

# AKO SKÚMAŤ NÁROD

Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme



Peter Drál  
a Andrej Findor (editori)

**AKO SKÚMAŤ NÁROD**  
**Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme**

Peter Drál' a Andrej Findor (editori)

**Tribun EU**  
**Brno**  
**2009**

**Editori:**

Mgr. Peter Drál, M.A.  
PhDr. Andrej Findor

**Autorky a autori:**

Mgr. Juraj Buzalka, Ph.D.  
Mgr. Peter Drál, M.A.  
PhDr. Andrej Findor  
Doc. PhDr. Martin Kanovský, Ph.D.  
Mgr. Dagmar Kusá, Ph.D.  
Mgr. Barbara Lášticová, Ph.D.  
Mgr. Lucia Najšlová  
Mgr. Tomáš Strážay, Ph.D.  
Mgr. László Vörös

**Predhovor:**

Prof. Rogers Brubaker, Ph.D.

**Recenzentka a recenzent:**

Doc. PhDr. Silvia Miháliková, Ph.D.  
Doc. PhDr. Csaba Szaló, Ph.D.

**Dizajn obálky:**

Bc. Tomáš Grečko

**Jazykové korektúry:**

Bc. Zuzana Marušková

**Typografická úprava:**

Tereza Šindelářová

Táto publikácia bola pripravená v rámci projektu KEGA č. 3/4072/06 „Vybrané otázky európskeho práva a medzinárodných vzťahov v odbore: Európske štúdiá“.

© Juraj Buzalka, Rogers Brubaker, Peter Drál, Andrej Findor, Martin Kanovský, Dagmar Kusá, Barbara Lášticová, Lucia Najšlová, Tomáš Strážay, László Vörös

ISBN 978-80-7399-752-6

# Obsah

Predhovor/Preface .....	4
Úvod .....	5
1. Reprezentácie „ethnicity“ na západnej Ukrajine a na východnom Slovensku .....	9
<i>Martin Kanovský</i>	
2. Slováci a/alebo Európania?: kolektívne identity, sociálne reprezentácie a spoločenská zmena .....	35
<i>Barbara Lášticová</i>	
3. Úloha kolektívnej pamäti v procese etnickej mobilizácie .....	57
<i>Dagmar Kusá</i>	
4. Slováci: „Najvlasteneckejší Uhri“ alebo „slobodný národ“? Sociálne reprezentácie Slovákov v maďarskej tlači v rokoch 1914 – 1918 .....	79
<i>László Vörös</i>	
5. Ako fungujú „národné dejiny“: reprezentovanie „kultúrnej nadradenosti“ a vytváranie etnických hraníc v slovenských učebniciach dejepisu (1918-1938) .....	106
<i>Andrej Findor</i>	
6. Národ, náboženstvo a modernita v juhovýchodnom Poľsku: antropologická štúdia nacionalizmu v stredovýchodnej Európe .....	131
<i>Juraj Buzalka</i>	
7. Prejavy nacionalistického populizmu: kontinuita a zmeny v politickom diskurze postkomunistického Poľska a Slovenska .....	158
<i>Tomáš Strážay</i>	
8. Lenivosť ako „esencia“ rómskej etnickej identity: kritická analýza diskurzu slovenskej sociálnej politiky .....	189
<i>Peter Drál</i>	
9. Ako sa buduje americkosť: o limitoch dichotómie občianskeho a kultúrneho nacionalizmu .....	225
<i>Lucia Najšlová</i>	
Abstrakty/Abstracts .....	254
Autorky a autori .....	260

## Predhovor/Preface

Unlike most research in the natural sciences, research in the social sciences is inextricably intertwined with the phenomena it studies. In no field has this been more true than in the study of nationalism. The work of historians, archaeologists, philologists, linguists, anthropologists, political scientists, sociologists, and others has long been part of the many-sided processes through which “the nation” has been imagined and re-imagined, discursively articulated, defined and delimited, measured and objectified, affirmed and enacted. When social scientists study “the nation,” they are studying a phenomenon to the production and reproduction of which they themselves have contributed.

It is not only overtly nationalist scholarly work that is implicated in ongoing processes of constructing nationhood. Regardless of scholars’ political stance, all work that treats nationhood in substantialist fashion contributes to the ongoing reification of “the nation” and therefore – in the terms of Pierre Bourdieu -- to the reproduction of nationalism as a basic principle of vision and division of the social world.

In recent decades, as part of a more general self-reflexive stance, researchers have become more aware of the risks of unconsciously reproducing nationhood in the guise of studying it. This salutary awareness informs the work of the researchers represented in this volume; their work seeks to escape the confines not only of political nationalism, but also of “methodological nationalism” -- the tendency to take the nation-state as a “natural” unit of analysis.

The essays collected in this volume also participate in another recent trend in the social sciences. In recent years, cognitive, cultural, and discursive “turns” have opened up a range of new ways of studying nationalism. These new perspectives depart from the premise that nationalism is not a thing *in* the world, but a perspective *on* the world, a way of thinking and talking about the social world, and about the relation between culture and politics. They seek to show how nationalist perspectives are cognitively grounded, culturally mediated, and discursively articulated in a wide range of different sites, including political struggles, classification practices, media representations, school textbooks, everyday talk, collective memory, and popular culture.

It is to be hoped that these essays, representing a younger generation of researchers, and bringing to bear a variety of fresh perspectives on the subject, will help re-invigorate the study of nationalism in Slovakia.

Rogers Brubaker  
University of California, Los Angeles

## Úvod

Denne počúvame o národoch, etnických skupinách, nacionalizme a pritom si málokedy uvedomujeme, o čom vlastne hovoríme. Tieto pojmy bežne používajú vedci, politici, novinári aj bežní občania, no zároveň nie zakaždým je ich používanie reflektované a interpretované. Tieto výrazy navyše často pomenúvajú odlišné javy, ich používanie plní najrôznejšie účely a má občas aj ďalekosiahle následky. Autorky a autori deviatich štúdií zdieľajú kritický postoj k používaniu týchto termínov a využívajú rôznorodé analytické prístupy, aby preskúmali tie psychické, sociálne a politické mechanizmy, ktoré podnecujú používanie týchto pojmov a identifikovali vrstvy významov, ktoré do verejného diskurzu vnášajú.

Zámerom zozbierania a publikovania prezentovaných deviatich štúdií je ponúknuť alternatívne a odborne fundované pohľady, ktoré sú podložené extenzívnym štúdiom literatúry a sprostredkované detailnou analýzou primárnych zdrojov, v ktorých sa „národ“ a „etnicita“ v nejakej podobe vyskytujú. Jednotlivé kapitoly sa pritom venujú reprezentáciám národa a etnicity vo verejnom diskurze v minulosti aj súčasnosti a takisto v domácom aj zahraničnom kontexte.

Deväť autorov a autoriek skúma národ a etnicitu vychádzajúc z rozmanitých sociálnovedných teórií a aplikujúc rôznorodé metodologické prístupy. Počet odborných prác venovaných skúmaniu týchto fenoménov neustále rastie, a preto je dôležité upozorniť na špecifické črty tejto publikácie, ktoré ju odlišujú od ostatnej produkcie, a ktoré môžu byť rozhodujúcim dôvodom pre jej prečítanie. Publikácia si pritom nekladie za cieľ ponúknuť autoritatívne alebo „správne“ interpretácie skúmaných javov a udalostí, ale skôr poukázať na pestrosť prístupov, ktoré ku kategóriám národ, etnicita a nacionalizmus nepristupujú ako k daným, nemenným a prirodzeným faktom, ale ako k sociálne konštruovaným, interpretovateľným a ustavične sa meniacim nositeľom významov, ktoré majú v rôznych kontextoch rôzne funkcie: kategorizovanie ľudí do skupín, budovanie či posilňovanie kolektívnej identity, politickú mobilizáciu alebo napríklad autoritatívnu interpretáciu dejín.

Napriek rozmanitosti používaných perspektív, jednotlivé štúdie zdieľajú rovnakú štruktúru. Každá z nich má jasne pomenovaný teoretický problém, metodologický prístup a s nimi súvisiacu empirickú štúdiu. Takéto štruktúrovanie vyplýva z nášho presvedčenia, že uvažovanie nad teoretickými problémami a empirický výskum by nemali byť oddelené oblasti výskumnej činnosti, ale by mali byť, naopak, vzájomne korešpondujúcimi fázami sociálnovedného skúmania. Iba skĺbenie problémovo orientovanej teoretickej reflexie, vhodného metodologického prístupu a presne vymedzeného empirického výskumu totiž umožňuje testovať aplikovateľnosť teoretických konceptov a zároveň presiahnuť špecifickosť konkrétnej empirickej situácie a kontextu.

Prvá štúdia *Martina Kanovského* kriticky prehodnocuje niektoré dominantné vysvetlenia etnicity a národa, aby poukázala na ich nevyslovené kognitívne základy. Autor zároveň formuluje podmienky na vysvetlenie procesov sociálnej konštrukcie etnickej identity. V empirickej časti predostiera opis dvoch psychologických mechanizmov, esencializmu a tzv. ľudovej sociológie, ktoré spolu tvoria základ pre etnické klasifikácie. Kanovský argumentuje, že len kombináciou analýzy kognitívnych mechanizmov a určitých sociálnych a kultúrnych vplyvov možno vysvetliť, ako je etnicita reprezentovaná v mysliach ľudí. Svoje tvrdenia pritom opiera o skúmania v multietnickom prostredí západoukrajinskej

Storožnyce a v etnicky homogénnom prostredí Vernára na východnom Slovensku. Ukazuje, že štruktúra ľudových vysvetlení etnickej identity je v oboch prípadoch veľmi podobná. Zároveň však podotýka, že esencialistická konštrukcia etnickej identity je zakaždým sprevádzaná pragmaticky a ne-esencialisticky vytváranými identitami, ktoré sú kontextuálne prispôbené špecifickým požiadavkám sociálneho prostredia.

Skúmaniu kolektívnych identít a sociálnych reprezentácií sa venuje aj *Barbara Láštiová*, ktorá svoj výskum orientuje na mladých ľudí žijúcich na Slovensku. Vychádza v ňom z diskurzívnych prístupov k skúmaniu sociálnej identity a z teórie sociálnych reprezentácií, aby vysvetlila diskurzívne konštrukcie reprezentácií národnej a európskej identity. Autorka sa sústreďuje na identifikovanie organizujúcich princípov týchto reprezentácií a vzťahov medzi národnou a európskou identitou prostredníctvom pološtrukturovaných rozhovorov. Reprezentácie identity sú podľa nej formované dvoma organizujúcimi princípmi: individualistickým verzus kolektívnym (zdôrazňujúcim individuálne odlišnosti v protiklade k vnútrokupinovej solidarite) a aktívnym verzus pasívnym (konštruujúcim identitu ako vrozenú alebo ako dosiahnutú či zvolenú). Na základe empirického materiálu taktiež identifikuje tri typy prevládajúceho diskurzu: banalizujúci, individualistický a pseudo-deterministický. Všetky tri pritom konštruujú národnosť ako vrozenú a prepojenú s témou národnej hrdosti.

*Dagmar Kusá* sa venuje skúmaniu úlohy kolektívnej pamäti v procese etnickej mobilizácie. Jej príspevok sa zameriava na identifikovanie úlohy kolektívnej pamäti pri konštruovaní a mobilizácii etnických identít. Kapitola skúma dynamiku pretrvávajúceho lokálneho konfliktu medzi miestnou organizáciou Matice slovenskej a komárňanským mestským zastupiteľstvom. Kľúčovými aktérmi sú tu miestni lídri, pričom ich vzájomný konflikt podľa autorky lokálne slovenské ani maďarské obyvateľstvo príliš nezaťažuje. To podľa nej dokazuje, že zdieľané „malé dejiny“ etnicky zmiešaných komunít pomáhajú prekonať vonkajšie tlaky a snahy o mobilizáciu zo strany miestnych politických elít. Empirický výskum zároveň ukazuje, že miestni lídri pripisujú historickým udalostiam oveľa väčšiu dôležitosť než náhodná vzorka obyvateľov a zároveň, že lokálne maďarské obyvateľstvo sa silnejšie identifikuje na etnickej báze než slovenská komunita.

Určitým protipólom k skúmaniu vzťahov na zmiešanom slovensko-maďarskom území v súčasnosti je štúdia *Lászlóa Vörösa*. Autor v nej analýzu premien sociálnej reprezentácie Slovákov severozápadnej časti Uhorského kráľovstva v nacionalistickom uhorsko-maďarskom diskurze 19. storočia. Zameriava sa predovšetkým na éru po rakúsko-uhorskom vyrovnaní v roku 1867 a na obdobie prvej svetovej vojny. Štúdia je založená na skúmaní piatich regionálnych novín, ktoré vychádzali v maďarskom jazyku v oblastiach obývaných prevažne Slovákmí. Autor v nich skúma používanie sociálnych kategórií „ľud“, „národnosť“ a „národ“, ako aj stereotypy, ktoré boli využívané v sociálnych reprezentáciách Slovákov. V analýze sleduje, ako zmeny v uhorsko-maďarskej nacionalistickej ideológii o tzv. uhorskom (politickom) národe spolu s udalosťami v domácej aj zahraničnej politike monarchie ovplyvnili a napokon aj zmenili spôsob, akým bolo slovenské obyvateľstvo sociálne reprezentované.

*Andrej Findor* naproti tomu analyzuje reprezentácie tzv. začiatkov národných dejín v 5. – 10. storočí n. l. v učebniciach vydaných v medzivojnovnej Československej republike (1918 – 1938). Autor sa zasadzuje za vzťahový a na konanie orientovaný prístup k skúmaniu nacionalizmu, ktorý k národu pristupuje ako ku kategórii sociálnej praxe. Tento

prístup využíva kontextuálnu a intencionálnu interpretáciu učebníc dejepisu, v ktorých sú identifikovateľné konštitutívne aspekty tzv. národných dejín. Tie sú prezentované ako autoritatívny systém reprezentácií minulosti, pričom štúdia poukazuje na niektoré ich charakteristické rysy: deklarovajú prirodzenosť alebo danosť, unikátnosť, starobylosť a univerzálnosť. Autor taktiež skúma konvenčné používanie tzv. národných dejín (napríklad konceptu „archeologickej kultúry“), ktorých dôsledkom sa diskurzívne vytvárali etnicky vymedzené hranice v rámci jedného štátu a postulovala sa koncepcia „kultúrnej nadradenosti“ (česko-)slovenských predkov voči ich nemeckým a maďarským náprotivkom.

Štúdia *Juraja Buzalku* sa vracia do súčasnosti a analyzuje vzťah medzi nacionalizmom a náboženstvom v spoločnosti, ktorej politická mobilizácia je založená na vidieckych sociálnych štruktúrach, agrárnych naratívoch a tradične vyznávanom náboženstve. Takéto spoločnosti autor nazýva post-agrárnymi. Na základe etnografických prípadových štúdií a antropologickej analýzy národných a náboženských rituálov v juhovýchodnom Poľsku poukazuje na vzájomnú podmienenosť národnej mobilizácie a pôsobenia inštitucionalizovaného náboženstva. Podľa Buzalku náboženské a národné identifikácie a z nich vychádzajúca mobilizácia predstavujú paralelne existujúce javy. V tomto aspekte sa štúdia vyhraňuje voči prevládajúcemu vysvetleniu, ktoré konštruovanie národných identít chápe ako štruktúrne podobný, no historicky mladší proces identifikácie oproti náboženským identitám. Tým spochybňuje aj konvenčný pohľad na nacionalizmus ako na náhradu náboženstva v post-agrárnych spoločnostiach.

*Tomáš Strážay* takisto prispieva k skúmaniu poľského politického diskurzu, avšak v súčasnosti a v porovnaní s paralelne prebiehajúcim diskurzom na Slovensku. Situáciu v oboch krajinách prezentuje v kontexte prebiehajúcej politickej, ekonomickej a sociálnej transformácie. Autor argumentuje, že aj dve desaťročia po zmene režimu predstavujú nacionalizmus a nacionalistický populizmus dôležité fenomény v krajinách strednej a východnej Európy, a to bez ohľadu na etnické zloženie ich obyvateľstva. Na empirickej analýze straníckych sloganov a medializovaných vyjadrení politických predstaviteľov ukazuje, že podstatná časť politickej elity v Poľsku aj na Slovensku využíva prvky nacionalistického populizmu s cieľom homogenizovať svoje voličské základne. Na základe svojho skúmania zároveň porovnáva diskurz v oboch krajinách, aby poukázal na podobnosti aj odlišnosti vzhľadom na prítomnosť a používanie populistických apelov.

Kritickú diskurzívnu analýzu na skúmanie prevládajúceho diskurzu sociálnej politiky prezentuje štúdia *Petra Dráľa*. Autor ukazuje, ako sa pri vysvetľovaní príčin chudoby Rómov na Slovensku dôraz postupne presunul z dominantne štruktúrnych vysvetlení na vysvetlenia kultúrne a kvázi-kultúrne. Pôvodne analytické koncepty kultúry chudoby a kultúry odkázanosti (závislosti), ktoré slovenskí sociálni vedci prevzali zo západoeurópskej odbornej produkcie, postupne ovplyvnili politickú, mediálnu aj populárnu reprezentáciu Rómov vo verejnom diskurze. Niekoľkonásobne zjednodušené použitie týchto pojmov takto „vysvetlilo“ príčiny chudoby ako dôsledok morálneho zlyhania a lenivosti samotných Rómov. Autor ilustruje, ako tzv. prezumpcia lenivosti prestupuje jednotlivé domény diskurzu a ako sa z pôvodne nevysloveného predpokladu o lenivosti postupne stáva explicitné odsúdenie celej etnickej skupiny. Analýza je postavená na interpretácii sociálno-vednej produkcie, politických programov, legislatívy a mediálnych výstupov, ktoré predchádzali a sprevádzali nepokoje vyvolané sociálnou reformou na



začiatku roku 2004. Autor poukazuje na širšie súvislosti dominantnej reprezentácie udalostí, v ktorých sa atribút lenivosti etnicizoval a rómska etnicita esencionalizovala, a tým sa diskurzívne ospravedlnilo sociálne vylúčenie Rómov.

*Lucia Najšlová* v poslednej kapitole publikácie prekračuje stredoeurópsky rozmer a zameriava sa na širšie súvislosti fenoménu nacionalizmu v tzv. východných a západných spoločnostiach. Jej štúdiá poukazuje na analytickú neudržateľnosť a neužitočnosť dichotómie etnického a občianskeho nacionalizmu pri vysvetľovaní procesov konštruovania národnej identity. Autorka dokladá, že „občianske“ a „etnické“ prvky národnej identity sa navzájom nevylučujú, ale, naopak, spolupodieľajú sa na jej esencionalistickom konštruovaní. Na prípadovej štúdii politického diskurzu v Spojených štátoch amerických, ktoré sú považované za ideálny typ občianskeho nacionalizmu ukazuje, že konštrukcia „americkosti“ neobsahuje len súhrn občianskych politických princípov, ale taktiež odkazy na kresťanskú doktrínu ako riadiacu silu spoločnej histórie, kultúry, hodnôt a tzv. národného charakteru. Analýza kľúčových prejavov dvoch amerických prezidentov z oboch dominantných politických strán ilustruje, ako sa „americkosť“ odkazovaním na určité hodnoty stáva skôr exkluzívnou ako inkluzívnou kategóriou sociálnej praxe.

Táto publikácia čitateľom neponúka jednotnú definíciu národa, etnicity ani nacionalizmu. Rovnako neprezentuje jednotný spôsob ich skúmania, ale, naopak, ponúka mnohorakosť prístupov a interpretácií a rôznorodé metódy analýzy. Ukazuje, kde všade sa niečo „národné“, „etnické“ či „nacionalistické“ môže vyskytovať, ako v takýchto kontextoch môže pôsobiť a aké dôsledky môže toto pôsobenie mať na jednotlivcov aj celé skupiny ľudí. Jedným z najdôležitejších posolstiev publikácie je totiž zdieľané presvedčenie, že národ a nacionalizmus sa v hojnej miere využívajú inštrumentálne, teda ako účinné nástroje na dosahovanie konkrétnych cieľov. Táto inštrumentálnosť je však zároveň podmienená hlbšími psychickými mechanizmami, ktorých prítomnosť nám nedovoľuje prípady konštruovania národa a etnicity zľahčovať či ignorovať, ale nás, naopak, motivuje neustále ich skúmať a prehodnocovať. Veríme, že prezentované štúdie budú inšpiráciou aj pre vaše vlastné uvažovanie o etnicite, národe a nacionalizme, ktoré nebude zaťažené neprimerane zbožnou úctou k týmto výsostne ľudským výtvorom.

Ďakujeme všetkým autorkám a autorom, ktorí do publikácie prispeli, ako aj recenzentom jednotlivých kapitol. Za odborné posúdenie celej publikácie ďakujeme recenzentke Silvii Mihálikovej a recenzentovi Csabovi Szalóvi. Naša vďaka patrí tiež Lucii Mokrej za kreatívnu administratívnu a organizačnú pomoc pri príprave publikácie.

*Editori*

# 1.

## Reprezentácie „ethnicity“ na západnej Ukrajine a na východnom Slovensku<sup>1</sup>

Martin Kanovský

**Kľúčové slová:** etnicita, esencializmus, sociálna identita, ľudové modely spoločnosti, štruktúra reprezentácií.

### Úvod: kognitívne a sociálne podmienky vysvetlenia etnickej identity

Etnicita – národ – nacionalizmus: je úplne zrejmé, že prvky tejto triády sú nevyhnutne spojené. A tiež je zrejmé, že toto spojenie nie je čisto pojmové: aj keď ani zďaleka nepanuje v sociálnych vedách zhoda, aké presné javy alebo súbory javov sú týmito pojmi označované, konsenzus prevláda aspoň v tom, že samotné tieto javy alebo súbory javov sú úzko prepojené. Máme takmer neprehľadné množstvo vzájomne sa prelínajúcich teórií etnicity, teórií národa a teórií nacionalizmu, niektoré vplyvnejšie, iné menej vplyvné. Pomaly, ale isto sa blížíme k bodu, že počet teórií bude rovnaký alebo dokonca väčší než počet empirických prípadových štúdií...

Cieľom tohto príspevku nie je rozpletať tieto teórie (pozri Fenton, 2003 a Findor, 2006) a rozhodovať, ktoré z nich sú vhodnejšie a ktoré menej vhodné. Chcel by som skôr formulovať niektoré zásadné línie súčasného antropologického a psychologického výskumu etnickej identity, v ktorých dochádza k produktívnemu zblížovaniu stanovísk. Je totiž zrejmé, že aj keď etnická identita ani zďaleka nie je jediným, ani dostatočne vysvetľujúcim faktorom národných a nacionalistických hnutí, celkom určite je faktorom nevyhnutným. Je možné predstaviť si, a dokonca sú aj popísané a pozorované mnohé prípady etnickej identity spoločnosti, v ktorých nie je potrebné hovoriť o národe ani o nacionalizme (pozri Fenton, 2003). Naopak to neplatí: o nacionalizme a národe sa zrejme nedá zmysluplne hovoriť bez takej či onakej, priamej či nepriamej, predpokladanej či výslovne špecifikovanej charakteristiky etnickej identity. Budem sa teda pýtať: ako vôbec charakterizovať etnickú identitu? Aké sú jej podstatné znaky? Čo ak vôbec niečo je v nej univerzálne a čo zasa sociálno-historicky podmienené?

Chcel by som o týchto otázkach hovoriť bez toho, aby som predpokladal *apriórne, dogmatické* postuláty. Ak niekto bez pochybnosti *vie* už vopred, že etnická identita *musí* byť *iba a výhradne* sociálno-historicko-politicky konštruovaná, alebo *iba a výhradne* vrozená a daná, ak *vopred* vylučuje určité druhy vysvetlení ako neoprávnené a nepatričné, nech nečíta ďalej, lebo z toho nebude mať nijaký úžitok. Hlavnou tézou tohto článku totiž je, že etnická identita je *nevyhnutne kombináciou* niektorých univerzálnych, vrozených psychologických daností a sociálno-historicko-politického konštruovania. Obidva tieto súbory príčin sú *nevyhnutné* na vysvetlenie akejkoľvek etnickej identity a *iba spolu* sú na vysvetlenie dostatočné. Z toho samozrejme vyplýva, že každé vysvetlenie, ktoré neberie do úvahy oba druhy faktorov, nemusí byť hneď nesprávne, ale je bytostne neúplné a nedostatočné.

Dalo by sa bez priveľkého zjednodušenia ukázať, že súčasné produktívne výskumy v tejto oblasti explicitne alebo implicitne zdôrazňujú alebo aspoň pripúšťajú kľúčovú úlohu

---

<sup>1</sup> Tento text vznikol v rámci projektu VEGA, č. 1/4700/07.

troch zásadných faktorov pri vysvetlení enticity, národa a nacionalizmu: (1) psychologické esencionalizovanie reprezentácií sociálnych skupín, čo je univerzálny kognitívny faktor, ktorý organizuje reprezentácie sociálnych skupín a zásadne ovplyvňuje vytváranie a prejavy sociálnej identity; (2) historicky podmienené socio-politické (teda aj, ale nie výlučne mediálne a inštitucionálne) mobilizácie, ktoré vždy implicitne predpokladajú a využívajú uvedené esencionalizovanie sociálnych skupín; (3) lokálne alebo lokálnym kontextom podmienené medziľudské diskurzívne/komunikačné interakcie, ktoré sú síce formované dvomi prvými faktormi, ale nie sú nimi bez zvyšku determinované, pretože tieto konkrétne kontextuálne interakcie vždy musia zohľadňovať aj špecifické lokálne a niekedy dokonca subjektívne variácie. Rôzne teórie kladú rozdielny dôraz na jeden alebo viaceré z týchto aspektov. Neskôr sa ešte vrátim k podrobnejšiemu vysvetleniu esencionalizovania sociálnych skupín.

V tomto článku budem sledovať nasledujúcu štruktúru: v podkapitole (1) kriticky prevezmem niektoré klasické vysvetlenia fenoménov etnicity a národa, pričom sa sústredím takmer výlučne na diela Maxa Webera a Ernesta Gellnera. Tým nechcem povedať, že iní myslitelia zásadným spôsobom neprispeli do diskusií o etnicite, národe a nacionalizme (určite by sa z plejády autorov patrilo spomenúť Andersona, Hobsbawma, Bartha, Eriksena...), no keďže táto kapitola nemá zámer byť kompiláciou ani dokazovaním, že som čítal to, čo sa patrí čítať, obmedzím sa na spomínaných dvoch klasikov, pretože ich diela považujem za *paradigmatické* v tom zmysle, že ich formulovanie problému a náčrt vysvetlenia sú v podstate kľúčové dodnes. V podkapitole (2) opíšem kľúčové kognitívno-psychologické a sociálno-psychologické faktory etnickej identity, ktorými sú psychologický esencionalizmus a ľudová sociológia (ľudové modely spoločnosti). Podkapitola (3) bude predstavovať prípadovú štúdiu ľudových modelov etnickej identity v ukrajinskej Storožnyci a v slovenskom Vernári. Podkapitola (4) bude diskusiou a záverečným zhrnutím.

### **Klasické vysvetlenia: ich prínos a medzery**

Prvé dodnes vplyvné pokusy o vysvetlenie etnicity a nacionalizmu (sústredím sa najmä na Gellnera, 1983, ktorého predchodcom bol Weber, 1968, [1925]), sa napospol explicitne sústreďovali na historicky podmienené socio-politické interakcie a mobilizácie. Dá sa však ukázať, že implicitne počítali aj s psychologickými faktormi, avšak bez toho, aby si uvedomili ich explanačnú nevyhnutnosť. Najmä prípad Gellnera je v tomto veľmi inštruktívny a kvôli najlepšiemu príkladu predností a nedostatkov klasických vysvetlení etnickej a národnej identity ho stručne preskúmame. Gellnerova slávna dvojitá definícia národa znie takto:

1. Dvaja ľudia patria do toho istého národa vtedy a len vtedy, keď zdieľajú tú istú kultúru, pričom kultúra znamená systém ideí, znakov, asociácií a spôsobov správania a komunikácie .
2. Dvaja ľudia patria do toho istého národa vtedy a len vtedy, keď sa vzájomne uznávajú ako patriaci do toho istého národa. Inými slovami, človek stvoril národy: národy sú produktmi ľudských presvedčení, lojalít a solidarít. Obyčajná kategória osôb (povedzme obyvatelia určitého územia alebo hovoriaci určitým jazykom) sa stávajú národom vtedy, keď členovia tejto kategórie spoľahlivo uznávajú určité vzájomné práva a povinnosti vzhľadom na ich zdieľané členstvo v nej. Práve toto vzájomné

uznávajú ako členov tohto druhu z nich robí národ, a nie iné zdieľané atribúty, nech už sú akékoľvek, ktoré oddeľujú túto kategóriu od nečlenov (Gellner, 1983: 6 – 7).

Je úplne jasné, že iba *druhá* časť definície je explanačná: prvá časť je iba jej dôsledkom, kauzálnym či historickým. A dokonca ani nemusí byť splnená, hoci najčastejšie je. Principiálne je totiž možné, a aj sa to fakticky deje, že ľudia môžu *uznať* iných ľudí za príslušníkov vlastného etnika či dokonca národa *aj vtedy*, keď títo ľudia s nimi *nezdieľajú* tú istú kultúru. Lojality, solidarity a vzájomné uznanie sa *dajú* logicky i empiricky oddeliť od zdieľaných ideí či spôsobov správania – ľudia na Slovensku (alebo povedzme v Izraeli) nemajú problém uznať, že zahraniční Slováci (Židia) sú Slovákmi (Židmi) aj *bez* zdieľaných správania a ideí: stačí im lojalita, solidarita a vzájomné uznanie, či už k predkom, histórii, náboženstvu, matrilineálnej filiacii či čomukoľvek. (Nebudem tu skúmať a pre moju argumentáciu je ľahostajné, *aké druhy* uznania a *voči čomu* sú u oboch týchto populácií v určitých historických obdobiach vyžadované). Napokon, posledná veta Gellnerovej druhej definície priamo marginalizuje potrebu iných zdieľaných atribútov než reprezentácie skupinovej solidarity.

Hneď nám samozrejme napadne otázka: ak je pre národ kľúčové vzájomné *uznanie* jeho členov, teda presvedčenia, solidarity a lojality, čo sú to vlastne za javy a aký je ich status, keď ich používame pri vysvetlení? Gellner (ako mnohí iní pred ním a po ňom) si však kladie otázku celkom inak: pojmy „uznanie, presvedčenia, solidarity“ ponecháva ako úplne samozrejme a priehľadné v neanalyzovanej podobe a mlčky prechádza k (rovnako dôležitej) otázke, kde a prečo sa objavili *historicky špecifické* uznania, presvedčenia a solidarity moderných národov. Pokiaľ vôbec niečo vraví o uznaní, spája ho s termínmi ako „vôľa“, „chcenie“, „súhlas“, teda prejavmi *vedomých* a subjektívne reflektovaných aktov jednotlivca. Horeuvedenú druhú definíciu on sám nazýva „voluntaristickou“. Vôbec si nekladie otázku – a celý tento článok chce ukázať, že by si ju klásť mal – či národ definujúce a vytvárajúce spôsoby uznávania, lojalít a solidarít v sociálnych skupinách nie sú nielen *historicky a sociálne špecifické*, ale aj *psychologicky špecifické*. Inými slovami, naozaj nie je vôbec dôležitá otázka, či existujú *špecifické* spôsoby, ako si ľudia vytvárajú formy uznania v sociálnych skupinách (etnických a národných), napríklad v porovnaní s celkom inak určenými a vytváranými formami uznania a lojalitami voči konkrétnym jednotlivcom, ktorých títo ľudia osobne poznajú, napríklad príbuzným či priateľom alebo susedom? Ak takéto špecifické spôsoby existujú – a ja budem argumentovať, že áno – tak tieto faktory nemôžeme ponechať len tak, napríklad prehodením bremena na psychológov, pretože kauzálne pôsobia (spolu s historicky podmienenými socio-politickými faktormi) pri spoluvytváraní a tým aj pri definovaní etník, národov a nacionalizmov.

Tu urobím jednu malú odbočku: *nejde* tu vôbec o problém implementácie, teda nedomáham sa – triviálneho – uznania, že v prípade etnických identít „sa deje niečo psychologické“ v zmysle, ako sa „deje niečo neuronálne, biologické, chemické či fyzikálne“, čo môžeme a musíme ľahko uznať, no zároveň ako sociálni vedci úplne ignorovať. Tvrdím podstatne silnejšiu tézu: *určité* a *presne určené* psychologické procesy kauzálne pôsobia – nie implementujú o poschodie nižšie – práve na javy vytvárania etnickej identity a ohraničujú ich. Dá sa to vyjadriť aj takto: tvrdím, že tieto psychologické procesy *spolukonštituuju* etnickú identitu, teda to, že každý prejav etnickej identity je nevyhnutne kompozičný a skladá sa tak z psychologických zložiek, ako aj zo sociálnych komunikácií a interakcií. Ešte inak povedané, a tým uzavriem túto odbočku: netvrdím –

slabšiu – tézu, ktorú uznáva každý, totiž že sociálne javy, a teda aj javy etnickej identity, sú *vždy ontologicky* sprevádzané *nejakými* psychologickými procesmi, ale tvrdím – silnejšiu – tézu, že javy etnickej identity *majú ako nevyhnutnú súčasť* presne určené a špecifické, k tomu špecializované kognitívne javy, ktoré sú z toho dôvodu nevyhnutné na ich vysvetlenie. Kognitívne javy – mentálne reprezentácie – neimplementujú etnické identity: sú na rovnakej úrovni ako všetky ich ďalšie zložky, teda ako sociálne komunikatívne interakcie či politické pôsobenia.

Vráťme sa však ku Gellnerovi. Dá sa ukázať, čomu sa veľmi stručne budeme venovať na tomto mieste, že Gellner v podstate iba v mierne pozmenenej podobe zopakoval Weberove ťažkosti s analýzou etnických skupín, niekedy dokonca rovnakými slovami. Weber charakterizuje etnické skupiny takto:

„Etnickými skupinami“ budeme nazývať tie ľudské skupiny, ktoré zastávajú subjektívne presvedčenie o svojom spoločnom pôvode... Toto presvedčenie musí byť dôležité pre šírenie vytvárania sa skupiny... Na strane druhej práve politická komunita, bez ohľadu na to, ako umelo organizovaná, vzbudzuje presvedčenie o spoločnej etnicite (Weber, 1968, [I, 1925]: 389).

Weber teda *začína* konštruovať svoje vysvetlenie tak, že *najskôr* jestvuje a musí jestvovať „politická komunita“ (nech už je akákoľvek a akokoľvek organizovaná), a tá *potom* „inšpiruje“ subjektívne viery v etnicitu v podobe spoločného pôvodu. A tieto viery následne prispievajú k rozširovaniu pôvodnej politickej skupiny. Lenže sám si okamžite uvedomuje problém tejto charakteristiky: akákoľvek skupina *samotná* – a to aj bez politickej organizácie vo weberovskom zmysle – nemôže síce stačiť na to, aby bola politickou komunitou, no môže pokojne stačiť na viery v spoločnú etnickú príslušnosť. Inak povedané, akékoľvek – aj nepolitické vo weberovskom zmysle – spojenectvo alebo asociácia ľudí môže vytvoriť vieru v spoločnú etnicitu, a teda aj bez politickej komunity, pretože (podľa Webera) politická komunita – na rozdiel *iba* od sociálnej skupiny či dokonca *iba* asociácie ľudí – predpokladá racionálne regulované konanie, a to nie je nevyhnutné (hoci môže byť dostatočné) k vytvoreniu spomínaných presvedčení:

Ak nie je rozšírené racionálne regulované konanie, takmer každá asociácia... vytvára všezahŕňujúce spoločné povedomie: to nadobúda podobu bratstva na základe presvedčenia o spoločnej etnicite (Weber, 1968, [I, 1925]: 389).

Vysvetlenie sa nám teda obracia: z kauzálnej postupnosti „sociálna skupina“ – „politická komunita“ – „viera v spoločnú etnicitu“ sa stáva kauzálna postupnosť, „viera v spoločnú etnicitu“ (brotherhood) v asociácii – „etnická sociálna skupina“ – „politická komunita“. Čo je však týmto počiatočným vysvetľujúcim prvkom? Kde sa vôbec berie niečo také ako „viera v spoločnú etnicitu“? Weber zápolí s týmto problémom a ukazuje (predvídajúc Barthovo rozlíšenie), že *samotné* objektívne, pozorovateľné rozdielnosti medzi ľuďmi v čomkoľvek, nemôžu samy vysvetliť etnicitu, pretože *akýkoľvek* rozdiel alebo súbor rozdielov je rovnako dobrý na vytvorenie etnickej identity, pokiaľ ho ľudia *považujú* za etnický príznak:

... tieto rozdiely [v štýloch brady a účesov, odievania, stravovacích zvyklostí, rozdelenia práce medzi pohlaviami a všetkých druhov viditeľných rozdielov] môžu vyvolať povedomie skupiny... kontrasty sú následne zvečnené ako konvencie... Môžeme teda

dospieť k záveru, že podobnosť a kontrast fyzického typu a zvyklostí, bez ohľadu na to, či sú biologicky zdedené alebo prenášané kultúrne, sú svojím pôvodom a svojou účinnosťou podrobené tým istým podmienkam skupinového života a sú identické vo svojom potenciáli pre vytváranie skupiny... Takmer akýkoľvek druh podobnosti a kontrastu fyzického typu či zvyklostí môže vzbudiť presvedčenie, že medzi skupinami existuje príslušnosť alebo nepríslušnosť... Zmysel pre identitu nie je udržiavaný iba lojalitou voči politickému telesu, ale aj voči tomu, čo je vnímané ako zdieľané zvyklosti (bez ohľadu na skutočné rozdiely) (Weber, 1968, [I, 1925]: 387 – 388, 397).

Weber má veľký problém, ako vlastne svoje vysvetlenie ukončiť a ktorým faktorom má pripísať explanačnú váhu. S pozoruhodnou predvídavosťou ukazuje (aj keď to nevraví explicitne), že pôvodne postulovaná „politická komunita“ takýmto faktorom byť nemôže, pretože etnické skupiny, vytvárané na základe spoločných presvedčení, existujú pred a v mnohých prípadoch aj bez politickej komunity:

Zdá sa teda, že pojem (ethnicity) odkazuje – ak vôbec odkazuje na nejaký jednotný jav – na špecifický druh páťosu, ktorý je spojený s predstavou mohutnej politickej komunity ľudí, ktorí zdieľajú spoločný jazyk, alebo náboženstvo, alebo spoločné zvyklosti, alebo politické spomienky: takýto stav môže už existovať, alebo môže byť iba želaním (Weber, 1968, [I, 1925]: 398).

Weber v argumentácii takmer nebadateľne prechádza od „politickej komunity“ k „idei politickej komunity“, a od faktického „zdieľania“ spoločných znakov k „predstave zdieľania“. Nemusí teda reálne existovať racionálne regulovaná politická komunita a nemusia reálne existovať ani zdieľané znaky či diferencie: stačí, keď sú ako také „predstavované“ či dokonca „želané“, a práve tieto reprezentácie (presvedčenia a želania) sa objektivizujú a objektívne svoje predmety vytvoria. Nie je to teda tak, že ľudia „vidia“ reálne existujúce rozdiely a potom na základe nich „veria“, že ľudia, líšiaci sa podľa nich, zdieľajú nejakú etnickú identitu: aby sa takéto niečo mohlo stať, musia ľudia najskôr „predpokladať“, teda „reprezentovať si“ nejakú etnickú či inú identitu, a následne podľa tohto predpokladu „vidieť“, vnímať, interpretovať a niekedy aj fabrikovať skutočné alebo dokonca aj imaginárne rozdiely. Je to iba špeciálny prípad úplne všeobecného javu: nijaký znak nie je možné považovať za znak *etnickej skupiny* bez *reprezentácie* etnickej skupiny samotnej. Etnická identita nie je agregát alebo konglomerát etnických príznakov. Ide o organizovaný súbor reprezentácií týchto príznakov, ktoré *musia* byť spojené s reprezentáciou samotnej etnickej skupiny. Najskôr (alebo minimálne súčasne) musíme mať reprezentáciu „my“/„oni“ a svojej príslušnosti k „my“, až potom sa dá zisťovať, aké sú etnické znaky a príznaky „nás“ a „ich“. Je nemožné zistiť znak X ako príznak etnickej skupiny A bez reprezentácie etnickej skupiny A. *Nijaký* znak sám osebe ani nijaké jeho vnímanie samé osebe, bez reprezentácie skupinového „my“ a nejakej príslušnosti k nemu, *nemôže* byť etnickým znakom. Málokto si všimol, že presunúť ťažisko od *objektívnych* znakov k *vnímaniu* týchto znakov nestačí. Tieto znaky nestačí iba *vnímať* či pozorovať: musia byť vnímané *ako etnické*, ako prejavy či dôsledky etnickej príslušnosti, príslušnosti k skupine. A to sa samozrejme nedá bez *pojmu* etnickej skupiny, teda bez *reprezentácie* etnickej identity. Opäť malá odbočka: nemám, samozrejme, na mysli reprezentáciu etnickej skupiny *u vedcov*, ale reprezentáciu etnickej skupiny *u ľudí samotných*. A toto reprezentovanie, pochopiteľne, môže byť a aj je u ľudí, na rozdiel od vedcov skúmajúcich etnicitu, nevedomé a automatické.

Ak je to tak, procesy, ktoré riadia celé toto dianie, sú nanajvýš dôležité, a je jedno, či sú tieto procesy sociálno-historické alebo psychologické. Ešte dôležitejšie je však epistemologické ponaučenie, ktoré už bolo uvedené vyššie: nemôžeme apriori a vopred vedieť či zaväzovať sa, ktoré procesy *musia byť* dôležitejšie či dokonca výlučné. Je absurdné tvrdiť, že nemôžeme brať do úvahy psychologické procesy, pretože musíme predsa brániť antropologickú čistotu antropológie, sociologickú čistotu sociológie, konštruktivistickú čistotu konštruktivismu, historickú čistotu histórie, zakladateľský odkaz Durkheima či kohokoľvek a podobne. Je najvyšší čas dať stranou detinské námietky. Hranice disciplín a koncepcií vidia a bránia iba tí, ktorí vidia a vedia, že tieto hranice sa už dávno zrútili alebo rúcajú, a nevedia, čo iné by mali v tejto situácii robiť.

Je úplne jasné, že ľudia musia žiť pospolu a regulovať svoje správanie. Problém však spočíva v tom, že počet možných spolužití a možných regulácií kolektívneho správania je jednoducho priveľký, aby dokázal vysvetliť, prečo by mali viesť práve k organizovaniu na základe etnickej či rasovej identity. Gellner ( Hobsbawm a mnohí ďalší) brilantne vysvetlili, prečo práve etnické a nacionálne predstavy nadobudli taký význam počas modernity. V ich vysvetlení je však ešte stále otvorená veľká medzera, ktorú Anderson ani zďaleka nezaplnil, skôr prehľbil svojím dôrazom na „imagináciu“: táto medzera spočíva v tom, že si vôbec nekladú otázku, čím sú tieto predstavy a presvedčenia, prečo ich vôbec ľudia majú a osvojujú si ich dokonca aj vtedy, keď ich politická váha je minimálna alebo nijaká, a či náhodou neexistujú zákonitosti, ktorým sa podriaďujú. Príliš rýchlo (pod vplyvom pochybných epistemológií, založených na nezmyselných rozdieloch subjektívne/objektívne, individuálne/ kolektívne atď.) sa predpokladá, že existujú *na jednej strane* (objektívne) socio-politické a historické (štrukturálne) faktory, a na *strane druhej* potom už iba (subjektívne) individuálne, idealistické predstavy, ktoré sú v podstate plodmi a produktmi čírej ľubovoľnej imaginácie jednotlivca alebo vedomých vôľových reflexií a rozhodnutí, a sociopolitické tlaky ich plasticky tvarujú bez akéhokoľvek obmedzenia. Práve toto je slepá ulička vysvetlení etnickej a všeobecne sociálnej identity: neprehľadný zmätok partikulárnych opisov a bujnenie vzájomne protikladných či prinajmenej mimochodných teórií etnicity a sociálnej identity, ktoré *všetky* aspoň nepriamo postulujú, že napriek pluralite konkrétnych prejavov má síce konštruovanie sociálnych identít navzájom *niečo* zjednocujúce, no keďže toto *niečo* nie je výhradne historicko-politicko-sociálne, *nemôže* a *nemalo by* to existovať a najmä byť použité ako vysvetlenie. Jedným z cieľov tohto článku je ukázať, že tohto *kognitívneho prízraku* sa netreba obávať a historicko-politicko-sociálne vysvetlenia nič hrozné neutrpia, ak ho oddémonizujú, práve naopak.

### **Kognitívno-antropologický prístup: psychologický esencializmus a ľudová sociológia**

Dnes už nemožno prehliadať bohatú literatúru, týkajúcu sa percepcie a reprezentácie sociálnych skupín, a to zároveň v doméne sociálnej psychológie (Yzerbyt, 2003, Verkuyten, 2005), ako aj v doméne kognitívnej psychológie (Medin & Ortony, 1989, Hirschfeld, 1998, S. Gelman, 2003, 2004) a kognitívnej antropológie (Astuti, Carey, Solomon, 2004, Gil-White, 1999, 2001, Hirschfeld, 1996, 2001). Táto rozsiahla a vplyvná literatúra sa už dlhšie inšpiruje nevyhnutnosťou interdisciplinárnej spolupráce. Lenže jedna vec je uznať nevyhnutnosť takejto spolupráce, celkom iná vec je interdisciplinárne aj

spolupracovať. Nestačí iba *uznať* existenciu kognitívnych faktorov a relevanciu psychológie pri vysvetlení etnicity a nacionalizmu – to je nevyhnutná podmienka, no nie dostatočná. Okrem toho je potrebné vypracovať špecifické teórie a hypotézy, ktoré budú vysvetľovať empiricky doložené javy, a to nie je ľahká úloha. Príliš často sa postupuje tak, že sa uzná zásadná úloha kognitívnych faktorov, v práci sa dokonca citujú príslušné publikácie kognitívnej psychológie a kognitívnej antropológie, no pri konkrétnych vysvetleniach nemajú nijakú váhu. Samozrejme, samotné uznanie kognitívnych faktorov pri vysvetlení etnicity je nesporný pokrok v porovnaní s niekdajším i pretrvávajúcim behavioristickým anti-kognitivizmom v antropológii a sociológii. Mali by sme sa však pohnúť ďalej a zdôrazniť, že nestačí len uznanie, ale musí byť sprevádzané explanačným použitím, ak nemáme zostať na úrovni rétorických úlitieb, ktoré síce môžu ulahodiť proponentom kognitívnej antropológie a psychológie, lenže kde je záruka, že ten, čo uznáva nejakú kognitívnu teóriu, je ochotný dať si námahu detailne ju pochopiť a zakomponovať ju produktívnym spôsobom do svojho vysvetlenia?

Uvediem dva príklady: Brubaker, Lovemanová a Stamatov (2004) v článku *Ethnicity as Cognition*, ktorý je skvelou argumentáciou v prospech nevyhnutnosti kognitívnych vysvetlení, si kladú nasledovnú úlohu:

Naším cieľom v tomto článku (*Ethnicity as Cognition*) nie je poskytnúť špecifické hypotézy, ale zvýšiť vnímavosť tých, ktorí skúmajú etnicitu, voči napospol nepriznaným kognitívnym rozmerom tohto javu, a poukázať na spôsoby, ako môže pozornosť voči týmto rozmerom plodne informovať výskum v tejto oblasti (Brubaker et al., 2004: 32).

To je cieľ nepochybne chvályhodný a autorom sa ho nesporne podarilo dosiahnuť. Lenže kognitívne výskumy etnicity netvorí monolitný tábor vedcov, ktorí jednotne skúmajú tento jav. Kognitívne teórie etnicity, ktoré Brubaker et al. citujú, sa zhodujú v názore na zásadnú úlohu kognitívnych faktorov pri vysvetlení etnicity, ale vo všetkom ostatnom sa odlišujú, niekedy dokonca zásadným spôsobom. Určite môžeme uznať, že dnes už nie je až taká zaujímavá polemika, či majú kognitívne javy kauzálny vplyv na etnické klasifikácie, ale skôr to, ktoré kognitívne javy a procesy majú tento vplyv a ako sa tento vplyv prejavuje na konkrétnych správaniach ľudí. A v tomto sa kognitívne teórie, povedzme Hirschfelda (2001), Gil-Whita (1999, 2001) či Astuti (1995, 2001, 2004), navzájom zásadne odlišujú, v mnohých veciach sú dokonca protikladné. Pokiaľ nevyvodíme „špecifické hypotézy“ a nebudeme ich testovať na empirickom materiáli, samotné zdôvodňovanie nevyhnutnosti kognitívneho prístupu a vnímavosti voči nemu je slabou útechou pre tých, ktorí chcú vysvetľovať empirické javy. Kognitívne vysvetlenie v antropológii nemá byť módou, hoci úspešnou – má ambície byť explanačnou teóriou, bez ktorej sa pri vysvetlení niektorých sociokultúrnych javov *nedá* zaobísť – ako každá explanačná teória, ani táto sa nemôže uspokojiť s blahosklonnosťou tolerancie, ale chce sa presadiť ako explanačne nevyhnutná.

Iný príklad. Hal Levine vo svojom článku, takisto po zdôraznení plodnosti a potrebnosti kognitívnych výskumov etnických a rasových klasifikácií a zhodnotení Hirschfeldovej teórie, pripája toto upozornenie:

(Hirschfeld) tvrdí, že deti využívajú špecifický kognitívny mechanizmus na klasifikovanie rasových a etnických skupín. Hoci údaje prezentované na tomto mieste [v Levinovom článku] môžu byť v súlade s predstavou vrodeneho mechanizmu pre sociálnu



kategorizáciu, nedajú sa považovať za indikátor pôsobenia takéhoto mechanizmu. Skôr chceme poznamenať, že kategorizácia, nech už je jej doména akákoľvek, má účinky a o tých sa diskutuje vyššie (Levine, 1999: 179, 4).

Uspokojiť sa s tým, že kategorizácia má účinky, je príliš malým víťazstvom, najmä preto, lebo v dejinách antropológie sa nevyskytol nikdy nikto, kto by sa to pokúšal poprieť. Je potrebné sformulovať špecifické hypotézy, ktoré by boli nielen *konzistentné* s kognitívnymi základmi ľudského konania a klasifikovania (teda *neodporovali* by im), ale ktoré by z nich priamo *vychádzali*, a to explicitne a výslovne. A mali by mať aj tú vlastnosť, že ich teórie po konfrontácii s empirickým materiálom vysvetlia sociokultúrne javy.

Pokúsím sa teraz naznačiť niekoľko základných predpokladov kognitívneho vysvetlenia etnických klasifikácií a uviesť aj niekoľko hypotéz. Potom uvediem príklady z terénnych výskumov.

Základnú kognitívnu úlohu v klasifikáciách sociálnych skupín zohrávajú dva úzko prepojené psychologické mechanizmy: esencializmus a ľudová sociológia (ľudové modely spoločnosti). Najskôr k ľudovej sociológii, teda k ľudovým modelom spoločnosti. Ide vlastne o súbor princípov, reprezentácií a poznatkov o sociálnych skupinách (Hirschfeld, 1996), ktoré majú podobu „ľudových teórií“, teda nejde len o hŕbu jednotlivých poznatkov, ale o *organizované* usporiadanie týchto poznatkov, čiže o implicitnú, nevedomú štruktúru, ktorá je „theory-like“: začleňuje do seba iba tie informácie, poznatky, komunikácie a pozorovanie, ktoré sú v súlade s jej princípmi. Poznávanie sociálnych skupín sa začína hneď po narodení a je doménovo-špecifické, čo znamená, že sa riadi princípmi, platnými *iba* pre oblasť sociálnych skupín, a nie nejakými všeobecnými klasifikačnými princípmi, ktoré sa dajú uplatniť pre čokoľvek. Ďalej, aspoň základy týchto princípov sú vrodené a orientujú pozornosť dieťaťa k relevantným sociálnym klasifikáciám v jeho sociokultúrnom prostredí. To, samozrejme, neznamená, že špecifická ľudová sociológia v nejakom kultúrnom prostredí je sama vrodená a vyvíja sa bez vplyvu kultúrnych podnetov, teda nie je sociálne konštruovaná – a neznamená to ani, že vrodené a univerzálne základy ľudovej sociológie samy bez kultúrneho vstupu produkujú nejaké konkrétne reprezentácie či poznatky. Znamená to iba toľko, že kultúrou, spoločnosťou vytvárané/konštruované predstavy o sociálnych skupinách sú v obsahu, spôsobe osvojovania si a zdieľania *limitované* vrodеныmi princípmi organizácie poznania v tejto doméne.

Samotná kľúčová reprezentácia ľudovej sociológie – ľudia sú rozdelení do skupín – nie je niečo, čo sa deti učia *iba* pozorovaním a socializáciou. Detská myseľ je vopred *pripravená* a nastavená na túto predstavu a selektívne si zo sociálneho prostredia vyberá, pamätá a zdieľa tie informácie, ktoré sú s ňou konzistentné. Dieťa, samozrejme, vopred *nevie*, ktoré sociálne skupiny sú v danom prostredí relevantné a dôležité, ako sú organizované, aké sú ich skupinové príznaky na rozoznanie a ako sa k členom vlastnej a iných skupín správať a čo si o nich myslieť – to sa učí socializáciou. Lenže socializáciou ani jednoduchým pozorovaním sa *neučí*, že v spoločnosti sú sociálne skupiny, neučí sa, ako organizovať svoje poznanie o nich, neučí sa, *aké princípy* toto poznanie organizujú, a neučí sa mnoho iných vecí. To neznamená, že toto všetko *je už tam*, vrodené a čakajúce: znamená to iba, že si to detská myseľ odvodzuje a rozvíja vo vývine sama na základe vlastných princípov, ktoré sú vždy *podnietené*, *zapínané* a *obsahovo napíňané* sociálnymi vstupmi z prostredia, no nie sú nimi *vytvárané* z ničoho.

Nestačí však to, že socializácia v spolupráci s vrozenými princípmi ľudovej sociológie vedie k osvojeniu si špecifickej ľudovej sociológie v danom prostredí. Dokonca aj rozsah samotných takýchto kultúrne a kognitívne podmienených ľudových sociológií ako modelov spoločnosti je dramaticky ovplyvnený ďalším psychologickým mechanizmom: esencializmom. Ľudia si osvojujú nielen predstavu, že žijú v sociálnych skupinách – osvojujú si ju tak, že niektoré (nikdy nie všetky) z týchto sociálnych skupín *esencializujú*: implicitne si ich členov (a seba samých) predstavujú ako zdieľajúcich niečo vnútorné, neodstrániteľné, nemenné, identitu určujúce, kauzálne zodpovedné za povahu a správanie a prenášané z generácie na generáciu (Gelman, 2003, 2004). Dovolím si tu zopár postrehov o psychologickom esencializme v oblasti sociálnych skupín:

Po prvé, tento v antropológii dávno pozorovaný esencializmus nie je vôbec produktom západného koloniálno-rasisticko-biologického vzdelávania a vedy, hoci aj tento neblahý produkt minulosti z neho čerpá a implicitne ho predpokladá. Dokonca aj tí ľudia a populácie, ktorí neboli priamo zasiahnutí týmto vzdelávaním a vedou, esencializujú sociálne skupiny.

Po druhé, tento esencializmus nie je výmyslom a skresľovaním sociálnych vedcov, ktorí zaznamenali jeho prejavy. Zaznamenať v teréne spontánne prejavy esencializovania skupín a pomenovať esencializmus esencializmom nemôže byť predsa dôkazom, že ho tam daný vedec samotným zaznamenaním a pomenovaním *zaviedol*.

Po tretie, esencializmus sociálnych skupín nemožno redukovať na banálny vedľajší produkt spôsobu pomenovania a jazyka – esencializmus ani nevytvárajú, ani ho nemožno vysvetľovať (často používanými) výrokmi typu „X (dosadte si tam Rómovia, Slováci, Maďari, Nemci...) sú takí alebo onakí“, „X-ký (dosadte si tam rómsky, slovenský, maďarský, nemecký...) národ je taký či onaký“: je zrejmé, že tieto výroky same osebe ani nepredpokladajú, ani nevysvetľujú esencializmus. Esencializmus musí byť doplnený súborom reprezentácií, ktoré predpokladajú, že príslušníci danej skupiny zdieľajú identitu určujúcu esenciu, ktorá z nich robí to, čím sú a nedá sa odstrániť. Vyhlásiť, že „filatelisti sú tichí blázni“ alebo „chlapci z horného konca nevedia hrať futbal“ *nie je* samo osebe esencializovaním.

Po štvrté, esencializmus netriviálne prispieva k vysvetleniu nielen klasifikácií v ľudovej sociológii, ale aj účinnosti politických mobilizácií a štruktúry diskurzívnych interakcií. Mnohí antropológovia, sociológovia a analytici diskurzu hľadali a našli esencialistické a esencializujúce postupy, predstavy, správania, textové poukazy a diskurzívne praktiky vo svojom materiáli. To, čo zaráža, je však *implicitná* povaha týchto postupov a ich dostatočnosť v podobe *náznakov*: nikto (zväčša) nepotrebuje nikomu priamo hovoriť, ukazovať, inštruovať ho o esencializme, aby sa reprodukovali esencialistické klasifikácie. Prečo? Ak v kultúrnom a sociálnom vstupe stačia nesystematizované náznaky a poukazy, o čom to svedčí? Čím viac dokladov sa chce zhromaždiť o tom, ako politické, mediálne a diskurzívne praktiky *vytvárajú* esencializmus, tým viac tieto doklady svedčia o tom, že ho tieto praktiky *predpokladajú a budujú na ňom*: každý, kto sa kedy pokúsil hľadať miesto a proces, kde a ako esencializmus vzniká, ukázal iba jednu vec – už tam je a buduje sa na ňom.

Tým nechcem povedať, že esencializmus nie je kultúrno/sociálne/historicky konštruovaný a nastoľovať akýsi transhistorický psychologický determinizmus. Jediné, čomu sa bránim, je prehupnutie kyvadla na opačnú stranu – popieram prostoduchú

predstavu, podľa ktorej je esencializmus sociálnych skupín *výhradne* určovaný sociálnymi a diskurzívnymi procesmi, a tvrdím, že esencializovanie sociálnych skupín je *zároveň* produktom konkrétnych sociohistorických okolností a univerzálnych psychologických mechanizmov. Kto chce hovoriť o etnických klasifikáciách bez kognitívnej psychológie, isteže môže, ale veľa produktívneho nepovie, a niet dôvodu, prečo tratiť čas čítaním niečoho, kde je síce veľa etnografického materiálu, ale vysvetlenie nijaké, pretože ponúkané vysvetlenia (operujúce *čisto* historicko-sociálno-politickými príčinami) sú psychologicky nereálne, teda bezpredmetné. Kto chce hovoriť o etnických klasifikáciách iba z psychologického laboratória, pomocou napochytrých zbúchaných dotazníkov a použitím chatrných metód asociácií a slovíčok, bez etnografického materiálu ukazujúceho špecifické historicky podmienené prejavy psychologického esencializmu v jednotlivých spoločenstvách v ich prirodzenom prostredí, tak to je tiež strata času a grantových prostriedkov.

Tentoraz (čo nie je také časté) je vec pomerne jasná: *klasifikácie* (a teda, samozrejme, aj klasifikácie sociálnych skupín) sú *zároveň* psychologickými i sociokultúrnymi javmi. Majú zároveň vždy a nedeliteľne psychologické i sociokultúrne/historické príčiny. Tak sociálna a kognitívna psychológia, ako aj antropológia, etnológia a sociológia sú plné jednonohých teórií a vysvetlení, ktoré ignorujú buď sociálno-historické, alebo psychologické príčiny.

Mnohí si myslia, že uznaním univerzálnych kognitívnych procesov (napríklad psychologického esencializmu) sa musíme vzdať dobre doloženej obrovskej rôznorodosti sociálnych, ba dokonca aj etnických klasifikácií v prospech jednoduchých, všeobecných, všade rovnakých schém. Táto obava je však celkom pomýlená. Univerzálny psychologický esencializmus (a univerzálna doménovo-špecifická ľudová sociológia) samy osebe *nič* nevytvárajú a *nič* nevysvetľujú. Je empirickou a úplne otvorenou otázkou, *aké* sociálne skupiny budú v danej dobe a na danom mieste esencializované, *ako* budú esencializované a *aké* vplyvy to bude mať na konkrétne ľudské správanie a diskurzy. V každej lokalite a v každom spoločenstve v danej historickej dobe môžu byť rôzne a rôznorodé typy sociálneho klasifikovania s rôznym pôsobením na správania. Ak chceme vedieť, aké tam sú či boli, musíme sa ísť empiricky presvedčiť, buď terénnym výskumom, alebo do archívu, alebo diskurzívnou analýzou. Ak ich však chceme *vysvetliť*, okrem špecifikácie historicko-politicko-lokálnych príčin (tie tam vždy budú a musia byť), nezaobídeme sa bez zohľadnenia pôsobenia princípov ľudovej sociológie a psychologického esencializmu. Inak sa ocitneme v nemožnej úlohe, že sa budeme usilovať hľadať historicko-politické príčiny tam, kde nie sú, nikdy neboli a ani nemôžu byť.

### **Prípadová štúdia: Storožnyca, Ukrajina a Vernár, Slovensko**

Teraz prejdem k empirickej časti. Pri skúmaní, ako ľudia v rôznych prostrediach klasifikujú, som chcel zistiť tieto veci: 1) Existujú zásadné rozdiely v esencialistickom usudzovaní o etnických (a rasových) skupinách u ľudí, ktorí žijú v etnicky rôznorodom prostredí a v etnicky jednoliatom prostredí? 2) Ako sú tieto usudzovania zasadené do konkrétnych sociálnych podmienok? 3) Aký vzťah majú esencialistické identity k tým sociálnym identitám, ktoré nie sú esencialistické? Je potrebné uviesť, že ma v prvom rade zaujíma prvá otázka, teda štruktúra týchto reprezentácií a usudzovaní, slovom kritériá, podľa ktorých ľudia pripisujú iným ľuďom a sebe samým etnickú (alebo rasovú) identitu.

Zatiaľ som úplne detailne neskúmal – hoci nijako neznevažujem – otázky 2) a 3), ako sú tieto kritériá samotné sociálno-historicky, politicky, ekonomicky a lokálne podmienené a osvojované, aj keď i k tomu sa stručne vyjadrím. Niektorí by mohli tieto politicko-antropologické otázky považovať za nekonečne dôležitejšie a zaujímavejšie, než kognitívno-antropologické otázky štruktúry a obsahu týchto reprezentácií a usudzovaní. A mohli by v tom dokonca mať aj pravdu.<sup>2</sup> Aj tak však ide o dve dosť rozdielne otázky a jedno je jasné: neviem si predstaviť spôsob, ako skúmať sociálno-historické, politické, ekonomické a akékoľvek vplyvy na niečo, čoho obsah a štruktúru nepoznám. Otázka „Aký je obsah a štruktúra sociálnych klasifikácií?“ musí nevyhnutne predchádzať otázke „Aké sú (politické či iné) vplyvy na obsah a štruktúru sociálnych klasifikácií?“

Terénne výskumy sa uskutočnili v rokoch 2001 a 2002 v ukrajinskej obci Storožnyca pri Užhorode, ktorá je exemplárnym príkladom multietnickej komunity, a v roku 2003 v slovenskej obci Vernár pri Poprade, ktorá predstavuje (aspoň deklaratívne) monoetnickú slovenskú obec. Všetky zadania boli striktné rovnaké v oboch obciach. Ukrajinskú Storožnycu som si zvolil preto, lebo je etnicky, konfesijné a sociálne mimoriadne rôznorodá: z 2 200 obyvateľov sa vyhlasuje 61 % za Ukrajincov, 22 % za Slovákov, 15 % za Maďarov, zvyšný počet tvoria Rusíni a Rómovia (oficiálne sčítanie z roku 2001, bližšie pozri Kanovský, 2005). Keďže informátori v pomerne veľkom množstve tvrdili, že úradným anketárom deklarovali inú etnickú príslušnosť ako „skutočne majú“ (ich vyjadrenie), rozhodol som sa nezostaviť svoju výskumnú vzorku podľa oficiálnych výsledkov, ale podľa ich vlastného etnického seba-deklarovania. Hlavným rozdielom bolo to, že pomerne veľa informátorov sa úradne deklarovalo ako Ukrajinci, pričom pri osobných rozhovoroch so mnou dôrazne tvrdili, že sú Slováci, resp. Maďari. Moja výskumná vzorka sa teda skladala zo 60 Ukrajincov (46 %), 40 Slovákov (30 %) a 32 Maďarov (24 %). Vzorka bola vyvážená z hľadiska veku (v každej skupine boli pomerne – podľa počtu obyvateľstva – zastúpení informátori od 15 do 65 rokov). Vzorka nebola vyvážená z hľadiska povolania, sociálneho statusu, pohlavia a ekonomického zázemia (tieto parametre sa nebrali do úvahy).

Metodika bola založená na polo-štruktúrovaných rozhovoroch, ktoré som vo forme úplne obyčajných každodenných príhod kládol svojim informátorom počas najbežnejších činností, stretnutí a debát. Ako budeme vidieť, tieto príhody sú vytvorené tak, aby sa v nich objavovali určité kľúčové parametre, ktorých obmieňanie umožňuje sledovať prípadné zmeny v odpovediach ľudí. Každá príhoda predpokladala disjunktívnu odpoveď (buď/alebo, či áno/nie), no zaznamenával som aj prípadné konjunktívne odpovede (aj/aj). Pochopiteľne, nemá takmer nijaký zmysel ľuďom priamo klásť pseudoteoretické otázky typu „Ako sa Ukrajinec stáva Ukrajincom?“ či „Čo robí Slováka Slovákom?“ Je skôr potrebné stanoviť si konkrétne hypotézy a zakomponovať ich do ľuďom prístupných príbehov.

---

<sup>2</sup> Pozri napríklad analýzu nacionálnych a religióznych mobilizácií v práci Juraja Buzalku (2008).

### Prvá séria: etnicita rodičov, bydlisko, jazyk

Ako prvú sériu parametrov som si zvolil etnický pôvod rodičov, jazyk v rodine a miesto bydliska. Teda parametrami sú etnický pôvod rodičov (Ukrajinec a Slovenka), bydlisko (štát) a jazyk, ktorým sa hovorí v rodine. Chcel som zistiť, podľa ktorého kritéria (alebo kombinácie kritérií) budú ľudia pripisovať etnickú identitu. Zadania boli takéto:

1A. Poznám jednu rodinu. Otec je Ukrajinec, matka Slovenka. Žijú na Ukrajine a v rodine hovoria len po ukrajinsky. Majú syna. Čím je tento syn?

1B. Poznám jednu rodinu. Otec je Ukrajinec, matka Slovenka. Žijú na Slovensku a v rodine hovoria len po ukrajinsky. Majú syna. Čím je tento syn?

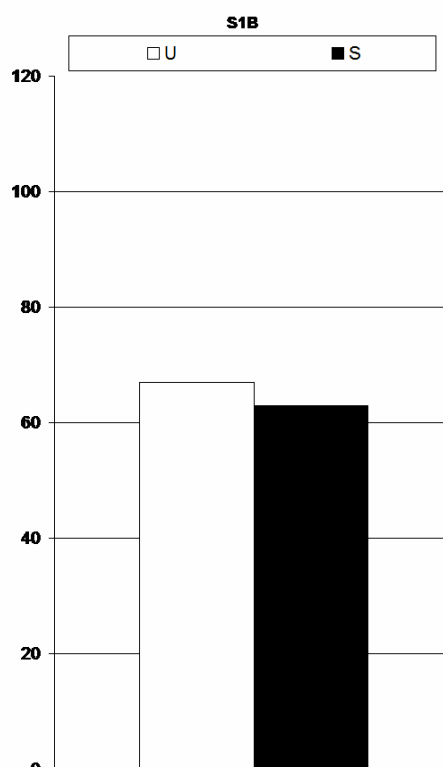
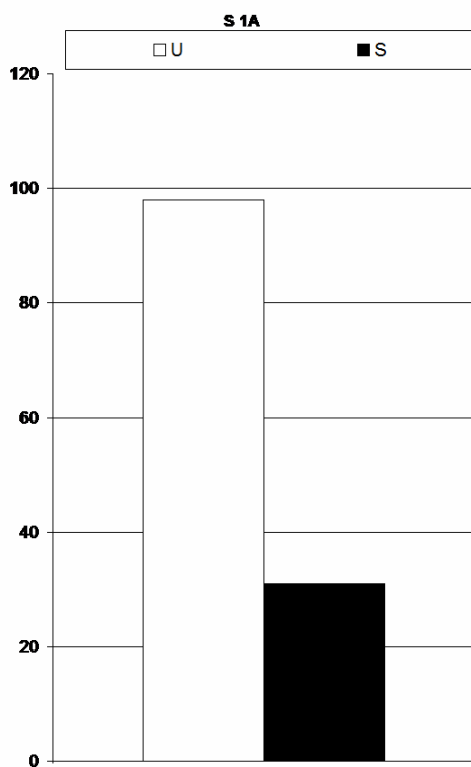
1C. Poznám jednu rodinu. Otec je Ukrajinec, matka Slovenka. Žijú na Ukrajine a v rodine hovoria len po slovensky. Majú syna. Čím je tento syn?

