C: *Civic Culture revisited.* New York : Princeton University Press, 1965.

ALY, Götz: *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus.* Bonn : Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.

A Magyarországban 1893. január 31-én végrehajtott czigányösszeirás erdeményei. Magyar statisztikai közlemények. Új folyam IX. Budapest, 1895, s. 50-51.

AMBRUŠ, Jozef: *Listy Ľ. Štúra*. I. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1954.

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities.* London : Verso, 1990.

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London : Verso, 1991.

Annales historici Prešoviensis. Anno 2005. Prešov : Universum, 2005.

ANDO, György et al. (ed.): *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón (esélyek, lehetőségek, kihívások)*. Békescsaba – Budapest : Magyar Néprajzi Társaság, 2004, s. 66-72.

A. P.: Mladá Slovenka. In: Krčmery, August – Kadavý, Ján (eds.): *Živena na rok 1853.* Ročník prvý. W Lewoči : Ján Werthmüller a syn, 1852.

APPLE, Michael W. and CHRISTIAN-SMITH, Linda K. (eds.): *The Politics of the Textbook*. New York, London : Routledge, 1991.

Arbeitskreis Schmiedshau – ZJABA, Anni: *Wörterbuch deutsch-schmiedhauerisch.* Leinfelden, 1999.

ARENDT, Hannah: *Původ totalitarismu.* Praha : Oikymenh, 1996.

ARMSTRONG, John: *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press,1982.

ASSMANN, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München : C. H. Beck, 2006.

ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen.* München : Verlag C. H. Beck, 5. vydanie, 2005.

AUGUSTINI ab Hortis, Samuel: *Cigáni na Slovensku 1775. /Zigeuner un Ungarn 1775.* URBANCOVÁ, Viera (ed.). Bratislava: Štúdio -dd-, 1995.

AUSTIN-BROOS, Diane: The Anthropology of Conversion: an Introduction. In: BUCKSER, A. – GLAZIER, S. D. (eds.): *The Anthropology of Conversion an Introduction.* Lanham, Boulder, N. Y. et al. : Rowman &Littlefield Publishers, 2003, s. 1-12.

AVINERI, Uri: *Dějiny moderního sionismu.* Praha : Sefer, 2001.

BABEJOVÁ, Eleonóra: *Fin-de-Siècle Pressburg. Conflict and Cultural Coexistence in Bratislava 1897-1914.* New York : Boulder, East European Monographs, 2003.

BAČOVÁ, Viera: Etnická identita osobnosti – sociálnopsychologický prístup. In: *Slovenský národopis,* 38, 1990, č. 4, s. 508-514.

BAČOVÁ, Viera: *Etnická identita a historické zmeny. Výskum obyvateľov vybraných obcí Slovenska*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1996.

BAČOVÁ, Viera (ed.): *Historická pamäť a identita.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1996.

BAČOVÁ, Viera: Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity. In: *Československá psychologie,* 40, 1996, č. 4, s. 321-337.

BAČOVÁ, Viera: Primordiálny verzus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. In: *Československá psychológia,* 41, 1997, s. 303-313.

BAČOVÁ, Viera: Osobná identita ako text – sociálnokonštruktivistický pohľad na identitu. In: BLATNÝ, Marek – SVOBODA, Mojmír (eds.): *Sociální procesy a osobnost.* Brno : Masarykova univerzita a Psychologický ústav AV ČR, 1999, s. 18-23.

BAČOVÁ, Viera: Differences in Normative Gender Beliefs in Groups of Adolescent Boys and Girls. In: *Studia psychologica,* 42, 2000, č. 3, s. 261-266.

BAČOVÁ, Viera: *Jazyk ako prostriedok konštruovania etnicity – národa.* http://www.saske.sk/cas/1-2000/bacova.html

BAČOVÁ, Viera: Normy a modely maskulinity u študentov a študentiek rôznych typov stredných škôl. In: BAUMGARTNER, František – FRANKOVSKÝ, Miroslav – KENTOŠ, Michal (eds.): *Sociálne procesy a osobnost 2002.* Košice – Bratislava : Spoločenskovedný ústav SAV, Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2002. Na CD nosiči.

BAČOVÁ, Viera (ed.): *Správa z evaluácie mimovládnej neziskovej ľudskoprávnej feministickej organizácie*. Košice, nepublikovaný rukopis, 2003.

BAČOVÁ, Viera: Rozdiely v charakteristikách etnických minoritných spoločenstiev na Slovensku – možný faktor konfliktov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty. Správa z riešenia výskumnej úlohy.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005, nepaginované.

BAČOVÁ, Viera – ENDRÖDIOVÁ, Lenka: Benešove dekréty v historickej pamäti. (Výsledky prvej etapy sociálno-psychologického výskumu vnímania slovensko-maďarskej histórie študent/ka/mi práva.). In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Dekréty E. Beneša v povojnovom období.* Prešov : Universum, 2004, s. 111-118.

BAČOVÁ, Viera – JELEŇOVÁ, Iveta: Reklama z perspektívy príjemcov a príjemkýň na príklade zobrazovania a vnímania ženského tela vo veľkoplošnej reklame. In: *Československá psychologie,* 45, 2001, č. 4, s. 354-374.

BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds.): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997.

BAČOVÁ, Viera – MATEJOVSKÁ, Ivana: Maskulinita ako sociálna norma u adolescentných chlapcov a dievčat. In: *Československá psychologie,* 47, 2003, č. 1, s. 19-30.

BAČOVÁ, Viera – MIKULÁŠKOVÁ, Gabriela: Rodové presvedčenia a rodové identifikácie adolescentných chlapcov a dievčat. In: *Československá psychologie,* 44, 2000, č. 1, s. 26-44.

BAČOVÁ, Viera – MIKUŠOVÁ, Eva: Sociálne normy o postavení mužov a žien vo svete práce – pohľad adolescentov a adolescentiek. In: *Psychologie v ekonomické praxi*, 36, 2001, č. 3 – 4, s. 119-134.

BAČOVÁ, Viera – ŠUTAJ, Štefan: Re-Slovakization: The Changes of Nationality and Ethnic Identity in Historical Development in Slovak-Hungarian Environment. In: *Small Nations and Ethnic Minorities in an Emerging Europe*. München : Slavica Verlag dr. Anton Kovač, 1993, s. 293-243.

BADINTER, Elisabeth: *XY. Identita muža.* Bratislava : Aspekt, 1999.
BACHELARD, Gaston: *The Poetics of Space.* Boston : Beacon Press, 1969.
BAKKE, Elisabeth: Čechoslovakizmus v školských učebniciach (1918 – 1938). In: *Historický časopis,* 47, 1999, č. 2, s. 233-253.
BALLUS, Paul von: *Presburg und seine Umgebung*. Presburg, 1825.
BANÍK, Anton Augustín: *Ján Baltazár Magin a jeho politická, národná i kultúrna obrana Slovákov z roku 1728*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1936.
BARCHUNOVA, Tatiana: *Experimental Conversion, and Commitment (Novosibirsk Case)*. Nepublikovaný príspevok z konferencie „Religious Conversion after Socialism", MPI for Social Anthropology Halle, 7. – 9. apríl 2005.
BARKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít: *Židovské náboženské obce na Slovensku.* Bratislava : Vesna, 1991.
BARNET, V.: Sociolingvistické zřetele jazykové kodifikace. In: FASKE, Helmut (ed.): *Nadawki i hranicy rěčneje kodifikacije – Aufgaben und Grenzen der sprachlichen Kodifizierung.* Budyšín : Domowina 1979, s. 23-30.
BARŠA, Pavel: Národnostní konflikt a plurální identita. In: BARŠA, Pavel – STRMISKA, Maximilián: *Národní stát a etnický konflikt*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*. Bergen : Universitetforlaget, 1969.
BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries.* London : George Allen and Unwin, 1969, s. 9-38.
BARTH, Fredrik: Boundaries and connections. In: COHEN, Anthony P. (ed.): *Signifying Identities.* London : Routledge, 2000, s. 17-36.
BATES, Daniel G. – RASSAM, Amal: Communal Identities and Ethnic Groups. In: *Peoples and Cultures of the Middle East* © Pearson Edu. Electronically reproduced permission, Inc., Upper Saddle River, New Jersey, 2000. http://arabworld.nittle.org
BAUER, Otto: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie.* Wien : I. Brand, 1907.
BAUMAN, Zygmunt: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen.* Hamburg : Hamburger Edition, 1997.
BAUMAN, Zygmunt: *Individualizovaná společnost*. Praha : Mladá fronta, 2005.
BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre (eds.): *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach.* New York – Oxford : Berghahn Books, 2004.
BAUMEISTER, Roy F.: How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987, č. 1, s. 163-176.
BECK, Ulrich: *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2004.
BEL, Matej: *Bratislava Mateja Bela*. Bratislava : 1984.
BELKO, Dušan: Magické predstavy, opatrenia a praktiky v humánnej etnomedicíne. In: *Slovenský národopis*, 44, 1996, s. s. 302-318.

BELL-FIALKOFF, Andrew: *Etnické čistky*. Praha : Práh, 2003.

BENEDYKTOWICZ, Zbigniew: *Portrety „obcego“.* Kraków : Wydawnicztwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000.

BENEŠ, Bohuslav: K funkcím německých krojů na jižní Moravě 1918 – 1945. In: DANGLOVÁ, Oľga – STOLIČNÁ, Rastislava (eds.): *Etnológia a kultúrne dedičstvo.* Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2001, s. 154-159.

BENKOVIČ, Boris: *Obraz Rómov vo vybraných slovenských masmédiách.* Dizertačná práca. Bratislava : Ústav politických vied SAV, 2005. Rkp.

BERGER, Peter, L.: *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno : Barrister & Principal, 1997.

BERGER, Peter: Wirtschaftliche und politische Macht in der Ersten Republik Österreich. (Anmerkungen zum Erklärungswert von J. A. Schumpeters „Arbeitsteilungstheorie“). In: TEICHOVÁ, A. – MOSSER, A. – PÁTEK, J. (eds.): *Der Markt im Mitteleuropa der Zwischenkriegszeit*. Prag : Karolinum, 1997, s. 393-400.

BERGER, Peter, L. – LUCKMANN, Thompson: Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. In: *Sociology and Social Research,* 47, 1963, s. 417-427.

BIGGS, Bruce: *The Complete English-Maori Dictionary.* Auckland : Auckland University Press: IX, 1987.

BÍLKOVÁ, Hana: Prvé výsledky výskumu rodinných obyčajov Cigánov-Rómov v Turci. In: *Slovenský národopis*, 36, 1988, č. 1, s. 183-191.

BINDER, Beate – KASCHUBA, Wolfgang – NIEDERMÜLLER, Peter (eds.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts.* Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 2001.

BLÉNESI, Éva: Process of Formation of Roma Identity in East Central Europe. In: SALO, Sheila – PRÓNAI, Csaba (eds.): *Ethnic Identities in Dynamic Perspective.* Budapest : Minority Studies Institute of the Hungarian Academy of Sciences, 2003, s. 203-209.

BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky na Slovensku v rokoch 1918 – 1928. In: *Historický časopis,* 38, 1988, č. 4, s. 537-560.

BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky na Slovensku v rokoch 1929 – 1938. In: *Historický časopis,* 41, 1993, č. 5-6, s. 639-653.

BOBRÍK, Miroslav: Nemci na Slovensku a slovenská otázka počas a po skončení prvej svetovej vojny (1916 – 1919). In: MOMMSEN, Hans – KOVÁČ, Dušan – MALÍŘ, Jiří (eds.): *První světová válka a vztahy mezi Čechy, Slováky a Němci*. Brno : Matice moravská, 2000, s. 105-112.

BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné hnutie. Deutscher Turnverein na Spiši v rokoch 1918 – 1939. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Wien : Universum, 1995, s. 117-186.

BOBRÍK, Miroslav: Nemecké telovýchovné organizácie a spolky v Bratislave v rokoch 1918 - 1928. In: *Bratislava. Zborník Mestského múzea,* 14, 2002, s. 105-126.

BOBROVEC, Slavomír (Hurban, J. M.): Z Prahy na Slovensko. V Praze 29. května 1848.

Leták. In: RAPANT, Daniel: *Slovenské národné povstanie 1848 – 1849. Diel II, 2. Dokumenty.* Martin : Matica slovenská, 1948, s. 12-18.
BODNÁROVÁ, Miloslava: Husitská tradícia na Slovensku v období reformácie. In: *Husiti na Slovensku. Zborník referátov z konferencie pri príležitosti 550. výročia bitky pri Lučenci.* Lučenec : Mestský úrad, Novohradské múzeum, 2001, s. 43-49.
BORECKÝ, Vladimír: *Teorie komiky*. Praha : Hynek, 2000.
BORSKÝ, Maroš: Bratislavská židovská komunita dnes. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes.* Bratislava : Inštitút judaistiky UK, 2003, s. 109-116.
BOTÍK, Ján: Etnické vedomie. Heslo In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska,* 1. diel. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1995, s. 125.
BOTOŠOVÁ, Anina: Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne, B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, s. 71-84.
BOURDIEU, Pierre: *Language and Symbolic Power*. Oxford – Cambridge : Polity Press, Blackwell Publishers, 1994.
BOURDIEU, Pierre: *Nadvláda mužů*. Praha : Karolinum, 2000.
BOURDIEU, Pierre: On Symbolic Power. In: BOURDIEU, Pierre: *Language & Symbolic Power*. Cambridge : Polity Press, 1991, s. 163-170.
BOYD, Carolyn P.: *Historia Patria: Politics, History, and National Identity in Spain, 1875 – 1975.* Princeton : Princeton University Press, 1997.
BRANDES, Detlef – IVANIČKOVÁ, Edita – PEŠEK, Jiří: *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938 – 1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhoslávioiu.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999.
BRASS, Paul R.: *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison.* New Delhi : Sage Publications, 1991.
Bratislava Mateja Bela. Bratislava : Obzor, 1989.
BREDECZKY, Samuel: Die Zipser – ihr Charakter. In: TARNÓI, László (ed.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn um 1800 im Spiegel deutschsprächiger Prosatexte.* Budapest : Argumentum, 2000, s. 91.
BREDETZKY, Samuel: *Reisebemerkungen über Ungern und Galizien.* 2 zv. Wien : 1809.
BREUILLY, John: Culture, Doctrine, Politics: Three Ways of Constructing Nationalism. In: BERAMENDI, Justo G. – MÁIZ, Ramón – NÚÑEZ, Xosé M. (eds.): *Nationalism in Europe. Past and Present,* vol. I. Santiago de Compostela : 1993, s. 127-134.
BRIDGE, Francis Roy: *The Habsburg Monarchy among the Great Powers 1815 – 1918*. New York : Berg, 1990.
BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie 1787 – 1848.* Bratislava : Kalligram, 2002.
BROKLOVÁ, Eva: Politický nebo etnický národ? In: *Český časopis historický,* 100, 2002, č. 1, s. 379-394.
BROMELY, David G. – BUSCHING, Bruce C.: Understanding the Structure of Contrac-

tual and Covenantal Social Relations: Implications for the Sociology of Religion. In: *Sociological Analysis,* 49, 1988, s. 15-32.

BROMELY, David G. – SHUPE, Anson D.: *„Moonies" in America: Cult, Church, and Crusade.* Beverly Hills, CA : Sage Publications, 1979.

BROMLEJ, Julian, V.: *Etnos a etnografia.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1980.

BRUBAKER, Rogers: National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe. In: BRUBAKER, Rogers: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996, s. 55-78.

BRUBAKER, Rogers: Zufällige Diasporas und externe ‚Heimatländer' in Mittel- und Osteuropa. In: CONRAD, Christoph – KOCKA, Jürgen (eds.): *Staatsbürgerschaft in Europa. Historische Erfahrungen und aktuelle Debatten.* Hamburg : Edition Körber-Stiftung, 2001, s. 115-143.

BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups. In: *Archives européennes de sociologie,* 43, November 2002, s. 163-189.

BRUBAKER, Rogers: Ethnicity as Cognition. In: *Theory and Society*, 33, 2004, s. 31-64.

BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond „Identity". In: *Theory and Society,* 29, 2000, č. 1, s. 1-47.

BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond „Identity". In: BRUBAKER, Rogers: *Ethnicity without Groups.* Cambridge Mass. – London : Harvard University Press, 2004, s. 28-63.

BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2006.

BUGÁR, Béla: *Žijem v takej krajine... O Maďaroch, Slovákoch, premárnených príležitostiach a vynárajúcich sa možnostiach.* Bratislava : Kalligram, 2004.

BUMOVÁ, Ivica: ŠtB a židovská mládež (na príklade Západoslovenského kraja v rokoch 1969 – 1980). In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2006, s. 67-100.

BURCKHARDT, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien.* Berlin, 1860.

BURCKHARDT, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha : Melantrich, 1971.

BÚRIKOVÁ, Zuzana: Obraz „svojho" a „iných" etník v orálnej histórii nemeckého obyvateľstva Švedlára. In: *Slovenský národopis,* 48, 2000, s. 24-51.

BURKE, Peter: Introduction: The Development of Lucien Febvre. In: FEBVRE, Lucien: *A New Kind of History and Other Essays*. Edited by Peter BURKE. New York : Harper & Row, 1973, s. iii-xii.

BURN, Sarah Megan: *The Social Psychology of Gender*. New York : McGraw Hill, Inc., 1996.

BUTLEROVÁ, Judith: *Trampoty s rodom: feminizmus a podrývanie identity.* Bratislava : Aspekt, 2003.

BUTVIN, Jozef: Bratislava v slovenskom národnom obrodení a otázka slovenského ná-

rodného strediska v rokoch 1848 – 1918. In: *Historický časopis,* 21, 1973, č. 4, s. 531-573.

CAŁA, Alina: *Obraz Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa : Wydawnicztwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1987.

CANDAU, Joel: *Anthropologie de la mémoire.* Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London : University of Chicago Press, 1994.

CASEY, Edward S.: *The Fate of Place.* Berkeley : University of California Press, 1997.

COCHIUS, Ctiboh: Ohlas proti ohlášení. In: *Orol tatránski* III, s. 606-607.

COLEMAN, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge : University Press, 2000.

COLEMAN, Simon: The Charismatic Gift. In: *Journal of Royal Antropological Institute* (N. S.), 10, 2004, s. 421-442.

Corpus juris Hungarici. Ed. Márkus, D. Budapest, 1899, I. diel, s. 1000-1526.

COX, Harvey: *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Reading MA : Addison-Wesley, 1995.

CRAÇIUN, Maria – GHITTA Ovidiu – MURDOCK, Graeme: Religious Reform, Printed Books and Confessional Identity. In: CRAÇIUN, Maria – GHITTA, Ovidiu – MURDOCK, Graeme (eds.): *Confessional Identity in East-Central Europe. St Andrews Studies in Reformation History.* Aldershot : Ashgate Publishing, 2002, s. 1-30.

CRYSTAL, David: *The Cambridge Encyclopedia of Language.* New York et al. : Cambridge University Press, 1987 (nem. preklad 1998).

CSÁKY, Moritz: Was man Nation und Rasse heißt, sind Ergebnisse und keine Ursachen. Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Zentraleuropa. In: MÜLLER-FUNK, Wolfgang – PLENER, Peter – RUTHNER, Clemens (eds.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie.* Tübingen : Francke, 2002, s. 33-49.

CSÁKY, Moritz: Úvod. In: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 1999, s. 7-20.

CSÁKY, Moritz: Viacznačnosť pamäti a spomínania. In: *OS. Fórum občianskej spoločnosti*, 10, 2006, č. 1-2, s. 8-24.

CSÁKY, Moritz: *Von der Aufklärung zum Liberalismus. Studien zum Frühliberalismus in Ungarn.* Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

CSÁKY, Moritz – FEICHTINGER, Johannes – KAROSHI, Peter – MUNZ, Volker: Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne. In: CSÁKY, Moritz – KURY, Astrid – TRAGATSCHNIG, Ulrich (eds.): *Kultur, Identität, Differenz.* Innsbruck : Studienverlag, 2004, s. 13-44.

CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1999.

CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Collective Identities in Central Europe in Modern Times.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1999.

CVITKOVIC, Ivan: Notes on Roma´ Religious Beliefs. In: Dordevic, D. (ed.): *Roma Religious Culture.* Nis : PUNTA, 2003, s. 27-30.

CZIKANN, Johann – GRÄFFER, Franz: *Oesterreichische National–Encyklopädie oder alphabetische Darlegung der wissenswürdigen Eigenthümlichkeiten des österreichischen Kaiserthumes, in Rücksicht auf Natur, Leben und Institutionen, Industrie und Commerz, öffentliche und Privat=Anstalten, Bildung und Wissenschaft, Literatur und Kunst, Geographie und Statistik, Geschichte, Genealogie und Biographie, so wie auf alle Hauptgegenstände seiner Civilisations=Verhältnisse. (Vorzüglich der neuern und neuesten Zeit.) Im Geiste der Unbefangenheit bearbeitet.* (In sechs Bänden.). Wien, 1835 – 1837.

ČAPLOVIČ, Dušan – ČIČAJ, Viliam – KOVÁČ, Dušan – LIPTÁK, Ľubomír – LUKAČKA, Ján: *Dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2000.

ČERNÝ, Emil: *Slovenská čítanka. Pre nižšie gymnasia.* Diel II., Matičných spisov číslo 3, Banská Bystrica, 1865.

ČMEJRKOVÁ, Světla – DANEŠ, František: Jazyk malého národa. In: *Slovo a slovesnost,* 54, 1993, s. 19-29.

ČOBRDA, Vladimír Pavel: Reč povedaná na Bradle 21. mája 1939. In: *Štefánikove oslavy na Bradle 20. a 21. mája 1939.* Myjava : Nakladateľstvo Daniela Pažického, 1939, s. 5-14.

ČOREJOVÁ, Jozefina (ed.): *Identita národnostných menšín.* Bratislava : Úrad vlády Slovenskej republiky, 2001.

ČORNÁ, Tina: V čom tkvie židovstvo? Najskôr v antisemitoch. In: *Tv Oko,* príloha denníka *Sme*, 2005, 45, s. 5-10.

ČUREJA, František: Sviatosti katolíckej cirkvi. In: *Duchovný pastier,* 76, č. 2, 1995, s. 75-78.

DAHRENDORF, Ralf: *Moderný sociálny konflikt. Esej o politike slobody*. Bratislava : Archa, 1991.

DANN, Otto: Nation Building in Germany and Italy. In: BERAMENDI, Justo G. – MÁIZ, Ramón – NÚÑEZ, Xosé M. (eds.): *Nationalism in Europe. Past and Present.* Vol. I, Santiago de Compostela, 1933, s. 605-614.

Das Schloss Theben. In: *Sagen der ungarischen Vorzeit*. Wien, 1820.

DAVIDOVÁ, Eva: *Romano drom 1945 – 1990. Cesty Romů. Změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku.* Olomouc : Univerzita Palackého, 1995.

DAVIES, Sarah: „Us against Them“: Social Identity in Soviet Russia, 1934 – 1941. In: *The Russian Review* 56, January 1997, s. 70-89.

DAXNER, Štefan: *Hlas zo Slovenska.* Pešť, 1861.

DEÁK, Ladislav: *Hra o Slovensko*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

DEÁK, Ladislav: *Slovensko v politike Maďarska v rokoch 1938 – 1939.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1990.

DEÁK, Ladislav: Maďarská menšinová politika v Česko-Slovensku v čase Mníchova. In: HARAKSIM, Ľudovít (ed.): *Národnosti na Slovensku*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1993, s. 59-70.

Deák, Ladislav: Zjednotenie maďarských opozičných strán roku 1936 na Slovensku. In: *Historický časopis,* 46, 1998, č. 4, s. 583-587.

Dejiny Slovenska I. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1986.

Dejiny Slovenska II. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1987.

Dejiny štátu a práva na území Československa v období kapitalizmu 1848 – 1945. I. 1848 – 1918. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1971.

DENCIK, Lars: Proces etnifikácie a deetnifikácie sociálnych konfliktov. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike.* Bratislava : Česko-slovenský výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992, s. 123-129.

DETERS, Theodor – SALKER, Bernhard: Ein Besuch bei den Dammern in Ungarn. In: *Karpaten Jahrbuch 2005. Kalender der Karpatendeutschen aus der Slowakei*, 56, 2004, s. 146.

DETHLOFF, Klaus: *Problémy židovskej filozofie a teológie po holokauste. Maybaum, Rubinstein, Fackenheim, Berkowitz.* Bratislava : Štúdie Inštitútu judaistiky, Zošit 5, 2004.

Dévény. In: *Pallas nagy lexikona.* Diel V. Budapest : Pallas Irodalmi és nyomdai Részvénytarsaság, 1893, s. 258.

DIDIČOVÁ, Lívia: *Koncepty feminity v psychologickom a v každodennom poznaní.* Prešov : Katedra psychológie Filozofickej fakulty PU v Prešove, 2002.

Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. Ungarn. Band V., 1. Abtheilung. Wien : Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1898.

DJURIŠIČOVÁ, Danijela: Cirkev ako iniciátorka zmien v rómskej spoločnosti (možnosti a obmedzenia). Príklad z oblasti Bardejova. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 103-114.

Do Týždňa Štefánikovho. In: *Národnie noviny* 70, 30. apríla 1939, č. 93, s. 3.

DOBŠINSKÝ, Pavol: *Deje Jednoty mládeže slovenskej do roku 184*8. Martin : Matica slovenská, 1972.

DOHÁNYOS, Róbert – LELKES Gábor – TÓTH Károly (eds.): *Národnostné menšiny na Slovensku 2003*. Šamorín : Fórum inštitút pre výskum menšín, 2004.

Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti I. Bratislava : Národné literárne centrum, 1998.

DOLNÍK, Juraj: Ľudovít Štúr a slovenská identita. In: *Slovenská reč,* 71, 2006, s. 25-34.

DORDEVIC, Dragoljub (ed.): *Roma religious culture.* Nis : PUNTA, 2003.

DRÁL, Peter: Obraz Róma vo folklóre a v médiách. Hľadanie paralel. In: *Slovenský národopis,* 54, 2006, č. 3, s. 357-378.

DRENKO, Jozef: *Spolky a spolkový život v Lučenci do roku 1945.* Lučenec : Nadácia na podporu lokálnej demokracie, 1997.

DRESSLER, Wolfgang: Smrť jazykov – Language Death. In: ONDREJOVIČ, Slavomír (ed): *Slovenčina v kontaktoch a konfliktoch s inými jazykmi*. *Sociolinguistica Slovaca* 4. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 24-42.

DUBY, Georges: *Vznešené paní z 12. století.* Brno : Atlantis, 1997.

DUDEKOVÁ, Gabriela: Postavenie muža a ženy v zrkadle práva. Manželské právo na prelome 19. a 20. storočia. In: *Pamiatky a múzeá,* 2004, 4, s. 48-51.

DUDEKOVÁ, Gabriela – MANNOVÁ, Elena: Rodové vzťahy a postavenie žien v období modernizácie. Výsledky najnovších výskumov. Úvod. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť,* 9, 2006, č. 4, http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

DUDEKOVÁ, Gabriela: Právne postavenie ženy v 19. storočí. Hranice a limity. In: DARULOVÁ, Jolana – KOŠTIALOVÁ, Katarína (eds.): *Sféry ženy. Sociológia, etnológia, história*. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela a Sociologický ústav Akadémie vied Českej republiky, 2004, s. 377-390.

DÜLMEN, Richard van: *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly.* Praha : Dokořán, 2002.

DÜLMEN, Richard van: *Bezectní lidé: O katech, děvkách a mlynářích. Nepočestnost a sociální izolace v raném novověku.* Praha : Dokořán, 2003.

DUNBAR, Robin: *Grooming, Gossip and the Evolution of Language.* London : Faber and Faber, 2004.

ĎURKOVÁ, Katarína – WIENK, Zuzana: Pražský rabín Karol Efrajim Sidon: Šoa je triumf Boha. In: *Domino fórum,* 2002, č. 7, s. 4-5.

ĎUROVIČ, Ján P.: *Evanjelická literatúra do tolerancie*. Martin, 1940.

ĎUROVIČ, Ján P.: *Prehľad literárnych dejín slovenských evanjelikov*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1948.

ĎUROVIČ, Ľubomír: *Vybrané štúdie* I. *O slovenčine a Slovensku.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2001. *Vybrané štúdie* II. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005.

ĎUROVIČ, Ľubomír – ONDREJOVIČ, Slavomír (eds.): *Nauka reči slovenskej. Komentáre a bibliografia.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2006.

DÚŽEK, Stanislav: Polka. Mapa a komentár. In: *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1990, s. 95.

ELEKOVÁ, Ester: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1918-1934. Registrujúca bibliografia.* Bratislava : Slovenská pedagogická knižnica, 1973.

ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv* I. – III. Bratislava : Agora, 1995 – 1997.

Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, 1, 2. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, Ústav etnológie SAV, 1995.

EMINGEROVÁ, Dana: Dva životy. *Hovory s Viktorem Fischlem.* Praha : G+G, 2002.

ENNENOVÁ, Edith: *Ženy ve středověku.* Praha : Argo, 2001.

EÖTVÖS, Josef, Freiherr von: *Die Nationalitäten-Frage*. Pest : Moritz Ráth, 1865.

EÖTVÖS, Joseph, Freiherr von: *Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich.* Wien : Jasper, Hügel & Manz, 1851.

ERIKSEN, Thomas Hylland: *Ethnicity and Culture: a Second Look*. Paper Given at the

6th SIEF conference „Roots and Rituals: Managing Ethnicity". Amsterdam, April 20, 1998.

ERIKSEN, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives.* London : Pluto Press, 1993.

ERIKSEN, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturálních společností. Rozumět identitě.* Praha : Triton, 2007.

ERNST, Karl Gustav: Der „Kraxlhuber" – eine Stereotype unter vielen anderen. In: *Heimatblatt der Karpatendeutschen Landsmannschaft in Österreich,* 51, 2000, Juli/August, s. 12.

FALISOVÁ, Anna: Ženy v zdravotníctve so zameraním na ošetrovateľstvo (1918 – 1938). In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť,* 9, 2006, č. 4. http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

FARKAŠOVÁ, Etela – KICZKOVÁ, Zuzana – SZAPUOVÁ, Mariana: Rodovo-diferencovaný pohľad na človeka/spoločnosť. In: KOLLÁRIK, Teodor a kol.: *Sociálna psychológia.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2004, s. 217-229.

FAUSEL, Erich: *Das Zipser Deutschtum. Geschichte und Geschicke einer deutschen Sprachinsel im Zeitalter des Nationalismus.* Jena : Verlag von Gustav Fischer, 1927.

FEATHERSTONE, Mike: Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder. In: ROBERTSON, R. – GARETT, W. R. (eds.): *Religion and Global Order.* New York : Paragon House, 1991, s. 133-160.

FEICHTINGER, Johannes – GROSSEGGER, Elisabeth – MARINELLI-KÖNIG, Gertraud – STACHEL, Peter – UHL, Heidemarie (eds.): *Schauplatz Kultur – Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen. Gedächtnis – Erinnerung – Identität.* Band 7. Innsbruck – Wien – Bozen : Studien Verlag, 2006.

FEJES, Johann von: *Hat sich das männliche oder das weibliche Geschlecht um die Menschheit mehr verdient gemacht? Zum Vortheile des weiblichen beantwortet...* Pest : Bey Joseph Eggenberger, 1808.

FELLNER, Fritz (ed.): *Schicksalsjahre Österreichs 1908 – 1919. Das politische Tagebuch Josef Reichlichs.* Graz : Böhlau, 1953.

FENTRESS, James – WICKHAM, Chris: *Social Memory. New Perspective on the Past.* Oxford – Cambridge : Blackwell Publishers, 1992.

FERANCOVÁ, Miriam: Unifikačné a kodifikačné snahy v oblasti súkromného (občianskeho) práva v ČSR. In: *Acta Universitatis Tyrnaviensis Iuridica*. Ročenka Právnickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave, akademický rok 2002/2003, Trnava, 2003. s. 162-181.

FERENCOVÁ, Michaela: *Collective Memory Reconsidered: Critical Remarks on the Concept in the Writing of Maurice Halbwachs and Jan Assmann*. Referát, rukopis.

FERENCOVÁ, Michaela: Konštruktivistické a esencialistické prístupy k etnickej identite. Prehľad teórií a problém konceptu identity. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie. Zborník zo*

seminára. Bratislava : Ústav politických vied SAV, Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 31-42.

FERENČUHOVÁ, Bohumila: Stav výskumu medzinárodnej ochrany menšín na Slovensku po roku 1989. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy.* Prešov : Universum, 2004, s. 13-31.

FERRO, Marc: *The Use and Abuse of History. Or How the Past is Taught.* Boston : Routledge and Kegan Paul, 1984.

FIELHAUER, Helmut Paul: Das Ende einer Minderheit. In: *Reihnisches Jahrbuch für Volkskunde* 22, 1962, s. 327-351.

FILOVÁ, Božena: Spoločenský a rodinný život. In: FILOVÁ, Božena a kol.: *Slovensko. Ľud* – II. časť. Bratislava : Obzor, 1975, s. 947-984.

FINDOR, Andrej: Čo je „identita"? In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie. Zborník zo seminára.* Bratislava : Ústav politických vied SAV, Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 43-50.

FINDOR, Andrej: Limity a možnosti skúmania „národov": od reálnych skupín ku kategóriám praxe. In: *Sociológia,* 38, 2006, č. 4, s. 313-326.

FINDOR, Andrej: Tisícročná poroba? In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 71-76.

FISCHER, Sharon: The Rise and Fall of National Movements in Slovakia and Croatia. In: *Slovak Foreign Policy Affairs,* Vol. I. Fall, 2000, No. II, s. 12-23.

FITTBOGEN, Gottfried: Die Dichtung der Zipser Deutschen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Auslandsdeutschen. In: *Karpathenland,* 5, 1932, s. 11-15.

FITZPATRICK, Sheila: *Tear off the Masks. Identity and Imposture in the Twentieth Century, Russia.* Princeton : Princeton University Press, 2005.

FLOßMANN, Ursula: Die beschränkte Grundrechtssubjektivität der Frau. Ein Beitrag zum österreichischen Gleichheitsdiskurs. In: GERHARD, Ute (ed.): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. München : C. H. Beck, 1997, s. 293-324.

FOGARASSY, László: *Magyar cserkészmozgalom Csechszlovákiában 1918 – 1938.* Dunajská Streda : Lilium Aureum, 1992.

FOCHLER-HAUKE, Gustav: *Deutscher Volksboden und Deutsches Volkstum in der Tschechoslowakei. Eine geographisch-geopolitische Zusammenschau.* Heidelberg – Berlin : Kurt Vowinckel Verlag, 1937.

FOSZTÓ, László – ANASTASOAIE, Marian-Viorel: Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future*. Hatfield : University of Heresfordshire Press, 2001, s. 351-369.

FOSZTÓ, László: *Conversions to Pentecostalism Among the Roma in Romania.* Nepublikovaný príspevok z konferencie Religious Conversion after Socialism. MPI for Social Anthropology. Halle, 7. – 9. apríl 2005.

FRANCESCHINI, Rita: Identität dank Sprachmix. Code-Switching als sprachliches und soziales Phänomen. *Psychoscope,* 20, 1999, s. 8-11.

FRANCOVÁ, Zuzana: Obyvatelia – sociálna a konfesijná skladba. In: *Bratislava, Ročenka Mestského múzea,* 10, 1998, s. 17-38.

FRIČ, Pavol: Základné črty konfliktu Slovákov a Maďarov na Slovensku. In: *Mýty a kontramýty. Sociologický a etnopsychologický výskum slovensko-maďarských vzťahov na Slovensku.* Bratislava – Dunajská Streda : Nadácia Sándora Máraiho a Nap Kiadó, 1995, s. 11-118.

FRIED, István: Rumy Károly György, a kulturközvetitő. In: *Filológiai Közlöny,* 9, 1963, s. 213.

FRIEDAN, Betty: *Feminine mystique.* Praha : Pragma, 2002.

FRIEDEL, Johann: *Briefe aus Wien verschiedenen Inhalts an einen Freund in Berlin.* Leipzig und Berlin, 1783.

FRIEDL, Hans: Deutsche Kulturarbeit in der Slowakei. In: *Karpatenland.* Vierteljahrschrift der Deutschen Volksgruppe in der Slowakei, 12. 1941, č. 1, s. 7-11.

FRISCH, Edo: O možnostiach a prekážkach židovskej asimilácie. In: *DAV,* 9, 1937, č. 4, s. 7-9.

FUKUYAMA, Francis: *Konec dějin a poslední člověk.* Praha : Rybka Publishers, 2002.

FULBROOK, Mary: *The People's State. East German Society from Hitler to Honecker.* New York : Yale University Press, 2005.

GABZDILOVÁ, Soňa: Inštitucionálne zabezpečenie kultúrneho života maďarskej menšiny na Slovensku 1948 – 1989. In: GAJDOŠ, Marián – MATULA, Pavol (eds.): *Niektoré otázky vývoja národnostných menšín na Slovensku.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 115-135.

GABZDILOVÁ, Soňa: Nemecká menšina na Slovensku v rokoch 1947 – 1950. In: GAJDOŠ, Milan – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku. História, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 114-124.

GABZDILOVÁ, Soňa: Situácia nemeckej menšiny na Slovensku pri návrate z evakuácie na jar a v lete 1945. In: *Historický časopis*, 49, 2001, č. 3, s. 453-476.

GABZDILOVÁ, Soňa: Germans in Slovakia after February 1948 (Till the Beginning of 1950). In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť,* 4, 2002, č. 4, www.saske.sk/cas/4-2002/index.html

GABZDILOVÁ, Soňa: The Changes of Attitudes of German Minority in Slovakia in Course of World War Second. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť*, 4, 2002, č. 1, www.saske.sk/cas/1-2002/index.html

GABZDILOVÁ, Soňa – OLEJNÍK, Milan: Od pozitivizmu k negativizmu – Karpatonemecká strana v období predmníchovskej ČSR. In: *Historický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 467-486.

GAJDOŠ, Marián – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku: história, súčasnosť, súvislosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997.

GAJDOŠ, Marián – MATULA, Pavol: *Niektoré otázky vývoja národnostných menšín na Slovensku.* Košice, 1997.

GALÁNTAI, József: *Die österreichisch-ungarische Monarchie und der Weltkrieg.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1979.

GALLOWAY, L.: Language Impairment and Recovery in Polyglot Aphasia: a Case Study of Hepta-lingual. In: PARADIS, M. (ed.): *Aspects of Bilingualism*. Columbia : Hornbeam Press, 1978, s. 121-130.

GATTINEAU, Heinrich: *Durch die Klippen des 20. Jahrhunderts. Erinnerungen zur Zeit- und Wirtschaftsgeschichte.* Stuttgart : Seewald, 1983.

GAY Y BLASCO, Paloma: Roma Diasporas: A Comparative Perspective. In: *Social Anthropology*, 10, 2002, č. 2, 173-188.

GELLNER, Arnošt: *Národy a nacionalismus.* Praha : Hříbal, 1993.

GELLNER, Ernest: *Nacionalismus.* Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.

GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*. 6. vydanie. Ithaca – New York : Cornell University Press, 1994.

GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism.* Oxford : Blackwell, 1983.

GELLNER, Ernest: *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové.* Praha : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997.

GIDDENS, Anthony: *Důsledky modernity.* Praha : Sociologické nakladatelství, 1998.

GIDDENS, Anthony: *Sociology.* 3. vydanie. Cambridge : Polity Press, 1996.

GILLILAND, Mary K. : Nationalism and Ethnogenesis in the Former Yugoslavia. In: ROMANUCCI-ROSS, Lola – DE VOS, George A. (eds.): *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accomodation*. Walnut Creek – London – New Delhi : Altamira Press, 1995, s. 197-221.

GLATZ, Jakob: *Freymüthige Bemerkungen eines Ungars über sein Vaterland. Auf der Reise durch einige Ungarische Provinzen*. Teutschland [Gotha, Ittinger], 1799.

GLOCK, Charles Y. – STARK, Rodney: *Religion and Society in Tension.* Chicago : Rand McNally, 1965.

GLOCK, Charles Y.: The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. In: LEE, Richard W. – MARTY, Martin E. (eds.): *Religion and Social Conflict.* New York : Oxford University Press, 1964, s. 24-36.

GLOSÍKOVÁ, Viera: *Handbuch der deutschsprachigen Schriftsteller aus dem Gebiet der Slowakei (17. – 20. Jahrhundert).* Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995.

GÖLLNEROVÁ, Alžbeta: József Eötvös. Štúdia literárne historická. In: *Spisy Filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě.* Číslo XXV. Bratislava, 1937.

GOODMAN, Felicitas, D.: Pentecostalism: A New Force in Christiandom. In: GOODMAN, Felicitas, D. (ed.): *How about Demons? Possession and Exorcism in the Modern World.* Bloomington – Indianapolis : Indiana University Press, 1988, s. 52-63.

GOODY, Jack: *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge : University of Cambridge, 1987.

GOPNIK, Alison – MELTZOFF, Andrew – KUHL, Patricia: *How Babies Think*. London – Phoenix : 2001.

GOTTAS, Friedrich: Zur Geschichte der Deutschen in der Slowakei. In: MEIER, Jörg (ed.): *Beiträge zur Kulturgeschichte der Deutschen in der Slowakei.* Berlin : Weidler Buchverlag, 2006, s. 9-55.

GREGOR, Jozef: *Výklad programu SNS.* 1913, s. 11-13.

GREGOROVÁ, Hana: *Slovenka pri krbe a knihe.* Praha, 1929.

GRELLMANN, H. M. G.: *Historischer Versuch über die Zigeuner betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes seit seinen Erscheinung in Europa und dessen Ursprung*. Göttingen, 1787.

Grenzbote, 65, 1935, č. 112, s. 1.

Grenzbote, 69, 1939, č. 180, s. 3.

Grenzbote, 69, 1939, č. 145, s. 1-2, s. 5–6; č. 175, s. 6.

Grenzbote, 69, 1939, č. 175, s. 6.

GRIESEBNER, Andrea: Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie. Debatten der letzten drei Jahrzehnten. In: GEHMACHER, Johanna – MESNER, Maria (eds.): *Frauen- und Geschlechtergeschichte. Positionen / Perspektiven. Ed. Querschnitte 14: Frauen- und Geschlechtergeschichte.* Innsbruck – Wien – München : Bozen, Studienverlag, 2003, s. 37-52.

GROSSBERG, Lawrence: Globalization and the „Economization" of Cultural Studies. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds).: *The Contemporary Study of Culture*. Wien : Turia+Kant, 1999, s. 23-46.

GROSSBERG, Lawrence: Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? In: HALL Stuart – GAY, Paul du (eds.): *Questions of Cultural Identity.* London – New Delhi : Sage, 1996, s. 87-107.

HABÁŇOVÁ, Gabriela: K niektorým problémom intra- a extraskupinových vzťahov drevorubačov tzv. Huncokarov v Malých Karpatoch. In: RATICA, Dušan (ed.): *Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry*. Bratislava : Národopisný ústav SAV, 1992, s. 66-85.

Haderech, 2, 24. apríla 1940.

HAHN, Hans Henning (ed.): *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen.* (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 5). Frankfurt a. M. : Peter Lang Verlag, 2002.

HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung.* (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 9). Frankfurt a. M. : Peter Lang Verlag, 2007.

HALBWACHS, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire. Les Travaux de l'Année sociologique.* Paris : Félix Alcan, 1925.

HALL, Patrik: Nationalism and Historicity. In: *Nations and Nationalism,* 3, 1997, č. 1, s. 3-23.

HALTRICH, Josef: *Sächsische Volksmärchen aus Siebenbürgen.* http://www.members.aon. at/fresh/maerchen/, (12. 10. 2006), 2004 (1856).

HANÁK, Péter: *Der Garten und die Werkstatt. Ein kulturgeschichtlicher Vergleich*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 1992.

HANISCH, Ernst: *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 2005.

HANTSCH, Hugo: *Die Geschichte Österreichs.* Bd. 2. 4. vydanie. Graz – Wien – Köln : Böhlen, 1968.

HANZLÍK, Ján: Vývoj obyvateľstva na území Slovenska v r. 1869 – 1961. In: PLESNÍK, Pavel a kol.: *Slovensko. Ľud* – I. časť. Bratislava : Obzor, 1974, s. 345-458.

HARAKSIM, Ľudovít (ed.): *Národnosti na Slovensku*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1993.

HARALAMBOS, Michael – HOLBORN, Martin – HEALD, Robin: *Sociology: Themes and Perspectives.* 5. vydanie. London : HarperCollins, 2000.

HARDIN, Russel: Identity: Social. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 11, s. 7166-7170.

HARRIS, James: Resisting the Plan in the Urals, 1928 – 1956. Or, Why Regional Officials Needed 'Wreckers and Sabouteurs'. In: VIOLA, Lynne (ed.): *Contending with Stalinism. Soviet Power and Popular Resistance in the 1930s*. Ithaca : Cornell University Press, 2002, s. 201-227.

HASLINGER, Peter: Fremdkollektive als Konstituanten nationaler Identität: Das Bild „Österreichs" und der innerungarischen Nationalitäten in der ungarischen Karikatur 1890 – 1914. In: DAHLMANN, Dittmar – POTTHOFF, Wilfried (eds.): *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2000, s. 169.

HASLINGER, Peter: Loyalität in Grenzregionen. Methodische Überlegungen am Beispiel der Südslowakei nach dem Ersten Weltkrieg. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten.* München : R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 45-60.

HAUPT, Heinz-Gerhard: Politische Konversion in historische Perspektive. In: GERHARD, Ute (ed.): *Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft*. Stuttgart : Steiner Verlag, 2003, s. 267-304.

HAUSKRECHT, Karl: Unsere Volksgruppe. In: *Kalender der Deutschen in der Slowakei für das Jahr 1944,* 4. Jahrgang. *Herausgegeben vom Hauptamt für Presse und Propaganda der Deutschen Partei.* Pressburg : Roland-Verlag, 1943, s. 85-104.

HAVELKOVÁ, Hana: Některé teoretické a praktické aspekty problematiky žen ve vědě. In: *Gender – rovné příležitosti – výzkum,* 2, 2001, č. 4, s. 1-4.

HAYES, Peter: *Industry and Ideology. IG Farben in the Nazi Era.* Cambridge, 1987.

HECKMANN, Friedrich: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen.* Stuttgart : Ferdinand Enke Verlag, 1992.
HEČKO, Pavol: Určenie ženy, v duchu a v svetle kresťanskej pravdy uvážené. In: *Živena, Almanach*, 1872, s. 131-167.
HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity.* Cambridge – Oxford : Blackwell, 1996.
HEGEDÜS, Béla: Über die Pressburgische Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften. In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg*. Bremen : Edition Lumière, 2002, s. 53-64.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Filozofia dejín.* Bratislava : Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1957.
HEITLINGER, Alena: Česko/slovenská židovská identita povojnovej generácie. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes.* Bratislava : Road, 2003, s. 51-98.
HEUMOS, Peter: Slovensko vo vojnovom hospodárstve tretej ríše. In: BYSTRICKÝ Valerián (ed.): *Slovensko v rokoch druhej svetovej vojny.* Bratislava : Slovenská národná rada – Historický ústav SAV, 1991, s. 70-72.
HERTZBERG, Artur – HIRT-MANNHEIMER, Aron.: *Židia.* Bratislava : Sofa, 1999.
HETÉNYI, Martin: Promaďarské duchovenstvo a náboženské pomery na pozadí vzťahu štátneho aparátu a maďarskej menšiny 1938 – 1945. In: *Studia historica Nitriensia* 12, Nitra : FF UKF Nitra, 2005, s. 109-147.
HLAVÁČ, Ivo: *Identita jako sociální konstrukce.* http://profil.muni.cz/04_identita.html
HLAVINKA, Ján: Židovská komunita pod kontrolou (Štátna bezpečnosť a židovské náboženské obce na východnom Slovensku v prvej dekáde „normalizácie). In: *Pamäť národa*, 2005, č. 2, s. 20-32.
HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl.* 2. opravené vydanie. Košice : Slovenská kníhtlačiareň, 1923.
HLAVINKA, Karol: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl.* 3. opravené vydanie. Praha : Česká grafická unie, 1926.
HOBSBAWM, Eric J.: Ethnicity and Nationalism in Europe Today. In: BALAKRISHNAN, Gopal (ed.): *Mapping the Nation*. London : Verso, 1996, s. 255-266.
HOBSBAWM, Eric J.: Introduction: Inventing Traditions. In: HOBSBAWM, Eric J. and RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992, s. 1-14.
HOBSBAWM, Eric J.: Mass Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. In: HOBSBAWM, Eric J. and RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992, s. 263-307.
HOBSBAWM, Eric J.: *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality.* Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
HOBSBAWM, Eric, J.: *Nationen und Nationalismus*. Frankfurt a. M. : Campus Verlag, 1992.
HOBSBAWM, Eric J.: *The Age of Revolutions: 1789 – 1848.* London : Vintage, 1996.

HOBSBAWM, Eric J.: *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

HODŽA, Michal M.: *Der Slowak*. Prag : Expedition der slawischen Centralblätter, 1848.

HODŽA, Milan: *Články, reči, štúdie,* I. Praha, 1930.

HODŽA, Milan: *Federation in Central Europe. Reflections and Reminiscences*. London : Jarrold Publishers, 1942. (Slovenský preklad Bratislava : Kalligram, 1997.)

HOENSCH, Jörg K.: *Die Slowakei und Hitlers Ostpolitik*. Köln – Graz : Böhlau, 1965.

HOENSCH, Jörg K.: Die Zipser. In: HOENSCH, Jörg K.*: Studia Slovaca. Studien zur Geschichte der Slowaken und der Slowakei*. München : Oldenbourg Verlag, 2000, s. 51-69.

HOENSCH, Jörg K.: Voraussetzungen und Ablauf der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik bei den Slowakeideutschen. In: HOENSCH, Jörg K.: *Studia Slovaca. Studien zur Geschichte der Slowaken und der Slowakei.* München : Oldenbourg Verlag, 2000, s. 281-298.

HOCHBERGER, Ernst: Die Bedeutung des Karpathenvereins für die Entwicklung der Touristik in der Hohen Tatra und im Zipser Umland. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 136-144.

HOCHSTRASSER, Rosemarie: *Die siebenbürgisch-sächsische Gesellschaft in ihren strukturellen Wandel 1867 – 1992.* Hermannstadt : Hora Verlag, 2002.

HOLLÝ, Jan: *Cirillo-Metodiada. Wíťazská Báseň*. V Buďíňe, 1835.

HOLLÝ, Jan: *Swatopluk. Wíťazská Báseň we dwanásti Spewoch*. W Trnawe : Nákladem istého Literaturi slowenskég Milowníka, 1833.

HOLLÝ, Karol: K niektorým problémom ženskej vzdelanosti na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia. In: *Z dejín vied a techniky.* V tlači.

HOLOTÍKOVÁ, Zdenka: Mestá na Slovensku v medzivojnovom období. In: *Historický časopis,* 21, 1973, č. 1.

HOLTHÖFER, Ernst: Die Geschlechtsvormudschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert. In: GERHARD, Ute (ed.): *Frauen in der Geschichte des Rechts*. München : C. H. Beck, 1997, s. 390-401.

HOLUBY, Jozef Ľudovít: *Národopisné práce.* Zost. a úvod napísal dr. J. Mjartan. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993 (1. vyd. 1958).

HOMIŠINOVÁ, Mária: *Etnická rodina Slovákov, Chorvátov a Bulharov žijúcich v Maďarsku.* Békešská Čaba : Výskumný ústav Slovákov, 2006.

HOMIŠINOVÁ, Mária – VÝROST, Jozef – ŠUTAJ, Štefan: Stručná sumarizácia výsledkov podľa jednotlivých etník. In: VÝROST, Jozef – HOMIŠINOVÁ, Mária (eds.): *Národ, národnosti a etnické skupiny v procese transformácie slovenskej spoločnosti. Empirická analýza dát zo sociologicko-sociálnopsychologického výskumu v rámci riešenia Štátneho programu výskumu a vývoja 2003/2005.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005, s. 105-111.

HORČIČKA, Josef a LEDR, J.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. Pre I. triedu. Druhé,

podľa nových učebných osnov prepracované vydanie. (Poslovenčil Kornel Rapoš.) Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1936.
HORECKÝ, Ján: Regionalizmus v slovenskej jazykovede. In: *Región v národnej kultúre.* Dolný Kubín – Nitra : Oravské múzeum P. O. Hviezdoslava – Ústav jazykovej a literárnej komunikácie PF, 1988, s. 197-203.
HOROWITZ, Donald L.: *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press, 1985.
HORSKÁ, Pavla: Demografie rodiny v 19. století. In: HORSKÁ, Pavla – KUČERA, Milan – MAUR, Eduard – STLOUKAL, Milan (eds.): *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy.* Praha : Panorama, 1990, s. 379-399.
HORSKÁ, Pavla: *Sladká Francie*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1996.
HORVÁTH, Vladimír – LEHOTSKÁ, Darina – PLEVA, Ján (eds.): *Dejiny Bratislavy.* Bratislava : Obzor, 1978.
HORVÁTHOVÁ, Emília: *Cigáni na Slovensku.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1964.
HORVÁTHOVÁ, Emília: Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií. In: *Národopisné informácie*, 1980, č. 3, s. 285-288.
HORVAY, Ede: A Szepesség és Magas-Tátra. In: *Az osztrák-magyar monarchia irásban és képben* VI./2. Budapest : A magyar királyi államnyomda, 1900, s. 275-324.
HRADSKÁ, Katarína: *Prípad Wisliceny.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 1999.
HROCH, Miroslav: *Evropská národní hnutí v 19. století. Spoločenské předpoklady vzniku novodobých národů.* Praha : Svoboda, 1986.
HROCH, Miroslav: Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich. In: TIMMERMANN, H. (ed.): *Entwicklungen der Nationalbewegungen in Europa 1850 – 1914.* Berlin : Duncker und Humblot, 1998, s. 17-29.
HROCH, Miroslav: Minderheiten als Problem der vergleichenden Nationalismusforschung. In: HAHN, Hans Henning – KUNZE, Peter (eds.): *Nationale Minderheiten und staatliche Minderheitenpolitik in Deutschland im 19. Jahrhundert*. Berlin : Akademia Verlag, 1999, s. 9 a nasl.
HROCH, Miroslav: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1999.
HROMÁDKA, Ján: *Zemepis okresu bratislavského a malackého.* Zv. 1. Bratislava, 1933, s. 80.
HRONSKÝ, Marián: *Slovensko pri zrode Československa*. Bratislava : Pravda, 1987.
HRUSTIČ, Tomáš: Telo a telesné tekutiny v ľúbostnej mágii u Rómov vo východnom Zemplíne. In: DOLEŽALOVÁ, Iva – HAMAR, Eleonóra – BĚLKA, Luboš (eds.): *Náboženství a tělo*. *CERES*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 73-85.
HRUSTIČ, Tomáš: *Náboženská odysea: konverzie a viacvrstvová religiozita Rómov (Na príklade náboženského vývoja jednej rodiny v okolí Sobraniec)*. Rukopis v tlači.
HRUŠOVSKÝ, František: *Obrázkové slovenské dejiny*. Martin : Matica slovenská, 1942.

HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Goďaver lava phure Romendar / Moudrá slova starých Romů*. Praha : Apeiron, 1991.
HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit.* Olomouc : Pedagogická fakulta UP, 1993.
HÜBSCHMANNOVÁ, Milena: Viera v mula u slovenských Rómov. In: *Slovenský národopis,* 53, 2005, č. 2, s. 172-204.
HÜBSCHMANNOVÁ, Milena – ŠEBKOVÁ, Hana – ŽIGOVÁ, Anna: Postavení snachy v tradiční romské komunitě. In: *Český lid,* 71, 1984, č. 2, s. 81-85.
HÜBSCHMANNOVÁ, Milena – ŠEBKOVÁ Hana – ŽIGOVÁ, Anna: *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník.* Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
HUMBOLDT von, Wilhelm: *O rozmanitosti stavby ľudských jazykov a jej vplyve na duchovný rozvoj ľudského rodu.* (Preklad S. Ondrejovič.) Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2000 (pôvodné vydanie 1836).
HUNTIGTON, P. Samuel: *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*. Praha : Rybka Publishers, 2005.
HURBAN, Jozef M.: *Životopisy a články*. (Rudolf CHMEL, ed.). Bratislava : Tatran, 1973.
HURBAN, Jozef Miloslav: Ľudovít Štúr. In: *Slovenské pohľady. Časopis pre literatúru, vedu, umenie a politiku.* Turčiansky Svätý Martin, I., 1881, s. 52-70, 103-132, 198-218, 293-316, 389-414, 524-544.
HURBAN, Jozef Miloslav: Olejkár. In: *Jozef Miloslav Hurban. Dielo* I. *Zlatý fond slovenskej literatúry.* Bratislava : Tatran, 1983, s. 15-30.
HUTCHINSON, John – SMITH, Anthony P. (eds.): *Oxford Readers*. Oxford – New York : Oxford University Press, 1994.
HVIEZDOSLAV Pavol Országh: Ján Hollý. In: *Slovenské pohľady. Časopis pre literatúru, vedu, umenie a politiku*, 1885, 5, s. 143-146.
CHALUPECKÝ, Ivan – [SULAČEK, Jozef]: *Dejiny Levoče* 2. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1975.
CHALUPECKÝ, Ivan: *100 rokov Dobrovoľného požiarneho zboru v Levoči 1872 – 1972.* Levoča, 1972.
CHALUPECKÝ, Ivan: Spišský dejepisný spolok v Levoči. In: Spiš. *Vlastivedný zborník,* 2, Spišská Nová Ves, 1968, s. 355-364.
CHALUPECKÝ, Ivan: K vývoju národnostnej štruktúry miest Spiša v rokoch 1550 – 1650. In: MARSINA, Richard (ed.): *Národnostný vývoj miest na Slovensku do roku 1918*. Martin : Osveta, 1984, s. 207-218.
CHALUPECKÝ, Ivan: Die Zipser Deutschen im 18. Jahrhundert. In: *Südostdeutsches Archiv* XLIV./XLV. Band (2001/2002), s. 21-30.
CHALUPECKÝ, Ivan: Divadlo v Levoči v 19. storočí. In: NOVOTNÁ, Mária (ed.): *Pohľady do minulosti. Zborník prednášok z histórie* III. Levoča, 2003, s. 99-109.
CHALUPECKÝ, Ivan: Leutschan als kulturelles und Bildungszentrum der Zips um 1900. In: STACHEL, Peter – SZABO – KNOTIK, Corrella (eds.): *Urbane Kulturen in Zentraleuropa um 1900.* Wien : Passagen Verlag, 2004, s. 239-252.

CHALÚPKA, Ján: *Bendegucz, Gyula Kolompos und Pista Kurtaforint.* Leipzig : Wigand, 1841.

CHALÚPKA, Ján: *Bendeguz, Gyula Kolompos a Pišta Kurtaforint. Donquijotiáda podľa najnovšej módy. Báseň a pravda.* Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953. (Prvé slovenské vydanie, preklad Ján V. Ormis.)

CHMEL, Rudolf: Typológia slovenského a maďarského romantizmu. In: CHMEL, Rudolf (ed.): *Paralely a konfrontácie. O maďarskej literatúre a slovensko-maďarských literárnych vzťahoch.* Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1986, s. 17-63.

CHMEL, Rudolf (ed.): *Jozef M. Hurban: Životopisy a články*. Bratislava : Tatran, 1973.

CHORVÁTHOVÁ, Ľubica: Niekoľko poznámok k dynamike zmien sociálnej a nacionálnej identity na Slovensku v 19. a 20. storočí. In: *Národopisné informácie*, č. 3, 1993, s. 93-98.

ILOMÄKI, Henni: The War between Us and the Other. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Folklore in the Identification Processes of Society*. Etnologické štúdie 1. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1994, s. 101-106.

IŠTOK, Róbert: Karpatský región a jeho historickogeografická a geopolitická reflexia v kontexte medzivojnového obdobia (1918 – 1939). In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny (1918 – 1939)*. Prešov : Katedra slovenských dejín a archívnictva a Katedra všeobecných dejín Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity; Graz : Institut für Geschichte der Universität Graz, 2002, s. 13-19.

IVANKA, Milan: *Slováci a Maďari. Politicko-historická úvaha (1910).* Z knižného vydania Komisie Academia Bratislava (1923) upravil Anton Kret. Bratislava : Kubko Goral, 1997.

JABLONKOVÁ, Chana: Izrael a Židia zo Slovenska. In: *Acta Judaica Slovaca* 4, 1998, s. 163-186.

JAHN, Egbert K.: *Die Deutschen in der Slowakei in den Jahren 1918 – 1929. Ein Beitrag zur Nationalitätenproblematik*. München – Wien : R. Oldenbourg, 1971.

JAIMOUKHA, Amjad: *Ethnic Identity.* http://www.geocities.com/Eureka/Enterprises/2493/ethniden.html?200629

JAKOUBEK, Marek: *Romové – konec (ne)jednoho mýtu.* Praha : Socioklub, Ermat, 2004.

JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: Culture, Language and Religion as Identification Factors. In: KANTOR, Ryszard (ed.): *Borderlands Culture Identity.* Cracow : Institute of Ethnology, Jagiellonian University, 1996, s. 45-49.

JAMES, William: *The Varietes of Religious Experience.* New York : New American Library of World Literature, 1958.

JAMESON, Frederic: Postmodernism an the Consumer Society. In: FOSTER, Hal (ed.): *Postmodern Culture.* London : Pluto Press, 1984.

JANEK, István: Účasť Maďarov v SNP a v partizánskych bojoch. In: *Slovenská republika*

1939 – 1945 očami mladých historikov III. Trnava : Katedra histórie FF UCM Trnava, 2004, s. 119-134.

JASTROW, Joseph: Conversion, religious. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences.* New York : McMillan, 1957, s. 353-355.

JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations.* London – Thousand Oaks – New Delhi : Sage Publications, 1998, 2. vydanie.

JOHNSON, Owen V.: *Slovakia 1918 – 1938. Education and the Making of the Nation*. Boulder, New York, East European Monographs : Columbia University Press, 1985.

JOHNSTON, W. A.: *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 – 1938.* Wien : Böhlau, 1974.

JUDD, Charles, M.: Out-group homogeneity: Judgments of Variability at the Individual and Group Levels. In: *Journal of Personality and Social Psychology,* 54, 1988, s. 778-788.

JUDSON, Pieter M.: The Gendered Politics of German Nationalism in Austria, 1880 – 1900. GOOD, David F. – GRANDNER, Margarete – MAYNES, Mary Jo (eds.): *Austrian Women in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Cross-disciplinary Perspectives.* Providence – Oxford, 1996, s. 1-17.

JUDSON, Pieter M.: Versuche um 1900 die Sprachgrenze sichtbar zu machen. In: CSÁKY, Moritz – STACHEL, Peter (eds.): *Die Verortung von Gedächtnis.* Wien : Passagen-Verlag, 2001, s. 163-174.

JUDSON, Pieter M.– ROZENBLITT, Marsha L. (eds.): *Constructing Nationalities in East Central Europe*. New York-Oxford : Berghahn Books, 2005.

JUROVÁ, Anna: *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945.* Košice – Bratislava : Spoločenskovedný ústav SAV – Goldpress Publishers, 1993.

JUROVÁ, Anna: Rómovia v procesoch transformácie, problémy, ohrozenia. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty.* Prešov : Universum, 2005, s. 257-271.

JUSKOVÁ-CHUDÍKOVÁ, Magda – PECIAROVÁ, Jana: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1935 – 1944. Registrujúca bibliografia.* Bratislava : Slovenská pedagogická knižnica, 1969.

KADLEČÍK, Gustáv: *Dejepis pre V. a VI. ročník škôl ľudových.* Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1924.

KAMENEC, Ivan: *Po stopách tragédie*. Bratislava : Archa, 1991.

KAMENEC, Ivan: Problémy asimilácie židovského obyvateľstva na Slovensku. In: *Židia v interakcii.* Bratislava : Inštitút judaistiky Univerzity Komenského, 1998, s. 89-99.

KAMENEC, Ivan: Metamorfózy výkladu Hlinkovej politickej osobnosti. In: *Hľadanie a blúdenie v dejinách. Úvahy, štúdie a polemiky.* Bratislava : Kalligram, 2000, s. 48-55.

KAMENEC, Ivan: *On the Trail of Tragedy. The Holocaust in Slovakia.* Bratislava : Hajko – Hajková, 2007.

KANDERT, Josef: *Každodenný život vesničanů v šedesátých až osmdesátých letech 20. století.* Praha : Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2004.

KANDERT, Josef: Kořeny českých a slovenských národních stereotypů. In: *Acta Musealia A*. Zlín, 1992, nepaginované.

KANN, Robert *A.: Das Nationalitätenprogramm der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen von Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918*. Zv. 1. Graz – Köln : Böhlen, 1964.

KANOVSKÝ, Martin: Ľudské druhy a ľudská myseľ – kognitívne základy etnických klasifikácií a stereotypov. In: TONCROVÁ, Marta – UHLÍKOVÁ, Lucia (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů.* Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 9-16.

KANSTEINER, Wulf: Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. In: *History and Theory,* 41, 2002, s. 179-197.

KÁRA, Karel a kol.: *Cikáni v ČSSR v procesu společenské integrace*. Praha : ČSAV, 1976.

KARMASIN, Franz: Zur Einführung. In: *Karpatenland,* 112, 1941, č. 1.

KASCHUBA, Wolfgang: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich. In: BINDER, Beate – KASCHUBA, Wolfgang – NIEDERMÜLLER, Peter (eds.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 2001, s. 19-42.

KERSHAW, Ian: *Hitlerův mýtus. Image a skutečnost v Třetí říši.* Praha : Iris, 1992.

KICZKOVÁ, Zuzana: Vy/rozprávaná a pre/žitá biografia. Interpretačná analýza naratívneho interview. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *História žien: aspekty života a tvorby*. Bratislava : Aspekt, 2006, s. 96-111.

KILIÁNOVÁ, Gabriela: *Identita a pamäť. Devín / Theben / Dévény ako pamätné miesto*. Bratislava : Ústav etnológie, SAP, 2005.

KILIÁNOVÁ, Gabriela: Teoretické východiská pre výskum etnických otázok v národopise/etnológii na Slovensku. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie* 5, Bratislava : Ústav etnológie SAV a SAP, 1998, s. 9-24.

KING, Jeremy: *Budweisers into Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*. Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2002.

KING, Jeremy: The Nationalization of East Central Europe. Ethnicism, Ethnicity, and Beyond. In: BUCUR, Maria – WINGFIELD, Nancy M. (eds.): *Staging the Past: the Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. West Lafayette : Purdue University Press, 2001, s. 112-152.

KIPSOVÁ, Mária a kol.: *Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919 – 1938.* Martin : Matica slovenská, 1968.

KLEIN, Ferdinand – LIPTAK, Aranka – SCHÜRGER, Johann (eds.): *Zipser Erzählen* I. *Potoken und Mantaken dazähln.* Stuttgart : Hilfsbund Karpatendeutscher Katholiken, 2000.

KLIMEŠ, David: Jak se vyrábí národní povaha. In: *Respekt,* 7, 13. – 19. februára 2006, s. 19.

KLIMKO, Jozef: *Politické a právne dejiny hraníc predmníchovskej republiky (1918 – 1938)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1986.

KOČIŠ, František: Slovenčina na križovatke európskych dejín. In: *Slovenská reč,* 59, 1995, s. 321-328.

KODAJOVÁ, Daniela: Učenia v škole bolo mi skôr primálo. Vzdelávanie dievčat v rodinách slovenských národovcov. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *Histórie žien: aspekty života a tvorby.* Bratislava : Aspekt, 2006, s. 211-224.

KODAJOVÁ, Daniela: Vyššie vzdelávanie dievčat na Slovensku v 19. storočí. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť,* 9, 2006, č. 4 http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

KODAJOVÁ, Daniela: Vzdelávanie dievčat – možnosti a limity uplatnenia v spoločnosti pred rokom 1918. In: ČADKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana (eds.): *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zajetí historiografie.* Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 291-302.

KOHÁROVÁ, Marta: Výroba výbušnín na Slovensku v letech 1918 – 1938. In: *Historické štúdie,* 41, 2000, s. 213-218.

KOHÚT, Leo: *Tu bola kedysi ulica.* Bratislava : Q111, 1995.

KOLBÁNY, Paul: *Bemerkungen über den ansteckenden Typhus, der im Jahre 1809/10 in Preßburg herrschte.* Preßburg, 1811.

KOLLÁR, Jan: *Sláwy Dcera. Lyricko-epická báseň w pěti Zpěwjch.* Pešť, 1832.

KOLLÁR, Ján: *Národnie spievanky.* I. diel. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry 1953.

KOLLÁR, Ján: *Národnie spievanky*. I., II. Budín, 1834, 1835. (2. vyd. Bratislava, 1953).

KOLLÁR, Ján: *Pamäti z mladších rokov života.* Bratislava : Mladé letá, 1957.

KOLLÁR, Ján – ŠAFÁRIK, Pavol Jozef: *Piesne svetské ľudu slovenského v Uhorsku.* I., II. Pest, 1823, 1827. 2. vydanie, ed. GALKO, Ladislav. Bratislava, 1987.

KOMJÁTHY, M. (ed.): *Protokolle des Gemeinsamen Ministerrates der Österreichisch-Ungarischen Monarchie (1914 – 1918).* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1966.

KOMOROVSKÝ, Ján: Ľudové náboženstvo ako religionistická kategória. In: PROFANTOVÁ Zuzana (ed.): *Na prahu milénia.* Bratislava : ARM 333, 2000, s. 84-89.

KÓNYA, Peter: *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711)*. *Acta Collegii evangelici Prešoviensis* VI. Prešov, 2000.

KORABINSKY, Johann Mathias: *Beschreibung der königl. ungarischen Haupt-Frey- und Krönungsstadt Preßburg.* Preßburg, 1781.

KOSOVÁ, Mária (ed.): *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia.* Bratislava : Tatran, 1974.

KOTIAN, Robert – FÜLLE, Ján: Pavel Traubner: Som Slovák, ktorý sa narodil židovským rodičom. In: *Domino fórum*, 2004, č. 44, s. 8-9.

KOVÁCS, Attila: Bôrka : komunity, identity a náboženstvo v hornogemerskom pútnic-

kom mieste. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 55-69.

KOVÁČ, Dušan: *Nemecko a nemecká menšina na Slovensku (1871 – 1945)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

KOVÁČ, Dušan: Deutsche Partei v politickom systéme Slovenského štátu. In: BYSTRICKÝ, Valerián (ed.): *Slovensko v rokoch druhej svetovej vojny.* Bratislava : Predsedníctvo SNR, 1991, s. 131-134.

KOVÁČ, Dušan: Národnostné menšiny na križovatke medzi vnútornou a zahraničnou politikou. In. HARAKSIM, Ľudovít (ed.): *Národnosti na Slovensku.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993, s. 9-18.

KOVÁČ, Dušan, Nacionalizmus 19. a 20. storočia. In: *Historický časopis,* 45, 1997, č. 1, s. 77-84.

KOVÁČ, Dušan: Koncepcia československých dejín – Veľká Morava, husiti, jiskrovci. In: KOVÁČ, Dušan: *Slováci – Česi – dejiny.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1997, s. 26-30.

KOVÁČ, Dušan: Štefánikovo talianske memorandum z apríla 1916. In: *Historický časopis,* 48, 2000, s. 532 a nasl.

KOVÁČ, Dušan: *Vysídlenie Nemcov zo Slovenska (1944 – 1953)*. Praha : Ústav pro soudobé dějiny, 2001.

KOVÁČ, Dušan: Slovenskí Nemci, česko-slovenské vzťahy a česko-slovenský štát. In: *Česko-slovenská ročenka* 2002. Brno : Masarykova univerzita, s. 127-136.

KOVÁČ, Dušan: Aussenpolitische Pläne und Vorstellungen der Slowaken in der Ära des Dualismus. In: RAJŠP, Vincenc and col. (eds.): *Melikov zbornik. Slovenci v zgodovini in njihovi srednjeevropski sosedje*. Ľubľana : ZRC-SAZU, 2003, s. 561-569.

KOVÁČ Dušan a kol.: *Slovensko v 20. storočí.* Zv. 1. *Na začiatku storočia 1901 – 1914.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2004.

KOVÁČ, Dušan: Nationalism and political culture in Austria-Hungary in the Period of Dualism. In: HULAS, Magdalena – PÁNEK, Jaroslav (eds.): *Political culture in central Europe (10th – 20th centuries),* Part II, *19th and 20th centuries.* Warsaw : Institute of History, Polish Academy of Sciences, 2005, s. 71-88.

KOVÁČ, Dušan – SUPPAN, Arnold – HRABOVEC, Emília (eds.): *Die Habsburger-monarchie und die Slowaken. 1849–1867.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2001.

KOVÁČ, Milan: Slnko pre spravodlivých. Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami z obce Telgárt. In: KOVÁČ Milan – MANN, Arne B. (eds): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, 2003, s. 129-146.

KOVÁČ, Milan: Ľudová viera u slovenských Rómov. In: *Studia Academica Slovaca,* 33, Bratislava : Stimul, 2004 , s. 106-114.

KOVÁČ, Milan: Religiozita ako možný prostriedok k riešeniu sociálneho postavenia Rómov. In: *Rómska kultúra na Slovensku v 21. storočí*. Dunajská Streda : Lilium Aurum, 2004, s. 41-44.

KOVÁČ, Milan – JURÍK, Milan : Religiozita Rómov a aktivity cirkví vo vzťahu k Rómom. In: VAŠEČKA, M. (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 127-143.

KOVÁČ, Milan – KRUPOVÁ (PODOLINSKÁ), Tatiana: *Správa o výsledkoch prieskumu religiozity študentov bratislavských vysokých škôl.* Bratislava : Chronos, 1993.

KOVÁČ, Milan –MANN, Arne B.: Rómovia a viera. In: KOVÁČ Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, 2003, s. 9-15.

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa: Príspevok k poznaniu charakteru ľudovej kultúry bývalých nemeckých sídiel na Slovensku. In: *Slovenský národopis,* 38, 1990, č. 4, s. 515-541.

KOWALSKÁ, Eva: *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2001.

KOWALSKÁ, Eva: Heretici, bludári a prozelyti: formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781. In: KUBIŠ, Karel (ed.): *Obraz druhého v historické perspektivě* II. *Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*. *Studia historica LII, AUC Philosophica et historica* 5, 1999, Praha : Karolinum, 2003, s. 135-146.

KOWALSKÁ, Eva: Od etnika k modernému národu – národné hnutie Slovákov. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Krátke dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2003, s. 199-205.

KOWALSKÁ, Eva: Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve. In: *Slovenská literatúra,* 51, 2004, č. 4, s. 249-259.

KOWALSKÁ, Eva: Dievčenské vzdelávanie v Uhorsku. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti.* Bratislava : Academic Electronic Press , 2004, s. 236-243.

KOWALSKÁ, Eva: Kázeň ako zdroj informácií pre sociálne a politické dejiny? K možnostiam interpretácie kázňovej tvorby luteránskych exulantov z Uhorska. In: KÁKOŠOVÁ, Zuzana – VOJTECH, Miloslav (eds.): *Slovenský literárny barok. Venované 340. výročiu smrti Petra Benického.* Bratislava : Univerzita Komenského, 2005, s. 118-129.

KOWALSKÁ, Eva: Language as a Means of Transfer of Cultural Values (Adopting a Foreign Language within the Process of Creating the Confessional Identity of the Slovaks). In: BURKE, Peter – PO-CHIA SIA, Ronnie (eds.): *Cultural Translation in Early Modern Europe.* Cambridge : Cambridge University Press, 2007, s. 53-64.

KÖPÉCZY, Béla: *Nemzetképkutatás és XIX. századi román irodalom magyarságképe.* Budapešť : Akadémiai Kiadó, 1995.

KRÁĽ, Štefan: *Koakvizícia*. Turč. Sv. Martin : Matica slovenská, 1938.

KRÁLIK, Ľubor: Überlegungen zum Zusammenhang zwischen dem übertragenen Gebrauch von Ethnika im Slowakischen und der Existenz ethnischen Stereotypen. In: HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen*

und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung (= Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 9). Frankfurt a. M. u. a. : Peter Lang, 2007, s. 25-36.

KRÁLIK, Ľubor: Slovenské názvy zamestnaní deetnonymckého pôvodu. In: MAJTÁN, Milan – ŽIGO, Pavol (eds.): *13. slovenská onomastická konferencia*. Modra-Piesok, 2. – 4. októbra 1997. Bratislava : FiFUK – JÚĽŠ SAV, 1998, s. 129-130.

KRAMER, Juraj: *Slovenské autonomistické hnutie v rokoch 1918 – 1929*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1962.

Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1987.

KRATOCHVÍL, Rudolf: *Kniha reálií pre VI. – VIII. postupný ročník slovenských ľudových škôl. A. Časť zemepisná a dejepisná.* Druhé, podľa nových osnov prepracované vydanie. Praha : Československá grafická unie, 1937.

KREJČOVÁ, Helena: Die Loyalität der Juden in der Ersten Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten.* München : R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 193-201.

KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2005.

KREKOVIČOVÁ, Eva: *Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch Kráľov*. Bratislava : Práca, 1992.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz Cigána v ľudovej piesni. In: MANN, Arne B. (ed.): *Neznámi Rómovia.* Bratislava : Ister Science Press, 1992.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz Žida v slovenskom folklóre. In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra.* Bratislava : Zing Print 1995, s. 41-67.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore. In: *Human Affairs* 7, č. 2, 1997, s. 167-183.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Obraz vyšších vrstiev a mesta v slovenskom folklóre. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900 – 1989*. Bratislava : Academic Elektronic Press, 1998, s. 147-161.

KREKOVIČOVÁ, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 1999.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Medzi autoobrazom a heteroobrazom. In: TONCROVÁ Marta – UHLÍKOVÁ Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů.* Brno : Etnologický ústav AV ČR 2001, s. 17-36.

KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike.* Bratislava : ÚEt SAV – Eterna Press, 2005.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Inštrumentalizácia a transformácia vzťahu autoobraz – heteroobraz v kolektívnej pamäti v čase. Komická figúrka Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete. In: KREKOVIČOVÁ, Eva a kol.: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Bratislava : SAP, 2005, s. 67-91.

KREKOVIČOVÁ, Eva: Mýtus plebejského národa. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ,

Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 2005, s. 86-93.

KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Presburg.* Bremen : Edition Lumière, 2002.

KRIVÝ, Vladimír: *Politické orientácie na Slovensku – skupinové profily. Pracovné zošity.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2000.

KRIVÝ, Vladimír: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV, Sociologický ústav SAV, Etnologický ústav SAV, 2004.

KRIVÝ, Vladimír – DANGLOVÁ, Oľga: *Svet mnohých „my a oni". Kolektívne identity na súčasnom Slovensku.* Bratislava : Centrum excelentnosti SAV, 2006.

KROCKOW, Christian Graf von: *Von deutschen Mythen. Rückblick und Ausblick.* Stuttgart : DVA, 1995.

KRUCK, Alfred: *Geschichte des Alldeutschen Verbandes 1890 – 1939.* Wiesbaden : Steiner, 1954.

KRUPA, Viktor – ONDREJOVIČ, Slavomír: Jazykové mýty. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 62-70.

KRUPA, Viktor – ONDREJOVIČ, Slavomír: K spôsobom regulovania rozvoja jazyka. In: *Jazykovedný časopis,* 49, 1998, s. 81-89.

KŘÍŽKOVÁ, Alena: Genderová identita – základní definice, konstrukce, koncepty. In: *Gender – rovné příležitosti – výzkum*, 2, 2001, č. 3, s. 1-2.

KUČERA, Jaroslav: Politický či přirozený národ? K pojetí národa v československém právním řádu meziválečného období. In: *Český časopis historický,* 99, 2001, č. 3, s. 548-568.