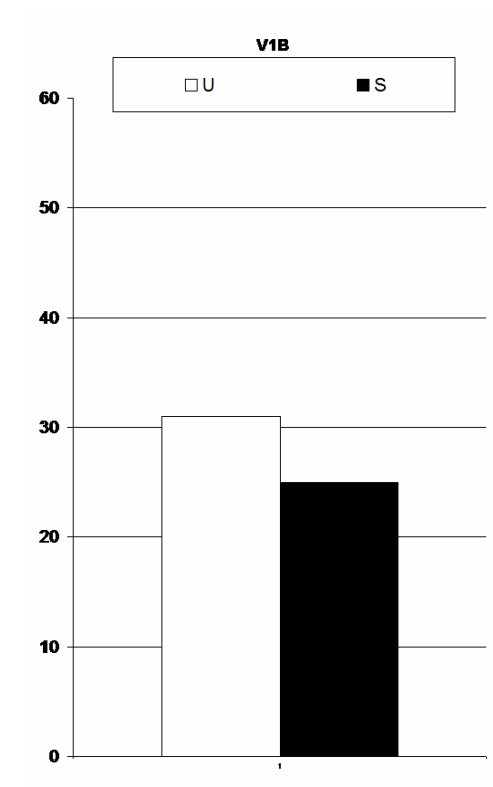
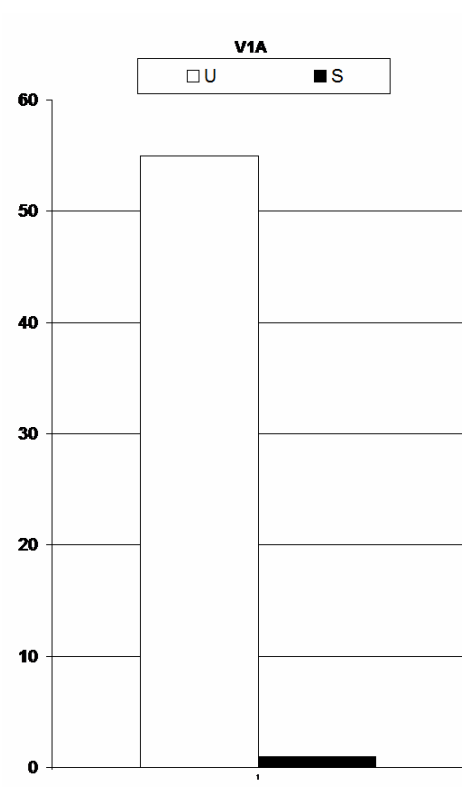
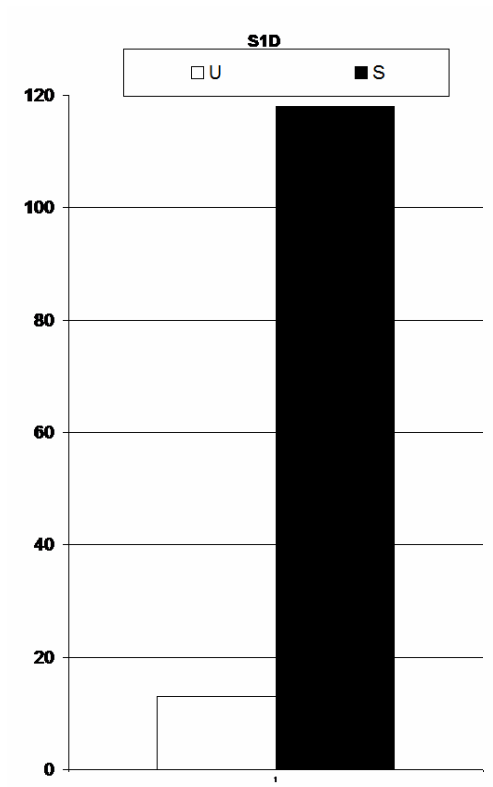
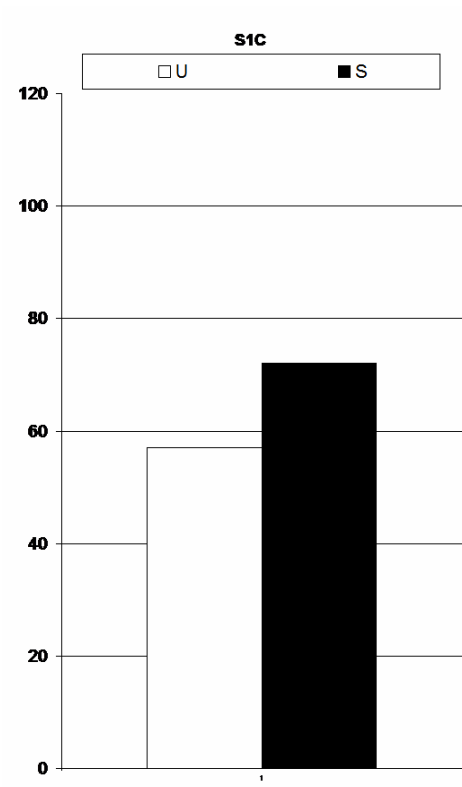
1D. Poznám jednu rodinu. Otec je Ukrajinec, matka Slovenska. Žijú na Slovensku a v rodine hovoria len po slovensky. Čím je tento syn?

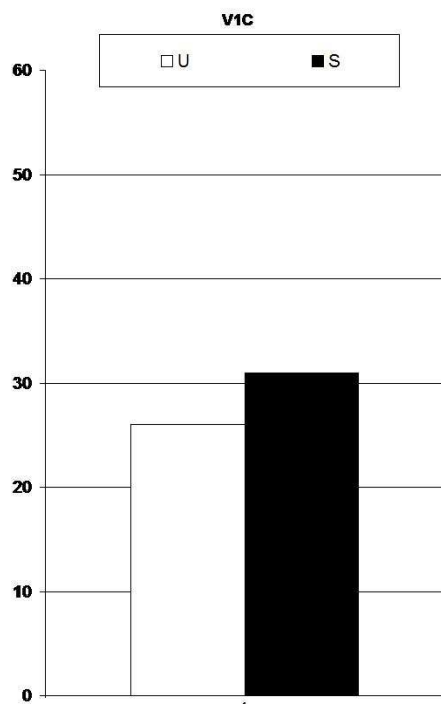
Výsledky odpovedí sú uvedené v tabuľke 1, v prehľadnej podobe v grafoch pod ňou.

Tabuľka č. 1

	1.A		1.B		1.C		1.D	
	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO
<b>Storožnyca</b>	98	31	67	63	57	72	13	118
<b>Vernár</b>	55	1	31	25	26	31	1	59







Vidíme, že odpovede ľudí v Storožnici a vo Vernári, čiže na Ukrajine a na Slovensku, sú veľmi podobné. Môžeme teda bez problémov vyhlásiť, že multietnickosť/monoetnickosť prostredia nemá nijaký významný vplyv na ich usudzovanie o etnickej identite. Napriek tomu nie je jednoduché interpretovať samotné tieto výsledky, či už sú z Ukrajiny alebo zo Slovenska. Dôležité je, že aspoň niektoré interpretácie sa dajú rozhodne vylúčiť: (1) Ľudia rozhodne neodpovedajú konzistentne s predpokladom unilineálnej filiácie (teda s predpokladom, že v zmiešanom manželstve sa bude príslušnosť k etnickej skupine dediť výhradne po otcovi – patrilineálna filiácia – alebo výhradne po matke – matrilineálna filiácia), pretože inak by boli výsledky odpovedí 1.B a 1.C úplne iné. Takisto môžeme vylúčiť bilineálnu filiáciu (syn po otcovi, dcéra po matke, alebo naopak), a to z toho istého dôvodu. (2) Pokiaľ ide o zmiešané manželstvá, ľudia zjavne neodvodzujú etnicitu dieťaťa iba od údajov o etnicite rodičov, pretože tieto údaje sú rovnaké, ale v 1.B a 1.C ľudia odpovedajú inak než v 1.A a 1.D. (3) V prípade 1.A a 1.D ide o štatisticky významné odchýlky a tak jedinou interpretáciou je to, že určitú úlohu musia zohrávať parametre socializácie (jazyk a miesto bydliska). Sú to istotne nenáhodné odpovede, pretože v zadaní 1. A a 1 D ľudia v oboch lokalitách výrazne preferujú jednu z odpovedí. Najjednoduchšia a najbanálnejšia interpretácia je tá, že takéto usporiadanie parametrov v zadaní nás neprivádza k odpovedi, pretože ľudia môžu použiť veľmi jednoduchú heuristiku: keďže v každom zadaní sú 4 parametre (pôvod otca, pôvod matky, jazyk a bydlisko), dá sa postupovať podľa heuristického pravidla 3 zo 4: ak sú 3 zo 4 parametrov rovnaké, pripíše sa daná identita. Všimnite si totiž, že zo štyroch prezentovaných parametrov (pôvod matky, pôvod otca, jazyk rodiny, miesto bydliska) ľudia odpovedajú nenáhodne vtedy a len vtedy, keď tri z nich konvergujú (1.A: tri parametre sú „ukrajinské“: pôvod otca, jazyk rodiny, miesto bydliska; 1.D: tri parametre sú „slovenské“: pôvod matky, jazyk rodiny, miesto bydliska). Takže kognitívne účinnou a úspornou stratégiou by mohlo byť odpovedať konzistentne v súlade s väčšou konvergenciou

(počtom) parametrov, čo vôbec nemusí mať nič do činenia ani s biologickým pôvodom, ani so socializáciou, a už vôbec nie s esencializmom.

### **Druhá séria: bydlisko, jazyk, výchova**

Rozhodol som sa teda, že ľuďom je potrebné prezentovať pozmenené minipríbehy, v ktorých by bol pôvod rodičov nerozporný (otec i matka by boli Ukrajinci – rovnako v Storožnici i vo Vernári), avšak jazyk výchovy a miesto bydliska by sa zmenili. V tejto sérii som použil v prvom rade klasickú *switch-at-birth*, resp. *adoption task* (2.A – dieťa vychovávané inými než biologickými rodičmi), ktorá jednoznačne ukáže, či ľudia preferujú ako kritérium identity etnický pôvod biologických rodičov (teda či si reprezentujú etnicitu ako vrodenu), alebo etnický pôvod adoptívnych, vychovávajúcich rodičov (teda či si reprezentujú etnickú identitu ako získanu). Zároveň som však chcel zistiť, či socializačné faktory samotné (teda *samotný* pobyt v prostredí a *samotné* naučenie sa jazyka) sú kritériom etnickej identity, a tak som zaradil aj kontrolný príbeh 2.B, v ktorom sa človek presúva do iného prostredia nie hneď po narodení, ale až v dospelom veku. Ak sú kritériom socializačné faktory samotné (teda ak ide o neesencialistickú klasifikáciu), ľudia by mali odpovedať rovnako alebo aspoň vo významnej miere podobne na obe zadania. Naopak, ak ide o esencialistickú klasifikáciu (tá predpokladá jednorazový vertikálny prenos domnej „esencie“, teda osvojenie si esencialistickej identity jednorazovo a jej následnú nemennosť), mali by sa výsledky odpovedí na zadanie 2.B výrazne líšiť od výsledkov zadania 2.A:

2A. Poznám jedného človeka. Jeho otec i matka boli Ukrajinci. Keď mal 3 mesiace, jeho rodičia zomreli a adoptovala ho slovenská rodina. Žili na Slovensku a hovorili s ním po slovensky. Čím je tento syn?

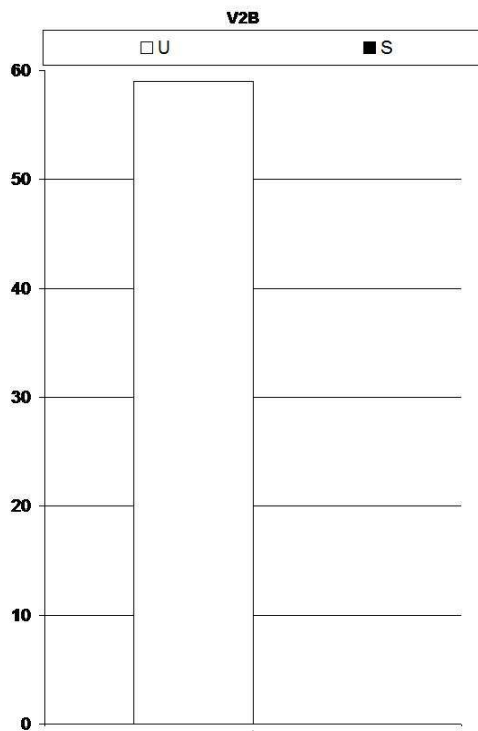
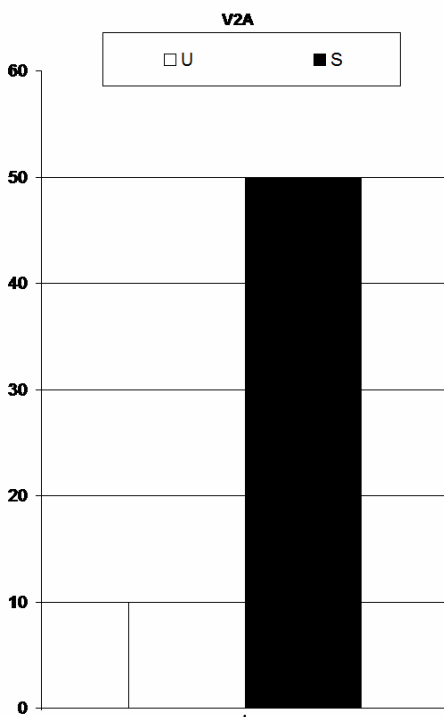
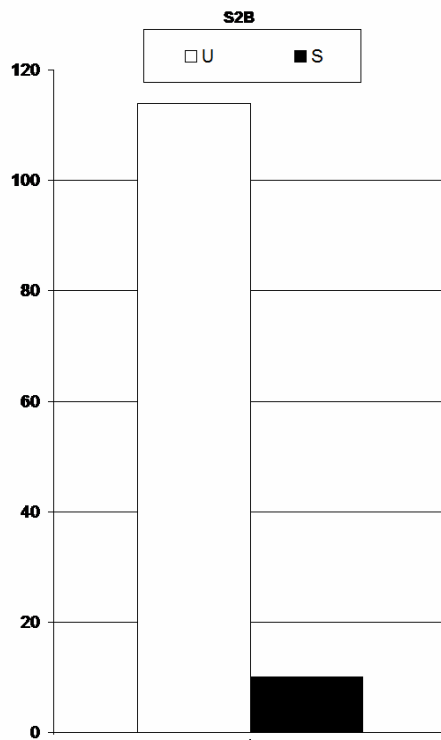
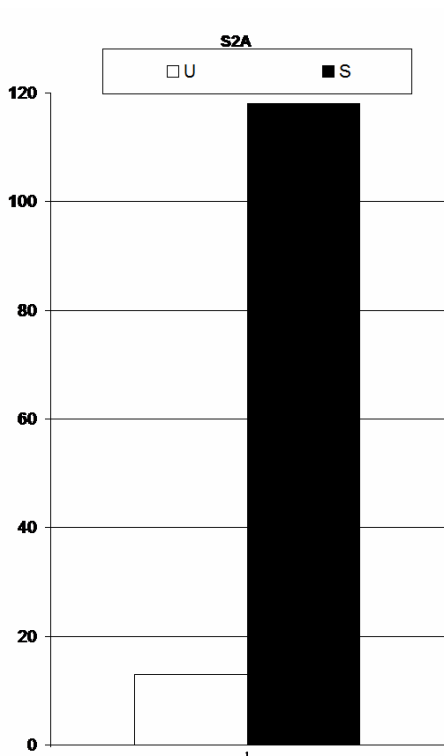
2B. Poznám jedného človeka. Jeho otec i matka boli Ukrajinci. Keď mal 30 rokov, presťahoval sa za prácou na Slovensko a naučil sa po slovensky. Čím je tento človek?

Výsledky odpovedí sú opäť uvedené v tabuľke 2 a v prehľadnej podobe v grafoch pod ňou.

Tabuľka č. 2

	1.A		1.B	
	UKR	SLO	UKR	SLO
<b>Storožnica</b>	13	118	114	10
<b>Vernár</b>	10	50	59	0





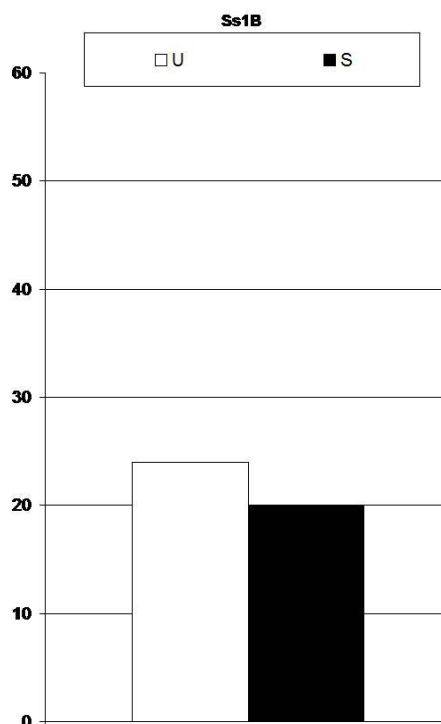
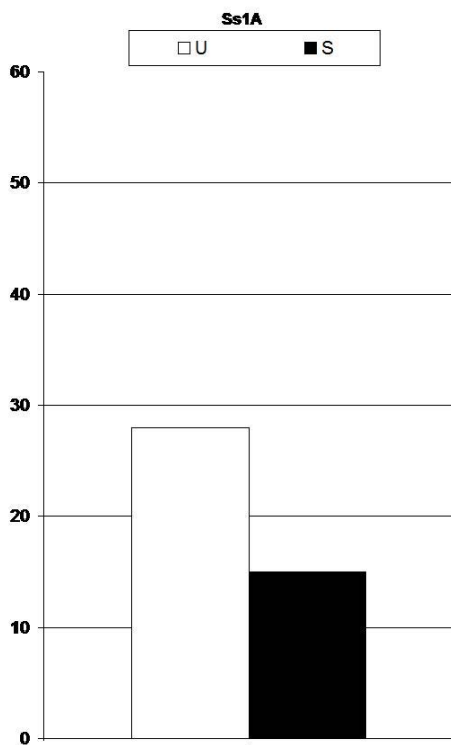
Opäť vidíme, že výsledky z Ukrajiny (zo Storožnyce) sa nijako významne nelíšia od výsledkov zo Slovenska (z Vernára), ale zaujímavejšie je niečo iné. Potvrdilo sa, že etnické klasifikácie sú v oboch prípadoch esencialistické: že ľudia si reprezentujú etnickú identitu ako niečo, čo sa získava v ranom veku, jednorazovo, je nemenné a neodstrániteľné.

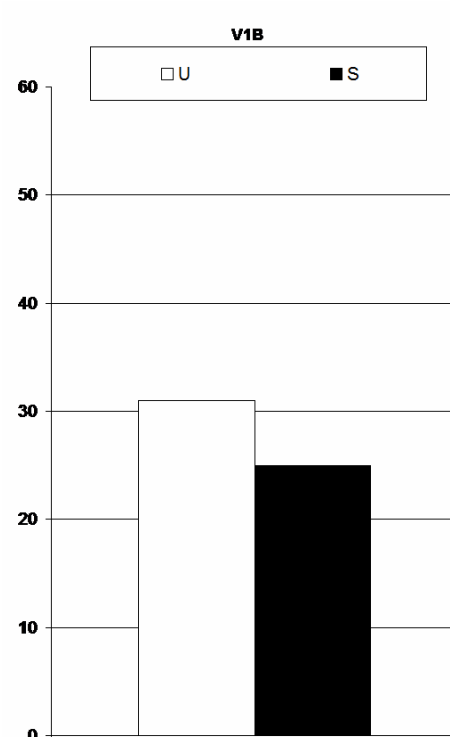
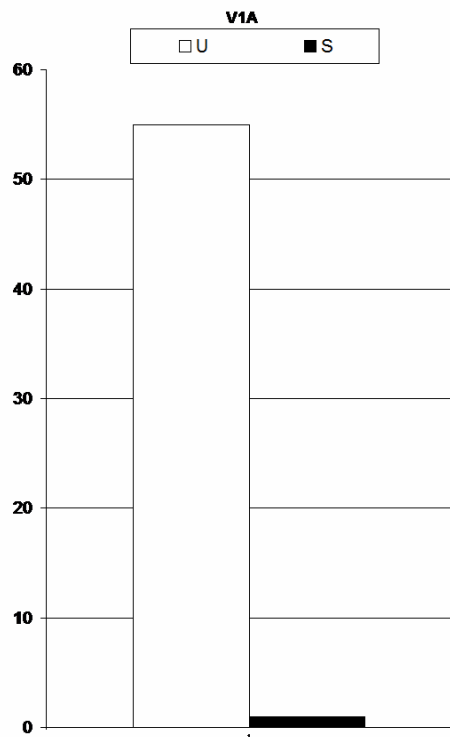
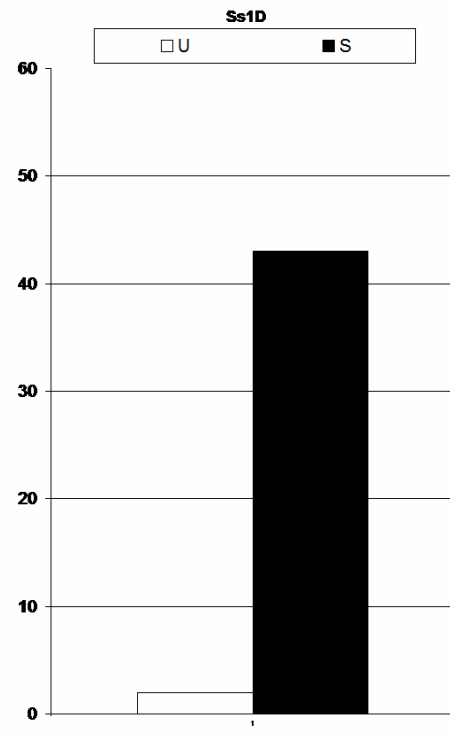
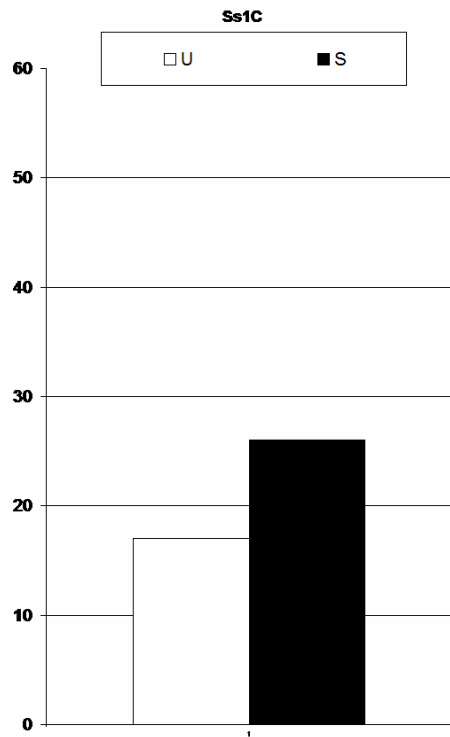
### Tretia séria: multietnické vs. monoetnické prostredie

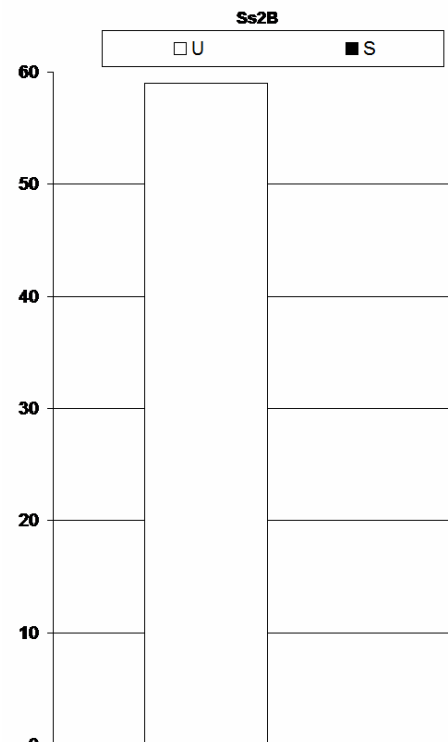
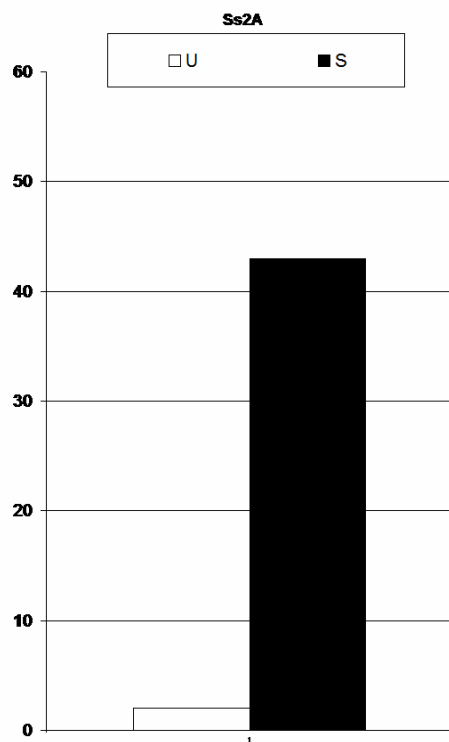
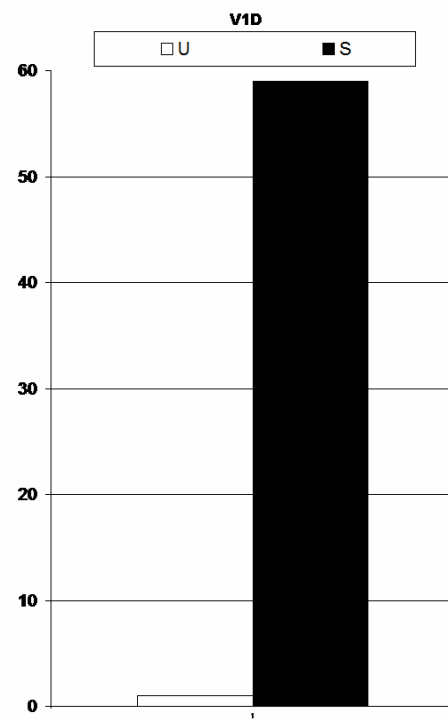
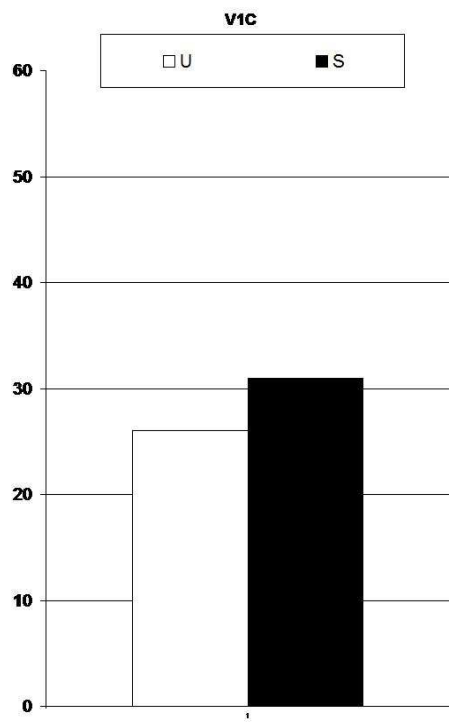
Niektor by mohol namietnuť, že moje marginalizovanie rozdielov medzi usudzovaním ľudí na Ukrajine a na Slovensku je vlastne dosiahnuté trikom a skreslením: porovnávať usudzovanie *všetkých* informátorov z Ukrajiny, ktorých tvorili vlastne 3 skupiny (Ukrajinci, Slováci, Maďari) s jedinou skupinou Slovákov (vo Vernári) neumožňuje zistiť, či Slováci v Storožnici pod vplyvom multietnického prostredia neusudzujú výrazne inak ako Slováci vo Vernári, pričom iné usudzovanie Slovákov zo Storožnice sa „rozpustí“ v tom, že je zmiešané s usudzovaním Ukrajincov a Maďarov. Táto námietka sa dá vyvrátiť pomocou čisto logickej argumentácie – keby *iba* Slováci v Storožnici usudzovali o etnickej identite radikálne odlišne ako Slováci vo Vernári, jediný spôsob, ako by boli celkové výsledky zo Storožnice analogické s výsledkami z Vernára (ako ukázali prvá a druhá séria) by bol ten, že Ukrajinci a/alebo Maďari v Storožnici musia usudzovať *rovnako* ako Slováci vo Vernári, aby sa vyvážil tento posun. Nemusíme sa však púšťať do polemík, pretože nie je nič ľahšie ako uviesť údaje z terénu (v tabuľke 3 a grafoch, ktoré sa dajú ľahko porovnať s grafmi z Vernára):

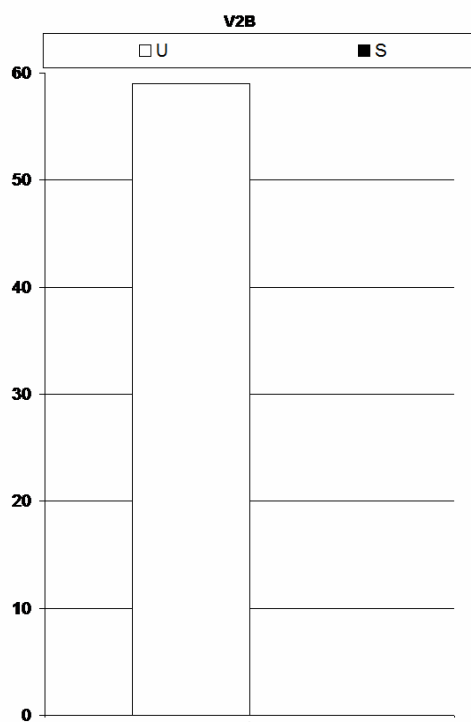
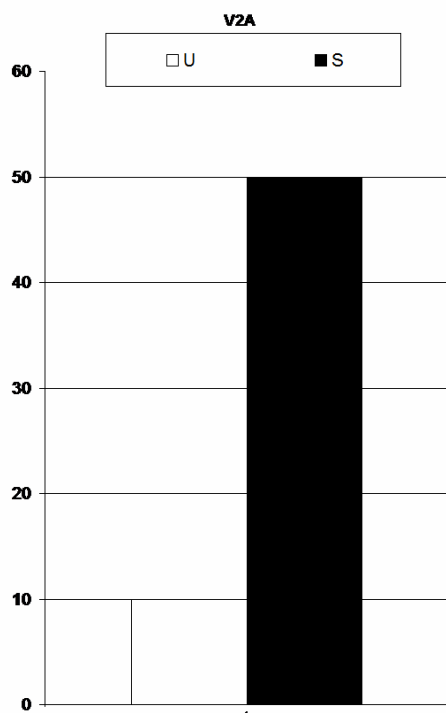
Tabuľka č. 3

	1.A		1.B		1.C		1.D		2.A		2.B	
	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO	UKR	SLO
<b>Storožnyca (S)</b>	28	15	24	20	17	26	2	43	2	43	38	5
<b>Vernár</b>	55	1	31	25	26	31	1	59	10	50	59	0









Z týchto výsledkov je jasné, že sa nedá hovoriť o nijakých zásadných rozdieloch v usudzovaní Slovákov v Storožnici a Slovákov vo Vernári. Obe komunity, nezávisle od sociálnych interakcií s inými etnickými komunitami, usudzujú podľa analogických línií a štruktúry ich reprezentácií etnickej identity sú rovnaké.

#### **Štvrtá séria: politické a pragmatické identity**

V tejto sérii nepôjde o zadávanie príbehov a vyhodnocovanie odpovedí, ale o začlenenie esencialistických klasifikácií do širšieho etnografického kontextu. Keďže mojou primárnou výskumnou oblasťou je Storožnica na Ukrajine (výskum vo Vernári som vykonal z čisto komparatívnych dôvodov), budem hovoriť o prostredí v Storožnici.

Niektoré z mojich doterajších úvah – aj keď som sa snažil byť v teoretickom úvode čo najopatrnejší a najexplicitnejší – by mohli viesť menej pozorných čitateľov k záveru, že postulujem ako výlučnú či dokonca jedinou dôležitú práve pozíciu esencialistických klasifikácií pri vysvetlení sociálnej identity a príslušných správanií. To je však hrubá dezinterpretácia, ktorú treba rozptýliť skôr, ako začne páchať škody.

Esencialistické etnické klasifikovanie vôbec nie je niečím, čo determinuje každú jednu predstavu ľudí v Storožnici o sociálnej identite a každé príslušné správanie. Doložený *fakt* esencializmu v reprezentovaní etnickej identity totiž vonkoncom neznamena o veľa silnejšie tvrdenie, že je faktom *jediným*. V tejto časti uvediem etnografické údaje, ktoré jasne preukazujú, že v prípade sociálnych identít môže pokojne existovať a v mojom teréne aj existuje pluralita identít – sociálna identita je konglomerátom rôznych reprezentácií a správanií a nič nenasvedčuje tomu, že jej konštrukcia je ovládaná *jediným* princípom. Jediné, čo som chcel dokázať v predošlých sériách, je, že ľudia o esencialistickej etnickej identite na nevedomej úrovni usudzujú konzistentne a toto usudzovanie má podobu ľudovej teórie alebo modelu (ľudovej sociológie). Z toho však nemusí vyplývať, že podľa tohto ľudového modelu sa ľudia za každých okolností aj

konzistentne *správajú* vždy, bez ohľadu na politické, sociálne, ekonomické, historické či iba pragmatické okolnosti. Nemožno vylúčiť možnosť, že ľudia sa podľa esencialistického modelu správať *môžu* a niekedy aj *správajú*: to je empirická záležitosť a iba konkrétne výskumy a opisy ju môžu potvrdiť či vyvrátiť. Ja však zastávam na základe svojich terénnych pozorovaní hypotézu, ktorá mnohých prekvapí, totiž že ľudia sa podľa esencialistického modelu *nemusia* správať, a dá sa ukázať, že sú príležitosti, keď sa podľa neho ani *nesprávajú*. Isteže to nie je vyvrátenie predošlých úvah o esencialistickom etnickom usudzovaní. Skôr ide o vyčlenenie im patričného miesta – ak má sociálna identita mnoho rôznych úrovní, pokojne to môže byť aj tak, že ľudia sa môžu uchýľovať k rôznym úrovniam a rôznym princípom podľa okolností. Sú konzistentní vo svojom usudzovaní na *jednej* úrovni, ale nepotrebujú byť konzistentní a koherentní na *všetkých* úrovniach naraz. Myslenie a reprezentácie, ktoré sú ako celok usporiadané v transparentnom a koherentnom súbore, ovládanom nemennými princípmi – to je sen filozofov a kabinetných mysliteľov, ktorý sa sníval iba v knihách. Netvrdím, že ľudia sú nekonzistentní a rozháraní: tvrdím iba to, že ľudia sa uchýľujú (aj v oblasti sociálnej identity, tak ako všade inde) k rôznorodým typom usudzovania a konania, *vrátane*, no nie však *výhradne* esencialistického.

Mnohí obyvatelia Storožnyce, ktorí sa sami považujú za Slovákov a hovoria zmesou ukrajinčiny a zemplínskeho nárečia, sa za určitých okolností jednoznačne deklarujú ako Ukrajinci a správajú sa v súlade s týmto deklarováním. Ide o určitý druh občianskej príslušnosti, vyjadrovaný najmä v styku s oficiálnymi miestami. Vôbec nejde o obavu zo zjavných či skrytých represálií, pretože správanie oficiálnych miest k obyvateľom Storožnyce sa nijako nelíšilo, nech sa už deklarovali akokoľvek. Jeden z mojich informátorov (Jánoš) to vyjadril takto: „To, že som Maďar (Šo ja Venherom), je v mojom vnútri a ja o tom viem vždy. Vedia o tom aj moji priatelia a ľudia v dedine. Nehanbím sa za to ani sa nebojím – no načo by to potrebovala vedieť úradníčka v elektrárni?“

Mnohí z mojich známych v Storožnyci (ani zďaleka to neboli len Slováci, ale aj deklarovaní Maďari a Ukrajinci) mali nielen ukrajinský pas, ale aj preukaz – teraz už osvedčenie – zahraničného Slováka a zároveň aj Maďara. Každý z nich bol schopný, pokiaľ chcel, splniť akékoľvek podmienky: či už sa žiadali archívne doklady (korupcia s dokumentmi kvitne a z archívu vo Veľkom Bereznom sa za príslušný obnos dalo získať *akékoľvek* potvrdenie), alebo svedectvo svedkov (vzhľadom na rozvetvené sociálne siete v multietnickom prostredí naozaj nie je problém prehovoriť dvoch vzdialenejších príbuzných, ktorí už majú preukaz/osvedčenie zahraničného Slováka, aby sa zaručili, a pre niektorých bolo veľmi jednoduché požiadať svojich slovenských drobných obchodných partnerov z pašovania, aby sa za nich zaručili za pár kartónov cigariet), alebo znalosť jazyka: mnohí z nich sú bi- či trilinguálni, a aj keď sa ich znalosť jazyka obmedzuje na niekoľko desiatok viet, úplne to postačí: aj príslušní úradníci v danom materskom štáte sú len radi, keď im utešene narastá počet zahraničných Slovákov či Maďarov.

Nedá sa povedať, že títo ľudia to myslia ako čistý podvod: ďalší z mojich informátorov (Ivan) mi povedal: „Keď im [Maďarom] stačí, že dvaja starí rodičia sú Maďari a mám povedať, že sa cítim Maďarom, za tie výhody to stojí. Ja sa síce necítim Maďarom, lebo som Slovak, ale môj dedo a baba z matkinej strany boli *naozaj* Maďari.“ Koľko je v tom úprimnosti a koľko pragmatizmu? To nie je dôležité – sú situácie (dcéra chce ísť študovať na Slovensko, zatiaľ chce chodiť za prácou do Maďarska, človek sa chce

zamestnať na colnici a myslí si, že je lepšie vyhlásiť sa za Ukrajinca, ktorý vie slovensky, ako za Slováka, atď.), ktoré si vyžadujú, aby sa človek správal nie v súlade s *inou* identitou, ale skôr s *inou zložkou* svojej identity.

Opakujem, nie je to tak, že títo ľudia myslia len na podvody a klam: oni si naozaj myslia, že *sú* Ukrajincami, keď sa uchádzajú o prácu na colnici – podľa nich byť Ukrajincom v tomto prípade znamená zastupovať ukrajinské záujmy, brať iba toľko, čo ostatní, no nie menej, skrátka *byť* na colnici takým Ukrajincom, ako všetci ostatní Ukrajinci. Andrej nebol na colnici Slovákom, ktorý iba *hrá* Ukrajinca, ale Ukrajincom. Jedna z úrovní jeho sociálnej identity je byť Ukrajincom a správať sa podľa toho. Presne ako Imi, vodič maršrutky (osobného mikrobusu). Jeho žena je Ukrajinka, on je na maršrutke na stanovišti s inými vodičmi Ukrajincom, doma so ženou a synmi tiež, no s otcom a matkou Slovákom je Slovákom. To nie je ani schizofrénia, ani prelietavosť, ani nijaký druh rozpoltenosti: tieto pojmy nám prichádzajú na myseľ *iba* preto, lebo podliehame jednému z dvoch omylov (alebo obojom naraz): po prvé, že musí existovať iba *jedna* sociálna identita a ľudia sa správajú *vždy* podľa nej, a po druhé, že ľudia musia byť vo svojom myslení a konaní *vždy* konzistentní podľa *jediného* súboru princípov. Nie je to tak: sociálna identita je *plurálna* a ľudia sú konzistentní *vždy* iba v *jedinej* oblasti: v tej, podľa ktorej sa správajú. Sociálne situácie – rovnako ako ľudská myseľ, čo nie je náhoda – sú rôznorodé a *nieť* dôvodu, aby *všetky* zjednocoval nejaký jediný princíp. Byť ukrajinským vodičom maršrutky v Užhorode v súčasnosti, to predstavuje v danej situácii konzistentný súbor správania a k nemu konzistentný súbor reprezentácií – rovnako ako keď je tá istá osoba synom predsedu Matice slovenskej v obci a správa sa primerane tomu.

Z toho však nevyplýva, že nemôžeme takéto správania vysvetliť, ani to, že nemajú nič do činenia alebo dokonca popierajú esencialistické etnické klasifikácie. Esencialistická etnická klasifikácia *si vyžaduje* (to je *psychologická* nevyhnutnosť) *na svojej úrovni* výlučnú identitu, a tak ľudia aj usudzujú a podľa toho sa aj správajú. Neexistuje *dvojitá* esencialistická etnická identita: Andrej sám seba esencializuje *výhradne* ako Slováka, Imi *výhradne* ako Ukrajinca. A Andrej Imiho esencializuje *výhradne* ako Ukrajinca a Imi Andreja *výhradne* ako Slováka. Esencialistická etnická identita je tam, je výlučná, má svoje pevne dané, evolučne podmienené kognitívne princípy a *niekedy*, dokonca možno *veľmi často*, sa ľudia správajú práve podľa nej. Avšak non-esencialistické, pragmatické sociálne identity sú *tiež* tam, niekedy sú a niekedy nie sú výlučné, a tiež majú svoje (pohyblivé, nie pevne dané) princípy a *veľmi často* sa ľudia správajú zasa podľa nich.

Dokonca som zistil aj to, že samotné *esencialistické* identity môžu byť ak aj nie plurálne, tak aspoň viacvrstvové: Aj keď ľudia v Storožnici (a ani vo Vernári) nepripúšťajú možnosť byť zároveň (esencializovaným) Slovákom a Ukrajincom, majú okrem etnického esencializmu aj iný esencializmus, rovnako exkluzívny, no zameriavajúci sa na iné sociálne skupiny – mám na mysli *rasový* esencializmus (bieli/čierni, Rómovia/ostatní). Nemám tu priestor, aby som uvádzal zozbierané údaje o štruktúre tohto rasového esencializmu, to bude musieť počkať na inú príležitosť, tu iba uvediem v skratke a napochytr, že rasový esencializmus sa v Storožnici líši od etnického tak kognitívne, ako aj sociálno-politicky. Kognitívne sa líši tým, že rasové esencialistické reprezentácie (na rozdiel od etnických) nie sú individualizované kauzálnym príbehom „jednorazová výchova v určitom prostredí“, ale príbehom vrodenej – dieťa bude také, akými boli jeho rodičia (Rómom), nezávisle od výchovy. Niektorí autori (Gil-White, 2001, Astuti, 2001) unáhle

predpokladali, že *iba* ak si ľudia reprezentujú vrodenuť identity, ide o esencializmus, a ak si reprezentujú *iný* spôsob osvojenia identity, *nejde* o esencializmus. Na inom mieste som ukázal (Kanovský, 2007), že táto argumentácia je neplatná: aj keď si ľudia predstavujú nevrodenuť (napr. získanuť) identitu, môže ísť o esencializmus, pretože esencializmus sociálnej identity nie je definovaný tým, ako si ľudia reprezentujú osvojenie esencie, ale tým, či majú predstavu sociálnej identity organizovanú okolo reprezentácie esencie a jej atribútov, ako sú nemennosť a neodstrániteľnosť (alebo veľmi ťažké odstránenie), inherentnosť (teda nezávislosť od vonkajších vlastností), kauzálnu účinnosť na vonkajší výzor a správanie atď.

Vráťme sa však do Storožnyce: poučenie je také, že inštanciácia esencializmu môže byť aj v ľudovej sociológii viacnásobná (rasový esencializmus, etnický esencializmus, takmer isto aj rodový esencializmus), no neznamená to, že ide v tomto prípade o plurálne, viacnásobné identity: *na každej danej úrovni* je esencializmus exkluzívny.

Aj socio-politicky je identita Rómov v Storožnici konštruovaná inak. Mnohí z nich sa cítia byť *etnickými* (nielen občianskymi) Ukrajincami či Maďarmi, hoci nepopierajú svoju domnelú rasovú identitu. Jeden z nich mi to vyjadril takto: „Keď môže byť biely Ukrajincem, prečo by nemohol byť Róm Ukrajincem? (Jakšo môže byť belyj Ukrajincom, čomu b Cihan nemoh byť Ukrajincom?)“ Mnohí Rómovia sa snažia integrovať do komunity za cenu veľkého úsilia, preto nečudo, že pod tlakom sociálneho prostredia sa snažia minimalizovať diferencie: konštruovať svoju identitu ako byť Ukrajincem (alebo Maďarom, alebo Slovákom) je za daných okolností prirodzené.

## Diskusia a záver

Konštrukcie identity a ich kognitívne i sociálne podmienky sú nepochybne predpokladmi akejkoľvek politickej mobilizácie národných a nacionalistických hnutí. Zároveň nechcem popierať, že tieto politické mobilizácie, spojené s národnými či dokonca nacionalistickými ašpiráciami nemajú samy nijaký vplyv na tieto konštrukcie identity. Avšak musíme si dávať veľmi dobrý pozor, ako interpretujeme pomerne vágny výraz „mať vplyv“. Nijaká politická mobilizácia samotná – ako jasne ukázal Weber – nemôže mať v oblasti národných a nacionalistických hnutí vplyv, ak *nemá mať na čo vplyv*: nemožno politicky mobilizovať národné spoločenstvo, ak jeho členovia nezdierajú reprezentácie o etnickej identite. Samozrejme, politickou, inštitucionálnou, mediálnou a inými formami sociálnej mobilizácie sa dajú takéto predstavy *šíriť* aj tam, kde neboli: to však opäť predpokladá, že ľudia sú voči takémuto šíreniu vnímaví, pretože takéto mobilizácie a protimobilizácie sú tu vždy. Keď sa teda pýtame, ako a prečo vznikol národný/etnický esencializmus, mali by sme starostlivo špecifikovať, *na čo* sa vlastne pýtame. Pýtame sa (1) na to, ako bol esencializmus profesijných či konfesijných skupín v Európe nahradený esencializmom národov a čo podmienilo tieto procesy? Alebo sa pýtame (2) na to, ako a prečo vôbec vzniká esencializmus sociálnych skupín a čo podmieňuje tieto procesy? Odváži sa niekto veselo tvrdiť, že bez aspoň provizórnych odpovedí na otázku (2) môžeme vôbec zmysluplne hovoriť o odpovediach na otázku (1)?

Nemyslím si, že medzi týmito otázkami máme akúsi možnosť *slobodnej voľby*, ľahkovážnej ignorácie ktorejkoľvek z nich. Hovoriť iba o psychologickom esencializme a nezasadiť ho do konkrétnych lokálno-historicko-politických okolností je ako inscenovať Shakespearovho *Hamleta* tak, že na scéne bude iba dánsky princ Hamlet s jeho



monológmi a replikami a nikto iný. Niektoré sú určite fascinujúce a hlboké, ale takáto inscenácia nebude stáť za veľa. No hovoriť o esencialistickej etnickej a národnej identite bez psychologického esencializmu je ako inscenovať *Hamleta* bez dánskeho princa Hamleta, iba s ostatnými postavami a ich činmi a rečami. *Hamlet* iba s Hamletom a *Hamlet* bez Hamleta – jedno i druhé je skoro najhoršie. Horšie je už len to, keď je inscenácia bez Hamleta a režisér nástojí na tom, že ho k ničomu nepotrebuje.

Zakončíme to však pozitívnym vyjadrením zámeru: cieľom súčasnej kognitívnej antropológie, sledujúcej Sperberov program „epidemiológie reprezentácií“ (Sperber, 1996, Sperber – Hirschfeld, 2004, Sperber, 2006), je vo všeobecnosti zistiť, za akých (psychologických a sociálnych) podmienok sa šíria, osvojujú a zdieľajú sociálne a kultúrne javy, ktoré sú vždy a nevyhnutne kauzálnou kombináciou mentálnych reprezentácií a pozorovateľných činností (pozri Sperber, 2001, Kanovský, 2008). Ak teda máme zistiť, ako sa šíria, osvojujú a zdieľajú reprezentácie a správania o skupinách (napr. etnických či rasových), potrebujeme určiť obsah a štruktúru týchto reprezentácií a správaní a ich psychologické a socio-politické podmienky. Kognitívny antropológ najskôr začína empirickým preskúmaním štruktúry a obsahu reprezentácií a usudzovania o skupinách v danej komunite, samozrejme majú (ako každý) teoretické predstavy a hypotézy tak o psychologických, ako aj o sociálnych, komunikatívnych procesoch ich šírenia.

Druhým krokom môže byť preskúmanie, ako sa tieto predstavy kultúrne a sociálne osvojujú, teda preskúmaním, aká je štruktúra takýchto predstáv u detí. To síce nie je nevyhnutné, ale veľmi to pomôže (Barrett, Buchanan-Barrow, 2005). Tieto prvé etapy majú nevyhnutne experimentálny nádych, pretože kognitívny antropológ nevytvára *katalóg* alebo *typológiu* reprezentácií: cieľom je popísať ich štruktúru a princípy usudzovania, a keďže ľudia o tejto štruktúre a princípoch priamo nehovoria, musia prísť k slovu špecificky prepracované zadania. Najnebezpečnejší a najčastejší omyl je *odvodzovať* usudzovanie a reprezentácie ľudí z ich správania a *ad hoc* komunikácií bez kontrolovania premenných a parametrov, pretože štruktúra a princípy implicitného poznania sú *príčinami* správaní a komunikácií, a *odvodzovať* príčiny z účinkov je epistemologický defekt, dvojnásobný v tejto oblasti, pretože sociálne správanie na jednej strane a štruktúry implicitného poznania na strane druhej sú také bohaté, že to isté správanie môže mať veľmi rozdielne kognitívne príčiny.

Ako ďalšia etapa nasleduje (alebo súbežne prebieha) zúčastnené pozorovanie, ktoré má pokiaľ možno špecifikovať lokálne sociálne a komunikatívne procesy a ich politické, ekonomické a historické podmienky. Tie majú samozrejme tiež svoje štrukturálne pravidelnosti, pretože nie všetko, čo je kognitívne a psychologicky *možné* a čo umožňuje štruktúra a obsah implicitného poznania v danej lokalite, sa v danej lokalite aj *deje*.

Záverečným krokom je integrácia: vzájomné prepojenie týchto rovín údajov a ich vysvetlení, ani nie tak do nejakého koherentného útvaru – to by sa dalo iba za cenu ochudobňujúcej redukcie – ale skôr do záverečného pokusu o také vysvetlenie, ktoré rozšíri naše poznanie.

Dovolím si ešte na chvíľu vrátiť sa k hamletovskej metafore. Táto kapitola *nie je* kompletnou inscenáciou – okrem Hamleta (psychologického esencializmu etnických skupín) je tam iba zopár postáv, možno Horatio (ľudová sociológia, teda ľudové modely spoločnosti) a Ofélia (štruktúra etnických reprezentácií). Chýbajú kráľ, kráľovná, Polonius a všetky ostatné postavy (teda lokálne sociálne a komunikatívne procesy a ich politické,

ekonomické a historické podmienky). Nech mi je však ako kognitívnemu antropológovi dovolené v tomto článku nebyť politickým antropológom a predsa dúfať, že aspoň v maličkovej oblasti rozšíril poznanie o etnických reprezentáciách.

## Použitá literatúra

Astuti, R.: „*The Vezo are not a Kind of People*“: *Identity, Difference and „Ethnicity“ among a Fishing Ppeople of Western Madagascar*. *American Ethnologist*, 1995, 22: 464 – 482.

Astuti, R.: *Kindreds and Descent Groups: New Perspectives from Madagascar*. In: Carsten, J. (Ed.): *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Astuti, R.: *Are we all Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2001, 7, s. 429 – 447.

Astuti, R., Carey, S., Solomon, G.: *Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folk Biological and Folk Sociological Beliefs*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

Barrett, M., Buchanan-Barrow, K. (Eds.): *Children's Understanding of Society*. New York, The Psychology Press, 2005.

Brubaker, R., Loveman, M., Stamatov, P.: *Ethnicity as Cognition*. *Theory and Society*, 2003, 33/1, s. 31 – 64.

Buzalka, J.: *Nation and Religion*. Berlin, LIT Verlag, 2008.

Fenton, S.: *Ethnicity. Key Concepts*. New York, Polity Press, 2003.

Findor, A.: *Limity a možnosti skúmania „národov“: od reálnych skupín ku kategóriám praxe*. *Sociológia*, 2006, 38/4, s. 313 – 326.

Gellner, E.: *Nations and Nationalisms*. London, Westview, 1983.

Gelman, S. A.: *Psychological Essentialism in Children*. *Trends in Cognitive Science*, 2004, 8/9, s. 404 – 409.

Gelman, S. A.: *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. New York, Oxford University Press, 2003.

Hirschfeld, L. A.: *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1996.

Hirschfeld, L. A.: *Natural Assumptions: Race, Essence, and Taxonomies of Human Kinds*. *Social Research*, 1998, 65/2, s. 331 – 349.

Hirschfeld, L. A.: *On a Folk Theory of Society: Children, Evolution and Mental Representations of Social Groups*. *Personality & Social Psychology Review*, 2001, 5/2, s. 107 – 117.

- Kanovský, M.: *Two Ways of Explanation in Anthropology: A Case Study from Ukraine*. In: Kilánová, G., Danglová, O., Kanovský, M. (Eds.): *Communities in Transformation*. Frankfurt, Lit Verlag, 2005.
- Kanovský, M.: *Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again*. *Journal of Cognition and Culture*, 2007, 7/3-4, s. 241 – 281.
- Kanovský, M.: *Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program*. *Filozofia*, 2008, 63/5, s. 397 – 406.
- Medin, D., Ortony, A.: *Similarity and Analogical Reasoning: A synthesis*. In: Vosniadou, S., Ortony, A. (Eds.): *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Sperber, D.: *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, Blackwell, 1996.
- Sperber, D.: *Conceptual Tools for a Natural Science on Society*. *Proceedings of the British Academy*, 2001, 111, s. 297 – 317.
- Sperber, D., Hirschfeld, L. A.: *The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity*. *Trends in Cognitive Sciences*, 2004, 8/1, s. 40 – 46.
- Sperber, D.: *Why a Deep Understanding of Cultural Evolution is Incompatible with Shallow Psychology*. In: Enfield, N., Levinson, S. (Eds.): *Roots of Human Sociality*. London: Berg, 2006, s. 431 – 449.
- Weber, M.: *Economy and Society*. I-III. London, Berg, 1968 [1925].
- Yzerbyt, V., Rocher, S.: *Subjective Essentialism and the Emergence of Stereotypes*, In: McGarty, C., Yzerbyt, V., Spears, R. (Eds): *Stereotypes as Explanations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Yzerbyt, V., Judd, C., Corneille, O. (Eds.): *The Psychology of Group Perception: Perceived Variability, Entitativity and Essentialism*. New York, Tylor & Francis, 2004.

## 2.

### Slováci a/alebo Európania?: kolektívne identity, sociálne reprezentácie a spoločenská zmena<sup>3</sup>

*Barbara Láštiová*

**Kľúčové slová:** národná identita, európska identita, mladí dospelí, Slovensko, EÚ, sociálne reprezentácie, diskurz.

#### Úvod

Táto štúdia vychádza z predpokladu, že spoločenská a politická transformácia v Európe vedie aj k zmenám toho, ako si ľudia reprezentujú to, kým sú, kam patria a ako si reprezentujú svoje vzťahy k *iným* (Hopkins a Reicher, 1996). Sociálne kategórie a kolektívne identity, ktoré boli v minulosti bežne používané na sebadefiníciu, postupne nahrádzajú iné kategórie, ktoré majú odlišný význam. Príkladom môže byť rozpad Československa, v dôsledku ktorého sa zmenil význam kategórií „Čech“ a „Slovák“, a tie sa museli nanovo vymedziť jedna voči druhej, alebo zjednotenie Nemecka, kedy došlo k opačnému procesu. Ďalším príkladom je, prirodzene, postupné rozširovanie Európskej únie, ktoré pre národné štáty vytvára nový inštitucionálny rámec, spoločné ciele a záujmy, pričom obyvateľom národných štátov ponúka aj nové možnosti konania.

To, či v tejto súvislosti dochádza aj k utváraniu spoločnej európskej „identity“, čo by mohlo byť jej základom a či by dokonca mohla potlačiť do úzadia význam príslušnosti k národným štátom, je však stále predmetom intenzívneho výskumu. Napríklad, reprezentatívny prieskum Eurobarometer opakovane ukazuje, že spektrum národnej a európskej identifikácie sa v súčasnosti pohybuje od výlučnej identifikácie so štátom až po identitu, ktorá v rôznej miere zahŕňa Európu, ale neodmieta pritom štát. Len v menšine prípadov ide o výlučnú identifikáciu s Európou. Pre veľkú väčšinu ľudí je teda európska identita niečím navyše, čo sa pridáva k národnej identite, ale nie jej alternatívou (McManus-Czubinska, Miller, Markowski a Wasilewski, 2003).

Tieto otázky sú o to zaujímavejšie na Slovensku, ktoré za krátky čas prešlo troma významnými spoločenskými zmenami (pád komunistického režimu v novembri 1989, vznik samostatnej SR v januári 1993 a vstup do EÚ v máji 2004), o ktorých možno predpokladať, že pozmenili významy kolektívnych identít. Pokiaľ ide o poslednú z týchto zmien – vstup do EÚ – politické elity a médiá ho prezentovali ako výsledok spoločenského konsenzu, pričom sa o ňom hovorilo predovšetkým v pragmatickej rovine (ekonomika, legislatíva). Verejná rozprava o tom, čo tento krok znamená pre národnú identitu, však takmer úplne chýbala (Gyárfášová, 2004). Aj tento verejný diskurz sa pravdepodobne premietol do faktu, že Slovensko patrilo medzi krajiny, kde sa na jar 2004 – teda pred vstupom krajiny do EÚ – výlučne s národnosťou stotožňovala menšia časť opýtaných (39 %), kým s Európou sa do istej miery identifikovalo až 59 % respondentov, čo bolo viac než priemer vtedajšej európskej pätnástky (Standard Eurobarometer: 61).

---

<sup>3</sup> Vznik tohto textu bol podporený z grantu VEGA *Národ ako sociálna kategória a naratívna konštrukcia: prípad Slovenska (1989 – 2004)*, 2/6,159/26 a z projektu Centra excelentnosti SAV pre výskum a rozvoj občianstva a participácie *Zvládanie výziev 21. storočia (COPART)*.

Cieľom výskumu prezentovaného v tomto texte bolo preskúmať, ako si bezprostredne pred vstupom do EÚ svoju príslušnosť k Slovensku reprezentujú mladí ľudia. Bola pre nich len banálnou kategoriálnou príslušnosťou alebo sa naopak v tomto kontexte stávala významnou? Výskum sa ďalej zamerl na ich reprezentácie príslušnosti k Európe. Bola významná aj v laickom diskurze alebo bola len záležitosťou diskurzu politického? Ako táto nová možnosť sebakategorizácie ovplyvňuje jednotlivca v zmysle plánovania vlastnej budúcnosti a vnímaných možností konania?

Keďže sa na tieto otázky pokúsim odpovedať z pohľadu sociálnej psychológie, v nasledujúcom texte charakterizujem základné východiská a diskusiu, aké sa v sociálnej psychológii s pojmom identita spájajú.

### **(Národná a európska) identita v sociálnej psychológii: kognitívne vs. diskurzívne prístupy**

V sociálnej psychológii sa národná identita považuje za formu sociálnej identity – psychologického mechanizmu, ktorý viaže jednotlivcov k skupinám, a ktorého základom je úsilie zachovať medziskupinové hranice (Brewer, 2000). Väčšina súčasných výskumov identifikácie s národom a Európou v hlavnom prúde sociálnej psychológie je teoreticky ukotvená predovšetkým v perspektíve sociálnej identity (teória sociálnej identity – Tajfel, 1978 a teória sebakategorizácie – Turner 1985; zastrešujúci pojem „perspektíva sociálnej identity“ používajú Abrams a Hogg, 2004). Tá sociálnu identitu chápe ako kognitívnu reprezentáciu, výsledok automatického, neuvedomovaného mechanizmu sociálnej kategorizácie – teda vnímania vzájomnej spolupatričnosti jednotlivcov na základe nejakého znaku/súboru znakov, ktoré majú (či skôr vnímajú ako) spoločné.

Voči tomuto pohľadu sa pomerne ostro vymedzujú výskumy vychádzajúce z diskurzívnej psychológie a založené na predpoklade strategického prezentovania a vyjadrovania vlastnej identity prostredníctvom jazyka (Billig, 1995, Condor, 2000, Hopkins a Kahani-Hopkins, 2004). To znamená, že v jednej a tej istej situácii si jednotlivec môže aj celkom zámerne, uvedomovane (teda nie automaticky) zvoliť rôzne „identity“ v závislosti od toho, ktorá z nich je pre neho momentálne najvýhodnejšia.

Perspektíva sociálnej identity identitu definuje ako tú časť sebaobrazu jednotlivca, „ktorá sa vytvára na základe poznania svojho členstva v skupine“ (Tajfel a Turner, 1986: 15), pričom od pozitívnej sociálnej identity závisí aj sebaúcta jednotlivca. Vychádza sa z predpokladu, že identitu možno definovať na viacerých úrovniach (osobná-sociálna identita), pričom to, ktorá úroveň sebadefinície sa stane výraznou, závisí od konkrétneho kontextu porovnávania. Napríklad, ako Bratislavčanka sa budem skôr definovať v kontakte s ľuďmi z iných častí Slovenska, ale v kontakte s Francúzmi sa pravdepodobne stane výraznejšou moja „slovenská identita“. Táto závislosť na kontexte porovnávania je charakterizovaná úsilím zvýrazniť rozdiely medzi vlastnou a cudzou skupinou (ingroup a outgroup) a podobnosti v rámci vlastnej skupiny, pričom tento automatický kognitívny mechanizmus posilňuje medziskupinové hranice.

Samozrejme, niektoré sebakategorizácie môžu byť prístupnejšie (*accessibility*) a trvalejšie ako iné – povedzme bežne používané a stabilné sociálne kategórie (napríklad „muž“/„žena“) budú menej citlivé na zmenu kontextu, ako tie, ktoré v každodennom živote nie sú bežne používané alebo sa ešte len utvárajú (Rutland a Cinnirella, 2000), ako napríklad kategória „Európania“ či „občianky EÚ“.

Napriek kontextovej podmienenosti sebakategorizácií však význam každej sociálnej identity závisí aj od iných sociálnych identít, ktoré má jednotlivec vo svojom repertoári (Breakwell, 1993). Perspektíva sociálnej identity typicky hovorí o kategóriách, ktoré sú navzájom zahniezdené (*nested*) tak ako matriošky (napríklad „Bratislavčanka“, „Slovenka“, „Európanka“), avšak stávajú sa výraznými v rozličných situáciách. Výskumy sa potom zameriavajú najmä na vzťahy medzi jednotlivými úrovňami sebakategorizácie, ich podmienky a dôsledky (Riketta, 2002), pričom identita je tu chápaná ako miera stotožnenia sa s určitými sociálnymi kategóriami, typicky vyjadrená číselnou hodnotou na škálach dotazníka.

Z hľadiska diskurzívnych prístupov v sociálnej psychológii proti tomuto pohľadu možno po prvé namietat', že identifikácia s národom a Európou nemusí byť taká jednoduchá ako predpokladá matrioškový model. Treba preskúmať aj to, do akých koncepcií fungovania a usporiadania sveta a vzťahov medzi spoločenskými skupinami participanti ukotvujú svoju národnú a európsku príslušnosť. Tieto kategórie totiž „nie sú prirodzene zahniezdené ako matriošky jedna v druhej, ale sú zoskupené do rôznych kolekcii prostredníctvom používania komplexných a potenciálne protirečivých sád interpretačných procedúr“ (Potter a Wetherell, 1987: 128).

Pri takomto skúmaní nevyhnutne otvárame aj otázky týkajúce sa sociálnych reprezentácií, pretože členstvá vo veľkých sociálnych kategóriách – ako sú napr. „Slováci“ a „Európany“ – sú úzko späté s týmito systémami zdieľaných presvedčení a konštrukcií reality, ktoré sú diskurzívne utvárané a definujú aj symbolické vzťahy medzi sociálnymi skupinami (Clémence, Doise a Lorenzi-Cioldi, 1994). Kým sociálne reprezentácie zohrávajú úlohu pri formovaní sociálnych identít prostredníctvom definovania skupinových hraníc; sociálne identity formujú vývoj sociálnych reprezentácií tým, že ovplyvňujú, akým reprezentáciám budú skupiny/jednotlivci vystavení, či a ako ich budú používať (Hopkins a Reicher, 1996).

Pokiaľ by, povedzme, sociálna reprezentácia príslušnosti k EÚ bola ukotvená do reprezentácie príslušnosti k národu, ľudia by mohli pociťovať konfliktný vzťah medzi členstvom v národnej kategórii a v EÚ (chápanej ako možná náhrada za národnú kategóriu), vnímať svoju národnú identitu ako ohrozenú a odmietat' európsku identifikáciu (Licata, 2003).

Po druhé, ak sa zameriame na samotné „obsahy“ identít, jednotlivé „úrovne“ sebakategorizácie sa môžu navzájom prelínať a nemusia byť také jasne ohraničené, ako to predpokladá model matriošky. Napríklad, výskumy uskutočnené v Grécku naznačujú, že kým prvky národnej identity a histórie (najmä tie, ktoré sa týkajú antiky) boli základnými prvkami európskej identity Grékov, prvky súvisiace s Európou v zmysle EÚ (najmä ekonomický rast po vstupe Grécka do EÚ a postavenie EÚ ako vplyvného politického aktéra) zasa ovplyvňovali reprezentácie gréckeho národa (Triandafyllidou, 2002).

Po tretie, diskurzívne prístupy výrazne kritizujú perspektívu sociálnej identity preto, že sociálne kategórie, prostredníctvom ktorých sa ľudia v určitej situácii definujú, považujú za mechanicky odvodené od kontextu medziskupinového porovnávania (Reicher, 2004). Tento pohľad neráta s možnosťou voľby typu ani počtu sociálnych kategórií, ktoré budú použité na sebadefiníciu.

Po štvrté, kým niektoré sociálne a politické kategorizácie a identity sú pomerne stabilné (napr. rodová identita), miera identifikácie s inými sociálnymi kategóriami sa môže

meniť v čase (Huddie, 2001) – teda, ak žijem dlhodobo v zahraničí, možno sa pre mňa príslušnosť k Slovensku stane významnejšou, alebo, naopak, menej významnou zložkou mojej identity. Podobne, ak sa o niektorých sociálnych kategóriách v určitom momente v spoločnosti viac hovorí, ľudia môžu mať tendenciu viac sa prostredníctvom nich definovať. Preto je potrebné venovať analytickú pozornosť aj dynamickým procesom, akými sú reč alebo sociálny vplyv (Hopkins a Kahani-Hopkins, 2004). Treba tiež preskúmať, čo to znamená, že sa niekto napríklad v dotazníku označí za Slováka alebo Európana (Billig, 1995) a nebrať tento akt ad hoc sebakategorizácie ako jednoznačnú výpoveď o identite.

Po piate, dôraz na okamžitý kontext porovnávania ignoruje mobilizačný potenciál sociálnej kategorizácie (Reicher et al., 2006). Kategórie totiž tvoria základ politického a verejného života a slúžia na mobilizáciu sociálnych skupín.

Po šieste, perspektíva sociálnej identity prehliada, že hranice politických spoločenstiev môžu byť reprezentované aj prostredníctvom inštitúcií, respektíve teritoriálne (Abell, Condor a Stevenson, 2006), a nielen prostredníctvom sociálnych kategórií, ktoré sú typicky predmetom sociálno-psychologického výskumu.

Pokiaľ ide o skúmanie tejto problematiky v slovenskej sociálnej psychológii, viacnásobným kategoriálnym členstvám sa venovala len čiastočná pozornosť a výskumy neboli priamo zamerané na skúmanie sociálnych reprezentácií národnej a európskej príslušnosti a ich vzájomných vzťahov (prehľad v Lášticová a Bianchi, 2003). Tieto výskumy navyše nepracujú s pojmom „sociálne kategórie“, ale „makrosociálne útvary“, ktorý zahŕňa sociálne aj teritoriálne obsahy (obec, región, národ, náboženské spoločenstvo, profesijná skupina, Slovenská republika, Európa, stredná Európa a ľudstvo, napr. Výrost a Bačová, 1996). Pre túto štúdiu môžu byť inšpiratívne zistenia, že kým najmladšia generácia (menej ako 25 rokov) a vysokoškolsky vzdelaní respondenti sa viac identifikovali s väčšími útvarmi, ako je Európa a Stredná Európa, staršie generácie a respondenti so základným vzdelaním sa viac identifikovali so svojou obcou a regiónom, teda s menšími útvarmi (Výrost a Bačová, 1996, Frankovský, 2001). Týmto prácam však možno vyčítať nedostatočnú ukotvenosť v sociálno-psychologickej teórii, ktorá výrazne obmedzuje možnosti interpretácie ich zistení. Navyše boli – tak ako väčšina výskumov v hlavnom prúde sociálnej psychológie – realizované dotazníkovými metódami a mieru identifikácie merali na škálach.

Táto štúdia vychádza z predpokladov diskurzívnych prístupov k identite, pracuje teda s kvalitatívnymi dátami získanými z rozhovorov. Zo sociálno-psychologického hľadiska skúma: (1) diskurzívne konštrukcie sociálnych reprezentácií národnej a európskej príslušnosti u mladých dospelých; (2) organizujúce princípy týchto reprezentácií a napokon (3) reprezentácie vzťahov medzi národnou a európskou príslušnosťou. Zjednodušene povedané, v nasledujúcom texte sa zameriam na to, ako si účastníci a účastníčky výskumu „predstavujú“ svoju príslušnosť k národu a Európe, napr. či tieto možné identity vnímajú ako kompatibilné, konfliktné alebo celkom nezávislé), ako o nej (ne)hovorí a aké základné presvedčenia o povahe identity sú za týmito predstavami. Svoje zistenia tiež budem konfrontovať s predpokladmi perspektívy sociálnej identity.

## Metóda

### Účastníci a účastníčky výskumu

Dáta analyzované v tejto štúdií pochádzajú z projektu Orientácie mladých mužov a žien na európske občianstvo a identitu, ktorého cieľom bolo preskúmať, ako mladí dospelí v šiestich európskych krajinách vnímajú a prežívajú svoju identitu, občianstvo a väzby na lokálne spoločenstvo, národ a Európu.<sup>4</sup> Hoci mám k dispozícii kvantitatívne aj kvalitatívne dáta zo všetkých skúmaných oblastí, v tomto texte predstavím len výsledky kvalitatívnej časti výskumu, so zameraním na účastníkov a účastníčky výskumu z Bratislavy.

Projekt sa zameriaval na mladých ľudí vo veku 18 – 24 rokov, teda „nových európskych občanov“, ktorí už majú právo voliť. Zároveň ide o ľudí, ktorí prežili viac než alebo takmer polovicu života v samostatnej SR, boli teda socializovaní do inej politickej situácie a diskurzov ako staršie generácie. Po prvej fáze reprezentatívneho prieskumu sme v marci až júni 2003 zrealizovali pološtruktúrované interview s podsúbormi mladých ľudí, vybranými na základe miery ich identifikácie s Európou na škálach dotazníka (pozri tabuľku č. 1). Rozhovory sme sa usilovali uskutočniť s dvoma skupinami: so slabou a silnou európskou identifikáciou.<sup>5</sup>

Tabuľka 1: Účastníci v pološtruktúrovaných hĺbkových interview.

	S „nízkou“ európskou identifikáciou v dotazníku*		S „vysokou“ európskou identifikáciou v dotazníku		Spolu
	SŠ vzdelanie	VŠ vzdelanie + študenti VŠ	SŠ vzdelanie	VŠ vzdelanie + študenti VŠ	
Ženy	0	0	4	6	10
Muži	3	6	2	5	16
<b>Spolu</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>6</b>	<b>11</b>	<b>26</b>

\* „Vysoká európska identifikácia“ bola definovaná prostredníctvom odpovedí 3 alebo 4 na škálach dotazníka na otázku: Do akej miery sa cítite byť Európanom/Európankou? „Nízka európska identifikácia“ bola definovaná ako odpovede 0 alebo 1 na tú istú otázku. V Bratislave sme tiež interviewovali jednu VŠ vzdelanú participantku, ktorá sa na škále nedokázala zaradiť (odpoveď „neviem“).

### Výskumný nástroj a metóda analýzy

Cieľom pološtruktúrovaných interview bolo získať detailnejšie informácie o tom, čo je na pozadí konštrukcií národnej a európskej identity, identifikovaných prostredníctvom dotazníka. Základná otázka, ktorou sme otvárali tému národnej/európskej príslušnosti znela: Čo to pre Vás znamená byť Slovákom/Európankou? Účastníkom a účastníčkam sme potom podľa potreby kládli rôzne doplňujúce otázky. Interview boli nahrávané, doslovne prepísané, anonymizované a následne analyzované spôsobom, ktorý bude popísaný nižšie.

<sup>4</sup> Piaty Rámcový program EK, grant HPSE-CT-2001-00077. Výskum prebehol vo Veľkej Británii, Nemecku, Španielsku, Rakúsku, ČR a SR. Výskumníci zainteresovaní v projekte za SR boli G. Bianchi, L. Macháček a B. Láštiová, SAV Bratislava.

<sup>5</sup> Fakt, že v tejto štúdií figurujú predovšetkým študenti VŠ a len menšina ľudí so SŠ vzdelaním a pracujúcich, bol daný tým, že participant s nižším vzdelaním vo výraznejšej miere odmietali účasť na kvalitatívnej časti výskumu. Navyše, medzi tými, ktorí sa v dotazníkovom prieskume nízko identifikovali s Európou a súhlasili s účasťou na rozhovoroch, bola prevaha mužov, preto sú medzi interviewovanými nadreprezentovaní.



Hoci výskumníci, ktorí sa venujú analýze diskurzu, by uprednostnili prácu s materiálom, ktorý vznikol v prirodzene sa vyskytujúcich situáciách, neodmietajú ani pološtruktúrované interview. Pri interpretácii takto získaného materiálu však treba zohľadniť nielen explicitné prejavy identity (napr. výroky typu: Cítim sa byť Slovákom), ale aj jej implicitné prejavy, ako napríklad používanie určitých príslovkových určení miesta alebo osobných zámen (napr. označenie kategórie Slováci zámenom „my“) ako aj to, voči komu alebo čomu sa hovoriaci v rozhovore vymedzuje. Tvrdenia týkajúce sa vlastnej identity môžu byť tiež ovplyvnené tým, že každý účastník/čka sa môže snažiť odpovedať tak, aby pred výskumníkom/čkou „zapôsobil“, „vyzeral čo najlepšie“; vyhýbať sa témam, o ktorých sa domnieva, že by mohli narušiť hladký priebeh rozhovoru, alebo ponúkať také odpovede, aké podľa jeho názoru výskumník/čka očakáva. Napriek tomu odpovede participantov nemožno považovať za výlučne podmienené situáciou výskumného rozhovoru (Holstein a Gubrium, 1997), pretože doň zväčša vstupujú s vopred osvojenými spôsobmi rozprávania o danej téme (diskurzívnymi zdrojmi), ktoré sa v ich spoločenstve používajú.

Prvým krokom analýzy interview bola tematická analýza, výsledkom ktorej bol súbor všetkých tém, ktoré sa v rozprávaniach účastníkov a účastníčok výskumu spájali s národnou a európskou príslušnosťou. Ďalším krokom bolo identifikovanie jednotlivých diskurzov a analýza toho, čo chce hovoriaci dosiahnuť v určitej časti konverzácie a aké diskurzívne praktiky na to používa. Tento typ analýzy sa zameriava napríklad na terminológiu, štylistické črty textov z interview, preferované metafory a iné rečové figúry (Willig, 2003). Posledným krokom analýzy bolo – na základe vyčerpávajúceho popisu, hľadania súvislostí medzi jednotlivými témami a zhutňovania významu – identifikovanie toho, okolo akých kľúčových princípov sú organizované reprezentácie národnej a európskej príslušnosti. Tieto organizujúce princípy možno definovať ako systém protikladov, prostredníctvom ktorých sa vymedzujú pozície jednotlivcov a skupín voči určitému objektu (Moscovici a Vignaux, 1994) – v prípade národnej identity by to napríklad mohol byť protiklad pripísaná – nadobudnutá.

## Výsledky

V tabuľke 2 sú zosumarizované diskurzy utvárajúce sociálne reprezentácie národnej a európskej príslušnosti, identifikované v rozprávaniach účastníkov a účastníčok tohto výskumu. Pri každom z diskurzov je uvedené, ako konštruuje základ národnej identity a jej stavebné prvky, aký jej pripisuje význam, ako konštruuje jej získavanie a princíp, na ktorom je toto získavanie založené.

Tabuľka 2: Konštruovanie príslušnosti k národu a k Európe v rozhovoroch s mladými dospelými z Bratislavy.

Diskurz	Národná identita		Diskurz	Európska identita	
banalizujúci	Základ	etnická/občianska	geografický	základ	teritoriálna
	stavebné prvky	príslušnosť ku krajine, rodine, predkom		stavebné prvky	príslušnosť ku kontinentu
	význam	zbezvýznamňovaná		význam	zbezvýznamňovaná
	získavanie	pripísaná		získavanie	pripísaná
	princíp	pasivita/arbitrárnosť/minulosť		princíp	pasivita/arbitrárnosť

individualistický	základ	etnická	politicko-ekonomický	základ	občianska/inštrumentálna
	stavebné prvky	inštinky, konflikty, negatívne emócie k outgroup		stavebné prvky	praktiky: euro, mobilita, ekonomické výhody
	význam	zbezvýzn./odmietaná		význam	zvýznamňovaná
	získavanie	pripísaná		získavanie	nadobudnutá
	princíp	pasivita/arbitrárnosť/individuálne		princíp	aktivita/budúcnosť
pseudo deterministický	základ	etnická/kultúrna	o európskej kultúre	základ	relačná/kultúrna
	stavebné prvky	rodisko, rodina, predkovia, kultúra, história		stavebné prvky	hodnoty, umenie, architektúra, jazyková a národnostná heterogenita
	význam	zvýznamňovaná		význam	zvýznamňovaná
	získavanie	pripísaná		získavanie	pripísaná/nadobudnutá
	princíp	pasivita/kolektívne		princíp	pasivita/minulosť

Vo výpovediach o národe možno identifikovať najmenej tri typy rozprávání – diskurzov, okolo ktorých sa utvárajú sociálne reprezentácie národnej príslušnosti a ktoré sme pomenovali ako banalizujúci, individualistický a pseudodeterministický typ diskurzu. Vo všetkých troch je národnosť konštruovaná prevažne cez fakt narodenia sa a vo všetkých troch sa – hoci odlišným spôsobom – národná príslušnosť spája s témou národnej hrdosti.

Oproti tomu v rozprávaniach o príslušnosti k Európe sa výpovede týkali najmä toho, či a ako vôbec možno hovoriť o európskej identite. Účastníci a účastníčky výskumu používajú celú škálu argumentov v prospech aj v neprospech jej existencie, ktoré sa spájajú do nasledujúcich diskurzov: (1) geografického (slúži na banalizovanie identifikácie s Európou); (2) politicko-ekonomického (európsku identifikáciu spája až s budúcim členstvom v EÚ) a (3) diskurzu o európskej kultúre. Všetky tieto diskurzy budú bližšie popísané v nasledujúcom texte.

### **Reprezentácie národnej príslušnosti**

Hoci mladí ľudia, ktorí sa zúčastnili na našom výskume, majú ťažkosti hovoriť o národnej identite, neznamená to, že im robí problém vnímať samých seba v termínoch tejto identity. Síce sa zväčša pohotovo označia prostredníctvom konkrétnej národnej kategórie, ale národná príslušnosť nie je čímisi, o čom by každodenne uvažovali a rozprávali.

#### **Extrakt 1: To je ťažko vyjadriť slovami.**

I: A keby ste mali povedať, čo pre Vás znamená byť Slovenkou...?

P: Nó, tak to je ťažko vyjadriť slovami, ale... (2s) no, neviem, nenapadajú ma nijaké slová, ale, ale určite mám nejaké... nejaké tie vlastenecké city.

I: Hm. Že skôr to vo Vás vyvoláva nejaké emócie...

P: Skôr tak, neviem to pomenovať nejakou, som nad tým nejak nerozmýšľala doteraz, ako to nazvať Naďa, 20 rokov (r. 179 – 184).

Zameriame sa práve na to, akými spôsobmi rozprávania ľudia disponujú, keď majú hovoriť o svojej národnej, resp. európskej príslušnosti, a to bez ohľadu na to, či je pre nich subjektívne významná a či o týchto otázkach niekedy premýšľali.

### *Banalizujúci diskurz: národnosť ako fakt*

Časť participantov hovorí o národnej príslušnosti ako o neuvedomovanej, v podstate nekonfliktnej a tým banálnej súčasti každodenného života. Na jej banalizovanie používajú rôzne výrazové prostriedky. Napríklad, niektorí ju stotožňujú so štátnou príslušnosťou, ktorá je čisto formálnym rámcom existencie človeka. Iní zdôrazňujú najmä to, že národnosť je pripísaná (extrakt 2, 3), pričom túto charakteristiku spájajú s faktom narodenia sa v určitej krajine, resp. s tým, že národná príslušnosť sa dedí od predkov.

Jednotlivec v týchto rozprávaniach vystupuje ako pasívny nositeľ národnosti, ktorá sa len zriedka dotýka jeho prežívania, emócií, a len zriedka je predmetom psychologických väzieb. Národnosť je diskurzívne konštruovaná ako faktické kategoriálne členstvo, ktoré sa stáva výrazným až v určitých situáciách, napríklad pri cestách do zahraničia alebo v kontaktoch s ľuďmi z iných krajín, je teda epizodické. Účastníci a účastníčky však zväčša na základe skúseností zo zahraničia vyjadrujú pozitívny pocit z národnej príslušnosti. To, čo by sa teda vytrhnuté z kontextu celej výpovede mohlo javiť ako absencia väzby na Slovensko, je skôr odmietnutím definovať sa v zmysle jedinej kategórie, ktorá si nárokuje na výlučnosť (extrakt 3).

V rozprávaniach je tiež naznačený istý protiklad medzi tým, či je spoločensky žiaduce respektíve nežiaduce považovať príslušnosť k národnému spoločenstvu za významnú a za takú ju aj verejne označovať. Typicky sa to deje cez rôzne formy dištancovania sa od nacionalizmu, ktorý participantí očividne vnímajú ako spoločensky neprijateľný, avšak len zriedka ho definujú.

#### **Extrakt 2: *Tak som sa tu narodil. Čo už mám robiť iné?***

I: *Akej národnosti sa cítite byť?*

P: (smiech) *Slovák (...) ako Slovák, v rámci toho, že neviem, no, tak som sa tu narodil.*

*Čo už mám robiť iné? (...) Ale nie, že by som bol nejaký, že národniar alebo niečo také. To nie, ale prakticky každý človek to potrebuje už vzhľadom na to, že každý sa niekde narodí a bolo by absolútne nezmyselné ísť proti...Martin, 18 rokov (r. 104 –120).*

#### **Extrakt 3: *Keby som, povedzme, inde vyrastala, takisto by som sa vedela emocionálne na to naviazať.***

I: *A národnosti sa akej cítite byť?*

P: *Jaj, tak to neviem. To neviem vôbec, pretože môj otec je Čech (smiech), mama je zo Slovenska, pričom... tam sú zmiešané všelijaké národnosti zo strany obidvoch rodičov... talianska, nemecká, maďarská... Ja vôbec neviem povedať, kam sa zaraďujem (smiech).*

I: *Niekedy o tom premýšľate, že či ste Slovenka?*

P: *Nie. Vôbec. Vôbec. Keď, akože, keď sa nás spýtajú, že... Viete, no, mám dosť kamarátok... Dosť takých, že národne založených, že Slovensko, no nikto to nesmie, nemôže ohroziť a ja neviem... tak akože to mi je troška také nie veľmi blízke, by som povedala... Zuzana, 19 rokov (r. 85 – 117).*

### *Individualistický diskurz: národnosť ako zbytočná kategória*

Individualistický diskurz ide ešte ďalej ako banalizujúci, v tom zmysle, že nielen popiera subjektívnu významnosť národnej príslušnosti, ale túto automaticky spája s nepriateľským správaním voči iným národom. Práve takýto typ prejavov národnej identity je považovaný za neprijateľný. Tých, ktorí by významnosť a zmysluplnosť národnej identifikácie v rozhovoroch priamo spochybňovali, je však málo. Uvádzame najvýraznejší príklad tohto diskurzu, kde je národnosť označená za zdroj medziskupinových konfliktov – už samotná národná kategorizácia akoby bola ich logickým predpokladom.

Nasledujúci participant národnosť označuje za inštinkt, ktorý sa týka iných ľudí (použitie tretej osoby), ale rozhodne nie jeho samého. Výrazne totiž zdôrazňuje preferenciu definovať sa prostredníctvom svojej individuality a explicitne odmieta kolektívny-národný rámec identifikácie. Nedefinuje sa výlučne ako Slovak, čo zdôvodňuje zmiešaným národnostným pozadím zo strany starých rodičov. Za prijateľnú a dostatočne inkluzívnu kategóriu označuje kategóriu „ľudia“, ktorá by, na rozdiel od národa, mala spájať – a nie rozdeľovať.

Používanie pojmu identita v tomto, ale aj v iných rozhovoroch, zvyčajne funguje ako barlička, kľúčové slovo bez konkrétneho obsahu. Je to pojem, ktorý by mal byť konsenzuálny, a teda nepotrebuje nijaké ďalšie vysvetľovanie. Ak ho participant navyše použije, môže sa javiť ako vzdelaný, rozhladený, nad vecou.

#### **Extrakt 4: Prázdny pojem, škatuľka.**

I: Čo pre Teba znamená, keď sa povie národnosť?

P: Národnosť? To je taký prázdny pojem, taká škatuľka, kde sa vlastne ľudia pre nejakú nevysvetliteľnú potrebu radiť sa niekam zaraďujú, aby mohli povedať ‚ja som ten a ja som ‚henten‘, a aby na to mohli byť hrdí. To je taká... podľa mňa zbytočnosť. Možno, že to slúži na zachovanie nejakej tej kultúrnej identity, ale podľa mňa je to zbytočné. Vznikajú skrz to rôzne rozpory, lebo ľudia vždycky musia trvať na tom, že to, čo oni ako jednotlivci vyznávajú, je lepšie ako to, čo vyznávajú tí druhí a tým pádom vznikajú tie rozdiely, že á, že neviem, že Slovak je lepší ako Maďar, a že Slovak je lepší ako Čech. To sú všetko blbosti, úplné zbytočnosti, ja by som to zrušil. Aj tak sme všetci ľudia... Matúš, 19 rokov, (r. 225 – 239).

#### *Pseudodeterministický diskurz: Národnosť ako podstata?*

Ako už bolo naznačené, „rodisko“, „narodiť sa“ sú často prvé pojmy, ktoré participanti používajú pri rozprávaní o svojej národnej príslušnosti/národe. Je to zrejme do veľkej miery podmienené spoločným koreňom slov „národ“ a „narodiť sa“ v slovenčine. Hoci by sa na základe predchádzajúcich dvoch diskurzov mohlo zdať, že národnosť pre mladých ľudí nie je významná, v rozprávaniach časti z nich je prítomný determinizmus rôzneho druhu.

V nasledujúcom texte uvádzam dva veľmi odlišné príklady tohto diskurzu. Možno ho nazvať pseudodeterministickým preto, že niektorí participanti a participantky síce považujú za potrebné explicitne označiť národnosť za čosi, čo je pre človeka dôležité, ale túto tému očividne nemajú dostatočne prepracovanú. Až na jedného participanta (extrakt 6) teda už ďalej neuvádzajú dôvody v prospech tvrdenia, že národnosť je čosi, čo je hlboko zakorenené v ich vnútri a čo jednoducho výrazne určuje ich život. Niektorí ju spájajú s rodinou, prípadne určitými črtami a základnými hodnotami, ktoré sú jednotlivcovi vštepované v procese národnej socializácie a ktorými sa v živote môže riadiť. Navyše, o národnej príslušnosti hovoria najmä prostredníctvom poukazovania na rozdiely v porovnaní s iným národom, a nie na podobnosti v rámci vlastnej národnej skupiny. Napokon, niektorí pripísaný charakter národnosti v rozhovore používajú intelektualizujúcim spôsobom, ako sebaaprezenačnú hru – hovorenie o národnej príslušnosti v súvislosti s determinizmom sa zjavne očakáva.

Napríklad, v extrakte 5 je národnosť opísaná ako nástroj na orientáciu v živote. Participantka ju teda jasne vzťahuje na svoju sebadefiníciu. Použité výrazové prostriedky (metafora „koreňov“, pojmy „tradícia“, „identita“, „orientácia v tom sociálnom živote“) a pohotové reakcie na témy ponúknuté (menej skúsenou) interviewujúcou skôr naznačujú,

že ide o seba prezentáciu participantky ako patriotky. Na malej ploche sa totiž venuje v podstate všetkým kľúčovým témam, o ktorých by sa vzdelanejší človek mohol domnievať, že budú predmetom záujmu výskumníčky zaoberajúcej sa národnou identitou.

**Extrakt 5: Vedieť, z čoho pochádzam.**

- I: *Akej národnosti sa cítiš byť?*  
P: *Slovenskej.*  
I: *Čo Ti evokuje pojem národnosť?*  
P: *Korene.*  
I: *A premýšľala si niekedy o sebe ako o Slovenke?*  
P: *Určite áno. Keď som bola v zahraničí. Ale aj tu, ako doma. Keď som rozmýšľala späť o zahraničí. Prípadne, keď som porovnávala...*  
I: *A kedy je to pre Teba dôležité?*  
P: *Keď sa potrebujem rozhodnúť o nejakých veciach ohľadne identity.*  
I: *Ohľadom akých?*  
P: *Pomáha mi to vedieť, z čoho pochádzam. Viem, že z akých tradícií vychádzam a vlastne aj prečo niekedy smerujem niekam v živote, kam smerujem.*  
I: *Ako to vlastne ovplyvňuje Tvoju identitu?*  
P: *Častokrát si viem vysvetliť, prečo sa ľudia ku mne správajú určitým spôsobom... a pomáha mi to trošku sa zorientovať v tom sociálnom živote... Tamara, 22 rokov (r. 125 – 142).*

V porovnaní s týmto extraktom je v extrakte 6 národná príslušnosť konštruovaná ako pripísané kategoriálne členstvo, ktoré treba bezpodmienečne prijať, akákoľvek možnosť voľby je nežiaduca. Participant, ako jeden z mála, poukazuje na historickú kontinuitu slovenského národa. Zachovávanie pozitívnej národnej odlišnosti označuje za povinnosť, pretože ho spája s možnosťou budúcej existencie národa, so zachovaním jeho pozície v hierarchii medziskupinových vzťahov. Napriek tomuto emocionálne nabitému rozprávaniu o vlastnej národnosti však inde v interview (r. 501 – 504), pri otázke o vzťahoch medzi lokálnou, národnou a európskou príslušnosťou tvrdí, že o sebe uvažuje skôr individualisticky než prostredníctvom príslušnosti k lokalite, národu, či Európe.

**Extrakt 6: Človek by mal národnosť s hrdosťou prijať.**

- I: *Čo pre Vás znamená byť Slovákom?*  
P: *Znamená to pre mňa, že mám istú históriu, že viem, akým spôsobom sa tento národ, táto krajina vyvíjala, že máme niečo len svoje, čím sa odlišujeme od tých iných národov a myslím, že to by sme si mali aj zachovať. Že celkom splynúť by sme nemali, lebo ten národ potom stratí nejakú... perspektívu. Je veľa takých vlastností, ktoré ani nie sú na prvý pohľad zrejmé, ale tým dlhodobým súžitím človek vidí, že napríklad tí Rakúšania majú veľa iných zvyklostí, drobností, ktoré na prvý pohľad ani nepostrehneme... (r. 232 – 239)*  
(...)  
I: *A ste spokojný so svojou národnosťou?*  
P: *Isto. Ako, myslím, že národnosť sa nedá zmeniť. Akože, človek sa narodí, má rodičov, tí mu istým spôsobom predurčia národnosť a myslím, že človek by mal tú národnosť s hrdosťou prijať, a nie sa voči nej nejak búriť a snažiť sa pre seba vybrať nejakú inú národnosť, ktorá by mu lepšie pasovala... Pavol, 23 rokov (r. 264 – 268).*

**Hrdosť – diskurzívny reflex alebo hlboké emocionálne puto?**

Možno povedať – v protiklade s prvým dojmom o banalite národnosti –, že hrdosť je centrálnou témou, voči ktorej sa vymedzujú jednotlivé diskurzy o národnej príslušnosti. Na národnú hrdosť sme sa nepýtali priamo, rozprávanie o nej spontánne iniciovali samotní

participanti. Aj tí, ktorí viac či menej explicitne odmietali participáciu na kolektívnej identite, totiž prinajmenšom považovali za žiaduce vyjadriť k nej pozitívny vzťah. Kým jedna časť zdôrazňovala nevyhnutnosť národnej hrdosti a definovala ju ako morálny imperatív, druhá hrdosť celkom odmietala a dištancovala sa od nej ako od prejavu nacionalizmu a xenofóbie. Je pozoruhodné, že viacerí participanti neformulovali svoju výpoveď o hrdosti pozitívne, ale začali tým, že sa za svoju národnosť nehanbia.

Hrdosťou ako „*diskurzívnym reflexom*“ som označila takú reakciu participantov, kedy zjavne nevedia, ako odpovedať na otázku, a preto siahnu po overenom klišé.

**Extrakt 7: Ja sa za to nehanbím, že som Slovák, ja to beriem normálne.**

I: *Akej národnosti sa cítiš byť?*

P: *Slovenskej (prekvapený touto otázkou).*

I: *Premýšľaš o sebe niekedy ako o Slovákovi?*

P: *Áno. Akože v čom? Tak celkovo, nie? Však, však som Slovák, tak... Neviem, ako by som na to odpovedal...*

I: *Sú napríklad nejaké situácie, kedy si sa obzvlášť silne cítil byť Slovákom? Spomínaš si na nejaké?*

P: *Ale hej (2s)... To hocikedy... Neviem, teraz ma nič také nenapadne. Ľudia hovoria, hej, keď sme boli tí majstri sveta, hej, všetci, každý bol Slovák zrazu... vtedy... A mne to je... Ja sa za to nehanbím, že som Slovák, ja to beriem ako normálne.*

I: *Máš teda pocit, že sú ľudia, ktorí sa za to hanbia?*

P: *(4s) Neviem, tak, či sa priamo hanbia... (3s) Možno aj hej, neviem. To som sa... Neviem, neviem, fakt neviem... Karol, 23 rokov (r. 198 – 212).*

Participanta zarazilo, keď sa ho interviewujúca opýtala na jeho národnosť, akoby bola zamlčaným predpokladom, o ktorom je zbytočné hovoriť. Pri otázke o situáciách, kedy si svoju národnú identitu výraznejšie uvedomuje, sa vymedzuje voči tým, ktorí sa k Slovensku hlásili iba po víťazstve na majstrovstvách sveta v hokeji, kým on sa Slovákom cíti byť permanentne a... nehanbí sa za to. Toto tvrdenie použije spontánne hneď po tom, ako hovorí, že ho nič nenapadá, a hrdosť definuje kontrastne, prostredníctvom jej protikladu. Keď ho však interviewujúca žiada o hlbšie vysvetlenie témy „nehanbenia sa“, je to opäť pre neho zložité, zamotá sa, až to napokon vzdá. To, ak sa ľudia hlásia k hrdosti len v situáciách úspechov svojej krajiny, však označuje za neprijateľné.

Extrakt 8 (podobne ako extrakt 6) otvára tému hrdosti ako *morálneho imperatívu*. Národná príslušnosť je síce arbitrárna, ale keďže je zároveň pripísaná, treba ju bezpodmienečne prijať.

**Extrakt 8: Za národ sa nemá hanbiť.**

I: *A ten pojem národnosť, čo pre Teba znamená, čo si pod tým predstavuješ?*

P: *Národnosť? (5s) Národ ostane národom stále, aj keby sme patrili do nejakého iného štátu, aj keď sme boli v Československu, boli sme stále Slováci. (...) Ja si myslím, že treba byť na to strašne hrdý, akože sme Slováci, bez ohľadu na to, či žijeme v krajine, ktorá sa volá Slovensko, alebo keby sme boli v Uhorsku... Malo by sa prihliadať hlavne na to, že sme Slováci, a aby to vnímali tak aj ostatní... (r. 133 – 145).*

(...)

I: *Si spokojný so svojou národnosťou?*

P: *No, s národnosťou by som bol spokojný asi vždy, keby som bol aj národnosti inej, no a (3s) tak už keď som sa narodil tu, tak už nemám nič proti. Ako, síce si myslím, že Slovensko je akože úplne normálna národnosť, ako hociktorá iná, ale možno, že keby sme mali nejaké chyby, za ktoré môžeme my sami, v takom prípade by som sa možno hanbil (...) ale ja si myslím, že za národ sa nemá... Možno, že sa môžem hanbiť alebo sa zle cítiť akurát v tom, že žijeme v krajine, kde sa riadi*

*tak a tak, a robia iní chyby a proste ja za ne nemôžem a tak, alebo proste tá životná úroveň a podobne, ale ináč ako národ, za to, že zrovna Slováci, tak za to sa nemá hanbiť, že... Ján, Bratislava, 23 rokov (r. 197 – 207).*

Extrakt 8 otvára dve témy. Po prvé, národ je národom – aj keď nemá vlastný štát a treba byť naň hrdý len preto, že vôbec existuje. Po druhé, nestačí, aby sme sa ako Slováci (pozitívne) definovali iba my sami, dôležité je aj to, ako nás vnímajú *iní*. V tejto súvislosti participant spontánne zdôrazňuje, že Slováci v ničom nezaostávajú za inými národmi, sú legitímnou a rovnocennou národnou kategóriou („normálna národnosť“). Ak sa aj nájde nejaký dôvod na negatívne emócie (toto slovo zmierňuje používaním podmieňovacieho spôsobu slovesa – „*keby sme mali nejaké chyby*“), zodpovednosť za to prisudzuje politickým elitám, nie „národu“ – ide tu teda o klasickú stratégiu externalizácie zodpovednosti za negatívne udalosti alebo správanie. Napokon, ohľadom témy nehanbenia sa znovu posilňuje spoločnú definíciu situácie s interviewujúcim („*tak za to sa nemá hanbiť, že*“).

V extrakte 9 je hrdosť odôvodnená *prostredníctvom medziskupinového porovnávania*, ktorého výsledok je priaznivý pre národnú ingroup, pričom viacerí participantí opäť otvárajú tému rovnocennosti s inými národmi.

**Extrakt 9: Ukázať, že my vieme niečo a nehádzať nás do rozvojových krajín.**

- I: *A čo to pre Vás znamená byť Slovenkou, keby ste to mali nejako vysvetliť?*  
P: *(3s) Príslušnosť k nejakému národu, tam kde som sa narodila a... (2s) Nevieam, tak narodila som sa tu, vyrastala som v tomto štáte, mám rodičov Slovákov... ako patriť niekam a byť na niečo hrdá.*  
I: *Aké sú teda tie veci, na ktoré ste obzvlášť hrdá, okrem toho hokeja?* (Spontánne to spomenula v predchádzajúcej sekvencii rozhovoru.)  
P: *Na tú šikovnosť slovenskú... niekedy a ako aj čo sa týka tých ľudových vecí, tak ako sa žilo voľakedy, tie kroje a dajme tomu aj tých drotárov, to boli jediní Slováci, to sa pripisuje jedine Slovensku a tú nezlomnosť niekedy Slovákov... vedia sa pobiť za svoju vec a ukázať, že toto je správne. (2s) Ukázať, že my vieme niečo a nehádzať nás niekam do nejakých rozvojových krajín... Nina, 24 rokov (r. 192 – 201).*

Národná príslušnosť je tu definovaná ako kombinácia narodenia sa v istej krajine, pôvodu rodičov a socializácie. Participantka od národnej príslušnosti ako vzťahu k rodisku plynulo prechádza k vyjadreniu pocitov hrdosti, pozitívnej odlišnosti a jedinečnosti Slovákov, najmä pokiaľ ide o ľudovú kultúru. Vynikajú nespornými kvalitami, ktoré v minulosti získali vďaka úsiliu prekonať svoj nízky status. Ako porovnávanú skupinu, od ktorej sa treba pozitívne odlíšiť, však používa „rozvojové krajiny“, ktoré však majú jednoznačne ešte nižší status ako Slovensko.

Niektorí účastníci a účastníčky rozlišujú medzi *prijateľnou a neprijateľnou formou hrdosti*, pričom na ich označenie používajú napríklad pojmy ako „úprimná“ vs. „neúprimná“, či „zdravá“ vs. „nezdravá“, pričom tú druhú považujú za prejav nacionalizmu, od ktorého sa treba dištancovať.

**Extrakt 10: Zdravé národné povedomie má každý.**

- I: *Čo znamená byť Slovákom pre Teba?*  
P: *Tak, neviem, no, tak každý má nejakú národnú hrdosť. Tak ja tiež, ale zase myslím, že nejak prehnane, tí nacionalisti všelijakí čo sú, to zas nie, ale také zdravé národné povedomie, tak to myslím, že má každý... Edo, 22 rokov (r. 167 – 170).*

Napokon sú aj takí participanti, ktorí *funkciu národnej hrdosti otvorene celkom odmietajú*, pričom arbitrárnosť národnej príslušnosti používajú ako argument v neprospech oprávnenosti národnej hrdosti ako takej (napr. extrakt 4).

### **Reprezentácie príslušnosti k Európe**

*Geografický diskurz: európska identita ako príslušnosť ku kontinentu*

Časť participantov definuje svoju príslušnosť k Európe výlučne cez príslušnosť ku kontinentu – ako fakt, o ktorom bežne nepremýšľajú. Geografický diskurz má podobnú funkciu ako banalizujúci diskurz v prípade národnej identity, keď sa fakt narodenia sa na určitom území používa ako argument pre znižovanie významnosti národnej príslušnosti. V prípade príslušnosti k Európe sa však nevyskytujú participanti, ktorí by ten istý argument používali aj na jej zvýznamňovanie. Tento diskurz je tiež podstatne menej prepracovaný ako banalizujúci diskurz o národnosti a objavuje sa v súvislosti aj s inými diskurzmi opísanými v nasledujúcich podkapitolách.

Príslušnosť k národu a Európe je tu zväčša považovaná za automaticky zahniezdené kategórie (extrakt 11). V extrakte 12 je však spätosť s Európou odmietnutá len v geografickej rovine, rovina politická a ekonomická (členstvo v EÚ) je z odmietavého postoja explicitne vyčlenená. Hoci sú obe príslušnosti definované narodením sa na určitom teritóriu, len hrdosť na tú národnú je označená za legitímnu.

#### **Extrakt 11: *Proste fakt a hotovo***

*Ja sa cítim byť Bratislavčanom, Slovákom, Európanom a pozemšťanom, ale nebol som v situácii, keby som sa za to hanbil, alebo by som na to bol hrdý... to je proste ako fakt a hotovo... Michal, 22 rokov (r. 362 – 363).*

#### **Extrakt 12: *Spätosť s kontinentom je scestná.***

I: Čo to pre Vás znamená byť Európanom?

P: Ak sa odosobníme od EÚ, tak nemám absolútne potrebu, alebo pocit, že by som bol nejakým Európanom a mal by som byť na to hrdý. Alebo ako spätosť ku kontinentu mi pripadá ako taká fyzická, trochu scestná... Už môžem byť hrdý možno na to, že som Slováč, alebo rád, že som Slováč, pretože vlastne som sa tu narodil, tak to nejak musím zobrať, ale tá Európa... Martin, 18 rokov (r. 149 – 154).

#### **Politicko-ekonomický diskurz: európska identita ako príslušnosť k EÚ**

V súvislosti s európskou príslušnosťou je práve tento diskurz v interview najvýraznejšie zastúpený. Európsku identitu spája predovšetkým s členstvom v EÚ, situuje ju teda až do budúcnosti, keďže interview sa konali ešte na jar 2003. Je tiež založený na pragmatickom hodnotení výhod života v Európe v porovnaní s inými kontinentmi, najmä pokiaľ ide o ekonomickú situáciu a absenciu ozbrojených konfliktov.

Uvedomenie si príslušnosti k Európe v zmysle členstva v EÚ účastníci a účastníčky opisujú ako epizodické a spája sa s konkrétnymi udalosťami, napríklad referendum o vstupe SR do EÚ v máji 2003 (extrakt 13), ale aj s vojnou v Iraku, ktorej vypuknutie kolidovalo s realizáciou rozhovorov. Viacerí participanti vyslovujú názor, že pokiaľ Európa/EÚ bude vystupovať podobne jednotne ako USA, môžu sa vytvoriť základy pre novú pozitívnu nadnárodnú identitu. Zároveň však poukazujú na to, že spoločenská a politická zmena automaticky nevedie k vzniku takejto novej „identity“. Sú pre ňu potrebné každodenné praktické skúsenosti s fungovaním novej sociálnej, resp. inštitucionálnej



kategoríe, a to na základe nových možností konania, ktoré sa členstvom v EÚ otvoria (napr. jednoduchšia pracovná mobilita), ako aj vďaka postupnému stieraniu ekonomických rozdielov a aj vnímaniu spoločných cieľov a symbolov (používanie eura). Navyše na rozdiel od príslušnosti k vlastnej krajine je členstvo v EÚ vnímané ako výsledok aktívneho úsilia.

**Extrakt 13: *Možno, že s tým vývojom narastie nejaké to sebavedomie.***

*Ja to skôr beriem ako holý fakt, že Slovensko je v Európe, tak asi by som mal byť Európan, ale to po tej geografickej stránke. Že či tam je tá politická, že či som Európan, až tak pred referendum sme s kamarátmi začali uvažovať, ale predtým skôr nie. (...) Možno, že s tým vývojom, že jak sa to bude meniť, dúfajme, že s ním narastie nejaké to sebavedomie, že tá Európa voľáčo dokáže, že (...) jak si Američania hovoria ‚Ja som Američan‘, tak aj my si povieme: ‚Ja som Európan‘... Fero, 24 rokov (r. 316 – 320).*

**Extrakt 14: *Zatiaľ sa veľmi Európanmi necíti veľa ľudí, ale myslím, že sa to zmení.***

*Určite už ako Slovensko patrí do tej Európy. (...) Myslím, že v minulosti, ešte za Mečiara, určite do tej Európy nepatrilo, to patrilo skôr niekde ja neviem... (2s) k Rusku, ale sa snažíme stále zlepšovať a stále vlastne do tej Európy začleniť. (...) A myslím, že mal by sa zmeniť aj postoj ľudí vlastne, určite to bude vplývať na postoj ľudí... Myslím, že teraz zatiaľ sa veľmi Európanmi necíti veľa ľudí, ale myslím, že sa to zmení určite... Andrej, 23 rokov (r. 559 –569).*

V porovnaní s týmto extraktom je extrakt 15 vo vzťahu k príslušnosti k Európe a jej dôsledkov pre národnú identitu pesimistický, ale tento pohľad je v bratislavských rozhovoroch ojedinelý. Úlohu Slovenska v integračnom procese definuje ako pasívnu, stane sa síce súčasťou väčšieho celku, ale nedobrovoľne a na úkor možnosti o sebe rozhodovať. „Malí a hlúpi“ Slováci stále musia čakať na to, či ich väčší a silnejší akceptujú ako rovnocenných.

**Extrakt 15: *Niečo väčšie nás pohltí.***

- I: *Keď hovoríme o európskej integrácii, ako si myslíš, že ovplyvní Slovensko?*  
P: *Mhm, to si myslím, že nebude hneď. Ale myslím, že časom tie štáty, ktoré vstúpili do tej únie a sú slabšie (...) tak stratia tú identitu, že ich niečo väčšie pohltí a nikdy to nebude rovnocenné.*  
I: *A Slovensko myslíš, že tiež medzi tieto štáty patrí?*  
P: *Mhm, lebo Slovensko je malý štát a hlúpy štát... Mária, 24 rokov (r. 539 – 550).*

***Diskurz o európskej kultúre***

Tento diskurz príslušnosť k Európe definuje najmä cez zdieľanú kultúru/civilizáciu, pričom tento pojem participanti chápu veľmi rôznorodo, alebo ho používajú len ako kľúčové slovo bez konkrétne definovaného obsahu. Príslušnosť k Európe je tu pozitívne konotovaná a jednotlivé výpovede prepája dôraz na európsku „jednotu v rozmanitosti“. Zjednocujúcimi prvkami sú spoločná história (najmä skúsenosť 2. svetovej vojny), spoločné hodnoty (kresťanstvo, hodnoty ako manželstvo a rodina) a životný štýl (vnímaný aj ako výsledok globalizácie). Ako synonymum, resp. produkt kultúry boli opakovane používané aj pojmy „mentalita“, „povaha“, „charakter“, „európsky spôsob myslenia“. Európska kultúra (a identita) je v tomto diskurze konštruovaná v najväčšej miere ako vzťahová, definovaná zväčša až v kontraste s *inými*, najmä s USA (mentalita, životný štýl, krátka história a absencia tradície) a moslimskou kultúrou a civilizáciou (náboženstvo, hodnoty, rodová rovnosť).

### Extrakt 16: Spoločný základ a kultúra.

I: *Boli také situácie, kedy ste si uvedomili, že ste Európanom?*

P: *Bol som v lete v tom Belgicku, tak som mal pocit... že nás to spája s tými ľuďmi, tí čo boli z Európy, lebo keď tam boli ľudia, ktorí boli z Indonézie, tak to už je taká exotika a... keď sme z Európy všetci tak... tam je taký ten spoločný základ a aj tá kultúra vo väčšine krajín... katolícke náboženstvo... podobne sme boli vychovávaní... mal som dobrý pocit, keď sme sa v Belgicku bavili aj so Španielmi, s Nemcami, s Rakúšanmi, že... sme Európania... Rado, 19 rokov (r. 396 – 405).*

Samozrejme, na takéto konštruovanie európskej príslušnosti má významný vplyv aj osobná história participantov a kontext, v ktorom prežili svoj doterajší život. Opäť tu však zohráva rolu aj to, že kategória „Európan“ (v zmysle členstva v EÚ) je od istého času silne prítomná v spoločenskom a mediálnom diskurze.

### Extrakt 17: Bohaté korene a pestré kultúrne pozadie.

I: *Ja nedám pokoj, ja sa Vás chcem opýtať, že to, že sa teda cítite európskej národnosti, že čo to obnáša? [Pri otázke, akej národnosti sa cíti byť, participantka spontánne uviedla, že európskej.]*

P: *Bohaté korene a pestré kultúrne pozadie. Ako, v Európskej únii národností je hrozne veľa, hej, ako slovenská, maďarská, proste už všetko teraz. Je tu veľká pestrosť, ktorá mi vyhovuje, aj keď tým, že som vyrastala v Bratislave a mám v nej korene... a k Slovensku budem mať vždycky taký, možno srdečnejší vzťah spomienkový... (r. 179 – 186).*

(...)

I: *Je to novšie, alebo to už máte od narodenia? Alebo teda, akú dynamiku to má...*

P: *Ťažko povedať. Takú postupnú, možno posledných tých desať rokov, a najmä, jak som si zvykla, že súrodenci sú preč [starší súrodenci v minulosti emigrovali do zahraničia], takže, no, nie sme len Slováci, ale všetko možno je dokopy. A jednak, aj otec, hej, tam zasa korene od Maďarska, všetko také krásne zmiešané. Jak aj tá Bratislava, blízko do Rakúska, do Nemecka a tak, na všetky strany. Neviem, išlo to postupne. No, tak ten pocit k tej Európe, častejšie, ako sa o tom hovorí... Lucia, 22 rokov (r. 194 – 203).*

## **Diskusia a záver**

Možno povedať, že z hľadiska výskumného materiálu prezentovaného v tomto texte sú ešte stále relevantné dva diskurzy, ktoré v 90-tych rokoch 20. storočia rámcovali verejnú debatu o základoch slovenskej národnej identity (Kusá a Findor, 1999). Prvým je ideológia liberalizmu ponímajúca kolektívne identity ako obmedzenie osobnej slobody, druhým obava z nacionalizmu a označenia za nacionalistu. Napätie medzi individuálnym a kolektívnym rámcom identifikácie bolo zjavné v tom, aké rétorické konštrukcie participantí používali, keď rozprávali o svojej národnej a európskej príslušnosti. Možno totiž povedať, že ich reprezentácie v rozhovoroch sú tvorené dvoma hlavnými organizujúcimi princípmi: individuálne vs. kolektívne a aktívne vs. pasívne.

Prvý princíp sa týka základu, od ktorého sa odvíja význam existencie jednotlivca: na jednej strane je to členstvo v skupine a solidarita s kolektivitou, na strane druhej individuálna odlišnosť a záujem o vlastné blaho. Druhý princíp sa týka toho, „kde sa vlastne berie“ identita jednotlivca: na jednej strane je chápaná ako pripísaná, na strane druhej je ponímaná ako produkt individuálneho alebo kolektívneho úsilia, teda ako nadobudnutá.

Organizujúce princípy reprezentácií národnej aj európskej príslušnosti sú rovnaké, ale participantí ich môžu používať inak a za iným účelom. Takto v rovine aktivity a pasivity je pripísaný charakter identity v prípade národnej príslušnosti používaný na jej zväzňovanie aj zbezvzňovanie, v prípade geografickej príslušnosti k Európe slúži len na jej zbezvzňovanie.

Sociálne reprezentácie národnej príslušnosti vo výskumnom materiáli prezentovanom v tomto texte možno popísať prostredníctvom troch diskurzov: (1) banalizujúceho (2) individualistického a (3) pseudodeterministického. Hoci všetky tri v podstate spočívajú na predpoklade prirodzenosti rozdelenia sveta na národy a národné štáty (porov. Billig, 1995) a konštruujú národnú identitu ako pripísanú, s touto charakteristikou pracujú odlišne. Kým pseudodeterministický diskurz pripísanosť používa na zvýznamňovanie národnej príslušnosti, individualistický diskurz na pripísanosti a arbitrárnosti zakladá jej zbezvýznamňovanie. Napokon, banalizujúci diskurz označuje pripísaný charakter národnej príslušnosti za bežnú súčasť každodenného života, o ktorej nemá príliš zmysel diskutovať.

Aj v banalizujúcom diskurze je však cez rôzne formy dištancovania sa od nacionalizmu prítomný protiklad medzi žiaducnosťou a nežiaducnosťou zvýznamňovania kolektívneho rámca sebadefinície. To sa môže prejaviť tak, že participanti a participantky kombinujú oznámenie tejto identity s pokusom dištancovať sa od stereotypov, ktoré sú spájané s danou kategóriou („nie, že by som bol národniar, ale...“).

Zdá sa teda – a odpovede účastníkov a účastníčok výskumu tomu nasvedčujú – že tu ide o isté napätie medzi individuálnou a kolektívnou úrovňou sebadefinície, snahu o individuálnu odlišnosť a hodnotový diskurz o národnosti, ktorý na Slovensku najmä v prvej polovici 90-tych rokov prevládal (či už ju výrazne vyzdvihoval alebo zatracoval) a opäť sa v súvislosti so zmenou politickej reprezentácie po voľbách 2006 stáva výrazným. Na pozadí jednotlivých pozícií, ktoré participanti a participantky zaujímajú k národnej identite, je tiež rozlíšenie medzi národnou identitou ako povinnosťou a možnosťou voľby, ktoré už v minulosti u slovenských mladých dospelých identifikovali Berecká a Plichtová (1998).

Možno povedať, že ústrednou témou, voči ktorej sa vymedzovali najmä pseudodeterministický a individualistický, ale čiastočne aj banalizujúci diskurz, bola téma národnej hrdosti. Len zriedka sa však spájala s konkrétnymi argumentmi, akými boli hospodársky rast krajiny a úspechy slovenských športovcov. V prípade hokeja sa úspechy slovenského mužstva dokonca stali zdrojom pozitívnej diferenciacie od Českej republiky. Participanti a participantky pravdepodobne používali referencie k hrdosti skôr strategicky, ako „pohotovostné rétorické opatrenie“ (Abell et al., 2006) na vyrovnanie sa s niektorými problematickými aspektmi prebiehajúcej konverzácie – napríklad, ak nevedeli rýchlo odpovedať na otázku a predpokladali, že práve téma hrdosti je tou „žiaducou“. To bolo najvýraznejšie v prípade hrdosti ako diskurzívneho reflexu. Konvenčné a štylizované rétorické formulácie – v tomto výskume napr. vyhlásenia o hrdosti ako morálnom imperatíve – sa tiež typicky používajú ako spôsob, ako prezentovať kultúrne stereotypy a zároveň sa vyhnúť explicitnému hodnoteniu (Abell et al., 2006, Condor, 2000). Na druhej strane, zmienky o hrdosti sa opakovane spájali aj s potvrdzovaním ceny a pozície vlastného národa v konkurencii tých väčších a mocnejších.

Je pozoruhodné, že pri výpovediach o národnej príslušnosti takmer úplne chýbali odkazy na historické postavy, udalosti či národné symboly, tematizovali sa najmä ľudové tradície a prírodné krásy.

Až na zmienky o uvedomovaní si vlastnej národnej príslušnosti pri kontakte s ľuďmi z iných krajín v rozhovoroch chýbali aj odkazy na permanentnejších *Iných*, voči ktorým by participanti a participantky systematicky vymedzovali svoju slovenskosť. Na Slovensku

prítom na to existujú bohaté diskurzívne zdroje (napríklad, pokiaľ ide o Maďarov). V rozhovoroch sa však vyskytol dvojaký *Iný*, komplexnejší ako jedna etnická alebo národná kategória: „Východ“ a „Západ“. Kým ľudia z „Východu“ participanti a participantky zväčša považovali za outgroup (extrakt 14), ľudia zo „Západu“ zase považovali za outgroup ich samých. Napríklad vo Francúzsku po rozšírení EÚ v roku 2004 boli obyvatelia nových členských štátov vo verejnom diskurze označovaní za „nových Európanov“, ako keby predtým žili mimo Európy. Niektorí účastníci a účastníčky výskumu uvádzali zážitky z ciest do „západnej“ Európy, kde sa stretli s negatívnymi stereotypnými reakciami. Kritizovali tiež „predvstupové“ bariéry pri prekračovaní hraníc EÚ (napr. prísnejšie kontroly na letisku v porovnaní s občanmi EÚ alebo vízová povinnosť), ktoré označovali za nespravodlivé.

Pokiaľ ide o relatívne malú významnosť národnej príslušnosti, ako ju vo svojich rozprávaniach konštruovali niektorí účastníci a účastníčky výskumu, čiastočne ju možno vysvetliť tým, že boli vo veku, kedy sa rozhodujú o svojej budúcej kariére a musia si zdefinovať svoje miesto v prvom rade ako jednotlivci, a nie ako príslušníci národného spoločenstva, hoci s rozhodnutiami o individuálnej kariére často súvisia aj rozhodnutia ohľadom toho, v akej krajine budú žiť. Aj zistenia z dotazníkovej časti nášho výskumu zo všetkých šiestich skúmaných európskych krajín totižto ukazujú, že za najdôležitejšie zdroje svojej identity mladí dospelí nepovažovali národnú (ani európsku) príslušnosť, ale budúcu kariéru, vzdelanie a najbližšie sociálne vzťahy (Lášticová, 2006).

Sociálne reprezentácie príslušnosti k Európe možno popísať prostredníctvom troch diskurzov: (1) geografického, (2) politicko-ekonomického a (3) diskurzu o európskej kultúre. Hoci niektorí participanti a participantky uvádzali ťažkosti s artikulovaním pocitu európskej identifikácie alebo priamo popierali, že vnímajú samých/samé seba ako Európanov/Európanky, často považovali fakt, že žijú v Európe, za samozrejmy, k Európe (podobne ako k Slovensku) referovali príslovkovým označením miesta „tu“ a k Európanom osobným zámenom „my“. Takéto vnímanie by bolo len ťažko zachytiteľné na škálach dotazníka.

Geografický diskurz mal podobnú rétorickú funkciu ako banalizujúci diskurz o národnej identite a fakt narodenia sa na určitom území používal na jej zbežvýznamňovanie. Na rozdiel od národnej príslušnosti sa však nevyskytli takí, ktorí by ten istý argument používali aj na jej zvýznamňovanie.

Politicko-ekonomický diskurz bol v rozhovoroch najdominantnejší a prelínal sa aj s inými diskurzmi o Európe, pričom vznik európskej identity spájal až s členstvom Slovenska v EÚ. Jej reprezentácie sú teda v tomto diskurze *anticipačné* (Philogène, 2001), keďže sú založené na očakávaných dôsledkoch členstva. To, že vstup do EÚ účastníci a účastníčky výskumu prezentovali ako nevyhnutnosť, korešponduje s oficiálnym politickým diskurzom, ktorý pred referendum v máji 2003 (teda v čase konania rozhovorov) vstup do EÚ propagoval prostredníctvom hesla „Lepšie je byť dnu ako von“, pričom na plagátoch z predreferendovej kampane bola zobrazená rybička, ktorá vypadla z akvária. Spoločenská zmena však automaticky neprinesie vznik novej identity – samotní participanti a participantky uvádzali, že tá si vyžaduje zážitky z každodennej praxe, ako napr. prekračovanie hraníc bez pasových kontrol a používanie eura.<sup>6</sup> Je otázne, ako by

---

<sup>6</sup> V roku 2008, kedy je už používanie eura na Slovensku záležitosťou blízkej budúcnosti, sa však o prijatí eura hovorí najmä v súvislosti s obavami zo zvyšovania cien tovarov a služieb, pričom sa takmer vôbec netematizuje napríklad strata slovenskej koruny ako národného symbolu.

o tom hovorili dnes, s päťročným odstupom napr. prekračovanie hraníc bez pasových kontrol a používanie eura.<sup>7</sup> Je otázne, ako by o tom hovorili dnes, s päťročným odstupom.

Európa bola v tomto diskurze reprezentovaná ako zoskupenie krajín, ktoré spájajú spoločné pragmatické ciele a záujmy, a malo by vyvážiť dominanciu USA vo svete. Participanti a participantky príslušnosť k Európe v zmysle EÚ navyše prezentovali ako kategoriálne členstvo, ktoré výrazne rozšíri ich možnosti konania (napr. pracovná mobilita). Členstvo v EÚ sa tiež spájalo s očakávaním upevnenia pozície Slovenska na medzinárodnej scéne a ekonomickej prosperity.

V prípade týchto výpovedí však neplatí predpoklad perspektívy sociálnej identity, že práve existencia spoločnej „nadradenej“ (*superordinate*) európskej identity mala byť predpokladom prijatia spoločných cieľov a dosiahnutia spolupráce medzi členmi „podradených“ (*subordinate*) skupín (napr. Brewer, 2000). Mnohí naši participanti a participantky síce dúfajú, že EÚ sa po istom čase stane takouto spoločnou ingroup, no na základe ich výrokov sa skôr zdá, že práve spoločné ciele môžu prispieť k vytvoreniu európskej identity, a nie naopak.

Diskurz o európskej kultúre definoval spoločenstvo európskych národov v duchu oficiálnej formulky EÚ „jednota v rozmanitosti“, silne prítomnej v mediálnom a politickom diskurze v čase konania interview (marec – jún 2003). Čiže ani tento diskurz, zdanlivo založený na všeobecnejších hodnotách, nebol oslobodený od témy vstupu do EÚ. V tejto abstraktnej definícii európskej kultúry však celkom chýbali konkrétnejšie odkazy na európske zdieľané právne a politické tradície a kultúrne dedičstvo.

Pri rozprávaní o národnej a európskej príslušnosti participanti používali podobné interpretačné repertoáre, ktoré však niekedy mali odlišné funkcie. Napríklad, kým politická príslušnosť k národnému štátu bola popri geografickej príslušnosti nástrojom banalizovania národnej identity, v prípade európskej identity sa príslušnosť k politickému zoskupeniu – EÚ – považovala za jej významnú súčasť, respektíve priamo za jej podmienku a bola zdrojom pozitívnej sociálnej identity. Zdá sa tiež, akoby pre niektorých participantov budúca príslušnosť k EÚ bola možnosťou, ako realizovať pozitívnu národnú identitu.

Participanti tiež disponujú väčším množstvom diskurzívnych zdrojov na rozprávanie o národnej, než o európskej príslušnosti. Zrejme aj preto bol v prípade rozprávaní o európskej príslušnosti najbohatší práve politicko-ekonomický diskurz.

Pokiaľ ide o samotné reprezentácie vzťahov medzi národnou a európskou príslušnosťou, tie boli zväčša konceptualizované na inej úrovni, ale o niečo komplexnejšie než by predpokladal matrioškový model vychádzajúci z perspektívy sociálnej identity (porov. Potter a Wetherell, op. cit.). Európska identita bola síce zväčša vnímaná ako niečo navyše, čo sa pridáva k identite národnej, teda nie ako jej alternatíva (porov. McManus-Czubinska et al., 2003), ale výnimkou boli prípady, keď si participanti a participantky európsku identitu spájali s členstvom v EÚ a toto zároveň považovali za hrozbu pre národnú identitu.

Aj vtedy, keď participanti a participantky opisovali vzájomné vzťahy medzi národnou a európskou príslušnosťou ako zahniezdené, navzájom inkluzívne, relatívna významnosť

---

<sup>7</sup> V roku 2008, kedy je už používanie eura na Slovensku záležitosťou blízkej budúcnosti, sa však o prijatí eura hovorí najmä v súvislosti s obavami zo zvyšovania cien tovarov a služieb, pričom sa takmer vôbec netematizuje napríklad strata slovenskej koruny ako národného symbolu.

týchto „identít“ bola rôzna – napríklad v závislosti od toho, či si Európu reprezentovali čisto geograficky, alebo skôr kultúrne.

Ďalej, kým národná príslušnosť bola v interview zväčša konštruovaná ako pripísaná, a teda iba v situáciách konfrontácie sa stávala výraznou, o príslušnosti k Európe participanti a participantky opakovane hovorili, že sa práve v takýchto situáciách definuje.

O odlišnom konštruovaní národnej a európskej príslušnosti napokon svedčí aj prítomnosť alebo absencia diskurzu o hrdosti. V prípade národnej identity, zdá sa, existuje istý konsenzus, že s rozprávaním o nej sa má spájať tematizovanie hrdosti a to bez ohľadu na to, či sa k tejto identite účastníčky a účastníci výskumu hlásia alebo či sa zhodnú na tom, na čo by vlastne majú byť hrdé/hrdí. Oproti tomu v rozprávaniach o európskej príslušnosti niektorí participanti a participantky síce vyzdvihovali európsku vzdelanosť, civilizáciu a kultúrne tradície, ale tie sa len sporadicky spájali s explicitne vyslovenými pocitmi hrdosti. Inokedy bola oprávnenosť hrdosti na príslušnosť k Európe dokonca explicitne odmietaná.

Na záver možno povedať, že ak sa má nejaký objekt stať predmetom sociálnej reprezentácie (a prípadne aj sociálnej identifikácie), mal by byť predmetom verejnej diskusie a mať opakujúcu sa tematickú prítomnosť v komunikácii. K tomuto objektu by sa tiež mali viazať určité praktiky konania (Rouquette a Flament, 2003).

V prípade národnej identifikácie je to o čosi jednoduchšie, keďže národná socializácia sa začína už v ranom veku prostredníctvom školy a „národ“ je súčasťou každodennej praxe, napríklad už len vtedy, ak v rôznych formulároch vyplňame kolónku „národnosť“ alebo dennodenne vnímame štátne vlajky vyvesené na budovách verejných inštitúcií (porov. Billig, 1995). V prípade identifikácie s Európou by takýmito praktikami mohla byť napríklad účasť vo voľbách do Európskeho parlamentu alebo používanie eura. Zrejme však najviac zaväži osobná skúsenosť a kontakty s ľuďmi z iných krajín – členmi „väčšej“ ingroup, ktoré môžu reprezentovať interakcie s celkom (porov. Jamieson, 2002). To naozaj naznačujú aj zistenia z iných európskych krajín, že najmä geograficky mobilní ľudia, ktorí disponujú dlhodobou skúsenosťou s inými krajinami a ovládajú cudzie jazyky, sa vo významne väčšej miere prezentovali ako Európania, respektíve ako kozmopolitné osoby (Boehnke a Fuss, 2004). Je však zrejmé, že nie všetci obyvatelia európskeho kontinentu majú rovnaké zdroje a príležitosti na to, aby sa stali súčasťou tejto mobilnej elity.

## Použitá literatúra

Abell, J., Condor, S., Stevenson, C.: *We are an island: Geographical Imagery in Accounts of Citizenship, Civil Society and National Identity in Scotland and in England*. Political Psychology, 2006, 27, s. 207 – 226.

Abrams, D., Hogg, M. A.: *Metatheory: Lessons from Social Identity Research*. Personality and Social Psychology Review, 2004, 8, s. 98 – 106.

Berecká, O., Plichtová, J.: *Reflexia národnej identity v meniacej sa spoločnosti*. Československá psychologie, 1998, 41, s. 126 – 143.

Billig, M.: *Banal Nationalism*. London, Sage, 1995.

- Boehnke, K., Fuss, D.: *Ako robiť Európu. Jazyky, cestovanie a mobilita*. In: *Orientácia mladých mužov a žien na európske občianstvo a európsku identitu*. Informácia z medzinárodného výskumu EK. Bratislava, SÚ SAV, 2004, s. 17 – 20.
- Breakwell, G.: *Integrating Paradigms, Methodological Implications*. In: Breakwell, G. M., Canter, D. V. (Eds.): *Empirical Approaches to Social Representations*. Oxford, Clarendon Press, 1993, s. 180 – 201.
- Brewer, M. B.: *Superordinate Goals Versus Superordinate Identity as Bases of Intergroup Cooperation*. In: Capozza, D., Brown, R. (Eds.): *Social Identity Processes. Trends in Theory and Research*. London, Sage, 2000, s. 117 – 132.
- Clémence, A., Doise, W., Lorenzi-Cioldi, F.: *Prises de position et principes organisateurs des représentations sociales*. In: Guimelli, Ch. (Ed.): *Structure et transformations des représentations sociales*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1994, s. 119 – 150.
- Condor, S.: *Pride and Prejudice: Identity Management in English People's talk about 'this Country'*. *Discourse and Society*, 2000, č. 11, s. 163 – 193.
- Delanty, G.: *Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism*. *Perspectives on European Politics and Society*, 2002, 3, s. 345 – 359.
- Flament C., Rouquette, M. L.: *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*. Paris, Armand Colin, 2003.
- Frankovský, M.: *Úroveň ukončeného vzdelania a posudzovanie identity k makrosociálnym útvarom príslušníkmi majoritnej a minoritných spoločností*. *Človek a spoločnosť*, 2001, 4/2, (cit. 1. 10. 2008). Dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/2-2001/frankovsky.html>
- Gyárfášová, O.: *Slovenská 'izolacionistická duša': Čo vieme o postojoch verejnosti a čo z toho vyplýva pre médiá a politikov*. In: O, 2004.
- Gyárfášová, O., Mesežnikov, G. (Eds.): *Slovensko 'v prievane'*. *Kultúrno-civilizačné výzvy a nový charakter sporov po vstupe do Európskej únie*. Bratislava, IVO, s. 77 – 86.
- Holstein, J. A., Gubrium, J. F.: *Active Interviewing*. In: Silverman, D. (ed.): *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*. London, Sage, 1997, s. 113 – 129.
- Hopkins, N., Reicher, S.: *The Construction of Social Categories and Processes of Social Change: Arguing about National Identities*. In: Breakwell, G., Lyons E. (Eds.): *Changing European Identities*. Oxford, Butterworth-Heinemann, 1996, s. 69 – 93.
- Hopkins, N., Kahani-Hopkins, V.: *The Antecedents of Identification: A Rhetorical Analysis of British Muslim Activist's Constructions of Community and Identity*. *British Journal of Social Psychology*, 2004, , s. 41 – 57.
- Huddle, L.: *From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory*. *Political Psychology*, 2001, 22, s. 127 – 156.
- Jamieson, L.: *Theorising Identity, Nationality and Citizenship: Implications for European Citizenship Identity*. *Sociológia*, 2002, 34, s. 507 – 532.
- Kusá, Z., Findor, A.: *Frames of the Slovak National Identity Construction*. *Sociológia*, 1999, 31, s. 603 – 618.

- Lášticová, B.: *Národné identity v meniacej sa Európe*. In: Sedová, T. (Ed.): *Sociálne vedy a humanistika očami mladých*. Bratislava, Veda, 2006, s. 96 – 101.
- Lášticová, B., Bianchi, G.: *Identita jej teórie a výskum v slovenskej sociálnej psychológii 1989 – 2001*. *Československá psychologie*, 2003, 47, s. 452 – 471.
- Licata, L.: *Representing the Future of the European Union: Consequences on National and European Identifications*. *Papers on Social Representations*, 2003, 12/5, s. 1 – 22.
- Mc Manus-Czubinska, C., Miller, W. L., Markowski, R., Wasilewski, J.: *Understanding Dual Identities in Poland*. *Political Studies*, 2003, 51, s. 121 – 143.
- Moscovici, S., Vignaux, G.: *Le concept des thèmes*. In: Guimelli Ch. (Ed.): *Structures et transformations des représentations sociales*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1994, s. 25 – 72.
- Philogène, G.: *From Race to Culture: The Emergence of African American*. In: Deaux, K., Philogène, G. (Eds.): *Representations of the Social*. Oxford, Blackwell, 2001, s. 113 – 128.
- Potter, J., Wetherell, M.: *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. London, Sage, 1987.
- Reicher, S.: *The Context of Social Identity: Domination, Resistance, and Change*. *Political Psychology*, 2004, 25, s. 921 – 945.
- Reicher, S., Cassidy, C., Wolpert, I., Hopkins, N., Levine, M.: *Saving Bulgaria's Jews: An Analysis of Social Identity and the Mobilisation of Social Solidarity*. *European Journal of Experimental Social Psychology*, 2006, 36, s. 49 – 72.
- Riketta, M.: *Intergroup Comparisons Within the Context of Nested Self-Categorizations: Effects of Regional and National Comparisons on the Acceptance of the European Union*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 2002, 5, s. 133 – 150.
- Rutland, A., Cinnirella, M.: *Context Effects on Scottish National and European Self-categorisation: The Importance of Category Accessibility, Fragility and Relations*. *British Journal of Social Psychology*, 2000, 39, s. 495 – 519.
- Standard Eurobarometer 61.: *Full report*. Spring, 2004, (Cit. 22. 2. 2007). Dostupné na: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/eb/eb61/eb61\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb61/eb61_en.pdf)
- Tajfel, H.: *Introduction*. In Tajfel, H. (Ed.): *Differentiation between Social Groups*. *Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, London, Academic Press, 1978, s. 1– 23.
- Tajfel, H., Turner, J. C.: *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*. In: Worchel, S., Austin W. G. (Eds.): *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago, Nelson-Hall, 1986, s. 7 – 24.
- Triandafyllidou, A.: *Negotiating Nationhood in a Changing Europe: Views from the Press*. Ceredigion, Wales and Washington D. C.. Edwin Mellen Press, 2002.
- Turner, J. C.: *Social Categorization and the Self-Concept. A Social Cognitive Theory of Group Behavior*. *Advances in Group Processes*, 1985, 2, s. 77 – 121.



Výrost, J., Bačová, V.: *Medzigeneračné súvislosti sociálnej identity vybranej vzorky obyvateľov Slovenska*. In: Bačová, V. (Ed.): *Historická pamäť a identita*. Košice, Spoločenskovedný ústav SAV, 1996, s. 141 – 157.

Willig, C.: *Discourse Analysis*. In: Smith, J. (Ed.): *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. London, Sage, 2003, s. 159 – 184.

### 3.

#### Úloha kolektívnej pamäti v procese etnickej mobilizácie

*Dagmar Kusá*

**Kľúčové slová:** kolektívna pamäť, etnická identita, etnický konflikt, etnická mobilizácia, Matica slovenská, Komárno.

To, čo nás spojuje přes propasti času, jsou malé dějiny lidského života, vymezené narozením a smrtí. Vždyť i v nich dochází k převratným historickým událostem, zápasům, agresím a převratům, obětem a zradám, vítězstvím a porážkám, vesměs dějům, které se tak velkolepě vyjmají v dějepisných knihách. Jenže v malých dějinách je nevysvětlujeme jako důsledky umělých abstrakcí, ale jako následky pohnutek, které odedávna doprovázejí lidský život, lásky a nenávisti, víry a beznaděje, skromnosti a pýchy, ctižádosti a slabosti, všeho toho, co se velkolepě vyjímá v lidských příbězích, které se nám dochovaly a které si znovu a znovu vypravujeme (Šimečka, 1992).

V rámci ľudskej histórie sa pojem etnickej identity objavil iba nedávno. Pred obdobím národnobuditeľských revolúcií sa len málokto vymedzoval ako Čech či Slovák. Väčšina ľudí vnímala svoju identitu v spojitosti s dedinou, mestom, regiónom, kde žili. Až koncom 19. storočia sa „Budějováci (Budweisern)“ či „Prešporáci“ postupne transformovali na Čechov, Nemcov, Slovákov či Maďarov (King, 2002).

Počas tohto obdobia história a osobitne vytváranie kolektívnej pamäti zohrávali kľúčovú úlohu. Až do takej miery, že českí historici sfaľšovali dva „historické“ dokumenty, Slováci vynaložili veľké úsilie dokázať existenciu slovenskej štátnosti v minulosti siahajúcej 1100 rokov dozadu, Maďari oprášili staré kroniky, ktoré „potvrdzujú“ a glorifikujú éru otcov národa. Konštruovanie kolektívnej pamäti plnilo dôležitú úlohu aj pri politickej a etnickej mobilizácii. Tá napomáhala udržiavať lojalitu nás počas turbulentných čias poznačených dvoma svetovými vojnami, ich dohrami, studenou vojnou, pádom komunizmu a štátnej samostatnosti, a ostáva politickým nástrojom podnes. Je aj zjednocujúcim faktorom, ktorý drží spoločnosť pohromade, tvorí osobné a intímne spojivo medzi ňou a jednotlivcom. „... Historické povedomie je viac než exkluzívne zaoberanie sa tým, čo sa udialo v minulosti a stalo sa históriou, a používa túto vedomosť ako prvok pri formovaní myslenia a konania, ktoré určí budúcnosť“ (Schieder, 1978: 1).

Po „nežnej revolúcii“ sa česká aj slovenská elita usilovali nájsť zdroje legitimacy pre riadenie štátu a odôvodniť smerovanie ich krajín do demokratickej Európy odvolávaním sa na vybrané časti historického dedičstva. Tu sa preukázala účelovosť a situačná podmienenosť charakteru kolektívnej pamäti, ako i jej dopad na politické dianie a etnické vzťahy. Obe elity sa upriamili na odlišné etapy svojej minulosti. Spor medzi odkazom masarykovského Československa a Slovenského štátu či v interpretácii normalizačného obdobia, federácie, disidentského odporu... mnohé z týchto „cvičení“ mali takmer protichodný charakter. Toto „zlyhanie nájdenia slušnej spoločnej minulosti,“ ako tento fenomén pomenoval Igor Lukes (1995), prispelo aj k „zamatovému“ rozvodu.

Po januári 1993 museli nové reprezentácie nezávislých republík odrazu opäť hľadať historické korene, ktoré by potvrdzovali novú situáciu. Na formovaní kolektívnej pamäti sa

obzvlášť aktívne podieľali krajní nacionalistickí lídri – vo všetkých etnických komunitách. Najviac sa to, pochopiteľne, prejavovalo v predvolebných obdobiach alebo počas parlamentných diskusií o dôležitých legislatívnych zmenách týkajúcich sa medzietnických vzťahov, medzi ktoré patrili zákon o štátnom jazyku a o jazyku národnostných menšín, územno-správne členenie či dopad maďarského krajaňského zákona alebo dvojitého občianstva na Slovensku.

Správanie sa politických lídrov má vplyv na vnímanie a postoje verejnosti. Nedávny prieskum verejnej mienky medzi deviatkami, ktorý zorganizovalo Centrum pre výskum etnicity a kultúry (Postoj detí k Maďarom prekvapil, 2008), ukázal, že trend rasizmu voči Rómom a negatívnych postojov k Maďarom vzrastá. Táto tendencia je podľa autorov priamym výsledkom narastajúceho nacionalizmu vo verejnom diskurze. Mladí ľudia preberajú citáty priamo od vrcholných politikov, ktoré pochytili v médiách. Tieto postoje sú prenášané spolu so silným negatívnym emocionálnym nábojom.

### **Úloha kolektívnej pamäti pri etnickej mobilizácii**

„... Potom prišli tí zbojníci, tí vrahovia a tí, ktorí stavajú po Slovensku tých hnusných odporých turulov, tých maďarských papagájov...“ Takto sa a podobne Ján Slota, člen vlády Slovenskej republiky a vrcholný štátny predstaviteľ viackrát slávne vyjadril na pôde Slovenského parlamentu či pre médiá. „Oni“ v jeho prejavoch zavše predstavujú Avarov či Hunov – údajných predchodcov Maďarov, ktorí vstúpili do stredoeurópskeho regiónu pred vyše tisíc rokmi. Nelíši sa to tak veľmi ani od našich západných susedov. Keď Európska únia začala prístupové rokovania s Tureckom, *The Guardian* komentoval diskusie prebiehajúce v rakúskych a nemeckých médiách: „Rakúsko a Nemecko ešte stále myslia na husi, ktorých gáganie prebudilo vojská, keď osmanskí Turci obliehali Viedeň“ (Bunting, 2005), približne v tom istom čase ako bola objavená Amerika. Jestvujú však aj jemnejšie a mierumilovnejšie odkazy na minulosť. Quebecká štátna poznávací značka nesie slogan „Je me souviens“ („Spomínam“), nostalgicky pripomínajúci vzdialenú domovinu za oceánom.

Na populdivé poznámky našich politikov, ktorí vykresľujú historické paralely a občas vyvolávajú senzácie v médiách, sme zvyknutí. Čo ich inšpiruje k siahaniu do ďalekej minulosti a vyberaniu referencií, ktoré potom hádzu do kotla súčasných politických záležitostí? Do akej miery sú úspešní v pokusoch mobilizovať verejnosť po etnických líniách?