KUČERA, Matúš: Profil historického diela Františka Viťazoslava Sasinka. In: *Historický časopis*, 29, 1981, s. 195-207.

KUHN, Walter: Münnichwies. In: *Karpathenland,* 4, 1931, s. 60-61.

KÜHNE, Thomas: Männergeschichte als Geschlechtergeschichte. In: KÜHNE, Thomas (ed.): *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne.* Frankfurt – New York : Campus, 1996, s. 7-30.

KÜLLŐS, Imola: *Cigányok a régi magyar kőzköltészeben a 17. századtól a reformkorig.* (Romológia kutatóintézet kozleményei 9.) Szekszárd, 2003.

KURUCÁROVÁ, Jana: Pramene k dejinám moravských a českých exulantov v Štátnom oblastnom archíve v Bytči. In: PŠENÁK, Jozef (ed.): *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku.* Zborník materiálov z medzinárodného kolokvia konaného v Púchove-Belušských Slatinách 10. – 11. novembra 1998. Púchov : Ľ. Šeba, 1998, s. 114-125.

KUSÁ, Zuzana: Sociálne puto a konštrukcia sociálnej identity. In: BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds.): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 253-262.

KUSÝ, Miroslav. *Eseje*. Bratislava : Archa, 1991.
KUZMÁNY, Karol: Běla. In: VONGREJ, Pavol (ed.): *Karol Kuzmány. Sláva šľachetným*. Bratislava : Tatran, 1999, s. 75 an.
KUZMÍK, Daniel: *Príspevok k dejinám Nemcov v Bratislave v rokoch 1918 – 1938*. Diplomová práca. Bratislava : FFUK, 1981.
LACINA, Vlastimil: Nostrifikace podniků a bank v prvním desetiletí Československé republiky. In: *Český časopis historický,* 92, 1994, č. 1, s. 77-93.
LACINA, Vlastimil: Změny v postavení středoevropských ekonomických elit po prvé světové válce (Hospodářské a průmyslové aspekty nostrifikace průmyslových podniků). In: *Hospodářské dějiny – Economic History,* 23, 2004, s. 260-274.
LACLAVÍKOVÁ, Miriam: Inštitút osobitného majetku manželov a jeho uplatnenie v uhorskom a československom manželskom majetkovom práve s prihliadnutím na rozhodovaciu činnosť Kráľovskej Kúrie a Najvyššieho súdu Československej republiky (1848 – 1938). In: SCHELLE, Karel – VOJÁČEK, Ladislav (eds.): *Stát a právo v období absolutismu.* Brno : Masarykova univerzita, 2005, s. 110-131.
LACLAVÍKOVÁ, Miriam – ŠVECOVÁ, Adriana: Spolunadobudnutý majetok manželov (koakvizícia), osobitný (výlučný) majetok manželov a ich vyjadrenie v právnom úkone mortis causa – testamente. In: *Právny obzor,* 89, 2006, s. 358-370.
LANG, Kai-Olaf: Střední Evropa zažívá kocovinu. S Kai-Olafem Langem o návratu politiky, sporech a vůbec životě v nové EU. Rozhovor viedla Anneke Hudalla. In: *Respekt,* č. 44, 30. október – 5. november. 2006, s. 16.
LANGEROVÁ, Tanja: *To be a Jew.* 1998, rkp.
LANSTYÁK, István: Maďarčina na Slovensku – štúdia z variačnej lingvistiky. In: *Sociologický časopis*, 38, 2002, č. 4, s. 409-427.
LÁŠTICOVÁ, Barbara – BIANCHI, Gabriel: Identita, jej teórie a výskum v slovenskej sociálnej psychológii 1989-2001. In: *Československá psychologie,* XLVII, 2003, s. 405-423.
LAUNER, István: *A stúrféle tótság veszedelmes iránya*. Budán : Bagó Márton, 1848.
LAUNER, Štěpan: *Povaha Slovanstva, se zvláštním ohledem na spisovní řeč Čechů, Moravanů, Slezáků a Slováků.* Lipsko : V komissí slovanského kněhkupectví. Tiskem Fr. Andra, 1847.
LEERSSEN, Joep: *The Cultivation of Culture. Towards a Definition of Romantic Nationalism in Europe.* Amsterdam : University of Amsterdam, 2005.
LEHMANN, Hartmut: Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese. In: GREYERZ, Kaspar v. – JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred – KAUFMANN, Thomas – LEHMANN, Hartmut (eds.): *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*. Bd. 201. Heidelberg : Gütersloh, 2003, s. 242-249.
LENDEROVÁ, Milena: *Počátky hnutí emancipace žen.* 2005. http: // www.cefres.cz/pdf/lenderova.pdf

LENGOVÁ, Jana: K problematike hudobného života Levoče v druhej polovici 19. storočia. In: *Musicologica Slovaca et Europaea*, 19, 1994, s. 131-151.

LENGOVÁ, Jana: Die deutsch-österreichische Musikkultur in der Musikgeschichte der Slowakei (1526 – 1918). In: *Musicologica Austriaca*, 16, 1997, s. 9-27.

LENGOVÁ, Jana: Cirkevný hudobný spolok v Bratislave a repertoár Dómu sv. Martina v rokoch 1857 – 1874. In: BUGALOVÁ, Edita (ed.): *Úloha spolkov, spoločností a združení v hudobných dejinách Európy*. Trnava : Západoslovenské múzeum, 2001, s. 165-185.

LENGOVÁ, Jana: Dychová harmónia. Obnovovanie pamäti: vojenské kapely – misionári hudby. In: *OS*, 10, 2006, č. 1-2, s. 76-85.

LENGYELOVÁ, Tünde: Násilie páchané na ženách a možnosti obrany v období raného novoveku. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Spoločenské a právne postavenie žien v minulosti.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2004, s. 205-217.

LENGYELOVÁ, Tünde: Žena očami svetských a cirkevných autorov v Uhorsku v období raného novoveku. In: ČADKOVÁ, Kateřina – LENDEROVÁ, Milena – STRÁNÍKOVÁ, Jana (eds.): *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zajetí historiografie*. Pardubice : Univerzita Pardubice, 2006, s. 469-484.

LEVINE, Robert A. and CAMPBELL, Donald T.: *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior.* New York : John Wiley, 1972.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava : Chronos, 1995.

LINKE, Uli: Anthropology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier 2001, Volume 4, s. 2219-2223.

LINKOVÁ, Marcela: Gender v sociologii. In: *Gender – rovné příležitosti – výzkum*, 2000, č. 4.

LINVILLE, P. W. – JONES, Edward Ellsworth: Polarized Appraisals of Out-Group Members. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 38, 1986, s. 689-703.

LIPSCHER, Ladislav: *Židia v slovenskom štáte 1939 – 1945*. Banská Bystrica : Print-servis, 1992.

LIPSCHER, Ladislav: *Die Juden im slowakischen Staat 1939 – 1945.* München : R. Oldenbourg, 1980.

LIPTÁK, Ľubomír: Nemecká a maďarská menšina v slovenskej politike a odbojovom hnutí. In: BRANDES, Detlef – IVANIČKOVÁ, Edita – PEŠEK, Jiří (eds.): *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938 – 1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhosláviou.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 85-93.

LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Politické strany na Slovensku 1860 – 1989*. Bratislava : Archa, 1992.

LIPTÁK, Ľubomír: *Storočie dlhšie ako sto rokov: O dejinách a historiografii*. Bratislava : Kalligram, 1999.

LIPTÁK, Ľubomír. Tatry v slovenskom povedomí. In: *Slovenský národopis,* 49, č. 2, 2001, s. 145-162.

LIPTÁK, Ľubomír: Bratislava als Hauptstadt der Slowakei. In: STEKL, Hannes – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich.* (= Wiener Vorlesungen, Konversationen und Studien. Bd. 14). Wien : WUV, 2003, s. 135-173.

LIPTÁK, Ľubomír: Neprežité dejiny. In: *Historický časopis,* 51, 2003, č. 4, s. 577-585.

LIPTÁK, Ľubomír: Symboly národa a symboly štátu. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 51-60.

LISZKA, József: *Národopis Maďarov na Slovensku*. Komárno – Dunajská Streda : Lilium Aurum, 2003.

LÖBL, Eugen: *Svedectvo o procese.* Bratislava : Pravda, 1968.

LOFLAND, John – SKONOVD, Norman L.: Patterns of Conversion. In: BARKER, Eileen (ed): *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West. Proceedings of the 1981 – 55th Annual Conference of the British Sociological Association, Sociology of Religious Study Group.* Macon, Georgia : Mercer University Press, 1984, s. 1-24.

LOHR, František: *Všeobecný dejepis pre učiteľské ústavy. Diel druhý. Dejiny stredného veku.* Pre slovenské učiteľské ústavy upravil František Heřmanský. Praha – Prešov : Československá grafická unie, 1938.

LOVAŠ, Ladislav: Človek a zákon: Sociálne normy, sociálna spravodlivosť a psychológia práva. In: VÝROST, Jozef – SLAMĚNÍK, Ivan (eds.): *Aplikovaná sociální psychologie* I *(Člověk a sociální instituce)*. Praha : Portál, 1998, s. 93-123.

LOVAŠ, Ladislav: Model diferenciácie sociálnych a personálnych noriem: Normatívny pohľad na odplácanie (kontraagresiu). In: *Československá psychologie,* 42, 1998, č. 6, s. 543-557.

LUBY, Štefan: *Dejiny súkromného práva na Slovensku.* Bratislava : Iura, 2002.

LUCA, Ignac de: *Geographisches Handbuch von dem Oestreichischen Staate*. 6. zv. Wien, 1792.

LÜCK, Kurt: *Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferungen und Literatur*. 1. vydanie. Leipzig : Hirzel, 1938.

LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion.* London : Macmillan, 1967.

LUCKMANN, Thomas: The Privatization of Religion and Morality. In: HEELAS, Paul – LASH, Scott – MORRIS, Paul (eds.): *Detraditionalization. Critical, Reflections on Authority and Identity.* Cambridge – Oxford : Blackwell, 1996, s. 72-82.

LUERAS, Leonhard: *Hawaii.* München : Nelles Verlag, 1982.

LUHRMANN, Tanya Marie: Identity in Anthropology. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier, 2001, Volume 11, s. 7154-7159.

LUSTIG, Arnošt: *Interview* II. *Vybrané rozhovory 1979 – 2003*. Praha : Devět bran, 2004.

LUŽNÝ, Dušan – MACHÁLKOVÁ, Zdeňka: Romové z pohledu religionistiky. In: *Folia etnographica* 36–37*, Scientiae sociales LXXXVI–VII,* 2002 – 2003, s. 25-32.

LUŽNÝ, Dušan: N*áboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno : Masarykova Univerzita, 1999.

LUŽNÝ, Dušan: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství.* Brno : Masarykova Univerzita, 2005.

MacHARDY, Karin: *War, Religion and Court Patronage in Habsburg Austria. The Social and Cultural Dimensions of Political Interaction, 1521-1622.* Basingbroke – New York : Palgrave, Macmillan, 2003.

MacMASTER, Robert E.: *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*. Cambridge : Mass., Harvard University Press, 1967.

MACURA, Vladimír: *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1948 – 1989.* Praha : 1992.

MÁDAY, Andor: *A magyar nő jogai multban és jelenben.* Budapest : Athenaeum, 1913.

Magyarország a XX. században. Budapest, 1985.

Maďari v Československu. http:// www. hhrf.org/egyutt/SD-PARTN.htm.

MACHAJDÍKOVÁ, Mária: *Pezinskí Nemci v zlomových obdobiach 20. storočia*. In: *Internetový časopis Človek a spoločnosť.* www.saske.sk/cas/3-2004/ (6. mája 2007).

MACHO, Peter: „Náš" Komenský? K jednotlivým vrstvám identity J. A. Komenského v novodobej slovenskej reflexii. In: MALÍŘ, Jiří – VLČEK, Radomír (eds.): *Morava a české národní vědomí od středověku pod dnešek. Sborník příspěvků z konference Češi nebo Moravané? K vývoji národního vědomí na Moravě, konané dne 28. 2. 2001 v Brně.* Brno : Matice moravská, 2001, s. 73-83.

MACHO, Peter: Matúš Čák Trenčiansky – slovenský kráľ? In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena - KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské.* Bratislava : Academic elektronic Press, 2005, s. 104-110.

MACHO, Peter: Od pravlasti ku kolíske, od Karpát ku Tatrám. Mýtus slovanského stredu v kontexte vývoja slovenskej národnej identity a ideológie. In: HOJDA, Zdeněk – OTTLOVÁ, Marta – PRAHL, Roman (eds.): *Slavme slavně slávu Slávóv slavných. Slovanství a česká kultura 19. století. Sborník příspěvků z 25. ročníku sympozia k problematice 19. století. Plzeň, 24. – 26. února 2005*. Praha : Koniasch Latin Press, 2006, s. 240-257.

MAJOROSSY, Judit: Gender Differences in Pious Considerations in Late Medieval Urban Wills. A Case-Study of Pressburg (Bratislava). In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť,* 9, 2006, č. 4 http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

MAJTÁN, Milan (ed.): *Historický slovník slovenského jazyka* I. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991, s. 185.

MALINOWSKI, Bronislav: *The Problem of Meaning.* Ed. by I. A. RICHARDS – C. G. OGDEN. London : Are, 1923, s. 296-336.

MALÝ, Karel – SIVÁK, Florián: *Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918.* Bratislava : Obzor, 1992.

MANDERLA, Fritz: *Autobiographie. Chronik der Preßburger Fleischwarenfabrikanten-Familie Manderla.* Bratislava : Slovenské národné múzeum, 1999.

MANN, Arne B.: Obyčaje pri úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. In: *Slovenský národopis,* 36, č.1, 1988, s. 192-202.

MANN, Arne B. (ed).: *Neznámi Rómovia.* Bratislava : Ister Science Press, 1992.

MANN, Arne B.: Vartovanie pri mŕtvych u Rómov na Slovensku. In: KREKOVIČ, Eduard (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť.* Bratislava : Slovenská archeologická spoločnosť, Slovenská národopisná spoločnosť, 1993, s. 81-88.

MANN, Arne B.: Rómovia a voľby 1992. In: *Romano džaniben, časopis romistických studií* 1, 1994, č. 2, s. 19-24.

MANN Arne B.: Changes in Social Situation of the Romanies in Slovakia after 1989. In: *Roma People in Slovakia and in Europe.* Bratislava : *Information and Documentation Centre on the Council of Europe,* 1995, s. 41-70.

MANN, Arne B.: Duchovný rozvoj – podmienka urýchlenia spoločenského rastu rómskeho obyvateľstva na Slovensku. In: *Slezský sborník,* 1995, č. 1 – 2, s. 154-160.

MANN, Arne B.: The Development of the Romany Family. In: *Roma People in Slovakia and in Europe*. Documents from the international conference Smolenice 6 May 1994. Bratislava : *Information and Documentation Centre on the Council of Europe,* 1995, s. 61-62.

MANN, Arne B.: Židia a Rómovia – paralely osudov. In: TÓTH, Dezider (ed.): *Pracovné jednotky a útvary slovenskej armády 1939 – 1945 / VI. robotný prápor.* Bratislava : Zing Print, 1996, s. 108-115.

MANN, Arne B.: Motivácia – základný predpoklad úspešného vzdelávania rómskych žiakov. In: BALVÍN, Jaroslav (ed.): *Přemysl Pitter a multikulturní výchova romských žáků (cesty k překonávání bariér ve vzdělávání)*. Ústí nad Labem : Hnutí R, 1996, s. 47-62.

MANN, Arne B.: Sozialer Wandel bei den Roma in der Slowakei seit 1989. In: *Südosteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsforschung,* 45, 1996, č. 3, s. 267-281.

MANN, Arne B.: Problém identity Rómov. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie* 5. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1998, s. 45-70.

MANN, Arne B.: Rómski mestskí hudobníci. In: SALNER, Peter – BEŇUŠKOVÁ, Zuzana (eds.): *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote.* Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1999, s. 154-174.

MANN, Arne B.: Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku. In: BOTÍK, Ján (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť*. Bratislava : Lúč, 2001, s. 109-119.

MANN, Arne B.: Rómovia na Spiši. (Na základe súpisov z 18. storočia). In: *Etnologické rozpravy,* 2001, 2, s. 18-22.

MANN, Arne B.: Magická ochrana novorodenca na Slovensku. In: KOVÁČ, Milan –

MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 85-102.

MANN, Arne B.: Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní rómskych žiakov. In: FABIANOVÁ, Vlasta – MATULAY, Stanislav (eds.): *Empirické poznatky z edukácie rómskych detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní rómskych detí.* Spišská Nová Ves : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2003, s. 7-18.

MANN, Golo: *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt a. M. : S. Fischer, 1992.

MANNOVÁ, Elena: Spolky – čertove volky, ale aj škola demokracie. In: SALNER, Peter a kol.: *Taká bola Bratislava*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991, s. 67-70.

MANNOVÁ, Elena: Šlarafia – ríša romantických bohémov. In: *Historická revue*, 2, 1991, 7, s. 16-17.

MANNOVÁ, Elena: Transformácia identity bratislavských Nemcov v 19. storočí. In: *Historický časopis,* 43, 1995, 3, s. 437-449.

MANNOVÁ, Elena: Vereinsbälle der Preßburger Bürger im 19. Jahrhundert. In: ČIČAJ, Viliam – PICKL, Othmar (eds.): *Städtisches Alltagsleben in Mitteleuropa vom Mittelalter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1998, s. 251-257.

MANNOVÁ, Elena: Das Vereinswesen in Ungarn und die Revolution 1848/1849 (am Beispiel von Oberungarn/Slowakei). In: FISCHER, Holger (ed.): *Die ungarische Revolution von 1848/1849. Vergleichende Aspekte der Revolutionen in Ungarn und Deutschland.* Hamburg : Krämer, 1999, s. 57-67.

MANNOVÁ, Elena: Deutsche Vereine in der Revolution 1848/49 auf dem Gebiet der heutigen Slowakei. In: *Südostdeutsches Archiv*, 42-43, 1999 – 2000, s. 57-65.

MANNOVÁ, Elena: Die Pressburger Deutschen und ihre Vereine im 19. Jahrhundert. (Vornationale Identität im multiethnischen urbanen Raum). In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg*. Bremen : Edition Lumière, 2002.

MANNOVÁ, Elena – STEKL, Hannes (eds.): *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich.* (=Wiener Vorlesungen Konversatorien und Studien. Bd. 14). Wien : Facultas Verlags – und Buchhandels AP, 2003.

MANNOVÁ, Elena: Kolektívne identity. In: MANNOVÁ, Elena (ed.): *Krátke dejiny Slovenska.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 2003, s. 254-257.

MANNOVÁ, Elena: Kolektívne identity ako téma slovenskej historiografie po roku 1989. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*. Prešov : Universum, 2004, s. 71-77.

MANNOVÁ, Elena: Verejnosť versus rodinný krb? Ženy v spolkoch na Slovensku v 19. storočí. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť, 9,* 2006, č. 4, http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

MANNOVÁ, Elena: Von Maria Theresia zum Schönen Náci. Kollektive Gedächtnisse und

Denkmalkultur im Bratislava. In: JAWORSKI, Rudolf – STACHEL, Peter (eds.): *Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich.* Berlin : Frank&Timme, 2007, s. 203-216.

MAREČKOVÁ, Marie: Podnikatelské aktivity samostatných žen v Bardejove v prvé polovině 17. století. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*. Bratislava : Academic Elektronic Press, 2004, s. 196-204.

MAREK, Miloš: Saxones nostri de Scepus: K niektorým otázkam príchodu saských hostí a ich života na Spiši. In: HOMZA, Marin – GŁADKIEWICZ, Ryszard (eds.): *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Stan badań nad dziejami Spiszu.* Levoča – Wrocław : Lúč, 2003, s. 353-365.

MARGOLIOVÁ-KOVÁLYOVÁ, Heda: *Na vlastní kůži.* Praha : Academia, 1992.

MARÓTHY-SOLTÉSZOVÁ, Elena: Ženská otázka a mravnosť. In: *Živena,* IV, 1913, č. 6, s. 203.

MARSINA, Richard (ed.): *Národnostný vývoj miest na Slovensku do roku 1918.* Martin : Osveta, 1984.

MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin: The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria. In: *Facta Universitatis* 2/6, 1999, s. 81-89.

MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005.

MASSER, Karin: *Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O. F. M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert*. *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte,* Bd. 145. Münster : Achendorf Verlag, 2002.

MASSEY, Doreen: Power Geometry and a Progressive Sense of Place. In: BIRD, John et al., (eds.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London – New York : Routledge, 1993, s. 59-69.

MASSEY, Doreen: *Space, Place and Gender*. Oxford : Polity Press, 1994.

MATEJOVSKÁ, Ivana: *Implicitné osobné teórie žien.* Prešov : Katedra psychológie Filozofickej fakulty PU v Prešove, 2003.

MATTHEIER, K. A.: Sprachkonflikte in einsprachigen Ortsgemeinschaften. In: OKSAAR, E. (ed.): *Spracherwerb – Sprachkontakt – Sprachkonflikt*. Berlin – New York : de Gruyter, 1984, s. 197-204.

MAURER, Michael: Nationalcharakter und Nationalbewußtsein. England und Deutschland im Vergleich. In: HERRMANN, Ulrich (ed.): *Volk – Nation – Vaterland.* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert. Bd. 18). Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1996.

MAXIANOVÁ, Dagmar: Traditional and More Recent Approaches in Psychology of Men and Women: Sex or Gender? In: *Studia Psychologica*, 41, 1999, č. 4, s. 341-344.

MAYERHOFER, Claudia: *Projekt rómskej histórie*. Referát prednesený na Medzinárodnom seminári Rady Európy „Lokálne dejiny a národnostné menšiny". Spišská Nová Ves 14. – 17. 9. 1994. 8, s. 11-12 (materiál z konferencie).

McCRONE, David: *The Sociology of Nationalism*. London : Routledge, 1998.
McGUIRE, Meredith B.: *Religion: the Social Context.* Australia, Canada, Mexico et al. : Wadsworth, 2002.
MEDNYÁNSZKY Alajos: *Dévény várának omladékai*. Tud. Gyüjt. X. Pésten, 1820.
MEIER, Jörg: *Untersuchungen zur deutschsprachigen Presse in der Slowakei. Sprache und Geschichte der Zeitung „Zipser Anzeiger/Zipser Bote“.* Levoča : Modrý Peter, 1993.
MELZER, Jakob: *Biographien berühmter Zipser*. Kaschau, 1832.
MELZER, Rudolf: *Erlebte Geschichte. Rückschau auf ein Menschenalter Karpatendeutschtum.* Teil 2: *Von 1939 bis 1945 und wie es weiterging.* Wien : Karpatendeutsche Landsmannschaft in Österreich, 1996.
MERCATOR: *Die Nationalitätenfrage und die ungarische Reichsidee*. Budapest : Moritz Ráth, 1908.
MÉSÁROŠ, Július: Demografický vývin. Sociálne a národnostné zloženie obyvateľstva. In: PODRIMAVSKÝ Milan a kol.: *Dejiny Slovenska III (od roku 1848 do konca 19. storočia)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992.
MÉSZÁROSOVÁ-LAMPL, Zuzana: Občan a jeho národná identita v zrkadle sociologických výskumov. In: ČOREJOVÁ, Jozefína (ed.): *Identita národnostných menšín.* Bratislava : Úrad vlády Slovenskej republiky, 2001, 26-30.
METZELIN, Michael: *Identität und Sprache: eine Thesenartige Skizze.* http://www-gewi.kfunungarz.ac.at/moderne heft1m.htm
MICHALCOVÁ-CESNAKOVÁ, Milena: *Das deutschsprachige Theater in der Slowakei*. Köln – Wien – Weimar : Böhlau, 1997.
MICHELA, Miroslav: Svätoštefanská idea a jej odraz vo formovaní identít obyvateľstva na Slovensku – ako predmet výskumu. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 119-125.
MICHNOVIČ, Imrich: Michalovce v čase vzniku prvej Československej republiky. In: *Annales historici Prešoviensis*. Prešov : Universum, 2005, s. 169-178.
MILOSLAVÍN: Výlet do Nitrianska. In: *Sokol, obrázkový časopis pre zábavu a poučenie.* 1863, II., s. 236-239, 273-280.
MINÁČ, Jakub: Rómske duchovné piesne v obci Rankovce. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 37-53.
MINAHAN, James: *Encyclopedia of the Stateless Nations. Ethnic and National Groups Around the World.* Wetsport – London : Greenwood Press, 2002, s. 1792-1798.
MINÁRIK, Jozef (ed.): *Štefan Pilárik (1615 – 1693): Výber z diela.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1958.
MINÁRIK, Jozef: *Väzenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka.* Bratislava : Tatran, 1981.
MOSSE, Georg: *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*. Frankfurt a. M. : Fischer, 1997.

MOUFFE, Chantal: Hegemony, Power and the Political Dimension of Culture. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): *The Contemporary Study of Culture*. Wien : Turia+Kant, 1999, s. 47-52.

MOYNIHAN, Daniel P.: *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*. Oxford : Oxford University Press, 1993.

MÚDRA, Darina: *Hudobný klasicizmus na Slovensku v dobových dokumentoch. Musikalische Klassik in der Slowakei in Zeitdokumenten.* Bratislava : Ister Science, 1996.

MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard: Kulturstudien heute. Eine Gebrauchseinleitung. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): *The Contemporary Study of Culture*. Wien : Turia+Kant, 1999, s. 9-15.

MYERS, Baruch: Problémy pri šírení náboženských hodnôt v Českej a Slovenskej republike. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*. Bratislava : Inštitút judaistiky UK, 2003, s. 13-26.

NAGYNÉ SZEGVÁRI, Katalin: *A női választójog külföldön és hazánkban*. Budapest : HVG Orac lap és könyvkiadó, KFT, 2001.

NAGYNÉ SZEGVÁRI, Katalin: *Út a nők egyenjogúságához.* Budapest : Kossuth, 1981.

Národná správa o kultúrnej politike Slovenskej republiky. Bratislava, 2003.

Národná púť slovenskej evanjelickej mládeže na Bradlo. In: *Národnie noviny*, 70, č. 97, 26. mája 1939, s. 3.

Národnie noviny 1870, č. 70, 26. augusta 1870.

Národnosť a náboženské vyznanie obyvateľstva SR (definitívne výsledky sčítania ľudu, domov a bytov 1991). Bratislava : Štatistický úrad SR, 1993.

Naše ženy [27. novembra 1914]. In: JURIGA, Ferdiš: *Písma, ktoré počas krvavej sveta potopy napísal Ferdiš Juriga, slovenský ľudový vyslanec.* Sväzok prvý. Prešporok [1916], s. 55-56.

NEČAS, Ctibor: *Československí Romové v letech 1938 – 1945*. Brno : Masarykova univerzita, 1994.

NELDE, Peter: Výskum jazykových konliktov – Sprachkonfliktforschung. In: ONDREJOVIČ, Slavomír (ed.): *Slovenčina v kontaktoch a konfliktoch s inými jazykmi. Sociolinguistica Slovaca* 4. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1999, s. 13-22.

NEŠČIMENKO, Galina: Jazyk i kuľtura v istoriji etnosa. In: ARUŤUNOV, S. A. – BAGDARASOV, A. R. – BELOUSOV, V. N. (eds.): *Jazyk, kuľtura, etnos*. Moskva : Rossijskaja akademija nauk, 1994, s. 78-97.

NEŠPOR, Zdeněk: Pohřební aspekty sociálního ritu českých nekatolíků v 18. a 19. století. In: KOVÁČ, Milan – KOVÁCS, Attila – PODOLINSKÁ, Tatiana (eds.): *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta.* Bratislava : Chronos, 2005, s. 235-250.

Neuestes Universal- oder Großes Preßburger-Kochbuch. Wien : Tendler, 1827.

NEVSTUPNÝ, Jiří – NEKVAPIL, Jiří: Language. Management in Czech Republic. In: *Current Issues in Language Planning,* 4, 2003, s. 181-336.

NIEDERHAUSER, Emil: The National Question in Hungary. In: TEICH, Mikuláš – POR-

TER, Roy (eds.): *The National Question in Europe in Historical Context*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993, s. 248-269.

NIR, Akiva: *Chodníčky v ohnivom kruhu.* Bratislava : Slovenské národné múzeum, 1994, s. 207.

NISCHAN, Bodo: Ritual and Protestant Identity in Late Reformation Germany. In: GORDON, Bruce (ed.): *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe.* Vol. 2. Scolar Press, 1996, s. 142-158.

NIŽŇANSKÝ, Eduard a kol. (eds.): *Holokaust na Slovensku*. Dokumenty, zv. 1-7. Zvolen : Klemo, 2001.

NIŽŇANSKÝ, Eduard: *Židovská komunita na Slovensku medzi československou parlamentnou demokraciou a slovenským štátom v stredoeurópskom kontexte.* Prešov : Universum, 1999.

NORA, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin : Wagenbach, 1990.

NÚŇEZ, Peter*: Image Židov v slovenskej literatúre*. Bratislava : FiFUK, 1994. Rkp. diplomovej práce.

OAKLEYOVÁ, Ann: *Pohlaví, gender a společnost*. Praha : Portál, 2000.

OLEJNÍK, Milan: Nemecká menšina na Slovensku a jej odsun v rokoch 1945 – 1946. In: GAJDOŠ, Milan – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku. História, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 103-113.

OLEJNÍK, Milan: Transformácia identity spišských Nemcov v závislosti od meniacich sa štátoprávnych a sociálnych podmienok Slovenska v 20. storočí. In: BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds): *Identity v meniacej sa spoločnosti.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 145-154.

OLEJNÍK, Milan: Postoj spišských Nemcov k rozpadu Rakúsko-Uhorska a vzniku ČSR. In: ŠVORC, Peter – HARBUĽOVÁ, Ľubica (eds.): *Stredoeurópske národy na križovatkách novodobých dejín 1848 – 1918.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1999, s. 309-315.

OLEJNÍK, Milan: Impact of External Factors upon the Formation of Ethnicity – the Case of German Community Living in the Region of Zips (Slovak Republic). In: *Internetový časopis Človek a spoločnosť*, 4, 2002, č. 4. http://www.saske.sk/cas/4-2002.

OLEJNÍK, Milan: Status nemeckej minority na Slovensku v prácach slovenských a nemeckých historikov. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy.* Prešov : Universum 2005, s. 138-146.

OLEJNÍK, Milan: Situácia nemeckého obyvateľstva na Slovensku v prvých rokoch komunistickej diktatúry. In: NOSKOVÁ, Helena a kol.: *K problémům menšin v Československu v letech 1945 – 1989.* Praha : Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2005, s. 127-138.

OLICK, Jeffrey K.: Collective Memory: The Two Cultures. In: *Sociological Theory*, 17, 1999, s. 333-348.

ONDREJOVIČ, Slavomír: Aus der Forschung der sprachlichen und ethnosprachlichen Situation der Slowaken in Niederösterreich. In: REIF, Elisabeth – SCHWARZ, Ingrid (eds.): *Falsche Grenzen, wahre Hindernisse. Ein interdisziplinäres Friedensprojekt zum*

Thema Interkulturelle Kommunikation mit der Slowakei. Wien : Mandelbaum Verlag, 2002, s. 114-130.

ONDREJOVIČ, Slavomír: *Jazyk, veda o jazyku, societa. Sociolingvistické otázky*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2008.

ONDRISOVÁ, Sylvia – ŠÍPOŠOVÁ, Marianna – ČERVENKOVÁ, Ivana – JÓJÁRT, Paula – BIANCHI, Gabriel: *Neviditeľná menšina. Čo (ne)vieme o sexuálnej orientácii*. Bratislava : Nadácia Občan a demokracia, Minority Rights Group – Slovakia, 2000.

OSLANSKÝ, František: Ján Jiskra z Brandýsa a Slovensko. In: *Historické štúdie,* 36, 1995, s. 49-66.

OTČENÁŠ, Michal – KÓNYA, Peter (eds.): *Jakub Jakobeus – život, dielo a doba*. *Zborník príspevkov zo seminára venovaného 400. výročiu narodenia Jakuba Jakobea*, *Prešov, 5. decembra 1991*. Prešov : Podnik výpočtovej techniky, Katedra dejín UPJŠ, 1993.

OTIS-COUR, Leah: *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku*. Praha : Vyšehrad, 2002.

ÖTVÖS, Péter: Deutschlernen in Preßburg. In: KRIEGLEDER, Wynfrid – SEIDLER, Andrea – TANCER, Jozef (eds.): *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg*. Bremen : Edition Lumière, 2002, s. 17-26.

PALÁRIK, Ján: *Dielo v dvoch zväzkoch*. II. zv. Bratislava : SVKL, 1956.

PALEČEK, Martin: Muž a žena: otázky „přirozenosti". In: *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky.* Bratislava : Aspekt, 2002, s. 432-441.

Pallas nagy lexikona. Budapest, 1897.

PALUBOVÁ, Zuzana: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*. Nitra : Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, 2001. Diplomová práca.

PALUBOVÁ, Zuzana: Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. a 21. storočia. In: *Etnologické rozpravy,* 2, 2001, s. 80-95.

PALUBOVÁ, Zuzana: Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (Obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 17-35.

PARÍKOVÁ, Magdaléna: Vlasť v múzeu? (Rodisko karpatských Nemcov v spomienkach, rozprávaní a korešpondencii). In: DANGLOVÁ, Oľga – STOLIČNÁ, Rastislava (eds.): *Etnológia a kultúrne dedičstvo*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2001, s. 145-153.

PARÍKOVÁ, Magdaléna: Zwischen Autopsie und Konstruktion – Wechselseitige Stereotypen von Slowaken und Deutschen in der Slowakei. In: HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung* (=Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas Bd. 9). Frankfurt a. M : Peter Lang, 2007, s. 503-513.

PASTEUR, Paul: L'Autriche de François-Joseph face aux nationalités. In: *Materiaux*

pour l'histoire de notre temps. Nr. 43, Juillet – Septembre 1996 (Nation, nationalités et nationalismes en Europe de 1850 – 1920), s. 9-16.

PAUKOVIČ, Vladimír a kol.: *Vzťahy Slovákov a národnostných menšín v národnostne zmiešaných oblastiach Slovenska.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1990.

PAULINY, Eugen: Čeština a jej význam pri rozvoji spisovného jazyka a našej národnej kultúry. In: HOLOTÍK, Ľudovít (ed.): *O vzájomných vzťahoch Čechov a Slovákov.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1956 , s. 99-124.

PAULINY, Eugen: Kultúrno-historické podmienky a spoločenské funkcie bilingvizmu v dejinách slovenského jazyka. In: *Československé přednášky pro VI. Mezinárodní sjezd slavistu*. Praha : Československý komitét slavistů, 1968, s. 11-12.

PAULINY, Eugen: Slovenský jazyk. In: *Slovensko. Kultúra* – I. časť. Bratislava : Obzor, 1979, s. 21-134.

PAULINY, Eugen: *Dejiny spisovnej slovenčiny od začiatkov po súčasnosť.* Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1983.

PAUR, Jaroslav: *Cesta. Učebnica dejepisu pre meštianske školy*. Diel II. (Pre druhú triedu). Upravil Miroslav Šimko. Praha : Štátne nakladateľstvo, 1936.

Pázmány Péter művei, Budapest, 1983.

PAVLŮ, Bohdan: Pokrokovosť a konzervativizmus na Slovensku. In: *Prúdy* II, 1910 – 1911, s. 48-65.

PEKÁR, Martin: Región Šariša v čase medzi Mníchovom a 14. marcom 1939. In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny, (1918 – 1939)*. Prešov : Katedra slovenských dejín a archívníctva a Katedra všeobecných dejín Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Graz : Institut für Geschichte der Universität Graz, 2002, s. 220-228.

PEKÁR, Martin: Postavenie maďarskej menšiny v prvej Slovenskej republike – stav výskumu a jeho perpektívy s ohľadom na konfliktné body. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy.* Prešov : Universum, 2004, s. 126-132.

PEKAŘ, Josef: *Dejiny československé pre najvyššiu triedu stredných škôl.* (Spracoval Josef Klik. Partie z dejín výtvarných umení spracoval Jakub Pavel. Poslovenčil Cyril Chorvát.) Praha : Historický klub, 1938.

PEKNÍK, Miroslav a kol.: *Milan Hodža – štátnik a politik.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2002.

PERNOUD, Régine: *Žena v době katedrál*. Praha : Vyšehrad, 2002.

PEŠEK, Jan a kol.: *Aktéri jednej éry.* Prešov : VMV, 2004.

PEŠEK, Jozef: *Učebnica dejepisu pre nižšie triedy stredných škôl.* I. *Povesti a obrazy z dejín národa československého pre prvú triedu stredných škôl*. Pre slovenské školy upravil Ján Šikura. Praha : Profesorské nakladateľstvo a kníhkupectvo, 1932.

PÉTER, Katalin: The Way from the Church of the Priest to the Church of the Congregation. In: ANDOR, Eszter – TÓTH, István Gy. (eds.): *Frontiers of Faith*. Budapest : CEU – ESF, 2001, s. 9-19.

PÉTER, László: *Az Elbától keletre. Tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből*. Budapest : Osiris kiadó, 1998.
PETRÍK, Ján: *Chrámové agendy slovenskej evanjelickej a. v. cirkvi*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1948.
PETRUSEK, Miroslav (ed.): *Velký sociologický slovník*. Praha : Karolinum, 1996.
PETZOLDT, Leander: The Eternal Loser: The Jews as Depicted in German Folk Literature. In: *International Folklore Review,* 4, 1986, s. 28-48.
PHILIPSON, Robert: Political Science. In: FISHMAN, Joshua (ed.): *Handbook of Language and Ethnic Identity.* Oxford : Oxford University Press, 1999, s. 102-103.
PICHLER, Tibor: *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1998.
PIIRAINEN, Ilpo T.: Die Wortschätze der Kolonialmundarten. In: CRUSE, D. Alan – HUNDSNURSCHER, Franz – JOB, Michael – LUZEIER, Peter Rolf (eds.): *Lexikologie/Lexicology. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen. An International Handbook on the Nature and Structure of Words and Vocabularies.* 2. Halbband/Volume 2. Berlin – New York : de Gruyter, 2005, s. 1166-1174.
PIPES, Richard: *Rusko za starého režimu.* Praha : Argo, 2004.
PITTER, Victor: *Die rechtliche Stellung der Frau in Österreich*. Wien : Braumüller, 1911.
PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin : W. De Gruyter, 1928.
PLICKA, Vladimír: *Slovenské hrady*. Diel I.– II. Žilina, 1930 – 1934.
PLICKA, Vladimír: Vigand na Tebni. (Z povestí o Devíne). In: *Devín*. *Vlastivedný časopis okresu Bratislavského a Malackého*. 1932, I, č. 1, s. 4-5.
PLICHTOVÁ, Jana: Národná identita, alebo etnocentrizmus? In: *Slovenské pohľady*, 107, 1991, s. 4-9.
PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike.* Bratislava : Československý výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992.
PLUMPE, Gottfried: *Die I. G. Farbenindustrie A. G. Wirtschaft, Technik, Politik 1904 – 1945.* Berlin : Duncker&Humblot, 1990.
PODOBA, Juraj: Menšinové elity a etnický konflikt: dilemy vývoja interetnických vzťahov na Slovensku. In: *Slezský sborník*, 95, 1997, 1-2, s. 111-120.
PODOBA, Juraj: Rejecting Green Velvet: Transition, Environment and Nationalism in Slovakia. In: BAKER, Susan – JEHLIČKA, Petr (eds.): *Dilemmas of Transition. The Environment, Democracy and Economic Reform in East Central Europe.* London – Portland : OR, 1998, s. 129-144.
PODOBA, Juraj: Between Rancour and Cooperation: Ethnic Conflict in Slovakia. In: ALLEN, Tim – EADE, John (eds.): *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict.* The Hague – London – Boston : Kluwer Law International, 1999, s. 77-86.
PODOBA, Juraj: Ethnic Identity and Minority Elites: Linkages and Determinants of Ethnic Conflict. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela – RIEČANSKÁ, Eva (eds.): *Identity of Ethnic*

Groups and Communities. Bratislava : Institute of Ethnology of Slovak Academy of Sciences, 2000, s. 79-103.

PODOBA, Juraj: Nationalism as a Tool: Creating New Symbols of Ethnic Identity. Waterworks on the Danube. In: DEKKER, Ton, HELSLOOT, John and WIJERS, Carla (eds.): *Roots & Rituals: The Construction of Ethnic Identities*. Amsterdam : Het Spihuis, 2000, s. 315-328.

PODOBA, Juraj: The Differences in Similarity: Two Models of Ethnic Conflict in Post-Communist Europe. In: *Slovak Foreign Policy Affairs*, III, Fall 2002, 2, s. 49-64.

PODOLINSKÁ, Tatiana: Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku. In: KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava : Chronos, 2003, s. 147-175.

PODOLINSKÁ, Tatiana: Boh alebo Satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. In: *Slovenský národopis*, 51, č. 1, 2003, s. 4–31.

PODOLINSKÁ, Tatiana: Religious Identity, Process of Christianization and Misssionary Strategies among the Roma in Slovakia. In: *Penser l´Europe, Seminaire international. Religion and European Culture.* Bucharest : Academia Roumania, 2004, s. 69-75.

POLÁK, Teofil: *História výroby výbušnín v š. p. Istrochem.* B. m., 1992 (interná tlač).

POLÍVKA, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok* IV. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1930.

Pomněnky z Děwjna od Lud. Štúra, Slowáka. In: *Hronka, Podtatranská Zábawnice*. Časopis krasomilého a užitečného čtenj. Wedenjm Karla Kuzmányho. Djlu II., swazek I. W. B. Bystřici, nákladem Sam. Eiserta, tiskem Fillipa Macholda, 1837, s. 7-8.

POP, Lia: Religion in a Romanian Town: Values and „Interethnicity“ in Oradea. In: *Diskus,* 2, 1994, č. 1, s. 43-55.

POPELKOVÁ, Katarína: *Urbánna etnológia a jej možnosti pri štúdiu problematiky sociálnej komunikácie*. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1997.

POPOVICI, Aurel: *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich. Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn.* Leipzig : Franz Deuticke, 1906.

PÖSS, Ondrej: *Karpatskí Nemci. Die Karpatendeutschen*. Bratislava : Múzeum dejín a kultúry karpatských Nemcov, 2002.

PRAGER, Jeffrey: Psychology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier 2001, Volume 4, s. 2223-2227.

PRAŽÁK, Albert: *Československý národ. Sbírka přednášek extense University Komenského v Bratislavě.* Svazek 10. Bratislava, 1925.

Preßburger Zeitung, 1874, s. 1; 1896, s. 113; 1948, s. 421-422.

Prúdy, II. 1910 – 1911.
PUTTKAMER, Joachim von: *Schulalltag und nationale Integration in Ungarn. Slowaken, Rumänen und Siebenbürger Sachsen in der Auseinandersetzung mit der ungarischen Staatsidee 1867 – 1914.* München : R. Oldenbourg Verlag, 2003.
PYE, Lucien W. – VERBA, Sidney C.(eds.): *Political Culture and Political Development.* New York : Princeton University Press, 1965.
RADANDT, Hans: Beteiligungen deutscher Konzerne an Unternehmungen in der Tschechoslowakei 1938 bis 1945. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Teil II. Berlin, 1969, s. 157-201.
RADANDT, Hans: Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa 1938 bis zum Ende des zweiten Weltkrieges. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Heft 1. Berlin, 1967, s. 77-146.
RADANDT, Hans: Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa bis 1938. In: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*. Heft 3. Berlin, 1966, s. 146-195.
RAE, Heather: *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
RAICHOVÁ, Irena a kol.: *Romové a nacionalismus*. Brno : MATPRINT, 2001.
RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842. Diel druhý. Dokumenty*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 17-25.
RAPANT, Daniel: *Slovenské povstanie roku 1848 – 1949. Dejiny a dokumenty. Diel tretí. Zimná výprava. Časť 3*. Dokumenty. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1958.
RATKOŠ, Peter: *Slovensko v dobe veľkomoravskej.* Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1988.
REINGRABNER, Gustav: Verkündigung und Frömmigkeit im Luthertum. In: AIKGNER, Thomas (ed.): *Aspekte der Religiosität in der frühen Neuzeit*. St. Pölten, 2003, s. 27-47.
REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel I. 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha : Komenium, 1933.
REITLER, Antonín a TOUC, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy.* Diel II. 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha : Vlastný náklad a Komenium, 1934.
RENNER, Karl: *Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichischungarischen Monarchie.* Wien – Leipzig : Franz Deuticke, 1916.
RENNER, Karl: *Österreichs Erneuerung*. Wien : I. Brandt, 1916.
REPOVÁ, Ingrid – HARAKAĽ, Marek: Tretí sektor a Rómovia. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 313-323.
RESCHAT, Gertrud: *Das deutschsprachige politische Zeitungswesen Preßburgs. Unter besonderer Berücksichtigung der Umbruchsperiode 1918/20.* München : Max Schick, 1942.

RHEINHEIMER, Martin: *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450 – 1850*. Praha : Vyšehrad, 2003.

RIEČANSKÁ, Eva: *Reinventing Slovakia: Great Moravia as the Master Narrative in the Construction of Slovak National Identity.* Nepublikovaný príspevok prednesený na 40. konferencii o slovanských štúdiách, Daytona Beach, Florida, USA, 14. – 16. marec 2002.

RIES, Johannes: *Gypsies and the People of God – The Impact of Pentecostal Mission on Roma Culture.* Nepublikovaný príspevok z konferencie „Religious Conversion after Socialism" , MPI for Social Anthropology, Halle, 7. – 9. apríl 2005.

ROBBINS, Joel: The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. In: *Annual Review of Anthropology,* 33, 2004, s. 117-143.

ROBBINS, Joel: Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time and the Anthropology of Christianity. In: *Current Anthropology*, 48, 2007, 1, s. 5-38.

Romano nevo l'il, 13, č. 572-579, 30. decembra 2002 – 23. februára 2003, s. 6-7.

RÖDER, Philipp Ludwig Herrmann: *Reisen durch das südliche Teutschland*. 1. zv. Leipzig und Klagenfurt : 1789.

RÖSLER, Christophorus (ed.).: *Musenalmanach von und für Ungarn auf das Jahr 1801*. Pressburg, 1800.

ROTH, Harald (ed.): *Studienhandbuch Östliches Europa*. Zv. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas.* Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 1999.

ROTHSTEIN, Robert A.: Jews in Slavic Eyes – the Paremiological Evidence. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies.* Division D, Volume 2, Jerusalem : World Congress of Jewish Studies, 1986, s. 181-190.

Rumy hradu devínskeho. In: *Vlasť a svet. Poučno-zábavný a hospodársky časopis*, II, 1887, 44, s. 521, 526.

RUMY, Karl Georg (ed.): *Musen-Almanach von und für Ungarn auf das Jahr 1808*. Leutschau, 1807.

RUSU, Bianca Ioana – TARNOVSCHI, Daniela, s. a.: *Pentecostals in Romania.* Ethnocultural Diversity Resource Center (www.edrc.ro).

RÜSZ-FOGARASI, Enikő: Právne postavenie žien v Kluži v 16. storočí. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti.* Bratislava : Academic Electronic Press, 2004, s. 118-125.

RYBARIČ, Richard: *Dejiny hudobnej kultúry na Slovensku: Stredovek, renesancia, barok,* I. Bratislava : Opus, 1984.

RYCHLÍK, Jan: *Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1914 – 1945*. Bratislava : Academic Electronic Press, 1997.

RYCHLÍK, Jan: *Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1945 – 1992.* Bratislava : Academic Electronic Press, 1998.

SALNER, Peter a kol.: *Taká bola Bratislava*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

SALNER, Peter: *Prežili holokaust*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1997.

SALNER, Peter: *Premeny Bratislavy 1939 – 1993. Etnologické aspekty sociálnych procesov v mestskom prostredí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1998.

SALNER, Peter: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava : Zing Print, 2000.

SALNER, Peter: *Cesty k identite.* Bratislava : Zing Print, 2005.

SANDRU, Trandafir: *Trezirea spirituală penticostală din Romania*. Bucuresti : Editura Institutului Teologic Penticostal, 1997.

SÁPOS, Aranka: Kassai magyar kulturális szervezetek története – A Kassai Polgári Klub. In: *Kassai Figyelő*, 2, 2003, č. 11.

SAROT, Marcel: Counterfactuals and the Invention of Religious Traditions. In: Van HENTEN, Jan Willem – HOUTEPEN, Anton (eds.): *Religious Identity and the Invention of Tradition*. Assen / Maastricht : Royal van Gorcum, 2001, s. 21-40.

SASINEK, František Víťazoslav: Trenčiansky Matúš. In: *Pešťbudínske vedomosti*, 9, č. 5, 16. 1. 1869, s. 3.

SCOTUS VIATOR: *Racial Problems in Hungary*. London : Archibald Constable, 1908.

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Národnosť a materinský jazyk. http://www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/namj.htm

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Bratislava : Štatistický úrad SR, 2002.

SEEWANN, Gerhard: Typologische Merkmale der Vertreibung der Deutschen aus dem östlichen Europa. In: *Südosteuropa,* 50, 2001, č. 10-12, s. 575-587.

SEGEŠ, Vladimír: Žena ako subjekt a objekt kriminality v stredovekej Bratislave. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 2004, s. 55-65.

SEIDLER, Andrea – SEIDLER, Wolfram: *Das Zeitschriftenwesen im Donauraum zwischen 1740 und 1809. Kommentierte Bibliographie der deutsch- und ungarischsprachigen Zeitschriften in Wien, Preßburg und Pest-Buda.* Wien : Böhlau, 1988.

SEIDLER, Andrea: *Stolz bin ich auf den Einfall, ein Ungrisches Magazin herauszugeben … Die Korrespondenzen des Karl Gottlieb Windisch*. Habilitačná práca. Wien, 2003.

SENZ, Ingomar: Die Ansiedlungsgebiete der Deutschen im Königreich Ungarn während des 18. und 19. Jahrhunderts. In: GRIMM, Gerhard – ZACH, Krista (eds.): *Die Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa. Geschichte, Wirtschaft, Recht, Sprache*. Zv. 1. München : Verlag Südostdt. Kulturwerk, 1995, s. 159-173.

SETON-WATSON, Hugh: *Eastern Europe between the Wars 1918 – 1941.* Cambridge : Cambridge University Press, 1945.

SHASHAR, Michael: *Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem*. Praha : Sefer, 1996.

SHORE, Bradd: *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning.* New York : Oxford University Press, 1996.

SCHEDIUS, Ludwig (ed.): *Zeitschrift von und für Ungern zur Beförderung der vaterländischen Geschichte, Erdkunde und Literatur.* Pest, 1801 – 1804.

SCHLEICHER, Klaus: Introduction. Nationalism and Internationalism: Challenges to

Education. In: SCHLEICHER, Klaus (ed.): *Nationalism in Education*. Frankfurt – Berlin – Bern – New York – Paris : Peter Lang, 1993, s. 3-27.

SCHMALE, Wolfgang: *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450 – 2000)*. Wien – Köln – Weimar : Böhlau, 2003.

SCHMUTTER, Ernst E.: *Wörterbuch des Preßburger Dialektes*. Wien : Karpatendeutsche Landsmannschaft in Österreich, 1983.

SCHNEIDER, Klaus – SCHWERHOFF, Gerd (eds.): *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.* Köln – Weimar – Wien : Böhlau, 1995.

SCHNETTGER, Matthias: Kirchenadvokatie und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas. In: DUCHHARDT, Heinz – MAY, Gerhard (eds.): *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz.* Beiheft 50. Mainz : Schroeder, 2000, s. 139-169.

SCHÖDL, Günter (ed.): *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Land an der Donau.* Berlin : Siedler, 1995.

SCHÖPFLIN, George: *Nations, Identity, Power. The New Politics of Europe.* London : Hurst and Co., 2000.

SCHROEDER, Felix v.: Die slowakisch-deutsche Predigerfamilie Pilarik. In: *Südostdeutsches Archiv*, IX, 1966, s. 65-88.

SCHRÖTER, Verena: The IG Farbenindustrie AG in Central and South-East Europe, 1926 – 1938. In: TEICHOVA, Alice – COTTRELL, P. L. (eds.): *International Business and Central Europe, 1918 – 1939.* New York : Leicester University Pres, 1983, s. 139-172.

SCHULTZ, Hans-Dietrich: Die deutsche Geographie im 19. Jahrhundert un die Lehre Friedrich Ratzels. In: DIEKMANN, Irene – KRÜGER, Peter – SCHOEPS, Julius H. (eds.): *Geopolitik. Grenzgänge im Zeitgeist*. Band 1. *1890 bis 1945*. Potsdam : Verlag für Berlin – Brandenburg, 2000, s. 39-84.

SCHULZE WESSEL, Martin: Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung. In: SCHULZE WESSEL, Martin (ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten.* München : R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 1-22.

SCHUNKA, Alexander: Exulanten in Kursachsen im 17. Jahrhundert. In: *Herberge der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte.* Bd. 27. Leipzig : 2003, s. 17-36.

SCHVARC, Michal: Vývoj a zmeny organizačnej Deutsche Partei 1938 – 1945. In: *Historický časopis,* 54, 2006, č. 3, s. 471-502.

SCHWAB, Erasmus: *Land und Leute in Ungarn.* I. *Natur-, Cultur- und Reisebilder.* Leipzig : Verlag von Otto Wigand, 1865.

SCHWARTNER, Martin: *Statistik des Königreichs Ungern. Ein Versuch*. Pest, 1798, 1. vydanie; Pest, 1809, 2. vydanie.

SCHWICKER, J. H.: *Die Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen.* Wien-Teschen : Verlag von Karl Prochaska, 1881.
SIDON, Karol Efraim – HVÍŽĎALA, Karel: *7 slov.* Praha : Dokořán – Máj, 2004.
SIDON, Karol Efraim: Josefínske reformy a asimilace. In: VEBER, V. (ed.): *Židé v novodobých dějinách.* Praha : Seminář východoevropských dějin při Ústavu světových dějin FF UK v Praze, 1997, s. 9-16.
SIDON, Karol Efraim: Půda je dobrá. In: GÁL, Egon (ed.): *Židia dnes*. Bratislava : Inštitút judaistiky UK, 2003, s. 9-12.
SINKÓ, Ferenc: A felvidéki ifjusági mozgalmak kezdetei Trianon után. In: *Regio*, 1, 1990, č. 2, s. 129-147.
SLAVKOVA, Magdalena: The „Turkish Gypsies" in Bulgaria and their New Religious Identity. In: TODOROVIC, Dragan M. (ed.): *Evangelization, Conversion, Proselytism.* Nis : PUNTA, 2004, s. 87-100.
Slovák, 1938, 20, č. 152, s. 1.
Slovák, 1939, 21, č. 153, s.1-3.
Slovenské pohľady, 1890, 1892.
Slovensko. I. *Dejiny.* Bratislava : Obzor, 1971.
Slovensko v rokoch druhej svetovej vojny. Bratislava, 1991.
Slovenský denník, 1936, 19, č. 239.
Slovenský denník, 1938, 21, č. 271, s. 4.
Slovenský zákonník, 1941, nariadenie 198/1941 Sl. z.
Slovenský zákonník, 1940, nariadenie s mocou zákona 208/1940 Sl. z.
SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, heslo „Ethnic Identity, Psychology of". Amsterdam : Elsevier, 2001, s. 4821.
SMITH, Anthony D.: *Myths and Memories of the Nation.* Oxford : Oxford University Press, 1999.
SMITH, Anthony D.: *Nationalism and Modernism. A Critical Survay of Recent Theories of Nations and Nationalism.* London : Routledge, 1998.
SMITH, Anthony D.: *National Identity*. Reno : University of Nevada Press, 1991.
SMITH, Anthony D.: The „Golden Age" and National Revival. In: HOSKINS, Geoffrey and SCHÖPFLIN, George (eds.): *Myths and Nationhood*. New York : Routledge, 1997, s. 36-59.
SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford : Blackwell, 1986.
SMITH, Steve: Russian Workers and the Politics of Social Identity. In: *Russian Review*, 56, 1997, 1, s. 1-7.
SNOW, David, A.: Collective Identity and Expressive Forms. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences.* Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokio : Elsevier 2001, Volume 4, s. 2212-2219.

SOUKUPOVÁ, Blanka: *Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje.* Bratislava : Zing Print, 2005.

SRB, Vladimír: Romové v Československu podle sčítání lidu v roku 1991. In: *Demografie,* 35, 1993, č. 4, s. 282-289.

SRB, Vladimír: Asimilace a překlánění národnosti obyvatelstva v Československu ve světle sčítání lidu 1950 – 1991. In: *Demografie*, roč. 38, 1996, č. 3, s. 157-164.

STANĚK, Tomáš: *Odsun Němců z Československa. 1945 – 1947.* Praha : Academia – Naše vojsko, 1991.

STEWART, Michael: *Discrimination, Politics and Culture: Divergent Perpectives on the Reproduction of Deprivation among Roma in CEE.* 2001 (www.ceu.hu/polsci/workshop/Papers/Stewart.doc)

STEWART, Michael: *Čas Cikánů*. Brno : Univerzita Palackého v Olomouci – Barrister & Principal, 2005.

STODOLA, Emil: *Prelom. Spomienky – úvahy – štúdie*. Praha – Bratislava : L. Mazáč, 1933.

STODOLA, Emil: *Štatistika Slovenska*. Turč. Sv. Martin, 1912.

STOLIČNÁ, Elena: S pečaťou svastiky. In: *Architektúra & urbanizmus*, 34, 2000, č. 3-4, s. 133-138.

Storia della storiografia, 50, 2006.

STOURZH, Gerald: Die politischen Ideen Josef von Eötvös´ und das österreichische Staatsproblem. In: STOURZH, Gerald: *Wege zur Grundrechtsdemokratie.* Wien – Köln : Böhlau, 1989.

STRAUS, Roger B.:Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience. In: LOFLAND, John A. (ed.): *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings.* New York : John Wiley and Sons, 1976, s. 252-272.

STRHAN, Milan: Živnostenská banka na Slovensku v rokoch 1918 – 1938. In: *Historický časopis*, 15, 1967, č. 2, s. 177-218.

SULAČEK, Jozef: Kežmarskí Nemci koncom druhej svetovej vojny. In: CHALUPECKÝ, Ivan (ed.): *Z minulosti Spiša* II. Levoča : Spišský dejepisný spolok, 1994, s. 34-54.

SULLIVAN, Thomas – THOMPSON, Kenrich: *Introduction to Social Problems.* New York : Macmillan, 1988.

SUPEKOVÁ, Marianna: Trh práce – nová forma diskriminácie žien? In: *Psychologie v ekonomické praxi,* 32, 1997, č. 1–2, s. 11-22.

SUS, Jaroslav: *Cikánská otázka v ČSSR*. Praha : Státní nakladatelství politické literatury, 1961.

SUŠKO, Ladislav: Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku 1938/39 v zrkadle cirkevnej tlače. In: *Historický časopis*, 49, 2001, č. 1 , s. 63-84.

SZABÓ, Gyula: *Trencsényi Csák Máté a magyar drámai és epikus költészetben*. Budapest, 1914.

SZAPUOVÁ, Mariana: Kategória rodu vo feministickom diskurze. In: *Aspekt,* 1998, 1, s. 32-38

SZARKA, László – TÓTH Ágnes (eds.): *Jogfosztó jogszabályok Csehszlovákiában 1944 – 1949.* Komárom : MTA-Etnikai – nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 2005.

SZARKA, László: A kollektiv bűrösség a szlovákiai magyar kisebbséget sújto jogszabályokban 1944 és 1949 között. In: SZARKA, László (ed.): *Jogfosztó jogszabályok Csehszlovákiában 1944 - 1949*. Komárom : MTA-Etnikai – nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 2005, s. 7-32.

SZARKA, László: Native Language, Assimilation and Sense of Identity. In: ANDO, György et al.: *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón (esélyek, lehetőségek, kihívások)*. Békescsaba – Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 2004, s. 66-72.

SZARKA, László: *Szlovák nemzeti fejlődés – magyar nemzetiségi politika 1867 – 1918. (Slovenský národný vývin – národnostná politika v Uhorsku 1867 – 1918*.) Bratislava : Kalligram, 1999.

SZEGHYOVÁ, Blanka: Žena a zločin vo východoslovenských mestách v 16. storočí. In: LENGYELOVÁ, Tünde (ed.): *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti.* Bratislava : Academic Elektronic Press, 2004, s. 66-84.

SZENDE, Katalin: *Otthon a városban. Társadalom és anyagi kultúra a középkori Sopronban, Pozsonyban és Eperjesen.* Budapest : MTA TTI, 2004.

SZTERÉNYI, József – LADÁNYI, Jenő: *A magyar ipar a világhaborúban*. Budapest : Franklin Társulat, 1934.

ŠAFÁRIK, Pavol Jozef: *Slovanské starožitnosti*. 1836 – 1837.

ŠAFÁRIK, Pavol Jozef: *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí*. Ved. red. Karol Rosenbaum. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1963.

ŠAFAŘÍK, Pavel: Článok bez nadpisu. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky.* Praha, 1846, s. 70.

ŠATAVA, Leoš: Etnické menšiny: snahy o zachování identity a jazyka. In: HLAVIČKOVÁ, Zora – MASLOWSKI, Nicolas (eds.): *Nacionalismus v současných dějinách střední Evropy: od mobilizace k identitě.* Praha : CES, 2005, s. 14-24.

ŠATAVA, Leoš: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha : Cargo, 2001.

ŠEBESTA, Michal: Rómska politická scéna. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 295-308.

ŠESTÁK, Miroslav: *Pouť Čechů do Moskvy 1867 (= Slovo k historii 7)*. Praha : Melantrich, 1986.

ŠINDLER, Peter: *Základy politické geografie*. Ostrava : Pedagogická fakulta, 1986.

ŠKVARNA, Dušan: *Začiatky moderných slovenských symbolov. K vytváraniu národnej identity od konca 18. do polovice 19. storočia.* Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied, 2004.

ŠOLTÉS, Peter: Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: DANIŠ, Miroslav

(ed.): *Byzantinoslavica* I. *Byzantinologický seminár A. Avenaria*. Bratislava : 2006, s. 253-271.
ŠOTOLOVÁ, Eva: *Vzdělávání Romů*. Praha : Grada Publishing, 2000.
ŠPIESZ, Anton: *Slobodné kráľovské mestá na Slovensku v rokoch 1680 – 1780*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1983.
ŠPIESZ, Anton: *Bratislava v 18. storočí.* Bratislava : Tatran, 1987.
ŠPITZER, Juraj: Doslov. In: NIR, Akiva: *Chodníčky v ohnivom kruhu.* Bratislava : Slovenské národné múzeum, 1994, s. 207.
ŠPITZER, Juraj: *Nechcel som byť žid*. Bratislava : Kalligram, 1994.
ŠPITZER, Juraj: *Svitá až keď je celkom tma*. Bratislava : Kalligram, 1996.
ŠTAMPACH, František: Základy národopisu Cikánů v ČSR. In: *Národopisný věstník československý*, 23, 1930, č. 4, s. 314-380.
ŠTEFÁNEK, Anton: Robotnícka otázka. In: GREGOR, Jozef: *Výklad programu SNS* [1913], s. 56.
ŠTEFANOVIČOVÁ, Tatiana: *Osudy starých Slovanov*. Martin : Osveta, 1989.
ŠTÚR, Ľudovít: Die Entnationalisierung der Slaven in Ungarn (1841). In: RAPANT, Daniel: *Slovenský prosbopis z roku 1842.* Diel druhý. Lipt. Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943.
ŠTÚR, Ľudovít: *Dielo v piatich zväzkoch*. I., II. zväzok. AMBRUŠ, Jozef, (ed.). Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1954, 1955.
ŠTÚR, Ľudovít: Matúš Trenčiansky. In: *Živena na rok 1853.* Ročník Prwý. Levoča, s. 102-113.
ŠTÚR, Ľudovít: *Slovanstvo a svet budúcnosti.* Bratislava : Slovenský inštitút medzinárodných štúdií, 1993.
ŠTÚR, Ľudovít: Život domáci a pospolití. In: *Slovenskje národnie novini,* 4. novembra 1845, č. 28, s. 110.
ŠUHAJDA, Ľudovít M.: Maďarizmus v Uhorsku z právnej, historickej a rečovej stránky, s opravou predsudkov, z ktorých pochádzajú jeho domýšľavosti. In: ORMIS, Ján Vladimír (ed.).: *O reč a národ. Slovenské národné obrany z rokov 1832 – 1848.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1973, s. 275-301.
ŠUTAJ, Štefan: *Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po druhej svetovej vojne.* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1991.
ŠUTAJ, Štefan: Zmena národnosti v historickom vývoji. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike*. Bratislava : Česko-slovenský výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992, s. 164-171.
ŠUTAJ, Štefan: *Akcia Juh. Odsun Maďarov zo Slovenska do Čiech v roku 1949.* Sešity Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, Sv. 8, Praha, 1993.
ŠUTAJ, Štefan: *Maďarská menšina na Slovensku v rokoch 1944 – 1948*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1993.
ŠUTAJ, Štefan: Re-Slovakization: The Change of Nationality and Ethnic Identity in Historical Development in Slovak-Hungarian Enviroment. In: *Small Nations and Ethnic*

Minorities in an Emerging Europe. München : Slavica Verlag dr. Anton Kovač, 1993, s. 239-243.

ŠUTAJ, Štefan: Maďarská menšina a cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1948. In: GAJDOŠ, Marián – KONEČNÝ, Stanislav (eds.): *Etnické minority na Slovensku: história, súčasnosť, súvislosti*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1997, s. 20-33.

ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy.* Prešov : Universum, 2004.

ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Dekréty E. Beneša v povojnovom období.* Prešov : Universum, 2004.

ŠUTAJ, Štefan: Benešove dekréty ako nástroj politickej propagandy. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Dekréty E. Beneša v povojnovom období.* Prešov : Universum, 2004, s. 90-111.

ŠUTAJ, Štefan: Problémy vo vzťahu štátu a protestantských cirkví po roku 1945 (menšinová politika a cirkvi). In: *Annales historici Prešoviensis. Anno 2005*. Prešov : Universum, 2005, s. 213-237.

ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národnostná politika na Slovensku po roku 1989*. Prešov : Universum, 2005.

ŠUTAJ, Štefan: *Nútené presídlenie Maďarov do Čiech*. Prešov : Universum, 2005.

ŠUTAJ, Štefan (ed.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty.* Prešov : Universum, 2005.

ŠVAGROVSKÝ, Štefan: *Slovensko a slovenčina v osídlach uhorskej politiky*. V tlači.

ŠVAGROVSKÝ, Štefan – ONDREJOVIČ, Slavomír: Východoslovenský jazykový separatizmus v 19. a 20. storočí. In: *Slovenská reč*, 69, 2004, s. 129-150.

ŠVECOVÁ, Adriana: *Testamenty trnavských meštianok ako prameň poznania dedičského práva v novoveku. Historicko-právny rozbor testamentov vydaných v prvej polovici 19. storočia.* Trnava : Trnavská Univerzita, Právnická fakulta, 2006. Dizertačná práca.

ŠVECOVÁ, Adriana: Ženské závety z hľadiska právnej histórie. Na príklade Trnavy v prvej polovici 19. storočia. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť 9,* 2006, č. 4, http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny (1918 – 1939)*. Prešov – Graz, 2002.

ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995.

TAJFEL, Henri: *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology.* Cambridge, England : Cambridge University Press, 1981.

TAJTÁK, Ladislav a kol.: *Dejiny Rožňavy*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1978.

TAJTÁK, Ladislav: Spiš a vznik Československa. In: ŠVORC, Peter (ed.): *Spiš v kontinuite času.* Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 145-153.

TANCER, Jozef: *Im Schatten Wiens. Zur deutschsprachigen Presse und Literatur im Pressburg des 18. Jahrhunderts.* Bremen : Edition Lumière, 2008.

TANCER, Jozef: Karl Gottlieb Windisch: Die Bibliothek eines Autodidakten. In: SCHEUTZ, Martin – SCHMALE, Wolfgang – ŠTEFANOVÁ, Dana (eds.): *Orte des Wissens. Jahrbuch*

der österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Zv. 18/19, 2004, s. 255-292.

TANCER, Jozef: Pamäť a kánon. Apológia literárnych suvenírov. In: *OS. Fórum občianskej spoločnosti*. 10, 2006, č. 1-2, s. 34-41.

TARNAI, Andor: *Extra Hungarian non est vita. Egy száloige történetéhez.* Budapest : Akadémiai Kiadó, 1969.

TARNÓI, László (ed.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn um 1800 im Spiegel deutschsprachiger Prosatexte.* Budapest : Argumentum Kiadó, 2000.

TARNÓI, László: *Parallelen, Kontakte und Kontraste. Die deutsche Lyrik um 1800 und ihre Beziehungen zur ungarischen Dichtung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Germanisztikai Intézet*. Budapest : ELTE, 1998.

TEICH, Mikuláš and PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe in Historical Context*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993.

Theben. In: *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte.* Wien : Herausgegeben durch die Freyherren von Hormayr und von Mednyansky, neunter Jahrgang, s. 352-356. B. m. a č. v.

TIBENSKÝ, Ján: *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava : SVKL, 1965.

TIBENSKÝ, Ján: Veľkomoravská a cyrilometodovská tradícia v diele Jána Hollého. In: CHOVAN, Juraj (ed.): *Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého.* Martin : Matica slovenská, 1985, s. 159-179.

TILKOVSZKY, Loránt: *Južné Slovensko v rokoch 1938 – 1945.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1972.

TINKOVÁ, Daniela: „Přirozený řád" a ideologie oddělených sfér. Příspěvek k otázce konstruování „přirozené role ženy" v pozdně osvícenské vědě. In: *Kontext: časopis pro gender a vědu*, 2003, č. 3-4. http://www.cec-wys.org/kontext/fedc59ef/1_Tinkova.pdf

TKÁČ, František: *Minulosť a prítomnosť Dynamitky 1873 – 1963*. Bratislava : 1963 (interná tlač).

TKÁČ, František: *Od Dynamitky – k Dimitrovke 1873 – 1973.* Bratislava : 1972 (interná tlač).

TOKÁR, Adrián – LAMAČKOVÁ, Adriana: Legislatívny a inštitucionálny rámec riešenia rómskej problematiky. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 187-190.

TOMASZEWSKI, Jerry: The National Question in Poland in the Twentieth Century. In: TEICH, Mikuláš – PORTER, Roy (eds.): *The National Question in Europe in Historical Context.* Cambridge : Cambridge University Press, 1933, s. 293-316.

TONCROVÁ, Marta – UHLÍKOVÁ, Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědných oborů.* Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001.

TÖNSMEYER, Tatjana: *Das Dritte Reich und die Slowakei 1939 – 1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn.* Paderborn – München – Wien – Zürich : Ferdinand Schöningh, 2003.

TÓTH, Dezider (ed.): *Tragédia slovenských židov: materiály z medzinárodného sympózia, Banská Bystrica 25. – 27. marca 1992*. Banská Bystrica : 1992.

TÓTH, István Gy.: *Literacy and Written Culture in Early Modern Cetral Europe*. Budapest : CEU Press, 1996.

TÓTH, István György: Katolícke misie na území Slovenska v 17. storočí. In: KOHÚTOVÁ, Mária (ed.): *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*. Prešov : Universum, 2003, s. 72-77.

TÓTH, István György: Počiatky rekatolizácie na východnom Slovensku. (Pôsobenie Jána Vanovicziho a rádu pavlínov). In: *Historický časopis*, 50, 2002, s. 587-606.

TRANOVSKÝ, Jiří: *Písně duchovní. Cithara Sanctorum.* 1. vyd. Levoča, 1636.

TRIANDAFYLLIDOU, Anna: National Identity and the ‚Other'. In: *Ethnic and Racial Studies,* 21, 1998, č. 4, s. 593-612.

TULIO-ALTAN, Carlo: *Ethnos e civilita. Identita etniche e valori democratici*. Milano : 1995.

TURINIČ, Ján: *Dynamit Nobel* (kniha archívnych materiálov), uložená v PA Istrochem.

TURNER, Victor: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* New York: de Gruyter, 1995.

UHEREK, Zdeněk, NOVÁK, Karel A.: Etnická identita Romů. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma, Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky 2002, s. 93-111.

UHL, Heidemarie: Kultur, Politik, Palimpsest. Thesen zu Gedächtnis und Gesellschaft. In: FEICHTINGER, Johannes – GROSSEGGER, Elisabeth – MARINELLI-KÖNIG, Gertraud – STACHEL, Peter – UHL, Heidemarie (eds.): *Schauplatz Kultur – Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen. (Gedächtnis – Erinnerung – Identität, Band 7)*. Innsbruck – Wien – Bozen : Studien Verlag, 2006, s. 25-35.

UHLÍKOVÁ, Lucie: Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů. In: TONCROVÁ, Marta – UHLÍKOVÁ, Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědných oborů.* Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 49-54.

ÚJVÁRY, Zsuzsanna J.: Polgár vagy nemes? A kassai patrícius-polgárok házassági-társadalmi kapcsolatai a XVII. században. In: *Ezredforduló – századforduló – hetvenedik évforduló. Ünnepi tanulmányok Zimányi Vera tiszteletére*. Piliscsaba : Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2001, s. 400-401.

URBAN, Otto: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha : Svoboda, 1982.

URBANCOVÁ, Hana: „Wandervogelbewegung" a jeho vplyv na piesňový repertoár Nemcov na Slovensku. In: POSPÍŠILOVÁ, Jana (ed.): *Život a kultura etnických minorit a malých sociálních skupin.* Brno : Společnost odborníků a přátel Muzea romské kultury, 1996, s. 66-74.

URBANCOVÁ, Hana: Piesňová tradícia Nemcov v Medzeve. In: *Slovenský národopis,* 45, 1997, č. 1, s. 45-61.

URBANCOVÁ, Hana: Tradičná piesňová kultúra Nemcov na Spiši. In: *Slovenská hudba,* 26, 2000, č. 3, s. 306-331.

URBANCOVÁ, Viera: O zabudnutej monografii Cigánov v Uhorsku. In: *Slovenský národopis*, 42, 1994, s. 95-104.

URBANCOVÁ, Viera: Samuel Augustini ab Hortis a jeho zabudnutá monografia o Cigánoch v Uhorsku. Predhovor. In: *Samuel Augustini ab Hortis: Cigáni v Uhorsku 1775/ Zigeuner in Ungarn 1775.* Bratislava : Štúdio -dd-, 1995, s. 3-11.

Ústava SR. Bratislava : Remedium, 1992.

V. B. K. (Vendelín Bohboj Kutlík): Výlet na Devín. In: *Sokol, obrázkový časopis pre zábavu a poučenie,* 1863, II., s. 260-262, 280.

VADKERTY, Katalin: *Maďarská otázka v Československu 1945 – 1948*. Bratislava : Kalligram, 2002.

VALISKA, Juraj: *Nemecké nárečia horného Spiša*. Stará Lubovňa : Okr. vlastiv. múzeum, 1982.

VANĚK, Miroslav – URBÁŠEK, Pavel (eds.): *Vítězové? Poražení?* Praha : Prostor, 2005.

VARSIK, Branislav: Husitská tradícia v oblasti Myjavskej pahorkatiny vo svetle histórie. In: VARSIK Branislav: *Kontinuita medzi veľkomoravskými Slovienmi a stredovekými severouhorskými Slovanmi (Slovákmi). Výber štúdií a článkov z rokov 1969 – 1992.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1994, s. 131-142.

VARGHA, Gyula: *Magyarországh egyyletei és társulatai 1878-ban.* Budapest : Országos magyar kir. Statistikai hivatal, 1880, s. 254-261.

VAŠEČKA, Imrich: Rómska problematika v lokálnych sociálnych politikách. In: VAŠEČKA, Michal (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku.* Bratislava : Inštitút pre verejné otázky, 2002, s. 269-281.

VETTERL, Karel – HRABALOVÁ, Olga: *Guberniální sbírka písní a tanců z Moravy*. Strážnice : Ústav lidové kultury, 1994.

VIETOR, Martin: *Dejiny okupácie južného Slovenska (1938 – 1945)*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1968.

VOLKLAND, Frauke: Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der „konfessionellen Indentität". In: GREYERZ, Kaspar – JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred – KAUFMANN, Thomas – LEHMANN, Hartmut (eds.): *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.* Bd. 201, Heidelberg, 2003, s. 91-104.

VÖRÖS, László: Premeny obrazu Slovákov v maďarskej hornouhorskej regionálnej tlači v období rokov 1914 – 1918. In: *Historický časopis,* 54, 2006, č. 3, s. 419-450.

VONGREJ, Pavol (ed.): *Karol Kuzmány. Sláva šľachetným*. Bratislava : Tatran, 1993.

VRZGULOVÁ, Monika (ed.): *Videli sme holokaust*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, 2002.

VÝROST, Jozef – BAČOVÁ, Viera: Medzigeneračné súvislosti sociálnej identity vybranej vzorky obyvateľov Slovenska. In: BAČOVÁ, Viera (ed.): *Historická pamäť a identita*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1996, s. 141-157.

VÝROST, Jozef – HOMIŠINOVÁ, Mária (eds.): *Národ, národnosti a etnické skupiny v pro-*

cese transformácie slovenskej spoločnosti. Empirická analýza dát zo sociologicko-sociálnopsychologického výskumu v rámci riešenia štátneho programu výskumu a vývoja 2003/2005. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2005.

VYVÍJALOVÁ, Mária: Svätopluk v epose Jána Hollého. In: *Literárnomúzejný letopis*, 25, 1993, s. 73-98.

Výzva na ochranu slovenského národného jazyka. In: *Literárny (dvoj)týždenník,* 19, 2006, č. 14, s. 1-2.

W., Franz: *Der poetische Führer durch Presburg und die nächste Umgebung.* H. Sieber's Erben Buchdr., 1863.

WANK, Solomon: Politics versus Military Thinking in Austria – Hungary 1908 – 1912. Peace and Change. In: *Journal of Peace Research*, 1980, 8, s. 1-16.

WARD, William Reginald: *The Protestant Evangelical Awakening.* Cambridge : Cambridge University Press, 1994, s. 63-83.

WEBER, Samuel: *Ehrenhalle verdienstvoller Zipser des XIX. Jahrhunderts*. Igló : 1901.

WEBER-KELERMANN, Ingeborg: *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1978.

WEHLER, Hans Ulrich: *Das deutsche Kaiserreich 1871 – 1918.* Göttingen : Vanderhoeck und Ruprecht, 1983.

WEILER, Bernd – STACHEL, Peter: Methodische Überlegungen zur vergleichenden Analyse politischer und kultureller Beziehungen in multiethnischen Gesellschaften. In: CSÁKY, Moritz – KURY, Astrid – TRAGATSCHNIG, Ulrich (eds.): *Kultur, Identität, Differenz.* Innsbruck : Studienverlag, 2004, s. 45-62.

WEISER, Jozef: Hľadanie domova. In: *Kehila Bratislava*, 2006, č. 1, s. 2-3.

WEISER, Jozef: Židovská identita – jedinečný fenomén. In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*. Bratislava : Zing Print, 1995, s. 11-26.

WERBŐCZI, Stephanus: *Tripartitum opus juris consuetudinarii inclyti regni Hungariae... Viennae,* 1517. KOLOSVÁRI, S. – ÓVÁRI, K. (eds.). Budapest, 1897.

WHITEHOUSE, Harvey: *Inside the Cult: Religions Innovation and Transmission Papua New Guinea*. Oxford : Oxford University Press, 1995.

WHITEHOUSE, Harvey: *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford : Oxford University Press, 2000.

WILSON, Bryan R.: *Religious Sects*. London : Wiedenfeld and Nicolson, 1970.

WILSON, Bryan R.: *The Social Dimensions of Sectarianism.* Oxford : Clarendon Press, 1992.