Kolektívna pamäť je jedným z konceptov, ktoré sa v poslednom polstoročí udomácnili v spoločenských vedách. Jeho popularita výrazne vzrástla za posledných 10 rokov a stretávame sa s ním v sociológii, kultúrnej antropológii, etnológii, politických vedách, obzvlášť v literatúre zaoberajúcou sa otázkou identity a etnickým konfliktom, ba aj v aplikovaných, praktických odboroch, ako riešenie a zmierovanie konfliktov.

Táto kapitola mapuje a konfrontuje niektoré z týchto teórií. Kolektívna pamäť nie je statickým daným atribútom etnických spoločenstiev, ale zámerným a selektívnym procesom vytvárania historických naratívov etnických komunit. Služi ako politická mobilizácia po etnickej línii, ktorej úspech je založený na intímnom napojení kolektívnej na individuálnu pamäť a identitu formovanou súčasnými spoločenskými realitami. Emócie, ktoré sú úzko späté s individuálnou pamäťou, fungujú ako spúšťač skupinového konania

a ovplyvňovania postojov verejnosti. Miera, do akej sú jednotlivci etnicky aktivovaní a do akej prikladajú historickým naratívom dôležitosť, je situačne podmienená.

Kolektívna pamäť ako dynamický a konštruktívny proces tak napomáha objasniť mechanizmus fungovania nacionalisticky ladenej politiky v hlbšej komplexnosti, odhaľuje motiváciu aktérov, ako i členov etnickej komunity a prepojenie medzi nimi. Prístup k štúdiu kolektívnej pamäti musí byť interdisciplinárny, keďže skúma nielen spoločenský proces, medziskupinový konflikt, ale aj pohnútky jednotlivca zúčastniť sa na tomto procese.

Táto teória je ilustrovaná na príklade z praxe – riešenia konfliktov, založených na identite a prípadovej štúdii z etnicky zmiešaného Komárna. To sa preslávilo okrem iného príbehom sochy Cyrila a Metoda, v ktorom kolektívna pamäť zohráva hlavnú úlohu v dialógu medzi aktérmi z rôznych vrstiev národnej i medzinárodnej spoločnosti. Ilustratívny prieskum verejnej mienky v Komárne z roku 2003 ďalej podčiarkuje dynamickú, konštruktívnu a situačnú povahu kolektívnej pamäti.

### **História a pamäť**

Kolektívna pamäť je niťou selektívne povyberaných dávnych či menej dávnych udalostí a období cez objektív súčasných potrieb a priorít. Sú navlečené ako perly na niti, vytvárajúc náhrdelník, jeden naratív, ktorý má za úlohu opísať pôvod, miesto či poslanie etnického zoskupenia na tomto svete. Tie kúsky, ktoré na túto niť nepasujú alebo sa tam nehodia, sú odložené, zabudnuté či zametené pod koberec. No kolektívna pamäť vie byť do veľkej miery aj flexibilná a meniť sa podľa politickej situácie a atmosféry.

Samotný koncept je tak trochu zveličením. V skutočnosti je „kolektívna pamäť“ metaforou vynegovovaných meta-pamätí, konštruovaný naratív, ktorý hľadá do budúcnosti aspoň tak ako do minulosti (Halbwachs, 1992, Ross, 2007). Je to termín natoľko amorfný a všeobsažný, že často vystupuje ako tautologické klišé, občas to takej miery, že jeho explanačná hodnota hraničí s ospravedlňovaním konania či postojov etnických spoločenstiev. Často sa podáva ako akási zhora daná statická skupinová vlastnosť, ktorá je nemenná a nedotknuteľná... práve tak ako zvykli byť statické vysvetlenia etnickej identity či národa, odôvodnené procesom ekonomickej industrializácie (Gellner, 1983) alebo procesom kultúrnej industrializácie a unifikácie (Anderson, 1991) či inými. Etnická komunita, definovaná podľa týchto prístupov, je predstavovaná ako spoločenstvo zdieľajúce jazyk, kultúru, tradície a spoločnú minulosť, teda ako celok ktorý presahuje jednotlivcov. Koncept kolektívnej pamäti ako akéhosi súhrnu spomienok etnického spoločenstva na najdôležitejšie udalosti a etapy v jeho existencii tak skôr podporuje predstavu etnických skupín ako primordiálnych spoločenstiev, než by tieto prístupy konfrontoval a obohacoval. Je preto užitočné koncept kolektívnej pamäte rozobrať na drobné a skúmať jeho úlohu v dynamickej rovine etnických konfliktov, ako sa viaže k motivácii politických aktérov konať a mobilizácii skupín.

Samuel Johnson odporúča metafyzikovi, ktorý pochybuje o realite sveta, aby začal každý deň tým, že kopne holou nohou do kameňa. Aj pri konštruktivizme v spoločenských vedách je potrebné mať na pamäti hranice konštruktivizmu a nenechať sociálnu realitu tak ako je vnímaná v každodennom živote uniknúť z obrazu.

### ***Kolektívna a individuálna pamäť***

Kolektívna pamäť nie je v konečnom dôsledku ani celkom „kolektívna“ a dokonca ani „pamäť“ v pravom slova zmysle. Nie je celkom kolektívna, pretože repositárom pamäti je vždy jednotlivec. Spoločenstvo nepredstavuje živý dýchajúci organizmus, ktorý by umožňoval pamäť nezávislú od jeho jednotlivých členov. Je to teda prinajlepšom akási meta-pamäť, pamäť pamätí (*memory of memories*), ako boli prerozprávané a podávané ďalej starými rodičmi, rodičmi, učiteľmi, zachytené v médiách a podobne.

Maurice Halbwachs (1992) venoval mnoho pozornosti práve pamäti sociálnych skupín. „Hoci kolektívna pamäť pretrváva vďaka svojej základni súdržnej skupiny ľudí a čerpá z nej silu, sú to jednotlivci, čo pamätajú“ (Coser, 1992). Individuálna pamäť je formovaná v spoločenskom kontexte, tvarovaná objektmi a ľuďmi obklopujúcimi jednotlivca a ktorá s ním/ňou čiastočne splýva. Je nemožné s úplnou istotou povedať, čo je externé pozorovanie a čo interné (Halbwachs, 1992: 169). Bez intímneho dialógu medzi individuálnym povedomím v kontexte súčasnej situácie a väčším sociálnym zoskupením by bol vývoj nemožný; spoločnosť by bola statická a založená plne na tradíciách a logike (Halbwachs 1992: 188).

Napriek rastúcemu konsenzu v akademickej obci o tom, že kolektívna pamäť je aktívne konštruovaná v selektívnom a zámernom procese, politickí lídri (najmä tí s nacionalistickými tendenciami) a veľká časť verejnosti ju prijímajú ako danú samozrejmosť. To uľahčuje jej manipulovateľnosť a použiteľnosť pri politickej mobilizácii.

### ***Konštrukcia kolektívnej pamäti je selektívna***

Miklós Duray: „Prekážkou pri zmierovaní slovenskej a maďarskej spoločnosti je to, že obe vidia minulosť, súčasnosť a budúcnosť odlišne. Čo sa týka minulosti, tam prakticky nejestvuje nič na čom by sa zhodli. To sa bohaté prejavilo v roku 1996, keď si Maďari pripomínali 1100. výročie založenia maďarského štátu, a slovenský štátny aparát z iniciatívy opozície a za súhlasu verejnej mienky mohol započat' útoky proti maďarským oslavám a memoriálom“ (Duray, 1996).

V literatúre o zmierovaní konfliktov sa v posledných rokoch rozšírila téma o konfliktoch, ktoré majú korene v identite. Tento odbor akoby existoval dlhé roky v paralelnom vesmíre. Mnoho pozornosti sa venovalo technikám negociácie a/alebo mediácie; dôvody etnických mobilizácií a konfliktov sa hľadali v hmatateľných záujmoch zainteresovaných strán. Tréningy mediácie explicitne odporúčali historickým otázkam sa úplne vyhýbať a sústrediť sa na budúcnosť, možnosti pre kompromis a naplnenie záujmov (táto prax sa, našťastie, v posledných rokoch mení a volia sa komplexnejšie prístupy). Marc Howard Ross (2007) sa domnieva, že väčšina literatúry o riadení konfliktov úplne ignoruje emotívne nabitú psychokultúrnu naratívu. Identita a kultúra ponúkajú alternatívny (k racionálnemu) explanačný výklad konfliktu. Široko zdieľané naratívy poskytujú emocionálne zmysluplné výklady sveta, definujú skupiny a vysvetľujú ich motívy a konanie. Psychokultúrna analýza nielen skúma skupinovú naratívu, ale zvažuje aj mnohé zo spôsobov, akými sa prejavujú v každodennom živote a v posvätných rituáloch komunity (Ross, 2007: xv). Dôležitá je tu individuálna dimenzia a zdôraznenie emocionálneho aspektu kolektívnej pamäte (Tamtiež, 16), ktoré nám umožňuje vidieť dynamiku konfliktu a kolektívnej pamäte ako procesu, ktorý sa na konflikte podieľa.

Ross a mnohí iní vysvetľujú etnický konflikt tým, že etnické komunity sa hlásia k divergentným či súťažiacim historickým naratívom (Ross, 2007: 30). „Oponenti vyberajú opačné metafory, zdôrazňujú odlišné udalosti, citujú odlišné motívy a komunikujú odlišné emócie do takej miery, že nezainteresovaný pozorovateľ občas ťažko zistí, že naratívni protagonisti opisujú ten istý konflikt“ (Tamtiež: 31).

Praktická činnosť so skupinami z opačných strán etnického konfliktu však vrhá viac svetla na túto teóriu. Skupinové dialógy, ktoré sa zameriavajú na riešenie konfliktov cez diskusie práve o historických naratívoch, ukazujú, že tieto naratívy nie sú väčšinou samé osebe v konflikte. Phil Gamaghelyan a Ceren Ergenc z *Imagine Dialogue* vyvinuli metodológiu, ktorá pracuje s historickými naratívmi skupín v konflikte pre ich dialógy medzi tureckými a arménskymi a arménskymi a azerbajdžanskými študentmi v Spojených štátoch (Kusá et al., 2008). V rámci týchto dialógov členovia týchto skupín vytvoria časovú osnovu etnického konfliktu z hľadiska jeho dopadu na tieto dve etnické skupiny. Do tejto osnovy však nezaraďujú všetky historické fakty, na ktoré si jednotliví členovia vedia spomenúť, ale iba tie, ktoré skupina spolu uzná za najdôležitejšie a ktoré sú známe všetkým jej členom – je to teda skôr hľadanie toho, čo je najviac živé vo verejnom diskurze, než historický zoznam faktov a udalostí. Táto osnova predstavuje naratív skupiny, koherentný príbeh komunity od jej počiatku, poslania, práv a ukrivdení. Z perspektívy tohto naratívu je naratív druhej skupiny kľbkom lží, falzifikácií, nenávisť, zlomyseľnosti a neprávosti. No pri bližšom pohľade na naratív opačnej skupiny, táto je rovnako koherentná a objasňujúca ako tá prvá. Pri skupinovom predstavovaní naratívu druhej skupine vyjdú na povrch predsudky a (často mylné) presvedčenia o tom, čo druhá strana tvrdí a v čo verí. Keď sú účastníci požiadaní porovnať tieto časové osnovy, uložené chronologicky vedľa seba, je (zatiaľ bez výnimiek) zjavné, že si tieto naratívy vôbec neodporujú. Jeden z účastníkov v arménsko-azerbajdžanskej skupine vyjadril pozorovanie, že hľadiac na tieto osnovy z pohľadu nezúčastneného človeka by jedna krajina mohla byť v Ázii a druhá v Amerike, pretože nemajú na prvý pohľad nič spoločné. Zo všetkých spomenutých udalostí iba dve boli zhodujúce (roky 1921 a 1994). Inak skupiny vybrali ako dôležité úplne odlišné historické udalosti. Hľadiac na osnovy ako na príbehy, tie sa zdali ako variácie na tú istú tému, zdieľajúc črty víťazstiev so svojimi hrdinami, porážkami a utrpeniami zapríčinenými inými. Tento zážitok je vždy veľkým prekvapením všetkých zúčastnených a vedie k prehodnoteniu toho, čo považujeme za kolektívnu pamäť, odkiaľ pochádza, ako sa tvorí a akú úlohu zohráva v tomto konflikte.

Z tejto a z podobných praktických skúseností vyplýva, že kolektívna pamäť nie je daná odkiaľsi zhora, ako akési statické dedičstvo podávané z generácie na generáciu, a že konflikt nespočíva v nezosúladielnych kolektívnych realitách vzájomne si odporujúcich historických naratív. Konflikt do veľkej miery závisí od úspešnosti politických elít (vedome či nevedome) vyberať a presadzovať interpretácie, ktoré konflikt podporujú, a utvárať nepriateľský obraz o druhej skupine.

### ***Kolektívna pamäť je zámerná***

Jednou z úloh vytvárania obrazu kolektívnej pamäte je zjednotiť, diferencovať „nás“ od „nich“, povzniesť sa ponad nelichotivé časti minulosti a vyzdvihnúť tie dobré. Je teda úplne iným tvorom ako „skutočná“ minulosť, ktorú sa „pocívajú“ historiografovia snažiť odhaliť a opísať. „Jej vzťah k minulosti je ako objatie... predovšetkým emocionálny, nie

intelektuálny,“ hovorí americký historik Bailyn (Blight, 2002). Blight opisuje akademickú históriu ako sekulárne cvičenie, usilujúce sa o maximálnu objektívnosť, zatiaľ čo kolektívna pamäť je ako cirkev, kde národ a jeho veľkolepé príbehy o hrdinstve a utrpení sú kladené na piedestál a uctievané ako božstvá (Tamtiež). Kolektívna pamäť slúži ako nástroj na pomyselné zhmotnenie etnickej komunity, dôkaz jej nezávislej existencie pre jej členov a lídrov. Ak niektoré prvky z histórie nie sú práve v súlade so súčasnými potrebami, spoliehanie sa na fakty je nahradené fantáziou a mýtmi, zveličením a špekuláciami, ktoré dopĺňajú želaný obraz a ťahajú za citové nitky.

Rogers Brubaker et al. (2008) nám pripomínajú, že identifikácia s etnickou komunitou nie je konštantným a všeobšiahlym stavom mysle. Každodenné záležitosti bežného života majú vo väčšine prípadov prednosť pred dôležitosťou etnickej príslušnosti, ktorá vstúpi do obrazu až v prípade, ktorý sa z normálu vymyká, pri pociťovanom ohrození, väčšinou keď ide o rozdeľovanie prostriedkov, prístupu k rozhodovaciemu procesu, rozdeľovaniu moci. „Hoci rutinne hovoríme o tom, že ľudia *majú* etnicitu, vhodnejšie by bolo hovoriť o tom, že etnicitu v takých momentoch *vykonávajú*“ (Brubaker et al., 2008: 208).

### ***Kolektívna pamäť v koncepcnom rámci etnickej identity***

Čo robí z kolektívnej pamäti občas taký potentný nástroj, ktorý dokáže strhnúť masy k zdieľaniu emócií, mobilizovať ich ku konaniu a občas ich motivovať až k násiliu? Čo z nej robí osobnú záležitosť, ktorá sa vie dotknúť citového jadra človeka, aktivovať pocity hrdosti a oprávnenia konať, vyvolať hnev, odpor, strach? V tejto časti sa sústredím na vzťah kolektívnej pamäti ku konceptu etnickej identity a mobilizácie. Osobitnú pozornosť venujem úlohe emócií ako prepojeniu medzi identitou jednotlivca a komunitou, s ktorou sa identifikuje, a ktoré umožňuje politickým lídrom priamy prístup k mobilizácii ku kolektívnej akcii.

V etnológii sa kolektívna pamäť často predkladá ako statická danosť komunity, ktorá tvorí súčasť širšieho konceptu etnickej identity. Kolektívna pamäť je prezentovaná ako jedna z formatívnych častí etnického povedomia (Kaľavský, 2001: 1).

Etnické povedomie je Kaľavským opísané ako „pocit originality etnickej skupiny. Tento pocit originality a jedinečnosti môže byť založený aj na mýtoch, ktoré sa nedajú vedecky dokázať, alebo sú falošné. Silný citový náboj je vždy prítomnou súčasťou tejto predstavivosti“ (Kaľavský, 2001: 1).

Etnické povedomie sa podľa Kaľavského skladá zo štyroch prvkov: etnonymu, kolektívnych aspirácií, spoločenských noriem a zvykov a kolektívnej pamäti (Tamtiež). Etnonymum, alebo pomenovanie komunity, je dôležitým prvkom etnického povedomia a nesie potenciálne silný citový náboj, viaže sa na územie domoviny, či reálnej alebo symbolickej (Kaľavský, 2001, Maalki, 1996). Kolektívne aspirácie majú plniť úlohu zjednotenia etnickej skupiny ako jedinečného a originálneho zoskupenia. Tradície, zvyky, spoločenské normy, kultúrne hodnoty a „spôsob života“ zas majú slúžiť ako nástroj na identifikáciu hraníc komunity – fyzických aj pomyselných (Kaľavský, 2001, Barth, 1969). Kým spoločenské normy majú vysielat' pozitívne odkazy o komunite smerom von, kolektívna pamäť ohraničuje komunitu negatívne proti iným skupinám.

Napriek zahrnutiu zložky kolektívnej pamäti a podčiarknutiu emocionálnej roviny etnicity, koncept etnického povedomia nevysvetľuje proces etnickej mobilizácie správania a postojov a ráta s existenciou etnických komunít ako nezávisle jestvujúcich entít.

## Úloha emócií v procese etnickej mobilizácie

Identita je formovaná v procese socializácie do spoločnosti a ovplyvňovaná udalosťami a jednotlivcami z vonku. V tomto dialógu jednotlivec internuje mnohé z poskytovaných informácií a podnetov a na základe vytvoreného referenčného rámca hodnotí nové javy (Halbwachs, 1992). Podnety, ktoré sa z tohto rámca vymykajú, alebo mu odporujú – napríklad negatívne stereotypy o etnickej komunite – sú vnímané často ako osobný útok, ohrozenie. To sa týka aj podnetov, ktoré odporujú aj informáciám internovaným ako súčasť kolektívnej pamäti. Protichodné tvrdenia či interpretácie voči prijatému historickému naratívu vyvolávajú pocity urážky dôstojnosti, hnevu, obáv, či hrdosti. Kolektívna pamäť tak predstavuje intímny spojovací článok medzi spoločnosťou a jednotlivcom, ktorým sa dá zasiahnuť citovú oblasť a ovplyvniť jeho či jej myslenie a konanie.

Neskladá sa však len z počtu prijatého výberu historických faktov a udalostí. Tie by samé osebe veľký význam a dopad nemali. Informácie sú interpretované prostredníctvom kultúrnych kódov, vzorcov, ktoré dešifrujú informácie na základe prisvojeného hodnotového systému, reflektujú štruktúru spoločnosti, jej pravidlá a normy (čo je spoločensky prijateľné a čo nie) (Shestakov, 2008). Interpretované javy spolu s emóciami, ktoré prenášajú, sa na seba nabaľujú ako snehové gule, asociujú sa s javmi, ktoré sa javia ako podobné, vyvolávajú tie isté emócie alebo sa asociujú k tej istej komunite, osobe, udalosti... Kľúčové udalosti, ktoré sa vyzdvihujú v národnej predstavivosti, sa tak priamo viažu k mnohým ďalším udalostiam, ktoré môžu byť od seba vzdialené celé storočia, viažu sa k súčasnej situácii a prichádzajú s istým ponúkaným odkazom, agendou. Napríklad rok 1389 reprezentuje pre Srbov celý rad symbolicky dôležitých javov – odkaz poroby a stáročia trvajúceho utrpenia bol zúročovaný znova a znova, objavoval sa v literatúre, politickí lídri na tomto mieste organizovali mítingy, snažiac sa zúročiť na symbolicky a emocionálne bohatej pôde; už sa teda neviaže iba na bitku na Kosovom poli, ale na celú snehovú guľu udalostí, pocitov, tradícií. Takéto snehové gule predstavujú šikovné nástroje v súťaži o politické preferencie, na odôvodnenie agendy či vymáhanie si istej reakcie.

Ak v spoločnosti existuje zápas o politickú či ekonomickú moc alebo prístup k rozhodovaniu, a ten je vnímaný po etnickej línii ako otázka perzekúcie či marginalizácie jednej skupiny druhou, etnická identifikácia je o to viac aktivovaná (Rotschild, 1981). Kolektívna pamäť je tu predstavovaná ako nezvratný dôkaz, že to „bolo takto odjakživa“, vyberajú sa tie udalosti, ktoré vyvolajú emocionálnu reakciu – nenávisť, odpor, strach, či v extrémnych prípadoch masový výbuch hnevu a násillia (Petersen, 1996). Petersen opisuje dopad emócií na kolektívnu akciu a ukazuje ako práve tieto silné negatívne emócie (strach, nenávisť, odpor) ovplyvňujú spôsob, akým ľudia vnímajú informácie o situácii, hľadajú východiská, stanovujú si priority a spôsoby, akými ich dosiahnuť. Tieto emócie podľa neho spúšťajú špecifické reakcie. Strach vyvoláva reakciu „fight or flight“ – bojovať alebo ujsť, odpor vedie k snahe napraviť situáciu, „krivdu“, nenávisť môže viesť k vyhľadávaniu pomsty (Petersen, 2004).

## Kolektívna pamäť ako symbolický politický kapitál

Hoci kolektívna pamäť ako akýsi samostatný celok reálne neexistuje, je tak predstavovaná a do veľkej miery aj akceptovaná. Vedieť s ňou narábať v politickej sfére



predstavuje formu politického kapitálu, na ktorom sa dajú budovať preferencie aspoň u časti voličskej základne.

Takýto kapitál, ako hocaký iný, však treba vedieť spravovať a užívať. Občas kalkulovaná snaha vzbudenia masovej emocionálnej podpory na základe akéhosi zdieľaného historického dedičstva zlyhá. Tieto prípady zvyknú odhaliť pravé politické zámery, ktoré sa za týmito emotívnymi cvičeniami skrývajú. Maďarská politická scéna vyprodukovala priam bizarný príklad takéhoto zlyhania na jeseň roku 2004. Skupina vyhlasujúca sa za následníkov Hunov zozbierala podpisy 2 500 ľudí a predložila petíciu maďarskému parlamentu, dožadujúc sa uznania statusu národnostnej menšiny (Thorpe, 2005). Huni sa síce po Attilovej smrti rozprchli po Európe a neexistujú kroniky alebo iné záznamy, ktoré by dokazovali etnický pôvod v takej ďalekej minulosti, no to túto skupinu nezastavilo domáhať sa svojich práv, rátajúc zrejme s podporou verejnosti. Podľa maďarského zákona o menšinových samosprávach sa môže každá národnostná menšina po dosiahnutí istého počtu v mieste svojho bydliska uchádzať o finančnú podporu kultúry a vzdelávania. Huni moderného veku však boli vysmiatí v parlamente. 17 poslancov z 21-člennej komisie pre ľudské práva a národnostné menšiny hlasovali proti ich registrácii, štyria sa zdržali. Na verejnosti neuspeli o nič lepšie, i keď poslúžili ako zdroj veselia na niekoľko dní.

### **Kolektívna pamäť vo verejnom živote južného Slovenska**

Turbulentná história južného Slovenska je podobná iným pohraničným oblastiam. Najstarší pamätníci, čo sa tu narodili a nepohli sa zo svojho rodiska ani na krok, žili za svojho života až v piatich rôznych štátoch. Viedli sa tu zápasy o fyzické hranice, i o tie pomyselné – kto rozhoduje a spravuje miestnu komunitu, rozdeľuje materiálne zdroje a pod. Tieto prejavy teritoriality sa odrazili aj v symbolickej rovine, viditeľné na námestiach, v názvoch ulíc, na budovách či v parkoch.

Pamätníková horúčka, ktorá sa rozmohla koncom 19. storočia, neobišla ani Komárno. Sochy sa stavali a odstraňovali podľa poslednej politickej módy, niektoré sa vystriedali niekoľkokrát na tom istom priestranstve za posledných sto rokov. Verejné priestranstvo predstavuje vhodnú arénu na zhmotnenie úsilia o formovanie kolektívnej pamäti. Jeremy King opisuje ako sa etnická mobilizácia v Budějoviciach zhmotnila do sochy staviteľa lodí E. Lányho, na ktorého si nárokovali tak českí, ako i nemeckí národní buditeľia (2002). Maria Bucur a Nancy Wingfield (2002) vydali knihu o „politike pamäti“, ako sa presadzovala na námestiach a uliciach Rakúsko-Uhorských miest. Erika Bourignon (1996) zaznamenáva vzťah medzi individuálnou a kolektívnou pamäťou na vlastnom príbehu, keď sa vracia po pol storočí do Viedne, kde vyrástla ako židovské dievča. Zdeněk Hojda (1997) opisuje príbehy niektorých sôch a pamätníkov Čiech a Slovenska, politické pozadie v období ich plánovania a odhalenia, ich osudy v meniacej sa dobe, poukazujúc na rétoriku, ktorá šikovne manipulovala s dávnymi historickými udalosťami ako návnadami na súčasné politické preferencie a správanie.

V etnicky zmiešaných oblastiach je bežné, že „malé dejiny“ miestnych ľudí, ktorí zdieľajú spoločný priestor, narážajú na „veľké dejiny“. Nie pre akýsi existenciálny rozpor medzi nimi, ale skôr preto, že etnická platforma je lákavá na rozohranie politických súbojov a národní lídri sa občas zapletú do miestnych udalostí, ak sa nechajú prezentovať vo svetle súboja dvoch národov. Tento súboj sa premieta i do verejných priestranstiev

v snahe kontrolovať symboliku v mieste každodenného života.<sup>8</sup> Od názvov ulíc, cez pamätníky, sochy či pamätné tabule si ľudia značkujú svoj priestor ako potvrdenie vlastníckeho nároku. Toto úsilie môže dospieť až do exhibicionistického rozmeru.

Počas leta 2003 sa jeden spor o kúsok verejného priestranstva dostal do širokého povedomia. Spor začal už približne trinásť rokov predtým než bola socha Cyrila a Metoda v Komárne odhalená. Po tom, čo sa v roku 1990 na piedestál pred mestskou radnicou vrátil Generál Klapka, sa predstavitelia Matice slovenskej rozhodli požiadať o umiestnenie sochy byzantských vyslancov Cyrila a Metoda. Matica bola založená 4. augusta 1863 pri príležitosti tisícého výročia ich príchodu na naše územie. Historický výskum naznačuje (hoci nepotvrzuje), že je možné, že títo misionári prešli práve cez územie Komárna. Dušan Čaplovič, v tom období poslanec za SMER a profesiou historik, podporil žiadosť Matice v osobnom rozhovore: „Keď prichádzali na naše územie, tak my to zachytávame len z naračných, nepriamych zdrojov, väčšinou sa na to ide takou rekonštrukciou – historik má právo rekonštruovať. Cyril a Metod prešli cez Blatnohrad a Kocel'ovými územiami pozdĺž Dunaja. Dva brody boli – jeden brod je, že by obchádzali celý Dunaj a išli by ľavobrežím Dunaja, teda po tiszkej strane by prechádzali, alebo by šli najkratším brodom, kadiaľ viedla stará cesta, ktorá viedla odjakživa do provincií, stará rímska cesta bola práve pri sútoku Váhu a Dunaja. Tie cesty existovali, používali sa a udržiavali. Takže také sú predpoklady, ale nie je to dokázané.“

Existujú aj odlišné teórie. Vladimír Turčan sa domnieva, že úvahy o komárňanskej ceste patria k mytologickej tvorivosti.

Z Komárna nie je registrovaná žiadna archeologická lokalita, ktorou by bolo možné uvedenú predstavu podprieť... Nehovoriac o tom, že teoreticky tejto trase odporovala aj politická situácia na Balkáne. O ceste, ktorou k nám Cyril a Metod prišli, napovedali vlastne sami misionári. Späť do Byzancie sa totiž chceli vrátiť cez Benátky, ktoré boli vtedy súčasťou Byzantskej ríše a disponovali kvalitným a na svoju dobu pohodlným spojením na Konštantínopol. Viac ako pravdepodobne rovnakú trasu použili pri príchode medzi moravských Slovanov (Turčan, 2005: 37).

V každom prípade Matica sochu chcela a oslovila Mestské zastupiteľstvo Komárna o jej umiestnenie. Mestské zastupiteľstvo nepreukázalo pre tento projekt nadšenie. Tieto dve strany sa neboli schopné dohodnúť o vhodnom umiestnení súsošia. Priestory navrhnuté Maticou boli buď už obsadené alebo nevhodné z „technických príčin“. Priestory navrhnuté mestom zas neboli prijateľné pre Maticu. Zahŕňali napríklad vzdialený verejný park, kde by sa socha delila o pozornosť s verejnými toaletami, či opustený vojenský kostol. Súsošie už bolo istý čas hotové, no žiadna zo strán neustupovala. Po rokoch naťahovačiek, keď sa blížilo 140. výročie založenia Matice slovenskej, sa jej predstavitelia rozhodli pre neobvyklé riešenie. Rozhodli sa súsošie solúnskych bratov umiestniť na priechle vlastnej budovy, čo im umožnilo obísť povinnosť získať stavebné povolenie od mesta. Dátum bol stanovený na 5. júla 2003 a Matica napredovala s odhodlaním k odhaleniu sochy v Komárne.

V tento deň mestské zastupiteľstvo privolalo políciu, aby inštaláciu zastavila. Po krátkej výmene názorov Matica pokračovala v procese. Neskôr žalovala mesto za

---

<sup>8</sup> David Sack opisuje toto správanie ako teritorialitu, ako „snahu jednotlivca či skupiny ovplyvniť, kontrolovať ľudí, javy a vzťahy vymedzením a kontrolou nad geografickým územím“ (1986: 19).

obmedzovanie slobody. Mesto zase uvalilo na Maticu pokutu jeden a pol milióna korún za neobdržanie stavebného povolenia v predstihu.

Odhalenie sochy sa uskutočnilo 12. júla 2003 vo veľkom štýle. Oslavy mali veľkú účasť. 16 autobusov priviezlo približne sedemsto ľudí z rôznych častí Slovenska. Medzi nimi boli predstavitelia cirkvi, Matice, čelní predstavitelia slovenských politických strán – zastúpené boli Slovenská národná strana (SNS) a Hnutie za demokratické Slovensko (HZDS), SMER, Aliancia nového občana (ANO) a Kresťansko-demokratické hnutie (KDH), ktoré podporovalo Maticu počas celého trvania sporu.

Dav spetrovali skupinky mužov a žien v ľudových krojoch, prišli tiež seniori a mládež v džínsoch. Narušením však bola prítomnosť niekoľkých skinheadov a skupina mladíkov v tmavých uniformách pripomínajúcich Hlinkovu gardu z obdobia slovenského štátu. Členovia Slovenskej pospolitosti tvrdia, že neonacistické tendencie nemajú a označujú sa za slovenských patriotov. Pochodovali k štátnej hranici, aby odovzdali odkaz odhalenia sochy tak, ako ho oni pochopili: „Slovensko začína tu!“ a „Maďari za Dunaj!“

Priestor, na ktorom umiestnili sochu emisárov, je bohatý na historickú symboliku. Mýtus tisícročnej existencie slovenského národa, ktorý je obsiahnutý v tejto soche, sa stretáva s odkazom národného obrodnenia stelesnenom v budove Matice slovenskej. Približne dvanásť metrov pred budovou Matice stojí socha generála Milana Rastislava Štefánika, jedného zo zakladateľov prvej Československej republiky. Socha tam bola umiestnená z iniciatívy Matice slovenskej v roku 1990.

Neďaleko od Matice, na Klapkovom námestí, súťaží o pozornosť iný generál – generál Klapka, ktorý zohral dôležitú úlohu pri obrane mesta počas revolučného roku 1848 pred cisárskou armádou, a medzi nimi sa nachádza ešte niekoľko súsoší a pamätných tabúl.



**Obrázok 1.:**  
**O verejný priestor sa budova Matice Slovenskej delí so súsoším Cyrila a Metoda a sochou M. R. Štefánika**

Odhalenie sochy nebolo koncom tejto ságy, ktorá vlastne pokračuje v Komárne dodnes, vynoriac sa vždy na výročie príchodu solúnskych bratov na územie Slovenska 5. júla. V roku 2005 sa tu zišli už tradiční účastníci týchto osláv – predstavitelia Matice slovenskej, cirkvi a politických strán, pristavilo sa niekoľko okoloidúcich. Prišli aj uniformovaní členovia Slovenskej Pospolitosti. Neboli však jedinou skupinou, ktorú sledovala polícia. Asi 40 maďarských mladíkov s krátkymi účesmi prišlo tiež a vymenili si so svojimi slovenskými kolegami pár horúcich slov. Skupiny oddelila polícia kordónom. Matica slovenská spolu so Slovenskou Pospolitosťou označili maďarskú skupinu za fašistických provokatérov. „Fašistické hajlovanie, šovinizmus, instigácia hraničného revizionizmu, oslava Veľkého Uhorska zo strany mladých Maďarov slúžia ako dôkaz, o čom je časť maďarskej národnej a medzinárodnej straníckej politiky... Matica odsudzuje ich zneužitie sviatku Svätého Cyrila a Metoda ako tmavú škvrnu v slovensko-maďarských občianskych vzťahoch, oživenie iredentizmu na slovenskom juhu, vyvolávanie nechcených provokácií, zneužívanie ekumenického cyrilo-metodského odkazu na dúchanie do pahrieb nacionalistických vášní“ (web stránka Matice Slovenskej, júl 2005). Gabriela Kobulská sa vyjadrila, že slovenskí uniformovaní muži sa správali vzorne a chceli len zložiť úctu dvom kľúčovým osobnostiam slovenskej národnej histórie. „Slovenská pospolicosť je seriózna organizácia... je to jedna z mála skupín, ktoré cítia so Slovákami“ (SME, 7. 7. 2005). Pri vzájomnom strete pokrikovala maďarská mládež „Ria, Ria, Hungaria!“ a volala na Slovákov „Benešovi päťolizači!“ sľubujúc, že budú vytlačení z právoplatného maďarského územia, zatiaľ čo slovenská pravicová mládež reagovala tradičným „Maďari za Dunaj! Maďari za Ural! Slovensko je naše!“ Potom, čo boli traja maďarskí mladíci zadržaní policiou za hajlovanie a ukradnutie venca pred sochy M.R. Štefánika, držali členovia Pospolitosti minútu ticha „za všetky obeť maďarského besnenia“ (Tamtiež).

Hlavné slovenské a maďarské denníky reagovali podľa očakávania. Slovenské denníky sa sústreďovali predovšetkým na troch zadržaných Maďarov. Maďarské denníky *Népszabadság* a *Magyar Nemzet* písali o slovenských nacionalistoch v uniformách pripomínajúcich Hlinkovu gardu, ktorí nešetřili nadávkami na Maďarov, Židov a Rómov (SME, 6. 7. 2005).

Do konfliktu medzi Maticou a mestským zastupiteľstvom takmer okamžite vstúpili politické strany na národnej úrovni. Populisti a nacionalisti z HZDS a SNS obviňovali SMK z intolerancie a diskriminácie. V máji 2005 vydala poslankyňa za ĽS-HZDS Katarína Tóthová vyhlásenie, v ktorom vyjadrila názor, že je odsúdeniahodné, že slovenský parlament neschválil jej návrh na zaradenie správy o kauze neumiestnenia sochy Cyrila a Metoda Mestským zastupiteľstvom Komárna ako prejavu etnickej intolerancie do vládnej agendy. Tóthová vyjadrila počudovanie, že Slobodné fórum a Kresťansko-demokratické hnutie, ktoré sa hlásia ku kresťanským princípom a etnickej tolerancii, v tomto bode nehlasovali (*Vyhlásenie poslankyne*, 2005).

KDH bolo v tomto spore aktívne od počiatku, po niekoľko rokov. Od roku 2000 KDH blokovalo prihlášku SMK do zastrešujúcej organizácie európskych demokratických politických strán – Európskej demokratickej únie – čisto na základe záležitosti okolo komárňanskej sochy (Repa, 2000).

Hneď ako sa táto otázka dostala do národnej a medzinárodnej arény, objavili médiá šírenie tohto „fenoménu“ aj do iných miest. 7. februára 2004 bola v Rožňave odhalená socha Lajosa Kossutha. Slovenská národná strana okamžite protestovala proti

znesväcovaniu spomienky na Ľudovíta Štúra, hrdinu Slovenského národného obrodenia. Obvyklé vzájomne obvinenia zaplavili tlač. „Slováci sa nemôžu cítiť ako cudzinci vo vlastnej krajine,“ nástojila SNS (*Pobúrení Kossuthovou sochou*, 2004). Zdá sa, že verejné priestranstvo pre svoju dobrú viditeľnosť a symboliku na popularite tak skoro nestratí.

## Výskum

V máji až auguste 2003 (teda práve v čase sporov okolo odhalenia sochy Cyrila a Metoda) som v Komárne a Štúrove robila ilustračný prieskum verejnej mienky a viedla rozhovory s obyvateľmi a predstaviteľmi týchto miest. Rozhovory a dotazník na tému slovensko-maďarských vzťahov na miestnej úrovni, legislatívy a inštitucionálnych zmien obsahovali aj niekoľko výrokov o dopade historických udalostí na terajšie vzťahy. Svedčia o tom s primátormi Komárna a Štúrova, predstaviteľmi mestských zastupiteľstiev, riaditeľmi škôl, miestnymi aktivistami, predstaviteľmi kultúrnych organizácií a médií aj s náhodnými okoloidúcimi.

Oslavy odhalenia sochy Cyrila a Metoda a samotný konflikt medzi Maticou a mestským zastupiteľstvom odbavila väčšina miestnych obyvateľov mávnutím ruky, považujúc ich za prejav tvrdohlavosti oboch strán. Predstavitelia na oboch stranách sporu to však za triviálnosť nepovažovali. Nižšie sú vyjadrenia hlavných predstaviteľov – primátora mesta Komárno Tibora Bastrnáka, riaditeľky Matice slovenskej v Komárne Márie Kobulskej i komentár ďalších predstaviteľov komárňanskej spoločnosti. Z rozhovorov sa dá usúdiť, že v tejto kauze sa v mysliach zainteresovaných so symbolickými prejavmi kolektívnej pamäti na fyzickom priestranstve spája otázka teritoriality – uplatnenia kontroly (fyzickej i symbolickej) nad istým geografickým priestorom.

Tibor Bastrnák, primátor Komárna, vyzdvihol v rozhovore umelosť konfliktu okolo sochy Cyrila a Metoda, podobné podľa neho na bežnom poriadku v Komárne nie sú:

„SMK sa tým zaoberá, ale v komunálnej sfére sa históriou veľmi nezaobráame, tá je o niečom inom. Samozrejme potom sú prípady ako tento Cyril a Metod, ale to nemá s históriou nič spoločné. Od začiatku bola zlá komunikácia. Nehovorím, že len zo strany Matice slovenskej, ale pravdepodobne aj Mestského úradu – asi viete, že túto kauzu som ja zdedil. V každom prípade jedno je isté, že od začiatku Matica myslela túto akciu provokatívne... Určite ste si všimli, k čomu smerovala celá akcia v sobotu. Ja si myslím, že idea Cyrila a Metoda sa nezhoduje s protestným pochodom k maďarským hraniciam a Hlinkova garda a tak. Tí ľudia, čo za tým stoja, určite nemysleli vážne ideu Cyrila a Metoda, inak by sme našli iné riešenie, hoci za sedem mesiacov, to všade zdôrazňujem, čo robím primátora, ani raz sem neprišla Matica rokovať.

... Bohužiaľ viem, že v Komárne nie je ani 700 ľudí, čo by spolupracovali s Maticou. Matica, hlavne v Komárne, ale aj inde na južnom Slovensku, nevyvíja to poslanie, kvôli ktorému vznikla, a to vidíme roky rokúce. Furt o tom hovoria, že sú potláčaní. Niektorí funkcionári to berú ako živnosť, to je jedno, len aby tam boli, a práve to je zarážajúce, že v Komárne bolo to súsošie tak „potrebné“, že tam prišlo 50 ľudí a zvyšok bol dovezený z rôznych kútov Slovenska, skôr zďaleka.

... Štefánik tam stojí na tom námestí ako to hlavné, pritom nemá s Komárnom vôbec nič spoločné, a má pomníky v mnohých iných mestách. Čiže, história neznamena pre všetkých to isté, teraz tam urobia druhý monument a Štefánik sa možno obracia v hrobe, že čo. Ale to je len aby bola kauza, aby písali o nich.“

Mária Kobulská, riaditeľka Matice slovenskej v Komárne argumentovala predovšetkým právami na kultúrne dedičstvo a jeho vyjadrenie prostredníctvom symbolov na verejnom priestranstve:

„MS ako verejnoprávna ustanovizeň existuje 140 rokov na Slovensku a už aj to ju predurčuje, že vychádza z historických potrieb slovenského národa, ktorý žil na tomto území. Je ochrankyňou slovenskej kultúry, slovenského písomníctva a vlastne z tohto jadra vychádza celá jej činnosť, aj v Komárne. Komárno, napriek tomu, že to možno niekoho prekvapí, Dom MS tu existoval v roku 1937. Takže, Slováci žijúci na južnom Slovensku vždy pociťovali potrebu pospolitosti, a preto hľadali tento spôsob ako sa stretávať a rozvíjať to svoje... Najsilnejším problémom, ktorý veľmi silno vyznieva, je, že čím ďalej, tým viac sa upierajú práva Slovákov na úkor toho, že sa dávajú národnostnej väčšine maďarskej. Je bolestivé, že Komárno sa stáva centrom maďarstva a to by nevedelo žiadnemu Slovákovi, keby nepopierali jeho práva...Matica slovenská, ktorá má hlboké korene v Komárne, je súčasným mestským zastupiteľstvom a primátorom neakceptovaná, to znamená, nie je braná na vedomie a zapájaná do všeobecnej mestskej kultúrnej činnosti. Je proste opomenutá ako súčasť mesta.

Na začiatku bola jedna krásna myšlienka, pri cyrilo-metodských slávnostiach v roku 1990, pri vzniku, teda oživenia MS v Komárne, vznikla táto myšlienka na prvých oslavách Cyrila a Metoda. Vieme, že predtým ani štátny sviatok nebol, takže vtedy sa vlastne vytvorila tá tradícia osláv...Pokiaľ ide o moju osobnú mienku – (tu) sa odhaľujú pamätníky už pomaly na každom dome rôznym maďarským činovníkom – tu máte taký pamätník, že v tomto dome Kossuth spal. V tomto dome sa narodil... Komárno je skutočne mesto pamätníkov, má ich obrovské množstvo – tabúľ, sôch... Dokonca taký pamätník máme, kde nemáme názov, nevieme o čo ide, sú to nejakí biedni ľudia, ktorí nesú obrovské bremeno, nikto nevie, kto a aké bremeno nesie<sup>9</sup>. Nikto ho nikdy nenazval. Nenájdete tam napísané nič. Každý si to môže vysvetliť po svojom. Proste všetko toto sme zväžili... Podporili sme pomníky aj takým, ktorí naozaj nemali s Komárnom nič spoločné, aby sme dostali povolenie na Cyrila a Metoda. Stále to nie je vyriešené, vzhľadom na to, že mesto má iný názor na niektoré stavebné riešenia. Musíme dať návrh na právnu expertízu, a či vôbec je potrebné stavebné povolenie. Podľa nášho názoru my sme to umiestnili na vlastnú stavbu, ohlasovaciu povinnosť sme si splnili, myslím, že na to sú isté právne kroky, ktoré sa dajú urobiť, kde nám niekto vysvetlí stavebný zákon, že kto, kde a kedy porušil zákon. Je to obrovská škoda, toto súsošie v sobotu posvätil vatikánsky nuncius, a ja si myslím, že je nedôstojné, aby sme sa handrkovali teraz o nejaké detaily len preto, že niekto popiera právo vyznávať, máme to v ústave, že každý má právo vyznávať svoje kultúrne dedičstvo, prečo nám to právo niekto upiera, na vlastnom území.“

József Fazekas, Reformovaná cirkev v Komárne, poznamenal:

„Mám na to vlastnú mienku. V staroveku Rimania na hraniciach, kde mali vojská, nechávali vytesať kameň. Cieľom po hebrejsky, s podobizňou cisára, aby každý vedel, kde je. Ja si myslím, že je to podobná vec, práve tu v Komárne chceli by dokázať, že to stále patrí k Slovensku. A tá socha je taký cieľ, taký znak, že je to pravda. Chceli by ho všade a tak chrániť štátotvorný národ a štátnosť Slovenska.“

Lubica Balková z Komárňanských Listov vyjadrila prozaický názor na to, akú úlohu zohráva táto a podobné historické kauzy v živote miestnych obyvateľov:

---

<sup>9</sup> Ide o sochu Petra Gaspára *Memento, 1944 – 1948*.

„Na politickej scéne sa čas od času niečo takéto vytiahne, ale radový občan sa zaoberá úplne inými vecami – prácou, cenami, momentálne dovolenkami, takže ani debata medzi priateľmi v rámci jednej komunity nie je. Ak, tak len v súvislosti s politikou v oblasti školstva, čo treba dotiahnuť. Alebo celoštátne problémy, ktoré sa dotýkajú občanov ako takých, nie špecificky národností. Takže, nepociťujem to. Áno, pripomenie sa to piatimi vetami a ideme ďalej, na osobné záležitosti.“

V rámci ilustratívneho prieskumu verejnej mienky sa zozbieralo 117 dotazníkov. Respondenti boli rozdelení podľa etnickej príslušnosti (takmer všetci si vybrali buď slovenskú alebo maďarskú príslušnosť). V prieskume som sa takisto snažila zistiť, či jestvujú názorové rozdiely medzi miestnymi mienkotvorcami a náhodnou vzorkou.

Keďže nie je možné sa tu zaoberať celým dotazníkom, zameriam sa na tie oblasti, ktoré súvisia s hodnotením dôležitosti niektorých historických udalostí a ich dopadu na súčasné slovensko-maďarské vzťahy. Výroky, na ktoré respondenti a respondentky reagovali, sa týkali spoločnej minulosti a vzťahov Slovákov a Maďarov v tomto regióne i všeobecne. Na niektoré z výrokov reagovali všetci respondenti podobne, niektoré však dostali odlišné odpovede.

Najviac rozdeľujúcim faktorom bola etnická príslušnosť (viď Tabuľku 1 nižšie). Väčšina respondentov (slovenských aj maďarských) súhlasila, že maďarská politická elita na Slovensku si viac uvedomuje svoju históriu a viac ju aj používa. Tiež súhlasili, že Maďari sa ešte nezmierili s rozpadom Maďarského kráľovstva po 1. svetovej vojne. Pri výroku o platnosti Benešových dekrétov väčšina všetkých respondentov súhlasila, že by mali byť nulifikované alebo aspoň by nemali byť podporované vládou, Slováci sa domnievali, že za minulosťou treba spraviť hrubú čiaru. Maďarskí respondenti si to mysleli v oveľa menšej miere. Hoci viac ako polovica Maďarov i Slovákov si želá minulosť nechať minulosťou, percento Slovákov je takmer o štvrtinu vyššie. Hoci tento rozdiel nie je štatisticky významný a vzorka respondentov je malá na to, aby sa dali robiť akékoľvek pevné závery, podporuje to hypotézu, že maďarskí respondenti predstavujúci etnickú menšinu sú pomerne viac etnicky aktívnejší a viac dôležitosti kladú na historické dedičstvo.

Z ďalších rozhovorov je zrejmé, že obdobie transferov, ktoré nasledovali po Benešových dekrétach, je vnímané ako najbolestivejšia etapa miestnych dejín.

Ďalší z výrokov, kde sa miera súhlasu líšila podľa etnickej príslušnosti, sa dotýkal obdobia maďarizácie. 85 percent Slovákov súhlasilo s tým, že toto bolo najhoršie obdobie slovenských dejín, oproti 38 % Maďarov. Názory sa rozchádzali aj pri výroku o nároku Slovákov na dominantné postavenie vo vlastnom štáte po tisícročnej porobe. S týmto výrokom súhlasila jedna štvrtina Maďarov oproti nadpolovičnej väčšine Slovákov. Slováci mali pozitívnejšiu predstavu o svojej otvorenosti voči maďarskej menšine. 40 % súhlasilo, že Slováci kompromisnému dialógu s maďarskou menšinou nikdy neboli otvorení, oproti trom štvrtinám Maďarov.

## Tabuľka 1: Minulosť a spolužitie Slovákov a Maďarov

Percento respondentov, ktorí úplne alebo čiastočne súhlasia s výrokom

Výroky	% z celej vzorky	N	% z maďarských respondentov	N	% zo slovenských respondentov	N	Chí kvadrát
Predstavitelia maďarskej menšiny na Slovensku si viac uvedomujú svoju históriu a častejšie sa na ňu odvolávajú ako slovenskí predstavitelia	77,8	77	77,3	58	79,3	19	0,74
** Pre Slovákov bola najhorším obdobím ich národného života násilná maďarizácia koncom devätnásteho, začiatkom dvadsiateho storočia	50,6	38	38,2	21	85	17	0,000
* Slovenský národ prežil tisíc rokov poroby a zaslúži si mať dominantné postavenie vo svojom vlastnom štáte	34,1	29	25,8	16	56,5	13	0,05
Maďari sa úplne zmierili s rozdelením Maďarska po prvej svetovej vojne.	27,4	23	27,2	18	27,8	5	0,07
* Maďari mali na Slovensku vždy rovnocenné postavenie s inými národnosťami	34,3	34	28	21	54,1	13	0,8
* Slováci nikdy neboli prístupní otvorenému kompromisnému dialógu s maďarskou menšinou	67,1	61	74,3	52	42,8	9	0,025
Tu na južnom Slovensku nebolo spolužitie Slovákov a Maďarov nikdy problémové	65,4	66	61,8	47	76	19	,3
Za minulosťou treba urobiť hrubú čiaru a nevracať sa k nej	61,2	60	54,2	39	80,8	21	0,1
Platnosť Benešových dekrétov by mala byť oficiálne potvrdená	28,6	22	22,3	12	43,4	10	0,25
Benešove dekréty by mali byť vyhlásené za neplatné	74,4	55	81,9	45	52,6	10	0,066
* Tieto udalosti treba chápať ako súčasť druhej svetovej vojny	67,9	55	59,7	34	87,5	21	0,026
Benešove dekréty boli spravodlivou odplatou Maďarom a Nemcom za krivdy z minulosti	11	9	8,2	5	19	4	0,06

\* Chí-kvadrát je štatisticky významné pri hodnote menšej ako 0,05


\*\* Chí-kvadrát je štatisticky významné pri hodnote menšej ako 0,001


Pri uvádzaní udalostí z dejín národa, za ktoré sa najviac hanbia, čerpali maďarskí respondenti z dejín Maďarska aj Československa. Prvenstvo na oboch stranách získala 2. svetová vojna, pre Maďarov potom ešte vystupuje do popredia Trianon a rozdelenie Československa, pre Slovákov Slovenský štát.

Tabuľka 2: „Obdobie alebo udalosť v histórii môjho národa, za ktoré sa hanbím“:						
	Počet – spolu	Percent – spolu	Počet – Slovenskí respondenti	Percent zo Slovenských respondentov	Počet - Maďarskí respondenti	Percent z Maďarských respondentov
Nevyplnené	66	56,4	19	63,3	47	54,0
"Maďarizácia"	2	1,7	0	0	2	2,3
1968	1	0,9	0	0	1	1,1



20. storočie	1	0,9	0	0	1	1,1
Benešove dekréty	4	3,4	1	3,3	3	3,4
Horthyho režim	2	1,7	0	0	2	2,3
Viacero	1	0,9	1	3,3	0	0
Žiaden	7	6,0	1	3,3	6	6,9
Slovenský štát (1939 – 1945)	4	3,4	2	6,7	2	2,3
Socializmus	4	3,4	1	3,3	3	3,4
Rozdelenie Československa	5	4,3	1	3,3	4	4,6
Trianon	4	3,4	0	0	4	4,6
2. svetová vojna	16	13,7	4	13,3	12	13,8
Spolu	117	100	30	100	87	100

 Vybrané dvomi a viac maďarskými respondentmi

 Vybrané dvomi a viac slovenskými respondentmi

### **Kolektívna pamäť prostredníctvom národných hrdinov**

Pri identifikácii pozitívnych národných hrdinov (Tabuľka 3) je etnická línia viditeľnejšia. To sa odráža aj v iných prieskumoch verejnej mienky na túto tému.

Dvojmesačník *História* (2003, 3) položil študentom stredných škôl v Komárne otázku o verejných osobnostiach zo slovenskej a maďarskej minulosti. Dotazník obsahoval štyri otázky. Autori našli podobnosti, no i dôležité rozdiely medzi odpoveďami študentov. V odpovediach na prvú otázku – Ktorá udalosť v slovenskej minulosti sa vám zdá najdôležitejšia? –slovenskí študenti identifikovali vznik Slovenskej republiky v roku 1993 (11 zo 48 žiakov), kodifikáciu slovenského jazyka v roku 1843 (10), novembrovú revolúciu (8), založenie prvej Československej republiky v roku 1918 (7), obdobie Veľkej Moravy a príchodu kresťanských vierozvestov Cyrila a Metoda (5). Maďarskí študenti súhlasili s prvenstvom založenia Slovenskej republiky v roku 1993 (28 zo 69). Deväť študentov označilo vznik Slovenského štátu, 14 si vybralo kodifikáciu spisovného jazyka, 6 založenie prvej Československej republiky a 6 Slovenské národné povstanie.

Druhá otázka zisťovala, ktorú osobnosť slovenskej histórie považujú za najdôležitejšiu. Väčšina slovenských študentov sa hlásila k Ľudovítovi Štúrovi (15 zo 48). Ďalších osem označilo T. G. Masaryka a traja E. Beneša. Päť študentov si vybralo M. R. Štefánika.

Maďarskí študenti rovnako vybrali Ľudovíta Štúra ako najvýznamnejšiu osobnosť slovenskej histórie (46 zo 69). Päť identifikovalo P. O. Hviezdoslava a po štyroch hlasoch sa ušlo M. R. Štefánikovi a J. Tisovi.

Tretia otázka sa týkala najdôležitejšej udalosti z maďarskej histórie. Tu sa ukázalo, že slovenskí študenti majú ťažkosti pri identifikovaní kľúčových momentov z maďarskej histórie. Až desať zo slovenských študentov nevedelo na túto otázku odpovedať. Dvanásť z nich označilo rozpad Rakúsko-Uhorska a štyria revolúciu z roku 1848. Maďarskí študenti označili na prvom mieste založenie Maďarského kráľovstva (31 zo 69), obsadenie Karpatskej kotliny Hunmi (18). Dvanásť uviedlo revolučný rok 1848 a šiesti Trianon.

Podobne na otázku – Ktorá z osobností maďarskej histórie sa vám zdá najdôležitejšia? – nevedelo odpovedať 13 slovenských študentov. Zvyšné odpovede sa rozdelili na S. Petőfiho (12), L. Kossutha (8), a Svätého Štefana (4).



Maďarskí študenti najčastejšie uviedli Svätého Štefana (31 zo 69). I. Széchényi dostal 13 hlasov, päť označilo L. Kossutha a päť S. Petőfiho. Osem študentov uviedlo Mateja Korvína.

Podobné prieskumy sú uskutočnené na národnej úrovni. Inštitút pre verejné otázky (V. Krivý, 2000: 73 – 91) zisťoval názory na najdôležitejšie osobnosti 20. storočia. Analýza porovnala obdobie rokov 1991 a 1999. Najvýznamnejšou osobnosťou bol najčastejšie označený Alexander Dubček (pozitívne hodnotený 95 % respondentov v roku 1991 a 88,6 % v roku 1999). M. R. Štefánik sa umiestnil ako druhý so 72,3 % v 1997 a v roku 1999 to bolo 73,5 %. Popularita všetkých ostatných osobností bola poznačená signifikantnými posunmi. Československý a neskôr český prezident V. Havel sa posunul zo 61 % v roku 1991 na 44,8 % v roku 1998. Vladimír Mečiar, ktorý sa tešil popularite 59,8 % respondentov v roku 1992, klesol na 28,6 % v roku 1999 a značne vzrástlo jeho negatívne hodnotenie (z 18,4 % na 47,8 %). T. G. Masaryka vnímala v pozitívnom svetle polovica slovenskej populácie v roku 1991 a negatívne takmer 30 %. V roku 1999 ho stále vnímalo pozitívne 45 % a negatívny postoj poklesol na 10 %.

V dotazníku, ktorý som distribuovala v Komárne, si slovenskí respondenti vybrali za svojho národného hrdinu Ľudovíta Štúra a Milana Rastislava Štefánika. Maďarskí respondenti najčastejšie vpísali mená Svätého Štefana a Lajosa Kossutha.

**Tabuľka 3: „Najväčší hrdina v histórii môjho národa“:**

	Počet – spolu	Percent – spolu	Počet slovenských respondentov	Percent zo slovenských respondentov	Počet maďarských respondentov	Percent z maďarských respondentov
Nevyplnené	54	46,2	16	53,3	38	43,7
<b>Alexander Dubček</b>	5	4,3	2	6,7	3	3,4
Arpád	1	0,9	0	0	1	1,1
Attila	1	0,9	0	0	1	1,1
Ferenc Deák	1	0,9	0	0	1	1,1
<b>Gyorgyi Klapka</b>	2	1,7	0	0	2	2,3
Imre Nagy	1	0,9	0	0	1	1,1
<b>István Széchényi</b>	5	4,3	0	0	5	5,7
Jánošík	4	3,4	2	6,7	2	2,3
<b>Kráľ Matej</b>	2	1,7	0	0	2	2,3
<b>Lajos Kossúth</b>	10	8,5	0	0	10	11,5
Ľudovít Štúr	5	4,3	5	16,7	0	0,0
Milan Rastislav Štefánik	5	4,3	5	16,7	0	0,0
Rákoczi	2	1,7	0	0	2	2,3
<b>Svätý Štefan</b>	15	12,8	0	0	15	17,2
Sándor Petőfi	1	0,9	0	0	1	1,1
Svätý Juraj	1	0,9	0	0	1	1,1
T. G. Masaryk	1	0,9	0	0	1	1,1
Spolu	117	100	30	100,0	87	100,0

 Vybrané dvomi a viac maďarskými respondentmi  
 Vybrané dvomi a viac slovenskými respondentmi

Ďalším deliacim faktorom v odpovediach na tieto výroky sa javí byť spoločenské postavenie. Pri rozdelení respondentov na náhodnú vzorku a na „elitu“ (miestni mienkotvorci na riadiacich pozíciách) sa ukázali rozdiely v intenzite súhlasu či nesúhlasu s výrokom. Hoci rozdiel nie je štatisticky signifikantný a vzorka respondentov nie je zďaleka reprezentatívna, je tu zjavná tendencia výberu extrémnejších odpovedí („úplne súhlasím“ alebo „úplne nesúhlasím“). Skupina mienkotvorcov sa viac pridáva k názoru, že Slováci nikdy neboli naklonení kompromisu a dialógu s maďarskou menšinou. Rovnako výrok „Benešove dekréty boli odplatom za krivdy páchané Maďarmi a Nemcami v minulosti“ nebol v náhodnej vzorke obzvlášť názorovo vyhranený, elitná skupina s ním silnejšie nesúhlasila.

Pravdaže, z tohto rozdelenia nemôžeme vyvodzovať pevné závery – celková vzorka populácie je malá a pri rozdelení sú tieto dve skupiny ešte menšie a nerovnomerne rozdelené. Služi skôr ako test možných pnutí, ktoré by bolo zaujímavé hlbšie preskúmať v budúcnosti.

**Tabuľka 4: Porovnanie náhodne vybratej skupiny s elitnou skupinou**

skupina	Etnická príslušnosť		Benešove dekréty boli odplatom za krivdy páchané Maďarmi a Nemcami v minulosti				Celkom
			Úplne súhlasím	Viac súhlasím	Viac nesúhlasím	Úplne nesúhlasím	
<b>Náhodná</b>	maďarská	Počet	2	3	6	25	36
		% z maďarskej	6%	8%	17%	69%	100%
	slovenská	Počet	2	1	4	7	14
		% zo slovenskej	14%	7%	29%	50%	100%
Spolu		% z celej vzorky	8%	8%	2%	64%	100%
<b>Elita</b>	maďarská	Počet		0	2	23	25
		% z maďarskej		0%	8%	92%	100%
	slovenská	Počet		1	3	3	7
		% zo slovenskej		14%	43%	43%	100%
Spolu		% z celej vzorky		3%	16%	81%	100%

Skupina	Slováci nikdy neboli prístupní otvorenému a kompromisnému dialógu s maďarskou menšinou	Asymp. významnosť (2-stranná)	Pearsonov e R
Náhodná	Pearsonov Chí-kvadrát	0,292	0,198
<b>Elita</b>	<b>Pearsonov Chí-kvadrát</b>	<b>0,016</b>	<b>0,507</b>

Medzi inými faktormi, ktoré ovplyvňovali rozdiely v názoroch, boli vek, rod a dĺžka pobytu respondenta/respondentky v jeho/jej meste. Ženy, starší ľudia a tí, čo žili v mieste bydliska, najčastejšie mali tendenciu byť viac tolerantní a optimistickejší ohľadne slovensko-maďarských vzťahov.

## Záver

V prípade sochy Cyrila a Metoda nie je možné nevšimnúť si úlohu kľúčových aktérov na miestnej, národnej i medzinárodnej politickej scéne. V centre konfliktu boli predstavitelia Matice slovenskej v Komárne a predstavitelia (prevažne maďarského) mestského zastupiteľstva. Postupné zainteresovanie národných i medzinárodných politikov a inštitúcií ilustruje užitočnosť kultúrnych kódov v politickej súťaži o popularitu. Miestne obyvateľstvo takmer na túto udalosť nereagovalo a ak, tak s nechutou k narúšaniu pokojného života v meste. Miestne „malé dejiny“ susedských a rodinných vzťahov neboli narušené touto aférou, ktorá bola vnímaná ako zásah zvonku, napriek tomu, že Matica slovenská v Komárne sídli desaťročia.

Prieskum verejnej mienky naznačil, že politické rozhodnutia na národnej úrovni, ktoré majú konkrétny dopad na každodenný život, vzbudzujú vyššiu mieru etnickej identifikácie než miestne udalosti. Maďarskí obyvatelia napriek tomu, že v Komárne predstavujú väčšinu, majú tendenciu viac vnímať svoju etnicitu a prikladať väčší význam historickým udalostiam. Rovnakú tendenciu prejavujú mienkotvorci na rozhodovacích pozíciách.

Počas tohto prieskumu takmer bez rozdielu opýtaní vyjadrovali presvedčenie, že prípady, akým bolo umiestnenie sochy solúnskych bratov, budú so vstupom Slovenska a Maďarska čoraz viac irelevantné a naše susedské vzťahy sa ustália a oteplejú. Dnešná politická realita však ukazuje, že nacionalistická rétorika zostáva naďalej lákavým prostriedkom na etnickú mobilizáciu v honbe za voličmi.

## Použitá literatúra

Anderson, B.: *Imagined Communities*. London a New York, Verso, 1991.

Barth, F.: *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, Little, Brown and Company, 1969.

Bischof, G., Pelinka, A. (Eds.): *Austrian Historical Memory and National Identity*. New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1997.

Blight, D.W.: *Historians and Memory*. Common-place, 2002, 2/3, (Cit. 6. 12. 2008). Dostupné na: <http://www.common-place.org/vol-02/no-03/author/>

Bordás, S. et al.: *Mýty a kontramýty; Sociologický a etnopsychologický výskum slovensko-maďarských vzťahov na Slovensku*. Dunajská Streda, Nap Kiadó, 1994.

Bourgignon, E.: *Vienna and Memory: Anthropology and Experience*. Ethos, 1996, 24/2, s. 374 – 387.

Brubaker, R., Feischmidt, M., Fox, J., Grancea, L.: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Bucur, M., Wingfield, N. (Eds.): *Staging the Past: The Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. West Lafayette, Purdue University Press, 2000.

Bunting, M.: *RegimeChange, European-Style, is a Measure of our Civilization. European Self-Interest must not be Trumped by the Politics of Identity on the Road to Turkey's*

- Accession to the EU*. The Guardian, 26. 9. 2005, (Cit. 6. 12. 2008).  
<http://www.guardian.co.uk/politics/2005/sep/26/turkey.eu>
- Coser, L.: *Introduction: Maurice Halbwachs 1877 – 1945*. In: Halbwachs, M.: *On Collective Memory*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.
- Duray, M.: *Hungarian Nation in Slovakia*. 1996, (Cit. 7. 11. 2007].  
<http://www.slovakia.org/society-hungary.htm>
- Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. New York, Cornell University Press, 1983.
- Halbwachs M.: *On Collective Memory*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.
- Hobsbawm, E., Ranger T. (Eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Kaľavský, M.: *Formation of Ethnic Consciousness*. Človek a Spoločnosť, 2, Košice, 2001.
- Komárno zrážka radikálov nevzrušila*. SME, 7. 7. 2005.
- Kontraproduktívne víťazstvo symbolickej politiky nad pragmatizmom*. SME, 23. 9. 1999.
- King, J.: *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848 – 1948*. Princeton University Press, 2002.
- Krivý, V.: *Politické orientácie na Slovensku – skupinové profily*. Bratislava, IVO, 2000.
- Kusá, D., Baharvar, D., Ergenc C., Gamaghelyan P., Keller, B., Levine, H., Saltsman, A., Steele, D.: *Mediating History, Making Peace: Training Manual in Historical Conciliation*. Boston, International Center for Conciliation, 2008.
- Lukes, I.: *Czechs and Slovaks: The Failure to Find a Decent Past*. Cultural Survival Quarterly, 1995, 2, s. 19 – 24.
- Maalki, L.: *There's No Place Like Heimat*. In: Eley, G., Suny, R. G. (Eds.): *Becoming National: A Reader*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Mácza, M.: *Vývoj Komárna v obrazoch*. Komárno, Oblastné Podunajské múzeum.
- Maďarské noviny o roztržke písali na prvej strane*. SME, 6. 7. 2005.
- Matica slovenská Komárno, website. <http://www.matica.sk/IUMS/komarno.html> (cit. 7. 11. 2007).
- Mesežnikov, G.: *Kontraproduktívne víťazstvo symbolickej politiky nad pragmatizmom*. SME, 23. 9. 1999.
- Názory, 2003, 3 a 14. Bratislava: Ústav pre výskum verejnej mienky pri Štatistickom úrade SR.
- Petersen, R. D.: *The Strategic Use of Emotion in Ethnic Conflict: Emotion and Interest in the Reconstruction of Multiethnic States*. Manuskript, 2004, citované so súhlasom autora.
- Petersen, R. D.: *Understanding Ethnic Violence: Fear, hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Pobúrení Kossuthovou sochou*. Spravy.markiza.sk, (Cit. 15. 2. 2004). Dostupné na: <http://www.markiza.sk/?|:9-uFG1EC723H-J-6-D-P8-R266-o-E-B-c-T-D-aben>

- Postoj detí k Maďarom prekvapil.* SME, 21. 8. 2008, s. 4.
- Repa, M.: *Dobrá vôľa v nedohľadne*, Slovo, 26. 1. – 1. 2. 2000, (Cit. 7. 11. 2007).  
Dostupné na: <http://www.noveslovo.sk/archiv/2000-4/ospolocnosti.html>
- Reško, A.: *Komárno*, Bratislava, Offset Print, 1995.
- Roguľová, A.: *Anketa: Čo o sebe vieme? Dejiny očami menšiny a väčšiny*. História, 2003, 3, s. 26 – 27.
- Ross, M. H.: *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Rothschild, J.: *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York, Columbia University Press, 1981.
- Sack, R. D.: *Human Territoriality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Schieder, T.: *The Role of Historical Consciousness in Political Action*. History and Theory, 1978, 17/4, s. 1 – 18.
- Shestakov, A.: *Cultural Code Concept in Contemporary World*. Bergen University, Department of Public Administration and Organizational Theory, 2008, (Cit. 15. 1. 2009).  
Dostupné na: <https://bora.uib.no/bitstream/1956/2861/1/47382752.pdf>
- Szarka, L.: *Border Region or Contact Zone. Ethnic and Ethno-Social Processes in Small Language and State Border*. In: Torsello, D., Pappová, M. (Eds.): *Social Networks in Movement: Time, interaction and Interethnic Spaces in Central Eastern Europe*. Forum Minority Research Institute, Šamorín, Liliun Aurum, 2004.
- Šutaj, Š. (Ed.): *Národ a národnosti na Slovensku; Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy*. Slovenská akadémia vied, Prešov, 2004, (Cit. 7. 11. 2007). Dostupné na: [http://www.saske.sk/SVU/publikacie/Narod\\_a\\_narodnosti.pdf](http://www.saske.sk/SVU/publikacie/Narod_a_narodnosti.pdf)
- Thorpe, N.: *Hungary Blocks Huns Minority Bid*. BBC News, 2005, (Cit. 12. 4 2005).  
Dostupné na: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4435181.stm>
- Turčan, V.: *Cyril a Metod – trvalé dedičstvo?* In: Krekovič, E., Mannová, E., Krekovičová, E.: *Mýty naše slovenské*. Bratislava, Academic Electronic Press, 2005.
- Vyhlasenie poslankyne Kataríny Tóthovej, SITA, 10. 5. 2005, (Cit. 7. 11.2007). Dostupné na: [http://mesto.sk/komarno/kultura\\_\\_spolocnost/](http://mesto.sk/komarno/kultura__spolocnost/)

## **Rozhovory v Komárne**

- Imre Andruszkó, poslanec mestského zastupiteľstva, riaditeľ Gymnázia Jánoša Selyého (12. 7. 2003).
- J. Bačová, psychologička, Centrum poradenských služieb (júl 2003).
- Ľubica Balková, novinárka, Komárňanské listy.
- Tibor Bastrnák, primátor Komárna, (15. 7. 2003).
- Július Hrala, aktivista (informátor, jún – júl 2003).
- Gabriela Kobulská, riaditeľka Matice slovenskej v Komárne (14. 7. 2003).

Michal Mácza, historik (17. 7. 2003).

Predstaviteľ maďarského kultúrneho združenia Csemadok.

József Fazekas, evanjelický pastor, Reformovaná cirkev (14. 7. 2003).

### **Rozhovory s politickými lídrami**

Dušan Čaplovič, poslanec NR SR za SMER (18. 7. 2003).

František Mikloško, poslanec NR SR za KDH (13. 6. 2003).