WILSON, Rob – DISSANAYAKE, Wilson: Introduction: Tracking the Gobal/Local. In: WILSON, R. – DISSANAYAKE, W. (eds.): *Global / Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary.* Durham – London : Duke University Press, 1996, s. 1-20.

WORCHEL, Stephen – AUSTIN, Wiliam G. (eds.): *Psychology of Intergroup Relations.* Chicago : Nelson-Hall, 1986.

WUNDER, Heide: *Er ist die Sonn', sie ist der Mond: Frauen in der Frühen Neuzeit*. München : Beck, 1992.

WUNDER, Heide: Frauen- und Geschlechtergeschichte. In: SCHULZ, Günter u. a. (eds.): *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgbiete – Probleme – Perspektiven.* Stuttgart, 2005, s. 305-324.

ZAGORIN, Perez: *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton – Oxford : Princeton University Press, 2003.

ZACHAR, Ľudovít: *Sv. Cyril a Metod na Devíne. Devín hlavné a sídelné mesto Veľkomoravskej ríše*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1928.

ZAJONC, Juraj: Mesto a spoločensko-historické procesy: východiská analýzy. Niekoľko príkladov z mesta Nitra. In: *Slovenský národopis,* 51, 2003, č. 2, s. 178-192.

ZAJONC, Juraj: Prečo je Nitra staroslávne mesto. In: KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Bratislava : Academic Electronic Press, 2005, s. 134-149.

ZÁTURECKÝ, Adolf Peter: *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia.* Praha, 1897.

ZAVACKÁ, Katarína: „Vladárstvo v rodine". Politika Slovenského štátu voči ženám. In: CVIKOVÁ, Jana – JURÁŇOVÁ, Jana – KOBOVÁ, Ľuba (eds.): *História žien: aspekty života a tvorby*. Bratislava : Aspekt, 2006, s. 307-315.

ZAVACKÁ, Marína: Nový režim a jeho nový človek. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): *Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 2005, s. 132-135.

ZAVACKÁ, Marína: Súdružky ženy. Ženská, rodová a rodinná tematika na okresných konferenciách Komunistickej strany Slovenska. In: *Internetový časopis ČaS, Človek a spoločnosť, 9,* 2006, č. 4. http://www.saske.sk/cas/4-2006/index.html

Zborník analyticko-prognostických štúdií k prognóze rozvoja Slovenska do roku 2010. Ved. red. Š. ZAJAC. Bratislava : Prognostický ústav SAV, 2002.

ZELENÁK, Peter: Maďarská strana. In: LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Politické strany na Slovensku 1860 – 1989.* Bratislava : Archa, 1992, s. 241-244.

ZELENÁK, Peter (ed.): *Slovensko-maďarské vzťahy v 20. storočí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992.

ZEĽOVÁ, Alena: Integrácia maďarskej menšiny na Slovensku – problém jazyka. In: PLICHTOVÁ, Jana (ed.): *Minority v politike.* Bratislava : Česko-slovenský výbor Európskej kultúrnej nadácie, 1992, s. 137-140.

ZEĽOVÁ, Alena: K výskumu etnickej identity maďarskej menšiny na Slovensku. In: ZELENÁK, Peter (ed.): *Slovensko-maďarské vzťahy v 20. storočí.* Bratislava : Veda, vydavateľstvo SAV, 1992, s. 28-29.

ZEĽOVÁ, Alena – BAČOVÁ, Viera – ŠUTAJ, Štefan – VÝROST, Jozef: *Interpretácia slovensko-maďarských vzťahov v súvislosti s vybranými etnickými a sociálnopsychologickými charakteristikami (výsledky výskumu v súbore učiteľov).* Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 1992.

ZEMKO, Milan: Politické strany a ich voličstvo v novozámockom a košickom volebnom kraji v parlamentných voľbách za prvej Československej republiky. In: ŠVORC, Peter – DANILÁK, Michal – HEPPNER, Harald (eds.): *Veľká politika a malé regióny (1918*

– *1939)*. Prešov : Katedra slovenských dejín a archívnictva a Katedra všeobecných dejín Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity; Graz : Institut für Geschichte der Universität Graz, 2002, s. 200-214.

ZHANG, Benzi: Of Nonlimited Locality/Identity: Chinese Diaspora Poetry in America. In: *Journal of American Studies*, 40, I. Cambridge University Press, 2006, s. 133-153.

ZIMMERMANN, Susan: *Die bessere Hälfte? Frauenbewegung und Frauenbestrebungen in Ungarn und in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918.* Budapest : Napvilág, 1999.

ZJABA, Anni: *Wörterbuch deutsch-schmiedhammerisch: Schmiedshau 1393 – 1993*. Leinfelden : Arbeitskreis Schmiedshau, 1999.

ZUBERCOVÁ, Magdaléna M.: *Tisícročie módy. (Z dejín odievania na Slovensku)*. Martin : Osveta, 1988.

ZÜCKERT, Martin: *Wissenschaft und „Identitätsmanagement". „Sudetendeutsche" Volkskundler und ihr Verhältnis zur Slowakei am Beispiel der Zeitschrift „Karpatenland" (1928 – 1938)*. Rukopis.

ZWEIG, Stefan: *Svet včerajška. Spomienky Európana.* Bratislava : Promo International, 1994.

ZWEIG, Stefan: *Svět včerejška. (Vzpomínky jednoho Evropana)*. Praha : Torst, 1999.

Židovské noviny 2, 31. marca 1939.

ŽLNAYOVÁ Edita: *Pojmový svět žáků prvního ročníku základních škol z hlediska romštiny.* Praha : MENT, 1995.

Summary

In the study of Europe and especially central Europe, the phenomenon of collective identities and identification remains an attractive research focus for disciplines studying human society and culture. Complicated relations, mutual overlapping of political, ethnic, national, linguistic and cultural borders, and ties to the past and present caution against generalizations in the theory and study of collective identities. These complex issues instead provoke researchers to delve more deeply into concrete issues and to study them in their thematic, temporal and spatial contexts.

The Center of Excellence (CE) of Slovak Academy of Sciences (SAS) studied these issues in the project, "Collective Identities in Modern Societies. The Region of Central Europe. Processes of Construction, Reproduction and Transformation of Collective Categories and Identities" (hereafter PROCESSES). Established at the end of 2002 for the period of four years, this virtual research institute brought together 27 research fellows in SAS institutes and universities from various academic disciplines, including ethnology, philosophy, German studies, history, oriental studies, political science, religious studies, sociology and social psychology.[1] We are grateful to the initiative of the

[1] The Chairperson of the Center of Excellence was Doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc. (Institute of Ethnology SAS, Bratislava), Vice Chairperson PhDr. Eva Kowalská, DrSc. (Institute of History SAS, Bratislava), Secretary PhDr. Juraj Podoba, CSc. (Institute of Ethnology SAS, Bratislava). The following institutions and individuals cooperated with the CE PROCESSES: Institute of Ethnology SAS, Bratislava: Mgr. Oľga Danglová, CSc., PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc., PhDr. Arne Mann, CSc., Mgr. Tatiana Podolinská, PhD., PhDr. Peter Salner, DrSc., Prof. PhDr. Rastislava Stoličná. DrSc. Institute of History SAS, Bratislava: Mgr. Gabriela Dudeková, PhD., PhDr. Elena Jakešová, CSc., PhDr. Ivan Kamenec, CSc., PhDr. Dušan Kováč, DrSc., PhDr. Tünde Lengyelová, CSc., Mgr. Peter Macho, PhD., PhDr. Elena Mannová, CSc., Mgr. Marína Zavacká, PhD. Institute of Social Sciences SAS, Košice: Prof. PaedDr. Štefan Šutaj, DrSc., Prof. PhDr. Viera Bačová, DrSc. Institute of Philosophy SAS, Bratislava: Prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc. Institute of Sociology SAS, Bratislava: PhDr. Vladimír Krivý, CSc.; Institute of Sociology SAS and Institute of European Studies and International Relations, Faculty of Social and Economic Sciences, Comenius University in Bratislava: Mgr. Andrej Findor. Institute of Linguistics of Ľudovít Štúr SAS, Bratislava: Doc. PhDr. Slavomír Ondrejovič, DrSc. Institute of Oriental Studies SAS, Bratislava: PhDr. Viktor Krupa, DrSc. Faculty of Philosophy, Comenius University in Bratislava: Department of Ethnology and Cultural Anthropology: Prof. PhDr. Milan Leščák, CSc., Department of Slovak History: Prof. PhDr. Roman Holec, CSc., Institute for German, Dutch and Scandinavian Studies: Mgr. Jozef Tancer, PhD.

Presidium of SAS for the establishment and financial support of the Center, which made possible the formation of the interdisciplinary research team and provided conditions for its work.[2] The Center of Excellence team located at the Institute of Ethnology SAS focused its activities on the study of collective identities from the early modern era until the turn of the twenty-first century. Although the study of collective identities in Slovakia has thus far focused mostly on national and ethnic identities, this project stressed the study of so-called "big" collective identities.

The members of CE PROCESSES constituted a relatively large team – not only in terms of the number of its members but due to the variability of its members' disciplinary orientations. From this fact ensued several challenges that had to be addressed in the course of the project. These were related especially to unequal depth of study of collective identity and identification as well as differing theoretical and methodological concepts and tools across disciplines. What came to the forefront with the establishment of the Center was the need to agree upon a common theoretical-methodological apparatus, one of the objectives of the project that was realized in several phases. The dialogue about theoretical-methodological issues intensified after the formation of smaller research teams. Cooperation of team members—tested already in previous projects—was for the Center very enriching and beneficial.[3]

In the first phase of the Center's operation (years 2003-2004), the scientific goal was to specify theory and methodology of the pilot quantitative sociological survey of collective identities conducted on the sample of 1 131 respondents (carried out in November 2003) as the starting point for team members whose work focused on various layers of contemporary collective identities.[4] Issues related to forms of collective identities were analyzed on

[2] In 2002 six Centers of Excellence were established at the SAS, two of which were in the social sciences and humanities.

[3] These were mainly international projects coordinated in Slovakia by the Institute of History SAS in Bratislava: CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny. [Collective Identities in Central Europe in the Modern Times]. Bratislava: AEP, 1999; HAHN, Hans Henning (ed.): Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen. (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas 5). Franfurt a. M. u. a.: Peter Lang Verlag, 2002; MANNOVÁ, Elena – STEKL, Hannes (eds.): Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich. (=Wiener Vorlesungen Konversatorien und Studien. Bd. 14), Wien: Facultas Verlags – und Buchhandels AP, 2003; HAHN, Hans Henning – MANNOVÁ, Elena (eds.): Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung . (=Mitteleuropa-Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas. Bd. 9). Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang Verlag, 2007.

[4] KRIVÝ, Vladimír : Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociolo-

the basis of data collected in both Slovak and international archives and libraries and through field research. In the same period, the publication *Our Slovak Myths*[5] was in preparation. Additionally, team members compiled a bibliography of works related to collective identities in order to interlink particular approaches.[6]

The study of collective identities encompasses a wide range of issues. Therefore, the studied *problematique* was divided into two fundamental parts: collective identities at the local (micro) and state (macro) levels. Consequently, we decided to prepare two independent summarizing outputs. This book is one of them.[7] The publication went through a three-level review process. We first sent the text to selected international experts and then presented the main concepts and theoretical-methodological parts of particular chapters at an international seminar to which the experts were invited.[8] Based on the results of the seminar discussion and reviews, the manuscript of the publication was edited. After further review and editing of particular chapters, two reviewers examined the book as a whole.[9]

gického výskumu. [Collective Identities in Contemporary Slovakia. Data from Sociological Survey]. Bratislava: CE SAV—SÚ SAV—ÚEt SAV, 2004.

[5] KREKOVIČ, Eduard – MANNOVÁ, Elena – KREKOVIČOVÁ, Eva (eds.): Mýty naše slovenské. [Our Slovak Myths]. Bratislava: AEP, 2005.

[6] The bibliography is in an electronic format.

[7] Another output is the book KRIVÝ, Vladimir – DANGLOVÁ, Oľga: Svet mnohých "my a oni". Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. [The World of Many "Us and Them". Collective Identity in Contemporary Slovakia]. Bratislava: Centrum excelentnosti SAV, 2006. In addition to these two publications the Center published numerous papers (both in Slovakia and abroad) and together 14 books, two of which were published abroad (The Czech republic, Germany).

[8] The seminar took place in Bratislava 18-20 September 2006. Individual chapters were reviewed by: Doc. PhDr. Pavla Vošahlíková, DrSc., Prague (Identity and Gender); Prof. PhDr. Leoš Šatava, CSc., Prague (Identity and Language); PhDr. David Václavík, PhD., Brno (Identity and Religion); Univ. Prof. Dr. Peter Haslinger, Giessen / Marburg (Identity and the Nation); PhDr. László Szarka, CSc., Budapest (Identity and Minorities); Prof. Dr. Pál Tamás, Budapest (Identity and Conflict).

[9] We would like to express our gratitude to all reviewers of individual chapters for their invaluable advice and critique. Our special thanks go to the reviewers of the whole publication Doc. PhDr. Silvia Miháliková, PhD. and Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, DrSc., for their willingness to review the voluminous manuscript and for their comments and suggestions.

1. The Study of Identity

The concept of identity became a common term in the social sciences and humanities in the 1960s. However, a renewed and more focused interest in its study emerged in the mid-1980s.[10] Zygmunt Bauman considers the study of identity in the last decade of the twentieth century to be such "prosperous field" that "traditional themes of social research were undergoing restructuring to fit into the discourse revolving around the axis of identity".[11] The discipline of cultural studies that developed in the Anglo-American setting and later in Western Europe directed much attention towards issues of identity. According to L. Grossberg, one of the main representatives of this current, the study of identity to some extent pushes aside other themes that would equally require scholarly attentions.[12] The success and development of cultural studies have influenced research in other humanities and social sciences. While in the 1960s and 1970s the main paradigm in humanities and social sciences was "society", since the 1980s—due to impulses coming from post-structuralism, deconstructionism, "linguistic turn" and other theoretical currents—the main paradigm has gradually become "culture". Studies have concentrated, for instance, on relations between "us" and "them", majorities and minorities, the nation and minority, the center and periphery and on various symbolic representations of collective identities.[13] Cultural studies as an interdisciplinary academic field has in the past two decades developed at least six fundamental views on culture. According to L. Grossberg, the study of culture as difference (and in this frame the study of identity) is the dominant research focus.[14] Cultural studies have had perhaps the strongest impact in ethnology, social

[10] It is not the purpose of this text to provide a detailed overview of the study of collective identities either in Slovakia or abroad. In the following part we just want to point to some academic currents, authors and social contexts that impacted the development of this *problematique*.

[11] BAUMAN, Zygmunt: Identita ve světe, který se globalizuje. [Identity in the Globalising World]. In: BAUMAN, Zygmunt : Individualizovaná společnost. [The Individualized Society], Praha: 2005, Mladá fronta, pp. 166-181. [Czech translation]. Quation p. 166.

[12] GROSSBERG, Lawrence: Identity and Cultural Studies: Is that all there is? In: HALL, Stuart and du GAY, Paul (eds.): Questions of Cultural Identity London, New Delhi: Sage, 1996, pp. 87–107.

[13] MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard: Kulturstudien heute. Eine Gebrauchseinleitung. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): The Contemporary Study of Culture. Wien: Turia+Kant, 1999, pp. 9-15.

[14] Six fudamental views on culture: 1. Culture as Text, 2. Culture as Communication, 3. Culture as Difference, 4. Culture in Socio-political Space, 5. Culture in Institutions, 6. From Culture to Discourse and Everyday Life. GROSSBERG, Lawrence: Globalization and the "Economization" of Cultural Studies. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard eds.: The Contemporary Study of Culture. Wien: Turia+Kant, 1999, pp. 23-46. See mainly pp. 31-36.

and cultural anthropology, history and other disciplines in their development of postcolonial studies and inquiry into the political dimension of identities, i.e. in the study of correlation of identity and power. In the example of relations between and among ethnic groups, genders and other large groupings of people defined by social categories, scholars have mainly studied asymmetric power relations and their implications.[15] In addition to these themes, among central issues in the study of (collective) identities are relations of modernity, identity and the "crisis" of identity in the (post)modern or globalized world, construction of identities and related representations, symbols and the like.

In Slovakia, the study of identity, and within this framework also of collective identities, started to develop mostly after the year 1989. On the one hand, just like in other countries attention to identity was related to the paradigm change in social sciences and humanities (the above motioned shift from "society" to "culture"). On the other hand, however, the heightened interest in the concept of "identity" also stemmed from empirical study of the social reality in Slovakia. After 1989, the country was undergoing crucial social, political, economic and cultural transformations that also importantly affected the understanding of individual and collective identities of the population.

In the early studies of collective identity, scholars focused more on national and ethnic identities than religious, gender and other identities. This was as true for philosophy as for ethnology, history, social psychology or literary studies and other disciplines.[16] The focus on the study of ethnic groups and the nation in the territory of Slovakia, the study of processes of ethnic and national identification and their comparison in either the context of the

[15] See e.g. LUHRMANN, Tanya Marie: Identity in Anthropology. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier 2001, Volume 11, pp. 7154 -7159. On the study of power and political dimensions of culture in cultural studies see e.g. MOUFFE, Chantal: Hegemony, Power and the Political Dimension of Culture. In: MUSNER, Lutz – WUNBERG, Gotthard (eds.): The Contemporary Study of Culture. Wien: Turia+Kant, 1999, pp. 47-52. The author develops her ideas mainly on examples of gender relations in feminist studies.

[16] Information about development of the study of collective identities in Slovakia can be found e.g. in LÁŠTICOVÁ, Barbara – BIANCHI, Gabriel: Identita, jej teórie a výskum v slovenskej sociálnej psychológii 1989-2001. [Identity, its Theory and Study in Slovak Social Psychology 1989-2001]. In: Československá psychológie, Vol. 47, 2003, pp. 405-423. MANNOVÁ, Elena: Kolektívne identity ako téma slovenskej historiografie po roku 1989. [Collective Identities as the Theme of Slovak Historiography after the Year 1989]. In: ŠUTAJ, Štefan (ed.): Národ a národnosti. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy. [Nations and Nationalities. The State of Research after 1989 and its Prospects], Prešov: Universum, pp. 71-77. See also KILIÁNOVÁ, Gabriela: The Theoretical Basis for Research on Ethnic Issues in Slovak Ethnology. In: KILIÁNOVÁ, Gabriela – RIEČANSKÁ, Eva (eds.): Identity of Ethnic Groups and Communities. The Results of Slovak Ethnological Research. Etnologické štúdie 7. Bratislava: Institute of Ethnology of Slovak Academy of Sciences., pp. 13-30. These papers also contain numerous bibliographic references.

Hapsburg monarchy, central Europe or broader historical or contemporary European context was reflected not only in crucial publications after 1989, but also in theory and methodology.[17] Under new political and social conditions, this field underwent swift methodological splitting, when some scholars leaned more towards either the essentialist (primordialist) understanding or constructivist (instrumentalist) understanding of the concept of (collective) identity.[18] The essentialist concept in the study of ethnic and national identity was often following in the direction set by the Soviet scholar J. V. Bromley and his collaborators.[19]

In Slovakia, the new constructivist concepts in the study of identities became more influential in the second half of the 1990s. This was also significantly related to the overall paradigm shift in the social sciences and humanities. Beside methodological changes it also brought about the orientation towards new research themes. Influenced by international publications, research, projects and the interdisciplinary dialogue, the study of processes of construction and reproduction of social realities was being developed in Slovakia. Analyses focused mostly on the process of symbolic coding, decoding, creation and transformation of collective representations. Historians, ethnologists, philosophers, literary theorists, political scientists and sociologists, social psychologists and other scholars now studied narratives of nations and ethnic groups, collective rituals and behaviors, symbolic appropriation of the

[17] On outputs from social psychology, history, ethnology, philosophy and other disciplines see LÁŠTICOVÁ – BIANCHI, MANNOVÁ, KILIÁNOVÁ – RIEČANSKÁ, Ref. 16.

[18] The essentialist concept of study of identities presumes that identity is given, it has its objective basis consisting of some fundamental (essential) features. The constructivist approaches is abed on the assumption that identity is created (constructed), its mutable and context dependent. See e.g. BAČOVÁ, Viera: Primordiálny verzus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity. [The Primordial Vs. Instrumental Basis of Ethnic and National Identity]. In: Československá psychológia, Vol. 41, 1997, pp. 303-313. FERENCOVÁ, Michaela: Konštruktivistické a esencialistické prístupy k etnickej identite. Prehľad teórií a problém konceptu identity. [Constructivist and Essentialist Approaches to Ethnic Identity. Overview of Theories and the Identity Concepts]. In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): Teoretické prístupy k identitám a ich praktické aplikácie. Zborník zo seminára. [Theoretical Approaches to Identity and their Practical Applications. Collection of Seminar Papers]. Bratislava: Ústav politických vied SAV, VEDA, vydavateľstvo SAV, 2005, pp. 31- 42. FINDOR, Andrej: Čo je „identita"? (What is "Identity"?) In: MARUŠIAK, Juraj – FERENCOVÁ, Michaela (eds.): Ibid., pp. 43-50. However, as it will be discussed below, the distinction between the essentialist and constructivist approach is to a large extent oversimplifying, since especially in the past two decades, scholars have elaborated several variations on both mentioned approaches.

[19] BROMLEY, Julian, V.: Etnos i etnografiya. Moskva: Nauka, 1973. Slovak translation: Etnos a etnografia. [Ethnos and Ethnography]. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1980. At that period the essentialist (primordialist) approach was also being developed in Western countries and in the Anglo-American science. The overview of these discourses presents e.g. ERIKSEN, Thomas Hylland.: Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press, 1993, pp. 54-58.

public space, sites of memory or collective myths and symbols. By exploring these new themes, both theoretically and on the basis of empirical research, scholars focused on relations between and among large social groups (ethnic, religious and others) and hence directed attention to the territory of Slovakia as a space heterogeneous in its composition over several centuries. In this field of scholarship, the groundbreaking publication was the Austrian-Slovak book edited by M. Csáky and E. Mannová "Collective Identities in Central Europe in Modern Times," which programmatically paid attention to cultural, ethnic and linguistic diversity of central Europe and to the ambiguity of identities, their processual nature, the issue of construction of national identities and study of heterogeneous cultural codes.[20] In the context of Slovak scholarship we also want to point to the collective monograph from the second half of the 1990s edited by V. Bačová about relations between identity and memory and to the collection of papers from an interdisciplinary workshop on transformation of identities prepared by V. Bačová and Z. Kusá. Both publications (e.g. in contributions written by the editors) brought new methodological trends and they applied them to empirical research in social psychology and sociology.[21]

The recent scholarly outcomes related to the study of collective identities in Slovakia have created favorable conditions for the team of the CE PROCESSES, but at the same time they have revealed the limits of previous research where attention had been paid to only certain identities. These had been the already mentioned studies on ethnic and national identity, while studies on some other identities, such as gender, empirical and theoretical research had been more or less just at the point of commencement. This disproportionality in the level of study of different topics also impacted our collective monograph. Authors of some chapters could lean on numerous theoretical and empirical publications from various fields of social science and humanities, while others stepped out on a very little researched territory.

[20] CSÁKY, Moritz – MANNOVÁ, Elena (eds.): Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny. Bratislava: AEP, 1999. The English version of the publication: SAME AUTHORS (eds.): Collective Identities in Central Europe in Modern Times. Bratislava: AEP, 1999.

[21] BAČOVÁ, Viera (ed.): Historická pamäť a identita. [Historical Memory and Identity]. Košice: Ústav spoločenských vied SAV, 1996. BAČOVÁ, Viera – KUSÁ, Zuzana (eds.): Identity v meniacej sa spoločnosti. [Identities in Changing Society]. Košice: Ústav spoločenských vied SAV, 1997.

2. Main Concepts and Research Questions

The main concept of this publication is *collective identity*, which, like many concepts in the social sciences and humanities, carries multiple meanings. Its usage in the academic vocabulary and in everyday communication is broad, varied, and sometimes contradictory. The notion of identity has recently successfully entered the common vocabulary in many countries and, over the past decades, also in Slovakia. The notion is frequently used by the media and is present in the vocabulary of politicians and pundits. Therefore, the first distinction we strove for was to distinguish the concept of identity as either a practical or an analytical category.

In everyday communication, members of national, ethnic, religious and other large groups often conceive of and depict identity as natural, durable and tacit. This is the foundation that politicians, elites and other actors can act upon when they want to create a certain group or formulate reasons for a common action and collective goals of its members. In this respect, identity as a practical category leans more towards its essentialist understanding. On the contrary, identity as an analytical category, used also by the authors of this publication, distances itself from this essentialist approach preferring the constructivist, processual and contextual understanding of the term.

If we look at the concept of collective identity from the scientific point of view, its standard definition begins with the observation that interaction of social actors (individuals or groups) is only possible after the actors start to perceive and discern themselves as social objects. This process requires that individuals and groups either acknowledge their "identity", or that some "identity" is ascribed to them. This means that there is, on the one hand, some sameness or similarity (within a certain social grouping), while, on the other hand, there also is some difference and uniqueness making possible differentiation of social groupings. If we look at these ideas from the perspective of social relations and interaction between and among groups, collective identity can also be understood as the congruence between the social (self) location (i.e. the location in social space from the perspective of the self and others) and (self)declaration, (self)understanding.[22] In the logic of this thinking, the discordance between the self(location) and (self)declaration leads to identity crises.

[22] SNOW, David, A.: Collective Identity and Expressive Forms. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York

We came across two characteristics of collective identity. On the one hand, scholars study identity as "difference", "diversity" and "uniqueness", yet on the other hand collective identity is understood as "sameness" or "similarity" and the membership in a social collectivity related to them. In other words, most definitions are based on the assumption that the foundation of collective identity lies in shared sentiments of "us" which also differentiates these "us" from "the others" or "different ones". The definition of "those others" is interlinked with categorization, i.e. with ascription of same traits to a certain social grouping.[23] After a sharp critique of essentialist approaches to identity that took place in the past two decades, most scholars have embarked on identity study from the perspective of contextual and constructionist approach. Hence, definitions of identity also automatically contain the premise that the sentiment of "us" is based on both real or imagined traits and experiences of actors, the members of the grouping. Similarly, "our" experiences and traits are in opposition to both real or imagined traits and experiences of "those others, different ones". Although both definitions contain mutually dependent and fundamental elements of (collective) identity, to conclude the inquiry with this type of statements would mean to repeat a more or less banal finding that each "self" or "us" requires some counterpart of "the other/s" and to neglect further research possibilities lying mainly in the study of collective identities in relation to social processes and social contexts, as Gerd Baumann and Andre Ginngrich have lately pointed out again.[24]

After all, the academic concept of collective identity has to a large extent developed in relation to social movements of the second half of the twentieth century, often called "identity movements" that started as movements for human rights, and against discrimination on the basis of race, ethnicity, gender or religious, political and other belief. New social movements were related to "identity politics" and therefore to the struggle for political rights and social acceptance. Often cited as examples of such movements are wom-

– Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier 2001, Volume 4, p. 2212. STONE, G.P.: Appearances and the Self. In: ROSE, A. (ed.) Human Behavior and Social Processes. Boston, MA, Houghton Mifflin, 1962, according to SNOW, David, A., p. 2212.

[23] JENKINS, Richard: Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications, 1998, 2nd edition. The chapter Categorization and Power, pp. 52-73. As will be discussed below, mainly R. Brubacker has dealt with the relationship between identity, group and category.

[24] BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre: Foreword. In: BAUMANN, Gerd – GINGRICH, Andre (eds.): Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach. New York – Oxford: Berghahn Books, pp. ix-xiv. See also GINGRICH, Andre: Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: Ibid., pp. 3-17.

en's movements of the second half of the twentieth century, as well as ethnic, unfortunately in many cases seriously conflictual, mobilization.

Here we would like to go back to the definition of collective identities as a concept stemming from social interaction of actors and categorization of "the others", and we will point to its close relations with the concept of social identity. Social identity can be defined, in very simple terms, as the identity of an individual, ascribed or acquired on the basis of social categories and classification into social groups. The most important social categories determining the social identity of an individual are usually cited as age, ethnicity, gender, social class, occupation, religion, nationality, local membership, family and kinship. Social identity of an individual is interlinked with fulfillment of certain social roles which an individual should play in accordance with expectations of him/herself and his/her social group. Thus, the study of social identity often focuses in the membership of an individual in large and small social groups,[25] as well as on (individual) perception of this membership. In this sense, there is some overlap between the concept of social identity and collective identity, and these terms are even used in parallel as alternative concepts.[26] In this publication, we understand collective identity as the mentioned shared sentiment of "us" distinguishing "us" from those "others". Attention is shifted from the individual to the group, although attention is also still paid to individuals studied as actors of a group. Creation of collective identities is studied as a process related to the invention of the idea of the group (from which identity of group members stems), with construction of the idea of the group and identification with the group. The authors of this monograph look at constructions, reconstructions and transformations of collective identities, in our case related to large groups such as the nation, ethnic minority, religion and the like. Collective identities are one the hand understood as a "product" of these and similar processes, but equally studied are representations (ideas) of identities (for

[25] In a slightly simplified manner, small groups are those social groupings the members of which can communicate face-to-face (e.g. the family). Large groups must create communication channels facilitating inter-group communication. The distinction between a "small" and "large" group therefore does not depend on the size of the group but on the quality and mode of communication. Of course, the number of members is not a negligible indicator, since it influences communication modes.

[26] SNOW, David, A.: Ref. 22, p. 2213; HARDIN, Russel: Identity: Social. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier 2001, Volume 11, pp.7166-7110 ;VÝROST, Jozef – BAČOVÁ, Viera: Medzigeneračné súvislosti sociálnej identity vybranej vzorky obyvateľov Slovenska. [Intergenerational linkages of social identity of a selected sample of the Slovak population]. In: BAČOVÁ, Viera (ed.): Historická pamäť a identita. [Historical Memory and Identity]. Košice: Ústav spoločenských vied SAV, pp. 141- 157, see mainly pp. 142-144.

instance national identity) which people (politicians, actors of social movements) refer to as "really" existing entities, hence recreating them, confirming or changing them. However, this process goes even further, as Pierre Bourdieu aptly pointed out. Not only does the creation and confirmation of representations in social reality generate a certain picture of this reality, but it can also induce social change since this picture (that social actors have about reality) mobilizes them to action leading to the change of reality. Bourdieu's finding points to the productivity of the inquiry into linkages between political activities (or concrete activities of concrete actors), ideas about the social world in minds of these actors and their impact on the mutually dependent process of change, such as changes of social reality and changes in cognitive representations (ideas) of social reality.[27]

In the processes of changes of collective identities or in situations of the crisis of identity, which moreover are interrelated with crucial political, economic, ideational and other transformations, conditions for social conflict emerge. Its goal usually is to change power relations and it provides a very good context for the study of identities. In extreme situations actors must, and usually also do, explicitly declare their membership, express the goals of the group with which they identify, use certain collective representations, and use or abuse symbolic language and collective narratives. The study of conflicts, therefore, can contribute to the explanation of mechanisms of collective identification but also show agreements and discrepancies of group representations with activities and strategies of actors in the context of concrete historical and social processes.

Rogers Brubaker and Frederick Cooper, who have recently contributed to the ongoing discussion about the concept of identity, have summarized five key uses of the concept:

1. 'Identity' understood as a ground of social and political action "is [...] opposed to 'interest' in an effort to highlight and conceptualize *noninstrumental* modes of social and political action." Scholars underline that social and political action (of a certain kind, individual or collective) "may be governed by *particularistic self-understanding* rather than by *putatively universal*

[27] BOURDIEU, Pierre: Description and Prescription: The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness. In: BOURDIEU, Pierre: Language and Symbolic Power. Oxford – Cambridge: Polity Press, Blackwell Publishers 1994, pp. 127-136. See also BOURDIEU, Pierre: Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region. In: Ibid., pp. 220-228.

self-interest. " 2. 'Identity' is defined as a specifically collective phenomenon denoting "a fundamental and consequential '*sameness'* among members of a group or category". 'Sameness' can be understood objectively or subjectively and it manifests itself in solidarity, shared consciousness or collective action. 3. 'Identity' "as a core aspect of (individual or collective) selfhood or as a fundamental condition of social being", is understood as something "allegedly *deep, basic, abiding and foundational.*" 4. 'Identity' as a product of social and political action "is invoked to highlight the *processual, interactive* development of the kind of collective self-understanding, solidarity or 'groupness' that can make collective action possible." In this sense, identity is a product of action as well as a ground of further action. 5. 'Identity' as a product of multiple, competing discourses, "is invoked to highlight the *unstable, multiple, fluctuating and fragmented* nature of the contemporary self."[28] Brubacker and Cooper also summarized the discussion about "strong" ("hard") and "week" ("soft") concepts of identity. "1. Identity is something all people have, or ought to have, or are searching for. 2. Identity is something all groups (at least groups of a certain kind—e.g. ethnic, racial, or national) have, or ought to have. 3. Identity is something people (and groups) can have without being aware of it. [...] 4. Strong notions of collective identity imply strong notions of group boundedness and homogeneity. [...]"[29] This notion is related to everyday, common understating of the word identity and in scholarly literature it tends towards the essentialist approach. Brubacker and Cooper summed up the "weak" understanding of identity into three points: 1. "Clichéd constructivism" means that many scholars almost automatically (and without) reflection write about identity as "multiple, unstable, in flux, contingent, fragmented, constructed, negotiated, and so on." (See identity as defined in point 5). 2. Why should "weak" conceptions even be conceptions of "identity" when. "The everyday sense of 'identity' strongly suggests at least some self-sameness over time, some persistence [...] while other things are changing." 3. "Weak" conceptions of identity may be too weak that they "leave us with a term so infinitely elastic as to be incapable of performing serious analytical work."[30]

[28] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond "Identity". In: BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups. Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2004, pp. 28-63, quotations pp. 33-35. Italic—the authors.

[29] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond "Identity", Ref. 28, p. 37.

[30] BRUBAKER, Rogers – COOPER, Frederick: Beyond "Identity", Ref. 28, p. 38. On the latest discussions about hard and soft concepts of identity see also GINGRICH, Andre: Conceptualising Identities, Ref. 24.

Arguments about extensive diffusion of the term "identity" and alternative proposals served us in the project in two ways. The research team of the Center did not stop using the concept of identity as such, but each individual chapter contains its own analytical specification. In terms of the alternative terminology proposed by Brubacker and Cooper[31] the term identity was used in relation to identification and its processual nature, i.e. its construction, or reproduction and change were emphasized. Since the focus of research was on *collective* identities, the second most frequently used meaning of the terms pointed to the study of identity as "groupness". In this case, the researchers concentrated on manifestations of group membership, inter-group and intra-group linkages.

Interlinked with the concept of identity is the notion of *the group*, or the social group. We use this term to denote a grouping (collective) of people whose members are conscious of their belonging to the group and are aware of their group as a certain describable unit. According to Richard Jenkins, a group differs from just any kind of grouping by the fact that a social group has a meaning to their members and the members are aware of this meaning.[32]

In the Center's project, attention was focused on large social groups such as ethnic, national, gender, religious or linguistic, which are derived – as we already mentioned – from basic social categories. Members of these groups recognize each other, communicate with each other and feel group solidarity. Members of a group have a sense of common belonging.

Identification with a group may lead to creation of group identity. In this respect, the approach of Frederik Barth, who studied (ethnic) groups through the concept of ethnic boundary, remains inspirational. His study was based on the assumption that it is not cultural phenomena that are the stimulus of creation or persistence of an ethnic group but rather it is the boundaries that in the minds of the group members define what the group difference is, thus creating particular groups. In other words, according to Barth ethnic groups are formed and persist as units only if they create differences and delineate social boundaries, which in the end separate one group from the other. What will become cultural difference, and what will not, may to an impartial ob-

[31] The authors put forth a proposal to replace the "overloaded" concept of identity by not just one but several alternative terms: 1. identification and classification, 2. self-understanding and social location, 3. commonality (sharing of common attributes), connectedness (relational ties linking group members) and groupness (sense of belonging to a group, awareness of group's existence). BRUBAKER, Rogers – COOPER, FREDERICK: Beyond "Identity", Ref. 28, pp. 41-48.

[32] JENKINS, Richard: Rethinking Ethnicity, Ref. 23, p. 54.

server seem marginal, unimportant or, on the contrary, crucial or obvious. And of course, the content of what is and what is not considered as difference may change over time. Created boundaries define the course of a group's social life. For instance, they define the importance of group identity for its members, or in what situation identity become more or less important. It is interesting, as Barth further shows, that even frequent communication may not automatically lead to a lessening of inter-group (cultural) differences. If this does not happen, it means that groups pass on not only criteria for identification but also mutual relations structured in ways that maintain these differences. In such cases, interaction can lead to further reinforcement and communication of cultural difference that are meant to distinguish one group from the other if group members are interested in doing so.[33] Inhabitants of Slovakia, as a historically culturally, linguistically, religiously heterogeneous space, have always had the chance to find differences, form groups and create collective identities. Therefore, for the authors of the monograph, it was interesting to analyze not only *if and how* particular groups create boundaries based on cultural manifestations, but mostly *when and under what conditions* the need to create these boundaries emerges. In the recent years, it has again been Rogers Brubaker who in relation to the study of ethnic minorities, nations and other large groups pointed to a surprising fact of how little the social sciences have dealt with the concept of the group in more detail, as if this concept was clear and unproblematic. He especially highlighted the tendency he termed "groupism", i.e. the perception of groups as externally bounded, separate, mutually different and internally homogenous units.[34] "Groupism" means "the tendency to take discrete, bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis."[35] Brubaker considers this approach to be simplifying. Brubaker's ideas are inspirational as they can offer other approaches to the study of groups in our projects. These alternative approaches are mainly concentrated on the study of "groupness" (collective self-understanding, identifica-

[33] BARTH, Fredrik: Introduction. In: BARTH, Fredrik: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences. Oslo: Johansen & Nielsen Boktrykkerl 1970, pp.9-38.

[34] BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups. In: BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups. Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2004, pp. 7-27. The tendency to consider ethnic groups to be relatively isolated united was stressed, although from a partly different perspective, by Fredrick Barth. See BARTH, Fredrik: Ethnic Groups and Boundaries, Ref. 33, pp. 10 – 11.

[35] BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups, Ref. 34, p. 8.

tion with a group) through events, ideas, and representations, in which the consciousness about a group was created, manifested and reproduced. This kind of approach to empirical research of national, minority, and also religious and linguistic identity in Slovakia has not only uncovered central elements of formation of collective identities but has also taken into account the possibility of group-related processes that never reached their "destination". It means that in many cases scholars also studied those events that did not "work out"—protagonists or ideas that did not catch on or reproduce in the negotiation between and among group members. In these cases, researchers focused on the construction of a group as a social, political or cultural project, mindful of the fact that the project can have different phases, actors and strategies, and that studied parts of this project (seen either through people, events or ideas) can have a different degree of success: some catch on in the group only temporarily, some for a longer time and yet some other will not materialize at all.

A main goal of our research was not to study groups automatically as homogenous and clear entities, although the topic could have induced this kind of approach. In describing the identification process the researcher first of all explains its constitutive elements and focuses on those actors who contributed to the construction of identity as a certain collective idea. But to realize that identification process is a multifaceted phenomenon encompassing ideas about and activities of various actors in a group can also help to show various faces of the identification process, its different understanding by group members, the coexistence of various representations, different actions (strategies) of the members, their different ideas about the group as a unit, and their different goals – and hence described the intra-group heterogeneity.

Another aspect of our research was to emphasize the distinction between groups and categories, social categorization and collective identification. Such an approach proved to be productive for instance in the study of gender collective identity, both in the historical perspective and in the study of the present. In this chapter, as well as in the works on the relationship between collective identity and conflict, or on minority identity, researchers even more deeply confirmed the untenability of the thesis about groups as homogenous units through their empirical studies. To paraphrase Brubacker, we could conclude that it is not enough to study collective identity only through the group (although we cannot leave this concept out), but it is important to look also at categories, procedures, struggles, "identifications, languages, stories, institu-

tions, organizations, networks and events"[36] that would be the most helpful in historical, ethnological, sociological or other empirical studies.