Ivan Harman, generálny tajomník SDKÚ (18. 6. 2003).

László Nagy, predseda parlamentného výboru pre ľudské práva, národnostné menšiny a postavenie žien (4. 8. 2003).

## 4.

### Slováci: „najvlasteneckejší Uhri“ alebo „slobodný národ“? Sociálne reprezentácie Slovákov v maďarskej tlači v rokoch 1914 – 1918<sup>10</sup>

László Vörös

**Kľúčové slová:** sociálne reprezentácie, uhorský/maďarský nacionalizmus, slovenský nacionalizmus, nacionalistické diskurzy, sociálne kategórie, ľud/národnosť, prvá svetová vojna.

Jedným zo základných znakov fungovania *nacionalizmu* je symbolický jazyk, prostredníctvom ktorého sa konštruje realita „národa“, ako jedna z najzákladnejších a najprirodzenejších pôsobiacich kategórií sociálneho života. Ide predovšetkým o jazyk, ktorý triedi a kategorizuje ľudí podľa „národnosti“ či „ethnicity“ alebo „národnej príslušnosti“. V tejto štúdiu budem skúmať spôsoby, akými sa písalo počas prvej svetovej vojny o Slovákoch v regionálnej maďarskej tlači vychádzajúcej v severozápadných župách Uhorska (t. j. približne oblasť dnešného západného Slovenska). Budem sledovať, ako sa pri vytváraní obrazu slovensky hovoriaceho obyvateľstva manipulovalo s kategóriami „ľud“, „národnosť“, a „národ“, akými stereotypnými obsahmi boli napĺňané a ako sa tieto obsahy, ako aj používanie samotných kategórií, v priebehu sledovaného obdobia menili.

Pri analýze piatich vybraných týždenníkov budem pracovať s konceptom *sociálnej reprezentácie*, ktorý vychádza z Durkheimovskej tradície. Émil Durkheim vnímal spoločnosť ako *systém kolektívnych reprezentácií*, teda ako súbor kolektívne zdieľaných predstáv (porozumení, pochopení) prejavujúcich sa v podobe situačných postojov, hodnôt a noriem správania sa, ale aj sociálnych kategórií, stereotypov, symbolov a konceptov, a vôbec všetkých predstáv o človeku, skupine či spoločnosti, ktoré v danej spoločnosti fungujú, formujú sa a reprodukovujú pri každej komunikácii (t. j. sociálnej interakcii) účastníkov sociálneho života (Durkheim, 2002). Durkheimov koncept kolektívnych reprezentácií sa okrem sociálnej psychológie a niektorých odvetví antropológie úspešne presadil aj v časti historiografie. V rámci sociálnej psychológie ju ďalej rozvinul Serge Moscovici vo svojej teórii *sociálnych reprezentácií* (Moscovici, 2001). Moscovici poukázal na neustálu premenlivosť a mnohorakú podmienenosť sociálnych reprezentácií. Jednotlivé reprezentácie sa menia, zároveň však zachovávajú zdanie stability a kontinuity. Jedným z mechanizmov, ktoré tomu napomáhajú, je kognitívna praktika, ktorú Moscovici nazýva *objektifikácia*. K objektifikácii dochádza, keď sa s abstraktnými myšlienkami (t. j. sociálnymi reprezentáciami) nakladá tak ako s vecami, teda ako reálnymi, zmyslami postihnuteľnými entitami pochádzajúcimi zo sveta, ktorý existuje *mimo* a nezávisle od ľudskej kognície (Moscovici, 2001: 49 – 54, 1988: 232 – 233).

Objektifikácia, ako si ešte ukážeme, je jedným z kľúčových mechanizmov, ktoré v mysliach ľudí z abstraktnej kategórie „národa“ vytvárajú tú najprirodzenejšiu vec v každodennej komunikácii.

---

<sup>10</sup> Táto štúdia vznikla v rámci Centra excelentnosti SAV: CEVKOMSD. Časti textu použité v tejto štúdiu boli prebrané z článku Vörös, L.: *Premeny obrazu Slovákov v maďarskej hornouhorskej regionálnej tlači v období rokov 1914 – 1918*. Historický časopis, 2006, roč. 54, č. 3, s. 419 – 450.



Najbežnejší spôsob analýzy fungovania sociálnych reprezentácií v historickom výskume je prostredníctvom sémantickej analýzy diskurzov, ktorých časti sa nám zachovali v historických prameňoch. Podľa historika Rogera Chartiera je pri skúmaní reprezentácií (kultúrnych či sociálnych kategórií) v historických kontextoch nutné okrem iného venovať pozornosť trom faktorom: 1. praxi sociálnej klasifikácie a kategorizácie (takáto prax tvorí jadro každej reprezentácie), 2. kontextu (t. j. *sociálnemu milieu*) a podmienkam vzniku reprezentácií, 3. spôsobom ich presadenia ako sociálnej reality. V poslednom prípade ide predovšetkým o skúmanie sociálnej moci autorov a promotérov dominantných reprezentácií sociálnej reality a v neposlednom rade aj médií, prostredníctvom ktorých sa jednotlivé reprezentácie šírili, resp. presadzovali ako dominantné. (Chartier, 1995: 544 – 558, 1997: 90 – 103).

Sociálne kategórie, ktoré sledujem v tejto štúdii – t. j. „ľud“, „národnosť“ a „národ“ – pôsobia pri úplných základoch vnímania ľudskej spoločnosti posledných 150 až 200 rokov. V tomto období, ktoré presahuje až do súčasnosti, dané kategórie so sebou nesú významy s dôležitými politicko-mocenskými dôsledkami. V nasledujúcom texte sa budem usilovať ukázať, že to, či nejaká skupina ľudí bola v diskurzoch reprezentovaná ako „ľud“, „národnosť“ či „národ“, vôbec nebolo náhodným javom. Práve naopak, vždy išlo o podmienenú prax – a to podmienenú buď politickými, ekonomickými, socio-kultúrnymi alebo ideologickými determinantmi (spravidla však ich kombináciou), ktoré zas boli výsledkom/dôsledkom konkrétnej *nacionalistickej ideológie*. V závislosti od moci a prostriedkov, ktorými disponovali promotéri danej nacionalistickej ideológie, sa tá stala viac či menej funkčným reprezentačným rámcom, prostredníctvom ktorého bola utváraná sociálna realita (Findor, 2008).

Aplikácia teórie sociálnych reprezentácií pri štúdiu „etnických“, „národných“ či „národnostných“ kategórií a stereotypov nám prináša viacero analytických výhod, z ktorých by som na tomto mieste vyzdvihol aspoň tú najdôležitejšiu. Pomôže nám, historikom, uvedomiť si, že sociálne kategórie a stereotypy neslúžili (a neslúžia) len na jednoduchý popis javov, na „pravdivé pomenovanie“ skutočnosti, ale práve naopak, do veľkej miery sa podieľali (a podieľajú) na vytváraní obsahu daného sociálneho javu či skupiny a ich reprezentácii ako skutočných, objektívne existujúcich, na myslení a konaní človeka nezávislých, entít. Teória sociálnych reprezentácií nás neprehliadnuteľným spôsobom upozorňuje na ontologický status kategórií „národa“, „národnosti“ a podobných sociálnych kategórií, ktoré vytvárajú sociálnu realitu, či presnejšie predstavu o ich reálnej existencii ako vnútorne homogénnych a navonok jasne ohraničených sociálnych skupín. V prípade týchto sociálnych kategórií totiž na rozdiel od vecí a javov materiálneho sveta platí, že kým nie sú pomenované, neexistujú. Napríklad, fyzikálny jav, ktorý nazývame zemská príťažlivosť, existuje a má zásadný vplyv nielen na ľudský život, ale na akýkoľvek iný život bez ohľadu na to, či ho človek nejakým pomenoval alebo nie. V prípade vyššie menovaných sociálnych kategórií však toto neplatí. „Uhorský národ“, „slovenský národ“ či „maďarský národ“, akýkoľvek „národ“, nemal žiadnu formu existencie predtým, než bola jeho existencia vyslovená v diskurzoch (najprv v dizkurzoch limitovaného počtu ľudí, neskôr v diskurzoch stále rozsiahlejších, až nakoniec kategória „národa“ sama začala rámcovať jednotlivé diskurzy). „Realita“ národa bola ďalej presadzovaná a potvrdzovaná inými, nadväznými sociálnymi kategóriami, klasifikáciami, inštitúciami, sociálnou praxou a materializáciou v podobe hmatateľných symbolov (Billig, 1995, Findor, 2006).

V tomto texte nepoužívam niektoré kľúčové sociálne kategórie, ktoré sú vlastné nacionalistickým diskurzom 19. storočia, ako *kategórie analýzy*. Termíny ako „národnosť“ (napr. „slovenská národnosť“), „národ“ („uhorský národ“, „uhorský politický národ“), „ľud“ („slovenský ľud“, „uhorský ľud“, „maďarský ľud“) v dobových diskurzoch fungovali ako *kategórie sociálnej praxe*, teda ako slová (pojmy), prostredníctvom ktorých sociálni aktéri vnímali realitu svojho sociálneho života. Tieto svojimi význammi objektifikovali kategórie „ľud“, „národnosť“ a „národ“ ako veci, ktoré jestvujú podobným spôsobom ako jestvujú materiálne objekty vonkajšieho a na ľudskej myslí nezávislého sveta. A podobne ako zmyslami pozorovateľné veci, aj tieto sociálne kategórie boli predstavované ako také, ktoré sa vyznačujú istými esenciálnymi kvalitami, na základe ktorých ich možno definovať, opísať a klasifikovať. Tieto predstavované kvality charakterizovali každého individuálneho člena skupiny, ako aj skupinu ako celok. Predstava reálnej vecnej existencie skupín pomenovaných sociálnymi kategóriami (pričom samotný akt pomenovania vytvára ich existenciu) bola v rámci diskurzov utváraná istými komunikačnými stratégiami. Išlo predovšetkým o *esencializujúce* a *personifikujúce* výrazové prostriedky, prostredníctvom ktorých boli sociálne skupiny jednak „obdarované“ vrodenými, stabilnými a nemennými charakteristikami, ktoré vyjadrovali ich „skutočnú prapodstatu“ (esenciu), a jednak boli zosobnené do podoby kolektívneho aktéra, „kolektívnej bytosti“, ktorá, podobne ako individuum, je schopná cítiť (napr. trpieť), konať (napr. útočiť, či vzdorovať, utláčať alebo naopak, vzoprieť sa útlaku) a mať túžby a vôľu (napr. pre dosiahnutie politickej nezávislosti).

Dôležitým faktom je, že takéto vnímanie a reprezentácie takýchto sociálnych kategórií v laických diskurzoch, a do veľkej miery aj v odborných diskurzoch historikov, pretrváva podnes (Hronský 1998, Mésároš, 2004, Kováč et al., 2004, Čaplovič et al., 2000). To sú dôvody, prečo tieto termíny uvádzam v celom texte v úvodzovkách. Chcel som tak zdôrazniť, že ich nepoužívam ako *pojmy analýzy*, ale len ako odkaz na daný termín, tak ako bol chápaný a používaný v skúmanom období. Tieto slová teda z pozície historika vnímam výlučne ako artefakty svojej doby, bez prijímania ich významov (či už dobových, alebo súčasných, fungujúcich v bežnej komunikácii) ako *explikačných významov*, ktorými by som vysvetľoval výsledky svojich analýz.

Naopak, ako kategóriu analýzy používam termín *nacionalizmus*. Pre potreby tejto štúdie nacionalizmus definujem v širšom a v užšom význame. Pod nacionalizmom v širšom význame rozumiem *ideológiu*, hlásajúcu existenciu „národa“ ako najzákladnejšej, najdôležitejšej, prirodzenej a starobylej jednotky ľudstva. Popri kategórii „národa“ tu hrajú významnú rolu aj iné termíny kategorizujúce ľudí do sociálnych skupín a stereotypy, ktoré sa na ne viažu. V kontexte nacionalizmov stredoeurópskeho priestoru v 19. a začiatkom 20. storočia boli dôležitými kategóriami aj „ľud“ a „národnosť“. Termín „národnosť“ sa pritom bežne používal na označenie sociálnej skupiny – v súčasnosti sa častejšie používa „etnická skupina“ – a aj na označenie príslušnosti k „národu“ či etnickej skupine, t. j. etnicitu. Už len táto mnohoznačnosť významov termínu „národnosť“ svedčí o jeho absolútnej nevhodnosti pre analytické použitie.

„Národ“ však zostáva dominantnou kategóriou, voči ktorej všetky ďalšie kategórie („ľud“, „národnosť“) v diskurzoch 19. a nasledujúcich storočí nadobúdali a naďalej nadobúdajú svoje významy. Keď hovorím o nacionalizme ako o ideológii, mám tým na mysli *totálny koncept ideológie*, ako ju definoval Karl Mannheim: ako vzájomne prepojené

a navzájom sa konštituujujúce a reprodukujujúce štruktúry vedomia a praxe (módov prežívania), ktoré sú vždy podmienené konkrétnymi sociálnymi situáciami (Mannheim, 1991: 109 – 113, 116 – 120, 299 – 300). Tieto sú zdieľané členmi sociálnej skupiny (ktorej existenciu určujú zmienené štruktúry vedomia a praxe) a vytvárajú tak základné rámce sociálnej reality, ako je zažívaná členmi danej skupiny. Nacionalizmus stojí v tomto ohľade na inej úrovni ako tri *klasické (partikulárne) ideológie*: konzervativizmus, liberalizmus a socializmus. Nacionalizmus vo vzťahu k nim tvorí ideologickú superštruktúru konštituujúcu sociálnu realitu „národa“ a v rámci tejto *reality* tieto tri ideologické systémy fungujú. Idea národa a kategória národa boli (a sú) vlastné týmto trom ideovým doktrínam (ako aj iným). *Sociálne polia*, na ktorých fungujú, boli a naďalej sú podmienené *nacionalistickými (totálnymi) ideológiami*.

Táto definícia je teda v protiklade s chápaním nacionalizmu – ktoré sa obvykle objavuje v historickej literatúre – ako ideológie či doktríny, ktorá existovala paralelne s uvedenými tromi veľkými ideologickými systémami 19. a 20. storočia, teda ako štvrtá v poradí. V mojom ponímaní je vzťah medzi týmito ideológiami jednoznačný: možno hovoriť o nacionalistickom konzervativizme, liberalizme či socializme, ale nemožno hovoriť o liberálnom, konzervatívnom či socialistickom nacionalizme. Chcem však zdôrazniť, že toto vymedzenie je formulované len pre potreby tejto štúdie a nemá ambíciu byť všeobecne aplikovateľné aj na iné empirické kontexty. Pre iné účely by samozrejme mohlo byť úplne legitímne hovoriť o „liberálnom“ či „konzervatívnom“ nacionalizme. Tu prijaté vymedzenie však podporuje aj fakt, že v súčasnosti neexistuje diskurz, téma či kontext (a dovoľím si tvrdiť, že to rovnako platí aj pre obdobie konca 19. a začiatku 20. storočia), v ktorom by sa nedala zmysluplne použiť kategória „národ“.

Na širšiu definíciu nadväzuje aj užšia definícia nacionalizmu, pri formulovaní ktorej vychádzam z definície Johna Breuillyho. Vo svojej práci *Nationalism and the State* pod nacionalizmom rozumie existenciu a činnosť politických hnutí, ktoré presadzujú doktrínu, podľa ktorej 1. istá skupina ľudí tvorí „národ“ (a predstavitelia daného hnutia sú jeho jediným legitímnym reprezentantom), 2. záujmy „národa“ stoja nad akýmikoľvek inými záujmami a samotný „národ“ je najvyššou hodnotou, 3. finálnym cieľom nacionalistického hnutia je vydoberť pre „národ“ takú vysokú mieru nezávislosti (politckej suverenity), aká je možná (Breuilly, 1993: 2 – 3).

Považujem za účelné a dôležité stanoviť až dve definície toho istého javu, alebo presnejšie, formulovať rôzne úrovne daného fenoménu v dvoch samostatných definíciách, ktoré sa však navzájom doplňujú. Užšia definícia vychádza z premís stanovených širšou, všeobecnejšou definíciou. Pritom v odbornej historickej literatúre sa tieto úrovne bežne zamieňajú, resp. sa vôbec nezohľadňuje rozdiel medzi nimi. To často vedie k nejasnému a zmätočnému narábaniu s konceptom nacionalizmu, čo neraz končí posúvaním „nacionalizmu“ do metafyzických sfér, kedy sa zo sociálneho javu stáva sociálny aktér (Hronský, 1998, Mésároš, 2004). Vyššie uvedená dvojdefinícia umožňuje vyhnúť sa tomuto omylu. Prvá, všeobecná definícia nacionalizmu, identifikuje nadindividuálne sociálne štruktúry, kým druhá, čiastková definícia identifikuje konkrétnych sociálnych aktérov. Ak v nasledujúcom texte budem hovoriť o *uhorskom/maďarskom nacionalizme* či o *uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch*, budem vychádzať zo všeobecnej definície. Keď budem hovoriť o *uhorských/maďarských, rumunských* či *slovenských nacionalistoch*, budem vychádzať z druhej, partikulárnej definície nacionalizmu.

Metaforicky by sa vzťah medzi týmito dvomi definíciami dal vyjadriť tak, že prvá pomenúva javisko, na ktorom fungujú hráči (aktéri), ktorých roly sú definované druhou definíciou.

V slovenskej historiografii ostáva stále nevyriešenou otázkou, ako si pri práci s maďarskojazyčnými prameňmi poradiť s dichotómiou pojmov „uhorský“ – „maďarský“, ktorú spôsobuje to, že maďarčina nerozlišuje medzi štátnym a etnickým rámcom a pre oba používa slovo „magyar“. Domnievam sa, že tento problém nie je možné s definitívnou platnosťou vyriešiť. V tejto štúdii budem používať trochu netradičnú formu: „uhorský/maďarský“, keď budem hovoriť o nacionalistickom hnutí sledujúcom doktrínu „uhorského (politického) národa“ – t. j. nacionalizmus prevažne, no v žiadnom prípade nie výlučne (!) presadzovaný etnickými Maďarmi. V takýchto prípadoch by ani jeden z dvojice termínov „uhorský“ – „maďarský“ použitý osve nebol náležitý, ale skôr skresľujúci. Zároveň sa domnievam, že by sa malo rozlišovať medzi „uhorským/maďarským nacionalizmom“ pred zánikom Uhorského kráľovstva a „maďarským nacionalizmom“ po období 1918 – 1920. Pojem „uhorský/maďarský nacionalizmus“ výstižnejšie pomenúva zmiešaný charakter dominantného nacionalistického hnutia v Uhorsku – na jednej strane silne etatistický („uhorský“), na druhej strane nevyhnutne poprepletaný „etno-nacionalistickými“ sentimentmi („maďarský“). V prípade maďarských textov z obdobia, ktoré budem v tejto štúdii analyzovať (1914 – 1918), však budem slovo „magyar“ prekladať len ako „Uhor/uhorský“. Tým sa jednak vyhnem určovaniu fixného významu pri tejto mnohoznačnej kategórii (aj keď vo väčšine prípadov citovaných v tomto texte sa dá význam „uhorský“ či „maďarský“ relatívne spoľahlivo identifikovať; o dôvod viac aby som to nechal na čitateľa), no predovšetkým sa mi takýmto spôsobom lepšie podarí priblížiť myšlienkový svet maďarských autorov, pre ktorých existovala len jedna kategória „Magyar/magyar“, ktorá sa v rámci dobových diskurzov prekladala ako „Uhor/uhorský“.

Kým pristúpim k analýze vybraných periodík, v krátkosti načrtnem, ako sa v Uhorsku druhej polovice 19. storočia utvárali a ako fungovali „národné“ a „národnostné“ kategorizácie. Takisto stručne naznačím, ako boli v uhorskom/maďarskom diskurze tohto obdobia reprezentovaní Slováci a k akým zmenám a posunom v ich vnímaní postupne dochádzalo.

Uhorský/maďarský nacionalizmus – podobne ako aj iné nacionalistické ideológie – prešiel v priebehu 19. storočia viacerými fázami a v rôznych obdobiach bol ideovo rozlične zakotvený. Vďaka tomu ani predstava „národa“, ktorú v jednotlivých časových obdobiach nacionalistické elity sledovali, nebola úplne rovnaká. Základné ideologické východisko však bolo vo všetkých prípadoch jednotné a určujúce, a to doktrína „jednotného uhorského politického národa“ (v dobových diskurzoch sa tiež zvykla nazývať ako „uhorská štátna idea“). Idea „uhorského politického národa“ ako nacionalistická koncepcia zameraná na jazykovú/kultúrnu homogenizáciu štátu nebola v Európe 19. storočia ničím výnimočná. Podobnú integračnú (homogenizačnú a asimilačnú) politiku presadzovali i francúzske nacionalistické elity vo Francúzsku, anglické vo Veľkej Británii alebo nemecké v zjednotenom Nemecku (obzvlášť v Poliakmi obývaných oblastiach). Snahy o jazykovú a kultúrnu homogenizáciu obyvateľstva štátu tvorili v 19. storočí univerzálny politický model, ktorý nenasledovali len nacionalistické elity v štátoch Európy, od Portugalska až po Rusko, balkánske štáty a Turecko, ale aj na ostatných kontinentoch.

Idea „uhorského politického národa“ teda nebola statická a v priebehu 19. storočia prešla vývojovými zmenami. Klasická liberálna koncepcia „uhorského národa“, resp.

„uhorského politického národa“ (zakotvená v preambule „národnostného zákona“ z roku 1868) určovala:

Ponevác veškerí občania Uhorska už dľa základných zásad ústavy tvoria v politickom ohľade jeden národ, nerozlučiteľný jednotný národ uhorský, ktorého je každý občan vlasti, bár by ku ktorejkoľvek národnosti patril, rovnoprávnym údom (Zák. čl. XLIV/1868 o rovnoprávnosti národností, Dokumenty, 1998: 361 – 366).

Táto koncepcia – presadzovaná predovšetkým liberálmi typu Józsefa Eötvösa a Ferencza Deáka – predpokladala, že lojalita voči „uhorskému národu“ nemusí byť (v prípade Nemaďarov) v konflikte s lojalitou voči vlastnej „národnosti“. Národnostný zákon sa de facto snažil nájsť rovnováhu medzi dvoma typmi lojalít, ktorých existenciu predpokladal, a zároveň zadefinovať, čo ešte nie je a čo už je ohrozením integrity „uhorského politického národa“, resp. uhorského štátu. Eötvösovsko-deákovská liberálna koncepcia sa však do pozície určujúcej ideológie presadila len čiastočne a len na krátky čas.

V druhej polovici 70-tych a v 80-tych rokoch 19. storočia dochádza k posunu vo vnímaní koncepcie „uhorského politického národa“: lojalita k „národnosti“ začína byť vnímaná ako nezlučiteľná s lojalitou k „uhorskému politickému národu“. Preto sa homogenizačná politika uhorských/maďarských nacionalistických elít okrem „ politickej asimilácie“ zameriavala na marginalizáciu nemaďarských jazykov a kultúr v politickom a verejnom živote, no predovšetkým na elimináciu nemaďarských nacionalistických hnutí, ktoré boli vnímané ako stála hrozba pre integritu štátu. Posun v chápaní idey „uhorského politického národa“ priniesol so sebou aj posun v nacionalistickej rétorike a v spôsoboch reprezentácie „uhorského národa“, ako aj nemaďarských obyvateľov krajiny. Od 80-tych rokov, ale najmä od začiatku 90-tych rokov 19. storočia a potom na prelome 19. a 20. storočia na rôznych úrovniach uhorských/maďarských nacionalistických diskurzov badať v tlači, úradnej korešpondencii, učebniciach (predovšetkým tých, pre nemaďarské školy) zmeny v spôsobe, akým sa vyjadrovalo o nemaďarských populáciách Uhorska. Na rozdiel od predošlého obdobia sa čoraz menej hovorilo o „národnostiach“ („nemzetiségek“), o to viac sa v súvislosti s nemaďarským obyvateľstvom začalo používať slovné spojenie: „ľud/obyvatelia/občania nemaďarskej reči“, napríklad „ľud slovenskej reči“ alebo len „slovenský ľud“. Samozrejme kategória „národnosť/národnosti“ nevymizla a ďalej sa používala, ale v očividne menšej miere, a takmer nikdy v súvislosti s „uhorským politickým národom“. Dokonca i posledne menované označenie sa z textov takmer úplne vytráca a je nahradené etatistickejším „magyar állameszme“ („uhorská štátna idea“).

V prípade slova „národnosť“ a jeho odvodenín badať ešte jeden zaujímavý posun vo význame, ktorý tiež vo významnej miere vysvetľuje snahu o nepoužívanie tohto termínu pri reprezentácii nemaďarských populácií Uhorska v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch. V spomínanom období, t. j. v 80-tych a 90-tych rokoch 19. storočia (hoci aj tu sa veľmi ťažko vytyčujú jednoznačné časové horizonty) začínajú byť predstavitelia nemaďarských nacionalistických hnutí častejšie označovaní výrazom „nemzetiségiék“, resp. prídavným menom „nemzetiségi“ („národnostný“). Výraz „nemzetiségiék“ je problematické preložiť; obvykle sa vyskytoval buď samostatne alebo s prídavným menom určujúcim etnicitu. Doslovný preklad by znel: „národnostní“ (s *í* na konci, keďže je v množnom čísle), v maďarčine je však podstatným menom, preto vhodnejším prekladom by

bolo: „tí národnostní“. Podobne aj prídavné meno „národnostný“ v spojení s podstatným menom slúžil na pomenovanie predstaviteľov nemaďarských nacionalistických hnutí v Uhorsku. Najčastejšie sa vyskytovali slovné spojenia: „slovenskí“, „slovenskí národnostní“ alebo len „národnostní“ extrémisti, agitátori, buriči, či dokonca „národnostní“ alebo „slovenskí apoštoli“. Ide o slová a slovné spojenia, ktoré boli vo svojich negatívnych významoch a konotáciách synonymné s termínom „panzláv“ (ku kategórii „panzláv/panzlavizmus“ sa ešte vrátim neskôr).

Kategória „národnost/národnostný(i)“ teda nadobúda ďalší význam, vzťahujúci sa na predstaviteľov konkurenčných nemaďarských nacionalistických hnutí v Uhorsku. Takýmto spôsobom sa termín stal nositeľom aj krajne negatívnych významov s vážnymi politickými dôsledkami, čím sa táto kategória v rámci uhorského/maďarského diskurzu ďalej posúvala do pozície slova, ktoré je nepoužiteľné pre „neutrálne“ vyjadrovanie. Vidíme tu teda dôležité posuny vo významoch a používaní výrazových prostriedkov, ktoré sú odrazmi a zároveň dôsledkami zmeny vo vnímaní koncepcie „(politického) národa“ v Uhorsku.

Odborná historická literatúra sa obvykle vôbec nezaoberá rozdielnymi diskurzívnymi stratégiami, ktoré boli používané v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch 19. storočia pri reprezentáciách slovenského obyvateľstva. Ignorujú sa tak dôležité rozdiely, ktoré spočívali v striktnom rozlišovaní medzi bežnou slovensky hovoriacou populáciou, ktorá bola ľahostajná k slovenskému nacionalistickému hnutiu (t. j. „slovenským ľuďom“) a proponentmi slovenského nacionalistického hnutia (t. j. „panzlávmi“). Toto rozlišovanie logicky zapadalo do asimilačného (integračného) charakteru uhorského/maďarského nacionalizmu. „Slovenský ľud“ bol najčastejšie reprezentovaný – a platí to pre celé obdobie druhej polovice 19. storočia – ako mierumilovný, pracovitý, nábožný, poslušný a predovšetkým lojálny voči vlasti. Predovšetkým stereotyp vlasteneckosti, lojality k „uhorskému národu“ a „uhorskej vlasti“ je trvalo a dominantne prítomný. Tu však treba spomenúť, že uvedené pozitívne stereotypy lojality a oddanosti, pracovitosti, poslušnosti atď. sa vyskytovali v úradných a inštitucionalizovaných verejných diskurzoch (teda v komunikácii predstaviteľov štátnej správy, v tlači, v literatúre a pod.). Avšak v ľudovej slovesnosti boli okrem pozitívnych rozšírené aj negatívne stereotypy neobratnosti, zákernosti, pomstychtivosti, alkoholizmu a hlúposti (Pechány, 1913, [2000]: 29 – 34, Margalits, 1897: 722 – 23, Nagy, 1995, Kiliánová, Popelková, Vrzgulová, Zajonc, 2001).

Predstavitelia slovenského nacionalistického hnutia boli reprezentovaní v kontraste k „lojálnemu ľudu“ ako samozvanci, ktorí nie sú zástupcami „slovenského ľudu/národnosti“ a neobhajujú jeho záujmy, ako to o sebe vyhlasujú. Prototypom takýchto „vlasti nepriateľských buričov“ boli jednotlivci otvorene sa hlásiaci k slovenskému nacionalizmu, ktorí boli spojení so Slovenskou národnou stranou (ďalej SNS). Predstavitelia SNS boli reprezentovaní ako „panzlávi“, ktorých skutočným cieľom bola dezintegrácia Uhorska. Podľa prevládajúcich stereotypných predstáv boli vo svojej „vlastizradnej činnosti“ motivovaní predovšetkým zisťovacími cieľmi. „Panzlávskym buričom“ išlo jednak o peniaze, ktoré môžu prostredníctvom svojich peňažných ústavov vymámiť od „naivného ľudu“, na druhej strane boli „panzlávi“ agentmi, ktorých platili z Petrohradu, Prahy alebo Viedne. Označenie „panzláv“ bolo krajne negatívne a malo za následok spoločenskú dehonestáciu. Dokonca i predstavitelia SNS považovali zakaždým za nutné čo najrozhodnejšie sa od takéhoto označenia dištancovať.

Kategória „pansláva“ bola zároveň nesmierne široká. Význam samotného pojmu „panslavizmus“ nebol jednoznačne definovaný a do veľkej miery závisel od kontextu a ideovej orientácie jednotlivca. S istou dávkou zjednodušenia by sa dali identifikovať tri okruhy významov. Z dobových textov jednoznačne vyplýva, že základným významom, ktorý toto slovo nieslo, bola imperialistická doktrína ruského cára, cieľom ktorej bolo ovládnuť územia obývané slovanským obyvateľstvom, resp. snaha tohto slovanského obyvateľstva dostať sa pod zvrchovanosť ruského cára (Révai nagy lexikona, zv. 15, Budapest, s. d.). Častejšie sa však za „panslavizmus“ resp. za jeho prejav považovala akákoľvek otvorená demonštrácia „slovanskej vzájomnosti“, či už vo sfére politiky, ekonomickej spolupráce alebo kultúry. Tretie, v radikálnejších kruhoch rozšírené chápanie „panslavizmu“ v súvislosti so slovenským obyvateľstvom, zahŕňalo v sebe akúkoľvek demonštráciu „slovenskosti“ alebo „slovanskosti“ na verejnom priestore. Posledne menované „totálne“ chápanie „panslavizmu“ sa však spravidla objavovalo len v krízových situáciách, napr. počas volieb do parlamentu alebo do orgánov župnej a miestnej správy.<sup>11</sup> Toto je však, samozrejme, analytické rozlíšenie významov kategórie „panslavizmu“. V skutočnosti sa rôzne významy voľne posúvali a menili svoje odtiene podľa kontextu, v ktorom sa s touto kategóriou narábalo.

Je nesmierne dôležité zdôrazniť uvedenú dichotómiu v reprezentáciách Slovákov v uhorských diskurzoch druhej polovice 19. storočia. Nie je pritom nutné zdĺhavo vysvetľovať, prečo boli predstavitelia slovenského nacionalizmu oddelení od „lojálneho slovenského ľudu“ a označovaní zvlášť, pomocou krajne negatívnej kategórie „panslávov“. Reprezentovanie slovenských nacionalistov ako „panslávov“, ktorí presadzujú len svoje ziskové ciele alebo záujmy cudzích, Uhorsku nepriateľských mocností, ale v žiadnom prípade nesledujú a nezastupujú záujmy „slovenského ľudu“, malo v prvom rade delegitimizáciu funkciu.

V prípade reprezentácií kategórie „slovenského ľudu“ v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch však v období poslednej štvrtiny 19. storočia dochádza k istým neočakávaným a nechceným dôsledkom, ktoré vyplývali zo samotnej praxe sociálnej kategorizácie. Na jednej strane sa prejavovala úporná snaha reprezentovať slovensky hovoriace obyvateľstvo žijúce v severných župách Uhorska ako súčasť „uhorského národa“, a nie „slovenskej národnosti“, ako úplne lojálne voči „uhorskému národu“, ktorý bol reprezentovaný ako jediná existujúca a jediná legitímna kolektívna jednotka v Uhorsku. Na druhej strane, už len samotným reprezentovaním „slovenského ľudu/národnosti“ ako takého či onakého, bol tento v rámci dobového diskurzu obdarovaný vlastnou „kolektívnou individualitou“. „Slovenský ľud/národnosť“ bol tak chtiac-nechtiac predsa len reprezentovaný ako samostatná kolektívna entita. Toto protirečenie by mohlo byť aj jedným z vysvetlení, prečo sa od 80-tych rokov 19. storočia, kedy sa stáva

---

<sup>11</sup> Obzvlášť pri politickom súperení vo voľbách v oblastiach, kde žilo aj (alebo prevažne) slovenské obyvateľstvo, mala kategória „pansláva“ ešte omnoho širšie použitie ako len na označenie predstaviteľov slovanských nacionalistických hnutí v Uhorsku. Za „pansláva“ mohol byť označený prakticky ktokoľvek, i „Neslovan“. Kategória „pansláva“ sa napríklad používala aj na dehonestáciu politických oponentov, ktorí boli etnickými Maďarmi. Ako príklad možno uviesť maďarský opozičný týždenník *Nyitramegyei Szemle* (resp. jeho redaktora Dr. Lajosa Franciscyho), ktorý bol v 90-tych rokoch 19. storočia provládnu tlačou viackrát obvinený z „panslavizmu“, lebo podporoval program Katolíckej ľudovej strany, v ktorom okrem iného figuroval aj záväzok o zavedení „národnostného zákona“ do praxe. Samozrejme, články týždenníka sa v skutočnosti niesli v uhorskom/maďarskom nacionalistickom duchu a neprejavovali žiadne sympatie k slovenským nacionalistom (Potemra, 1963:126).

dominantným *etnicky homogenizačný* variant uhorského/maďarského nacionalizmu, upúšťa od používania slova „národnosť“ a používa sa namiesto neho „ľud“. „Národnosť“ bola v dobovom ponímaní považovaná za svojho druhu kolektívnu entitu, takisto ako za kolektívnu (politickú) entitu bol považovaný i „národ“.<sup>12</sup>

Zdôrazňujem však, že tieto zmeny v používaní termínov v období od 80-tych rokov 19. storočia neboli absolútne. Takisto nemáme priame dôkazy, že by išlo o vedome riadený proces potláčania jednej kategórie („národnosť“) v prospech druhej („ľud“). Niektoré aktivity uhorskej vlády by však tomu mohli aspoň čiastočne nasvedčovať. Ako príklad spomeniem sústredenú snahu uhorského ministerstva školstva z konca 80-tych a začiatku 90-tych rokov 19. storočia o potlačenie duálnej terminológie uhorský/maďarský v slovenských učebniciach dejepisu, zemepisu a maďarského jazyka pre ľudové školy (v prípade prvých dvoch išlo o preklady maďarských učebníc do slovenčiny zo 70-tych rokov). Predovšetkým učebnice dejepisu boli podrobené revízií a všade tam, kde sa rozlišovalo medzi „maďarským“ a „uhorským“, bolo slovo „maďarský“ (a samozrejme aj jeho odvodeniny) úplne vynechané. Vždy, v každom kontexte, sa použilo výlučne slovo „uhorský“. Na prelome storočí sa slovo „maďarský“ už v učebniciach vôbec nevyskytuje. Posudzovateľ poverený revíziou učebníc pritom explicitne poukazoval na škodlivosť používania slova „maďarský“, ktorý podľa neho vymysleli v 40-tych rokoch 19. storočia „panslávi“. Podľa neho „slovenský ľud“ slovo „Maďar“ ani nepozná a odjakživa používa len slovo „Uhor“ (posudok K. Sebeszthu zo 17. decembra 1887). Argumentácia spomínaného posudzovateľa prezrádza, že si bol plne vedomý významu dvojice pojmov „Uhor/Maďar“ – „uhorský/maďarský“ v slovenčine (teda rozlišovanie štátneho a etnického rámca). Práve preto trval na dôslednom vynechávaní slova „Maďar/maďarský“ zo všetkých štátom vydávaných učebníc (Tamtiež). Aj keď v tomto prípade nešlo priamo o otázku používania termínov „ľud“ a „národnosť“, aj v prípade tejto regulácie išlo o dôsledok fungovania doktríny „uhorského národa“ prevládajúcej od 70. rokov 19. storočia. Podobne ako bola v rozpore duálna reprezentácia uhorského štátu a maďarského etnika s touto doktrínou, ani pojem „národnosti“ ako individuálnej kolektívnej entity s ňou nemohol byť v súlade.

Oba termíny – t. j. „ľud“ aj „národnosť“ – sa teda paralelne používali pri reprezentáciách Slovákov (resp. Nemaďarov v Uhorsku), akurát prvý v spomínanom období výrazne dominoval nad druhým, a druhý sa vyskytoval (resp. nevyskytoval) vždy len v určitých sémantických kontextoch. Isté zmeny v tomto trende badať v období návratu grófa Istvána Tiszu do uhorskej politiky na čele Národnej strany práce (1910).

I. Tisza, ako jeden z najvplyvnejších politikov Uhorska svojej doby, začal presadzovať nový kurz v politike uhorských vlád k nemaďarským nacionalistickým hnutiam

---

<sup>12</sup> Rozsah tejto štúdie mi nedovoľuje zahĺbiť sa do vysvetľovania rozdielov medzi „národom“ a „národnosťou“, ako sa tieto pojmy vnímali v Uhorsku 19. storočia. Pre potreby tejto štúdie nech postačia dve všeobecné konštatácie: 1. V prvých dvoch tretinách 19. storočia slovo „národnosť“ v maďarčine (takisto i v slovenčine) často fungovalo ako synonymum slova „národ“, 2. V poslednej tretine 19. storočia aj pod vplyvom už vyššie opísaných zmien v uhorskom/maďarskom nacionalizme dochádza k jednoznačnému oddeleniu týchto dvoch pojmov. Kategória „národnosti“, hoci použitá v texte tzv. národnostného zákona 1868, nebola ako pojem práva definovaná; vnímala sa ako označujúca jazykovo-kultúrnu skupinu bez politickej štruktúry (teda čosi, čomu sa dnes bežne hovorí „etnická skupina“ „etnikum“). „Národ“ bol však vnímaný plne etaticky, ako všetko obyvateľstvo štátu – podľa preambuly „národnostného zákona“ 1868: „*Všetci občania Uhorska (...) tvoria (...) jeden národ (...), ktorého je rovnoprávnym členom každý občan vlasti*“ – samozrejme, ktoré je jazykovo a kultúrne homogénne. Zjednodušene by sa dalo povedať, že podľa dobového chápania bol „národ“ „národnosťou“, ktorá mala (vlastnila) štát. Teda, ak sa táto logika doviedla do dôsledkov, „národnosť“ bola perspektívnym „národom“, stačilo len, aby si pre seba „získala“ štát.



(najmä však k rumunskému), ktorého cieľom bolo dosiahnuť konečný *modus vivendi* na základe tzv. limitovanej spolupráce. Postupne inicioval viacero rokovaní – najprv len cez sprostredkovateľov, neskôr aj priamo – s predstaviteľmi uhorskej Rumunskej národnej strany (ďalej RNS), na ktorých postupne dospel až tak ďaleko, že bol ochotný ustúpiť od niektorých citlivo vnímaných aspektov asimilačnej politiky uhorských vlád (napr. v oblasti verejnej správy a školstva). Okolo Tiszovho nového kurzu sa rozprúdila v rokoch 1912 – 1914 ostrá polemika v rámci parlamentných debát, na úrovni lokálnej politiky v župách, ako aj v celoštátnej a lokálnej tlači. Tiszova politika uzmierenia (ktorá však kvôli vypuknutiu vojny zostala len v rovine náznakov) mala nepochybne veľa odporcov, no dokázala si vygenerovať i skupinu prívržencov, hlavne na župnej úrovni. Pre nás je tu však zaujímavé, ako sa Tiszova politika spolupráce s nemadžarskými hnutiami odrazila v reprezentáciách „národností“ v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch. Predovšetkým v liberálnej tlači orientovanej na Tiszu a jeho Národnú stranu práce badať zmeny. V porovnaní s predošlými rokmi sa prejavuje tendencia menej dbať na spôsob používania pojmov „ľud“ a „národnosť“. Niekoľko rokov pred vypuknutím vojny sa opäť začína v článkoch popri „slovenskom ľude“ častejšie objavovať i „slovenská národnosť“, dokonca niekedy i v rámci jednej vety. Tento odmäk nepochybne súvisel s istým uvoľnením tuhej nacionalistickej atmosféry, ktorá ovládala verejný i súkromný život v Uhorsku od konca 19. storočia. Na verejných prejavoch samotného I. Tiszu v období rokov 1910 – 1914 pozorovať značný posun (ktorý je ešte výraznejší v porovnaní s dikciou v období pred rokom 1905) v spôsobe, akým hovoril o „národnostných buričoch“ a ich politických stranách.

V júli 1910 pri príležitosti prvých rokovaní, ktoré viedol so sedmohradským „nezávislým politikom“ (stojacim mimo RNS) Ioanom Mihom, požadoval zrušenie „Rumunskej *národnostnej* (sic!) strany“ (hoci RNS bola *de iure* zakázaná už v r. 1894, *de facto* však fungovala ďalej ako organizačná platforma rumunského nacionalistického hnutia v Uhorsku). Vo februári 1914 však v uhorskom parlamente a opäť v súvislosti s rokovaniami (za posledné tri roky tretími v poradí), ktoré teraz viedol priamo s predstaviteľmi RNS, vyhlásil:

Samo sebou sa rozumie, že občania krajiny rumunskej reči, z hľadiska ich politických práv požívajú spolu s ostatnými občanmi plnú rovnoprávnosť, slobodne sa môžu zúčastňovať na politickom živote štátu v rámci platných zákonov, môžu tvoriť osobitnú rumunskú stranu (...), slobodných občanov slobodného štátu nemožno pripraviť o právo tvoriť politickú stranu aj na národnostnom základe (...) (Kemény, 1985: 97).

O mesiac neskôr na ďalšom zasadnutí parlamentu dodal: „*Program Rumunskej národnej (sic!) strany je veľmi nesprávny (...) ale tento program nesmeruje k rozkúskovaniu uhorského štátu (...)*“, následkom čoho podľa Tiszu jeho existencia nie je v rozpore s uhorskými zákonmi (Kemény, 1985: 127). V roku 1914 už Tisza hovoril o Rumunskej *národnej* strane, resp. o práve organizovať politické strany na *národnostnom základe*, hoci predtým, ak sa o nej vôbec zmieňoval, tak vždy len ako o *národnostnej* strane. Ešte častejšie však predtým hovoril o „rumunských extrémistoch“ alebo „rumunských nacionalistoch“.

Tieto zdanlivo banálne posuny v používaní sledovaných sociálnych kategórií v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch v rokoch 1910 – 1914 mali veľký

význam. Vďaka týmto posunom vznikla situácia, v ktorej si už uhorský ministerský predseda mohol – napriek ráznym protestom politickej opozície – sadnúť za rokovací stôl s predstaviteľmi RNS ako s partnermi. Ba čo viac, počas týchto rokovaní dospel tak ďaleko, že predstaviteľom RNS ponúkol konkrétne kolektívne práva vzťahujúce sa na „rumunskú národnosť“. Samozrejme, Tiszov nový kurz v rokoch 1913 – 1914 narazil na silné odmietnutie zo strany opozičných strán v uhorskom parlamente. Popri nových reprezentáciách Rumunov a ostatných nemaďarských populácií presadzovaných Tiszom a jeho prívržencami (t. j. reprezentácie „rumunskej národnosti“ ako kolektívnej entity, ktorej možno poskytnúť kolektívne práva, a politikov RNS ako jej legitímnych politických reprezentantov), boli naďalej reprodukované aj reprezentácie z predošlého obdobia, postavené, podobne ako v prípade Slovákov, na dichotómii „lojálny rumunský ľud“ versus „vlastizradní rumunskí extrémisti“. Niektorí opoziční politici dokonca otvorene pomenovali dôsledky zmienených posunov v reprezentáciách rumunského obyvateľstva a predstaviteľov rumunského nacionalistického hnutia v Uhorsku. Napríklad gróf Albert Apponyi 14. januára 1914 v parlamente interpeloval I. Tiszu pre jeho rokovania s RNS a požadoval od ministerského predsedu, aby informoval parlament a verejnosť o svojich rokovaníach s „*nepriateľmi jednotného uhorského štátu*“ (Kemény, 1985: 88 – 90). Rôzni ďalší predstavitelia opozície v uhorskom parlamente obviňovali Tiszu z porušenia ústavy, lebo rokoval s predstaviteľmi zakázanej národnostnej strany. Podľa nich takýmto postupom nielenže legitimizoval existenciu národnostných strán v Uhorsku, čo zákon zakazuje, ale de facto uznal aj to, že uhorskí Rumuni tvoria „samostatný národ“, čo sa prieči myšlienke jediného „uhorského politického národa“ v Uhorsku. Toto bola najväčšia výčitka zo strany opozície, lebo ústupky, ktoré Tisza ponúkol Rumunom, označil aj sám Apponyi za nevýznamné. Nie je však potrebné venovať sa ďalej tomuto konkrétnemu príkladu. Mojm cieľom bolo ilustrovať jeden z mechanizmov pri posune v reprezentáciách sociálnych kategórií „ľud“, „národnosť“, „národ“ v Uhorsku v období pred prvou svetovou vojnou. Zároveň, toto rozsiahle úvodné pojednanie o zmenách v reprezentáciách Slovákov (resp. ostatných nemaďarských populácií) v uhorských/maďarských nacionalistických diskurzoch poslednej štvrtiny 19. storočia a prvého decénia 20. storočia je dôležité pre pochopenie zmien, ku ktorým došlo v reprezentáciách Slovákov neskôr počas prvej svetovej vojny. Takýto širší kontext nám lepšie umožní vyvodiť určité závery o povahe a fungovaní sociálnych reprezentácií, prostredníctvom ktorých je konštruovaná sociálna realita „národa“.

V nasledujúcom texte budem na príklade piatich lokálnych týždenníkov sledovať zmeny, ktorými prechádzali reprezentácie slovenskej populácie, t. j. „slovenského ľudu“, „slovenskej národnosti“ a (slovenských) „panslávov“ počas prvej svetovej vojny.

\* \* \*

Svoj výskum lokálnej maďarskojazyčnej tlače zo severozápadnej oblasti Uhorska, prevažne obývanom slovenským obyvateľstvom, som zamerlal na periodiká vychádzajúce v Bratislavskej, Nitrianskej, Liptovskej a Trenčianskej župe. V skúmanom období vychádzalo v uvedených župách asi 16 maďarských spoločensko-politických týždenníkov (z toho približne len polovica počas celej vojny). Hoci môj výber časopisov bol do veľkej miery ovplyvnený dostupnosťou jednotlivých periodík, resp. úplnosťou zachovaných

ročníkov, v župnom kontexte som sa snažil vybrať tie najrelevantnejšie (t. j. tie, ktoré vychádzali v sídle župy a boli viac-menej známe i v susedných župách), ako aj tie, ktoré vychádzali počas celého trvania vojny (výnimku predstavuje len týždenník *Nagyszombat és Vidéke*). Napokon, pri výbere týždenníkov som zohľadňoval aj ich politickú orientáciu, aby bol zastúpený každý z dominantných politických prúdov, t. j. noviny sympatizujúce s Národnou stranou práce Istvána Tiszu, s frakciami Uhorskej strany nezávislosti a s Katolíckou ľudovou stranou.

Analýzu som vykonal na nasledujúcich týždenníkoch: z Bratislavskej župy *Nagyszombat és Vidéke*<sup>13</sup>; z Nitrianskej župy *Nyitrávámegye* a *Nyitramegyei Szemle*<sup>14</sup>; z Liptovskej župy *Liptó*<sup>15</sup> a z Trenčianskej župy *Vágvölgyi Lap*<sup>16</sup>. Nepodarilo sa mi presne zistiť, v akom náklade tieto týždenníky vychádzali, no počet výtlačkov sa pravdepodobne pohyboval medzi jedným až šiestimi tisícami exemplárov. Hlavní redaktori a redaktori vybraných novín, ktorí boli autormi prevažnej väčšiny článkov, vo všetkých prípadoch patrili k miestnej inteligencii (v širšom slova zmysle – právnik, katolícky kňaz, župný archivár, historik) s rôznou politickou orientáciou a, samozrejme, vo všetkých prípadoch išlo o protagonistov uhorského/maďarského nacionalizmu. Všetkých päť analyzovaných týždenníkov vychádzalo v etnicky zmiešanom alebo majoritne slovenskom prostredí. Hoci boli rôzne politicky, resp. ideologicky vyhranené, všetky bez výnimky si za jeden zo svojich cieľov kládli bojovať proti dezintegračným snahám „panslavizmu“ a presadzovať „uhorskú štátnu ideu“. Preto bolo relatívne jednoduché sledovať spôsoby reprezentácií Slovákov, keďže v predvojnovom období aj počas vojny sa veľa priestoru na stránkach týchto novín venovalo článkom o „panslavizme“, „slovenských národnostných buričoch“, „slovenskom ľude“, resp. „slovenskej národnosti“.

---

<sup>13</sup> Vychádzal raz týždenne v Trnave do roku 1916. Týždenník fungoval ako tlačový orgán Uhorskej strany nezávislosti, po roku 1914 však bol lojálny vláde I. Tiszu. Redaktorom bol Árpád Ujházy, podpredseda trnavskej organizácie Uhorskej strany nezávislosti (Potemra, 1963: 250, 550). Tu sa môj výskum musel obmedziť len na čísla ročníka 1914; ďalšie dva ročníky neboli dostupné.

<sup>14</sup> *Nyitrávámegye* vychádzal raz týždenne v Nitre do roku 1918. Bol naklonený liberálnej Národnej strane práce I. Tiszu. Zodpovedným redaktorom bol právnik dr. Fülöp Faith a pomocným redaktorom János Zsirkay, ktorý bol pôvodne zamestnancom uhorskej pošty a až v r. 1914 nastúpil na dráhu novinára (Tamtiež, 247 – 249, 586 – 587). *Nyitramegyei Szemle* vychádzal takisto v Nitre raz týždenne do konca vojny. Pred vojnou bol výrazne opozičný, podporoval Katolícku ľudovú stranu, počas vojny sa však presunul na pozície lojálnej opozície. Týždenník bol väčšinou redigovaný katolíckymi kňazmi a opieral sa o katolícke duchovenstvo nitrianskej diecézy. Hlavným redaktorom bol tiež kňaz, dr. Lajos Franciscy (Tamtiež, 235 – 237, 242 – 244, 585 – 586).

<sup>15</sup> Vychádzal raz týždenne v Liptovskom Sv. Mikuláši do roku 1918. Pred i počas vojny bol lojálny vláde I. Tiszu a bol nepriateľsky naladený voči Katolíckej ľudovej strane. Zodpovedným redaktorom bol József László Tholt, ktorý zároveň pôsobil ako župný archivár Liptovskej župy. Významnejšou postavou v redakcii *Liptó* však bol výkonný redaktor Lajos Steier, syn zakladateľa novín, liptovskomikuláškého tlačiaru Izidora Steiera (Tamtiež, 270 – 274, 524 – 525). Lajos Steier sa okrem novinárstva venoval i histórii. Zaoberal sa dejinami Slovákov a „slovenského národnostného hnutia“ a vo svojich prácach veľkú pozornosť venoval najmä vývinu česko-slovenských vzťahov od 18. storočia až po súčasnosť. Steier aktívne vystupoval i v politickom živote. Patril medzi tých, ktorí systematicky upozorňovali na nebezpečenstvo vplyvu českej politiky na Slovenské nacionalistické hnutie (dokonca v r. 1913 napísal v tomto zmysle memorandum adresované ministerskému predsedovi I. Tiszovi). Zastával názor, že nepriateľa netreba vidieť v tých slovenských politikoch, ktorí sa snažia presadiť svoje „slovenské národnostné požiadavky“ v rámci rešpektovania jednoty Uhorska. Práve naopak, treba podporovať túto časť slovenského hnutia proti Čechom, lebo tí predstavujú skutočnú hrozbu pre Uhorsko. Steier bol aktívnym zástancom Tiszovho nového kurzu v „národnostnej politike“ (Glatz, 1980: 26 – 38).

<sup>16</sup> *Vágvölgyi Lap* vychádzal raz týždenne v Trenčíne do roku 1918. Po roku 1910 tento týždenník sledoval program Tiszovej Národnej strany práce, ktorej členom (trenčianskej organizácie strany) sa stal i jeho hlavný redaktor Ferencz Sándor (Tamtiež, 253 – 254, 679).

Prvou udalosťou v sledovanom období, v súvislosti s ktorou sa v analyzovaných týždenníkoch obsiahlo písalo o Slovákoch, bolo vyhlásenie mobilizácie pred vypovedaním vojny Srbsku (prvým dňom mobilizácie bol 28. júl 1914). To, že mobilizácia prebehla bez problémov aj v Slováckmi obývaných župách, pôsobilo vtedy napriek vžitým stereotypom o lojalite „slovenského ľudu“ do istej miery prekvapujúco. Týždenník *Liptó* s uznaním píše:

(...) slovenský ľud prejavil svoju lásku k vlasti a vojnu privítal s nadšením (...) Slováci – a to hovoríme s hrdosťou v srdci, neveria v nič iné, ako v nevyhnutnosť jednoty Uhorska a v bratskú súdržnosť národností našej monarchie (...) a ani by nemohli veriť v nič iné, lebo keby sa aj ozval čo i len jeden hlas, ktorý by nevidel východisko z dnešnej situácie v našej historickej spolupatričnosti, voči tomu by nezakročila len štátna moc, ale spontánne by s ním zatočil aj slovenský ľud, ukázal by mu, že nestrpí medzi sebou nikoho, kto by chcel narušiť našu bratskú súdržnosť (...) (*Liptó*, 22: 33).

Vágvölgyi Lap v článku „A mi katonáink“ (Naši vojaci) tiež veľmi pozitívne hodnotí oduševnenosť Slovákov v prvých dňoch vojny:

(...) s obzvlášť veľkou radosťou a hrdosťou pozeráme na naše skvelé a verné trenčianske slovenské obyvateľstvo, ktoré sa neočakávane ochotne ponáhľa vyhovieť volajúcemu hlasu vlasti (...) (*Vágvölgyi Lap*, 41: 33).

„Slovenský ľud/národnosť“ bol reprezentovaný v súlade s ustáleným pozitívnym obrazom z predošlého obdobia. Podobne predstavitelia SNS boli pri tej istej príležitosti v sledovaných periodikách reprezentovaní v zhode so vžitým obrazom „vlastizravných panslávov.“ Pritom začiatkom augusta 1914, po vypuknutí prvej svetovej vojny, vydalo predsedníctvo SNS manifest, v ktorom vyjadrilo svoju lojalitu panovníkovi a uhorskej vlasti a deklarovalo, že na dobu vojny zastavuje činnosť strany.

Nám záleží na tom, aby naša vlasť a naša monarchia v svojej celistvosti bola udržovaná, vojnou nastávajúcou nijakej ujmy neutrpela, z nej víťazne vyšla. Za to zasadíme sa až po tie hrdlá a statky (*Národné noviny*, 45: 91).

Týždenník *Nagyszombat és Vidéke* vychádzajúci v Trnave však ostro zaútočil na predsedu SNS Matúša Dulu, ako aj na samotnú stranu. Dulu označil za „vlastizravného pansláva“, ktorý pakuje s Ruskom. Manifest je vraj neúprimný, lebo ho vydal pod tlakom, aby sa vyhol „spravodlivému zásahu úradov.“ Autor však v tom istom článku pozitívne hodnotí vlasteneckosť slovenských vojakov, ktorých kladie do ostrého protikladu k „údajným Dulovým panslávskym plukom“ (*Nagyszombat és Vidéke*, 8: 34). *Vágvölgyi Lap* síce privítal manifest SNS, no tiež zapochyboval o jeho úprimnosti (*Vágvölgyi Lap*, 41: 33). Napriek tomu, že SNS tak jednoznačne deklarovala svoju lojalitu, jej vyhlásenie bolo prijaté s nedôverou. Kategória „vlastizravného pansláva“, do ktorej automaticky patril každý, kto bol asociovaný so SNS, bola príliš jednoznačne definovaná, komunikovala striktné významy, ktoré boli za každých okolností vopred dané, bez ohľadu na realitu, ktorú mali pomenúvať. Články v *Nagyszombat és Vidéke* sú toho typickým príkladom. Šiesteho augusta 1914 uverejnili tieto noviny dva články, v ktorých autor vyzýval obyvateľstvo k ostrážitosti pred „subverzívnymi individuami“, pričom jasne poukazoval na predstaviteľov SNS (*Nagyszombat és Vidéke*, 8: 32).

Významnou súčasťou pozitívnej reprezentácie „slovenského ľudu“ ako lojálneho vlastní boli pravidelne uverejňované správy o bojových úspechoch jednotiek, v ktorých slúžili aj slovenskí vojaci, resp. správy o hrdinstve slovenských vojakov. Články o udatnosti slovenských vojakov v bojovom poli len potvrdzovali a reprodukovali stereotyp vlasteneckosti „slovenského ľudu“. V prípade piatich skúmaných regionálnych týždenníkov platilo pravidlo, že sledovali predovšetkým osudy tých plukov, v ktorých bojovali aj muži zo župy, v ktorej dané noviny vychádzali.

Osobitným žánrom boli články z pera priamych účastníkov bojov na fronte. V každom z analyzovaných týždenníkov sa objavil dlhší či kratší seriál článkov, ktoré napísali buď vyslúžilci z armády, alebo vojaci (v prevažnej väčšine dôstojníci), ktorí boli doma na dovolenke. Vôbec najdlhšia séria článkov vyšla v *Nyitravármegyei Szemle*. Od začiatku roka 1915 postupne vyšlo v tomto týždenníku päťdesiattri článkov Dr. Józsefa Tiszu (teda Jozefa Tisu, neskoršieho prezidenta Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945). Pod názvom „Napló az északi harcterről“ (Denník zo severného frontu) publikoval svoje denníkové zápisky, ktoré zaznamenal priamo na bojisku. Tiszo sa zúčastnil v prvých mesiacoch vojny ako poľný kurát pri 71. trenčianskom pešom pluku práve na tých bojoch na haličskom fronte (pri Krasniku, Polichne a Lubline), v ktorých sa významnou mierou vyznamenali slovenskí vojaci. Vo svojich článkoch podáva sugestívny, miestami až šokujúco naturalistický opis bojov i každodenného života na bojisku. Nespomína zvlášť slovenských vojakov, ale vyzdvihuje hrdinstvo uhorských vojsk, resp. „hornouhorských plukov“ (*Nyitramegyei Szemle*, 23: 2 až 24: 4; slovenský preklad In: Jozef Tiso, 2002: 17 – 84).

Hoci všetky spomenuté časopisy sledovali osudy svojich plukov až do konca vojny, nie všetky sa stavali k reprezentácii slovenských vojakov rovnako. *Nagyszombat és Vidéke* sa v septembri 1914 v jednom zo svojich článkov výslovne ohradil proti tomu, že v budapeštianskej tlači sa zvlášť vyzdvihuje hrdinstvo 72. bratislavského pešieho pluku v bitke pri Krasniku, „v ktorom popri Uhroch bojujú aj Slováci (...) ktorí aj takto podali svetlý príklad obetavosti a vernosti voči vlasti a panovníckemu domu“. Redaktor *Nagyszombat és Vidéke* tvrdí, že je zbytočné zvlášť vyzdvihovať vernosť Slovákov na bojiskách, keďže

... slovenský ľud nikdy nedal príčinu k tomu, aby sa pochybovalo o jeho vernosti k uhorskej vlasti a k uhorskému kráľovi. Slovenský ľud je práve takým verným synom vlasti ako uhorský, a jedine kadejakí panslávski buriči bez duše a svedomia ho klamú a zvädzajú. Ale teraz už aj ľud spoznal, že ho zvädzali na falošnú stopu (...) a dožijeme sa, že na nich doľahne hnev ľudu (...) (*Nagyszombat és Vidéke*, 8: 36).

Naopak *Liptó a Vág völgyi Lap* v prvých mesiacoch vojny, kedy sa „slovenské pluky“ vyznamenali v bojoch proti ruským vojskám pri Krasniku, Rudniku, Polichne a Lubline, osobitne upozorňovali na hrdinské správanie slovenských vojakov na bojisku. *Liptó* píše:

Ďaleko na severe, v ruskom Poľsku sa hrdinsky bijú naši vojaci zo 67. pluku, medzi ktorými je i mnoho liptovských chlapcov. Ministerstvo vojny (...) len nedávno zverejnilo najnovší zoznam vyznamenaných vojakov z tohto pluku. Pri čítaní zoznamu mien nás napĺňala hrdosť (...) veľká národná hrdosť (sic!), ktorá v nás ešte mocnela pri pohľade na neotrasiteľnú vernosť našich slovenských bratov k uhorskému národu a monarchii (...) Synovia slovenskej národnosti podávajú jasný dôkaz toho, že ich duše nenakazila desaťročia strašiaca ilúzia panslavizmu (*Liptó*, 23: 3).

V podobnom duchu *Vágvölgyi Lap* uvádza:

A naši Slováci, ako doteraz vždy, aj tentoraz si na bojisku splnia svoju povinnosť a sami tak vyvrátia tie tvrdenia o prehnitosti monarchie, ktoré šíria ich falošní apoštoli (...) alebo „Podľa správ prichádzajúcich z hlavného veliteľského stanu vojaci slovenskej národnosti zo 72. pešieho pluku bojujú proti Rusom s bravúrnym hrdinstvom“ (*Vágvölgyi Lap*, 41: 34, 36).

Redaktori analyzovaných týždenníkov taktiež vysoko pozitívne hodnotili „*vlastenecký postoj a obetavosť*“ slovenského obyvateľstva v zázemí. Konštatovali, že po vypuknutí vojny razom zmizli všetky nedorozumenia a napätia spôsobené „*národnostnými agitátormi a panslávmi*“ a „*všetko obyvateľstvo krajiny sa bez rozdielu národnosti zomklo do nepremožiteľnej falangy proti zradnému nepriateľovi...*“ V máji 1915 *Liptó* informuje o oslave, ktorá vypukla v Liptovskom Sv. Mikuláši pri príležitosti úspešnej ofenzívy rakúsko-uhorskej a nemeckej armády pri Gorliciach. Podľa článku sa na oslavách za sprievodu hudby a fakiel zúčastnilo šesťtisíc ľudí, prevažne Slovákov z okolitých obcí (*Vágvölgyi Lap*, 41: 33).

Keď sa bližšie pozrieme na spôsob, akým jednotliví redaktori novín písali o slovenských vojakoch, zistíme, že základný obraz je rovnaký: „slovenský ľud“ (všimnime si, že v týždenníku *Liptó* a *Vágvölgyi Lap* sa už bežne písalo o „slovenskej národnosti“, kým napr. *Nagyszombat és Vidéke* sa striktne pridržal pojmu „slovenský ľud“) je vlastenecký, verný a obetavý. Avšak v reprezentácii slovenských vojakov, ktorí sú samozrejme vnímaní ako „*synovia slovenského ľudu/národnosti*“, už badať odlišnosti. Zatiaľ čo *Liptó* a *Vágvölgyi Lap* najmä zdôrazňujú a vyzdvihujú udatnosť Slovákov v rámci uhorských plukov ako najjasnejší dôkaz vlasteneckosti „slovenského ľudu“, resp. „národnosti“, *Nagyszombat és Vidéke* zaujíma iný postoj. Redaktor tohto týždenníka považoval za zbytočné, ba až odsúdeniahodné osobitne zdôrazňovať hrdinstvo Slovákov v rámci uhorských jednotiek, lebo to považuje za niečo prirodzené, nakoľko „slovenský ľud“ je rovnako verným synom vlasti ako maďarský, teda je rovnako integrálnou súčasťou „uhorského národa“ ako „maďarský ľud“. Osobitným zdôrazňovaním hrdinstva Slovákov – ako osobitnej entity – sa totiž spochybňuje jednota „národa“.

Výborným príkladom vnútorných protirečení, alebo presnejšie, kontextuálnej podmienenosti kategórie „uhorský/maďarský“ a koncepcie „uhorského národa“ v súvislosti s reprezentáciami Slovákov je článok v *Nyitrávármegyé* zo začiatku decembra 1914. Autor článku s názvom *Nitrianski Slováci* v úvode konštatuje, že obavy ohľadne správania Slovákov po vypuknutí vojny sa ukázali byť neopodstatnené, keďže

(...) zo všetkých národností sú uhorskému srdcu najbližší práve Slováci. Sú nám blízki natoľko, že ich už snáď ani nemožno od nás oddeliť. Cítíme, ako naše srdcia spoločne tlčú (...), spoločne prežívame strasti, spoločne zažívame radosti. Slováci sa vliali do pojmu uhorského národa a podľa mňa je ich odlúčenie teraz už snáď aj nemožné. Pravdivosť svojich slov najlepšie dokážem, ak poukážem na našich Slovákov z Nitrianskej župy. Ukázali, že nielenže dokážu byť Uhrami, ale nimi aj chcú ostať a nielen v mieri, ale aj vo vojne. Ponúkajú nám svoju pomoc, obetujú svoj život, svoju krv v boji proti spoločnému nepriateľovi (...), podporujeme sa navzájom (...), lebo my tvoríme jeden celok, lebo sme Uhrami. Ved' aj Slovák je Uhor. Stáročia tu žije spolu s nami, stáročia je náš chlieb, žije na našej zemi, stáročia je pod našou ochranou (...) (*Nyitrávármegyé*, 5: 48).

Autor ďalej v článku vyslovuje presvedčenie, že Slováci sa teraz už nedajú nachytať „panslávskymi agitátormi“, lebo panslavizmus je len prázdny pojem. V skutočnosti týmto „buričom“ nejde o dobro „slovenského ľudu“. Ide im len o to, aby ho oklamali a vylákali z neho peniaze, aby ho „*najprv obrali o rozum a potom aj o srdce a dušu*“ (Tamtiež). Pisateľ článku teda reprezentuje Slovákov ako tých, ktorí sú súčasťou „uhorského národa“ (teda sú takými istými Uhrami, akým je napríklad sám autor), zároveň sa však nevyhnutne posúva do protirečenia voči tejto predstave, keď z vlastnej perspektívy hovorí o Slovákoch ako o „*nich*“. Slováci – z autorovej perspektívy – sú „*nám*“ najbližší, ponúkajú „*nám*“ svoju pomoc, Slováci stáročia jedia „*náš*“ chlieb, žijú na „*našej*“ zemi atď. Je zrejmé, že autor skutočne chce vidieť Slovákov ako súčasť „uhorského národa“ („*my Uhri*“ ako občania Uhorska) a ako takých ich aj reprezentuje. Obratom však prezrádza, že v jeho mentálnom svete má pojem „uhorského národa“ aj užší význam, a to „*my Uhri*“ ako etnickí Maďari, ktorého súčasťou už Slováci nie sú.

Etatické a etnické vnímanie „uhorského národa“ sa voľne prelínajú. Jedno vnímanie prevažuje nad druhým v závislosti od situácie a kontextu, v ktorom sa tento pojem používa. To však určite neznamená, že by uhorskí/maďarskí nacionalisti boli vnútorne rozorvaní takýmito protirečivými chápaniami koncepcie „uhorského národa“. Z tohto citátu, ako aj z väčšiny ostatných v tejto štúdii je zrejmé, že obe ponímania „uhorského národa“ – etatické aj etnické – sa na podvedomej úrovni vzájomne dopĺňali až do tej miery, že sa mohli vyskytnúť v rámci jednej vety a na dobového čitateľa nepôsobiť nelogicky či rušivo. Pre historikov je dôležité uvedomiť si túto dichotómiu vo vnímaní koncepcie „uhorského národa“, ktorá sa ťahá celým uhorským/maďarským nacionalistickým diskurzom prinajmenšom od 40-tych rokov 19. storočia. Pri interpretácii dobových prejavov musíme venovať zvýšenú pozornosť kontextu, v ktorom prejav odznieva, a stále mať na pamäti situačnú podmienenosť rôznych kategórií a ich významov.

V súvislosti s obrazom Slovákov, ktorý sa reprezentoval v analyzovaných týždenníkoch počas prvých mesiacov vojny, badať dve nové črty, ktoré súvisia so špecifickou vojnovou situáciou: 1. predstava, že práve vojna dokončila „unifikačnú“ prácu predošlých generácií a z „uhorského národa“ urobila skutočnosť a 2. reprezentácia „slovenského ľudu/národnosti“ ako aktívneho spoločenstva, ktoré odmieta „panslavizmus“.

Hoci sa „uhorský národ“ v predvojnovom uhorskom/maďarskom nacionalistickom diskurze reprezentoval ako reálne existujúca entita a lojalita jeho členov (teda medzi inými aj „slovenského ľudu“) bola zakaždým vyzdvihovaná, v prvých mesiacoch vojny pozorovať v maďarskej tlači, ako i medzi uhorskými/maďarskými elitami úprimné prekvapenie nad tým, ako hladko prebehla mobilizácia v „národnostných oblastiach“ a aké sú jednotky s nemaďarskými vojakmi spoľahlivé a udatné. Rozšíril sa názor, že až teraz, vďaka vojne, sa skutočne dotvoril „uhorský národ“, až teraz sa obyvateľstvo „*zomklo do nepremožiteľnej falangy*“ a ukázalo, že tvorí „jeden nedeliteľný národ“. Správy o hrdinskom počínaní slovenských vojakov v bojoch proti ruskej armáde (podobné správy prichádzali i o plukoch, v ktorých slúžili rumunskí vojaci) túto predstavu ešte posilnili.