In the last quarter of the twentieth century, the study of collective identities focused on the broad issue of how large groups (or more precisely group actors) in social interaction formulate their ideas about the group's duration in time, with what idea about the group's past they identify and how this knowledge is preserved, transmitted and how it reemerges. Recently, the term *collective memory*—defined in various ways and encompassing these and also other phenomena—has gradually become, together with the term collective identity, one of the most frequently used in the social sciences and humanities. The author of the term, Maurice Halbwachs, wanted to highlight the social nature of remembering and the importance of shared ideas for a group (collectivity). The term memory with the adjective collective, or social memory, has become interlinked with previous research of social and cultural anthropologists and psychologists and captured the attention of scholars from many disciplines. It became popular especially from the 1980s onwards when it took on many, often contradictory, meanings and with many adjectives: historical, cultural, national, and so on.[37] By coining the concept of collective memory in 1952, Maurice Halbwachs in many respects was ahead of his time. First of all, he emphasized the fact that creation and preservation of the memory of an individual (individual memory) strongly depends on the group membership(s) of this individual, and thus he directly interlinked the concepts of memory with the group (collectivity), remembering with identity.[38] He therefore directed attention to social frames ("cadres sociaux") of remembering, and pointed to

[36] BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without Groups, Ref. 34, p. 4.

[37] HALBWACHS, Maurice: Les cadres sociaux de la mémoire. Les Travaux de l'Année sociologique. Paris: Félix Alcan 1925 Cf. http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf; FENTRESS, James – WICKHAM, Chris: Social Memory. New Perspective on the Past. Oxford – Cambridge: Blackwell Publishers 1992. For an overview of different understandings of the concept see also: CANDAU, Joel: Anthropologie de la mémoire. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. LINKE, Uli: Anthropology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier 2001, Volume 4, pp. 2219-223 ; PRAGER, Jeffrey: Psychology of Collective Memory. In: SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul B. (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier 2001, Volume 4, pp. 2223-2227.

[38] As J. Assmann pointed out, Halbwachs does not elaborate the concept on identity and used the term itself only scarcely. ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen. München: Verlag C.H. Beck 1992. Cited according to the 5th edition, 2005, p. 46.

[39] HALBWACHS, Maurice: Les cadres sociaux de la mémoire, Ref. 37, pp. 206- 211.

the necessity of dealing with concrete social, political, power and other conditions in which the memory content forms and changes or vanishes. Halbwachs writes both about changes of memory and about forgetting. He finds reasons for forgetting in the extinction of original social frames or their parts that created conditions for certain memory contents. On the other hand, forgetting or *deformation* of a certain memory (Halbwachs' term) follows from changes of social frames in time.[39]

In many respects, Halbwachs' ideas inspired Jan Assmann who was developing the concepts of memory and remembering explicitly in relation to the concepts of identity and culture, or cultural continuity.[40] However, Assmann did not directly take over Halbwachs' term of collective memory, or, more precisely, this term was not central to him. Rather, he focused on explanation of the term *cultural memory*. Only a few places in Assmann's text vaguely show that he subsumes cultural memory under a broader term of collective memory, but he did not define it.[41]

Assmann understands cultural memory as the outer dimension of human memory. According to Assmann, who directly refers to Halbwachs in this part of his writing, the content of memory depends not so much on its physiological capacity but on external cultural and social conditions. Besides cultural memory, the author also provides examples of three other outer dimensions of memory – mimetic memory, memory of things and communicative memory. Under certain circumstances, all three mentioned types can turn into cultural memory.[42] Cultural memory in this sense represents the space where meanings of things, acting and communication get passed on. This is, according to Assmann, an umbrella term encompassing processes of creation of tradition, references to the past, construction of identity or self-definition of a group – all this studied in changing historical conditions.[43]

[40] ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, Ref. 38.

[41] For instance, in the analysis of differences between communicative and cultural memory he speaks about double functioning of collective memory, where one is communicative and the other cultural memory. ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, Ref. 38, p. 51.

[42] *Mimetic memory* contains acts and behaviors adopted mostly by imitation. Everyday practices, work procedures or habits have been equally today as in the past passed on via both verbal and non-verbal direct communication. In contrast to these, written instructions, or some other indirect forms of transmission of information are even in post-modern society in minority. *Memory of things*, according to Assmann, reminds people of their past and different layers of the past. *Communicative memory* is based on the ability to use language, communicate with others, which is the ability that an individual can only learn in social interaction with other people. ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, Ref. 38, pp. 19-24.

[43] ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, Ref. 38, pp. 19-24.

He also distinguishes between communicative memory and cultural memory according to the time period they contain and according to the manner in which they are passed on. Communicative memory contains memories focusing on the recent past, such as memories of the members of one generation. It is formed more or less spontaneously and is tied to events of the historical period of the given generation. With this generation passing away, also directly transmitted "living" memories vanish. Communicative memory usually encompasses memories of three to four generations, which goes about eighty years back in time. That is approximately the limit to which it is possible to preserve memories passed on by direct communication. Assmann calls this phenomenon *biographic recollection*. In contrast is *erudite recollection* ("fundierende Erinnerung") or cultural memory that focuses on the origin of the group and fixed points in the past. It is important that in this case attention is focused more on symbolic representations of the past, including images, myths and symbols.[44] What is most important here is that through the presentation of the past (through remembering) identity of the group is confirmed.

The coining of the concept of collective memory, or its development by help of other terms such as social memory[45] or cultural memory, directed attention to the study of relations between processes of formation of collective traditions, collective ideas about the past and their utilization for construction of (collective) identities. More detailed development of the concept of memory—for instance by Assmann who distinguished temporal functioning (and also the ability of transmission) of communicative memory in contrast to cultural memory as a more durable "creation of the self-image of a group"—brought new impulses to the study of processes of remembering.[46] But, on the other hand, the frequent use of the concept of memory with various adjectives or related terms has resulted in a diffusion of its meaning.[47] The situation is also complicated by the fact that Halbwachs himself, and after him also Assmann, did not provide us with an exact definition of collective memory, as Michaela Ferencová has lately pointed out.[48] The current situation of course

[44] ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, Ref. 38, pp. 51-53.

[45] More on the discussion about the concept see e.g. FENTRESS, James – WICKHAM, Chris: Social Memory, Ref. 37.

[46] For more details about Assmann's contribution in this respect see KANSTEINER, Wulf: Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. In: History and Theory, Vol. 41, 2002, pp. 179-197, here p. 182.

[47] KANSTEINER, Wulf: Finding Meaning in Memory, Ref. 46, pp. 181-184. brings a mode detailed analysis of different meanings of the word memory and remembering in the scientific discourse.

[48] FERENCOVÁ, Michaela: Collective memory reconsidered: Critical remarks on the concept in the

does not contribute to the precision of the term. In other words, just like in the concept of identity, with the concept of memory it is necessary to define its understanding for the needs of concrete research.

In this publication, the concept of collective memory is generally used in two interrelated meanings: as the content of memory and as processes of memory.[49] In the first case and in relation to the study of collective identities that is at the center of our study, researchers focused on certain sets of information about the past. Attention was mostly paid to shared contents, i.e. to that kind of information about the past that actors perceive and foster as common for a certain group. In this case, the concept of collective memory refers to the fact that although, in the strict sense, memory is an attribute of an individual, the individual as a member of a group can share, and usually does share, common contents of memory about group's past, i.e. common representations of the past. Common representations of the past can lean upon many material things (e.g. buildings, memorials, historical artifacts) as well as on nonmaterial evidence (e.g. ideas, knowledge, symbols). In this publication, the authors study what the real content of collective representations of the past is, to what extent the memory content is based on real or "invented" traditions, and to what persons, places, events, values, activities and so on collective representations are tied. The authors start from the assumption that representations contained in memory are not fixed but can change, emerge, and perish in the process of remembering and forgetting. In the case of memory processes, research focused on the processes of collective remembering and forgetting and the media through which this happens. The media of memory can be various verbal, nonverbal, pictorial and symbolic manifestations and practices in various combinations (e.g. memorial events, public presentations of elites, published texts, symbols, images and the like).

---

writing of Maurice Halbwachs and Jan Assmann. Paper submitted to the collection of papers from the international conference "Memory from Transdisciplinary Perspectives: Agency, Practices, and Mediations" organized by Research Centre of Culture and Communication, University of Tartu. The manuscript courtesy to the author. When speaking about Halbwachs we should keep in mind that his book "Collective Memory" (the French original "La mémoire collective" published in 1950, English translation published in 1980) was published post-mortem. It was edited by his daughter, hence it is, in a way, an unfinished work.

[49] J.K. Olick highlighted the fact that already Halbwachs interpretation of collective memory indicates two kinds of phenomena: 1. socially determined (socially "framed") individual memories and collective commemorative representations, 2. mnemonic paths (i.e. the paths of remembering or forgetting). OLICK, Jeffrey K.: Collective Memory: The Two Cultures. In: Sociological Theory, Vol. 17, 1999, pp. 333-348, esp. p.. 336. The first category is close to what we label as the *content of memory* (when given the aims of this publication we mostly pay attention to collective representations), the second category is close to *processes of memory*.

Remembering is never just a simple retrieval of information from memory. It is selective and determined by a situation in which it takes place. An important role in these processes is played also by the axiological basis of memories. In connection with the study of collective identities, retrieval of representations (collective remembering) and change in representations or their extinction (forgetting) is studied in concrete social and historical context, i.e. in the context of political, economic, cultural, ideological and other processes in a certain historical period. Researchers deal with activities pointing to deliberate construction of traditions (contents of collective memory) and their utilization by a group, especially in relation to collective identification processes, emancipation processes of large groups, struggle for political power and public acceptance. The concept of "invented" historical traditions coined by Eric Hobsbawm, described on and applied to concrete materials, e.g. in chapters about minority or national identities, again proved to be an inspirational and useful tool of historiographic, ethnological and other research, the findings of which are presented in this monograph.[50]

In accordance with their focus on concrete contents of collective memory, the authors also use the term historical memory understood as a set of information about common history (of a group). However, in this case we cannot speak about some systematic interpretation of the past events, but rather we must study the selective and purposeful explanation of the past, more distant or more recent events, related to the existence of the group. As V. Bačová says about historical memory: "The probable basic motive of its functioning is to explain, understand, apologize or criticize the current status quo (both personal and social)."[51]

Another, alternative term to collective memory used by the authors of the monograph is national memory. The term relates to common contents of memory and processes of remembering of a large social group—a nation.

Although discussions about the use of terms collective identities, groups and memory still continue and both Slovak and international scholars often rightfully critique their different understanding, the focus of the research team of CE PROCESSES on these three basic concepts proved to be appropriate. In

[50] HOBSBAWM, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.): The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (first edition 1983), pp. 1-14.

[51] BAČOVÁ, Viera: Historická pamäť ako zdroj konštruovania identity. [Historical memory as a source of identity construction]. In: BAČOVÁ, Viera (ed.): Historická pamäť a identita. [Historical Memory and Identity]. Košice: Ústav spoločenských vied SAV, 1996, pp. 9-28. esp. p. 19.

the given phase of scholarship in Slovakia, the concept of *collective identities* (precisely defined) has become a good platform for the meeting of various disciplines. Together with other concepts, it has been a productive tool for mutual convergence of different approaches and has facilitated the crossing of interdisciplinary boundaries.

3. Thematic Definition of Research Areas

In this publication we paid attention to the following areas (chapters): I. identity and gender, II. identity and language, III. identity and religion, IV. identity and nation, V. identity and minorities, VI. identity and conflict. While the authors of the first five chapters deal with selected "large" collective identities, the last one is crosscutting. In this chapter the team looks at collective identities in conflict or post-conflict situations studied on examples of problems defined in time and space.

The first chapter is authored by the team composed of one social psychologist and two historians. In spite of relatively far removed timeframes of individual contributions in the chapter (the early modern era, the period of WW I and the years 2001-2002), the scholars were able to shed light on their studied topic from the perspective of common research questions and to interlink the analyzed material through the concept of gender. Gender is understood as historically, social and culturally constructed social category, not "eternal" but mutable. As V. Bačová maintains, social categorization, including gender, also "means social stratification. Gender categorization of people is always combined with other types of categorizations and memberships". This approach enabled the authors to create an internally cohesive text. They highlight the need of further historical and social-psychological study of women and men as categories, which especially the Slovak historiography does not include in its tradition. In this respect, the chapter can be characterized as pioneering especially in its historical part, but also in terms of its interdisciplinary dimension.

Language is usually regarded as an important and often the most important part of ethnic and also local, regional, or national identity/identification. The second chapter looks at the relation between identity and language mostly through the prism of the relation between language and ethnic membership studied in a broader historical framework, from the period before the emergence of national movements in Europe (in the case of Slovakia from the time of creation of the old Slavonic language and the arrival of Constantine

and Methodius to Great Moravia in the ninth century) until the present. The cooperation between a linguist and an oriental scholar endowed the text with interesting parallels about the relationship between identity and language in Europe compared with the situation in non-European and non-literate communities. Thanks to this, the authors pointed to the general validity of some research findings beyond just Slovak or European territory. The authors paid special attention to the linkage between identity and language standardization, bilingualism and bi-ethnicity, multilingualism and multi-ethnicity. They also pointed to pluriligualism of some languages (especially English and Slovak), or to special features of the relation between language and the majority or minority, and to national, standard and official languages. Modern sociolinguistics provides interesting insights into the field of bilingualism in concrete settings, studies the issue of "code switching", and so on.

The chapter on religiosity is also interdisciplinary. Its authors are a historian, a religionist and an ethnologist. The chapter is an attempt to analyze different types of collective religious identities in a broad time span viewed from the perspective of three concrete time periods. The most distant in time is the period of the early modern era (Protestantism and counter-reformation in Slovakia and old Hungary).Within the concept of the project, the author of this part looks at religiosity from the pre-modern era characterized by processes of formation and creation of religious identities closely related to the beginning of the modern times. Further, religiosity is studied in the period of modernity (with the example of transformation of the Jewish religious identity after the Holocaust, i.e. after 1945) until the present and also in postmodern religious identity (with the example of types of religious identities in the neo-protestant setting of Slovak/European Roma).

The chapter dealing with the relation between identity and nation closely elaborates on the issue in the European, central-European and Slovak context. The team of authors consists of historians, a philosopher, an ethnologist and a political scientist. They describe national identity in relation to national processes in Europe, and in particular in the context of central Europe where diversity of the setting provides interesting comparative material. The chapter continues with the analysis of a broad spectrum of Slovak elites in the nineteenth century. The authors do not take into account just a narrow layer of educated "nationalists" but present also other opinion-making groups and their representatives in relation to Hungarian and German ideational currents. Thanks to this approach, the authors present very interesting and little-known pieces of information from historical sources about variability

of opinions related to the issue of nationhood and the nation-state in Hungary and the Hungarian monarchy. The analysis of constructions of national identities in relation to changes in political culture of the nineteenth century together with changes of collective identities in the twentieth century provide unusual angles of looking at the issue of formation of the national identity of Slovaks again seen in relevant political, social, cultural and other contexts in the space of central Europe. The chapter is concluded by a discussion about symbolic forms of national identification through construction of the national narrative that needed to be "populated", "located" and embellished with the "golden age". The authors describe gradual construction of representations, topographic and metaphorical "memory sites" that introduced the nation as a "natural entity".

The common denominator of the chapter about identity and minorities is that its authors focused their attention on complicated, historically determined relations between the majority and minorities in the central-European space. Co-authors of the chapter are a literary historian and German studies scholar, three historians and two ethnologists. In their analysis they especially utilize the concepts of auto-image—hetero-image from the point of view of inter-group relations, loyalty, otherness and other. It was not the goal of this chapter to analyze all minorities living in Slovakia. Rather it focuses on the following ethnic, ethnic-religious minorities: Germans, Hungarians, Jews and the Roma. The authors look at the issue of minority communities from the perspective of their importance for both past and present formation of collective identities mostly in the territory of Slovakia, taking into account the degree to which these have been so far dealt with in Slovak history and ethnology and the long-term specialization of the team members. The conclusion of the chapter brings new perspective on the "others" and the "foreign" through the analysis of their reflection in collective memory of the majority. The authors focus mostly on the time period of the eighteenth through twentieth centuries (the German and Jewish minority) and continue to the present (the Hungarians and Roma minority).

The last chapter looks at the role of either declared or ascribed collective identities through their study in extreme, usually crisis, situations of mostly the twentieth and twenty-first century. Its authors (an ethnologist and two historians) deal with the following types of conflict: economic-national conflict, establishment and strengthening of the totalitarian regime and ethnic conflict, and in all cases ideological/political conflict. What comes to the fore is the issue of economic elites and economic nationalism in central Europe,

the issue of formation of "newly gained" identity of a member of the Communist party in the process of establishment of the *nomenklatura* in Slovakia after the communist coup in 1948, and also the relationship between identity and power on the example of an ethnic conflict during transformation processes after 1989. Given the studied time frame, the chapter also highlights the concept of modernity.

4. Territorial Definition of Studied Issues

At the center of attention of particular chapters are issues pertaining to the territory of Slovakia, but the studied ethnological, historical, linguistic, philosophical, religious, social-psychological and other facts and data are usually anchored in broader European and marginally also in non-European contexts.

The European context of the studied issues is to some extent reflected in all chapters of the publication. Heightened attention to it is paid especially in connection with the phenomenon of nationalism by the authors of the chapter "Identity and Nation", and in relation to ethnicity. The non-European dimension is considered by the scholars studying identity and language. European connections and comparisons are also a component of the chapter "Identity and Religiosity", especially in the part on religiosity of the Roma. Similarly, European contexts are taken into account in the chapter "Identity and Conflict", mainly in the part on identity and power in transformation processes after 1989.

In line with the goals set by the research team, great attention was paid to the *central-European space* and its correlations with historical and current situation in Slovakia. Central Europe as the starting point and reference frame is taken into account throughout the thematic scope of the publication, but the authors of the chapter on religiosity (religious exiles in historical Hungary and Germany, the Jewish minority) especially move on this territory. This space is also crucial for the study of minorities (historical Hungary, Austria, Germany, Poland, present-day Hungary, etc.), conflict in connection with economic nationalism, division of Europe after WW II and the rise of the Iron Curtain. In the part on gender identity, historically-oriented texts focus on the Hungarian kingdom. Focused bilaterally (Slovak-Hungarian) but still within the central-European space are studies of the Hungarian minority in Slovakia (in the chapter on minorities), as well as a special paper about loyalty of the

Jewish minority in Slovakia to the state and to the Slovak majority in the years before and at the beginning of WW II from the same chapter.

In the publication, Slovakia is often mentioned as polyethnic and polycultural space which – with the exception of a short period of existence of the war-time Slovak republic (1939 – 1945), ruled de facto by the Third Reich – existed during its whole history within polyethnic and multinational state units, until the creation of the Slovak republic in 1993. In the history of Slovakia there have been several waves of colonization of the territory (also by people of other ethnicities) and several changes of borders and state units. Slovakia also is an area where many religions and ethnicities have been coexisting for a long time. All these moments have influenced the feelings of people's membership in particular, namely religious, linguistic, ethnic and national collectivities and their loyalty to centers of power or states, resulting in various circumstantial identity changes. These characteristics rank the population of Slovakia among people of central Europe that some authors call "Zwischen-Europa".[52]

Typical for central Europe is a long-term coexistence of several groups and cultures. Just like the Alps, the Carpathians have also become over the course of centuries and historical events a place where groups coming from all parts of Europe or other continents (for instance the Roma) meet. The present-day composition of the Slovak population is the outcome of older as well as more recent movements of people.

According to the 1991 population census, there were about 850 000 Slovak citizens who declared non-Slovak ethnicity, representing a little less that 15% of the population. They belong to more than 13 nationalities, which attests to a high ethnic diversity of the population of Slovakia. The majority of the non-Slovak population is Hungarians, followed by Roma, Russins, Ukrainians and Germans, and a smaller number are Jews and Croatians.[53] *Nationality* in the census was understood as a national or ethnic membership. It was up to each citizen to freely declare his/her nationality. This indicator is thus defined by a subjective opinion and perception of individual people.

In 2001, compared to 1991, there was a slight increase (0.1%) in the number of people of the Slovak nationality. Additionally, the number of these who declared Roma nationality increased while the number of people of the

[52] On the concept of Zwischen-Europa see e.g.. SETON-WATSON, Hugh: Eastern Europe between the Wars 1918-1941. Cambridge: Cambridge University Press 1945.

[53] Ľudovít HARAKSIM: Úvod [Introduction]. In: Ľudovít HARAKSIM (ed.): Národnosti na Slovensku. [Nationalities in Slovakia]. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV, 1993, p. 7.

Hungarian nationality decreased. In 2001, 85.8% reported Slovak nationality, 9.7% Hungarian, 1.7% Roma and 0.8% Czech.[54] In the 2001 census, 83.9% of people reported Slovak as their *mother tongue*, while in 1991 it was 84.3%. In addition to the number of residents speaking the Slovak language (4 512 217), the census statistics recorded the speaking of Hungarian (572 929), Romani (99 448), Russin (28 646), Czech (48 201), German (6 343), Polish (2 731), Croatian (988), Serbian (411), other (7345) and unreported (66 056).[55] However, the figures reported in official statistics are just informative and are rather biased, as they did not report exactly on the number of members of particular groups from the perspective of their self-declaration and from the viewpoint of "others".

5. Temporal Definition of Studied Issues

Overall, individual authors and smaller teams move within a relatively broad time-frame, deliberately delineated by the period of formation of studied collective identities and group identification processes. Depending on the particular studied issues as well as authors' specialization, the timeframe of the papers is between the seventeenth and eighteenth centuries until the most current years of the twenty-first century.

The goal of the whole team of authors was to follow processes of formation of collective identities in connection with the rise and development of modern societies in which the processes of collective (and also individual) identification gain new importance. Therefore, the beginning of the chosen time frame corresponds with the onset of modernization in central Europe, or in particular in Slovakia, which at that time was part of a large state unit. Gradual changes of traditional estate-based, agrarian societies into modern ones, due to a whole plethora of economic, political, cultural, ideological and other processes described by scholars as modernization, took more than two hundred years. The authors of the monograph highlight, through the study of collective identities, the ambivalent nature of these processes, and the special mixture of "traditional" and "modern" phenomena created by modernization processes in the concrete territory and concrete societal, economic and cultural situation.

[54] The Population Census 2001. Nationality and Mother Tongue. http://www.statistics.sk/webdata/slov/sctanie/namj.htm

[55] The Population Census 2001. Nationality and Mother Tongue. Ref. 54.

6. Research Outcomes

Collective identities have been studied by many disciplines such as ethnology, history, linguistics, philosophy, sociology, and social-psychology, which have inspired Slovak scholars to conduct this so far rare attempt to tackle them in a complex way. Diverse research approaches made it possible to unveil the mechanisms of construction of different types of collective identities and to highlight multiple aspects of their functioning in a temporal and thematic dissection. Even in seemingly natural and unquestionable gender identity it became apparent that this identity to which an individual is born is a construct *par excellence*: the content of gender identity, i.e. what it means to be a woman or a man, is subject to changes and development, not only in terms of changing historical periods, but also during the lifetime of an individual. Women and men have been divided into two different groups/categories. But within the social hierarchy—i.e. within one social stratum—they are connected by common conditions that society creates and reproduces. This understanding stresses the need and contribution of a special historical and social-psychological inquiry of (the category of) women and (the category of) men as socially-created categories. Through the historical perspective and analysis of the old Hungarian law and social context, it became apparent that the membership in an estate, or a social stratum, was more important than gender. The view that historical law was *a priori* meant to be discriminatory towards women was not confirmed. The relationship between a man and woman, or a husband and wife, reflected in the law as a relationship of dependence, was first of all related to the economic dependence of women. Thus, the measures concerning women were understood as economic protection of women (as subsistence obligations of a husband towards his family and hence also his wife) and not as curtailment of her rights. The most important milestone in the social status of women and in ideas about gender identity were socio-economic changes, but also new views on the role of women in the family and society brought about by the enlightenment discourse. Here the most important aspect appears to be education of women that started to be accentuated at the begging of the modern period but the spread of literacy was paradoxically connected with "domestication" of women, with strict definition of their role in the family, understood as the model of society (and the nation). However, claims formulated by national movements also facilitated women's involvement in the public sphere. Historical and social-psychological research confirmed that an individual has always identified with several social groups simultaneously, as his/her real ex-

istence required membership in several collectivities. Gender identity is thus cutting across other identities, including class membership, religion, regional, ethnic and others. Together with socio-economic conditions also changes the social position of an individual and a group, and with development of ideas gender roles and norms are constructed anew. Therefore, social identity, i.e. membership in a social stratum or class, appears to be the most important for the social position and real existence of an individual.

For a certain period, or in a certain context, religious identity also played a similar role. Expectations that our times will witness the replacement of cultural differences and diversity with global homogenized culture have proven to be just a myth. While the concept of modernization presupposed secularization and, in case of Marxist ideology, the programmatic elimination of class, ethnic and national differences, in fact differences have not disappeared and neither has religion ceased to exist. In the times of increasing feelings of global (external) endangerment, various postmodern religious outlooks emerge that, contrary to "modern" ones, are heading towards the revival of the importance of religion in society and its renewed linkages with power structures. However, as the hereby presented research showed, forms of religious identities (transdenominational, unclear denominational identity, processual religious identity accompanied with frequent/multiple conversions) are reproduced over the course of a long time period (from the early Middle Ages until the present). A model situation triggering this patterns and types of behavior can be a situation of crisis (conflict) and related real or potential feelings of peril. Therefore, a group endangered in the past can display a behavior similar to the large (global) contemporary society facing global forms of danger (terrorism, disturbed environmental balance, third world problems, and the like). The moment of historical or potential endangerment (either real or symbolic) often plays a key integration role and contributes to the rise of solidary-type community cohesion and thus can be the main integration and foundational element of collective identity of "endangered culture". Another form of reaction can be revocation of the original identity and conversion, assimilation or search for a new identity. Conversion was meant to generally improve one's social position, open up an avenue to a profession career or simply to employment, and the like. However, there were situations when conversion was meant to be means, hope (usually very unreliable, uncertain and illusionary) or the last desperate attempt to protect one's basic civil or human rights or very physical existence. Such a strategy spurred by a threat of liquidation of a community resulted, in the case of the Jewish community, in the perception of a fatal failure of God

and religion. On the other hand, such abandonment of religious identity also must be seen in the context of the influence of Socialism's later period and the overall secularization of the Slovak, especially elite, society. Identity, built in the past primarily on religious and ethnic principle, hence precedes "modern" transition to identity built on the cultural principle.

Research on transformation of religious identity carried out within the frames of our project can also be related to the study of marginal groups, namely minorities. As has been confirmed, a minority position is often directly interlinked with marginalization, penalization, stigmatization or persecution in the name of a higher interest of social homogenization (either historical or contemporary). Definition of an ethnic minority or ethnic communities lies in its minority status within the large political and administrative unit of which it is a part. However, ethnic identity of a community is not an objective, immutable element of social communication, but rather a dynamic element. It is a result of subjective processes of self-identification and identification by others and reflection of similarities and differences between one's own and other group. The central European space has always been "overloaded" with various ethnic groups that often gained minority status, or whose emancipation process transformed them into independent nations. The analysis of their consciousness offers many parallels to the development of ethnicity in groups that in the twentieth century by a certain "coincidence" gained the status of dominant nations (in the given context, Slovaks are used as a reference group). These processes can be plastically demonstrated in the example of Germans, Hungarians and the Roma. And it is not just a description of particular case studies but through these examples it is possible to understand, for instance, mechanisms of construction of national consciousness in the Slovak setting in the eighteenth and nineteenth century.

In comparison to other ethnic communities, the process of formation of a "minority" among Germans in Slovakia or old Hungary is a special case. There was no large German "ethnic group" united by language, culture or historical memory; instead, several smaller linguistic communities existed. The degree of their self-consciousness was from the outside influenced by the stance of Hungarian state elites and the Hungarian national movement as well as by disinterest of representatives of their "mother nations". However, at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries the German intelligentsia in Hungary, contrary to the Slovak or Hungarian, did not start to profile as an ethnic-national group. They regarded the national orientation to be a danger to the stability of the country, and with their enlightened, patriotic

activities in the first phase of national movements, importantly contributed to the rejection of nationalization of these groups. Through the press and literature they fed their interests in their language, their past and their culture, which in certain situations became ethnic attributes. They created important ideational substrate for the process of nationalization in the nineteenth century in which they gradually moved from the position of active players to the position of a passive object of assimilationist efforts. A change in this trend was brought about by radicalization of attitudes during and mostly towards the end of WW I when, for the first time, they clearly defined their collective goals: to cultivate their national language and culture and overcome political dependence. A complex web of political attitudes, cultural idioms (the shift of orientation of discourses from the nation-state to "nation"), the institutional basis and social relations in terms of *Weimar heimat* nationalism contributed to alienation of minorities from the state in which they lived. Nevertheless, until the 1930s common social problems were more relevant than ethnic issues. All efforts directed to group homogenization and an open intervention from Nazi Germany as well as active influencing from the part of Sudeten German politics led to "minority nationalism" of the Germans in Slovakia by the end of the 1930s.

The example of Hungarians demonstrates another type of process. Due to the change of state borders after 1918, one part of former ruling Hungarian nation became a minority and had to "fight" for their status. This fact lies behind alternatives to the position of Hungarians in Slovakia that can be defined as a conflict between accepting their belonging to the new state and expecting the change of borders, or as a conflict between loyalty to the new state and Hungarian national identity. Instability of the borders was also one factor complicating adaptation of the Hungarian population and caused problems in formation of their relationship with Czechoslovakia. The new state border could not disturb deep bonds—family, kinship, friendship—with Hungary; neither could it disrupt strong emotional bonds with the Hungarian nation. Political representatives of the Hungarian minority did not hesitate to place their return to the mother nation at the top of their value ladder. These alternatives became parts of Hungarian minority politics in Slovakia and since 1918 have taken various forms.

The emancipation process among the Roma has not moved along the lines of feelings of belonging to one group. Rather, an important role has been played by their consciousness of a legal difference from the majority, a difference confirmed by their social distance. Thus, the Roma have identified with

groups that, just like them, have been in a disadvantaged position or with individuals who identify with the discriminated minority. The loss of social security the loss of trust in state help, the inability to resolve their social situation, and persistent anti-Roma attitudes on the part of the majority have all complicated the process of ethnic emancipation. Here we can also show that religious identity offers an adaptation strategy in the sense of replacing ethnic and social stigmatization by a neutral religious marker. The chosen type of religion (denomination of a charismatic type) offers to the Roma in Slovakia the possibility to "place themselves at the center" and enables them, through religion, emancipation on a cultural and ethnic basis. However, this is not emancipation via "equalization through approximation" to heteroculture, but emancipation inside the community by emphasizing and valorizing diversity.

Any ethnic community defines itself through common ethnic traits (language, religion, idea about a common origin, history, culture and the like) on the basis of which the community members share not only the sense of common belonging but also their difference from other groups. Forms of external representations of identity have a performative nature which reminds us about the purposefulness and transitory nature of representations. In spite of this, the most important, if not necessarily present, form of manifestation of ethnic identity is language: it is undoubtedly a cognitive and communication tool that also plays a role in identification and categorization of people. As it has been proven, language also has other functions. For instance, it can be used as an instrument for disciplining minorities. All these aspects of language's functioning point to sociolinguistic methods which, in the study of the relationship between identity and language, attempt to explain language variants, "code switching", multilingualism and the like. Unveiling these mechanisms of language functioning is important also in connection with the process of globalization, either accepted or rejected, which sooner or later will bring about gradual elimination of real or abstract identities, mixing of relatively well-defined ethnicities, and the rise of double or multiple identities, the indicator of which will also be language changes.

The most pronounced element of ethnic identity—language—has also become a constitutive element of national identity that works with elements of ethnic identity (language, folk culture, way of life, etc.) using them as means of national agitation. Despite this, "sharing" of a common language is not the foundation of national identity. A national identity is created in the gradual politicization of the masses and their involvement in the public life organized with the aim of gaining political rights for the whole "mass" members

of a nation. In history, and not only in the European history, there have been identities close to modern nationalism that also had a political dimension—the folk of one dynasty or one ruler, or the folk of one god. In contrast to these, the modern nation is formed on the basis of a common program that can be cultural or political. The political program often represents the last phase in the development of modern nationalism. Ethnic identity is formed at the point of the encounter with "others"—therefore it is something that is flexible and arises spontaneously in the (sub)consciousness of other people. Contrary to ethnic identity, national identity is formed from the top, through creation of a program of tradition and national agitation. The culmination phase of nationalism is political nationalism, the content of which is directed towards formation of a nation-state. Many national communities in Europe, however, do not have their nation-state; some do not even have a national political program that would be directed towards a sovereign nation-state, and yet they still define themselves as independent nations. Variations in the historical development of European regions have created different conditions for the development of particular ethnicities, and hence also for the development of particular nations. Somewhere the state and its borders, within the limits of which a nation was formed even from various linguistic groups, prevailed. In some places a nation was formed as a convergent society and in others as a divergent one in relation to the existing state. The state, therefore, could influence formation of a nation as an imagined goal. An existing state could function either as a protector and patron or as an institution providing space and "blessing" for the development of a nation. But it could also play a negative role as an oppressor of an ethnic group that in the end shapes a nation as a result of its resistance to the existing state.

National-identification activities, in which the search for and constitution of a national language played a key role, were framed also by other available "symbolic resources". These systems of representation enabled a nation to be perceived as a "collective being" who has its own history in a certain bounded territory and representing its unique "national" fate. In each national movement its symbols are national heroes. Nevertheless, carving the niche for them in the Slovak national pantheon was by no means unproblematic and the process had strong religious undertones: none of the historical figures defined as national heroes (Svätopluk, Cyril and Methodius, Matúš Čák, Jánošík, Ľudovít Štúr, to some extent also Jozef Miloslav Hurban) had a clear integrative power of the national symbol. Their attractiveness to masses and their "ability" to be mediators of nationalization was limited. Such an

unambiguous symbol was not available before 1918, and attempts at its establishment failed, as illustrated by an ambiguous picture of national history in school textbooks. It was only the figure of Štefánik[56] that became a generally accepted hero—the immortal defender of Slovakia, national liberator, savior, even a national martyr with attributes of a saint. These ideas were reinforced by regularly repeated rituals and commemorations; they created an illusion of communication between the nation and its heroes. This "imaginary geography" facilitating orientation in time and space, was defined gradually: through places connected with the national narrative, and also through the very definition of the "national territory".

Ethnic identity, as one form of collective identity, has undoubtedly a positive meaning evoking the feeling of security, safety and protection of an individual. Orientation towards building and developing ethnic identity in minority, marginalized groups can have a positive meaning when it facilitates the overcoming of negative self-evaluation and social distance and makes possible putting the minority on equal terms with the majority. A different situation arises when the membership in a minority group evokes in an individual (group) the feelings of insecurity and inferiority accompanied by a negative self-evaluation. There is a hidden danger in preferring ethnic identity. A component of its building, maintenance and development is the creation of a positive picture about oneself within the group and its declaration towards the outside world. The foundation of ethnocentrism is the idea that there are pronounced qualitative differences among particular ethnic groups, when one's ethnic group is perceived as better and worthwhile following. These ideas are constantly confirmed by persisting ethnic stereotypes replacing the lack of objective knowledge about "the others", which at present become part of folklore with help of the most modern communication medium: the internet. With the development of the identity of an individual the existing negative ethnic stereotypes deepen. This can lead to growing ethnic segregation resulting in the conviction that interethnic (intercultural, interdenominational) coexistence is not possible. Ethnic consciousness can then easily grow from the level of ethnocentrism into other forms such as ethnic distance, nationalism,

[56] Milan Rastislav Štefánik (1880-1919) Slovak politician, diplomat, and scientist. During the World War I he was politically active in the countries of Entente Powers. Together with T.G. Masaryk and E. Beneš, he substantially contributed to the creation of the Czechoslovak Republic in October 1918. He died in an air crash in May 1919 near Bratislava while returning to Slovakia from his long mission abroad. His tragic death raised many (unsolved) questions among people in Slovakia and led to the creation of a historical myth about Štefánik.

chauvinism, xenophobia, or dangerous latent and open racism. All these indicators of a conflict have been paid attention to especially at the level of their actors belonging to social elites: they themselves could not avoid pragmatic adaptation under the pressure of state power, be it the elites anchored in the European economic space, those representing the "vanguard of the working class" or political representatives of national minorities.

When we worked on the conception and text of this monograph we came across several methodological issues and themes that pointed to certain under-researched areas as well as to other questions ensuing from the interdisciplinary perspective on collective identities. They touched upon the heuristic base, usability of ideological concepts in particular historical periods, and common problems dealt with from several angles. Beside a different information value of available sources, reflected mostly in the work of coauthors of the chapter "Identity and Gender", what came to the fore was the issue of compatibility of particular approaches in connection with ideological concepts (e.g. feminism, Catholicism) and their historical determinants (e.g. the concept of nationalism and study of ethnic minorities in the pre-nationalist period). In other cases (e.g. in the study of conflict) approaches appear to be in contrast (e.g. the theory of social conflict viewed from the aspect of current transformation processes and the analysis of processes taking place in totalitarian regimes during the period of realy existing socialism). Interdisciplinary cooperation of experts from various areas of the historical and social sciences also pointed to possibilities of further development of this kind of approach. For instance, what became apparent in the studied relations of the majority and minorities was the need to broaden the methodological apparatus and research to include cognitive aspects of collective identities.

In conclusion we would like to briefly summarize some common issues that emerged during our team work on the CE PROCESSES project and that appear to be topical and crucial for further research. First of all, we can mention the *role of elites*, especially Slovak elites in nationalism processes, processes of transformation after 1989 and in ethnic conflict and its resolution. Indisputable is the role of elites (intellectual, religious, economic, political, etc.) in processes of constitution of and change in the studied "grand" collective identities. A prevalent issue was whether elites play some role when it comes to collective identities (especially when studied in particular cultural-historical contexts). Their role is confirmed particularly in processes of ethnic and national identification, nationalism, in minority issues, in the relation between identity and language (codification of the official language), litera-

ture, and also in terms of conflicts (political, religious, economic, and so on, elites), gender (Christian ideology, communism, feminism, and the like) and religion.

In this respect it is important to study the differentiation of elites in greater detail than it thus far has been when attention has been paid mostly to the "nation-making" component of the "Slovak" elites (and hence on the study of Slovak "dissidents"). It is important to study intellectual and other elites with respect to their historic role in nationalism and also in a broadly conceived complex of modernization processes. Elites are in a different situation, for example when they are in the position of a minority or in the relationship between a majority and majority in various historical periods, in inter-denominational relations, in totalitarian communist regimes or in transforming societies at the turn of the millennium. Elites play an important role in latent or overt conflicts, political breaking points and in ideologies influencing gender relations in particular historical periods and their changes.

Another issue is whether we can speak about *specificity* or *non-specificity of ethnocentrism in Slovakia* as seen through the prism of pluriethnic and pluricultural space of central Europe. Whether Slovakia in its history has really been a place of identity changes, the result of which is a weakened perception of one's own ethnic identity and less pronounced reflection on other ethnic groups living in this space. This question emerges in several topics and it is particularly interesting from the perspective of historical studies of ethnic minorities, in instrumentalization, transformation and construction of collective memory, and also in the study of auto- and hetero-images reflected in folklore. Here research—in accordance with broader academic discourse in the historical and social sciences dealing with collective/social memory—points to the need of shifting the attention away from the concept of memory as a mechanism of accumulation and storing of information about the past towards the issue of commemoration. Once again we arrive at the mentioned need of cognitive psychology and anthropology that can enrich our research by yielding new findings.

Closely related to this *problematique* is also another theme that has resonated in the form of various hypotheses in the study of collective identities: *the role of ethnicization* (ethnicity) in inter-group relations in general and in different historical linkages and "grand" identities in particular. Several studies have indicated that ethnic/national identification is often just secondary, and that in several studied processes more crucial is socio-economic or religious (depending on the studied historical period) identification.