Druhým novým momentom v obraze „slovenského ľudu/národnosti“, objavujúcim sa v počiatočných mesiacoch svetovej vojny, je reprezentácia Slovákov ako *aktívneho spoločenstva*. V predvojnovom období sa „slovenský ľud“ v súvislosti s „panslávskou agitáciou“ predstavoval ako pasívna obeť, ktorá je vystavená vábeniam „panslávov“, no

zatiaľ im odoláva. Po vypuknutí vojny možno v tomto ohľade badať v analyzovaných týždenníkoch zmenu. „Slovenský ľud/národnosť“ prestáva byť reprezentovaný ako pasívny, stáva sa z neho aktívne spoločenstvo, ktoré už samo vzdoruje „panslávom“ a odmieta „panslavizmus“. Z pasívne vlasteneckého „slovenského ľudu“ sa tak stáva aktívne vlastenecký, čo len umocňovalo reprezentáciu Slovákov ako kolektívneho aktéra (t. j. samostatnej „národnostnej“ jednotky). Aj preto neprekvapuje, že po vypuknutí vojny sa začalo v súvislosti so Slovákami písať viac. Vychádzajúc zo zakorenených stereotypov, základné obsahy reprezentácií ostali nezmenené. Naďalej pokračovala dvojité reprezentácia slovensky hovoriaceho obyvateľstva ako lojálneho „slovenského ľudu“ (hoci sa už bežne hovorilo i o „slovenskej národnosti“) a predstaviteľov slovenského nacionalistického hnutia ako vlastizradných „panslávov“.

\* \* \*

Takéto reprezentácie Slovákov sa udržali v analyzovaných týždenníkoch až do roku 1917. Približne od mája tohto roku však dochádza k významnej zmene v reprezentáciách predstaviteľov slovenského nacionalizmu. Súviselo to predovšetkým s vývinom situácie za hranicami Uhorska. Začiatkom roka mocnosti Dohody zverejnili svoje vojnové ciele, medzi ktorými bolo okrem iného aj „oslobodenie Čechoslovákov spod cudzej nadvlády“. Pozornosť našich týždenníkov však vyvolala až deklarácia českých poslancov z 30. mája 1917 v Ríšskej rade vo Viedni. Českí poslanci v nej požadovali politické zjednotenie Čechov a Slovákov v rámci federalizovanej rakúsko-uhorskej monarchie. *Liptó* s miernym oneskorením prináša vo svojom čísle z 1. júla 1917 obsiahly článok o českej štátoprávnej deklarácii a Slovákoch. V článku sa konštatuje, že „slovenská politika sa v posledných rokoch stále viac poprepletala s českou, ale len politika, slovenský ľud nie“ (*Liptó*, 25: 26). Pisateľ článku opäť vyzdvihuje vlasteneckosť Slovákov:

Spomedzi domácich národností bratský slovenský ľud lipne na Uhorsku najsilnejšie a najsebavedomejšie a je v ňom aj najsilnejšie uhorské štátno-občianske povedomie. Mnohokrát o tom podal svojim správaním svedectvo a práve preto by bolo bývalo (...) veľmi aktuálne, keby sa vodcovia slovenskej národnosti (sic!) boli proti českej deklarácii ohradili jednou slovenskou deklaráciou (...), slovenská národnosť potrebuje takúto deklaráciu, aby rozptýlila všetky nedorozumenia a pochybnosti, aby opäť podala jasný dôkaz, že odsudzuje český iredentizmus. (...) Uhorsko by s radosťou prijalo taký čin vodcov slovenskej národnosti, ktorým by protestovali proti českej deklarácii, ba očakáva, aby tak urobili (...) (Tamtiež).

Článok ďalej ostro kritizuje „vodcov slovenskej národnosti“ (je jednoznačné, že autor článku mal na mysli predstaviteľov SNS) kvôli ich mlčaniu a varuje ich, že mlčaním škodia v prvom rade sebe, lebo

(...) zámerom Čechov je zničenie a asimilovanie slovenskej národnosti (...). Politika maďarstva, ktorá sa zameriava na udržiavanie štátnej jednoty, nesleduje takéto sebecké a zištné ciele. Kultúru slovenskej národnosti zachováva vo svojej jedinečnosti a originalite a ak aj boli na vnútropolitickú scénu nejaké nedorozumenia, tie ešte nemôžu byť dôvodom na to, aby slovenská národnosť presadzovala samovražednú politiku (Tamtiež).



Článok graduje do odsúdenia nezodpovednej pročeskej politiky „slovenských politických vodcov“ a vyzýva tých slovenských mužov, ktorí sú vďaka svojej práci, vzdelaniu a majetku predurčení na vedenie „slovenskej národnostnej politiky“, aby prevzali iniciatívu do vlastných rúk a viedli „úplne novú, trpezlivú politiku zakladajúcu sa na porozumení a bratskej spolupráci s uhorským národom“ (Tamtiež). Podobný článok vyčítajúci predstaviteľom SNS mlčanie sa objavil aj vo *Vágvölgyi Lap*. Tu dokonca redaktor zapochyboval, či sú Slováci ešte stále vernými synmi vlasti, keď vôbec neprotestujú proti českým požiadavkám a dospieva k názoru, že veru „jedna časť slovenského ľudu sympatizuje s Čechmi a ich plánmi“ (*Vágvölgyi Lap* 44:33).

V citovaných pasážach je hneď na prvý pohľad zjavné, že Slováci sú teraz už jednoznačne reprezentovaní ako „národnosť“, ktorá disponuje vlastnou jedinečnosťou (ohrozovanou asimilačnými snahami českých politikov) a zároveň predstaviteľmi SNS ako zástupcami, „vodcami slovenskej národnosti“. Fakt, že namiesto „slovenského ľudu“ sa začalo jednoznačne písať o svojbytnej „slovenskej národnosti“ a že sa úplne prestalo hovoriť o Slovákoch ako o súčasť „uhorského národa“, nie je až taký prekvapujúci ako náhly a rázny obrat od reprezentácie predstaviteľov SNS ako „panslávov“ k ich reprezentácii ako „vodcov slovenskej národnosti“ (hoci ako nekompetentných, ktorých by bolo lepšie vystriedať kvalifikovanejšími osobami). Príčiny tejto náhlejšej integrácie dvoch dovtedy striktno oddeľovaných kategórií („slovenský ľud/národnosť“ vs. „pansláv“) treba hľadať v zahraničnopolitických súvislostiach.

V priebehu rokov 1915 – 1916 sa českí a slovenskí exiloví politici dokázali zorganizovať do tej miery (v rámci parížskej Československej národnej rady, ďalej ČSNR), že boli schopní presadiť organizovanie a naverbovanie československých légii spomedzi vojnových zajatcov, ktoré boli potom nasadené v bojoch na východnom fronte. Vyvíjali účinnú politickú činnosť v prospech naplnenia svojich cieľov na vládnych úrovniach vo Francúzsku, Británii, Rusku a čiastočne aj v USA. Boli schopní vyvíjať efektívnu propagandistickú činnosť v štátoch Dohody a v USA, čo sa medzi inými odrazilo v tom, že medzi vojnové ciele Dohody bolo začiatkom roka 1917 zaradené i „oslobodenie Čechoslovákov spod cudzej nadvlády“.

Nemenej podstatným momentom bolo, že predstavitelia česko-slovenského exilu presadzovali vo svojich propagandistických materiáloch, ako aj v dokumentoch vydávaných ČSNR výlučne pojem „československého národa“. A čo je ešte dôležitejšie, dokázali presadiť tento pojem aj do slovníka vrcholných predstaviteľov mocností Dohody. Toto bol dôležitý moment, lebo to znamenalo, že sa vôbec nehovorilo o Slovákoch, o „slovenskej národnosti“ či „slovenskom národe“, ale výlučne o „československom národe“, ktorého jedna vetva trpí v Uhorsku pod „národným útlakom“ a ktorého utrpenie možno ukončiť len jeho vyčlenením z Uhorska a pripojením k predlitavskej českej vetve. Činnosť a ciele rakúsko-uhorských exilových politikov (českých, slovenských, juhoslovanských, poľských) bola rakúsko-uhorskými aj nemeckými vládnucimi kruhmi ostro sledovaná a informácie o nej nevyhnutne prenikli aj na verejnosť.

Spočiatku však boli aktivity exilových skupín reprezentované len ako nepriateľská propagandistická činnosť financovaná štátmi Dohody a nie ako reálna hrozba pre vnútornú stabilitu, resp. integritu rakúsko-uhorského súštitia. Situácia sa však radikálne zmenila deklaráciou českých poslancov (a taktiež obdobnými deklaráciami juhoslovanského klubu a ukrajinských poslancov, ktoré nasledovali krátko po českej). Prezentácia požiadavky

o spojenie oblastí severného Uhorska s českými územiami do jedného celku v rámci federalizovanej monarchie dávala na najvyššom politickom fóre Predlitavska nový rozmer. Otázka dezintegrácie Uhorska sa stala oficiálnym, legálnym a predlitavskou vládou mocou akceptovaným politickým programom. Uhorská vláda deklaráciu českých poslancov samozrejme ostro odsúdila. I. Tisza z pozície ministerského predsedu v razantnej reči prednesenej v uhorskom parlamente anglickým výrazom „*Hands off*“ vystríhal každého, kto by chcel siahať na integritu Uhorska a jeho paritné postavenie v rámci dualistického usporiadania (Vermes, 2001: 435). Okrem tohto odmietnutia snáh o narušenie integrity štátu sa však uhorské vládne kruhy otázke českej deklarácie v ďalších mesiacoch (až do roku 1918) na verejnosti nevenovali.

Podstatne viac vzrušenia však vyvolal májový akt českých poslancov medzi uhorskými/maďarskými nacionalistickými elitami v hornom Uhorsku. Ako sme mohli vidieť, popri odmietaní akéhokoľvek zasahovania do integrity Uhorska sa v článkoch publikovaných v sledovaných týždenníkoch objavuje snaha o získanie podporného stanoviska aj od „lojálneho slovenského ľudu/národnosti“. Aby sa popreli tvrdenia, že hornouhorské župy sú obývané „Čechoslovákmi“, bolo slovensky hovoriace obyvateľstvo teraz už v plnej miere reprezentované ako nezávislá „národnostná entita“, ktorá je vo svojej individualite pôvodná a jedinečná. Problémom bolo, že neexistovala žiadna organizovaná prouhorská slovenská politická sila, ktorá by vydala dôveryhodne znejúcu deklaráciu hlásiacu sa k integrite Uhorska. Jedinou alternatívou bolo presvedčiť k aktu vyhlásenia lojality predstaviteľov SNS.<sup>17</sup> Výsledkom bol radikálny posun od odmietania politikov SNS ako „vlastizradných panslávov“ k ich akceptovaniu a reprezentovaniu ako „vodcov slovenskej národnosti“. V druhej polovici roka 1917 a ešte markantnejšie v roku 1918 dochádza k paradoxnej situácii, kedy redaktori sledovaných týždenníkov – vidiac neochotu predstaviteľov SNS v deklarácii odmietnuť české požiadavky na oblasti severného Uhorska – varujú „slovenských vodcov“ pred hrozbou českej asimilácie. Zdôrazňujú pritom, že Slováci sú samostatnou „národnosťou“, ktorá nie je súčasťou ani „českého/československého“, ani „uhorského národa“ (hoci to posledné sa naznačovalo len nepriamo).

V článkoch z jesene 1917 redaktori sledovaných týždenníkov pokračujú v zdôrazňovaní lojality „slovenského ľudu/národnosti“ a odmietanie českých snáh o odtrhnutie hornouhorských žúp (Liptó, 25: 40, Nyitravármegye, 8: 38, Nyitrámegyei Szemle, 25: 46). Slovenským politikom sa okrem toho, že sa nedištancujú od dezintegračných požiadaviek Čechov, vytýka predovšetkým to, že vôbec neprotestujú, keď českí politici hovoria o „československom národe“. Slovenskí politici tak svojím mlčaním dávajú najavo, že im neprekáža, ak si Česi takto osobujú právo hovoriť aj v mene Slovákov. Táto výčitka voči predstaviteľom SNS nabrala na význame po 16. decembri 1917, kedy francúzsky prezident Raymond Poincaré dekrétom povolil zriadenie

---

<sup>17</sup> Napokon myšlienka akceptovania SNS, resp. tzv. martinskej skupiny SNS ako legitímnej politickej sily nebola nová. V rokoch 1913 – 1914 získala Tiszova politika komunikácie s predstaviteľmi nemaďarských strán podporu aj v časti lokálnych hornouhorských nacionalistických kruhov. V tomto ohľade bol veľmi iniciatívny napr. Lajos Steier, redaktor týždenníka *Liptó*, ktorý presadzoval politiku podpory konzervatívneho martinského krídla SNS v záujme neutralizácie silnejúcej radikálnej „čechoslovakisticky“ orientovanej generácie mladých slovenských nacionalistov. Súčasťou tejto politiky mali byť aj ústretové kroky voči minimálnym požiadavkám SNS v oblasti školstva a kultúry. Preto vôbec neprekvapuje, že spomedzi analyzovaných týždenníkov práve *Liptó* udával tón v písaní proti „čechoslovakizmu“ a v zdôrazňovaní ohrozenosti „slovenskej národnosti“ zo strany „českého imperializmu“.

autonómnej československej armády vo Francúzsku, ktorá politicky mala podliehať parížskej ČSNR (Šedivý, 2001: 335 – 336). *Liptó* to komentuje nasledovne:

(...) Česi chcú takýmto spôsobom za každú cenu kompromitovať Slovákov, aby tak dokázali pravdivosť lži, podľa ktorej Česi a Slováci tvoria jeden národ“ – v tom istom článku však autor varuje – „takáto prezentácia Slovákov však môže mať veľmi nepríjemné následky (pre Slovákov), ak sa ich vodcovia čo najdôraznejšie neohradia proti takejto taktike českých zradcov (*Liptó*, 25: 52).

V podobnom duchu pokračovali články aj v roku 1918, hoci na tzv. Trojkraľovú deklaráciu českých poslancov zo 6. januára 1918 nereagovali nami analyzované týždenníky tak intenzívne, ako na májovú štátoprávnu deklaráciu z predošlého roka. Dlhší článok, aj to s oneskorením, priniesol len týždenník *Nyitravármegye*. V článku na titulnej strane uverejňuje text protestného vyhlásenia, ktoré koncom januára 1918 predstrel na schválenie zastupiteľstvám všetkých obcí Myjavského okresu miestny hlavný slúžny dr. Gyula Filberger. Vyhlásenie, ktoré údajne s nadšením podporilo aj miestne slovenské obyvateľstvo, protestovalo proti českým snahám a proti tomu, že o armáde naverbovanej z „českých vlastizradcov“ hovoria ako o „československej armáde“. Podľa Filbergera myjavskí Slováci, ktorí v „*dávno uplynulých dobách*“ patrili medzi najagilnejších podporovateľov „*slovenskej národnostnej agitácie*“ ukázali, že rozhodne odmietajú české lúpežné zámery, lebo

(...) statočná duša slovenského ľudu, slovenského ľudu, ktorý na bojiskách podal najkrajší dôkaz toho, že nezavrhuje vernosť vlasti a že české plány nenájdu uňho oporu, využila teda jedinou ponúkajúcu sa príležitosť, aby prostredníctvom (...) obecných zastupiteľstiev odmietla lúpežné snahy Čechov a medzinárodné lži o útlaku národností (...) (*Nyitravármegye*, 9: 5).

Tento článok je zaujímavý aj preto, lebo ako jeden z mála dokladá tvrdenie o vlasteneckosti „slovenského ľudu“ konkrétnym dôkazom. Zacitovať sa oplatí aj z textu protestného vyhlásenia pravdepodobne koncipovaného samotným Filbergerom a schváleného zastupiteľstvami myjavských obcí:

obyvateľstvo slovenskej reči našej obce protestuje (...) proti pomenovaniu armády regrutovanej našimi nepriateľmi z českých vlastizradcov ako česko-slovenskej, a vyhlasuje, že s hnusom odsudzuje vlastizradcov a opovrhuje nimi, a že v zahraničí sú snáď takí Slováci, ktorí po dlhej dobe zdržiavajúc sa ďaleko od vlasti tam poblúdili, dali sa na platenú agitáciu proti Uhorsku a znížili sa k odpornému hriechu vlastizrady, týchto však už ďalej nepovažuje za Slovákov a s plným vedomím konštatuje, že všetci naši slovenskí národnostní vojaci bojujúci za vlasť a kráľa si verne a svedomito vykonávali a vykonávajú svoju službu a z ich radov nevzišiel ani jeden zradca, kvôli čomu teda pomenovanie česko-slovenská brigáda nie je ničím iným ako svet zavádzajúcim osočujúcim humbugom, ktorý v mene všetkých uhorských Slovákov odmieta (...) (*Tamtiež*).

Samozrejme, je nanajvýš nepravdepodobné, že by myjavské slovenské obyvateľstvo podporilo takéto vyhlásenie, obecné zastupiteľstvá myjavských obcí nemožno považovať za reprezentatívne inštitúcie miestnych komunít. Napriek tomu správa, že „slovenský myjavský ľud“ podporil takéto protičeské vyhlásenie, bola v súlade s tradičnou reprezentáciou „slovenského ľudu“ ako lojálneho elementu, preto vôbec nemusela v danej

dobe pôsobiť nedôveryhodne. Téma českých politických aspirácií a mlčania slovenských politikov sa výraznejšie dostáva do popredia v apríli a máji 1918. V týchto a nasledujúcich mesiacoch až do konca vojny predovšetkým *Liptó* preberá vo svojich článkoch otázky týkajúce sa českej politiky a slovenskej politickej pasivity. Tento týždenník pokračoval v zdôrazňovaní toho, že „slovenský ľud/národnosť“ nesúhlasí s českými požiadavkami, že je proti odtrhnutiu hornouhorských žúp od Uhorska a že „s opovrhnutím pozerá na vlastizradných Slovákov“, ktorí sa pridali k Čechom. V článkoch je zakaždým zahrnutý i protest proti používaniu pojmu „československý národ“. Tu sa už úplne prestáva hovoriť o súnáležitosti Slovákov k „uhorskému národu“. Práve naopak, zdôrazňuje sa svojbytnosť, jedinečnosť a odlišnosť Slovákov od Čechov. Slovenskí politici sa majú vyvarovať koketovaniu s českými plánmi, lebo Česi chcú len expandovať na východ a posilniť svoj národ asimilovaním Slovákov. *Liptó* v marci 1918 opäť vyzýva politikov SNS, aby vystúpili z pasivity a v záujme svojbytnosti Slovákov protestovali proti českým požiadavkám:

Bolo by vhodné a múdre (...), keby Slovenská národnostná strana zanechala pasivitu a zaujala voči Čechom také stanovisko, ktoré si vyžaduje osobitá a neodvislá individualita slovenskej národnosti. Jedine táto aktivita môže znamenať z hľadiska Slovákov krajšiu a lepšiu budúcnosť. (...) Dúfame, že sa medzi vedúcimi mužmi Slovenskej národnostnej strany nájdú takí uvážení muži s triezvym úsudkom (...), ktorí budú schopní zabrániť českému záškodníctvu jediným cieľom ktorého je „priniesť Slovákom skazu“ (*Liptó*, 26: 13).

Zároveň sa objavujú aj články, v ktorých badať tendencie kistej sebareflexii a náchylnosť k uznaniu slovenských jazykovo-kultúrnych práv (predovšetkým v oblasti školstva), ktoré tvorili základ programu slovenských nacionalistov. *Vágvölgyi Lap* začiatkom mája 1918 zverejnil článok, v ktorom síce kritizuje predstaviteľov SNS za to, že zotrávajú v pasivite a nezaujímajú žiadne stanovisko voči českým požiadavkám, zároveň však priznáva, že príčinou toho je sčasti aj doterajšia pomýlená národnostná politika uhorských vlád. Pisateľ článku nevidí žiadny rozumný dôvod na to, aby Slováci nemohli mať slovenské školy, lebo jednak Slováci sú spomedzi „národností“ Uhrom najbližší a jednak im právo na vlastné školy zabezpečuje „národnostný zákon“. Tiež bolo chybou zatvoriť tri slovenské gymnáziá a Maticu. Nemali sa zrušiť, malo sa len vymeniť vedenie týchto inštitúcií (*Vágvölgyi Lap*, 45: 18).

V apríli 1918 vyvolalo prudké reakcie tlače manifestačné stretnutie českých politikov v Prahe, ktorého hlavným cieľom bolo protestovať proti ostrým výrokom grófa Ottokara Czernina, v ktorých napadol českých politikov.<sup>18</sup> Širším zmyslom tohto stretnutia však bola manifestácia proti monarchii, čoho prejavom bola tzv. národná prisaha českých politikov, v ktorej sa hovorilo o „českoslovanskom národe“ (Šedivý, 2001: 330 – 331, Sborník 1997: 151 – 153). Na tomto zhromaždení sa podľa týždenníka *Liptó* zúčastnilo aj niekoľko

---

<sup>18</sup> Stretnutie sa uskutočnilo 13. apríla 1918 a reagovalo na Czerninov prejav z 2. apríla prednesenom na viedenskej mestskej rade, v ktorom minister zahraničia monarchie ostro kritizoval českých politikov. Czernin vo svojom prejave rozlišoval medzi „českým národom“, ktorý „v celku zmýšľa lojálne rakúsky“, a „úbohým Masarykom“ a jemu podobnými vlastizradnými českými politikmi v monarchii. Medzi iným im vytýkal i to, že chcú „vytrhnúť časti z Uhorského štátu“ (Czerninov prejav pozri v Sborník, 1997: 146 – 148). V súvislosti s Czerninovým prejavom *Vágvölgyi Lap* skonštatoval, že „to, čo gróf Czernin (...) povedal o českom ľude, t. j., že je lojálny a rakúsky zmýšľajúci, môžeme v uhorskom kontexte povedať i my o našom slovenskom ľude (...) preto je neprípustné, aby nejakí buriči bez duše očiernili [jeho] dobré meno (...)“ (*Vágvölgyi Lap*, 45: 18).

slovenských politikov. Tých v článku označuje za zradcov, ktorí nezastupujú „slovenský ľud“. V tom istom článku poznamenáva:

(...) pražské zasadnutie, aj keď bolo namierené proti Czerninovi, bolo vlastne demonštráciou v prospech česko-slovenského zjednotenia, lebo manifest vydaný zhromaždením je adresovaný česko-slovenskému národu; teda aj zasadnutie bolo zasadnutím Čecho-Slovákov (Liptó, 26: 16).

V máji 1918 vyvolali ďalšie prudké reakcie dve udalosti: prvomájová demonštrácia v Liptovskom Sv. Mikuláši, na ktorej sa z iniciatívy Vavra Šrobára schválila tzv. Mikulášska rezolúcia<sup>19</sup>, a oslava 50. výročia založenia českého Národného divadla v Prahe, na ktorej sa zúčastnila aj slovenská delegácia vedená básnikom Pavlom Országhom Hviezdoslavom. Po máji 1918 vďaka týmto dvom udalostiam už bolo zrejmé, že jedna časť slovenských politikov sa jednoznačne orientuje na české snahy o utvorenie Československa a druhá časť vyčkáva, aký bude ďalší vývin udalostí. V nasledujúcich mesiacoch sa týždenník *Liptó* obmedzil už len na niekoľko protestných článkov, v ktorých neustále opakoval, že slovenská politika nezastupuje záujmy „slovenského ľudu/národnosti“, keď sa usiluje o jeho pripojenie k Čechám. Slovenských politikov vyzýva, aby v mene „slovenského ľudu/národnosti“ protestovali proti českým útokom, kým ešte nie je neskoro (Liptó, 26: 31, 36). V polovici októbra 1918 *Liptó* konštatuje, že slovenskí politici majú teraz na pleciach veľkú zodpovednosť, lebo sa musia rozhodnúť, ktorým smerom sa vyberú. Ak sa pridajú k Čechom, tak veľmi skoro stratia svoju národnosť, jazyk, ako aj možnosť slobodne podnikáť (Liptó, 26: 42). O ďalšie dva týždne, deň pred vyhlásením Československa, *Liptó* už píše o Slovákoch ako o „ľude“, ktorý má právo na nezávislú „národnú existenciu“:

(...) prečo nedeklarujú (Slováci) na základe Wilsonovského práva na sebaurčenie svoju úplnú nezávislosť, prečo nevyhlásia, že v tejto osudnej chvíli jasne vidia svoju situáciu a nechcú sa utopiť ani v jednom ani v druhom národe (Liptó, 26: 44).

To je podľa autora článku jediný správny smer, ktorý sleduje záujmy „slovenského ľudu“. A Slováci by nemali dopustiť, aby v ich mene pred celou Európou a pred celým svetom hovorili a rozhodovali Česi, lebo „(...) dnes je už aj slovenský ľud v takej situácii, že jeho slová počuje a vypočuje celý svet. A ako ľud, ktorý chce presadiť svoje vlastné národné záujmy, nemal by sa báť plebiscitu (...)“ (Tamtiež). Pisateľ článku vyzýva Slovákov, aby o svojom osude rozhodli v plebiscite ako slobodný „národ“.

---

<sup>19</sup> 1. mája 1918 sa v Liptovskom Sv. Mikuláši, kde mala sídlo aj redakcia nami sledovaného týždenníka *Liptó*, sa uskutočnilo sociálnodemokratické zhromaždenie miestneho robotníctva a časti meštianstva, na ktorom sa schválila rezolúcia, v ktorej sa o. i. žiadalo uznanie práva na sebaurčenie „*národov Rakúsko-Uhorska, teda aj uhorskej vetvy československého kmeňa*“. Išlo o prvé otvorené politické vystúpenie predstaviteľov slovenského nacionalistického hnutia počas trvania vojny. Hlavným iniciátorom a osnoveateľom textu rezolúcie bol Vavro Šrobár, pravdepodobne najaktívnejší slovenský politik týchto mesiacov, zasadzujúci sa o čo najužšiu orientáciu slovenského hnutia na tú časť českej politickej scény, ktorej cieľom bola dezintegrácia Rakúsko-Uhorska a utvorenie Československého štátu.

Redaktorov piatich týždenníkov, ktoré som v tejto štúdií podrobil analýze, možno považovať za „štandardných“ predstaviteľov uhorského/maďarského nacionalizmu (v tom zmysle, že ich myšlienkový svet bol v otázke „národa“ v plnej miere určený ideou „jediného a nedeliteľného“ uhorského národa v Uhorsku). Títo redaktori boli autormi väčšiny článkov vo vybraných novinách a bez väčších rizík môžeme ich texty vnímať ako reprezentatívnu vzorku dobového uhorského/maďarského nacionalistického diskurzu v súvislosti s reprezentáciami Slovákov. Ich vnímanie bolo podmienené rovnakými sociálnymi kategóriami a stereotypmi ako u ostatných účastníkov verejnej rozpravy (hoci tu musíme byť opatrní a vždy pozorne zohľadňovať sociálnu pozíciu jednotlivých aktérov). Prípád redaktorov je špecifický len do tej miery, že išlo o inštitucionalizovaných tvorcov diskurzu (podobne ako v prípade politikov a iných verejných elít), ktorí mali spravidla väčší vplyv na produkciu a reprodukciu sociálnych reprezentácií.

To, akým spôsobom konkrétny redaktor reprezentoval Slovákov, t. j. aký obraz Slovákov vytváral, ktoré stereotypné obsahy pri tom používal a do akého rámca ich zasadzoval, čiže, ktorú sociálnu kategóriu použil na označenie skupiny („ľud“, „národnosť“, „národ“), bolo v prevažujúcej miere podmienené jeho politicko-ideovou orientáciou. Redaktori *Nagyszombat és Vidéke*, *Nyitrávármegye és Vidéke* a *Nyitrámegyei Szemle* boli aktívnymi zástancami opozičnej Uhorskej strany nezávislosti, resp. Katolíckej ľudovej strany, ktoré presadzovali radikálnejší, *etnický homogenizačný* variant uhorského/maďarského nacionalizmu, najmä v porovnaní s Tiszovou novou politikou voči nemaďarským nacionalistickým hnutiam. Redaktori týždenníka *Liptó* (predovšetkým Lajos Steier) podobne ako redaktor *Vágvölgyi Lap* boli prívržencami tejto Tiszovej politiky. Redaktor *Nagyszombat és Vidéke* a vo väčšej či menšej miere aj redaktori *Nyitrámegyei Szemle* a *Nyitrávármegye* pri reprezentácii slovensky hovoriaceho obyvateľstva dôsledne používali kategóriu „ľud“ a kladli dôraz na vlasteneckosť a lojalitu „slovenského ľudu“, ktorý bol reprezentovaný ako integrálna súčasť „uhorského národa“. Rázne sa pri každej príležitosti vymedzoval voči predstaviteľom slovenského nacionalistického hnutia, ich „vlastizradný panslavizmus“ staval do ostrého kontrastu voči „lojalite slovenského ľudu“. Redaktori *Liptó* a *Vágvölgyi Lap*, naopak, používali rovnako kategórie „ľudu“ ako „národnosti“, pričom z kontextov bolo jasné, že oba fungovali skôr ako synonymá, než navzájom za vylučujúce kategórie. Obdobne síce opakovali stereotypy vlasteneckosti a lojality Slovákov voči vlasti a takisto pracovali s kategóriou „vlastizradného pansláva“, no v ich textoch si možno všimnúť menej dogmatický prístup k myšlienke „jediného a nedeliteľného uhorského národa“ a voľnejšie narábanie s kategóriou „národnosti“.

V posledných dvoch rokoch vojny došlo pod vplyvom politických udalostí za hranicami Uhorska (činnosť českých a slovenských exilových politikov, deklarácie českých politikov vo viedenskej Ríšskej rade) k náhlejšej a významnej zmene v sociálnych reprezentáciách Slovákov. Autori analyzovaných textov zdôrazňujú originalitu a jedinečnosť slovenskej kultúry a jazyka a ich odlišnosť od českej kultúry a jazyka. Súčasne vystríhajú Slovákov pred nebezpečenstvom „českého imperializmu“, ktorého cieľom je pohltiť ich a zničiť tak ich „národnostnú existenciu“. Takýto zvrät v reprezentáciách jednoznačne súvisel s potrebou poprieť ideu „československého národa“, ktorá ako politický program ohrozovala integritu Uhorska. Súčasne

s reprezentáciou Slovákov ako „svojbytnej národnosti“ sa udržiava aj stereotyp lojality a vlasteneckosti. Z obrazu sa však úplne vytráca idea Slovákov ako členov „uhorského národa“. Lojalita a vlasteneckosť Slovákov sa po máji 1917 jednoznačne viaže len na štátny rámec Uhorska, na „uhorský národný“ rámec už nie. Paralelne dochádza k radikálnej zmene aj pri reprezentácii predstaviteľov SNS. Razom prestávajú byť označovaní za „panslávov“ a sú reprezentovaní ako zástupcovia, „vodcovia slovenského ľudu/národnosti“. Táto zmena je logickým sprievodným javom reprezentácie slovensky hovoriaceho obyvateľstva ako „svojbytnej národnosti“, ktorá by sa mala domáhať svojej nezávislej národnej existencie.

Na príklade analýzy maďarských týždenníkov sme mohli vidieť niektoré črty fungovania, produkcie a reprodukcie, stability a premenlivosti a predovšetkým politicko-mocenskú a ideologickú podmienenosť sociálnych reprezentácií „slovenskej národnosti“, „ľudu“ a „uhorského národa“. V Uhorsku poslednej tretiny 19. storočia (až do roku 1918) bola dominantná idea „uhorského národa“, ktorá určovala prevládajúce významy kategórie „národa“ a ďalších súvisiacich kategórií (predovšetkým „národnosti“ a „ľudu“) v maďarskojazyčných diskurzoch. Sociálna realita vytváraná dominanciou takejto idey národa určovala všetky ostatné reprezentácie sociálnych skupín v národne podmienených diskurzoch v Uhorsku. Zároveň je však dôležité si uvedomiť podmienenosť a flexibilitu samotnej idey uhorského národa. Mohli sme vidieť, že v priebehu 19. storočia sa dominantné významy reprezentované kategóriou „uhorského (politického) národa“ viackrát menili, resp. rôzne koncepcie (najmä *etnonacionalistický* variant a *liberálnonacionalistický* alebo *etatistický* variant) mohli pretrvávať paralelne vedľa seba, ako ilustruje obdobie Tiszovej novej národnostnej politiky v rokoch pred svetovou vojnou.

Teórie sociálnych reprezentácií v historickom výskume sa výborne doplňujú s ďalšou teoretickou tradíciou, ktorá sa v historiografii a v sociálnych vedách v posledných desaťročiach presadzuje s čoraz väčšou intenzitou, a to *sociálnym konštruktivismom*. Analytické postupy oboch menovaných teoretických prístupov ponúkajú explikačné rámce, ktoré stoja mimo interpretačných rámcov vytváraných národnými historickými tradíciami a cez ne produkovanými naráciami. Poskytujú perspektívu nového vnímania dejín, zbavených esencionalizujúceho, zvecňujúceho a objektifikujúceho jazyka, ktorý je charakteristickou črtou národných ideológií a z nich vychádzajúcich tradičných naratívnych dejín produkovaných mainstreamovými historiografiami v rámci „národných spoločenstiev“, resp. „národných štátov“ vrátane Slovenska.

## Použitá literatúra

Barnovský, M. et al.: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti, I.* Bratislava, Národné literárne centrum, 1998.

Billig, M.: *Banal Nationalism.* London: Sage Publications, 1995.

Breuilly, J.: *Nationalism and the State.* 2. vydanie. Manchester, Manchester University Press, 1993.

Čaplovič, D., Čičaj, V., Kováč, D., Lipták, Ľ., Lukačka, J.: *Dejiny Slovenska.* Bratislava, Academic Electronic Press, 2000.

- Durkheim, É.: *Elementární formy náboženského života*. Praha, Oikoymenh, 2002.
- Findor, A.: *Limity a možnosti skúmania „národov“: od reálnych skupín ku kategóriám praxe*. Sociológia 2006, 38/4, s. 313 – 326.
- Findor, A.: *Historické reprezentácie: teória a príklad nacionalizácie „kultúrnej nadradenosti“*. Filozofia 2008, 63/5, s. 407 – 416.
- Glatz, F.: *Történetíró és politika. Szekfű, Steier, Thim és Miskolczy nemzetről és államról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- Hronský, M.: *Boj o Slovensko a Trianon, 1918 – 1920*. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998.
- Chartier, R.: *The World as Representation*. In Revel, J., Hunt L. (eds.): *Histories. French Constructions of the Past*. New York, New York University Press, 1995, s. 544 – 558.
- Chartier, R.: *The Powers and Limits of Representation*. In Chartier, R.: *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997, s. 90 – 103.
- Kemény, G. G.: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában (1867 – 1918)*. Zv. VI. (1913 – 1914). Budapest, Tankönyvkiadó, 1985.
- Kiliánová, G., Popelková, K., Vrzgulová, M., Zajonc, J.: *Slovensko a Slováci v diele Rakúsko-uhorská monarchia slovom a obrazom*. Slovenský národopis, 2001, 49/1, s. 5 – 31.
- Kolektív autorov.: *Sborník dokumentů k vnitřnímu vývoji v českých zemích za 1. světové války 1914 – 1918*. Sv. V. Rok 1918. Praha: Státní ústřední archiv, 1997.
- Kováč, D. et al.: *Slovensko v 20. storočí. I. Na začiatku storočia, 1901 – 1914*. Bratislava, VEDA, 2004.
- Mannheim, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava, Archa, 1991.
- Margalits, E.: *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. VII. Kiadás. Budapest, Kókai, Buschmann, 1897.
- Mésáros, J.: *Zložitie hľadanie pravdy o slovenských dejinách*. Bratislava, Veda, 2004.
- Moscovici, S.: *Notes Towards a Description of Social Representations*. European Journal of Social Psychology, 1988, 18/3, s. 211 – 250.
- Moscovici, S.: *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. Edited by G. Duveen, New York, New York University Press, 2001.
- Nagy, M.: *Nineteenth century Hungarian authors on Hungary's ethnic minorities*. In Kontler, L. (ed.): *Pride and Prejudice: National Stereotypes in 19th and 20th Century Europe East to West*. Budapest, CEU, 1995, s. 29 – 51.
- Pechány, A.: *A magyarországi tótok*. Budapest, 1913. Obnovené vydanie. Miskolc, Felsőmagyarország Kiadó, 2000).
- Potemra, M.: *Bibliografia inorečových novín na Slovensku do roku 1918*. Martin, Matica slovenská, 1963.



Šedivý, I.: *Češi, české země a velká válka 1914 – 1918*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2001.

Tiso, J.: *Prejavy a články. 1913 – 1938*. Zv. I. Zostavili M. Fabricius a L. Suško. Bratislava: Academic Electronic Press, 2002.

Vermes, G.: *Tisza István*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

## Použité pramene

Magyar Országos Levéltár (Maďarský krajinský archív), Budapest. Vallás és Közoktatásügyi minisztérium (Ministerstvo kultu a osvety), (1867 – 1951), K 305 – Töredék iratok, 1867 – 1947, II. Közoktatási ügyek, Elemi és középiskolai oktatás (1871 – 1944), 96. cs., 1894, 11. tétel (Eltiltott könyvek és térképek jegyzéke), *Az országos közoktatási tanács jelentése három eltiltandó tót tankönyv tárgyában* – posudok Károlya Sebeszthu zo 17. dec. 1887 a ďalšie posudky z nasledujúcich rokov.

*A kormány kiáltványa* (Vyhlásenie vlády). Liptó, (Liptov), roč. 22, č. 33 z 2. augusta 1914.

*A hős 67-esek* (Hrdinskí sedemašesťdesiatnici). Liptó, roč. 23, č. 3 zo 17. januára 1915.

*A nyugatgalíciai győzelem híre Liptószentmiklóson* (Správa o víťazstve v západnej Haliči v Liptovskom Sv. Mikuláši). Liptó, roč. 23, č. 19 z 9. mája 1915.

*A cseh deklaráció* (Česká deklarácia). Liptó, roč. 25, č. 26 z 1. júla 1917.

*Megjegyzések. A cseh követelések* (Pripomienky. České požiadavky). Liptó, roč. 25, č. 40 zo 7. októbra 1917.

*Megjegyzések. A cseh-tót brigád* (Pripomienky. Česko-slovenská brigáda). Liptó, roč. 25, č. 52 z 30. decembra 1917.

*Passzivitás vagy aktivitás* (Pasivita či aktivita). Liptó, roč. 26, č. 13 z 31. marca 1918.

*Megjegyzések. Nad Tatram sa blýska* (Pripomienky. Nad Tatrou sa blýska). Liptó, roč. 26, č. 16 z 21. apríla 1918.

*Megjegyzések. A cseh-tót nemzeti tanács* (Pripomienky. Česko-slovenská národná rada). Liptó, roč. 26, č. 31 z 28. júla 1918.

*Ismét kísért a Liptószentmiklósi népgyűlés* (Ľudové zhromaždenie v Liptovskom Sv. Mikuláši opäť straší). Liptó, roč. 26, č. 36 z 1. septembra 1918.

*A béke* (Mier). Liptó, roč. 26, č. 42 z 13. októbra 1918.

*A népszavazás* (Plebiscit). Liptó, roč. 26, č. 44 z 27. októbra 1918.

*A belső ellenségek ellen. Felhívás a közönséghez* (Proti vnútornému nepriateľovi. Výzva k obecenstvu). Nagyszombat és Vidéke (Trnava a okolie), roč. 8, č. 32 zo 6. augusta 1914.

*A spiónok aratási idénye* (Čas žatvy špiónov). Nagyszombat és Vidéke, roč. 8, č. 32 zo 6. augusta 1914.

*A tótok manifesztuma* (Manifest Slovákov). Nagyszombat és Vidéke, roč. 8, č. 34 z 20. augusta 1914 a Nagyszombat és Vidéke, roč. 8, č. 36 z 3. septembra 1914.

*Od predsedníctva Slovenskej národnej strany*. Národné Noviny, roč. 45, č. 91 zo 6. augusta 1914.

Nyékhegyi, I.: *Nyitramegyei tótok* (Slováci Nitrianskej župy). Nyitravármegye (Nitrianska župa), roč. 5, č. 48 z 4. decembra 1914.

*A tót megyék* (Slovenské župy). Nyitravármegye, roč. 8, č. 38 z 21. septembra 1917.

*Tiltakozás* (Protest). Nyitravármegye, roč. 9, č. 5 z 1. februára 1918.

*Napló az északi harcterről* (Denník zo severného frontu). Články Dr. J. Tisu uverejnené v Nyitramegyei Szemle, (Vestník Nitrianskej župy), roč. 23, č. 2 z 10. januára 1915 a v Nyitramegyei Szemle, roč. 24, č. 4 z 23. januára 1916.

*A cseh támadások* (České útoky). Nyitramegyei Szemle, roč. 25, č. 46 z 18. novembra 1917.

*A mi katonáink* (Naši vojaci). Vágvölgyi Lap (Považské noviny), roč. 41, č. 33 z 15. augusta 1914.

*Háború* (Vojna). Vágvölgyi Lap, roč. 41, č. 34 z 23. augusta 1914.

*A 72-ik pozsonyi gyalogezred dicsérete* (Chvála 72. bratislavskému pešiemu pluku). Vágvölgyi Lap, roč. 41, č. 36 zo 6. septembra 1914.

*A Slovenská Národná Strana*. Vágvölgyi Lap, roč. 44, č. 33 z 1. júla 1917.

*Tót dolgok* (Slovenské veci). Vágvölgyi Lap, roč. 45, č. 18 z 5. mája 1918.

## 5.

### Ako fungujú „národné dejiny“: reprezentovanie „kultúrnej nadradenosti“ a vytváranie etnických hraníc v slovenských učebniciach dejepisu (1918 – 1938)<sup>20</sup>

Andrej Findor

**Kľúčové slová:** reprezentácie, autorská intencia, národné dejiny, učebnice dejepisu, národ, nacionalizmus, kultúrna nadradenosť, Československo.

#### Úvod

Cieľom tejto štúdie je argumentovať v prospech takej relacionálnej (vzťahovej) a na konanie orientovanej analytickej perspektívy, ktorá nepracuje s „národom“ ako s vopred vymedzenou substantiálnou skupinou či *entitou* (Smith, 2008), ale, naopak, ako s *kategóriou praxe* (Brubaker, 1994) či *symbolickým operátorom* (Verdery, 1996). Takýto prístup k „národu“ umožňuje lepšie preskúmanie takých legitimačných, autorizačných či hranicu budujúcich (symbolických) konaní, ktoré nie sú analyticky vopred definované (predurčované) skupinovú príslušnosťou (národnosťou) sociálnych aktérov. Empirický výskum, ktorý má demonštrovať výhody takejto analytickej perspektívy, je sústredený na preskúmanie otázky, ako sa vyrábali „národné dejiny“ v učebniciach dejepisu, ktoré sa používali na slovenských školách v predmníchovskej Československej republike (1918 – 1938). Takéto skúmanie približuje konvenčné používania historických konceptov v učebniciach dejepisu v ich dobovom historiografickom a didaktickom kontexte a zároveň spôsoby použitia (*ilokučnú silu*) týchto historických rečových aktov (Skinner, 2002b). Najväčšiu pozornosť venujem analýze konštitutívnych pojmov a konceptov „národných dejín“ – reprezentáciám údajne prirodzeného, jedinečného, odvekého, univerzálneho a nadradeného „národa“ a jeho dejín. Najdôležitejším prvkom mojej argumentácie je preskúmanie *nacionalizácie* „kultúrnej nadradenosti“, ktorá odzrkadľuje dobový sociálno-politický kontext a zaužívané konceptuálne konvencie. Zároveň však poukazuje na taký typ jazykového konania, t. j. používania konceptu „kultúrnej nadradenosti“ jedným z autorov učebníc, ktoré spochybňuje predurčenosť takéhoto spôsobu jeho použitia národnou príslušnosťou tohto autora.

Skúmanie učebníc ako prostriedkov národnej socializácie sa v posledných desaťročiach stalo jednou z najdynamickejších sa rozvíjajúcich oblastí výskumu etnicity a nacionalizmu (*nationalism studies*). Osobitné miesto medzi takto orientovanými výskumnými aktivitami patrí skúmaniu učebníc dejepisu, ktoré vychádzajú zo všeobecne akceptovanej premisy, že „vzostup moderného národného štátu a zavedenie všeobecného vzdelávania znamenalo, že sa dejepis na školách zamerl na vyučovanie národných dejín a na vytváranie identifikácie s nimi“ (Berghahn, Schissler, 1994: 1). V štúdiu analyzujem 19 učebníc dejepisu pre ľudové školy, meštianske školy, stredné školy, učiteľské ústavy a gymnáziá, ktoré boli publikované v predmníchovskej Československej republike

<sup>20</sup> Text vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/4700/07 a je prepracovanou verziou autorovej štúdie (Findor, 2008) a jednej kapitoly jeho nepublikovanej rigorózneho práce *Konštruovanie „zlatého veku“ dejín československého národa v dejepisných učebniciach (1918 – 1938)* z roku 2007. Za podnetné poznámky, ktoré ovplyvnili výslednú podobu tohto textu, autor ďakuje Martinovi Kanovskému, Lászlóvi Vörösovi a Petrovi Dráľovi.

v období rokov 1920 až 1938. Všetky skúmané učebnice boli určené pre školy s vyučovacím jazykom slovenským, čo vo vtedajšej terminológii znamenalo „s vyučovacím jazykom československým v znení slovenskom“. Učebnice pochádzajú zo súkromnej zbierky a z fondov Slovenskej pedagogickej knižnice, ktorá vydala aj registrujúce bibliografie (Eleková, 1973, Jusková-Chudíková, Peciarová 1969).<sup>21</sup> Analyzované učebnice sa zaoberajú historickým obdobím vo väčšine učebníc označovaným ako „začiatky (počiatky) národných dejín“ – t. j. obdobím od príchodu Slovanov do strednej Európy až po vytvorenie uhorského kráľovstva.

Po prvej svetovej vojne bola väčšina európskych štátov (v strednej a východnej Európe obzvlášť) „nestabilnými výtvormi“, pre ktoré predstavovali ich susedia skutočnú alebo predpokladanú bezpečnostnú hrozbu (Holzer, 2002: 11). Takisto národnostné menšiny, s pohľadom upretým k svojej „vonkajšej domovine“, predstavovali vnútri novovytvorených štátnych hraníc prekážku k dosiahnutiu pre mnohých vytúženej nacionalistickej homogenity – úplnom prekrytí štátnych a národných hraníc (Thompson, 2002: 21) Nezastupiteľným prostriedkom a zároveň predmetom „národnostnej politiky“ boli pokusy vynásť, prispôbiť a v niektorých prípadoch aj zmanipulovať také verzie minulosti, ktoré by legitimizovali požiadavky kultúrnej autonómie alebo politickej nezávislosti. Tieto pokusy boli obzvlášť dôležité v podmienkach „zmätočného etnického zemepisu strednej a východnej Európy“ kde „jednotlivé národnosti mobilizovali súperiace verzie minulosti, so špeciálnou pozornosťou venovanou vzorom a poradiu osídlenia“ (Eley, Suny, 1996: 8).

Skúmanie reprezentácií „začiatkov národných dejín“ v slovenských učebniciach dejepisu používaných v predmníchovskej Československej republike, ktoré je predmetom tejto štúdie, tak predstavuje ďalší empirický prípad na premyslenie vzťahu medzi historiografiou ako vednou disciplínou a historickým reprezentovaním národov ako sociálnou praxou. V odbornej komunite prevláda konsenzus, týkajúci sa ambivalentného vzťahu medzi historiografiou a nacionalizmom. Historiografické reprezentácie na jednej strane prispievali k poznaniu toho, čo vlastne národy a nacionalizmy sú, no na druhej strane sa rovnako podieľali na „intelektuálnom konštituovaní samotných národov“ (Suny, 2000: 335). Na takýto vzťah historiografie a nacionalizmu upozornil už Ernest Renan vo svojej slávnej prednáške z roku 1882, ktorá bola polemikou s prácami autorov Pruskej historickej školy, ktorí svojimi prácami zdôvodňovali pruské etno-historické nároky na Alsasko-Lothringo. Renan opakovane zdôrazňoval, že kľúčovým faktorom pri vytváraní národov je práve ich história alebo presnejšie „historické chybovanie“ (*l'erreur historique*) pri interpretácii (reprezentovaní) „národných dejín“ (Renan, 1996: 45). Renanova pripomienka neupozorňovala na to, že nacionalisti by nevyhnutne museli byť neprofesionálnymi, zlými historikmi, ale skôr na skutočnosť, že historikmi vytvárané dejiny sú hlavným prostriedkom, zdrojom nacionalizmu (McCrone, 1998: 62). Historici ako Michelet, Burke, Karamzin, Müller a Palacký sa vypracovaním príbehov (*narratives*) jednotlivých národných dejín podieľali na reprezentovaní („aktívnej imaginácii“) morálnych a intelektuálnych základov politických komunit – „národov“ (Smith, 1996: 175). Na túto skutočnosť upozornil aj Eric Hobsbawm:

---

<sup>21</sup> Všetky citáty z učebníc sú v pôvodnom znení, vrátane prehreškov proti v súčasnosti platným pravidlám slovenskej gramatiky a pravopisu.

Historici predstavujú pre nacionalizmus to, čo pestovatelia maku v Pakistane pre závislých na heroíne: dodávame na trh základný surový materiál. Národ bez minulosti je protirečením. Minulosť vytvára národ. Minulosť oprávňuje národ proti ostatným a historici sú ľudia, ktorí ho vyrábajú (Hobsbawm, 1996: 255).

Ako sa teda vyrábajú národné dejiny, z akých jazykových konaní realizovaných výpoveďami v učebniciach pozostáva „aktívna imaginácia“ národa v učebniciach dejepisu? Vhodný a na tento typ skúmania doteraz nevyužitý analytický potenciál poskytuje výskum „systémov reprezentácie“, ktorý zdieľa spoločné epistemologické východiská s metódou skúmania konvencií jazykového konania v historických textoch. Preto bude potrebné predstaviť projekt „nových kultúrnych dejín“ Rogera Chartiera, ktorého kľúčovým aspektom je „pragmatická koncepcia historiografie, ktorá sa pokúša neoddeľovať reprezentácie od konaní, prostredníctvom ktorých sociálni aktéri vytvárajú sociálne putá zahŕňajúce mnohoraké identity“ (Ricoeur, 2004: 229). Práve pojem „reprezentácie“ umožňuje analyzovať konštitutívne konceptuálne prvky skupinových identitných príbehov, akými „národné dejiny“ nesporne sú. Takisto bude nevyhnutné venovať pozornosť Skinnerovej metóde „kontextuálnej“ a „intencionálnej“ interpretácie historických textov, ktorá vychádza z presvedčení, že vysvetlenie vyžaduje identifikovanie intencií, zámerov autora pri tvorbe jeho práce; že takéto vysvetlenie sa odlišuje od skúmania významu práce; a napokon, že intencie môžu byť rozlúštené venovaním pozornosti argumentačnému kontextu, v ktorom bola práca vytvorená (Miller, 1990: 315). Vzhľadom na obmedzený rozsah štúdie sústredím svoju pozornosť iba na tie aspekty Chartierovho prístupu a Skinnerovej metódy, ktoré súvisia s nasledujúcou empirickou prípadovou štúdiou.

### **Problém s definíciou?**

Napriek tomu, alebo práve vďaka tomu, že počet sociálnych vedkýň a vedcov, ktorí skúmajú „národy“ a nacionalizmus, sa neustále zvyšuje, doteraz neexistuje všeobecný konsenzus nielen o tom, čím „národ“ a „nacionalizmus“ vlastne sú, ale aj o tom, akým spôsobom je vôbec potrebné a analyticky výhodné ich definovať. Prístupy k definovaniu „národa“ a nacionalizmu rozdeľujem zjednodušene a z dôvodu kritickej reflexie prevládajúcej konceptuálnej praxe do dvoch hlavných skupín. Zatiaľ čo pre prvú skupinu je charakteristické definovanie „národa“ ako jasne ohraničenej, kolektívnej entity, druhá skupina ho poníma ako jednu z možných premenných jednotiek sociálnej kategorizácie a klasifikácie. Zatiaľ čo prvá skupina vníma „národ“ ako „vec vo svete“, pre tú druhú je „národ“ jednou z „perspektív na svet“ (Brubaker, 2002: 174 – 175). Žiada sa zdôrazniť, že takéto arbitrárne rozdelenie iba čiastočne súvisí a v niektorých aspektoch dokonca presahuje v odbornej literatúre najčastejšie uvádzané „teórie“ nacionalizmu – modernizmus, primordializmus, (neo)perennializmus a etnosymbolizmus. Takéto rozdelenie takisto neberie do úvahy koncepty kognitívneho prístupu k skúmaniu rasy, etnicity a nacionalizmu, ako napríklad esencializmus alebo primordializmus aktérov a „ľudovú sociológiu“ (*folksociology*), prostredníctvom ktorých možno vysvetliť, prečo je reifikovaná kategória „národa“ taká účinná (Brubaker, Loveman, Stamatov, 2004).

Kľúčovou postavou prvej skupiny je Anthony D. Smith, ktorého početné práce a vplyvné inštitucionálne postavenie zohrali rozhodujúcu úlohu nielen pri definovaní základných pojmov, klasifikovaní teoretických prístupov, ale aj pri formulovaní otázok výskumnej agendy. Smith definuje národ ako

pomenované a samo seba definujúce ľudské spoločenstvo, ktorého členovia rozvíjajú zdieľané mýty, spoločnú pamäť, symboly, hodnoty a tradície; obývajú a identifikujú sa s historickou domovinou; vytvárajú, šíria typickú verejnú kultúru a dodržiavajú zdieľané zvyky a spoločné zákony (Smith, 2008: 19).

Pod nacionalizmom Smith rozumie „ideologické hnutie za získanie a udržanie autonómie, jednoty a identity v mene obyvateľstva, ktorého niektorí členovia sú presvedčení, že tvoria skutočný alebo potenciálny ‚národ‘“ (Tamtiež: 15). Napriek tomu, že Smith poníma „národ“ aj nacionalizmus ako „ideálne typy“ a národu priznáva aj určitú „intersubjektívnu realitu – ‚predmet významu a diskurzu‘ – ktorá je vytváraná v mysliach ľudí“, neustále zdôrazňuje skupinovú definíciu národov ako „všemocných spoločenstiev“ – „historických spoločenstiev zrodených zo špecifických sociálnych procesov dlhodobopôsobiacich a vzájomne sa prelínajúcich“ (Smith, 2007: 18). Napriek tomu, že Smithov etnosymbolický prístup bol podrobený kritike a dokonca obvinený zo „vzkriesenia nacionalizmu“ (Özirimli, 2005), jeho skupinová, substanciálna definícia „národa“ naďalej inšpiruje nielen zástancov etnosymbolického či neoperenialistického prístupu k skúmaniu „národov“ a „nacionalizmov“ (Grosby, 2005: 7), ale aj niektorých z najvýraznejších a najznámejších predstaviteľov stále dominantného teoretického prístupu – modernizmu (Breuilly, 2005: 68).

Hoci až do 80-tych rokov 20. storočia uvažovala väčšina sociálnych vedkýň a vedcov o nacionalizme a etnicite ako o niečom, čo „spočíva na pred-existujúcich kultúrach a identitách etnických skupín“ (Cohen, 2003: vii), postupne sa rozvíjal alternatívny prístup, podľa ktorého je „národ“ alebo etnická skupina skôr výsledkom sociálneho procesu ako nejakou kultúrnou danosťou (*the given*) (Barth, 1969). Mnohé (aj keď zďaleka nie všetky/všetci) predstaviteľky a predstavitelia sociálno-konstruktivistického prístupu odmietajú uvažovať o povahe či podstate národa a etnicity „ako takých“, a to takým spôsobom, že zavrhujú ich „definičnú ontológiu“ – zisťovanie, čo národ a etnicita „skutočne je“ (Wimmer, 2008b: 972). Niektoré autorky a autori zdôrazňujú *relacionálny* (vzťahový) charakter „národa“ a etnicity, ktoré nie sú „záležitosťou týkajúcou sa vzťahu vopred definovaných, ustálených skupín... ale skôr procesu konštituovania a rekonfigurácie skupín prostredníctvom definovania hraníc medzi nimi“ (Wimmer, 2008a: 1027). Odmietanie realistickej ontológie a ponímania národa ako skutočnej kolektívnej entity (Brubaker, 1994: 4) viedlo k zdôrazňovaniu jeho skúmania ako *inštitucionalizovanej formy, podmienenej udalosti a kategórie praxe* – kategórie sociálnej klasifikácie, prostredníctvom ktorej ľudia „vidia a delia svet“ (Tamtiež: 8).

Podobným spôsobom definuje „národ“ ako „základný symbolický operátor vo všeobecne rozšírenom systéme sociálnej klasifikácie“ aj Katherine Verdery, podľa ktorej bol používaný ako „triediaci prostriedok“ a v modernej dobe začal fungovať ako „mocný symbol“, ktorý legitimizoval rôzne, často až protichodné sociálne konania a hnutia (Verdery, 1996: 226 – 227). Z tejto perspektívy potom Verdery definuje nacionalizmus ako politické použitie symbolu „národ“ prostredníctvom diskurzu a politickej aktivity... Nacionalizmus je vo svojej podstate homogenizačný, diferenciacny alebo klasifikačný diskurz, ktorého apel cieľi na ľudí, o ktorých sa predpokladá, že spoločne zdieľajú nejaké veci a je namierený voči iným ľuďom, s ktorými údajne takéto vzájomné spojo neexistuje (Tamtiež: 227). Verdery upozorňuje na tri omyly, ktorým by sa malo štúdium „národa“ a nacionalizmu snažiť vyhnúť. Prvým je priradovanie toho istého zmyslu „národa“ rôznym

časovým a priestorovým kontextom (Tamtiež: 227 – 228) – napríklad to, čo sa rozumelo pod „národom“ na Slovensku v 20. storočí, nie je vhodné pre realitu stredovekého Anglicka. Druhým omylom je chápanie nacionalizmu ako sociálneho aktéra, ktorý je dobrý alebo zlý, liberálny alebo radikálny (Tamtiež: 228). Tu sa žiada dodať, že treba byť nanajvýš opatrný aj pri skupinových prívlastkoch nacionalizmu: slovenskom, maďarskom alebo čechoslovakistickom nacionalizme.

Verdery zdôrazňuje potrebu zaobchádzať s „národom“ ako s mnohovýznamovým symbolom a s nacionalizmom ako sociálnym konaním, ktorého cieľom je presadiť vlastnú definíciu „národa“ spomedzi rôznych alternatív a čo najviac pre seba využiť „legitimačné efekty“, ktoré tento symbol ponúka. Takýto prístup podľa Verdery „odoberá nacionalizmu jeho ‚izmus‘ a prinavracia schopnosť konať jednotlivcom, ktorí sú obmedzení sociálnou štruktúrou“ (Tamtiež: 228). Nacionalizmus je vlastne používanie symbolu „národa“ rôznymi aktérmi (podľa Verdery aj skupinovými) s cieľom presadiť jeho vlastné ponímanie a získať čo najviac z jeho symbolického legitimačného potenciálu. Po tretie, je chybou považovať národy za „skutočne definované napríklad kultúrou, pôvodom či históriou“, ale naopak je potrebné považovať tieto definičné atribúty za predmet štúdia (Tamtiež: 228).

### **Prístup a metóda**

Predmetom štúdie nie je rekonštrukcia významu reprezentácií v slovenských učebniciach dejepisu publikovaných v predmníchovskej Československej republike, pretože tento význam vzniká vo vyučovacom procese, v ktorom je učebnica – popri učiteľovi, žiakovi, triednom kolektíve a ostatným vonkajším prostrediam vplývajúcim na vytváranie významu – iba jednou z mnohých činiteľov. Skúmanie obsahov reprezentácií v učebniciach dejepisu umožňuje analyzovať také opakované použitia historiografických pojmov, ktorých sériovosť alebo konvenčnosť presahuje horizont individuálnej skúsenosti vtedajšieho žiaka a žiačky. Takéto skúmanie preto umožňuje odpovedať na otázku, ako fungovali „národné dejiny“, aké pojmy a ktoré ich použitia konštituovali „národ“, *jeho* dejiny, tie *druhé* národy a *hranice* medzi nimi. Analýza historických rečových aktov, ich konvenčného, kontextom podmieneného použitia a autorskej intencie mi na druhej strane umožní identifikovať rozsah, intenzitu a ciele jednotlivých konceptuálnych komponentov „národných dejín“ aj to, čo jednotliví autori prostredníctvom alebo popri týchto konceptoch vlastne *robili*.

### **Systémy reprezentácie**

Termín „reprezentácia“ uviedol do sociálno-vednej terminológie vo svojich dielach Émile Durkheim. Durkheim upozorňoval na zásadnú úlohu, ktorú zohrávajú „kolektívne reprezentácie“ v sociálnych systémoch, keď pripomínal, že samotná spoločnosť je nimi čiastočne konštituovaná. Durkheim považoval „kolektívne reprezentácie“<sup>22</sup> za objektivizované predstavy, normy a hodnoty, ktoré definujú spoločnosť a jej členov:

Spoločnosť totiž nepozostáva jednoducho z masy ľudí, ktorí v nej žijú, z pôdy, ktorú spoločne obývajú, z vecí, ktoré používajú, z činností, ktoré vykonávajú, ale predovšetkým

---

<sup>22</sup> V slovenských a českých vydaniach jeho prác sa Durkheimov termín „*représentation*“ prekladá nie príliš vhodne ako „predstava“.

z predstáv (*représentation* – pozn. A. F), ktoré o sebe táto spoločnosť má (Durkheim, 2002: 456).

Durkheimovo sociologické myslenie bolo založené na premise, že sociálny svet nemôže byť poznaný (a poznávaný) ako vec sama osebe, ale naopak, iba prostredníctvom reprezentácií<sup>23</sup> individuálne alebo kolektívne vytvorených provizórnych priblížení sociálneho sveta, ktoré ho konštituuju (Pickering, 1999: 19 – 20). Tento Durkheimov pojem „kolektívnych reprezentácií“ sa stal kľúčovým prvkom v projekte „nových kultúrnych dejín“ Rogera Chartiera. Chartier odmietol univerzalistické ponímanie kategórií myslenia, ktoré býva obyčajne zredukované na kategórie myslenia používané v 20. storočí (Chartier, 1988b: 24). Podľa Chartiera by historiografia mala takisto skúmať procesy, prostredníctvom ktorých je význam konštruovaný. Preto by mala zavrhnúť starú predstavu, podľa ktorej je úlohou historika identifikovať vnútornú, absolútnu a jedinečnú povahu skúmaných textov a preorientovať sa na skúmanie takých konaní, ktoré „dávajú svetu význam pluralitnými, ba priam až vzájomne si odporujúcimi spôsobmi“ (Chartier, 1988a: 14). Chartiera zaujímali spôsoby, akými ľudia v rôznych historických obdobiach vnímali a stvárňovali sociálnu realitu, ako ju interpretovali sami pre seba a pre ostatných a akými spôsobmi používali dostupné sociálne kategórie – „intelektuálne motívy a kultúrne formy“, ktorých variabilné používanie prispôbovali svojim potrebám a záujmom (Chartier, 1988a: 4). Chartier sa usiloval o novú artikuláciu vzťahu medzi „kultúrnymi štruktúrami“ a „sociálnymi štruktúrami“, v ktorej by „kultúra“ nebola zrkadlovým obrazom sociálnej štruktúry (a naopak) a v ktorej by zmena nebola mechanicky vysvetľovaná pôsobením sociálnej štruktúry na „kultúru“ (a naopak) (Chartier, 1988b: 48). Ako píše na inom mieste, „nové kultúrne dejiny by mali odmietnuť apriórne definovaný vzťah medzi kultúrnym konaním a sociálnou štruktúrou“, „úzku sociografickú koncepciu, podľa ktorej musia kultúrne rozdiely nevyhnutne odzrkadľovať nejaký predtým vytvorený súbor sociálnych kategórií“ (Chartier, 1995: 549). Inými slovami, Chartier odmieta, že by zaradenie do sociálnej kategórie (napr. národná príslušnosť) predurčovalo možnosti kultúrneho alebo sociálneho konania toho ktorého aktéra (napr. spôsoby, akými tento aktér koná prostredníctvom používania kategórie „národa“). Chartierovi išlo o také kultúrne dejiny sociálneho života, ktorých cieľom by bolo porozumieť konfiguráciám a motívom – reprezentáciám sociálnej sféry – ktoré nevedome vyjadrujú pozície a záujmy sociálnych aktérov v ich interakciách a ktoré slúžia opisovaniu spoločnosti tak, ako si sociálni aktéri mysleli, že bola, resp. želali si, aby bola (Chartier, 1988a: 6).

V Chartierovom ponímaní teda reprezentácie predstavovali také „klasifikácie, rozdelenia a zoskupenia, ktoré by slúžili ako základ porozumenia sociálneho sveta, ako fundamentálne kategórie vnímania a hodnotenia reality“ (Tamtiež: 4 – 5). Preto bolo pri skúmaní jednotlivých systémov reprezentácie potrebné venovať pozornosť

miestu (*milieu*), kde jednotlivé typy vyjadrení vznikli, a takisto podmienkam ich vzniku; schémam, ktoré ich umožnili zaradiť, a princípom pravidelnosti, ktoré ich viedli; špecifickým formám, ktoré diktovali oddelenie pravdivých a nepravdivých vyjadrení (reprezentácií), t. j. „kritériám, ktoré umožnili, aby tvrdenia boli akceptované ako pravdivé alebo boli zamietnuté ako nepravdivé“ (Tamtiež: 4 – 5).

---

<sup>23</sup> Bližšie o takomto výskumnom programe píše Martin Kanovský (2008).



V súvislosti s nacionalizmom predstavuje vhodný príklad rozlišovania špecifických „systémov reprezentácie“ práca Benedicta Andersona *Imagined Communities*, v ktorej sa okrem iného venoval aj analýze predstavovania (reprezentovania) „národa“ v rôznych diskurzívnych systémoch. Anderson skúmal, akým spôsobom sa konštruovali a šírili predstavy (reprezentácie) „národov“ prostredníctvom národných dejín, máp národných štátov, múzeí národných „kultúr“ (a „spoločenstiev“) a takisto sčítaní obyvateľstva „národných štátov“ (Anderson, 1991: 155 – 186). V podobnom duchu uvažujú Geoff Eley a Ronald Grigor Suny o „národe“ ako o všemocnej diskurzívnej formácii, ktorá do veľkej miery „určuje formy politickej aktivity a presvedčenia“ (Eley, Suny, 1996: 18 – 19). Rozlišovanie špecifických „systémov reprezentácie“ umožňuje podľa Chartiera primeranejšie analytické uchopenie troch druhov sociálnych vzťahov:

1. Operácie klasifikácie a vymedzenia, ktorá vytvára mnohoraké intelektuálne konfigurácie, prostredníctvom ktorých rôzne sociálne skupiny konštruujú realitu vzájomne odporujúcimi si spôsobmi; 2. Konaní, ktorých cieľom je uznanie sociálnej identity...; 3. Inštitucionalizované objektívne formy, prostredníctvom ktorých „reprezentátori“ (kolektívni alebo individuálni) vyznačujú viditeľným a pretrvávajúcim spôsobom existenciu skupiny, triedy, či komunity<sup>24</sup> (Chartier, 1988a: 9 – 10).

Chartier takto upozorňuje na premenlivé a v niektorých prípadoch až protirečivé reprezentácie skupinovej sociálnej reality, ktorých identifikačný potenciál je úzko previazaný s mierou ich inštitucionalizácie, a nie s nejakou trvalo existujúcou skupinovou identitou. Takéto skúmanie systémov reprezentácie spochybňovalo a odmietalo stabilné miesto, ktoré zaujímala „esencia“ či „charakter“ alebo iné dlhodobopripisované vlastnosti pri definovaní domnelých skupinových entít (celkov), či už išlo o štát, národ alebo kultúru (Breisach, 2007: 426).

### **Historický kontext, konvencia a autorská intencia**

Quentina Skinnera spravidla považujú za jedného z najvýznamnejších a zároveň najkontroverzejších intelektuálnych historikov (Lamb, 2004: 424). Spomedzi ostatných autorov „Cambridgeskej školy“ dejín ideí (John G. A. Pocock, John Dunn, Richard Tuck a James Tully) je to práve Skinner, ktorý najvýraznejšie zasiahol do diskusií o teoretických východiskách, metodologických prístupoch a empirickom výskume v oblasti dejín politického myslenia a filozofie (Palonen, 2003: 3). Najväčší vplyv na formovanie jeho prístupu, ktorý býva niekedy označovaný ako historický variant „lingvistického obratu“, mali diela Maxa Webera, Ludwiga Wittgensteina a Johna L. Austina. Vo svojej priekopníckej štúdií *Meaning and Understanding in the History of Ideas* z roku 1969 Skinner kritizoval nehistorické prístupy k štúdiu dejín politického myslenia a filozofie a argumentoval, že „politická teória a filozofia by mali byť ponímané ako politické rečové akty vykonávané v dejinách“ (Pocock, 2004: 534). Aj vo svojich ďalších prácach venovaných problémom metódy intelektuálnych dejín sa Skinner sústredil na dve odlišné, no navzájom súvisiace otázky. Prvou bola otázka historického kontextu a konvencií a druhou otázka intencií jednotlivých autorov a autoriek historických textov.

---

<sup>24</sup> Týmto aspektom reprezentácií sa venuje László Vörös (2006).

Uvažovanie o kontexte a konvenciách umožnilo Skinnerovi odmietnuť také „textualistické“ metódy interpretácie historických textov, ktoré ignorovali jazykové konvencie a zaužívanú konceptuálnu prax, relevantnú pre daný historický kontext. Skinner ostro vystúpil proti anachronickému posudzovaniu mysliteľov z minulosti na základe súčasných morálnych kritérií a prisudzovaniu im takých spôsobov používania konceptov, ktoré v ich dobe ešte neexistovali: napríklad interpretácii Machiavelliho ako amorálneho „diabolského muža“ v prácach Lea Straussa (Skinner, 2002a: 64, Major, 2005). Skinnerova kritika bola namierená proti základnému predpokladu dovtedy praktizovaných dejín politického myslenia a filozofie, ktorý považoval svoj predmet skúmania – „fundamentálne koncepty“ – za večné, trvalé prejavy nadčasovej múdrosti (Skinner, 2002a: 57). Podľa Skinnera, ktorý prevzal Wittgensteinovu tézu o tom, že význam výrazu spočíva v spôsoboch jeho používania, by historici ideí nemali skúmať význam slov, ale ich používanie v konkrétnych sociálnych podmienkach a intelektuálnom kontexte: „jediné dejiny ideí, ktoré by mali byť napísané, sú dejiny ich používaní v argumentácii“ (Tamtiež: 86). Na druhej strane Skinner korigoval vulgárne a sociálno-redukcionistické verzie kontextualizmu prostredníctvom citlivejšieho vnímania jazykových podmienok historického kontextu, ktorý umožňoval vyhnúť sa anachronizmom a lepšie porozumieť pôvodným autorským zámerom a významom (Kelley, 2002: 8). Skinner si osvojil Austinov prístup k analýze rečových aktov, osobitne jeho chápanie ilokučného aktu, a tento prístup aplikoval na skúmanie významov historických textov (Skinner, 2002b). Podľa Austina ilokučný akt „vykonávame popri tom, keď niečo povieme, na rozdiel od aktu, ktorý spočíva v tom, že niečo povieme“<sup>25</sup> (Austin, 1992: 120). To viedlo niektorých Skinnerových kritikov k presvedčeniu, že význam textu spočíva v tom, čo autor zamýšľal povedať – k myšlienke, od ktorej sa Skinner dištancoval. V „Odpovedi kritikom“ Skinner vysvetľuje svoje ponímanie „zamýšľanej ilokučnej sily“, teda toho, čo nazýva „ilokučným aktom“:

Vôbec sa nezaobieram intenciami v zmysle nejakých plánov, ako konať. Jediné, čo ma zaujíma, sú intencie v konaní, intencionálny opis konania, a teda otázka, čo mohol aktér zamýšľať alebo mieniť tým, že rozprával alebo písal určitým spôsobom (Skinner, 1988: 263).

Skinnerovým záujmom nebolo určiť, čo istý autor zamýšľal subjektívne povedať (pôvodný význam výpovede), ale aký *možný* význam *mohla* mať autorova výpoveď v kontexte, v ktorom bola vyslovená. Jeho cieľom bolo zúžiť rozsah pravdepodobnej intencie autorskej výpovede prostredníctvom identifikácie zamýšľanej ilokučnej sily v rámci intelektuálnych a sociálno-kultúrnych konvencií daného kontextu. Schopnosť interpretovať ilokučnú silu historických textov je však podľa niektorých autorov ďaleko náročnejším projekt než interpretácia ilokučnej sily rečových prejavov v každodennom živote (Graham, 1980: 147 – 148). Identifikovať zamýšľanú ilokučnú silu historického textu znamenalo podľa Skinnera porozumieť zvoleným spôsobom (funkciám) použitia dostupných dobových konceptov a tým porozumieť tomu, či „autor alebo autorka zamýšľali svoju prácu ako

---

<sup>25</sup> Pre lepšie porozumenie takéhoto prístupu k jazykovému konaniu je potrebné pripomenúť, že Austin pôvodne uvažoval o tejto problematike v pojmoch konštatujúcich výrokov (uvádzajúcich nejakú skutočnosť, ktorá môže byť pravdivá alebo nie) a performatívnych výrokov, ktoré naoko vyzerajú iba ako konštatovanie faktu, ale v skutočnosti robia aj niečo iné, čo slovami nebolo vypovedané (Avramides, 1997: 64).

obranu, útok, kritiku alebo príspevok k nejakému postoju alebo polemike“ (Skinner, 2002b: 100 – 101).

### **Reprezentácie „začiatkov národných dejín“ v slovenských učebniciach dejepisu**

Skúmanie konvenčného používania historických termínov (čiže ich významov) v učebniciach dejepisu je situované do konkrétneho historiografického, vzdelávacieho a politického („národnostného“) kontextu predmníchovskej Československej republiky. Učebnice dejepisu ako nástroje socializácie predstavovali (a predstavujú) špecifický systém reprezentácie minulosti, ktorých obsahová štruktúra, naratívny výklad a didaktická forma zohľadňovali vtedajšie kritériá o legitímnom historiografickom vedení a vzdelávaní. Hoci v súčasnosti môžeme mnohé z použitých historiografických konceptov odmietnuť ako „historické mýty“, ich hodnota v prvej polovici dvadsiateho storočia zodpovedala kritériám vtedy platiaceho „režimu pravdy“ – kategóriám a „teóriám“, ktoré sa pokladali za „vedecké“ podľa vtedajších historiografických a vzdelávacích kritérií.

### **Prirodzený národ**

Po prvé, „národ“ ako ústredná dejepisná kategória bol reprezentovaný ako *prirodzený*. Samotné písanie dejín bolo bez pojmu národa nepredstaviteľné. Dejiny boli v prvom rade dejiny „národov“ – „dejepis vypráva o národoch, ktoré v rôznych dobách vzdelanosťou, mocou, udatnosťou alebo inakšie vynikli“ (Gebauerová, Jiráček, Reitler, 1920: 3) a v neposlednom rade boli písané práve pre tieto „národy“ – „dejepis je *učiteľom* národov a ľudí“ (Horčíčka, Ledr, 1936: 3). „Národ“ bol ponímaný organicky ako spoločenstvo najpevnejšie vystužujúce reťazec spoločenského vývoja – z rodín, rodov a kmeňov, ktoré „spojovalo dovedna povedomie spoločného pôvodu“ (Pekař, 1938: 8), prípadne boli „jedného jazyka“ (Gebauerová, Jiráček, Reitler, 1920: 44), nakoniec vznikali „národy“ (Lohr, 1938: 25) – najdôležitejšie spoločenské skupiny, stojace medzi jednotlivcom a celým ľudstvom:

Niektorí ľudia si píšu svoj *životopis*. Životopisy vynikajúcich ľudí píšu spisovatelia. V niektorých rodinách zapisujú si všetky dôležité udalosti o jednotlivých členoch rodiny. Tak vzniká *rodinná kronika*. Na každej obci sa píše *kronika obecná*. Do nej zapisujú sa všetky dôležité udalosti týkajúce sa obce. I každá škola má svoju *školskú kroniku*. Z rozličných kroník, zápisov, záznamov a starých listín zostavujú *dejepisci dejiny národa*. Na podklade dejín rozličných národov zostavujú učenci *dejiny ľudskej spoločnosti – dejiny svetové* (Kratochvíl 1937: 106 – 107).

Prirodzenosť „národa“ vyplývala zo špecificky chápanej povahy tohto ľudského spoločenstva, ktorú nepodmieňovali ani tak spoločenské vzťahy a faktory, ako skôr to, že bola *daná* prírodou – biologicky. Biologická podstata „národa“ bola až na niektoré výnimky (napr. „plemenné skupiny“ a „etnické skupiny“<sup>26</sup>) reprezentovaná v učebniciach implicitne, prostredníctvom všeobecne používaných biologických metafor – napr. dve *vetvy*

<sup>26</sup> František Lohr píše o Slovanoch v čase sťahovania národov ako o „plemenných skupinách“, v ktorých boli spojené rozdrobené rodiny, rody a kmene, ale ktoré ešte nevytvorili „väčší spoločenský celok“ – národ (Lohr, 1938: 25). Josef Pekař zase píše o Čechoch a Slovákoch patriacich k „tej istej etnickej skupine“ (Pekař, 1938: 7). Termín „etnický“ a jemu príbuzná terminológia (etnická skupina, etnicita) sa začal bežne objavovať vo vedeckej spisbe až po 2. svetovej vojne. Pre dobovo správne pochopenie Pekařom použitého termínu „etnická skupina“ je dôležité mať na zreteli, že pred 2. svetovou vojnou sa termín „etnický“ pôvodne používal „najmä ako jemnejší výraz namiesto ‚rasový‘“ (Kiliánová, 2000: 6).

československého národa (Lohr, 1938: 30), alebo prostredníctvom personifikovaného „národa“ ako sociálnej bytosti – napr. dva *bratské* národy:

Slovania v Čechách a na Morave dostali meno *Česi*, na Slovensku *Slováci*. Obaja, Čech i Slovák, sú rodní bratia. Mnoho vytrpeli, kým si založili spoločnú vlasť, československý štát. Musia žiť v bratskej láske, verní v utrpení i v radošti. Môžu spoliehať sa hlavne na seba, na svoju vlastnú silu a prácu<sup>27</sup> (Pešek, 1932: 5).

Biologické, na prírodu sa odvolávajúce metafory, obsahovali v sebe značný legitimačný a argumentačný potenciál. Mary Douglas ich všeobecne nazýva organickým determinizmom alebo „organickým hraničným mechanizmom“, ktorý podľa nej „naturalizuje sociálne klasifikácie“ (Douglas in Zimmer, 2003: 179). Inými slovami, umožňuje zdôvodňovať určitý typ spoločenského usporiadania a vzťahov nie ako výsledok ľudskej vôle, konania a záujmov, ale ako prírodou determinovanú *danosť*. V decembri roku 1933 predniesol Edvard Beneš počas svojho pobytu na Slovensku niekoľkokrát svoju „Reč k Slovákom o našej národnej prítomnosti a budúcnosti“, v ktorej sa odvolával na „ešte nevyčerpanú mladšiu vetvu národného kmeňa“, bohatú na ľudový biologický potenciál a kultúru (Bakoš, 1999: 116 – 118). Podľa Beneša tak bol „separatizmus a apolitický autonomizmus novou umelou politickou prekážkou k prirodzenému biologickému a sociologickému vývinu nášho národa, to znamená národa československého“ (Jablonický, 1991: 15) Aj vďaka dejepisným učebniciam, v ktorých bol „národ“ reprezentovaný ako *organická* (prirodzená) spoločenská kategória, mu mohli jeho slovenskí poslucháči dostatočne rozumieť a oceniť jeho apel na národnú jednotu a ešte nevyčerpaný potenciál „mladšej vetvy“ československého národa.

### **Jedinečný národ**

Po druhé, „národ“ bol reprezentovaný ako *jedinečné* ľudské spoločenstvo. Ľudstvo bolo zložené z jednotlivých „národov“, z ktorých ani jeden nebol taký istý, ako ten druhý. Každý bol niečím jedinečný, svojský:

Po našich predkoch zostaly nám i prekrásne národné piesne, povesti a rozprávky. Všetky tieto pamiatky sú odlišné od pamiatok, ktoré zostaly druhým národom. Sú *svojrázne*. (Kratochvíl, 1937: 105).

Rozlišovacím znamienkom medzi jednotlivými „národmi“ bola *ich* jedinečná a nenapodobiteľná „národná kultúra“, ktorá na jednej strane vytvárala obraz jednotného a homogénneho spoločenstva a na strane druhej umožňovala vytýčiť jasnú a čitateľnú hranicu medzi jednotlivými „národmi“. „Národná kultúra“ takto bola diskurzívne konštruovaná prostredníctvom „systémov negatívnej odlišnosti“, pri ktorých samotná existencia „národa“ predpokladala existenciu rôznych „neasimilovaných a neasimilovateľných druhých“ (Eley, Suny, 1996: 25). Praktický význam jedinečnosti „národnej kultúry“ však nespočíval v tom, že umožňovala pomenúvať *odlišnosti* medzi jednotlivými „národmi“, ale skôr v tom, že sprostredkúvala politiku *odlišovania sa*. Umožňovala vytvárať hranice a bojovať za ich udržanie: „Kultúra je menej často to, čo

---

<sup>27</sup> Podobné personifikovanie národa používa aj Jozef Koreň: „... Československý národ je podobný takejto rodine. Tým starším bratom v nej sú Česi a mladším sú Slováci. Tak jestli sú Česi a Slováci, ako tí dvaja bratia, musia sa jedni druhým v niečom podobať. V čom sa tedy podobajú. V reči.“ (Koreň, 1922: 3).

ľudia zdieľajú, ako skôr čo si vyberú, aby za to bojovali“ (Tamtiež: 9). Všetky učebnice z tohto obdobia obsahujú dostatok historických príkladov straty kultúrnej jedinečnosti – kultúrnej asimilácie. Táto asimilácia je však vždy naviazaná na jednotlivé „národy“. „Porimanenie“, „pogréčenie“, „ponemčenie“, „poslovančenie“ či „pomadařčenie“ vystupujú ako konkrétne prípady všeobecného *odnárodnenia*. A práve boj proti odnárodneniu, „defenzívne obranný postoj k možnému kultúrnemu vplyvu tých druhých“ (Skupnik, 1997: 66), zápas za zachovanie vlastnej národnej svojbytnosti a kultúry (v učebniciach väčšinou reprezentovanej jazykom) sa stáva odvekou zápletkou dejinných udalostí – ich stále prítomnou konštantou. Pravdaže, odnárodnenie sa stáva skutočným predmetom zápasu iba v prípade ohrozenia *našej* „národnej kultúry“. Napríklad Jaroslav Paur opisuje vo svojej učebnici *Cesta. Učebnica dejepisu pre meštianske školy. Diel II.* slovanskú asimiláciu nasledovne:

(Slovania) nové zeme zaľudnili v takom množstve, že domáce obyvateľstvo tvorilo len menšinu, ktorá skoro prijala mnoho slovanských zvykov, slov a často sa celkom poslovančila. (Paur, 1936: 7).

Paur na rozdiel od takéhoto neutrálneho poňatia poslovančenia pôvodného obyvateľstva žijúceho na území súčasnej Československej republiky píše s ďaleko väčším zánietením a apelom o ponemčení polabských Slovanov, ktorý zdôrazňuje kurzívou zvýraznenými časťami textu:

Kmene *polabských Slovanov* nikdy nevytvorily spoločného štátu, hoci sa vedeli brániť niekoľko storočí pred útokmi Nemcov a Dánov. Nemeckí panovníci neprestávali usilovať o vládu nad polabskými Slovanmi. Dobrou zámienkou k vojenským výpravám proti nim bol im odpor Slovanov proti kresťanstvu. Krvavé vojny, krutosť útočníkov a nejednotnosť kmeňov zničily nakoniec silu slovanského ľudu. Keď sa do vydobytých zemí začali sťahovať Nemci, bol osud polabských Slovanov rozhodnutý. *Bezmála všetkých polabských Slovanov ponemčili*. Dodnes zachovali si národnosť len *lužickí Srbi*, nepatrný zbytok národa kedysi silného<sup>28</sup> (Paur, 1936: 8 – 9).

Jedinečnosť „národov“ a proklamovaná homogénnosť „národnej“ kultúry, zvykov a mravov sa v skutočnosti menili nielen v čase, ale boli minimálne také rôznorodé vo vnútri týchto „kultúrnych hraníc“, ako aj mimo nich. V tejto súvislosti Fredrik Barth, priekopník „hraničného“ prístupu k skúmaniu etnických a národných spoločenstiev, pripomína: „Skupinu definuje etnická hranica, a nie kultúrna látka, ktorá je tou hranicou obklopaná“ (Barth, 1969: 15). Aj reprezentácie kultúrne jedinečného „národa“ v učebniciach dejepisu z obdobia predmníchovskej Československej republiky neboli zamerané na jednotlivé atribúty národnej kultúry, ale skôr na konštituovanie jej hranice, chrániacej pred jej stratou a podporujúcej jej zachovanie.

---

<sup>28</sup> Podobne píše o ponemčení Slovanov aj autori *Dejepisu pre slovenské školy meštianske*: „Západní a južní Slovania mnoho trpeli od Nemcov, ktorí vnucovali im svoju reč. Takto boli úplne ponemčení Polabania, Pomoranci, Lužičania, ba čiastočne aj Češi a Slovinci“ (Horčíčka, Nešpor, 1921: 67).

## **Odveký národ**

Po tretie, „národ“ bol v učebniciach dejepisu reprezentovaný ako *odveké* ľudské spoločenstvo, ktoré existovalo dokonca ešte pred tým, ako tieto „národy“ začali byť „historicky známe“, t. j. pred vynájdением písma, čiže dostupných písomných historických prameňov: „Historická doba národov trvá iba od tých čias, ako vynašli písmo a zapisovali deje, udalosti. Preto sa ani nezačína u všetkých národov súčasne“ (Horčíčka, Ledr, 1936: 4). Odvekosť „národa“ mala dva dôležité rozmery. Prvým bola jeho ontologická „večnosť“, presahujúca život obyčajného jednotlivca – akési mystérium národných dejín:

Dejepis československý nás poučuje o živote a minulosti našich predkov. Dozvieme sa z neho, akými činmi národ náš získal si slávu a dobré meno medzi druhými národmi a čo spôsobilo jeho úpadok a porobu. Dejiny naše majú nám byť učiteľom života; z nich máme poznať dobré vlastnosti nášeho národa a tie nasledovať a zlých sa chrániť. *Život ľudský je krátky, život národa je večný.* Z dejín učíme sa s národom žiť, s ním sa radovať i trpieť, s ním pracovať pre pozemské blaho a pre česť a dobré meno medzi ostatnými ľuďmi a národmi. (Hlavinka, 1926: 3 – 4).

Okrem tejto metafyzickej večnosti mala odvekosť „národa“ aj iné politicky vhodné použiteľné konotácie. Ako prvé „historicky známe národy“ obývajúce územie súčasného Československa sa vo väčšine učebníc spomínajú keltskí Bójovia a Kotíni, ktorých vystriedali germánski Markomani a Kvádi. Autori niektorých učebníc však boli schopní pátrať ešte „hlbšie v čase“ po pôvode a národnosti praobyvateľov „našej vlasti“. Nie vždy s úspechom. Napríklad autori *Dejepisu pre meštianske školy* z roku 1933 priznávajú, že sa nevie „akej národnosti bol neolitický človek“ (Reitler, Touc, 1933: 12 – 13). Podľa Benedicta Andersona:

Národy nemajú jasne identifikovateľný dátum narodenia, a ich smrť, ak vôbec nastane, nie je nikdy prirodzená (genocída). Pretože neexistuje žiadny Pôvodca, biografica národa nemôže byť písaná zvestovateľsky, „dolu časom“ cez dlhú rozmnožujúcu sa reťaz otcovstiev. Jediná alternatíva je obrátiť ju „proti času“, smerom ku pekingskému človeku, jávskemu človeku, kráľovi Artušovi, hocikde, kde lampa archeológie vrhá svoje svetlo (Anderson, 1991: 205).

A československá „lampa archeológie“ naozaj vrhla na „ľud popolnicových polí“ svoje svetlo. Všetko sa, paradoxne, začalo už v roku 1911, nie však v Československu, ale v susednom Nemecku. V spomínanom roku vydal Gustaf Kossinna knihu *Die Herkunft der Germanen (Zur Methode der Siedlungsarchäologie)*, v ktorej vďaka svojej

sídliskovej metóde... sledoval etnicky definované archeologické kultúry retrospektívne do minulosti a na základe kultúrnej kontinuity nachádzal Germánov už v dobe bronzovej... Bola to iba jedna legitímna vedecká metóda reflektujúca ducha doby. Menej legitímne boli Kossinnove názory o nadradenosti nordickej rasy, ktoré boli aj patrične zneužitá fašistickou ideológiou (Krekovič, 2000: 12).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Podobne píšú o Kossinnovej koncepcii „antropologickej kultúry“ a jej využití pri konštrukcii „genetického“ predhistorického pôvodu etnických národov aj Jones (1997: 2 – 3), Díaz-Andreu (2001: 435), Kohl (2000: 30) a Smith (2001: 442).

Kossinnova koncepcia „archeologickej kultúry“ umožnila aj archeológom medzivojnového Československa interpretovať vykopané predmety ako prináležiace k určitej konkrétnej a jedinečnej kultúre a túto kultúru chápať ako súčasť konkrétneho a jedinečného (kultúrneho) národného spoločenstva:

Potom od severu a od severovýchodu vnikol do Čiech, do Moravy a na Slovensko nový národ, ktorý pomaly zaľudnatil celú našu vlasť. Mŕtvych spálil a popol vkladal do popolníc. Popolnice zakopávali na spoločných pohrobiskách, ktoré menujeme popolnicovým poľom. A že mŕtvých spáliť bol obyčaj staroslovanský, archeológovia súdia, že týmto novým národom boli českí Slovania. Medzi nich vnikol náhle od západu malý, ale veľmi bojovný kmen galský. Zanechal po sebe veľké kostry, pri ktorých nikde nechýbely meč, kuša alebo štít. Ale skoro smiešal sa so slovanským obyvateľstvom. Tak archeologické nálezy bezpečne dokazujú, že Česi a Slováci už niekoľko sto rokov pred Kr. obývali našu vlasť, a tak sú jej praobyvateľmi (Horčíčka, Nešpor. 1921: 68).<sup>30</sup>

Archeologické nálezy takto skoro v učebniciach medzivojnového Československa „bezpečne dokazovali“ a potvrdzovali starobylé historické korene kultúrne jedinečných národných spoločenstiev – „stelesňovali nacionalistický obraz územne zakorenených a kultúrne odlišných národov, vyvíjajúcich sa v dlhých časových obdobiach“ (Smith, 2001: 442). Akonáhle sa „ľud popolnicových polí“ stal súčasťou národných dejín „našich predkov“, hneď bol začlenený do zmysel poskytujúceho príbehu týchto dejín. Skutočnosť, že „slovanský“ ľud popolnicových polí osídlil územie vtedajšieho Československa pred germánskymi Markomanmi a Kvádmi, legitimizovala územné nároky „československého národa“ voči susedom, resp. menšinám obývajúcim niektoré časti tohto územia, z titulu jeho predkov – *praobyvateľov* „našej vlasti“.

Okrem dokazovania prítomnosti Slovanov na území „našej vlasti“ už v 5. storočí pred n. l. Jaroslav Vlach v učebnici *Dejepis všeobecný pre nižšie triedy stredných škôl, diel II. Dejiny stredoveku a novoveku po Vestfálsky mier* naplnil archeologické nálezy ešte iným dôležitým, ani nie tak historickým, ako skôr aktualizovaným obsahom:

Podľa archeologických nálezov objavujú sa Slovania na území našej republiky už v časoch Bojov (okolo r. 500 pr. Kr.), iste tu však boli v 2. storočí pred Kristom. Neprišli naraz, ale skupina po skupine, usadzujúc sa v riečnych údoliach. V Čechách nájdené pohanské hroby majú ten istý ráz ako na Morave a Slovensku nalezané, čo dokazuje, že Česi a Slováci sú potomci jedných predkov, jedného národa, ktorý sa nazýva československým (Vlach, 1925: 12).

Koncepcia „archeologickej kultúry“ opierajúca sa o vedecky zistenú starobylú národnú (materiálnu) kultúru teda slúžila nielen na potvrdenie československého prvenstva v osídlení územia pred „nemeckými“ germánskymi kmeňmi, ale aj ako dôkaz

---

<sup>30</sup> Štúdia Florina Curtu dokumentuje, že takéto používanie koncepcie „archeologickej kultúry“ sa netýkalo len Československa v medzivojnovom období. Curta analyzoval históriu archeológie venovanej raným Slovanom, ako aj súčasný akademický diskurz o raných Slovanoch v Rusku, Rumunsku a na Ukrajine, v ktorých sú „archeologické kultúry ponímané ako aktéri na scéne dejín, majúce rovnakú úlohu ako jednotlivci alebo skupiny v dokumentovaných dejinách. Ako ukazujú dejiny slovanských archeológií, existoval a existuje sklon interpretovať archeologické kultúry ako etnické skupiny, ktorý legitimuje požiadavky moderných národných štátov na územie a vplyv. V kritickom priesečníku medzi archeológiou a nacionalizmom tak archeológovia hrali rozhodujúcu úlohu v kultúrnom konštruovaní „predstavovaných spoločenstiev“ (Curta, 2001: 376)

spoločného pôvodu Čechov a Slovákov z jedného československého národa. Parafrázujúc Hlavinku, vďaka tejto koncepcii bol skutočne „život (československého) národa večný“.

### **Univerzálny (a nadradený) národ**

Nakoniec po štvrté, „národ“ bol ako dejepisná kategória *univerzálny*. Dejiny „národa“ predstavovali základnú jednotku dejepisectva a dejiny ľudstva – všeobecné dejiny boli súhrnnou množinou všetkých národných dejín. Univerzálnosť „národa“ ako dejepisnej kategórie vytvárala užitočný porovnávací rámec umožňujúci klasifikovať rôznorodosť „národov“ ako nositeľov jedinečných kultúr nielen v priestore, ale aj v čase:

Celé ľudstvo na zemi prežilo, alebo ešte len prežíva doby kamenné a kovové. Ale neprežíva ich rovnako dlho. Mnohé národy žily ešte v dobe kamennej, iné boli už dávno v dobe kovovej. Niektoré národy nevyšli dosiaľ z kamennej doby. Zostali v nej. Tak niektoré divošské kmene na austrálskych ostrovoch a drobné národíky v Ázii dosiaľ žijú spôsobom života ľudí staršej doby kamennej. Niektoré černošské kmene v strednej Afrike zostali pri spôsobe života ľudí mladšej doby kamennej (Horčíčka, Ledr, 1936: 9).

Keďže úlohou dejepisu bolo hlavne „poučovať o vývoji ľudskej vzdelanosti (kultúry)“ (Horčíčka, Nešpor, 1921: 1, Pešek, 1926: 3, Horčíčka, Ledr, 1936: 3), ktorej nositeľmi mali byť jednotlivé „národy“, bolo možné zatriediť jednotlivé „národné kultúry“ podľa stupňa ich vyspelosti do jednotného vývinového rebríčka. Tento civilizačný rebríček *objektivoval* kultúrne rozdiely medzi jednotlivými národmi. Podľa neho sa jednotlivým „národom“ pripisovala kultúrna vyspelosť a iným zase zaostalosť – napríklad černošským kmeňom a „drobným národíkom“ v Ázii z vyššie uvedeného citátu. Zatiaľ čo v prípade „odnárodňovania“ bola národná kultúra definovaná svojou osobitosťou, jedinečnosťou a nezameniteľnosťou, v prípade národnej kultúry ako mernej jednotky „vývoja ľudskej vzdelanosti“ bola jej definičnou charakteristikou univerzálna platnosť a „kultúrna“ (civilizačná) hodnota, ktorá členila národy a ich kultúry na dve skupiny. Prvou boli kultúrne vyspelejšie, nadradené národy, ktoré ponúkali kultúru a vzdelanosť, napríklad vo forme poľnohospodárstva a kresťanstva, a druhou zaostalé národy, ktoré kultúru a vzdelanosť prijímali.

Keď Karol Hlavinka píše v učebnici z roku 1923 o príbytkoch „starých Slovanov a teda aj Čechoslovákov“, uvádza, že „podľa príkladu z cudziny si neskoršie budovali druhú izbu s pecou alebo kachľami“ (Hlavinka, 1923: 9). Podobne nezabudne pripomenúť, že Slovania „poznali pluh od Germánov“ (Tamtiež). Z rovnakej perspektívy píše o starých Slovanoch aj Cyril Merhout. Tí sa podľa neho „mnoho naučili od svojich susedov, ktorí boli pokročilejší, lebo čerpali zo vzdelanosti Rimanov. Germáni vynikali nad Slovanmi hlavne vojenstvom“ (Merhout, 1928: 18 –19).

Najdôslednejšie sa na cudziu kultúrnu prevahu zamerl Josef Pekař, ktorý videl „príčiny kultúrnej prevahy germánskej“ v nedisciplinovanej a nejednotnej povahe Slovanov a v dlhšie trvajúcim kontakte Germánov s vyspelou rímskou civilizáciou. Pekař píše, že i keď Slovania boli chválení za svoju slobodomyselnosť, tá vyplývala z ich

...neukáznenosti, neschopnosti poslúchať a podrobiť sa vyšším potrebám celku... Aj vo vojenstve stáli Slovania za Germánmi, ktorí boli dokonalejšie vyzbrojení... dáta historické i archeologické svedčia vôbec o pokročilejšej kultúre germánskej. Tá okolnosť, že Germáni Slovanov v kultúre predstihli, vysvetľuje sa prirodzeným spôsobom. Germáni



boli o *päťsto rokov prv* priamymi susedmi Rimanov a včasne boli hromadne usadení medzi románskym obyvateľstvom (Pekař, 1938: 9).

Podobne ako Pekař aj Lohr píše o pozitívnom vplyve germánskej kultúry na slovanskú. Podľa neho to boli práve Góti, ktorí „po prvé uviedli Slovanov do okruhu európskej kultúry“ (Lohr, 1938: 12). A ďalej pokračuje v poznámke pod čiarou:

Prostredníctvom Gotov sa Slovania soznámili s novými pokojnými i vojenskými nástrojmi, s dokonalejším pečením chleba a vôbec s vyššou životnou úrovňou. O tom svedčí mnoho slovanských slov prevzatých z gotštiny (chyža, tyn, chlieb, pluh, skot) (Tamtiež).

Takéto stvárnenia kultúrnej výmeny medzi „našimi predkami“ a ich susedmi, dokonca kultúrnej prevahy „tých druhých“ nad našimi predkami, obsahovali iba niektoré učebnice. Prevažne išlo len o učebnice pre stredné školy, ktorých autori využili aj takéto možnosti na stvárnienie vzťahov Slovanov a Germánov. Väčšina učebníc však mlčala o týchto možnostiach kultúrnej výmeny a sústredila sa skôr na informácie spojené so slovanskou (slovenskou) kultúrnou prevahou a nadradenosťou voči Maďarom:

Slovensko od časov Štefanových malo spoločné osudy s kráľovstvom uhorským. Najsamprv nebolo toto spoločenstvo pre Slovákov záhubným. Štefan staral sa, aby Maďari zanechali divokého válčenia a lúpeženia a sediac doma zaoberali sa poľným hospodárstvom a privykali si zvykom a obyčajom kresťanským. Úsilie jeho potkalo sa so zdarom. Maďari nažívali pokojne vedľa Slovákov a naučili sa od nich zvlášte obrábať pôdu a tisíc iných vecí, ktorých slovenské mená prevzali do svojej reči (dézsa, tézsta, járom, asztal atď.) Štefan prijímal do Uhorska rád Nemcov... Tak ako Slováci, tak aj Nemci mali vtedy vyššiu kultúru (vzdelanosť) než Maďari a títo sa museli učiť od oných (Hlavinka, 1923: 26).

Maďari boli v učebniciach, rovnako ako Slovania a Germáni, opisovaní ako „barbari“. Na rozdiel od Maďarov sú reprezentácie Slovanov a Germánov zhovievavejšie voči ich kultúrnej zaostalosti, ktorú dokonca transformujú do súboru pozitívnych vlastností, s ohľadom na ich ďalší historický vývoj: „Do starovekých dejín vstupujú *nové národy*, nevysilené, svieže, hoci aj nekultúrne (nevzdelané), barbarské. Sú to najmä *Germáni* a *Slovania*“ (Reitler, Touc, 1934: 3). Naopak, v prípade „barbarskosti“ Maďarov sa zdôrazňovala ich „lúpeživosť“ a absencia akejkolvek „kultúry“, ktorú nakoniec museli prijať od Slovanov (Slovákov):

Kočovní Maďari od Čierneho mora... Živili sa: lúpením – plienením, chovom statku – výborní jazdci na koni. Postava malá, farba žltá, oči šikmé: hlava oholená (iba niekoľko pletencov!) Kultúru prijali od Slovanov... 1000: korunovanie Štefanovo: začína kultúra a civilizácia (mnoho slovanských slov v ich jazyku!)... (Kratochvíl, 1924: 27).

Slovanskú (slovenskú) kultúrnu nadradenosť voči Maďarom zvyčajne autori učebníc prezentovali ako kultúrny transfer v oblasti hospodárskej výroby, náboženstva a štátnej správy. Tento kultúrny transfer mal charakter *historickej nevyhnutnosti*. Vojenská porážka Maďarov na rieke Lech v roku 955 znamenala ich usadenie sa, zanechanie rabovania ako hlavného zdroja obživy a osvojenie si poľnohospodárstva:

Slovensko od časov Štefanových malo spoločné osudy s kráľovstvom uhorským. Najsamprv nebolo toto spoločenstvo pre Slovákov záhubným. Štefan staral sa, aby Maďari zanechali divokého válčenia a lúpeženia a sediac doma zaoberali sa poľným hospodárstvom a privykali si zvykom a obyčajom kresťanským. Úsilie jeho potkalo sa so zdarom. Maďari nažívali pokojne vedľa Slovákov a naučili sa od nich zvlášte obrábať pôdu a tisíc iných vecí, ktorých slovenské mená prevzali do svojej reči (dézsa, tézsta, járom, asztal atď.) Štefan prijímal do Uhorska rád Nemcov... Tak ako Slováci, tak aj Nemci mali vtedy vyššiu kultúru (vzdelanosť) než Maďari a títo sa museli učiť od oných (Hlavinka, 1923: 26).

Rovnako aj prijatie kresťanstva bolo pre Maďarov v textoch autorov učebníc historickou nevyhnutnosťou. Bez prijatia kresťanstva by ich čakal zánik ako ich „predkov“ – Hunov a Avarov:

Maďari boli kočovný národ, žltého plemena a divokých surových mravov. Odievali sa kožami zvierat, ulovených na rovine. Prijali kresťanstvo a tak sa uvarovali osudu ich kmenových predkov, Hunov a Avarov (Horčíčka, Nešpor. 1921: 88).

A koniec koncov, samotné vytvorenie a prežitie uhorského štátu znamenalo pre Maďarov prijatie systému práva a správy tohto novovzniknutého štátu, ako o tom píše Josef Pekař v časti príznačne nazvanej „Kultúrna závislosť Maďarov od Slovákov“:

Maďarský jazyk sa naplnil hojnými výrazmi slovanskými, najmä takými, ktoré sa týkajú vyššieho života kultúrneho. I staré *zemské právo* uhorské je v základe obyčajové právo *slovanské*, naplnené *franskými* vlivmi (Pekař, 1938: 18).

Reprezentácie kultúrnej nadradenosti Slovanov (Slovákov) v československých učebniciach dejepisu boli dôležitým prvkom „hraničného mechanizmu“, ktorý umožňoval oddelovať, diferencovať štátotvorný národ od „tých druhých“. V prípade kultúrnej nadradenosti však nešlo o stratu národnej nezávislosti alebo „etickej (národnej, kultúrnej) čistoty“, ktorou by „tí druhí“ ohrozovali existenciu národa (Triandafyllidou, 1998: 600). Takéto reprezentácie umožňovali diferencovať a štruktúrovať dejiny štátotvorného národa a národnostných menšín do vzťahov nadradenosti a podradenosti, čím poskytovali historickú legitimitu pre konfiguráciu politických („národnostných“) vzťahov v Československej republike. V podobnej súvislosti Nigel Rapport a Joanna Overing upozorňujú: „Exkluzivistická ideológia, ktorá si uzurpuje nadradenosť samých seba *vis-à-vis* všetkým ostatným, je veľmi dobrou stratégiou ako tých ostatných zbaviť moci“ (Rapport, Overing, 2000: 12 – 13).

Reprezentácie kultúrnej nadradenosti Slovanov (Slovákov) v československých učebniciach dejepisu používaných na slovenských školách čerpali svoju oprávnenosť (legitimitu) z civilizačnej klasifikácie vývinu ľudskej kultúry, ktorá podľa kritérií jedného kultúrneho modelu umožňovala etnocentrické hodnotenie všetkých ostatných „kultúr“. Tieto reprezentácie prostredníctvom hierarchického usporiadania (taxonómie) jednotlivých etnických či národných kategórií konštituovali naoko trvalé a nepriepustné etnické (národné) hranice (Wimmer, 2008a: 1030 – 1031) medzi nerovnakými, ale aj *nerovnými* národmi či etnikami. Na jednej strane môžeme považovať takéto reprezentácie za prejavy antropologicky univerzálnej „vnútrokupinovej zaujatosti“ (*ingroup favoritism*), čo je podľa sociálnych psychologičiek a psychológov tendencia vnímať a hodnotiť vlastnú „skupinu“

pozitívnejšie, ako „tých druhých“ (Searle-White, 2001: 12). Na druhej strane bol etnocentrický model civilizačného vývinu pre historikov, autorov a autorky učebníc dejepisu (nielen) v predmníchovskej Československej republike legitímnym a rešpektovaným historiografickým konceptuálnym rámcom, k spochybneniu ktorého došlo v sociálnych vedách (vrátane historiografie) až v druhej polovici 20. storočia. Narastajúce pochopenie mimoeurópskych historických tradícií viedlo ku kritike hodnotových, teleologických a etnocentrických aspektov „civilizácie“ a „civilizačného vývoja“, k ich postupnému nahradzovaniu inými konceptuálnymi rámcami (napr. modernizácia), ktoré sa však takisto nevyhli podobnému typu kritiky (Ritter, 1986: 43).

### **Nacionalizmus ako „kultúrne nadrad'ovanie sa“**

Autormi a autorkami väčšiny dejepisných učebníc používaných na slovenských školách boli českí profesori a profesorky. Na Slovensku, kde uhorská školská legislatíva povoľovala iba vyučovanie v maďarskom jazyku (Kázmerová, 2004: 417), bolo v roku založenia Československej republiky približne iba tristo „národne uvedomelých“ učiteľov Slovákov na ľudových školách (zväčša cirkevných) a asi dvadsať stredoškolských profesorov (Kropilák et al., 1985: 305). V porovnaní s českými krajinami, v ktorých osemročná školská dochádzka fungovala už za čias Rakúsko-Uhorska, na Slovensku začala efektívne fungovať až v školskom roku 1926 – 1927 (Tamtiež: 305). Nedostatok učiteľov sa riešil „zaplnením škôl československým živlom“ (Kázmerová, 2004: 420) – príchodom 1 400 pedagógov z Čiech, ale aj rýchlou jazykovou a obsahovou „slovakizáciou“ – t. j. „preškolením učiteľov v predmetoch, ktorých osnovy boli po prevrate vypracované podľa novej československej ideovo-politickej línie“ (Kropilák et al., 1985: 305).

Podobne sa museli „slovakizovať“ aj učebnice používané na slovenských školách, keďže, ako si všimá Bakke, tie české „boli niekedy len skrátanou verziou už pred vojnou publikovaných kníh“ (Bakke, 1999: 252). „Slovakizácia“ učebníc dejepisu však nebola exkluzívnou záležitosťou autorov zo Slovenska (napr. Kornel Rapoš, Ján Štefan Šikura, Ľudovít Žibrita). Úpravy učebníc, pôvodne napísaných pre české školy, robili aj českí profesori a učitelia pôsobiaci na slovenských školách (napr. František Heřmanský, stredoškolský profesor na Gymnáziu v Martine a Karel Kolman, učiteľ v Novej Bani). Karel Kolman „poslovenčil“ v roku 1926 pôvodné vydanie učebnice *Dejepis pre školy meštianske* (1920) od Gebuerovej, Jiráka a Reitlera. Pôvodné vydanie z roku 1920 sa zmieňovalo o príchode Maďarov a rozpade Veľkomoravskej ríše takto:

Maďari. Nemecký kráľ *Arnulf*, vnuk Ludvíka Nemca, bol by rád vyvrátil veľkú ríšu Svätoplukovu. Povolal preto na pomoc *Maďarov*, poněvác by sám bol Svätopluka nepremohol. Maďari pochádzali z Azie, ako ich predchodcovia Avari a Hunovia. Boli národ divoký bez vzdelanosti.\* Bývali v lete pod šiatrami, v zime v chyžiach z rákosa a z hliny. Živil sa chovom dobytky, lovom a lúpežami. Arnulf povolal ich z nížiny Valašskej proti Svätoplukovi, no Svätopluk sa ubránil obom nepriateľom. Koniec ríše veľkomoravskej. Maďari, vedení vodcom *Arpádom*, vtrhli ku koncu IX. storočia do rovín medzi Dunajom a Tisou usadili sa tam a stali sa tak susedmi Moravanov. Ničili ich zem častými lúpežnými výpady, obracajúc ju temer na púšť. Nesvorní synovia Svätoplukovi neuhájili svojho dedictva, a tak počiatkom X. storočia asi r. 905, opanovali Maďari Moravu úplne a *učinili koniec ríši Veľkomoravskej*. Poznámka. Vpád Maďarov do Európy mal pre slovanské národy osudné následky; nielen preto, že Maďari zničili ríšu Veľkomoravskú, ale zvlášte

tým, že vyhnavše Slovanov z uhorskej nížiny, stali sa klínom, ktorý oddelil severných Slovanov od južných. (Poznámka pod čiarou: \*Vzdelania nadobudli stykom s okolnými národy, hlavne slovanskými. Prijímajúc od nich vzdelanosť, prijali aj slovanské slová. Vyše tisíc slov slovanských obsahuje reč maďarská, na pr. Kováč, maď. Kovács, puška – puška (Maďari píšu puska), beran – bárán (píše sa bárány), páv – páva, mak – mák, ľan – len, kosa – kasza atď.) (Gebuerová, Jiráček, Reitler, 1920: 56).

Kolmanovo „poslovenčené“ vydanie z roku 1926 však obsahovalo také úpravy pôvodného textu, ktoré vedú k legitímnej otázke: Čo mohol autor zamýšľať alebo mieniť tým, že *prepísal* pôvodný text takýmto spôsobom? ([36], 263).

Maďari. V tom čase ohrožovali Veľkomoravskú ríšu *Maďari*; pochádzali z Azie a pritiahli do rovín terajšieho južného Ruska, odkiaľ podnikali časté lúpežné výpravy do susedných zemí. Bol to ľud divý, bojovný a bez vzdelanosti, ako ich predchodcovia Huni a Avari. Mali veľa koní, na ktorých vedeli výborne jazdiť. V lete bývali pod šiatrami, v zime v chyžiach z rákosu a z hlíny. Živil sa chovom dobytkom, lovom a zbíjaním. Orať nevedeli. Tomu sa naučili neskôr od Slovákov a Nemcov. Prijímajúc od nich vzdelanosť, prijali aj mnoho slovenských a nemeckých slov.\* Nemecký kráľ *Arnulf* nevládal so Svätoplukovou ríšou Veľkomoravskou. Povolal si teda na pomoc *Maďarov* z nížiny Valašskej, kde vtedy bývali. Maďari pod vodcovstvom *Arpáda* pritiahli koncom IX. storočia do rovín medzi Tisou a Dunajom a usadili sa tam. Tým sa stali susedmi Slovákov. Vrhli sa na ríšu Veľkomoravskú, no Svätopluk sa hrdinne ubránil nielen im, ale aj Nemcom. Roku 894 *Mojmír*, najstarší jeho syn, stal sa kniežaťom a mladší bratia mali ho poslúchať. (Povešť o prútoch Svätoplukových.) Ale Svätoplukovi synovia neboli svorní. Nedohodli sa a mladší poddal sa Arnulfovi. Maďari udreli znova na ríšu Veľkomoravskú; nivočili zem častými lúpežnými výpravami, obracajúc ju skoro na púšť. Nesvorní synovia Svätoplukovi neuhájili svojho dedičstva, a tak asi r. 905, *opanovali Maďari Slovensko* a urobili *koniec ríši Veľkomoravskej*. (Poznámka za textom: Vtrhnutie Maďarov do Európy malo pre slovanské národy osudné následky; nielen preto, že Maďari zničili ríšu Veľkomoravskú, ale najmä tým, že vyhnavši Slovanov z uhorskej nížiny, stali sa klínom, ktorý oddelil severných Slovanov od južných. (Poznámka pod čiarou: \*Vyše tisíc slovenských slov má maďarčina, na pr. kováč = kovács, puška = puska, baran = bárány, kosa = kasza, medveď = medve, sliva = szilva atď.) (Gebuerová, Jiráček, Reitler, 1926: 54 – 55).

Kolman pôvodný text nielen „poslovenčil“, ale aj nacionalizoval. Po prvé, Kolman „poslovenčil“ referenta popisovaných historických udalostí. Autori a autorka pôvodného vydania z roku 1920 uvádzali, že Maďari sa stali susedmi Moravanov a opanovali Moravu, zatiaľ čo v Kolmanovom upravenom vydaní z roku 1926 sa Maďari stali susedmi Slovákov a opanovali Slovensko. „Opanovanie“ Slovenska bolo navyše v učebnici z roku 1926 Kolmanom *zvýraznené*. V jeho vydaní boli namiesto *slovanských* slov a okolitých národov, od ktorých Maďari prevzali „civilizovanú“ slovnú zásobu, použité *slovenské* slová a Slováci a Nemci. Po druhé, Kolman inštrumentálne pracoval s konvenčnou reprezentáciou kultúrnej nadržanosti<sup>31</sup>, ktorú žiadnym spôsobom nespochybňoval, ale, naopak, využíval a posilňoval jej potenciál vytvárať asymetrický vzťah kultúrnej dominancie Slovákov. Zatiaľ čo v pôvodnom vydaní referovali autori a autorka na maďarské preberanie vzdelanosti od Slovanov iba v poznámke pod čiarou, Kolman ho použil v hlavnom texte. Takisto autori a autorka pôvodného vydania učebnice neuvádzali, že Maďari nevedeli orať. Túto

<sup>31</sup> Porovnaj napríklad s textami týchto učebníc dejepisu (Hlavinka, 1923: 26; Kratochvíl, 1924: 27; Lohr, 1938: 38; Pekař, 1938: 18).

informáciu, prostredníctvom ktorej sa zvýrazňovala vyššia civilizačná (kultúrna) úroveň Slovákov, použil v texte až Kolman. *Ilokučná sila* (intencia) Kolmanovej výpovede spočívala v jeho snahe *nacionalizovať* historický výklad. Kolman nacionalizáciou pôvodného vydania dejepisnej učebnice *povyšoval a interpeloval* (identifikoval) Slovákov<sup>32</sup> prostredníctvom „poslovenčenia“ a *intenzívnejšieho používania* konceptuálneho rámca „kultúrnej nadradenosti“ nielen ako „nositeľov kultúry“ (*Kulturträger*), ale hlavne (vo vzťahu k Maďarom) ako kultúrne *nadradený* „národ“.

## Záver

V slovenskej historiografickej obci neexistuje konsenzus, týkajúci sa hodnotenia pôsobenia českých profesorov na Slovensku za predmníchovskej Československej republiky. Podľa niektorých historikov „najmä na Univerzite Komenského a na stredných školách pôsobilo množstvo českých pedagógov, ktorí popri nesporne záslužnej činnosti často nevyučovali v slovenčine a vnášali do vyučovania neslovenského ducha“ (Bartl, Letz, 1997: 311). Na druhej strane, iní autori argumentujú, že aj keď boli českí profesori a učitelia „vo väčšine vyznávači „československého národa“, svojou praktickou prácou pomáhali poslovenčovať Slovensko“ (Lipták, 2000: 231). Podobne hodnotil prácu českých profesorov na Slovensku aj ich súčasník a kolega z gymnázia v Kláštore pod Znievom, budúci „dvorný historik“ ľudáckeho režimu František Hrušovský:

Medzi stovkami českých profesorov našli sa niekoľkí, ktorí, i keď neprestávali zdôrazňovať myšlienku československej národnej jednoty, jednako mali aspoň slušný postoj k hodnotám slovenského kultúrneho života a vedeli vo svojich žiakoch budiť záujem o národné veci slovenské (Hrušovský, 1940: 43 – 44).

Jedna z kritických polemík Quentina Skinnera bola namierená proti „priorite paradigiem“ – predpojatosti úsudkov, ktoré ovplyvňujú naše nazeranie na skúmané historické texty (Skinner, 2002a: 59). Skúmanie historických rečových aktov, ich kontextu, konvenčného používania reprezentácií a v neposlednom rade ich ilokučnej sily umožňuje aspoň čiastočne eliminovať takú predpojatosť, ktorá paušálne interpretuje prejavy „neslovenského ducha“. Skúmanie autorských intencií prispieva k porozumeniu sociálno-kultúrneho kontextu, v rámci ktorého boli takéto reprezentácie nielen možné, ale ktoré pri mnohoznačnosti a absencii ideologickej uniformity „československej ideovo-politickej línie“ umožňovali slovenskú *nacionalizáciu* (eufemisticky – národnú *emancipáciu*) kultúrnej hranice voči „tým druhým“ (Maďarom) aj v mene (v Ústave zakotveného) „jednotného československého národa“.

Skúmanie nacionalizácie kultúrnej nadradenosti poukazuje na prepojenosť ilokučnej sily a zaužívaných jazykových konvencií. Skutočnosť, že jeden český profesor v úprave učebnicového textu zdôraznil slovenskú kultúrnu prevahu nad Maďarmi, by mohla byť iba ojedinelý prípad. Na druhej strane, konvenčné reprezentácie kultúrnej nadradenosti môžu byť „textualisticky“ alebo nominálne interpretované ako faktické výroky, ktoré boli natoľko všeobecne prijímané, že si našli miesto v skoro každej učebnici dejepisu. Iba spoločné skúmanie kontextu a ilokučnej sily však umožňuje zistiť, čo vlastne autori a autorky učebníc *sledovali*, keď písali o preberaní slovanskej (slovenskej) slovnej zásoby Maďarmi.

---

<sup>32</sup> Podľa Elisabeth Bakke to boli práve slovenskí autonomisti, ktorí zastávali názor, že Slováci ovplyvnili alebo, lepšie povedané, *civilizovali* Maďarov (Bakke, 2004: 34).

Iba ich spoločné skúmanie umožňuje odhaliť *silový potenciál*, ktorý skrývali konvenčné reprezentácie „kultúrnej nadradenosti“ – rozsah a intenzitu možného nadradovania sa.

V neposlednom rade, príklad nacionalizácie „kultúrnej nadradenosti“ poukazuje na performatívny charakter „národa“ ako kategórie praxe či symbolického operátora, ktorý umožňuje skúmať (aj historické) konanie ľudí nielen v jeho rozmanitosti, nesúrodosti a rozporuplnosti, ale i vo vzťahu k iným aktérom a referentom (objektom) ich konania. Takýto analytický prístup skúma ciele, záujmy a konanie aktérov bez toho, aby im vopred predpisoval nemenné možnosti ich cieľov, záujmov a konaní na základe ich vopred definovanej skupinovej (nielen národnej) príslušnosti. To, ako sa „národ“ používa, nemusí byť determinované tým, akej je kto národnosti, alebo aký je kto nacionalista (slovenský, čechoslovakista) – aktéri môžu konať nacionalisticky a je možné skúmať takéto prejavy nacionalizmu aj bez jednoznačného skupinového prívlastku.

## Použitá literatúra

Anderson, B.: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. 2. vydanie. London, Verso, 1991.

Ashplant, T. G., Smyth, G.: *In Search of Cultural History*. In: Ashplant, T. G., Smyth, G. (Eds.): *Explorations in Cultural History*. London, Pluto Press, 2000, s. 3-61.

Austin, J. L.: *Teória rečových aktov (VIII. prednáška)*. In Oravcová, M. (Ed.): *Filozofia prirodzeného jazyka: štúdie, prednášky, eseje*. Bratislava: Archa, 1992. s. 118 – 125.

Avramides, A.: *Intention and Convention*. In: Hale, B., Wright, C. (Eds.): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell, 1997, s. 60 – 86.

Bakke, E.: *Čechoslovakizmus v školských učebniciach (1918 – 1938)*. Historický časopis, 47/2, 1999, s. 233-253.

Bakke, E.: *The Making of Czechoslovakism in the First Czechoslovak Republic*. In: M. Schulze Wessel (Ed.): *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918 – 1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten*. München, R. Oldenbourg Verlag, 2004, s. 23 – 44.

Bakoš, V.: *Question of the Nation in Slovak Thought*. Bratislava, Veda, 1999.

Barth, F.: *Introduction*. In: Barth, F. (Ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company, 1969, s. 9 – 38.

Bartl, J., Letz, R.: *Školy*. In: Škvarna, D., Bartl, J., Čičaj, V., Kohútová, M., Letz, R., Segeš, V.: *Lexikón slovenských dejín*. Bratislava, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997, s. 310 – 311.

Beduhn, J. D.: *The Historical Assessment of Speech Acts: Clarifications of Austin and Skinner for the Study of Religions*. Method & Theory in the Study of Religion 14/1, 2002, s. 84 – 113.

- Berghahn, V., Schissler, H.: *Introduction: History Textbooks and the Perceptions of the Past*. In: Berghahn, V., Schissler, H. (Eds.): *Perceptions of History: International Textbook Research on Britain, Germany and the United States*. Oxford, Berg, 1994, s. 1 – 26.
- Breisach, E.: *Historiography: Ancient, Medieval, and Modern*. 3. vydanie. Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- Breuilly, J.: *Changes in the Political Uses of the Nation: Continuity or Discontinuity?*. In: Scales, L., Zimmer, O. (Eds.): *Power and the Nation in European History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 67 – 101.
- Brubaker, R.: *Rethinking Nationhood: Nation as Institutionalized Form, Practical Category and Contingent Event*. *Contention*, 1994, 4/1, s. 3-14.
- Brubaker, R.: *Ethnicity without Groups*. *Archives Européennes de Sociologie*, 2002, 43/2, s. 163 – 189.
- Brubaker, R., Loveman, M., Stamatov, P.: *Ethnicity as Cognition*. *Theory and Society*, 2004, roč. 33, s. 31 – 64.
- Cohen, G. B.: *Preface*. In: Wingfield, N. M. (Ed.): *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*. New York, Berghahn Books, 2003, s. vii-viii.
- Curta, F.: *Pots, Slavs and „Imagined Communities“: Slavic Archaeologies and the History of Early Slavs*. *European Journal of Archaeology*, 2001, 4/3, s. 367 – 384.
- Díaz-Andreu, M.: *Nationalism and Archaeology*. *Nations and Nationalism*, 2001, 7/4, s. 429 – 440.
- Durkheim, É.: *Elementární formy náboženského života*. Praha, Oikoymenh, 2002.
- Eleková, E.: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1918 – 1934. Registrujúca bibliografia*. Bratislava, Slovenská pedagogická knižnica, 1973.
- Eley, G., Suny, R. G.: *Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation*. In: Eley, G., Suny R. G. (Eds.): *Becoming National: A Reader*. Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 3 – 37.
- Findor, A.: *Historické reprezentácie: teória a príklad nacionalizácie „kultúrnej nadradenosti“*. *Filozofia*, 2008, 63/5, s. 407 – 416.
- Graham, K.: *The Recovery of Illocutionary Force*. *The Philosophical Quarterly*, 1980, 30/119, s. 141 – 148.
- Grosby, S.: *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Hobsbawm, E. J.: *Ethnicity and Nationalism in Europe Today*. In: Balakrishnan, G. (Ed.): *Mapping the Nation*. London, Verso, 1996, s. 255 – 266.
- Holzer, J.: *The Heritage of the First World War*. In: Berg-Schlosser, D., Mitchell, J. (Eds.): *Authoritarianism and Democracy in Europe, 1919 – 1939: Comparative Analysis*. Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002, s. 7 – 19.
- Hossay, P.: *Methodological Madness: Why Accounting for Nationalism and Many other Political Phenomena is Difficult for Social Scientists*. *Critical Sociology*, 2001, 27/2, s. 163 – 191.

Hrušovský, F. *Národná a štátna myšlienka vo vyučovaní vlastivedy*. In: *Národná výchova na našich školách stredného stupňa. Vlastivedné pracovné sjazdy slovenského profesorstva v r. 1940 v Bratislave, B. Bystrici, Prešove a v Žiline*. Spolok profesorov Slovákov, 1940.

Chartier, R.: *Introduction*. In: Chartier, R.: *Cultural History: Between Practices and Representations*. Oxford, Polity Press, 1988a, s. 1 – 16.

Chartier, R.: *Intellectual History and the History of „Mentalités“: A Dual Re-Evaluation*. In: Chartier, R.: *Cultural History: Between Practices and Representations*. Oxford, Polity Press, 1988b, s. 19 – 52.

Chartier, R.: *The World as Representation*. In: Revel, J., Hunt L. (Eds.): *Histories: French Constructions of the Past*. New York, The New Press, 1995, s. 544 – 558.

Jablonický, J. 1991: *K otázke českej a slovenskej národnej identity v 20. storočí*. In: *Národy, národnosti a etnické skupiny v demokratickej spoločnosti*. Filozofický ústav SAV, Filozofický ústav ČSAV, Bratislava, Praha, s. 12 – 18.

Jusková-Chudíková, M., Peciarová, J.: *Učebnice na Slovensku v rokoch 1935 – 1944. Registrujúca bibliografia*. Bratislava, Slovenská pedagogická knižnica, 1969.

Kanovský, M.: *Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program*. Filozofia, 2008, 63/5, s. 397 – 406.

Kázmerová, Ľ.: *K vývinu štruktúry školstva na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. In: Zemko, M., Bystrický, V. (Eds.): *Slovensko v Československu (1918 – 1939)*. Bratislava, Veda, 2004, s. 417 – 444.

Kelley, D. R.: *Intellectual History and Cultural History: The Inside and the Outside*. *History of the Human Sciences*, 2002, 15/2, s. 1 – 19.

Kiliánová, G.: *Etnické kategórie v súčasnom etnologickom bádání*. In: Krekovič, E. (Ed.): *Etnos a materiálna kultúra*. Bratislava, Stimul, 2000, s. 5 – 11.

Kohl, P. L.: *Archaeology and Nationalism*. In: Motyl A. J. (Ed.): *Encyclopedia of Nationalism. Volume 1. Fundamental Themes*. New York, Academic Press, 2000. s. 25 – 38.

Krekovič, E.: *Etnická interpretácia v archeológii*. In: Krekovič, E. (Ed.) *Etnos a materiálna kultúra*. Bratislava, Stimul, 2000, s. 12 – 19.

Kropilák, M. et al.: *Dejiny Slovenska V (1918 – 1945)*. Bratislava, Veda, 1985.

Lamb, R.: *Feature Book Review: Quentin Skinner's „Post-modern“ History of Ideas*. *History*, 2004, 89/295, s. 424 – 433.

Lipták, Ľ.: *Slovensko medzi dvoma vojnami*. In: Čaplovič, D., Čičaj, V., Kováč, D., Lipták, Ľ., Lukačka J.: *Dejiny Slovenska*. Bratislava, Academic Electronic Press, 2000, s. 225 – 243.

Major, R.: *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*. *Political Research Quarterly*, 2005, 58/3, s. 477 – 485.

McCrone, D.: *The Sociology of Nationalism*. London: Routledge, 1998.



- Miller, D.: *Review*. *History of the Human Sciences*, 1990, 3/2, s. 314 – 316.
- Özirimli, U.: *The Nation as an Artichoke? The Critique of Ethnosymbolist Interpretations of Nationalism*. In: *Nations and Nationalism*, 2003, 9/3, s. 339 – 355.
- Palonen, K.: *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Oxford, Polity Press, 2003.
- Pickering, W. S. F.: *Representations as Understood by Durkheim: An Introductory Sketch*. In: Pickering, W. S. F. (Ed.): *Durkheim and Representations*. London, Routledge, 1999, s. 11 – 24.
- Pocock, J. G. A.: *Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History*. *Common Knowledge*, 2004, 10/3, s. 532 – 550.
- Rapport, N., Overing, J.: „Alterity“. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London, Routledge, 2000.
- Renan, E.: *What Is A Nation?* In: Eley, G., Suny, R. G. (Eds.): *Becoming National: A Reader*. Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 42 – 55.
- Ricoeur, P.: *Memory, History, Forgetting*. Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Ritter, H.: *Dictionary of Concepts in History*. New York, Greenwood Press, 1986.
- Searle-White, J.: *The Psychology of Nationalism*. Houndmills, Palgrave, 2001.
- Skinner, Q.: *A Reply To My Critics*. In: Tully, J. (Ed.): *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988, s. 231 – 288.
- Skinner, Q.: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. In: Skinner, Q.: *Visions of Politics. Volume 1. Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002a, s. 57 – 89.
- Skinner, Q.: *Motives, Intentions and Interpretation*. In: Skinner, Q.: *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002b, s. 90 – 102.
- Skupnik, J.: *Cultura unum, či e pluribus unum? Kulturně-exkluzivní koncept národa a národní identity*. *Český lid*, 1997, 84/1, s. 65 – 76.
- Smith, A. D.: *Nationalism and the Historians*. In: Balakrishnan, G. (Ed.): *Mapping the Nation*. London, Verso, 1996, s. 175 – 197.
- Smith, A. D.: *Authenticity, Antiquity and Archaeology*. *Nations and Nationalism*, 2001, 7/4, s. 441 – 449.
- Smith, A. D.: *Nations in Decline? The Erosion and Persistence of Modern National Identities*. In: Young, M., Zuelow, E., Sturm, A. (Eds.): *Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations*. London, Routledge, 2007, s. 16 – 29.
- Smith, A. D.: *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Oxford, Blackwell, 2008.
- Suny, R. G.: *History*. In: Motyl, A. J. (Ed.): *Encyclopedia of Nationalism. Volume 1: Fundamental Themes*. New York, Academic Press, 2000, s. 335 – 358.

- Thompson, M. R.: *Building Nations and Crafting Democracies – Competing Legitimacies in Interwar Eastern Europe*. In: Berg-Schlosser, D., Mitchell J. (Eds.): *Authoritarianism and Democracy in Europe, 1919 – 1939: Comparative Analysis*. Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002, s. 20 – 38.
- Triandafyllidou, A.: *National Identity and the „Other“*. *Ethnic and Racial Studies*, 1998, 21/4, s. 593 – 612.
- Verdery, K.: *Whither „Nation“ and „Nationalism“?*. In: Balakrishnan, G. (Ed.): *Mapping the Nation*. London, Verso, 1996, s. 226 – 234.
- Vörös, L.: *Premeny obrazu Slovákov v maďarskej hornouhorskej regionálnej tlači v období rokov 1914 – 1918*. *Historický časopis*, 2006, 54/3, s. 419 – 450.
- Wimmer, A.: *Elementary Strategies of Boundary Making*. *Ethnic and Racial Studies*, 2008a, 31/6, s. 1025 – 1055.
- Wimmer, A.: *The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory*. *American Journal of Sociology*, 2008b, 113/4, s. 970 – 1022.
- Zimmer, O.: *Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-Oriented Approach to National Identity*. *Nations and Nationalism*, 2003, 9/2, s. 173 – 193.

## Použité pramene

- Dejmek, P., Kratochvíl, R., Šimko, M.: *Po stopách ľudstva. Dejepis pre 6. – 8. školský rok ľudových škôl slovenských*. Praha: Štátne nakladateľstvo, 1927.
- Gebauerová, M., Jiráček, A., Reitler, A.: *Dejepis pre školy meštianske. Diel I. Pre druhú triedu škôl meštianskych*. Dľa piateho, podľa nových osnôv prepracovaného vydania poslovenčil Karol Kolman. Praha: Komenia, 1920.
- Gebauerová, M., Jiráček, A., Reitler, A.: *Dejepis pre meštianske školy. Diel I. Pre prvú triedu meštianskych škôl*. 2. vydanie. Pre slovenské vydanie upravil a doplnil Karol Kolman. Praha: Komenia, 1926.
- Hlavinka, K.: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl*. 2. opravené vydanie. Košice, Slovenská kníhtlačiareň, 1923.
- Hlavinka, K.: *Stručné dejiny národa československého pre nižšie triedy stredných škôl*. 3. opravené vydanie. Praha, Česká grafická unia, 1926.
- Horčíčka, J., 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.
- Horčíčka, J., Nešpor, J.: *Dejepis pre slovenské meštianske školy. I. časť. Pre II. triedu meštianskych škôl*. Poslovenčil Kornel Rapoš. Praha, Česká grafická unie, 1921.
- Koreň, J.: *Dejiny československého národa. Dejepis pre slovenské ľudové školy (a pre opakovacie školy)*. Prešov, Štehtovo kníhkupectvo a nakladateľstvo, 1922.

Kratochvíl, R.: *Prehľad z dejepisu*. Prešov, Štehrvo kníhkupectvo a nakladateľstvo, 1924.

Kratochvíl, R.: *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.

Lohr, F.: *Všeobecný dejepis pre učiteľské ústavy. Diel druhý. Dejiny stredného veku*. Pre slovenské učiteľské ústavy upravil František Heřmanský. Praha – Prešov, Československá grafická unie, 1938.

Merhout, C.: *Dejepis pre ľudové školy slovenské*. Poslovenčil Martin Ježo. Prešov, Štehrvo kníhkupectvo a nakladateľstvo, 1928.

Paur, J.: *Cesta. Učebnica dejepisu pre meštianske školy. Diel II. (Pre druhú triedu)*. Upravil Miroslav Šimko. Praha, Štátne nakladateľstvo, 1936.

Pekař, J.: *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.

Pešek, J.: *Z domova a z cudziny. I. Moja vlasť. Obrazy z dejín československých pre najnižšie triedy škôl stredných*. Poslovenčil Ján Štefan Šikura. Praha, Profesorské nakladateľství a kníhkupectví, 1926.

Pešek, J.: *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.

Reitler, A., Touc, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy. Diel I*. 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha, Vlastný náklad a Komenium, 1933.

Reitler, A., Touc, J. S.: *Dejepis pre meštianske školy. Diel II*. 3. vydanie. Pre slovenské školy upravil Karol Kolman. Praha: Vlastný náklad a Komenium, 1934.

Vlach, J.: *Dejepis všeobecný pre nižšie triedy stredných škôl. Diel II. Dejiny stredoveku a novoveku po Vestfálsky mier*. Štvrté, zmenené a novo prispôsobené vydanie. Upravil Ján V. Krecar. Poslovenčil Ján Vančík. Praha, Nakladateľstvo J. Otto, 1925.

## 6.

### Národ, náboženstvo a modernita v juhovýchodnom Poľsku: antropologická štúdia nacionalizmu v stredovýchodnej Európe.<sup>33</sup>

*Juraj Buzalka*

**Kľúčové slová:** Náboženstvo, nacionalizmus, sekularizácia, post-agrárna spoločnosť, oneskorená modernizácia, sociálne transformácie.

Bratislava, 5. júla 2007 (SITA) – Na výchovu k vlastenectvu a budovaniu spolupatričnosti v každom občanovi dnes počas osláv štátneho sviatku sv. Cyrila a Metoda na hrade Devín v Bratislave vyzýval predseda vlády Róbert Fico (Sme, 5. 7. 2007).

Varšava, 21. decembra 2006 (BBC-on-line) – Skupina členov poľského parlamentu predložila zákon o vyhlásení Ježiša Krista za kráľa svojej väčšinovo katolíckej krajiny. Spolu 46 poslancov – desať percent Dolnej snemovne Sejmu – sa podpísalo pod návrh zákona ... Ak bude návrh zákona schválený, Ježiš bude nasledovať Pannu Máriu, ktorá bola vyhlásená za čestnú kráľovnú Poľska kráľom Jánom Kazimírom pred 350 rokmi<sup>34</sup> (BBC on-line, 21. 12. 2006).

Citát z prvej tlačovej správy informuje o rituáli v deň štátneho sviatku, pomenovaného po dvoch kresťanských svätcoch, ktorí sú považovaní za národných svätcov Slovákov. Predseda vlády SR za prítomnosti vysokých cirkevných predstaviteľov spojil náboženské a národné mýty a symboly a prihlásil sa k dedičstvu inštitucionalizovaného kresťanstva. Spojením národnej a náboženskej témy premiér legitimizoval svoju moc ako demokratický vodca výnimočnej skupiny ľudí, Slovákov, veriacich v existenciu seba ako národa, ako aj vo svoju „kresťanskú tradíciu“.

Podobne poslanci poľského parlamentu chceli potvrdiť výnimočné postavenie „Krista národov“, ako poľský národ nazývajú nacionalistickí politici z kazateľníc naprieč krajinou, či v populárnom katolíckom Rádiu Maryja. Nad takto chápaným národom kraľuje božská autorita, sám Ježiš Kristus. Napriek odmietavému postoju poľského episkopátu, ktorý si vznik takéhoto zákona neželal, sa poľskí národne orientovaní politici pokúsili o symbolické podriadenie svetskej moci náboženstvu. Nepopierateľne počítali s tým, že svoje rozhodnutie bude legitímne aspoň v očiach významnej časti praktizujúcich poľských katolíkov.

V tomto texte analyzujem vzájomný vzťah náboženstva a nacionalizmu v procese prechodu od agrárnych spoločenstiev k moderným národným štátom. Na príklade súčasného východoeurópskeho nacionalizmu, ktorý predstavujem na prípadovej štúdii jedného z regiónov Poľskej republiky, kde som absolvoval dlhodobý terénny výskum v rokoch 2003 a 2004, poukážem na silnú väzbu medzi národnou mobilizáciou a náboženstvom. Tento vzťah analyzujem sociálne-antropologicky, teda prístupom, ktorý zbiera a vyhodnocuje empirické dáta, primárne získané prostredníctvom dlhodobého

<sup>33</sup> Za komentár k štúdii ďakujem zostavovateľom knihy Andrejovi Findorovi a Petrovi Dráľovi. Finálna verzia práce vznikla vďaka štipendiu Andrewa W. Mellona na Institute for Human Sciences vo Viedni. Časť etnografického materiálu v tejto štúdii čerpá z mojej monografie (Buzalka, 2007a).

<sup>34</sup> Preklad z angličtiny ako aj preklady výpovedí informátorov v texte z poľštiny a ukrajinčiny autor.

etnografického terénneho výskumu, v ktorom dominuje metóda zúčastneného pozorovania. V závere kapitoly sumarizujem vzťah nacionalizmu a náboženstva k teórii modernizácie. Podľa zjednodušenej verzie tejto teórie sa náboženstvo v „modernej“ spoločnosti presunulo do súkromnej sféry, a tým prenechalo priestor pre vznik sekulárnej viery v „moderný národ“. Ako ukážem v nasledujúcich odstavcoch, nielenže je nutné prehodnotiť rolu náboženstva v súčasnom nacionalizme, ale je potrebné modifikovať aj samotnú klasickú teóriu sekularizácie, ktorá tvrdí, že náboženstvo sa v dôsledku modernizácie presúva z verejnej do súkromnej sféry.

V tejto úvahe vychádzam z modernisticko-funkcionalistického a materialistického predpokladu, že nacionalizmus je proces riadený elitami a generovaný sociálnymi zmenami modernizujúcej sa spoločnosti. Hlavný prínos antropologickej analýzy vzťahu nacionalizmu a náboženstva je najmä v štúdiu jeho podôb a prejavov v kontexte každodenného života, v ktorom dve sféry – nacionalizmus a náboženstvo – často od seba nemožno oddeliť. Podobne ako nacionalizmus aj náboženstvo možno študovať „zhora nadol“, z pohľadu doktrín, hierarchicky usporiadaných inštitúcií a ich premien, z historických dokumentov a podobne, ako to robí väčšina sociálnych vedcov. Prínos antropologickej analýzy je však v štúdiu nacionalizmu, náboženstva a iných sociálnych javov a procesov z perspektívy konkrétnej komunity, jej praktík, vier a presvedčení, pozorovaných v kontexte každodenného života. Na konkrétnom príklade tak možno analyzovať nielen špecifiká vzťahu nacionalistickej politiky a každodennej etnicity, ale aj nedôležitosť etnicity či imunitu voči nacionalistickej politike v každodennom živote (pozri Brubaker, 2006). Na základe pozorovaní pravidelností správania sa jednotlivcov, identifikujúcimi sa s rôznymi skupinovými kategóriami, však možno tiež prispieť k interdisciplinárnemu štúdiu etnicity a nacionalizmu, napríklad aj na úrovni národného štátu, či k pochopeniu ľudského správania a predstáv o ľudských kolektívoch v súčasnej „globálnej situácii“.<sup>35</sup>

Ako upozornili Eric Wolf (1991) a iní autori (Bax, 1991, Swartz et al., 2005 [1966]), pri štúdiu náboženstva nesmie popri analýzach významu, predstáv a presvedčení chýbať ani jeho mocenská dimenzia. Inými slovami, rola náboženstva je zásadná tak pri štúdiu sociálnej organizácie moci v lokálnej komunite, ako aj v rámci národného štátu, v politických inštitúciách, v mocenskom postavení reprezentantov náboženstva a takisto aj vo sfére mýtov, symbolov a predstáv o národnom kolektíve.