Many themes—and not only in the special chapter focusing on the issue of identity and conflict—brought the whole complex of questions touching on the issue of *conflict*, testing general theories of conflict in various historical and socio-cultural linkages. These questions emerge in various chapters of the monograph (religion, relations between ethnic minorities and the majority, nationalism processes, the period of reign of communist regimes, the relation between the auto-image and hetero-image, etc.). Conflict as a primary thread runs through our research: the very historical moment of conflict outbreak appears to be ideal for "peeling off" of particular layers of collective memory in time, emphasizing ideological re-construction of individual parts of collective memory in situations of decisive social, political and cultural breaking points that usually are the accompanying feature of conflicts. Conflict, however, can be—and usually indeed is—latently present in seemingly stable situations. It is coded in the very heirarchization of society, in its ethnic, religious, social, cultural and ideational plurality, and mostly in plurality of interests. What is important in this respect is also the study of relationship/correlation between economic prosperity, the standard of living of the population and the real possibility of conflict outbreak or to what extent general dissatisfaction connected to dissatisfaction with the standard of living, poverty, hunger, etc. can be related to heightened risk of conflict outbreak. Other promising research paths are transformation processes taking place in reforming countries of central and South-eastern Europe after 1989.

Collective identity/identification is the process of self-definition of a group with a dimension of *alterity* (including the image of the "other"), *self-reflection* (creation of the image of one's own group), *context* (depending on a political situation and social relations) and related to *construction of a narrative.* In their contributions the authors of this monograph tried to capture all these aspects in their breadth, which was made possible by the current state of research on the given issues in particular disciplines. It is certain that the study of such complex issues as collective identities has been moved forward by this step and that the authors' ambition was to contribute to its knowledge at the level of the current European social sciences.

In this publication we present forms of collective identities in Slovakia and the history of this territory as viewed from the perspective of various central European, European or worldwide processes and events. We also highlight specificities and peculiar features of construction of identities in Slovakia as a result of certain special combinations of factors ensuing from the history of the country and its population. Our goal was to show that constructions

of collective identities are not linear and globally valid processes leading to more or less equal outcomes, but processes with varied dynamics, sometimes contradictory, taking place at different social levels. Also, construction of collective identities does not take place in a "vacuum", but depends on preceding historical, cultural, social, ideological and other processes. In this type of approach lied the attractiveness of the theme for the members of the Center of Excellence PROCESSES and it has opened up possibilities for its further fruitful study in the future.

Gabriela Kiliánová – Eva Kowalská – Eva Krekovičová

Translation: Eva Riečanská (Bratislava)
English text review: Margaret M. Grubiak (Bryn Mawr, Pennsylvania, U.S.A.)

Menný index

Acton Thomas, 213
Alžbeta I., 53
Anastasoaie Marian-Viorel, 213
Apple Michael, 327, 328
Apponyi Albert 257
Aristoteles, 74
Assmann Jan, 26 – 28
Assmannová Aleida, 475
Augustini ab Hortis Samuel, 183, 460, 489

Bačová Viera, 15, 17, 30, 31, 111
Bach Alexander, 267
Ballus Paul von, 257
Barchunova Tatiana, 189, 204 – 206
Barth Fredrik, 23, 24, 141, 193, 218, 230, 348, 350, 387, 569
Báthoryová Anna, 53
Baumann Gerd, 19,
Baumeister Roy F., 40
Beck Ulrich, 140, 222
Bel Matej, 64, 311, 359
Bell-Fialkoff Andrew, 565, 567
Bencsik Michal, 238, 239, 292, 293, 308
Benda Ferdinand, 517
Bene Johann Samuel, 383
Beneš Edvard, 279, 425, 436, 513, 577
Bernolák Anton, 119, 240, 293, 311
Berzeviczy Georg von, 369
Bleyer Jakob, 391, 392
Bloch Marc, 331
Böhm Oskar, 528, 530
Borský Maroš, 173
Bosch Carl, 524
Bouček Václav, 515, 527, 530
Bourdieu Pierre, 20, 21, 46, 47, 289
Brandsch Rudolf, 391, 392
Bredeczky Samuel, 354, 362, 363, 368, 369, 370
Broklová Eva, 337
Brubaker Rogers, 19 – 22, 24, 39, 347, 348, 350, 393, 496
Bruckner-Philipp, 522
Bugár Béla, 430, 438
Burckhardt Jacob, 232, 274, 275
Bütefisch Heinrich, 527, 531 – 533, 537

Cesnaková Milena, 360
Clausewitz Carl von, 277
Czoborová Alžbeta, 53
Coleman Simon, 188
Cooper Frederick, 21, 22, 39, 347
Croce Benedetto, 236
Crystal David, 111, 112
Csáky Moritz, 16, 346, 369, 370,
Čaplovič Ján, 261
Čobrda Vladimír Pavel, 305
Čunderlík Alexander, 537

Dahrendorf Ralf, 504, 505
Daxner Štefan Marko, 250, 270
Dencik Lars, 569
Dérer Ivan, 376, 377, 517
Dethloff Klaus, 168
Didičová Lívia, 93, 94
Doga Jevgenij, 467
Druffel Ernst von, 529
Dubček Alexander, 307
Dudeková Gabriela, 44, 60, 64
Dzurinda Mikuláš, 581, 582

Ekman Ulf, 191
Eliade Mircea, 224, 476, 484
Engel Johann Christian, 354, 360, 369

Engels Fridrich, 236
Eötvös József, 258 – 261, 263
Eriksen Thomas H., 16, 339, 579
Esterházy Ján, 423

Febvre Lucien, 331
Feješ Ján, 57, 58
Ferencová Michaela, 28
Fielhauer Helmut Paul, 130
Filová Božena, 67, 81
Findor Andrej, 246, 336
Fischer Ernst Rudolf, 530, 531, 536, 537
Fosztó László, 136, 196, 199, 201, 213
Franceschini Rita, 128
Frank Paul, 539, 540
František Jozef I. (1848 – 1916), 269
Franz Ferdinand d´Este (1863 – 1914), 272, 273
Freund Adalbert (Béla), 528, 530, 539
Freund Emil, 527, 532
Frühwirth Samuel, 537
Fukuyama Francis, 555

Gajewski Fritz, 532, 536, 537
Gattineau Heinrich, 523 – 525, 529 – 531, 533 – 537, 540
Gay y Blasco Paloma, 213
Gebert Erich, 535
Gellner Ernest, 234, 236, 246, 248, 265, 326
Gentil de Rojas y Spinola Christóbal, 160
Gilliland Mary, 567
Ginngrich Andre, 19
Glatz Jakob, 353, 354, 362 – 364, 369
Glock Charles Y., 197, 198
Gregorová Hana, 82
Greßner Eliáš, 148, 161
Grossmann Gustav, 313
Günther Andreas, 156, 158, 522

Halbwachs Maurice, 25 – 28
Hanika Josef, 399
Hattala Martin, 120
Hečko Pavol, 79, 80
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 58, 236, 241, 244
Heidler Ferdinand, 513
Heitlinger Alena, 169, 170
Hensch Aurel, 383
Herder Johann Gottfried, 236, 240, 241, 565
Hitler Adolf, 283, 321, 322, 386, 402, 408, 412, 413
Hlavinka Karol, 334
Hlinka Andrej, 304 – 306, 320, 448, 450
Hobsbawm Eric, 29, 113, 230, 233, 326, 327
Hodža Michal Miloslav, 120, 247, 255, 314
Hodža Milan, 264, 268, 272, 417
Hofer Andreas, 372
Holec Roman, 586
Horárik Július, 537
Horowitz Donald, 503
Hroch Miroslav, 233, 235 – 237, 345, 352, 372
Hübschmannová Milena, 468
Hugo Victor, 481
Hummel Johann Nepomuk, 378
Hunyady Ján, 215
Huntington Samuel P., 163
Hurban Jozef Miloslav, 120, 245, 249, 299, 300, 302, 313, 314, 595
Hus Jan, 294, 295

Chatam Sofer, 164, 165
Chomski Noam, 110
Chorin Franz, 525
Chorváth Michal, 249
Christian-Smith Linda, 328

Ilgner Max, 523, 527, 532, 533, 537

Jaimoukha Amjad, 132
James William, 201
Jánošík, 132, 297, 300, 340, 494, 595
Jaroslav zo Šternberka, 297
Jiskra z Brandýsa Ján, 294 – 300, 314, 323, 340

Johnson Owen V., 328
Jósika Miklós, 297
Jozef II. (1780 – 1790), 133, 164, 240, 365, 380, 381, 453
Judson Pieter M., 35
Jungmann Josef 312
Juriga Ferdinand, 83, 84, 518

Kadlečík Ján, 334, 336
Kamenec Ivan, 350, 528
Kann Robert A., 271
Karloman (okolo 830 – 880), 335
Karmasin Franz, 321, 401 – 403, 405, 410, 529
Karol Róbert (1301 – 1342),
Karvaš Imrich, 534
Kazinczy Ferenc, 369
Kellner Hostinský Peter, 250
Kersten Ulrich, 525
Kiliánová Gabriela, 15, 318, 322
King Jeremy, 346, 347, 355, 497
Klesch Daniel, 152, 156 – 159, 161, 162
Kolbány Paul, 359
Kollár Ján, 120, 240, 243, 246, 251, 297, 302, 309, 310, 312, 315, 323
Koloman (1095 – 1116), 50
Komenský Jan Amos, 290, 294
Korabinsky Johann Matthias, 311, 360, 366
Kościuszko Tadeusz, 297
Kossuth Lajos, 241, 264, 267, 375, 381
Kováč Dušan, 276, 284, 308, 329, 373, 394, 401
Kováč Milan, 176, 184, 185, 204
Kowalská Eva, 217 – 219, 301, 308, 344
Králik Ľubor, 479
Krekovičová Eva, 17, 185, 350, 475, 477, 479, 480, 481, 489
Kresz Karl, 535
Krivý Vladimír, 11, 41
Kučera Jaroslav, 337
Kučera Matúš, 275
Kühne Hans, 527, 529, 531 – 533, 536, 537
Kühne Thomas, 43
Kusá Zuzana, 17, 490
Kusý Miroslav, 127
Kuzmány Karol, 297, 300

Labsanszký Ján, 154, 156
Ladislav I. (1077 – 1095), 50
Lám Friedrich, 396
Lang Kai-Olaf, 557
Lányi Juraj, 159, 161
Launer Štěpan, 254 – 257
Leerssen Joep, 236
Leibowitz Ješajahu, 165, 168, 169
Lengyelová Tünde, 52
Leopold I. (1658 – 1705), 153, 155
Leopold II. (1790 – 1792), 57
Liégeois Jean-Pierre, 214, 215
Lindner Ernst, 383
Lipták Ľubomír, 252, 288, 318
Liszt Franz/Ferenc, 377, 378
Lubavič Chabad, 172
Luca Ignac de, 353
Lück Kurt, 482
Ľudovít Nemec (805 – 876), 335
Ľudovít XIV., 233
Lustig Arnošt, 167
Luther Martin, 149, 154, 155, 294

Máday Andor, 68
Magin Ján Baltazár, 238, 239, 292, 293, 308
Mach Alexander, 320, 322, 528
Machar Josef S., 512
Macho Peter, 296, 308, 309, 314, 323
Maine Henry, 504
Malinowski Bronisław, 112
Mann Arne B., 176, 350, 474, 490, 580, 582
Mannová Elena,16, 17, 344, 350, 375, 473, 477
Mária Habsburská, 53
Mária Terézia (1740 – 1780), 53, 378, 381, 453, 580
Markovič Ivan, 517
Maróthy-Šoltésová Elena, 82
Marx Karol, 231, 236

Masaryk Tomáš Garrigue, 276, 278, 280, 516
Matej Korvín (1458 – 1490), 297, 298
Mattheier K. A., 123
Matúš Čák Trenčiansky, 298 – 303, 314, 323, 340, 595
Matúška Ján, 314
Mečiar Vladimír, 576
Mednyánszky Alajos, 310
Medrický Gejza, 534
Melzer Jakob, 354, 383
Mendelssohn Moše, 165, 170
Metzelin Michael, 114
Meyer Karl, 525, 527 – 533, 535, 537
Michal III. (842 – 867), 117
Minahan James, 134
Mojmír I. kniežа, 313, 334
Moynihan Daniel Patrick, 555
Moyses Štefan, 300, 303, 315
Müller Paul, 525, 527, 529, 531, 533, 535
Myers Baruch, 172

Nelde Peter, 122
Nitsch Andor, 402
Nobel Alfred, 507, 508
Nora Pierre, 475

Országh Jozef, 527, 530, 535

Palacký František, 312
Palárik Ján, 120, 261
Palkovič Juraj, 312
Papánek Juraj, 252, 308
Pauliny Eugen, 117
Pázmány Peter, 72 – 74
Pekař Josef, 329, 337
Peter Veľký, 297
Petőfi Sándor, 378
Philipp Adolf, 508
Philipp Ervin, 508, 510, 511, 515 – 518, 521 – 523, 525 – 533, 535, 536, 539, 541
Philipp Max, 508,
Philippovci, rodina, 506, 508, 510
Pichler Tibor, 309
Plicka Vladimír, 319
Podoba Juraj, 570, 572, 579, 586
Podolinská Tatiana, 181 – 186, 192, 197, 199, 200, 202, 203, 205
Pollak Isidor, 521 – 524
Polyak Štefan, 534
Pop Lia, 213
Pružinský Mikuláš, 534

Radlinský Andrej, 120
Rastic, knieža, 313
Rastislav, knieža, 117, 300, 319, 334, 335
Rašín Alois, 513
Ratkoš Peter, 335
Ratzel Friedrich, 331
Rázus Martin, 305
Renan Ernest, 231, 236, 253
Repp Friedrich, 399
Ries Johannes, 192 – 195, 208 – 210, 213, 214
Ritthaler Michael, 153, 158 – 160, 162
Rousseau Jean Jacques, 59
Rumy Karl Georg, 365, 366, 370
Rybarič Richard, 485
Ryder Steve, 191

Salner Peter, 217, 220 – 222, 452
Sapir Edward, 124
Széchenyi István, 262, 375
Seipp Christoph, 360
Seys-Inquart Arthur, 529
Schedius Ludwig, 360, 365
Schier Bruno, 399
Schiller Friedrich von, 368
Schiller Günther, 522, 538
Schmidt Oskar, 532, 533
Schmidt Rudolf, 525, 528, 529, 537
Scholcz Friedrich, 383
Schumpeter Joseph A., 519
Schwab Erasmus, 381, 387, 389
Schwartner Martin, 353, 354, 364
Schwarzwald Hermann, 528, 530, 532, 539

Schwicker Johann Heinrich, 385, 389, 390
Sidon Karol, 169
Sidor Karol, 320, 528
Simontsits Elemér von, 537
Slavkova Magdalena, 213
Smith Anthony D., 230, 231, 286, 287, 327, 338,
Smith Steve, 587
Sobiesky Ján, 290
Spitzer Max, 530, 538
Srb Vladimír, 431, 432
Stachel Peter, 345, 346
Stodola Emil, 61, 249, 264
Supeková Marianna, 98
Suvorov Alexander Vasilievič, 297
sv. Cyril, 132, 290, 291, 296, 300, 301, 315, 319, 321, 322, 577, 595
sv. Metod, 132, 290, 291, 296, 300, 301, 315, 319,321, 322, 577, 595
Svätopluk, 132, 239, 291 – 293, 295, 296, 299, 300, 303, 310 – 312, 315, 316, 319, 334 – 336, 340, 595
Szőllősi Benedikt, 291, 292

Šafárik Pavel Jozef, 240, 295, 296, 312
Šámal Přemysl, 516
Šimečka Milan, 166, 554
Škultéty Jozef, 125, 249
Špitzer Juraj, 167, 441
Štefan I. (997 – 1038), 290, 336, 420
Štefánik Milan Rastislav, 278, 280, 301 – 307, 323, 324, 340, 595
Štúr Ľudovít, 119 – 121, 126, 241, 249, 253, 255 – 257, 281, 299, 300, 302, 303, 307, 313, 314, 595
Šubič-Zrínsky Mikuláš, 290, 298
Šutaj Štefan, 350, 425, 426, 474, 567

Taillandier Saint-René, 250
Tajfel Henri, 40
Tancer Jozef, 351, 361, 370, 473
Tiso Jozef, 322, 446, 451
Titilyová Žofia, 54
Traubner Pavel, 169, 170
Tulio-Altan Carlo, 114

Vajanský Svetozár Hurban, 81
Vávra Rudolf, 322
Veesenmayer Edmund, 522, 529
Wesselényi František, 153
Viktória, kráľovná, 53
Virsík Július, 537
Vlačihová M., 429

Wahr Karl, 360
Walesa Lech, 127
Weber Arthur, 396
Weber Max 217
Weber Rudolf 383
Weber Samuel 354
Weber-Andreae Eduard, 521, 537
Weiler Bernd, 345, 346
Weissz Filip, 525
Werbőczi Štefan, 50, 247
Whitehouse Harvey, 187, 188
Whorf Benjamin Lee, 124
Wilhelm I. (1797 – 1888), 386
Williams Raymond, 328
Wilson Bryan, 198, 201
Wilson Rob, 221
Wilson Woodrow, 279, 325
Windisch Karl Gottlieb, 311, 360, 361, 364, 366, 367
Wittchen Johann, 383

Záborský Jonáš, 249
Zaťko Peter, 534
Záturecký Adolf Peter, 494
Zavacká Marína, 84, 85, 543, 586
Závodník Štefan, 120
Zsigárdy Július von, 317
Zweig Stefan, 164, 508

Žižka Jan, 290, 294, 295, 297

Vecný index

adaptácia 109, 192, 214, 215, 389, 418, 499, 581, 592, 596
adaptačná stratégia 175, 207, 208, 210, 215, 216, 224, 227, 587, 593
adaptačný typ náboženskej identity 201, 204, 228
akulturácia 109, 415
ambivalentnosť 36, 38, 174, 249, 291, 341, 374, 475, 478, 480, 483, 484, 490, 499, 500, 502, 508, 569, 572, 576
analytická kategória 18, 289, 247, 497
anekdota 474, 476 – 478, 480, 481, 483, 485, 489, 490 – 492, 494, 625
arizácia 402, 406, 449, 526, 536
asimilácia 82, 109, 122, 159, 164, 167, 169, 173, 212, 214, 257, 263 – 265, 271, 317, 364, 375, 382, 386, 388, 410, 417, 430 – 432, 440, 441, 453, 460 – 462, 561, 591
ateizácia 189, 221, 591
autoobraz (obraz seba) 32, 350, 473, 476, 477, 480, 485, 486, 494, 598

biblia 70, 71, 119, 120, 148 – 150, 154, 162, 169, 194, 198, 200, 255
bilingválnosť 31, 116, 119, 128, 437, 438, 578, 636
biografická spomienka 27, 45

centrický typ náboženskej identity 227, 228
cieľ 10, 21, 24, 25, 32, 34, 36, 43, 46, 56, 58, 61, 63, 71, 80 – 82, 93, 94, 106, 127, 159, 165, 218, 224, 233, 246, 248, 251, 257 – 260, 264, 266, 278, 289, 296, 316, 327, 349, 350, 368, 389, 401, 402, 432, 460 – 466, 489, 499, 508, 510, 544, 549, 563, 564, 573, 576, 587, 594
cyrilometodská historická tradícia 245, 288, 291, 293, 296, 301, 311, 318 – 320, 323, 324
čechoslovakizmus 121, 302
československý národ 279, 280, 281, 303, 320, 330 – 332, 336, 337, 419, 431
čierny obchod 551

dejiny každodennosti 46, 249, 692
dekonštruktivizmus 14
dekréty (prezidenta E. Beneša) 425, 436, 577
diskurz 13, 14, 22, 43, 44, 88, 131, 191, 193, 213, 220, 343, 350, 385, 387, 542, 558, 559, 574, 576, 587
- dominantný 289, 325
- emancipačný 214
- feministický 42, 48, 643
- konfesionálny 192, 290, 291, 297
- kresťanský 216
- nacionalistický 295, 298, 300, 307, 309, 389, 393, 566, 574, 592
- osvietenský 58, 587
- pastoračný 193, 214, 216
- patriotistický 124, 137, 297-patriotický,
- politický 192, 248, 253, 261, 552, 565, 571,
- rómsky 214
- transetnický 192, 194, 200, 207, 212 – 214,
- transsociálny 192, 194, 200, 207,
- vedecký 28, 58, 567, 598

– verejný 189,
dištancia 18, 196, 206, 212, 253, 368, 397, 411, 459, 461 – 463, 466, 467, 471, 472, 476, 550, 593, 595, 596
dobové ideály muža/ženy 68 – 73, 75, 78 – 80, 91, 96, 106
doktrinálny a obrazový modus religiozity 188
dualizmus 245, 260, 262 – 264, 267 – 270, 272, 349, 381
duálna etnicita 31, 123, 469
duchovná integrácia 211, 212
Dynamit Nobel 506 – 509, 511, 513, 515, 518, 521 – 527, 529, 536, 537, 540, 541

ekonomický nacionalizmus 33, 34, 507
elity 18, 119, 142, 566, 568, 572, 578, 584, 597
elity ekonomické 597
elity mocenské 557
elity politické 62, 262, 282, 320, 557, 561, 572, 582, 597
empirické výskumy 15 – 17, 24, 25, 96, 102, 434
endogamia 123, 201, 434, 459, 480, 481, 484, 485
entuziazmus (etnický) 242 – 245, 262
etnicita 20, 32, 33, 39, 43, 101, 116, 122, 131, 132, 135, 137, 193, 202, 210, 212, 214, 243, 345 – 351, 371, 374, 378, 379, 409, 419, 427, 430, 433, 453, 454, 456, 460, 461, 464, 466, 474, 496, 497, 503, 504, 560, 564, 566 – 569, 571, 578, 579, 584, 591, 593
etnicita v spolkoch 384, 385, 397, 398
etnická identita 15 – 17, 31, 109, 111, 112, 114, 123, 131, 132, 137, 152, 229, 230, 242, 256, 290, 298, 348, 354, 398, 401, 434, 436 – 438, 453, 454, 457, 459, 463, 470 – 472, 476, 478, 558, 560, 562, 564, 567 – 569, 572, 573, 578, 580, 582 – 585, 593 – 595, 597
etnická segregácia 193, 472, 555, 558, 596
etnické stereotypy 472, 596
etnický konflikt 503, 554, 555, 560 – 562, 566 – 570, 572, 574, 576, 578, 579, 582 – 585
etnocentrizmus 471, 472, 477, 494, 595 – 597
etnoemancipačný proces 466, 470
európske súvislosti 15, 33, 36
európsky priestor 13, 32, 36
exil 151 – 156, 159, 160, 162, 166, 219, 220, 691
experimentálna konfesionalita 205, 206

federalizácia v strednej Európe 272, 273, 275, 298
feminizmus 82, 596, 597
filologický nacionalizmus 113
folklór 135, 172, 350, 399, 430, 454, 466, 467, 474 – 490, 492, 494, 496, 597, 691, 692
formovanie moderných národov 229, 276, 281, 339, 351, 560, 580
fundovaná spomienka 27
funkcie jazyka 111, 112, 114, 115, 121, 125 – 128, 135, 593

galejníci 156
gender 42, 44, 45, 48, 86, 90, 413, 589
generačný konflikt 547, 548
geopolitická fragmentácia 559
globalizácia 124, 137, 232, 557, 561, 564, 594
glokalizácia 124
gravaminalizmus 252
grupizmus 24, 245

habsburská monarchia 15, 32, 44, 48, 53, 66, 77, 78, 81, 144, 151, 237 – 239, 241, 242, 248, 258, 266, 267, 279, 280, 309, 310, 315, 346, 349, 354, 507, 508, 689, 691
heteroobraz (obraz iného) 32, 185, 202,

215, 344, 350, 352, 473, 474, 476, 479, 485, 495, 597, 598
hierarchia moci 46, 87
hierarchia symbolov 304, 306
historická antropológia 46
historická pamäť 30, 233, 288, 307, 371, 416, 436, 541, 574, 592, 693
historické budovy 29
hlavné mesto 265, 310, 314, 318, 319, 332, 357, 361
hnutia identity 19
holizmus 244, 340
holokaust 174, 221 – 223, 439, 442, 453, 484, 491, 496
homogenizácia 126, 586
homogenizácia spoločnosti 126, 501
hranice 23, 49, 81, 137, 222, 321, 359, 385, 550
hranice etnické 23, 421, 423, 562, 568, 585
hranice jazykové 124, 387,
hranice národné 232, 235, 287,
hranice politické 279, 282, 310, 325, 331, 400, 431, 594
hranice sociálne 23, 348, 349, 377

charizmatické hnutia medzi Rómami 175, 189, 190 – 196, 198, 200, 201, 203 – 205, 208, 209, 211 – 214, 216, 223, 225, 226, 593

identifikácia 10, 13, 15, 20 – 23, 25, 31, 32, 36, 41, 42, 115, 139, 173, 289, 294, 300, 346 – 348, 350, 356, 390, 393, 415, 437, 453, 456, 458, 464 – 468, 470 – 474, 476 – 478, 482, 495, 552, 564, 582, 591, 593, 597, 598
identita 9, 13, 15, 17 – 23, 26, 110 – 112, 339, 340, 349, 354, 568
– a moc 554
– a politika 20, 21, 254
– ako odlišnosť 15, 18, 19
– ako podobnosť 18, 19, 21,
– židovská 163, 165, 169, 170, 173, 221, 222
ideologické preferencie určitej skupiny kolektívnych identít 501, 586
IG Farbenindustrie 520, 525, 535, 540
imagológia 356, 362
indikátory konfliktu 596
inkluzivita 142, 247, 261 – 263
integrácia 109, 125, 152, 207, 211 – 214, 216, 223, 284, 285, 356, 404, 410, 416, 454, 457, 459, 473, 576, 577
inštitúcie 9, 14, 25, 46, 55, 59, 62, 64, 65, 81, 87, 115, 139, 146, 193, 234, 236, 243, 246, 253, 261 – 263, 266, 273, 285, 300, 302, 326, 350, 359, 372, 376, 383, 384, 401, 404, 406, 414, 419, 420, 427, 496, 552, 556, 572, 573, 575, 576, 584, 594
inštrumentalizácia kolektívnych identít 502, 571
interetnické vzťahy 109, 345, 556, 559, 561, 565, 566, 569, 571, 572, 574, 579, 583, 584, 596

jar národov 241, 325, 341
jazyk 13, 16, 17, 21, 25, 31, 33, 35, 39, 81, 82, 87, 94, 101, 106, 109 – 128, 130 – 137, 148, 149, 161, 163, 179, 186, 190, 194, 196, 200, 209, 229, 230, 233, 235, 239, 240, 243, 245 – 260, 262 – 264, 266, 271, 276, 281, 295, 296, 301, 307, 311, 312, 338, 343, 348, 354, 355, 359, 362, 365 – 368, 370 – 377, 379 – 385, 387 – 389, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 390, 400, 401, 407, 415, 417, 419 – 421, 425, 429, 430, 434, 437, 438, 440, 447, 454 – 457, 461, 462, 464 – 466, 469, 470, 474, 479, 481, 483 – 486, 491 – 495,500, 502, 532, 558, 560, 562 – 564, 574, 575, 586, 592 – 595, 597
jazyk ako etnosignifikatívna zložka 114, 116, 125
jazyk český 35, 119, 120, 149, 240, 255
jazyk chorvátsky 35, 135, 136
jazyk maďarský 35, 115, 135, 248, 263,

317, 366, 383, 424, 426 – 430, 433, 435, 437, 461, 568
jazyk nemecký 35, 128, 239, 317, 352, 365, 366, 391, 393, 409
jazykové povedomie 136, 137
jazyk poľský 136
jazyk rusínsky 35, 136
jazyk slovenský 35, 116 – 121, 125, 126, 136, 161, 255, 295, 318, 329, 430, 438, 459, 461, 474, 475, 481, 482, 491, 494
jazyk srbský 35, 135, 136
jazyk ukrajinský 35
jozefinizmus 251

kategória „karpatskí Nemci“ 383, 384, 399, 400, 406, 409, 410, 412, 416
kategória „nemeckí Uhri“ 384, 416
kategorizácia 19, 25, 31, 86, 90, 98, 101, 107, 115, 124, 175, 187, 350, 412, 476, 562, 568, 573, 574, 578, 585, 593
katolíci 63, 74, 119, 146, 147, 170, 193, 202, 297, 301, 379, 389, 400, 480
katolicizmus 149, 150, 160, 161, 255, 596
koakvizícia (spolunadobudnutý majetok) 63, 65, 66
kolektív 18, 19, 23, 25, 39, 47, 107, 265, 266, 269, 270, 274, 278, 303, 416, 495, 549, 552, 590,
kolektívne identity 9 – 11, 13 – 25, 28 – 30, 33, 34, 36, 39, 41, 83, 106, 107, 109, 111, 142, 143, 158, 218, 220 – 221, 226 – 229, 241 – 243 273, 276, 278 – 285, 307, 318, 338 – 341, 352, 372, 413, 434, 495, 499, 501 – 506, 511, 519, 521, 536, 538, 554 – 556, 558 – 564, 567, 569, 571 – 573, 576, 578 – 580, 583, 584, 586, 587, 589, 591, 596 – 599
kolektívne rituály 16
kolonizácia 232, 345, 361, 385
komunistická strana 33, 85, 427, 429, 454, 543, 548, 551, 559
komunistický prevrat 33, 427, 544, 556
komunizmus 542
koncept
– esencialistický 15, 16, 19, 22, 86, 110, 231
– inštrumentalistický 15, 110,
– konštruktivistický 15, 16,
– primordiálny 110, 298, 231
koncept identity
– „silný“ 22
– „slabý“ 22
koncept pamäti 26, 28, 598
konfesia 34, 39, 75, 77, 107, 120, 139, 145 – 151, 154, 160, 176, 189, 192, 193, 203 – 206, 211, 215, 219, 223 – 226, 245, 294, 301, 305, 450, 479, 484, 486, 556, 557, 593,
konfesijná (konfesionálna) identita 13, 15, 32, 57, 78, 143 – 145, 147, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 159, 161, 162, 166, 293, 560, 624,
– konfúzna 590,
– nevyhranená 590,
konfesijný (konfesionálny) mýtus 294
konfesijný nomádizmus 203
konfesionalita 139, 148, 175, 176, 206, 215, 219, 237, 238, 493, 598,
konfesionalizácia 146, 150, 691
konflikt 19, 21, 25, 30, 33, 122, 123, 144, 148, 152, 155, 164, 170, 232, 238, 240 – 242, 277, 279, 280, 284, 306, 315, 339, 342, 343, 349, 364, 384, 389, 396, 397, 401, 407, 408, 410, 416 – 419, 424, 476, 479, 485, 500, 501, 503 – 506, 509, 519, 522, 524, 543, 544, 546, 547, 551 – 562, 570, 572, 573, 575 – 577, 581, 583 – 587, 592, 596, 598, 604, 610
– ekonomický 33
– etnický 33, 503, 555, 559 – 562, 565 – 570, 572, 574, 576, 579, 582 – 585, 604
– nacionálny 33, 316
– politický 33, 349, 389
konfliktná jazykoveda 122, 123

konfúzna viera 206, 207, 590
konštrukcia identít 15, 25, 32, 123, 207, 216, 227, 230, 231, 265, 267, 338, 339, 341, 352, 460, 471, 562, 563, 591
konštrukcia náboženských identít 139, 140, 211, 214, 217, 227
konštrukt 42, 95, 141, 230, 282, 340, 348, 349, 412, 477, 589
konštrukcionizmus
– sociálny 89
– esencialistický prístup k rodovej problematike 86
– konštruovanie rodu 42, 86, 90, 94
kontextuálny 18, 19, 347, 410, 599
konvergentné a komplementárne prvky zbožnosti 101, 198, 199, 225
konvertovanie 440 – 442, 449, 451, 591
konverzia 148, 151, 159 – 161, 167, 192, 195 – 212, 214, 216, 219, 220, 441, 442, 445, 590, 591
kovenantný a kontraktačný typ religiozity 188, 189
kríza 265, 283, 511, 556,
kríza identít 18
kultúra ako rozdiel 14, 348, 471, 481,
kultúrne kódy 16, 345, 414
kultúrne štúdiá 13, 14,
kultúrny rozdiel 13, 14, 23

„linguistic turn“ 14
literatúra 56, 59, 64, 70, 72, 77, 93, 119, 121, 149, 153, 175, 229, 231, 240, 242, 266, 286, 302, 310, 318, 326, 344, 362, 364 – 366, 369, 370, 396, 405, 426, 427, 433, 455, 495, 503, 567, 592
lojalita 32, 34, 130, 164, 242, 259, 272, 304, 327, 346, 347, 350, 372, 378, 379, 382, 390, 408, 418, 419, 422, 424, 425, 430, 439, 440, 445 – 447, 452, 469, 497, 499, 515, 536, 541, 553, 565, 575, 584, 587, 591, 592

maďarizácia 120, 240, 245, 248, 263, 270, 276, 281, 283, 290, 316, 373, 376, 382, 388, 389, 392, 410, 431, 477, 478
maďarská menšina 33, 34, 122, 131, 284, 403, 406, 411, 416 – 425, 427 – 430, 432 – 434, 436, 438, 570, 571, 574, 577, 578, 593
majorita 14, 32, 33, 142, 164, 169, 175, 177, 181, 187, 193, 200, 202, 208, 209, 211, 215, 225, 344, 424, 456, 463, 466 – 469, 480, 485, 490, 493, 496, 520, 580, 582 – 584, 598
manželstvo zmiešané 63, 132, 143, 147, 167, 172, 201, 202, 377, 387, 388, 442, 444, 446 – 449, 462, 568
marginalizácia 142, 143, 217, 219, 350, 390, 501, 530, 591
martýrstvo 151, 152, 155, 156, 162, 220
marxistická ideológia 590
materinský jazyk 35, 80, 106, 116, 124, 125, 134, 135, 243, 245, 262, 263, 355, 377, 381, 388, 394, 415, 429, 434, 435, 437, 438, 464, 564
materský národ 345, 371 – 373, 417, 418, 433, 434, 437
médiá pamäti 29
menšina 14, 32, 33, 34, 88, 130, 164, 282, 344, 373
menšinová kultúra 572, 574, 575
menšinový nacionalizmus 351, 392, 401, 592
miesta pamäti 16, 32, 286, 310, 314, 315, 318, 320, 323, 324
mimoeurópske súvislosti 33
minorita 14, 32 – 34, 142, 144, 344, 554, 578, 584, 593, 597
minoritná religiozita 201, 208, 211, 212, 219, 224, 225
minulosť 25, 27 – 29, 31, 41, 42, 45, 48, 133, 139, 140, 141, 153, 163, 166, 172 – 175, 188, 206, 221, 245, 246, 259, 286, 288, 291, 293, 299, 308, 329, 333, 340, 395, 475, 556, 595

mládež 255, 301, 305, 306, 313 – 315, 400, 403, 405, 413, 548, 549
mocenské centrá 34
moderna 10, 16, 32, 33, 499, 501, 502, 504 – 506, 558, 586
moderné typy náboženských identít 32, 217, 218, 220 – 222,
modernizácia 36, 44, 59, 60, 62, 66, 78, 83, 85, 141, 217, 222, 225, 231, 238, 266, 495, 500, 564, 597
modernizačné procesy 36, 231, 382, 503
multietnická spoločnosť 193, 207, 266 290, 317, 458, 473, 570
multilingválnosť 31, 123, 124, 128, 137, 59
muži 45, 47, 50, 51, 53, 54, 68, 74, 75, 83, 87 – 89, 91, 93, 95 – 97, 101, 103, 106, 107, 318, 480, 545, 589
mužské štúdiá 47
mužskosť / maskulinita 43, 47, 80, 90 – 92, 95
mýtus 101, 115, 286, 287, 294, 296, 34, 402, 403, 410, 472
mýty 16, 27, 243, 246, 286, 340, 341, 477

náboženská identita 139, 189, 212, 218, 223, 226, 590
náboženstvo 58, 74, 114, 123, 131, 136, 139, 140 – 145, 147, 148, 159, 160, 162, 165, 166, 172, 175 – 187, 189, 193, 198, 199, 200, 206, 207, 211, 215 – 218, 221, 223 – 228, 255, 257, 343, 348, 356, 400, 413, 440, 441, 444, 447, 450, 451, 480, 486, 539, 590, 591, 593
nacionalizácia 78, 253, 298, 300, 301, 351, 371, 378, 393, 411, 592, 595
nacionalizácia priemyslu 514, 536
nacionalizmus 32 – 34, 78, 81, 112, 122, 124, 229 – 236, 238, 241, 247, 248, 259, 260, 264, 268, 270 – 275, 277, 283, 284, 285, 298, 300, 301, 326, 327, 338, 339, 342, 351 368, 370, 382, 388, 392, 393, 397, 406,412, 420, 436, 472, 495, 500, 507, 554, 560, 565, 566, 576, 592, 594, 596 – 598
– etnický 243, 247
– romantický 341
– oficiálny 249, 251
nadnárodný koncern 507, 508, 513, 514, 520, 521, 523, 524, 540, 541
nacionalizmus ekonomický 33, 34, 507
naratív 16, 21, 185, 186, 195 – 198, 200, 291 – 293, 297, 386, 389, 399, 410, 414, 599
národ 14, 15, 20, 29, 30, 32, 33, 35, 78, 81, 82, 110, 111, 113 – 115, 117, 120 – 122, 124, 125, 127, 132 – 135, 137, 168, 202, 211, 214, 224, 229 – 231, 234, 235, 238, 241 – 247, 249 – 254, 256 – 266, 269 – 273, 275 – 282, 285 – 291, 295 – 301, 303 – 306, 308, 309, 311, 313, 316 – 318, 320, 322, 325 – 328, 330 – 335, 337, 338 – 341, 345, 347, 351 – 354, 356, 362, 364, 368, 370 – 373, 386, 387, 390, 391, 393, 395, 398, 399, 401, 405, 406, 411, 414, 417 – 419, 426, 433 – 435, 437 – 442, 448, 452, 455, 470, 471, 473, 477, 494, 495, 521, 556, 558 – 560, 563 – 565, 571, 573, 580, 581, 584, 590, 594, 595
národná agitácia 242, 266, 268, 269, 273, 276, 281, 282, 371, 594
národná identita 9, 15, 16, 20, 32, 122, 237, 238, 239, 241, 242, 252, 265, 268, 271, 275, 276, 278, 280, 285, 286, 290, 298, 302, 303, 314, 318, 324, 338 – 341, 369, 412, 418, 424, 435, 438, 557, 558, 563, 575
národná jednota 268, 306, 329, 336
národná kultúra 275, 296, 391, 592
národné dejiny 295, 298, 299, 302, 303, 307, 308, 318, 325, 329, 330, 337
národné symboly 300, 315, 316, 319, 321, 322, 324, 341, 579, 595
národné územie 298, 307, 309, 324,
národné záujmy 372

národnosť 328, 407 – 409, 414, 417, 423, 424, 426 – 434, 437, 438, 452, 453, 455, 464, 465, 495, 518, 539, 581,
národný hrdina 298, 300 – 302, 305 – 308, 340, 595
národný jazyk 295, 296, 391, 592
národný panteón 294, 298, 300, 303, 304, 306, 307
národný príbeh 293, 296, 302, 308, 339, 340
národný štát 266, 269, 270, 272, 273, 277 – 280, 282, 300, 327, 337, 372, 389, 393, 478, 561, 578, 594
národovci 248 – 251, 253, 254, 264, 302
natio hungarica 133, 239, 247, 250, 253, 292, 369
nemeckojazyčná literatúra 364
nemecky hovoriaci obyvatelia na území dnešného Slovenska 362, 380 – 382, 391, 406, 410, 412
nomenklatúry 33
norimberské zákony 526
norimberský proces 538, 539
nostrifikácia a identita 511, 514 – 516, 518 – 520, 526
nové náboženské hnutia 188 – 192, 195 – 203, 208, 210, 213, 215, 216, 223, 225
novovek 9, 30, 31, 48, 52, 54, 66, 69, 70, 72, 75, 76, 106, 113, 144, 145, 148, 151, 152, 166, 218, 219, 234, 239, 353, 590

obraz 18, 20, 27, 29, 41, 43, 68, 69, 72, 80, 87, 106, 109, 185, 188, 194, 302, 303, 306, 319, 327
– cudzieho 150
– iného 72
– nepriateľa 124
obrodenie 242, 243, 245, 246, 250, 251, 287, 321
obsahy pamäti 26 – 30
ohrozenie 140 – 143, 148, 152, 155, 219 – 221, 223, 224, 226 – 228, 261, 264, 269, 411, 432, 459, 476, 477, 489, 495, 521, 539, 558, 567, 573, 575, 576, 578, 581, 590, 591
osvietenstvo 56, 57, 77, 106, 164, 233, 239, 247, 248, 301, 356, 370, 589 592
osvietenský racionalizmus 56

perzekúcia 142, 143, 144, 147, 152, 219, 220, 406, 591
pamäť
– historická 26, 30, 233, 371, 574, 592
– individuálna 26
– kolektívna 25, 26, 28, 30, 219, 475
– komunikatívna 27
– kultúrna 26, 27
– mimetická 27,
– národná 26, 30
– sociálna 25, 27, 475
– vecí 27
paradigma 14 – 16
pieseň 147, 177, 179, 185, 194, 233, 309, 310, 313, 314, 317, 376, 381, 383, 398, 405, 415, 416, 456, 461, 462, 474, 476 – 479, 482 – 486, 489
plurilingvizmus 34
plurilingválne jazyky 31, 114, 116
podnikanie 98, 144, 194, 381, 389, 508, 520
pohlavie (sex) 86, 88, 93, 94, 101, 104, 112, 113, 166
politická kultúra 265, 266
politické práva 19, 56
politický nacionalizmus 234, 241, 249, 266, 270, 271, 594
politika identít 19
pomníky 378, 381, 496
pomaďarčovanie 249, 263, 382 – 384, 417
poobčianšťovanie 247, 249, 258
populizmus 269, 556
poručníctvo 60, 61
postkoloniálne štúdiá 14

postkomunistická transformácia 556, 584
postmoderné typy náboženských identít 32, 141, 207, 218, 223, 226
poštrukturalizmus 14, 110
povinný civilný sobáš 63,
právne postavenie 49, 52, 64
– patriarchálny charakter práva 48, 49, 67
právna spôsobilosť žien 50
predmoderné typy náboženských identít 31, 217, 218, 221
predstava 18, 20 – 22, 24, 25, 29, 43, 45, 48, 68, 70 – 72, 74, 79, 82, 85, 106, 110, 111, 144, 151, 172, 178, 182 – 185, 255, 258, 286, 288, 290, 294, 296, 298, 303, 307, 309, 313 – 315, 347, 353, 386, 431, 471, 472, 595, 596
prelínanie hraníc 13, 41, 107, 123, 294, 346, 358, 490, 563, 565, 568, 583
prepínanie kódov 127, 128
prežívanie
– žien a mužov 98, 102, 103
príbehy 25, 112, 200, 226, 274, 285, 288, 292, 293, 295, 302, 303, 339, 341, 558, 560
prilepenectvo 253
proces 11, 15 – 18, 21, 27 – 30, 42, 67, 72, 83, 84, 89, 114, 124 – 127, 144, 148, 150, 154, 173, 196, 213, 217 – 219, 223, 227, 229, 231, 233, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 265, 268, 269, 273, 274, 276, 280, 281, 283, 285, 289, 298, 308, 314, 317, 327, 332, 340, 345, 352, 410, 417, 426, 430, 432, 441, 446, 451, 456, 461, 468, 470, 472, 475, 490, 514, 538, 554, 556
procesuálnosť 16, 474
procesy pamäti 28, 29
profesionálna kariéra 442, 59
protestanti 31, 141, 149, 162, 255, 257, 306, 356, 367, 568
rasizmus 200, 406, 448, 472, 596
reflexia, reflexivita 22, 23, 107, 226, 343, 348, 364, 368, 417, 475, 477, 468, 490,493, 549, 578, 591, 597
– rodových skúmaní 101
regionálne špecifiká 48, 63, 65, 185, 203, 215, 226, 276, 343, 357, 569, 591
reklama 87, 102, 492
– sexistická 102, 103
religiozita 32 – 34, 77, 135, 136, 139, 150, 168, 170, 172 – 177, 187, 204, 205, 301, 362, 39
religiózna identita 590, 591, 593
reprezentácie 14, 15, 20, 21, 24, 25, 27 – 29, 32, 204, 250, 285, 286, 302, 326, 328, 329, 335, 337, 348, 350, 355, 385, 412, 413, 438, 464, 571, 579, 582, 593, 595
– kolektívne 16, 29
reverzy 153 – 155, 156
revolúcia (lingvistická) 247, 258
revolúcia 1848 – 1849, 62, 242, 251, 258, 275, 302, 309, 314, 315, 325, 371, 380, 381, 386
rod (gender) 86
– rodová citlivosť 103
– rodová identita 95, 104, 106, 107, 590
– rodové normy 86, 95, 96, 100, 102, 104, 105, 590
– rodové stereotypy 119
rodina 20, 40, 43, 45, 46, 48, 49, 54, 56 – 61, 65 – 68, 75 – 81, 83, 84, 91 – 93, 98, 99, 101, 103, 105, 106, 109, 123, 135, 140, 151,157, 159, 167, 168 – 170, 172, 173, 179, 181, 194, 196, 201, 213, 326, 366, 388, 400, 407, 426, 437, 445 – 448, 453, 468, 471, 499, 539, 545, 546, 551, 552, 554, 589, 590
romantizmus (mocenský) 261, 265
Rómovia 32, 35, 175 – 183, 186, 188, 190 – 194, 196, 197, 200, 202 – 204, 206 – 216, 218, 223, 224, 226, 348, 452 – 475, 478 – 480, 483 – 485, 489,

490, 492 – 494, 497, 579 – 582, 591, 593
Rómovia – Cigáni 214, 215, 353, 455, 464, 468, 483
rómsky jazyk 454, 461, 462, 465, 470
rozdelenie Európy po 2. svetovej vojne 34
Rusíni 35, 136, 411, 450, 570, 572, 573

sčítanie obyvateľstva 1991, 35, 189, 452
sčítanie obyvateľstva 2001, 35, 432
sebadefinovanie 40, 352, 410, 599
sebaidentifikácia 42, 43, 105, 123, 211, 348, 434, 497, 562, 565, 591
segregácia 177, 193, 211, 212, 469, 472, 473, 484, 581 – 583, 596
sekularizácia 63, 141, 217, 223, 371, 564, 590
siete 25, 346, 394, 507, 551, 552
skupina 14, 16, 18 – 30, 32, 35, 40, 41, 44, 49, 61, 62, 67, 88, 96 – 101, 105, 107, 112, 122, 128, 130, 131, 140, 141, 112, 142 – 144, 146, 147, 152, 153, 158, 159, 162, 163, 170 – 172, 190 – 195, 197, 199, 202 – 204, 208 – 212, 215, 217, 219, 220, 223, 225 – 227, 231, 243 – 246, 253, 274, 289, 293, 300, 303, 304, 309, 313, 317, 318, 341, 343 – 348, 351 – 354, 356, 358, 364, 369 – 371, 382, 385, 387, 388, 393, 402 – 404, 406, 408 – 411, 413 – 415, 419, 432, 435 – 437, 451, 454, 459, 465, 470, 476, 482, 492, 501, 512, 539, 545, 548, 549, 554, 558, 562, 565 – 570, 572, 580 – 582, 584, 587, 590 – 593, 595, 599
  – sociálna 20, 23, 30, 42, 106, 107, 128, 266, 297, 324, 354, 499, 563, 568, 590
  – v ohrození 227, 590
skupinovosť 21, 22, 24, 39, 347
slovanská vzájomnosť 240, 240, 261, 309
slovenčina a čeština 24, 119, 120, 121, 129, 240, 255, 479
slovenská národnosť 35, 117, 119, 136, 320, 328, 417, 426, 432, 436, 450, 570
Slovenská republika 1939 – 1945 34, 84, 423, 424, 489, 570
sociálna identita 19, 20, 40, 107, 563, 590
sociálna história 29, 41, 42, 46, 500
sociálna kategória
  – členstvo/príslušnosť k sociálnej kategórii 14, 19, 20, 23, 25, 39, 40 – 42, 87 – 89, 92, 98, 104, 105, 107, 585
  – rod ako sociálna kategória 20, 31, 39, 42, 86, 87, 95, 96, 98
sociálna psychológia 15, 17, 31, 40, 85
sociálna zmena 21, 61, 68, 104, 371, 561
sociálne istoty 456, 468
sociálne procesy 15, 19, 21, 395, 585
sociálne rámce 26, 45
sociálny konflikt 21, 24, 389, 499, 503 – 505, 556, 569, 571, 581, 584, 586, 587
socioekonomická diferenciácia 499, 501, 579, 586
sociolingvisticky normálna situácia jazykov 125
sociolingvistika 31, 109, 125, 593
spolkový život – ženské hnutie 82, 83
spomienkové slávnosti 29, 301, 316, 595
spomínanie 25, 26 – 30, 318, 346, 381, 414, 475, 564, 598
sporulačný typ náboženskej identity 227
stavovská príslušnosť 52
  – meštianska 50, 52, 53
  – poddanská 55, 56
  – šľachtická 50, 51, 63, 65
stavovská spoločnosť 36, 45, 47, 48, 52
stereotyp 42, 43, 68, 76, 85, 100, 123, 150, 207, 223, 339, 357 – 359, 385, 386, 411, 440, 448, 456, 467, 472, 473, 475, 477, 481, 485, 487 – 489, 563, 573, 585, 587, 596
stigmatizácia 142, 143, 200, 209, 210, 223, 225, 581, 583, 591, 593
storočie 18. 33, 36, 52, 56, 57, 72, 77,

149, 164, 248, 274, 291, 292, 294, 301, 308, 311, 323, 339,352, 353, 356, 357, 360 – 365, 453, 460, 580
storočie 19. 32, 33, 52, 58, 60 – 62, 64, 66, 67, 77, 78, 82, 114, 119, 124, 134, 137, 165, 229, 233, 234, 236, 237, 238, 240, 242, 245, 247, 249, 252, 257, 264, 267 – 269, 279, 290, 293 – 300, 306, 309 – 312, 314 – 318, 323, 340, 347, 349, 354, 367 – 369, 370, 371, 373, 374, 377, 380, 382 – 388, 400, 410, 413, 439 – 441, 470, 479, 483, 485, 488, 419, 493, 495, 506, 508, 563, 592
storočie 20. 13, 14, 16, 19, 20, 25, 33, 43, 45, 48, 58 – 60, 63, 77, 79, 85, 87, 94, 101,113, 116, 121, 122, 133 – 136, 171, 190, 191, 208, 215, 229, 236, 268, 273, 276, 277, 307, 319, 323, 324, 338, 342, 346, 351, 378, 429, 430, 433, 435, 442, 454, 467, 480, 485, 490, 493, 499, 500 – 502, 542, 556, 558, 559, 520, 580, 592
stratégie 21, 24, 25, 104, 114, 143, 166, 167, 175, 188, 199, 208, 210, 215, 216, 224, 242, 246, 257, 278, 292, 378, 388, 412, 505, 506, 543, 566, 593
súčasnosť 14, 19, 25, 31 – 33, 85, 90, 107, 109, 120, 127, 133, 139 – 141, 174, 191, 214, 215, 281, 285, 316, 324, 336, 339, 415, 426, 433, 435, 437, 441, 452, 459, 461, 466, 468, 472, 475, 478, 505, 556, 563, 569, 590, 596
symboly 16, 27, 29, 68, 70, 75, 132, 146, 156, 230, 231, 233, 234, 253, 258, 267, 269, 286, 290, 299 – 302, 304 – 306, 310, 316, 317, 319, 321 – 324, 341, 390, 398, 402, 406, 423, 436, 478, 496, 569, 577, 579, 595

štát 34, 46, 56 – 58, 77, 83, 84, 111, 113 – 115, 117, 118, 121 – 124, 133 – 136, 144, 146, 151, 154, 157, 164, 167, 174, 190, 218, 219, 232, 233 – 235, 237 – 241, 244, 246, 248, 250, 253, 258 – 274, 276 – 285, 288, 290, 295, 296, 300, 302 – 304, 318 – 323, 325 – 328, 332, 333, 335 – 337, 342, 345, 346, 350, 356, 368, 369, 371 – 373, 378, 381, 382, 384, 385, 389, 392, 393, 396, 402 – 405, 407, 409, 414, 416 – 421, 423, 425, 427 – 429, 431, 434, 437, 438, 440, 442 – 445, 448 – 452, 454, 456,– 457, 468, 473, 477, 478, 489, 495, 496, 506 – 515, 517 – 520, 527, 534, 548, 557 – 559, 561 – 563, 565, 566, 570, 571, 574, 575, 577, 578, 580, 581, 586, 587, 592, 593, 594
štatistika 35, 116, 141, 285, 354, 452
štátne občianstvo 32, 409, 419, 420, 425, 427, 518, 520

tlač 72, 269, 277, 299, 304, 313, 315, 317, 319 – 322, 360, 361, 374, 384, 387, 391, 401, 406, 417, 420, 423, 424, 427 – 429, 455, 457, 469, 474, 481, 486, 496, 510, 513, 527, 536, 547, 567, 571, 575, 592
tolerancia 144, 194, 411, 453, 473, 539, 555, 578
totalitárne a autoritatívne režimy 234, 323, 424, 500, 555, 557, 561
totalitný režim 33, 85, 172, 307, 442, 449, 451, 452, 554, 557, 558, 560 – 562, 567, 571, 579, 580
tradícia 27 – 29, 31, 52, 78, 109, 115, 123, 135, 146 – 149, 152, 162, 166, 167, 169, 172, 175, 186, 214, 215, 219, 220, 222, 224, 230 247, 253, 263, 267, 280, 291,294, 304, 308, 311, 315, 316, 318, 319, 323, 324, 326, 328, 344, 347, 357, 358, 368, 372, 378, 379, 388, 395, 413, 415, 416, 422, 437, 439, 452, 471, 475, 500, 507, 547, 550, 557, 560, 563, 594

„tradičná“ rómska duchovná identita 176, 187 – 189, 198
transformácia 174, 221, 222, 242, 247, 261, 273, 279, 326, 500, 556, 561, 564, 579, 581, 584
transformácie identít 17, 20, 167, 204, 376, 390, 421
transformačné procesy 15, 554, 559, 571, 582, 596
transformačné procesy po r. 1989, 33
transkonfesionalita 590

učebnice dejepisu
učenecká fáza nacionalizmu
uhorské právo
uhorský patriotizmus

vedy humanitné 13 – 17, 85, 104, 255, 325
vedy sociálne 13 – 17, 85, 325
veľkomoravská historická tradícia 117, 288, 293, 296, 303, 307, 308, 321, 323, 324, 332, 335, 336
verejný priestor 16, 189, 378, 590
versaillský systém 277, 279, 280, 282
viacvrstvová konfesionalita 203, 205
vlasť 78, 163, 168, 221, 222, 243,251, 308, 312, 330, 358, 362, 371, 373
vplyv nacionálneho socializmu 283, 413, 414, 428
všeobecné kňazstvo 150, 161, 162
výnimky z protižidovských nariadení 443, 446, 450
vzdelanci 32, 70, 241, 242, 244 – 246, 248, 249, 251, 254, 255, 260, 295, 298, 308 – 312, 315, 317, 352, 356, 360, 361, 365 – 367, 369 – 371, 580
vzdelanie 41, 43, 49, 56, 58, 62, 69, 75 – 78, 84, 93, 101, 105, 106, 113, 156, 164, 217, 233, 255, 263, 327, 356, 371, 384, 401, 428, 429, 460, 462, 465, 470, 582, 589
vznik Slovenskej republiky 1993 34, 282, 314

zabúdanie 26, 28, 29, 196, 304, 315, 318, 563
zákon o štátnom jazyku SR 125
zápasy 19, 25, 78, 81, 238, 270, 275, 288, 298, 303, 341, 395, 502, 505, 511, 541, 554, 562, 566, 567, 572 – 574, 577, 578, 585
záujem 13, 17, 24, 46, 92, 97, 122, 189, 190, 222, 262, 268, 274, 285, 365, 370, 393, 448, 454, 504, 521, 523, 537, 548, 582, 589
zlatý vek 32, 116, 164, 285 – 289, 293, 296, 303, 307 – 309, 324, 325
zmena 15, 16, 20 – 22, 26, 29, 32, 40, 59, 61, 66, 76, 84, 92, 98, 104, 106, 110, 164, 196, 200 – 202, 207, 210, 242, 251, 253, 255, 273, 287, 290, 304, 306, 323, 338, 349, 350, 351, 371, 390, 392, 394, 403, 406, 409, 429, 489, 490, 493, 494, 496, 499, 501, 504, 506, 510, 544, 555, 586
zmeny
  – hraníc 34, 277, 417, 431 – 433, 438, 592
  – identity 15, 34, 137, 214, 236, 430, 478, 511
„Zwischen-Europa“ 34

ženské štúdiá 47
ženskosť / feminita 42, 44, 47, 68, 71, 72, 82, 85, 88 – 90, 92 – 95, 101, 103, 104, 106
„železná opona“ 34
ženy 51, 57, 58, 61, 82, 83
židia 135, 170, 173, 344, 444, 450, 451, 484, 486, 487,
Židia 32, 35, 141, 163 – 168, 170 – 172, 174, 175, 222 – 224, 353, 394, 402, 403, 410, 443, 444, 448 – 451, 467, 474, 479, 482 – 484, 486 – 488, 493, 518, 526 – 528, 536, 538 – 541
židovská komunita 69, 143, 166, 173, 174, 220, 441, 447, 451, 483, 527
židovská menšina 33, 450, 489
židovský podnikateľ 494, 508, 527, 536

O autoroch

Prof. PhDr. Viera Bačová, DrSc. – psychologička – výskumníčka. Absolvovala štúdium psychológie na Filozofickej fakulte Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach. Do slovenskej a českej psychologickej komunity uviedla problematiku identity (etnickej, rodovej, generačnej) a súčasných kritických smerov v psychológii ich rozpracovaním teoreticky aj výskumne. V súčasnosti pôsobí ako riaditeľka Ústavu experimentálnej psychológie SAV v Bratislave. Okrem časopiseckých štúdií k významnejším prácam patria autorské monografie *Etnická identita a historické zmeny* (1996), *Súčasné smery v psychológii. Hľadanie alternatív pozitivizmu* (2000; druhé dopl. a upr. vydanie pripravené do tlače), z editorských monografií *Historická pamäť a identita* (1996), *Identity v meniacej sa spoločnosti* (1997; spolueditorstvo so Z. Kusou), *Kvalita života a sociálny kapitál – psychologické dimenzie* (2008).

Mgr. Gabriela Dudeková, PhD. – historička, vedecká pracovníčka Historického ústavu SAV. Absolvovala štúdium odboru história – archívnictvo na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Špecializuje sa na sociálne dejiny habsburskej monarchie a následníckych štátov (koniec 18. – 1. pol. 20. storočia), najmä dejiny sociálnej politiky a sociálnej starostlivosti, gender history a každodenného života za prvej svetovej vojny. Redaktorka internetového časopisu Historického ústavu SAV *Forum Historiae* (www.forumhistoriae.sk), vedúca projektov pre historický výskum spoločenského postavenia žien. Z najvýznamnejších prác: *Juraj Schulpe, vedec a humanista* (1994), *Dobrovoľné združovanie na Slovensku v minulosti* (1998), Dudeková, G. – Mannová, E. (eds.) *Rodové vzťahy a postavenie žien v období modernizácie.* Monotematické číslo internetového časopis *ČAS* (4/2006) http://www.saske.sk/cas/4-2006/index; Hrdinskí vlastenci, barbarskí nepriatelia a nebezpeční vlastizradcovia. Propaganda v prvej svetovej vojne. In: Bystrický, V. – Roguľová, J. (eds.) *Storočie propagandy* (2005); Protirečivé spomienky? Zážitky z prvej svetovej vojny. In: *OS*, 1-2/2006.

PhDr. Andrej Findor, M. A. vyštudoval politológiu na Katedre politológie Filozofickej fakulty UK v Bratislave a na Central European University v Budapešti. Pracuje v Sociologickom ústave SAV a v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov Fakulty sociálnych a ekonomických vied UK. Je výkonným

redaktorom *Slovak Sociological Review*. Venuje sa otázkam nacionalizmu, historickým reprezentáciám v učebniciach dejepisu a novým sociálnym hnutiam. Spoluautor publikácie *Mýty naše slovenské* (2005).

Prof. PhDr. Roman Holec, CSc. – profesor histórie na Katedre slovenských dejín Filozofickej fakulty UK v Bratislave a vedecký pracovník na Historickom ústave SAV. Zaoberá sa hospodárskymi a sociálnymi dejinami stredoeurópskeho priestoru v období 1800 – 1945, ako aj politickými dejinami tohto regiónu 1848 – 1918. K jeho najvýznamnejším prácam patria publikácie: *150 rokov slovenského družstevníctva. Víťazstvá a prehry* (1995), *Tragédia v Černovej a slovenská spoločnosť* (1997), *Poslední Habsburgovci a Slovensko* (2001), *Zabudnuté osudy* (2001), *Aristokrat v službách štátu. Gróf Emanuel Péchy* (2006, s Judit Pál), *Tatra banka v zrkadle dejín* (2007, s Ľ. Hallonom). Spoluautor početných kolektívnych prác. Spoluredigoval zborník *Diktatur-Krieg-Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945* (2005, spolu s Ch.Cornelissenom a J. Peškom, roku 2007 vyšlo aj v ČR).

PhDr. Ivan Kamenec, CSc. – historik, vedecký pracovník Historického ústavu SAV. Venuje sa moderným dejinám Slovenska v 20. storočí z aspektu ich politického a kultúrneho vývoja, ako aj niektorým teoretickým otázkam slovenskej historiografie. Najdôležitejšie vedecké knižné monografie: *Po stopách tragédie* (1991), *On the Trail of Tragedy*. *The Holocaust in Slovakia* (2007), *Vatikán a Slovenská republika 1939-1945 – Dokumenty* (1992), *Slovenský štát* (1992), *Trauma* (1994), *Tragédia politika, kňaza a človeka*: *(Dr. Jozef Tiso 1887-1947),* (1998), *Hľadanie a blúdenie v dejinách* (2000), *Slovenský štát v obrazoch* (2007, vydanie v ČR 2008). Spoluautor knihy *Mýty naše slovenské* (2005).

PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc. – etnologička, držiteľka Herderovej ceny, riaditeľka Ústavu etnológie SAV. Prednášala na univerzitách vo Viedni a Regensburgu. Výskumné témy: modernizačné a transformačné procesy na Slovensku, kolektívna identita a pamäť, rituály smrti, slovesná folkloristika, dejiny etnológie. V poslednom období publikovala: (spolu s O. Danglovou a M. Kanovským): Communities in Transformation. Central and Eastern Europe. Monotematické číslo *Anthropological Journal on European Cultures* 12 (2003), *Identita a pamäť. Devín/ Theben/ Dévény ako pamätné miesto* (2005), (spolu s K. Köstlinom, H. Nikitschom a R. Stoličnou): *Ethnology in Slovakia at the Beginning of the 21th Century: Reflections and Trends* (2005).

PhDr. Dušan Kováč, DrSc. – historik. Absolvent Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. V SAV pôsobí od r. 1968. Odborné zameranie: slovenské a stredoeurópske dejiny v 19. a 20. storočí. Predseda Slovenského národného komitétu historikov, predseda slovenskej časti slovensko-nemeckej a slovensko-rakúskej komisie historikov, podpredseda Slovenskej akadémie vied. Člen Maďarskej a Rakúskej akadémie vied, Slovenskej akademickej spoločnosti a Učenej spoločnosti SAV, Collegia Carolina v Mníchove, korešpondujúci člen Kráľovskej historickej spoločnosti v Londýne. Držiteľ Herderovej ceny a laureát rakúskej štátnej ceny Antona Gindelyho za práce k dejinám strednej Európy. Hlavný redaktor Historického časopisu, člen redakčných rád viacerých domácich a zahraničných časopisov. Publikoval v slovenských i zahraničných periodikách viac ako sto odborných článkov z moderných a slovenských európskych dejín. Najvýznamnejšie práce: *Od dvojspolku k politike anšlusu* (1979), *Nemecko a nemecká menšina na Slovensku 1871 – 1945* (1991), *Slovensko v Rakúsko-Uhorsku* (1996), *Slováci. Česi. Dejiny* (1997), *Dejiny Slovenska* (1998).

PhDr. Eva Kowalská, DrSc. – historička, členka Učenej spoločnosti SAV. Absolvovala štúdium histórie a filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, pôsobí v Historickom ústave SAV. Špecializuje sa na dejiny Slovenska a strednej Európy v ranom novoveku, najmä na cirkevné dejiny v kontexte strednej Európy (problém konfesionalizácie, náboženského exilu). K najvýznamnejším výsledkom patrí sprístupnenie neznámych dokumentov o významných postavách dejín školstva v Habsburskej monarchii (Felbiger, Rigler), knižné monografie: *Evanjelické a.v. spoločenstvo v 18. storočí* (2001) a *Štátne ľudové školstvo na Slovensku na prelome 18. a 19. storočia* (l987). Je autorkou kapitol v *Krátkych dejinách Slovenska* (2003, angl verzia 2000), *Knihe kráľov* (2003), *Kronike Slovenska I.* (1998) a ďalších vyše 100 vedeckých a odborných štúdií a článkov.

Doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc. – etnologička, etnomuzikologička, členka Učenej spoločnosti SAV. Absolvovala štúdium etnografie a folkloristiky na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Pôsobí v Ústave etnológie SAV v Bratislave a externe prednáša na Filozofickej fakulte UK v Bratislave. Špecializuje sa na výskum piesne, folklór, pamäť, stereotypy a politickú antropológiu vo vzťahu k procesom transformujúcej sa spoločnosti. Terénne výskumy realizuje na Slovensku a u Slovákov v Maďarsku. K najvýznamnejším prácam patria publikácie: O *živote folklóru v súčasnosti. Ľudová pieseň* (1989), *Zwischen Toleranz und Barrieren. Das Bild der Zigeuner und Juden in der slo-*

wakischen Folklore (Frankfurt/M. 1998), *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom foklóre* (1989), *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike* (2005), spoluautorstvo knihy *Mýty naše slovenské* (eds. spolu s E. Mannovou a E. Krekovičom, 2005).

PhDr. Viktor Krupa, DrSc. – lingvista, člen Učenej spoločnosti SAV. Absolvoval štúdium jazykovedy a literatúry na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Od r. 1961 pôsobí v Ústave orientalistiky a afrikanistiky SAV v Bratislave, externe prednášal na Filozofickej fakulte UK v Bratislave japanistiku, kratší čas na UMB v Banskej Bystrici a UCM v Trnave. Zaoberá sa všeobecnou jazykovedou a okrem toho najmä jazykmi patriacimi do austronézskej jazykovednej rodiny. Zahraničné pobyty: dvakrát Aucklandská univerzita na Novom Zélende (odbor austronézske jazyky), Kalifornská univerzita v Berkeley, Münsterská a Tübingenská univerzita, Canberrská univerzita v Austrálii, British Library v Londýne a napokon v Japonsku. Výsledkom pobytov bolo viacero knižných publikácií v Holandsku, v Nemeckej spolkovej republike, v Moskve, v Londýne a na Slovensku. Výber z publikácií: *The Maori Language* (1968), *Jednota a variabilita jazyka. Systémový prístup a tzv exotické jazyky (*1980), *The Polynesian Languages* (1982), *Syntax of Verbal Nouns in Marquesan* (2005), *Národy a kultúry ostrovov Juhovýchodnej Ázie a Oceánie* (2006), *Revitalizácia jazykov vo vzťahu k etnickej identite* (2007). Spoluautor knihy *Mýty naše slovenské* (2005).

PhDr. Tünde Lengyelová, CSc. – historička, samostatná vedecká pracovníčka Historického ústavu SAV. Absolvovala štúdium archívnictva na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Špecializuje sa na obdobie raného novoveku (16.-18. storočie), predovšetkým na dejiny každodennosti, rodinnú problematiku a na gender history. Spolupracuje s International Federation for Research in Women's History, členka redakčnej rady *Historického časopisu* a časopisu *Urbs* (Budapest), vedúca viacerých výskumných projektov. Z najvýznamnejších prác: *Žena a právo – právne a spoločenské postavenie žien v minulosti* (ed., 2004), *Bártfától Pozsonyig* (2005), Z *Bardejova do Prešporku* (2005, ed. spolu s E. Csukovits), *Historický kalendár* (spolu s I. Mrvom, 2006), *Násilie páchané na ženách a možnosti obrany v období raného novoveku* (2004), *The Mystery of Birth*: *Magic, Empirical and Rational Approaches to Women's Medicine In the Medieval And Early Modern Periods* (2005), *Obraz európskych žien v diele Europica varietas uhorského vzdelanca Martina Sepši-Čombora* (2005), *Móda a tradícia. Uhorský šľachtický mužský odev v 16. – 17. storočí* (2007).

Mgr. Peter Macho, PhD. Vyštudoval Filozofickú fakultu Univerzity Komenského v Bratislave, odbor história – slovenský jazyk a literatúra. Pracuje v Historickom ústave SAV Bratislava. Špecializuje sa na otázku patriotizmu a nacionalizmu v 19. storočí, venuje sa kolektívnej historickej pamäti v slovenskom prostredí (mýty, symboly, stereotypy). Bádanie zameriava na fenomén národného hrdinu, predovšetkým Milana R. Štefánika, ale aj iných symbolických postáv (Jozef M. Hurban, Daniel Krman, Jan. Á. Komenský, Matúš Čák Trenčiansky, Ján Jiskra z Brandýsa). Je spoluautorom viacerých zahraničných a domácich knižných publikácií, napr.: *Heroen, Mythen, Identitäten*. *Die Slowakei und Österreich im Vergleich* (2003), *Mýty naše slovenské* (2005).

PhDr. Arne B. Mann, CSc. – etnológ – romista. Absolvoval štúdium na Katedre etnografie a folkloristiky Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Pôsobí ako samostatný vedecký pracovník v Ústave etnológie SAV. Od roku 1985 sa vo svojej výskumnej a publikačnej činnosti zameriava na dejiny, kultúru a spôsob života Rómov na Slovensku. Je autorom učebnice *Rómsky dejepis* (2000) vyšlo aj v ČR (2001). Napísal viac ako 40 vedeckých štúdií, publikovaných doma aj v zahraničí a 45 odborných a populárno–vedeckých článkov. Externe prednáša dejiny a kultúru Rómov na Filozofickej fakulte UK v Bratislave, Filozofickej fakulte UKF v Nitre a Fakulte humanitných studií UK v Prahe. Je spoluautorom kníh: *Neznámi Rómovia* (ed. A. B. Mann, 1992), B*oh všetko vidí / O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku* (eds. spolu s M. Kováčom, 2003).

PhDr. Elena Mannová, CSc. – archivárka a historička. Vyštudovala archivistiku na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Archivárka v Štátnom ústrednom archíve SR, od roku 1987 pracovníčka Historického ústavu SAV. Ťažisko výskumu: sociálne dejiny 19. a 20. storočia so zameraním na spolkový život, meštianstvo a historickú pamäť. Vedecká redaktorka knižnej série *Studia historica Slovaca*. Spoluautorka a zostavovateľka publikácií: *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku* (1998, nemecká verzia 1997); (spolu s Moritzom Csákym) *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny* (1999, aj v angličtine); A *Concise History of Slovakia* (2000, ruský preklad 2003, slovenské prepracované vydanie 2004, slovinský preklad 2005); (spolu s Hannesom Steklom) *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich* (2003); (spolu s Hansom Henningom Hahnom) *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung* (2007).

Prof. PhDr. Slavomír Ondrejovič, DrSc. – jazykovedec a prekladateľ. Študoval na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave rusistiku a slovakistiku. Pracoval v Kabinete fonetiky Filozofickej fakulty, externe aj v Banskej Bystrici, Trnave a v Košiciach. Od roku 1978 pôsobí v Jazykovednom ústave Ľ. Štúra SAV, ktorý od r. 1999 vedie ako riaditeľ. Je členom Učenej spoločnosti SAV. V rokoch 1996 – 2003 bol predsedom Slovenskej jazykovednej spoločnosti pri SAV. Venuje sa fonetike a ortoepii, sémantickej syntaxi, všeobecnej jazykovede, sociolingvistike, jazykovej politike, jazykovednej historiografii a encyklopedistike. Založil a vedie edíciu *Sociolinguistica Slovaca* a je hlavným redaktorom časopisu *Slovenská reč*. Autor diel: *Medzi slovesom a vetou* (1989), *Encyklopédia jazykovedy* (spoluautor, 1993), *Od hovoriaceho stroja k sociálnej lingvistike. Kapitoly z jazykovednej historiografie* (2003), *Úvod do analýzy* textov (spoluautor, 2004), *Jazyk, veda o jazyku, societa* (2008). Preložil do slovenčiny základné diela Wolfganga von Kempelena a Wilhelma von Humboldta. Spoluautor knihy *Mýty naše slovenské* (2005).

Prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc., riaditeľ Filozofického ústavu SAV, hosťujúci prednášateľ na Katedre politológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Bádateľský záujem: dejiny slovenského a stredoeurópskeho politického myslenia, intelektuálne dejiny strednej Európy. Publikuje doma (najmä v časopise *Filozofia*) i v zahraničí. Spolueditor viacerých prác vydaných doma a v zahraničí. Významné štúdie: *Misslungene Moderne als verfehlte Zivilität: Die Entwicklung eines Problemeinsatzes* (2000). *Volksgeist und Politik* (2001); *Sui caratteri romantici e non romantici del pensiero politico slovacco*. (2004); Najcitovanejšia knižná publikácia: *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí* (1998).

PhDr. Juraj Podoba, CSc. – etnograf a sociálny antropológ, samostatný vedecký pracovník Ústavu etnológie SAV a odborný asistent Ústavu kultúrnych štúdií FSEV UK. Je absolventom Katedry historie a etnografie střední, jihovýchodní a východní Evropy Filozofickej fakulty Univerzity J. E. Purkyně v Brne. V rokoch 1994 – 1995 bol visiting fellow na University of Cambridge, Faculty of Social and Political Sciences. Externe prednášal na univerzitách v Zürichu, Bazileji a Viedni, na Univerzite Komenského, Slovenskej technickej univerzite, Vysokej škole zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety a vo Výberovom vzdelávacom spolku v Bratislave. Je autorom niekoľkých desiatok vedeckých štúdií a článkov, spoluautorom 16 knižných publikácií, ako sú napr. *Bratislava/nahlas* (1987), *Dilemmas of Transition: The Environment, Democracy and*

Economic Reform in East Central Europe (1998), *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict* (1999), *Studying Peoples in People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* (2005).

Mgr. Tatiana Podolinská, PhD. – religionistka, antropologička so zameraním na sociológiu náboženstva. Absolvovala štúdium religionistiky, filozofie a histórie na Univerzite Komenského v Bratislave. Doktorské štúdium sčasti absolvovala na Univerzite v Oslo. Pôsobí v Ústave etnológie SAV v Bratislave, externe prednáša na Filozofickej fakulte UK v Bratislave a Masarykovej Univerzite v Brne. Špecializuje sa na výskum súčasných foriem náboženských identít v sekularizovanej spoločnosti a výskum foriem duchovných identít Rómov. Súčasné terénne výskumy realizuje medzi Rómami na Slovensku. V minulosti sa zúčastnila dvoch stacionárnych terénnych výskumov v Mexiku, venovaných výskumu náboženskej identity Mayov-Lacandóncov. Bola spoluriešiteľkou viacerých medzinárodných projektov, napr. projektu „Religiozita slovenských Rómov" (2001 – 2003, OSI, Budapešť). V súčasnosti sa podieľa na riešení 6RP EÚ – „Náboženstvá a hodnoty". Editovala viacero publikácií, napr. *Na cestách za posvätnom* (1996, spolu s M. Kováčom) a *Cesty na druhý svet* (2005, spolu s M. Kováčom a A. Kovácsom). K najvýznamnejším prácam patria publikácie: *Správa o výskume religiozity študentov bratislavských vysokých škôl* (1993, spolu s M. Kováčom) a *Lacandónci – poslední praví Mayovia* (2000, spolu s M. Kováčom).

PhDr. Peter Salner, DrSc. – etnológ. Absolvoval štúdium etnografie a folkloristiky na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave (1974). Od roku 1975 pôsobí v Ústave etnológie SAV v Bratislave a externe prednáša na Filozofickej fakulte UK v Bratislave a na Fakulte humanitních studií KU v Prahe. Špecializuje sa na urbánnu etnológiu a sociálnu kultúru židovskej komunity v 20. – 21. storočí. K najvýznamnejším prácam patria publikácie: *Prežili holokaust* (1997), *Premeny Bratislavy 1939 – 1993* (1998), *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou* (2000), *Chatam Sofer Memoriál* (spolu s M. Kvasnicom, 2002), *Budúci rok v Bratislave* (2006), *Mozaika židovskej Bratislavy* (2007).

Prof. PaedDr. Štefan Šutaj, DrSc. – historik. Je predsedom slovenskej časti Slovensko-maďarskej komisie historikov. Absolvoval štúdium histórie a slovenského jazyka na Pedagogickej fakulte UPJŠ v Prešove. Pôsobí v Spoločenskovednom ústave SAV v Košiciach. Špecializuje sa na výskum národnostnej

problematiky s osobitným zameraním na postavenie maďarskej menšiny na Slovensku v 20. storočí a problematiku nekomunistických politických strán po druhej svetovej vojne. K najvýznamnejším prácam patria publikácie: *Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po II. svetovej vojne*. (1991), *Akcia Juh – odsun Maďarov zo Slovenska do Čiech* (1993), *Maďarská menšina na Slovensku v rokoch 1945 – 1948* (1993), *Občianske politické strany na Slovensku v rokoch 1944 – 1948* (1999), *Prezidentské dekréty E. Beneša a povojnové Slovensko* (v spoluautorstve s P. Mosným a M. Olejníkom 2002), *Nútené presídlenie Maďarov zo Slovenska do Čiech* (2005), *Maďarská menšina na Slovensku v procesoch transformácie po roku 1989 (identita a politika)* (v spoluautorstve s M. Homišinovou, Z. Sáposovou a J. Šutajovou 2006).

Mgr. Jozef Tancer, PhD. – germanista a historik, odborný asistent na Katedre germanistiky, nederlandistiky a škandinavistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa dejinám nemeckej a rakúskej literatúry v 18. storočí, problematike nemeckojazyčnej historickej tlače na území Uhorska, otázkam výzkumu cestopisnej literatúry a metódam literárnej historiografie. Je autorom monografie Im S*chatten Wiens. Zur deutschsprachigen Presse und Literatur im Pressburg des 18. Jahrhunderts* (Brémy 2008) a spolueditorom zborníkov *Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg* (spolu s W. Krieglederom a A. Seidler, Brémy 2002) a *Deutsche Sprache und Kultur in der Zips* (spolu s W. Krieglederom a A. Seidler, Brémy 2007).

Marína Zavacká, PhD. – historička. Absolvovala štúdium histórie a filozofie na FFUK v Bratislave a štúdium moderných dejín na Stredoeurópskej univerzite v Budapešti. Pôsobí ako vedecká pracovníčka v oddelení najnovších dejín Historického ústavu SAV. Venuje sa dejinám propagandy a širšieho kontextu budovania režimových lojalít. Svoj výskum orientuje najmä na obdobie totalitných režimov na území Slovenska. Vedie výberový seminár pre katedry histórie FFUK a prekladá z angličtiny. Je autorkou monografie *Kto žije za ostnatým drôtom? Oficiálna zahraničnopolitická propaganda na Slovensku, 1956 – 1962*: *Teórie, politické smernice a spoločenská prax* (2005) a spoluautorkou publikácie *Mýty naše slovenské* (2005).

MY A TÍ DRUHÍ

v modernej spoločnosti

Editorky:
Gabriela Kiliánová
Eva Kowalská
Eva Krekovičová

ISBN 978-80-224-1025-0
9788022410250

VEDA