Náboženstvo aj politika operujú v rámci skupiny a často definujú jej ciele (Swartz et al., 2005 [1966]: 107), prezentované a chápané príslušníkmi skupiny ako významné. Náboženstvo i národný štát plnia dôležité funkcie v sfére sociálnej organizácie a kultúrnej orientácie (Bax, 1991). Oba režimy, národný, v podobe národného štátu, i náboženský, v podobe inštitucionalizovaného náboženstva, majú rozvinuté politiky budovania komunity, oba charakterizujú štruktúry vnútornej kontroly a obrany voči okoliu a oba vykazujú vysokú mieru vnútornej súdržnosti a formálnej deľby moci.

V moderných spoločnostiach evokuje politika väčšinou aktivity, idey a inštitúcie, odohrávajúce sa v parlamentoch, politických stranách a prostredníctvom formálnych inštitúcií štátu. Antropológia sa zaoberá politikou z omnoho širšieho pohľadu a všíma si fungovanie moci v sociálnych vzťahoch a praktikách každodenného života. Politika v antropológii nie je „vec“ či „inštitúcia“, ale aspekt sociálnych vzťahov a procesov,

<sup>35</sup> K antropologickej kontextualizácii „globálnej situácie“ pozri Tsing (2000).

dôsledok a príčina konkrétnych praktík, názorov a ideológií, ktoré sa vyvinuli historicky. Politika a moc teda neoddeliteľne súvisia s ekonomickými a kultúrnymi vzťahmi a procesmi v komunite, v spoločnosti a vo svete.

Vzhľadom na detailnú znalosť prostredia juhovýchodného Poľska sa v tejto štúdií venujem hlavne vzťahu katolicizmu a nacionalizmu. Ako sociálny antropológ v prvom rade ponúkam empirické príklady, ktoré detailne poznám z vlastnej výskumníckej praxe. Nazdávam sa však, že v univerzálnych rysoch je analýza náboženstva a nacionalizmu v Poľsku a stredovýchodnej Európe aplikovateľná aj na iné neskoro modernizované oblasti sveta, v ktorých dominuje iné náboženstvo, ako kresťanstvo. Táto perspektíva – detailná znalosť konkrétneho lokálneho kontextu a jeho komparácia so sociálnymi kontextami v iných častiach sveta a často inej „kultúry“ – robí z antropológie kozmopolitnú disciplínu. Napriek dôrazom na lokálne detaily ide v princípe o analýzu javov a procesov, prebiehajúcich a pôsobiacich univerzálne.

### **Nacionalizmus a/ako náboženstvo**

Historik Carlton J. H. Hayes (1960) medzi prvými systematicky upozornil, že podobne ako náboženstvo, aj nacionalizmus stojí na intelektu, predstavivosti a emóciách. Intelekt vytvára teológiu a mytológiu nacionalizmu a predstavivosť formuje mýtickú minulosť a nekonečnú budúcnosť národa i náboženskej skupiny. Emócie – tak v prípade náboženstva, ako aj nacionalizmu – zas spôsobujú extázu pri vzývaní ducha spoločenstva. Podobne ako náboženstvo, aj nacionalizmus sa primárne prejavuje v rituáloch zasvätených „spaseniu spoločenstva veriacich“ (Hayes, 1960: 164 – 165).

Názov knihy Josepha Lloberu *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe* (1994) napovedá, že nacionalizmus nielen čerpá z náboženského rezervoára ideí, symbolov a emócií, ale stáva sa sám náboženstvom modernej doby. Ako predpokladajú kanonické funkcionalisticko-modernistické prístupy štúdiá nacionalizmu (Gellner, 1983, Anderson, 1983, Hobsbawm, 1990), „moderný“ nacionalizmus vo sfére sociálnej orientácie prebral charakteristiky, typické pre „tradičné“ náboženstvo. Univerzálny predpoklad týchto nepopierateľne vplyvných a v princípe platných teórií, že nacionalizmus je implicitne jediným náboženstvom modernity, má však viacero úskalí.

Prvým úskalím je načasovanie prechodu od spoločenstiev, definovaných primárne príslušnosťou k náboženstvu, k spoločenstvám „zbožšťujúcim“ národ. Podľa klasickej modernizačnej teórie, ktorú modernistické prístupy k štúdiu nacionalizmu vo všeobecnosti akceptujú, náboženská viera bola v modernom veku vystriedaná kvázináboženskou vierou „v ducha“ národného spoločenstva. Po objavení nacionalizmu – od konca 18. storočia v západnej Európe a v 19. a 20. storočí na celom svete – však nacionalizmus i náboženstvo prechádzali modernizačnými procesmi simultánne.<sup>36</sup> Vo väčšine sveta tak nedošlo k metamorfóze „tradičného“ náboženstva na „moderný“ národ, ale národ i náboženstvo boli a sú paralelne ovplyvnené spoločenskými zmenami a spätne tieto zmeny ovplyvňovali a ovplyvňujú (van der Veer, 1994, van der Veer and Lehmann, 1999). Ako pripomína antropológ Talal Asad (1999), vznik náboženskej a svetskej sféry je spojený s oslobodzovaním sa verejnej sféry od inštitucionalizovanej cirkvi v mestských centrách západnej Európy či severnej Ameriky. Tento „západocentrický“ predpoklad je

<sup>36</sup> Pre sociologický pohľad na zmeny náboženského života v moderných spoločnostiach pozri Tížik (2006).

nielen ťažko aplikovateľný na nezápadný svet, ale v období „vojny proti terorizmu“ a pri náraste náboženského fundamentalizmu všeobecne neplatí ani v mnohých sociálnych realitách západnej Európy a Severnej Ameriky.

Na výsledkoch etnografického terénneho výskumu v juhovýchodnom Poľsku, ktoré patrí k oneskorene modernizovaným a marginálnym častiam Európy, sa snažím poukázať na tento simultánny proces vzájomného ovplyvňovania nacionalizmu a náboženstva. Argumentujem, že národná a náboženská identifikácia sú v modernizačnom procese vzájomne kompatibilné a paralelné. Inými slovami, v oblastiach východnej Európy, ktoré nazývam post-agrárne (Buzalka, 2007a) niet nacionalizmu bez inštitucionalizovaného náboženstva a náboženstva bez nacionalizmu. Post-agrárne spoločnosti východnej Európy prešli selektívnou a rýchlou modernizáciou počas obdobia štátneho socializmu. Napriek modernistickým snahám, štátny socializmus reprodukoval a vo viacerých sférach sociálneho života aj posilnil elementy rurálneho života, ako napríklad význam a funkciu príbuzenstva alebo náboženstva. Tieto elementy boli kľúčové pre postsocialistický vývoj a stoja napríklad aj za úspechom postsocialistického populizmu (Buzalka, 2008). Zohrávali a zohrávajú tiež závažnú úlohu aj počas integrácie krajín stredovýchodnej Európy do Európskej únie. Kľúč k pochopeniu súčasného nacionalizmu v stredovýchodnej Európe a politiky v tejto časti sveta podľa môjho názoru leží v analýze funkcie a významu roľníckej minulosti, v jej štrukturálnych a naratívnych podobách, ktoré je nevyhnutné študovať v kontexte súčasnej „globálnej situácie“. Najvýraznejším a najkonzistentnejším inštitucionálnym nositeľom týchto postagrárnych charakteristík je v Poľsku, a menej výrazne aj v ostatných častiach stredovýchodnej Európy, rímskokatolícka cirkev.<sup>37</sup>

Náboženstvo však nielen posilňuje nacionalizmus, ako tvrdia viaceré prístupy k štúdiu nacionalizmu (Smith, 2003, Hastings, 1997), ale občianske náboženstvo, termín inšpirovaný Jean-Jacques Rousseauom a zavedený sociológom Robertom Bellahom (2005, [1967]; pozri tiež Tížik 2006), zároveň formuje tolerantný verejný priestor, napríklad pre „znenávidené“ a antagonisticky nacionalizované skupiny (Buzalka, 2007). Kvôli tejto dvojakej funkcii náboženstva – ako oleja v ohni nacionalistických vášní a verejného priestoru, v ktorom sa formuje tolerancia – je nevyhnutné analyzovať vzťah náboženstva a modernity.

Podľa Anthonyho Smitha (2003), jedného z kľúčových predstaviteľov perenialistických teórií nacionalizmu, ktoré v protiklade k modernistickým prístupom predpokladajú, že moderné národy vznikli z akéhosi predmoderného „protonároda“ či etnických spoločenstiev, driemajúcich po stáročia v predmodernej ére, sa vzťah medzi náboženstvom a nacionalizmom odvíja od troch kľúčových línií. Prvou sú historické korene moderného nacionalizmu. V Európe sú pozorovateľné napríklad v častom odvolávaní sa nacionalizmu na židovsko-kresťanskú tradíciu. Druhou je kľúčová úloha náboženstva pri poskytovaní organizačných a ideologických zdrojov pre nacionalizmus. Tretiu líniu predstavuje podobnosť medzi náboženstvom a nacionalizmom pri uspokojovaní univerzálnych ľudských potrieb v otázkach zmyslu existencie a pri poskytovaní morálnej autority (Smith, 2003: 13 – 14).

---

<sup>37</sup> Pre detailnejší pohľad na agrárizmus (angl. *peasantism*) pozri Ionescu (1969). Pretrvávanie „peasantizmu“ bolo tiež študované v kontexte západnej Európy (napríklad Delbos, 1982), nedávno aj pri štúdiu transnacionalizmu (Glick-Schiller, 2004). K téme postagrárnej identity v globálnom kontexte pozri tiež Kearney (1996).

Adrian Hastings (1997) argumentuje, že národ a nacionalizmus sú kresťanského pôvodu, a aj keď sa postupne prejavili aj v oblastiach bez dominancie kresťanského náboženstva, národy a nacionalizmus sa mimo západnej Európy a Severnej Ameriky prejavili ako reakcia na westernizáciu (pozri Hearn, 2006: 218). Hastings zdôrazňuje, že Biblia, a najmä Starý Zákon, ponúkli v Európe šablónu pre predstavovanie si kolektívu vo forme národa. Vyplyvalo to jednak z inštitucionálneho postavenia stredovekej cirkvi a jej roly pri legitimizácii svetskej moci a jednak z prenikania kresťanstva do každodenného života širokých vrstiev. Židovský národ bol z tohto pohľadu pre Hastingsa akýmsi „protonárodom“, kým napríklad islam sa prejavil ako anti-nacionálny, najmä tým, že na rozdiel od židovstva a kresťanstva závisel od exkluzivity jediného posvätného jazyka Koránu (Hearn, 2006: 218). Najmä po úspechu reformácie sa podľa Hastingsa väzba náboženstva na etnojazykový kontext v kresťanstve ešte posilnila.

V protiklade s názormi A. Hastingsa či A. Smitha, modernistické prístupy zdôrazňujú, že korene moderného nacionalizmu treba hľadať v omnoho neskoršom období, a to v čase reformácie a protireformácie v 16. storočí. Reformátori ako Martin Luther či Ján Kalvín kládli na rozdiel od dominantnej rímskokatolíckej cirkvi oveľa väčší dôraz na štúdium písma v jazyku ľudu. Napríklad zrod modernej nemčiny spadá do obdobia Lutherovho nemeckého prekladu Biblie. Rozmach nacionalizmu však začal až funkcionálnou integráciou a národnou homogenizáciou multietnickej agrárnej spoločnosti pod tlakom industrializácie od konca 18. storočia (Gellner, 1983) a prostredníctvom moderného štátu (Mann, 1986) a jeho preniknutia do každodenného života (Weber, 1976). V predreformačnom období kresťanstvo aj islam fungovali ako univerzálne náboženstvá, poľahky integrujúce etnickú i náboženskú pluralitu. Príkladom nie sú len stredoveké Uhorsko či Poľsko, ale aj Balkán pod osmanskou nadvládou či Indický polostrov alebo Blízky Východ pred príchodom „bieleho muža“ s Bibliou a mečom v ruke. Boli to teda špecifické funkcionálne požiadavky industriálnej spoločnosti, ktoré podľa modernistov do služieb nacionalizmu zapojili aj náboženstvo. Politickí vodcovia, spočiatku hlavne protestantského vierovyznania, začali odvodzovať svoju náboženskú identitu od etnickej a naopak, keďže nacionalizácia im pomáhala pri sekularizácii cirkevných majetkov a budovaní nezávislej moci od Ríma.

Druhá dimenzia vzťahu nacionalizmu a náboženstva, ako pripomína Smith (2003), sa týka sociálnej organizácie a ideových zdrojov, ktoré náboženstvo nacionalizmu ponúka. Kostoly, mešity, synagógy či kláštory disponovali a disponujú nezanedbateľnými materiálnymi zdrojmi vo forme hnutel'ného i nehnuteľného majetku, pôdy a sociálnych zdrojov založených na školenom personále, vplyve, sieťach a hierarchickej riadiacej štruktúre (Bax, 1995, Hearn, 2006). Katolícka cirkev je ideálnym príkladom takejto organizácie. Na jednej strane je lokálna a ovplyvňuje každodenné dianie v komunitách, v oblasti vzdelávania či pri formovaní relatívne nepolitickej identity. Na strane druhej je nadlokálnou, hierarchickou inštitúciou s vlastnou ideológiou, predpísanými praktikami a vzťahmi. Pod názvom Svätá Stolica vstupuje tiež do formálne rovných vzťahov s národnými štátmi. Až do objavenia sa moderného národného štátu spojenie lokálnej a nadlokálnej dimenzie robilo z rímskokatolíckej cirkvi najefektívnejšiu kontinuálne existujúcu inštitúciu stredoveku. Navyše, od konca antického sveta až do príchodu nacionalizmu sa cirkev nikdy neviazala na konkrétnu jazykovú skupinu či územie, ale až do čias expanzie Západu fungovala „paneurópsky“.



Napriek pretrvávajúcim univerzalistickým praktikám a ambíciám však v procese nacionalizácie v 19. storočí to bola napríklad v Írsku alebo Poľsku práve rímskokatolícka cirkev, ktorá ako jediná nadlokálna kolektívna inštitúcia pestovala írsky či poľský nacionalizmus ako hrádku proti britskému, resp. ruskému, pruskému či rakúskemu štátu (Hearn, 2006: 220, Davis, 2005). V čase politizácie národných identít sa náboženské inštitúcie stali dôležitými zdrojmi úspechu nacionalistického projektu. Nie nadarmo sa napríklad v prípade Poľska v období komunizmu najotvorenejšie o morálnej obrode národa hovorilo práve v prostredí katolíckych štruktúr, o všadeprítomnej symbolickej moci pápeža-Poliaka ani nehovoriac. Rovnako počas Frankovho režimu v Španielsku to bola katalánska cirkev, ktorá udržovala nažive katalánsky národný projekt v opozícii voči kastilizácii zo strany oficiálnych madridských kruhov (Hastings, 2006: 220). Náboženské inštitúcie samozrejme nevstupujú do aliancií s nacionalistami automaticky, skôr sa prispôbujú štátnym štruktúram, v ktorých pôsobia. Vo všeobecnosti sa tiež vzpierajú sekularizujúcim a nacionalistickým tendenciám. V niektorých kľúčových momentoch však práve organizačná stránka náboženstva umožňuje vzájomné posilňovanie s nacionalizmom. Španielsky, portugalský, chorvátsky alebo slovenský „katolícky“ fašizmus či koketovanie časti protestantských cirkví v Nemecku a Škandinávii s nacizmom sú dobrým príkladom takéhoto vzájomného posilňovania.

Ako upozorňuje Anthony Smith, nacionalizmus taktiež čerpá z hlbšieho rezervoáru náboženstva, ako indikujú prístupy nazerajúce na náboženstvo ako sociálno-organizačné podhubie nacionalizmu. Tento tretí prístup je zároveň najbližší antropologickému skúmaniu nacionalizmu a náboženstva. Nacionalizmus i náboženstvo napríklad využívajú rovnaké symbolické motívy a majú podobnú sociálnu formu, napriek tomu, že inštitucionálne náboženstvo môže byť v opozícii k nacionalizujúcemu sa štátu (Hearn, 2006: 222). Viditeľné to bolo napríklad na vzťahu medzi rímskokatolíckou cirkvou a štátnym nacionalizmom Československej republiky (1918 – 1938), v ktorej laicko-sekulárny nacionalizmus nekonvenoval väčšine katolíckeho kléru, avšak v zavádzaní nových sekulárnych rituálov mladý štát mnohé náboženské prvky preberal. Moderný sekulárny rituál je totiž z princípu náboženským aktom (Kertzer, 1988). Táto „antropologická“ dimenzia je odvoditeľná aj z citátov z úvodu tejto štúdie, v ktorých národ možno chápať ako formu „sviatostného prijímania, ktoré spája členov prostredníctvom rituálu a symbolických praktík“ (Smith, 2003: 222). Ako pripomína Jonathan Hearn (2006: 224), Smithov pohľad na vzťah náboženstva a nacionalizmu ako na „zmenu náboženskej posvätnosti na autentickosť národa“ možno vnímať ako odvolávanie sa nacionalizmu na univerzálnu ľudskú potrebu významňovania sveta a hľadania morálnej autority, a teda potrebu, ktorá je vlastná aj náboženstvu.

Ako poznamenáva Smith (2003: 31), medzi symbolické témy spájajúce náboženstvo s nacionalizmom patria komunita, územie, história a osud. Komunita, vyvolená Bohom v podobe kresťanského národa, má historickú misiu. Teritórium, národné územie, dané Bohom, je v obmenách posvätné všetkým nacionalistom sveta. Nacionalisti vyzývajú na obranu hraníc bez ohľadu na fakt, že sú to hranice, ktoré boli politicky vytýčené ponad ľudí (Brubaker et al., 2006), a nie ako hovorí nacionalistická logika, že hranice „prirodzene“ ohraničili národy. História náboženstva i národa má svoju „zlatú éru“ tak v podobe biblického raja, ako aj „zlatej éry“ národa, napríklad v podobe Veľkomoravskej ríše u slovenských nacionalistov či mýtizovanej stredovekej *Rzeczpospolitej*, populárnej

v nacionalistických kruhoch v Poľsku. Naopak, ako ukazuje napríklad rezistencia voči komunizmu v Poľsku, národní hrdinovia, vzývaní počas obdobia neslobody náboženskými predstaviteľmi, sú často idealizovaní a nadobúdajú podobu „martýrov“, ktorých vzývanie môže legitimizovať národnooslobodzovací boj proti represívnemu režimu.

Váha obetovania sa za národ, nie nepodobná kresťanskému obetovaniu sa Krista za ľudí a blížnych za blížnych, je v nacionalizme výrazná minimálne v takej miere ako v náboženstve. Niet národa, kde by posadnutosť národnými obeťami nebola prítomná u verejných predstaviteľov aj časti príslušníkov národa. Ide o pripomínanie si obetí, ktoré padli za slobodu a demokraciu, v poľskom prípade napríklad obeť Katyňského masakru alebo Varšavského povstania. V slovenskom prípade môže ísť o pripomínanie si padlých v Slovenskom národnom povstaní. Často však ide aj o oveľa kontroverzejších „martýrov“ národa, ako napríklad v prípade predstaviteľov vojnovej Slovenskej republiky z rokov 1939 – 1945 alebo iných popredných predstaviteľov stredoeurópskych autoritárskych a fašistických režimov z obdobia pred a počas druhej svetovej vojny.<sup>38</sup> Na etnografických príkladoch ukážem, ako najmä vojna a násillie v minulosti, ktoré sú prítomné v populárnej či oficiálnej pamäti, často napomáhajú vzájomnému posilňovaniu náboženských a nacionalistických predstáv o komunite jednej viery a krvi.

Napriek podobným sociálnym funkciám sú však kľúčové predmety transcencie v náboženstve a v nacionalizme odlišné. Kým náboženstvo sa orientuje na mimosvetiskú absolútnu autoritu, nacionalizmus sa zameriava na sekulárnu sféru. Max Bart pripomína, že kým moderný štát rozvinul efektívnu kontrolu v oblasti násillia a zdaňovania, väčšina náboženstiev kontrolu nad týmito zdrojmi už stratila (Bax, 1991: 11). Podľa Stevena Grosbyho (Hearn, 2006: 225) ide o stupeň včlenenia náboženstva zo strany nacionalizmu a naopak, o význam, ktorý náboženstvo pripisuje podobným témam ako nacionalizmus. Práve spôsob a forma vzájomného prelínania náboženstva a nacionalizmu boli v centre záujmu etnografického terénneho výskumu, ktorý som realizoval v juhovýchodnom Poľsku.<sup>39</sup>

### **Terénny výskum nacionalizmu**

Väčšina sociálnovedných analýz sa zaoberá nacionalizmom z perspektívy elít, historických dokumentov, štatistických dát a podobne. Antropologická analýza sa primárne opiera o empirickú metódu dlhodobého zúčastneného pozorovania v konkrétnej komunite. Terénny výskum je komplexná výskumná technika, ktorá stavia na detailnej znalosti konkrétnej komunity. Ideálnym príkladom takejto komunity bol v stredoeurópskych zemepisných šírkach relatívne izolovaný a stabilný mikrosvet roľníckej dediny. Hoci dnes už vo svete neexistuje miesto, na ktorom by bolo možné študovať sociálne vzťahy a procesy bez ohľadu na rozšírenie kapitalizmu a modernity, každý praktikujúci etnograf sa počas výskumu usiluje takúto „imaginárnu“ dedinskú komunitu študovať.<sup>40</sup> Počas výskumu dbá na zachovanie rovnováhy výberu informátorov s ohľadom na náboženské, etnické, gender či triedne charakteristiky. Okrem aktívnej účasti v živote komunity sa antropológ po čase stáva akýmsi „domestifikovaným cudzincom“ v komunite a to mu umožní využívať

<sup>38</sup> Viac k téme o politickej nekrofilii pozri Buzalka (2007b).

<sup>39</sup> Výskum sa uskutočnil vďaka podpore Max Planck Institute for Social Anthropology v Halle/Saale, Nemecko.

<sup>40</sup> K etnografickým metódam a ich praktickému použitiu pozri napríklad Ellen (1984).

štandardné metódy kvalitatívneho i kvantitatívneho výskumu bez toho, aby to skúmaných znepokojovalo. Na rozdiel napríklad od sociológa – zberateľa anonymných dotazníkov do anonymného kvantitatívneho sociologického výskumu – sociálny antropológ vie pri konkrétnom informátorovi povedať najmä to, či odpoveď informátora konvenuje s tým, čo hovorí a ako sa správa v situáciách, keď sa otázky položené v dotazníku objavujú v konkrétnej sociálnej praxi „spontánne“. Ak napríklad v kvantitatívnom výskume stojí otázka „ste hrdý/hrdá na svoj národ“, možno predpokladať, že odpoveď bude áno alebo nie. Na zistenie odpovedí na otázky prečo áno, prečo nie alebo akým spôsobom a za akých okolností áno alebo nie je však potrebné ďalšie kvalitatívne skúmanie. Odpovede na ne si vyžadujú komplexnejší pohľad na každodenné prejavy národnej lojality, frekvenciu „národnej zbožnosti“ (účasť na národných rituáloch a jej forma), ba aj používanie kategórie národa ako prejavu sociálnej konformity s väčšinou alebo vydeľovania sa voči inej skupine, ktorá môže mať, a väčšinou aj má, iný ako „národný“ dôvod, napríklad ekonomický, statusový či náboženský (starousadlíci – prišielci, elita – „ľud“, katolík – protestant a podobne). Antropológ realizuje skupinové či riadené rozhovory, využíva dostupné archívne dáta, sleduje miestne médiá, realizuje kvantitatívne prieskumy, napríklad na úrovni domácností. Pri štúdiu nacionalizmu a náboženstva si teda antropológ všimá nielen ich verejné prejavy, ale aj ich úlohu v každodennom živote komunity. Takýmto spôsobom môže odhaliť súvislosti, ktoré sú skryté pre štandardné metódy sociologického, ekonomického či psychologického výskumu, ako napríklad dotazníkové výskumy a psychologické testy, ktoré nemajú kapacitu vziať do úvahy sociálny kontext, v ktorom a na základe ktorého respondenti väčšinou odpovedajú.

Najväčšou výhodou etnografického výskumu je detailný opis sociálneho javu a procesu z perspektívy samotných účastníkov. V prípade nacionalizmu možno spomenúť napríklad analýzu nacionalistickej mobilizácie v konkrétnom lokálnom kontexte. Výsledky pozorovania nekonfliktnej „každodennej etnicity“, ktorá je politicky mobilizovateľná len za určitých okolností, môžu napríklad kontrastovať s nevraživým až nacionalistickým slovníkom nacionálnych politikov a hysterickými reakciami médií či mimovládnych organizácií v hlavnom meste. Napríklad napätie v slovensko-maďarských vzťahoch počas vlády Róberta Fica po voľbách 2006 sa na úrovni národných štátov prejavuje veľmi výrazne, avšak v každodennom živote na zmiešaných územiach často kontrastuje s pokojným spolunažívaním príslušníkov obidvoch etnických skupín. Možný je však aj opačný prípad. Pozorovanie konkrétnych skupinových vzťahov na lokálnej úrovni, viac alebo menej prezentovaných v oficiálnom diskurze, môže antropológ vyhodnotiť ako tlejúci národnostný konflikt, ktorý však politici a novinári v hlavnom meste ignorujú. Príkladom v slovenských pomeroch môže byť potenciálny konflikt medzi Rómami a Nerómami alebo migrantmi a pôvodnými obyvateľmi. Napriek varovaniam antropológa však politici – a, žiaľ, aj mnohí analytici neznajú situáciu „dolu na zemi“ – takýto možný konflikt ignorujú až do momentu, kým sa nedostane do centra politického diskurzu v negatívnom zmysle ako konflikt otvorený.

Etnografický výskum môže napríklad odhaliť, že nacionalizmus v tom-ktorom prostredí je zásterkou iného sociálneho konfliktu, je produktom mocenských hier miestnych alebo regionálnych mocipánov, alebo je špeciálne citlivý na štruktúry príbuzenstva – ako napríklad pri etnickej vojne v rurálnej Bosne – či náboženstva, ako vidieť na príkladoch, prezentovaných v tejto práci. Podobne pri štúdiu neoficiálnej pamäte

a jej vzťahu k oficiálnej pamäti, teda histórií odobrenej historikmi a zakonzervovanej v učebniciach literatúry a dejepisu, možno objaviť konkrétne prepojenie národných a náboženských myšlienok. Prejavy nacionalizmu v každodennom živote, národné symboly a ich spätosť s rodinnou pamäťou, kostolom, školou a pracoviskom, skrátka konvenčným dotazníkovým prieskumom či archívnym výskumom, analyzovať nemožno. Táto „totálna“ sociálna situácia, analyzovaná antropológmi, ponúka najmä kritické korekcie jednoznačných hypotéz a vysvetlení (niekedy hraničiacich s ideológiami), predkladaných analytikmi a sociálnymi vedcami, ktorí kontext každodenného života ak nie ignorujú, tak nedokážu uspokojivo konceptuálne uchopiť.

Vzhľadom na dĺžku samotného výskumu ako aj vyhodnocovanie jeho výsledkov za najväčšiu nevýhodu antropologického prístupu možno považovať jeho relatívne dlhodobú „návratnosť“. Ak totiž antropológ realizuje dlhodobý terénny výskum, trvá jeho vyhodnotenie dlhý čas. Možnosť testovať jeho výsledky je navyše uskutočniteľná len v nasledujúcom terénnom výskume, v ktorom sa však zmenili podmienky, za ktorých sú etnografické dáta zbierané. Napriek týmto relatívnym nevýhodám však nemožno etnografické metódy z repertoára sociálnovedných metód vyradiť a metóda zúčastneného pozorovania sa najmä v posledných rokoch stala populárna aj mimo antropológie. Na nasledujúcich stranách analyzujem vzťah nacionalizmu a náboženstva na základe použitia etnografických metód. Opisy, ktoré ponúkam, nie sú len náhodnými epizódami, ktorých som sa stal svedkom v rokoch 2003 až 2004, ale sú založené na detailných znalostiach lokálneho prostredia. Všetky udalosti, ktoré zaznamenávam, sa stali v poslednej tretine môjho pôsobenia v komunite. Ako antropológ som sa na nich zúčastňoval neanonymne, a teda bez väčšieho podozrenia som mohol pozorovať udalosti, vzťahy a úvahy, ktoré by pravdepodobne do značnej miery zostali predo mnou skryté, pokiaľ by som do komunity pricestoval po prvý raz, ako to často robia novinári a politickí analytici.

### **Náboženstvo a nacionalizmus v juhovýchodnom Poľsku**

Ako pripomína motto *Polonia semper fidelis* (Poľsko vždy verné), rímsky katolicizmus a poľský národ sú historicky prepojené (Davis, 2005). V Poľsku, rozprestierajúcom sa medzi protestantským Nemeckom a ortodoxným Ruskom, sa táto prepojenosť výrazne prejavila počas náboženských vojen v 17. storočí. V dôsledku postreformačnej politiky pravoslávni biskupi poľsko-litovského štátu prijali Brestskú úniu (1596), čím akceptovali pápeža ako hlavu cirkvi a zároveň udržali praktizovanie východného obradu. Únia bola v pravoslávnej eparchii v Przemysli, historickom centre regiónu, prijatá v roku 1692 a podobne ako v Uhorsku, kde bola dohodnutá v Užhorode (1646), dovtedy pravoslávna cirkev bola formálne podriadená Rímu a dostala názov gréckokatolícka alebo katolícka cirkev byzantského obradu.

V roku 1772 sa dnešné juhovýchodné Poľsko stalo rakúskou provinciou Halič. V porovnaní s ruským a pruským zabratím Poľska si katolícke cirkvi oboch obradov od viedenskej vlády užívali zjavnú nezávislosť (pozri Hann a Magocsi, 2006). Aj to spôsobilo, že formovanie moderných národov – tak poľského, ako aj ukrajinského – sa začalo vo výraznejšej miere rozvíjať práve v relatívne slobodných podmienkach rakúskeho mocnárstva. Ako vo väčšine východnej Európy, na tejto „vnútornej hranici kresťanstva“ (Hann, 1988) prebiehalo formovanie národov v agrárnych podmienkach a národy sa „prebúdzať“ pod silnou kontrolou náboženských vodcov. Habsburgovci vyvažovali silnú

pozíciu rímskokatolíckej cirkvi, nositeľky poľskej národnej myšlienky, podporou gréckokatolíckej cirkvi, ktorá sa stala kolískou ukrajinského obrodzenia.

Po roku 1918 nezávislý poľský štát, podobne ako ostatné „nacionalizujúce“ národné štáty v regióne, uskutočňoval politiku „štátneho nacionalizmu“ (Brubaker, 1996). V nej bol rímsky katolicizmus často prostriedkom polonizácie, najmä v oblastiach na juhovýchode krajiny, kde dominovalo kresťanstvo východného obradu. Hoci vojna medzi novým poľským štátom a Ukrajinskou ľudovou republikou v rokoch 1918 – 1919 nemala také „etnické“ dôsledky ako poľsko-ukrajinské etnické čistky z čias druhej svetovej vojny, národno-náboženské tábory už boli jasne definované. Gréckokatolícki kňazi a učitelia ukrajinizovali roľníkov a obdobne rímsko-katolícki kňazi pôsobili často ako polonizátori. Nacionalizácia prebiehala za kľúčového prispenia vrstiev, ktoré v agrárnych podmienkach pretrvávajúcich vo väčšine východnej Európy až do nástupu komunistickej modernizácie v 50-tych rokoch 20. storočia, tvorili vyššie vrstvy emancipujúce sa v prostredí politickej liberalizácie.

Počas druhej svetovej vojny bol osud väčšiny židovského obyvateľstva, od stredoveku tretej najpočetnejšej náboženskej skupiny regiónu a výraznejšie zastúpenej najmä v mestách, spečatený v koncentračných táboroch. Vojnové aktivity polovojenskej Ukrajinskej povstaleckej armády (UPA) proti poľským civilistom, rovnako ako akcie poľských jednotiek proti ukrajinským obyvateľom, vyústili do etnických čistiek a násilnej repatriácie obyvateľstva.<sup>41</sup> Podľa praxe bežnej v povojnovej východnej Európe a na základe medzinárodnej dohody medzi Poľskom a Sovietskym zväzom z roku 1944 boli Ukrajinci z Poľska a Poliaci zo sovietskej Ukrajiny presídlení do „svojich“ národných štátov. Okolo stopäťdesiat tisíc roľníkov, považovaných za Ukrajincov, však zostalo v dedinách, ktoré sa po roku 1945 stali juhovýchodným Poľskom. Počas Akcie Visla (*Akcja Wisła*) v máji 1947 boli deportovaní na sever a západ Poľskej ľudovej republiky, teda do oblastí, ktoré Poľsko získalo na konferenciách v Jalte a Postupimi od Nemecka (*Ziemie Odzyskane*) ako kompenzáciu za straty na východe.<sup>42</sup> Nová poľsko-sovietska hranica bola vytýčená zhruba desať kilometrov východne od Przemysla a kopírovala jednu z verzií tzv. Curzonovej línie.<sup>43</sup>

Gréckokatolícka cirkev bola vnímaná ako bašta ukrajinského nacionalizmu a hoci nebola zakázaná, de facto prestala existovať, a to najmä kvôli násilnej repatriácii kléru i veriacich (Hann, Stępień, 2000). Počas obdobia socializmu medzi rozptýlenými veriacimi po celom Poľsku fungovala ako viac či menej tolerovaná odnož rímskokatolíckej cirkvi. Takáto forma koexistencie bola možná predovšetkým vďaka výnimočne silnému postaveniu rímskokatolíckej cirkvi v socialistickom Poľsku. Dve tisícky Ukrajincov, ktorí dnes žijú v sedemdesiatistisícovom Przemysli, sú navrátilci a potomkovia poslednej vlny repatriácií z roku 1947. Do rodného regiónu sa začali vracieť hneď ako to bolo možné, teda od konca 50. rokov. Przemysl vnímali ako kolísku svojej národnej komunity a starobylé

---

<sup>41</sup> Ukrajinská povstalecká armáda (*Ukrainska povstanska armii* – UPA) bola vojenská jednotka, ktorá bojovala v rokoch 1942 až 1949 najmä v oblasti dnešnej západnej Ukrajiny a v dnešnom juhovýchodnom Poľsku. Počas prvých dvoch rokov nemeckej okupácie bola UPA podporovaná nemeckým velením, neskôr však bojovala tak proti nemeckej, ako aj sovietskej a poľskej moci.

<sup>42</sup> O akcii Visla pozri Misilo (1993).

<sup>43</sup> Demarkačná línia medzi Poľskom a Sovietskym zväzom, pomenovaná po britskom ministrovi zahraničných vecí lordovi Curzonovi, bola navrhnutá počas rusko-poľskej vojny v rokoch 1919 – 1920, avšak jeden z jej variantov sa stal s menšími obmenami poľsko-sovietskou hranicou až po druhej svetovej vojne.

sídlo svojich biskupov. V dôsledku znovuoobnovenia gréckokatolíckej cirkvi vo verejnom živote na začiatku 90. rokov sa mesto v jednej z dlhodobo najreligióznejších častí krajiny stalo známe pre netolerantný nacionalizmus. Konflikty sa koncentrovali najmä na spor o vlastníctvo svätej známej medzi rímskymi katolíckymi ako Kostol karmelitánov, ktorý bol od konca 18. storočia až do roku 1947 gréckokatolíckou katedrálou.

V dôsledku druhej svetovej vojny a budovania národného štátu pod kuratelou komunistickej strany sa Poľsko stalo jednou z etnicky a nábožensky najhomogénnejších krajín Európy. Vtedajší poľský štátny nacionalizmus Nepoliakov, ktorí kedysi obývali a v nepomerne menšom počte stále žili v krajine, ignoroval. Ak ich neignoroval, ako napríklad Nemcov, boli vykresľovaní ako zarytí nepriatelia poľského národa a jeho štátu. Ukrajinci boli tiež vnímaní ako nepriatelia samostatného Poľska a v oficiálnej historiografii a populárnej tlači boli prezentovaní ako vrahovia a banditi. Napriek tomu však oficiálny poľský štátny nacionalizmus, vyučovaný v školách a šírený médiami, tiež spoluformoval menšinový ukrajinský nacionalizmus. Potvrdzujú to aj výpovede obetí Akcie Visla:

Človek vyrastal na poľskej literatúre, ktorá stále zdôrazňovala nutnosť starať sa o národnú tradíciu. Bez ohľadu na okolnosti bolo podľa tejto praxe nutné byť Poliakom... Ak mal Poliak zostať Poliakom, v rámci tej istej logiky som sa cítil zostať Ukrajincom (Hann and Stępień, 2000: 53).

Na hodine poľštiny nás učili, že každý sa má starať o svoj jazyk a národ. Ja som automaticky rozumel, že mám sledovať tie isté ciele v ukrajinských záležitostiach ako Poliaci v poľských... S uvedomelými Ukrajincami som sa stretol až počas štúdií v Krakove... Spolubývajúci jedného kolegu mi povedal, že gréckokatolícky kostol sa nachádza na Augustiańskiej ulici. Šiel som tam a kontaktoval som Ukrajincov... po bohoslužbe a potom v ukrajinskom klube... Počas štúdií na strednej škole som počúval rozhlasové vysielanie v ukrajínčine... Základy národného povedomia som však získal v *cerkvi* a v škole (Hann and Stępień, 2000: 75 – 76).<sup>44</sup>

Ako povedal starší kňaz, ktorý prežil internáciu pre svoje ukrajinské presvedčenie vo väznici Poľskej ľudovej republiky a neskôr slúžil v pololegálnej gréckokatolíckej cirkvi, po Akcii Visla sa cirkev stala jedinou inštitúciou, ktorá zdôrazňovala a udržovala ukrajinské povedomie v socialistickom Poľsku. „Bez cirkvi,“ povedal, „hoci aj ilegálnej, by sme ako národ neprežili“ (interview, autor).

Každodenná ukrajinská etnicita sa počas socialistických rokov prejavovala takmer výlučne v rodine, *cerkvi* a čiastočne v ukrajinskom klube, ktorý sa postupne prebúdzal, napríklad prostredníctvom pestovania folklórnych tradícií. Okrem niekoľkých ukrajinských kníh v domácnosti sa príslušnosť k ukrajinskému národu prejavovala hlavne identifikáciou s východokresťanskými symbolmi a praktikami. Na stenách domácností viseli ikony, chodilo sa do *cerkvi*, ktorá síce oficiálne bola rímskokatolíckym kostolom, avšak pololegálne sa v nej svätila aj „ukrajinská“ liturgia. Obe sféry, národnú i náboženskú, v kontexte každodennosti aj v poloverejnom priestore počas socializmu nemožno oddeliť jednu od druhej. Kvôli tejto prepletenosti náboženstva a etnicity v juhovýchodnom Poľsku sa väčšina národnostných trení po páde komunizmu odohrávala práve na symbolickej pôde náboženstva. Etnografické príklady v nasledujúcej časti rozoberajú niektoré z týchto konfliktov.

---

<sup>44</sup> *Cerkev* je zaužívaný názov svätej kresťanov východného obradu.

## Rituál, pamäť a etnické čistky

Spomienková slávnosť pri príležitosti šesťdesiateho výročia masakru poľských civilistov ukrajinskými partizánmi v dedine Rumno v Ľvovskom okrese (dnešná Ukrajina) sa konala 4. júna 2004. Hoci sa odohrávala pod patronátom svetských autorít, celá akcia bola organizovaná rímskokatolíckym klérom. Za účasti približne 70 – 80 väčšinou starších ľudí sa podujatie začalo „vedeckou“ diskusiou v rozsiahlom komplexe farnosti saleziánov. Diskusiu viedol páter Tadeuš, narodený v oblasti tzv. juhovýchodných Kresov, ktorý od konca vojny žije vo Vroclavi v juhozápadnom Poľsku.<sup>45</sup> Prišla s ním aj skupina asi tridsiatich pútnikov. Páter Tadeuš privítal predstaviteľa *Združenia na pamiatku zločinov ukrajinských nacionalistov na poľskom národe*, ktorý vysvetlil, že hlavný zmysel existencie združenia je v „zbieraní a propagovaní pravdy“. Zdôraznil, že obeť, na ktorých pamiatku sa akcia koná, „... sú našimi bratmi a sestrami, ktorí ležia v rôznych jarkoch, jamách alebo roztrúsení po kraji, potom, čo zhoreli vo svojich domoch ... Sú to martýri, pretože boli kresťania a Poliaci ...“

Po dvoch prednáškach, sumarizujúcich počty zabitých a spôsob ich usmrtenia, a diskusii, v ktorej vystúpili zväčša rozhorčení pamätníci, sa účastníci presunuli do blízkeho kostola Svätej Trojice, kde sa začínala svätá omša. Pred stovkami veriacich, z ktorých mnohí boli mladí skauti a uniformovaní starí bojovníci *Armie Krajowej*, poľskej domobrany z čias druhej svetovej vojny, páter Tadeuš pripomenul tragédiu štyridsiatich Poliakov, ktorá sa stala v noci z 2. na 3. júna 1944 v dedine Rumno.<sup>46</sup> Už v roku 1994 vztýčil páter Tadeuš a jeho pútnici v tejto dedine kríž, na ktorý dali napísať „Miloval Vás až do konca“. Do jeho základov vložili menoslov obeť. Na konci dokumentu napísali:

Vztyčujeme tento kríž, aby pripomínal neprestajné modlitby za naše povraždené sestry a našich povraždených bratov, Poliakov z Rumna. Prejavujúc hlboké zväzky s rodiskom a otčinou a v úcte k najväčším kresťanským a vlasteneckým hodnotám, vztyčujeme tento kríž ako symbol vďaky Bohu a matke Spasiteľa, Márii, ochrankyni veriacich, za záchranu našich životov v ťažkých časoch okupácie a za všetku milosť, ktorú sme dostali počas pobytu na západe.<sup>47</sup>

Páter Tadeuš pokračoval:

Chceme si pripomínať martýrium Poliakov v Rumne a celých Kresoch... Naša pamäť je zapísaná v tomto vreci, ktoré obsahuje zem z poľského cintorína v Rumne – zem nasiaknutú krvou umučených...

Potom privítal kňazov, rádové sestry, primátora mesta a šéfa regionálnej samosprávy, poslanca parlamentu a ostatných predstaviteľov oficiálnej politickej moci v regióne, ako aj členov veľkého množstva združení, ktoré sa starajú o pripomínanie vojnových obeť, pútnikov-patriotov, ľudí z Kresov, školopovinné deti i novinárov. Nasledovala modlitba za Svätého Otca i arcibiskupa Przemysła, za ľudí zabitých na Kresoch a vo vojnách, za slobodu a nezávislosť otčiny, za mŕtvych rodičov a príbuzných,

<sup>45</sup> *Kresy południowo-wschodnie* je východná časť medzivojnového Poľska, ktorá v súčasnosti tvorí veľkú časť západnej Ukrajiny.

<sup>46</sup> *Armia Krajowa* operovala na teritóriách medzivojnového Poľska pod nemeckou okupáciou a bojovala tiež proti UPA. Jej aktivity sú vnímané podobne negatívne medzi Ukrajincami ako UPA medzi Poliakmi.

<sup>47</sup> *Zemie Zachodnie* je bývalá časť Nemecka, pripojená k Poľsku po druhej svetovej vojne, v ktorej našli nový domov mnohí Poliaci z Kresov.

za milosť pre tých, ktorí zabili nevinných i za chorých a osamelých. Jeden zo starších prítomných kňazov a pomocný biskup predniesol kázeň. Prihovárал sa v nej za otvorenosť srdca a úprimnosť inšpirovanú Ježišom, jeho odpúšťaním, láskou a dobrotou. V tomto bode sa kázeň obrátila na celý poľský národ:

Mojí drahí! Pracujme pre dobro našej otčiny. Otčina je veľmi bohatá. Je to zem, jazyk, bielo-červená zástava. Je to hudba, maľby, viera otcov, národná hymna a vojnové cintoríny na východe i západe... Vážme si našu otčinu, bráňme jej hodnoty, pracujme pre ňu, modlime sa za ňu a položme za ňu aj život! Otčina je všetko, čo zahŕňa Poľsko. Ako hovorí Svätý Otec, všetko toto tvorí našu národnú identitu, našu odlišnosť, hovorí o našej hrdosti naprieč generáciami. Otčina nie je to isté ako štát. Boli sme v nevoľníctve, keď neexistoval štát, ale existovala otčina. Politický systém, strany a štáty sa menia, ale otčina zostáva vždy tá istá ...

Po kázni pokračovali modlitby za všetkých biskupov, nenarodené deti a Kresy. Nasledoval pozdrav arménskeho kňaza z Krakova, ktorý porovnal martýrium poľského a arménskeho národa. Na konci omše kňazi posvätili plátené vrečko s pôdou z Rumna. Dychovka hrala smútočné a vojenské piesne, po ktorých nasledovala beletrizovaná dramatisácia udalostí v Rumne. „Bola to martýrska smrť, ktorú podstúpili títo ľudia.“ pripomenul ďalší rečník a počas ukladania vreca s pôdou do múru kostolnej záhrady poznamenal: „Toto je svätá zem spod kríža, na ktorý nikdy nesmieme zabudnúť“. Zároveň jeden z priamych svedkov masakru, sám kňaz, pravnučka ďalšieho obyvateľa, ktorý ju prežil, a Poliak z ďalekej Volyne na dnešnej Ukrajine, kde sa etnické čistky za druhej svetovej vojny začali, odkryli pamätnú tabuľu s menami obetí – Poliakov. Nasledovali modlitby za martýrsku smrť a deti predniesli básne o rodinnom živote na pokojnom vidieku, pôde-živiteľke a o jedinej matke, prekrásnom Poľsku, harmonickom živote na brehoch Visly, „pod modrým nebom a bielym orlom na bielo-červenej zástave.“<sup>48</sup> Nasledoval príhovor poslanca poľského Sejmu, ktorý kritizoval ignoranciu vtedajšej ľavicovej vlády k potrebám vojnových veteránov a za neochotu hľadať „pravdu“. Ďalším rečníkom bol primátor mesta, známy ako oddaný rímsky katolík, ktorý v podobnom duchu ako jeho predrečník, člen vtedy opozičnej kresťansko-konzervatívnej strany *Prawo i Sprawiedliwość*, predniesol:

Mali by sme poznať pravdu a odovzdať ju ďalším generáciám. Aby sa neopakovali krvavé udalosti, vojnové utrpenie a nacionalizmy, je potrebné zmierenie medzi národmi. Je ťažké odpúšťať, avšak držiac sa Krista a prostredníctvom modlitieb sme schopní... dosiahnuť dar zmierenia!

Ďalší rečník pripomenul úlohu cirkvi pri strážení pamäte a potom nasledovali modlitby, spev, osadenie vencov a položenie kvetov. Pred západom slnka sa rituál skončil.

Druhý deň Svätodušných sviatkov je podľa východokresťanskej tradície zasvätený všetkým svätým. Je to tiež Deň všetkých svätých ukrajinského národa a Ukrajinci navštevujú hroby národných hrdinov. Zvyčajne sú organizované spomienkové slávnosti. V roku 2004 sa takáto akcia – spomienkový pochod – konal v nedeľu 6. júna. V Przemysli tradícia siaha do roku 1921, keď sa začali organizovať smútočné obrady pripomínajúce smrť hrdinov, ktorí zomreli za ukrajinskú nezávislosť vo vojne s poľskou armádou. Napriek

<sup>48</sup> Biely orol a červeno-biela zástava sú poľské štátne symboly.



dlhému prerušeniu počas druhej svetovej vojny a obdobia komunizmu, sa spomienkový rituál znovu objavil s veľkou vitalitou v roku 1990, tri dni po spomienkovej slávnosti na masaker v Rumne. Gréckokatolícky klérus zohráva kľúčovú rolu pri organizovaní a kontrole samotného rituálu. Akcia sa začína liturgiou v gréckokatolíckej katedrále Svätého Jána Krstiteľa, pokračuje procesiou cez mesto a končí panychýdou na ukrajinskom vojenskom cintoríne v blízkej dedinke Pikulice.

Pred katedrálou postávali ľudia v ukrajinských krojoch, všade naokolo boli žltomodré vence a stuhy, pripomínajúce národné farby Ukrajiny. Okrem miestnych Ukrajincov sa na liturgii zúčastnili aj stovky bývalých obyvateľov údolia rieky San, ktorí boli nútení odísť na Ukrajinu po druhej svetovej vojne, ako aj ich potomkovia.<sup>49</sup> Po skončení liturgie sa ľudia zaradili do procesie pred katedrálou. Nasledujúc *trizub* (trojzubec, národný symbol Ukrajiny), vpredu kráčali študenti školy s ukrajinským vyučovacím jazykom, ktorí niesli cirkevné a národné zástavy. Za nimi kráčala dychová hudba, ktorá hrala vojenské pochody. Počas prestávok kapely ľudia spievali bojové piesne a po prázdnych letných uliciach sa procesia presúvala von z mesta. Za hudbou kráčali kňazi, nasledovaní mníchmi a mníškami, ako aj starými vojakmi bývalej UPA v uniformách. Za nimi kráčali stovky veriacich, mnohí niesli žltomodré zástavy Ukrajiny, ba mihli sa aj s čiernočervené farby UPA.

Otec Bogdan, obkolesený kňazmi, predniesol kázeň na cintoríne. Podčiarkol dôležitosť slávnosti pre „Przemyśl a každého jedného Ukrajinca“. Rétoricky sa spýtal na príčiny smrti mladých ľudí pochovaných v mohyle.<sup>50</sup> Jeho odpoveď bola jasná: Bojovníci za slobodu chceli „slobodný priestor pod slnkom pre milovanú Ukrajinu!“ Hneď vedľa kazateľa pokorne stál vojak UPA zo Sambiru na dnešnej Ukrajine. Ako pripomenul otec Bogdan, keď jeho starý otec opúšťal rodný dom, predpovedal, že aj keď sa z boja za slobodu svojho národa nevráti, jeho deti – rodičia bojovníka UPA – si budú užívať nádherný život v nezávislom ukrajinskom štáte. Starý otec sa nevrátil a jeho deti si slobodu neužili, pokračoval otec Bogdan, avšak jeho vnuk – medzitým sám bojovník UPA – sa dnes konečne teší z nezávislosti svojej krajiny. Po týchto slovách z očí zostarnutého vojaka vyhrkli slzy a otec Bogdan začal svoj prejav gradovať: „Táto zem je vlhká od krvi a sĺz a my vzdáme úctu hrdinským vojakom, ktorí položili najväčšiu obeť pre túto zem a pre nás.“ Potom začal recitovať slová prísahy vojaka UPA:

Ja, vojak UPA, berúc do rúk zbraň, v úcte a pokore prisahám, že budem bojovať za oslobodenie každého kúska ukrajinskej zeme a ukrajinského národa od tých, ktorí si privlastnili náš jednotný ukrajinský nezávislý štát. V tomto boji nebudem ľutovať ani krv, ani život a budem bojovať za konečnú porážku vrahov Ukrajiny!

Ďalej otec Bogdan zdôraznil, že dnes už niet vojny a komunizmus – ďalší nepriateľ ukrajinskej štátnosti – taktiež padol. „Je tu slobodná, nezávislá Ukrajina, ktorá potrebuje každé ukrajinské srdce.“ Po týchto slovách sa obrátil na mŕtvych:

Preliali ste mnoho krvi, pokropili ste zem svojimi slzami! Vaša martýrska krv potvrdzuje pred nebom i celou zemou Vašu neoddiskutovateľnú prináležitosť Bohu! Ste

<sup>49</sup> Rieka San bola vnímaná ako etnografická hranica medzi rímskokatolíckymi Poliakmi a gréckokatolíckymi Ukrajincami. Najmä pre ukrajinských nacionalistov predstavuje západnú hranicu „Veľkej“ Ukrajiny.

<sup>50</sup> Mohyla je pohrebné miesto ukrajinských národných hrdinov inšpirované kozáckou tradíciou.

medzi najväčšími, ktorí stoja pred oltárom Všemohúceho, a my skláňame hlavy pred Vašími mohylami! Slava Jesusu Christu!

Odpoveď z ľudu znela: „Slava na viky!“ Otec Bogdan dokončil pozdrav: „Slava Ukrainy!“ a účastníci potvrdili: „Heroiam slava!“ Panychýda pokračovala smútočnou liturgiou, po ktorej dostal slovo šéf miestneho združenia Ukrajincov. Za zvukov smútočnej hudby usmerňoval akt kladenia vencov na mohylu. Prvý, trňový veniec ukrajinského národa, ktorý „trpel tak mnoho“, ako pripomenul, položili študenti v krojoch. Ďalšie boli od konzula Ukrajiny v Poľsku, reprezentantov ukrajinských samospráv, štátu a združení vysídlených, väčšinou z blízkeho Ľvova. Nechýbali ani individuálni Ukrajinci, ktorí položili vence a kvety k mohyle hrdinov z prvej svetovej vojny. Medzi oficiálnymi hosťami boli aj predstavitelia mestskej samosprávy z Przemysla, ktorí položili na mohylu osamotený veniec obviazaný bielo-červenou (teda poľskou) stuhou.

Medzitým sa viacerí účastníci presunuli od mohyly k omnoho kontroverznejším hrobom vojakov UPA za ňou. Po položení vencov sa ujal slova konzul Ukrajiny, ktorý zdôraznil, že v tejto časti Európy

...sú cesty lemované kozáckymi krížmi, ktoré viedli k ukrajinskej nezávislosti... Naši predkovia zomierali za túto zem a my musíme dnes nájsť silu na budovanie civilizovanej a demokratickej Ukrajiny.

Ďalší rečník pripomenul duchovný rozmer miesta posledného odpočinku hrdinov, kde „sme sa prišli očistiť.“ Nasledovali ďalšie pozdravy, okrem iných aj od zástupcov Rady mesta Przemysl v poľštine. Po neformálnom stretnutí s priateľmi a rodinou v okolí mohyly sa ľudia rozišli domov k neskoršiemu nedeľnému obedu. Hostia z Ukrajiny nasadli do pristavených autobusov a pokračovali v púti po pamätných miestach svojho národa, ktorými je juhovýchodné Poľsko husto posiate.

### **Verejné priestranstvá – národné či náboženské?**

Nábožensko-národné spomienky na vojnu sa v juhovýchodnom Poľsku neprejavujú len prostredníctvom masových rituálov, ako sú napríklad dve slávnosti spomenuté vyššie, ale zahŕňajú aj „trvalejšie nacionalizovanie“ verejných priestranstiev, čiže prostredníctvom vlajok, pomníkov a pamätných tabúľ. Pamätník przemyslských orliat je názorným príkladom takto nacionalizovaného verejného priestoru. Iniciátormi pôvodného pamätníka z 20-tych rokov 20. storočia boli medzivojnoví poľskí nacionalisti. Zmyslom existencie pamätníka mala byť oslava hrdinstva mladých poľských obrancov mesta proti Ukrajinskej haličskej armáde, ktorá v zime 1918 – 1919 – z poľskej perspektívy – útočila na poľský Przemysl. Toto mesto bolo v takmer rovnakom pomere obývané gréckymi katolíckmi, považovanými za Ukrajincov, rímskymi katolíckmi, teda takmer výlučne Poliakmi, a židovskými spoluobčanmi, ktorí hľadali novú politickú identitu po páde Habsburskej ríše. Pomník bol zničený nacistami počas druhej svetovej vojny a v roku 1995 bol znovupostavený národne zmýšľajúcimi obyvateľmi mesta. Stretol som niekoľkých z týchto vlastencov. Jedným z nich bol aj 80-ročný strýko môjho priateľa.

Počas prechádzky z centra mesta smerom do kancelárie Združenia pamiatky przemyslských orliat (*Stowarzyszenie Pamięci Orląt Przemyskich*), ktorá sa nachádzala na druhej strane rieky San, sme míňali viaceré budovy v starom meste. Boli to budovy, ktoré gréckokatolícka cirkev dostala do vlastníctva na základe reštitúcií, a strýko podal výklad

o ich postsocialistickej uzurpácii Ukrajincami. Škrela ho údajná nespravodlivosť voči Poliakom a tiež fakt, že budovy, pamätihodnosti mesta, boli podľa neho renovované za „poľské peniaze“. Podľa neho medzi Poliakmi a Ukrajincami existuje odveký konflikt a príčinou napätia je najmä nacionalistický gréckokatolícky klérus.

Strýkovho otca v roku 1940 deportovali Sovieti na Sibír. Vrátil sa ako vojak poľskej armády z Berlína v roku 1945. V roku 1946 však bola jeho rodina nútená opustiť rodnú dedinu blízko Ľvova a presídlieť sa na farmu blízko Przemysla, ktorú medzitým musela opustiť ukrajinská rodina, násilne presídlená na sovietsku Ukrajinu. Ako strýko spomínal, v tom čase „mŕtvoly Poliakov, obviazané drôtni UPA plávali dolu Sanom“ a kvôli akciám banderovcov, partizánov UPA pod velením Stepana Banderu, operujúcim na území vtedajšieho juhovýchodného Poľska, bolo ťažké usadiť sa.

Po roku 1989 sa strýko pridal ku skupine nadšencov, ktorí sa podujali znovupostaviť pomník vyvolávajúci kontroverzie už v čase vzniku. S priateľmi sa rozhodli presunúť pamätník z pôvodného miesta na významnejšie, na námestie za mostom, po ktorom sme kráčali a ktorý dostal v roku 1994 názov Most priemyslských orliat. Za socializmu na námestí stál pomník komunistického aktivistu z medzivojnového obdobia, Stanisława Łańcuckého, pričom aj samotné námestie nieslo jeho meno. V roku 1991 však bolo premenované na Námestie priemyslských orliat.

Diskutujúc so strýkom o hrozbách, ktorým Poľsko čelí najmä zo strany ukrajinských nacionalistov a nemeckého kapitálu, sme vstúpili do kancelárie Združenia. Nad dverami bolo niekoľko tabúľ, informujúcich o združeniach, ktoré v kancelárii sídlia. Okrem Združenia na pamiatku priemyslských orliat tabule informovali o Združení obrany Karmelitánskeho kostola (*Stowarzyszenie Obrony Kościoła Ojców Karmelitów*) a Združení obrany národného múzea (*Stowarzyszenie Obrony Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej*), ktorého budova mala byť zakrátko vrátená gréckokatolíckemu biskupovi. Napriek tomu, že v Przemysli bolo registrovaných viacero vlasteneckých organizácií, ich členstvo sa prekrývalo. Hodnoverné miestne zdroje odhadujú, že všetky vlastenecké združenia spolu mali v čase výskumu maximálne 20 aktívnych členov. Aj počas eskalácie nacionalistických vášní v meste začiatkom 90-tych rokov počet aktivistov neprekročil niekoľko tuctov.

V kancelárii sme stretli pána Żółkiewicza, predsedu takmer všetkých vlasteneckých združení v meste, ktorý tvrdil, že Združenie pamiatky orliat má okolo 60 platiacich členov. Poznamenal, že stretnutia tohto združenia sa začali neformálne v 80-tych rokoch. Na nich členovia diskutovali o tom, čo Żółkiewicz nazval podporou „vlasteneckej poľskej národnej politiky“ v meste.

Żółkiewicz a ďalší dvaja muži sedeli za stolom. Nad nimi viseli portréty dvoch politických oponentov v poľskej politike medzivojnového obdobia, Józsefa Piłsudského a Romana Dmowského. Keď som sa opýtal na tento paradox – Piłsudski a jeho vízia pluralitného Poľska kontrastovala s xenofóbnym nacionalizmom Dmowského Poľska – pán Żółkiewicz vysvetlil, že obaja boli veľkí Poliaci. Napriek tomu, že sa viac cíti potomkom Dmowského ako Piłsudského, obaja muži zohrali dôležitú úlohu pre poľskú štátnosť. Na protíľahlej stene visela červená zástava Združenia. Na jej ľavej časti bol zobrazený erb mesta Przemysl a obrázok Matky Božej Jackowskej z priemyslskej rímskokatolíckej katedrály. Na pravej strane zástavy bol erb Ľvova a obraz Matky Božej Ľútostivej z ľvovskej rímskokatolíckej katedrály. V strede vlajky bol erb Piłsudského legionárov z roku

1918. V dolnej časti zástavy bol text *Bóg-Honor-Ojczyzna* (Boh – česť – otčina) a v hornej text *semper fidelis*, stredoveké heslo poľského štátu. Na zadnej strane zástavy bol obrázok Pomníka priemyslských orliat. Vlajka tak nielen symbolicky spája národné a náboženské symboly, ale evokuje aj historické poľské územie (Ľvov), ktoré mnohí vysídľenci naďalej považujú za poľské.

Żółkiewicz sa narodil v Ľvove a do Poľska sa presťahoval v roku 1950. Pracoval ako inžinier a podľa vlastných slov sa ako chlapec zúčastňoval v bitkách s mladými Ukrajincami, ktorí údajne znesväcovali Lyčakivský cintorín, na ktorom sú pochované Ľvovské orlatá.<sup>51</sup> Żółkiewicz začal politickú kariéru v Przemysli začiatkom 90. rokov.

Okrem štátnej podpory sa ľuďom okolo Żółkiewicza podarilo zozbierať prostriedky a prispieť vlastnou prácou ma pamätník. Základný kameň bol posvätený v roku 1989 a pamätník samotný v roku 1995. Až na jedinú výnimku boli od roku 1989 každoročné oslavy Dňa nezávislosti v meste organizované práve pred týmto pamätníkom. Ako Żółkiewicz vysvetlil, pamätník pripomína „patriotizmus a sebaobetovanie sa mladých za mesto a národ“. Tento typ vášnivého patriotizmu mal Żółkiewicz na mysli, keď organizoval „obranu“ Karmelitánskeho kostola proti jeho údajnému zabraníu Ukrajincami. Táto hlavná nábožensko-nacionalistická vojna o verejný priestor v meste sa odohrala začiatkom 90-tych rokov.

Kostol známy v Przemysli ako Kostol karmelitánov dal pre tento rád postaviť podolský vojvoda Michal Krasicki v rokoch 1627 – 1631. V roku 1784 ho rakúska moc dala do užívania gréckym katolíkom, ktorí ho neskôr povýšili na katedrálu. V rokoch 1876 – 1884 pristavili na kostol oktogonálnu kupolu, ktorá dominovala panoráme Przemysla až do roku 1997. V roku 1946 socialistický štát vrátil kostol karmelitánom. V roku 1991 sa vo vysokých kruhoch rímskokatolíckej cirkvi rozhodlo, že kostol vrátiť do užívania obnovenej gréckokatolíckej cirkvi na obdobie piatich rokov, počas ktorých si grécki katolíci postavia novú katedrálu a následne vrátiť kostol karmelitánom. Odovzdanie kostola malo prebehnúť počas návštevy pápeža v Przemysli 2. júna 1991. Grécki katolíci vnímali navrátenie kostola do užívania ako prejav historickej spravodlivosti a mnohí miestni Ukrajinci otvorene odmietali neskoršie vrátenie kostola karmelitánom.

Skupina poľských nacionalistov, vedená Żółkiewiczom, sa rozhodla obsadiť kostol a zabrániť jeho odovzdaniu gréckym katolíkom. Počas apríla a mája 1991 sa asi tridsať mužov, aktivistov Združenia pamäti priemyslských orliat, presťahovalo do kostola a príhľahlého kláštora. Pred kostolom ich podporovali staršie nábožné ženy, ktoré nemohli bývať v mužskom kláštore, a ktoré s transparentmi „Nedáme si vziať poľský kostol!“ demonštrovali na uliciach a pred palácom priemyslského rímskokatolíckeho biskupa. Keď sa po meste začali šíriť reči o tom, že Ukrajinci sa chystajú zaútočiť na „obrancov poľského kostola“, začala situáciu monitorovať aj polícia. Vtedajší biskup pod hrozbou exkomunikácie prikázal vypratať kostol. „Obrancovia“ sa však nevzdali. Hoci predstavitelia vysokého kléru ignorovali „obrancov“ a odmietali ich kroky, aktivistom sa podľa vlastných slov dostalo slovnej podpory od viacerých radových kňazov a mníchov. Keďže mníšske rády nie sú podriadené diecéznym štruktúram, sám provinciál karmelitánov z Varšavy prikázal svojim mníchom odovzdať kostol biskupovi. Podarilo sa mu síce presvedčiť

---

<sup>51</sup> Podobne ako menej známe Przemyslské orlatá – Ľvovské orlatá (Orlęta lwowskie) – boli mladí poľskí bojovníci a študenti, ktorí bránili Ľvov pred ukrajinskými jednotkami počas poľsko-ukrajinskej vojny v rokoch 1918 – 1919.

niekoľkých mníchov, avšak „obrancovia“ údajne držali ostatných v kostole proti ich vôli, aby nemuseli nasledovať príkaz principála.

Po výraznom tlaku z vysokých cirkevných kruhov a pod hrozbou blamáže z blížiacej sa návštevy pápeža sa „obrancovia“ stiahli. Nacionalistické tlaky však prinútili pápeža zmeniť pôvodný plán. Namiesto Karmelitánskeho kostola preto gréckym katolíkom do „večného užívania“ odovzdal Jezuitský kostol, v ktorom počas socialistických rokov vykonávali svoje bohoslužby v pololegálnych podmienkach. Ako jeden z „obrancov“ povedal, „podarilo sa nám ubrániť jeden (poľský, pozn. autora) kostol, avšak Ukrajinci si vzali druhý.“

Po konflikte okolo užívania svätýň sa v roku 1996 objavila ďalšia kontroverzia v súvislosti s kupolou Karmelitánskeho kostola, ktorá údajne potrebovala „latinskú“ úpravu. Táto úprava mala údajne korešpondovať s dominantným latinským náboženstvom krajiny a s umeleckým slohom kostola, ktorý s kupolou vyzeral príliš „byzantínsky“. Na podporu tejto latinizácie sa začala šíriť ideológia, ktorá mala aj symbolicky potvrdiť, že návrat kostola do „poľských“ rúk je prejavom historickej spravodlivosti. Navyše išlo aj o bezpečnostné opatrenie, keďže kupole údajne hrozilo zrútenie. Väčšina poľských veriacich akoby akceptovala jednoduchý nacionalistický argument, že počas delení Poľska v rokoch 1772 – 1795, teda v čase, keď ku kostolu pristavili kupolu a patrila gréckym katolíkom, bolo Poľsko porobenou krajinou. Tento argument nezmenil ani fakt, že medzivojnový poľský štát v konkordáte so Svätou stolicou z roku 1925 potvrdil vlastníctvo nehnuteľností gréckokatolíckou cirkvou v krajine. Pre gréckych katolíkov predstavoval spor o Karmelitánsky kostol nespravodlivosť a netolerantný prejav poľského nacionalizmu. V každom prípade „obrancovia“ Karmelitánskeho kostola bránili rovnako národný ako aj náboženský symbol svojej komunity. Ich aktivity nemali len lokálny pôvod v komplikovanej minulosti etnických čistiek medzi Ukrajincami a Poliakmi, ale zapadali aj do širšieho národno-náboženského rámca, ktorým predstavitelia národného štátu budujú jeho „posvätnosť“.

### **Národný a/alebo náboženský kalendár**

Okrem konkrétnych politík v oblasti vzdelávania, napríklad na predmetoch národnej histórie, národopisu či národnej literatúry, tak aj prostredníctvom „banálnych“ (Billig, 1991) praktík – používanie národných symbolov v dokumentoch a na verejných budovách – štát buduje lojalitu občanov prostredníctvom rituálov v podobe štátnych sviatkov. Funkciou a významom sú tieto rituály a štátne sviatky podobné náboženským. Už letný pohľad na kalendár verejných sviatkov v Poľsku ukazuje, že veľká časť legitimizovanej pamäte, teda oficiálnej, štátom uznanej histórie, ktorá pôsobí popri a niekedy aj proti každodennej, neoficiálnej pamäti jednotlivcov a sociálnych skupín, pripomína výraznú časť náboženskej histórie. Spomienkové praktiky v poľských mestách a dedinách sa tomuto oficiálnemu kalendáru prispôsobujú.

Po príchode do Przemysla v lete 2003 som bol prekvapený frekvenciou, popularitou a rituálnosťou národných osláv v meste. Mnohé štátne sviatky sa navyše prekrývali s katolíckymi sviatkami. Deň Ústavy (*Święto Konstytucji*), pripomínajúci prijatie prvej poľskej ústavy z 3. mája 1791, je zároveň Slávnosť Najsvätejšej Panny Márie, Kráľovnej Poľska (*Uroczystość Najświętszej Marii Panny – Królowej Polski*), ktorá pripomína jednak vyhlásenie Panny Márie za Kráľovnú Poľska kráľom Jánom Kazimírom (1648 – 1668), ako

aj mileniálny akt podriadenia poľského národa Panne Márii, ktorý potvrdil pápež Ján XXIII 3. mája 1966, pri príležitosti tisícého výročia príchodu latinského kresťanstva do krajiny. Oslavy v tento deň sa konajú v kostoloch i na námestiach naprieč krajinou, avšak najvýznamnejšie podujatie sa odohráva na Jasnej Góre v Częstochowej, národnom pútnickom mieste.

Deň všetkých svätých 1. novembra (*Wszystkich Świętych*) pripomína nielen všetkých svätcov, ktorých mená si nenašli cestu do cirkevného kalendára, ale aj Poliakov, ktorí zomreli v službe vlasti, vrátane obetí masakry sovietskych oddielov na poľských dôstojníkoch v Katyňskom lese v roku 1940 a obetí Varšavského povstania proti nacistom z roku 1944. Deň nezávislosti (*Dzień Niepodległości*) 11. novembra pripomína získanie nezávislosti krajiny v roku 1918 a počas tohto dňa sa slúžia omše v celej krajine. V uliciach Przemysla 11. novembra vejú národné vlajky na štátnych aj cirkevných budovách, na súkromných domoch a bytových balkónoch. Pred Pamätníkom przemyslských orliat sa konajú symbolické akcie, na ktorých je účasť kňazov a vojakov neodmysliteľná.

Napríklad v roku 2003 začali oslavy Dňa nezávislosti slávnostnou svätou omšou zasvätenou otčine (*ojczyźnie*) v rímskokatolíckej katedrále, pokračovali „behom nezávislosti“ od hrobu Przemyslských orliat na Hlavnom cintoríne do centra mesta a vojenskou prehliadkou pred Pamätníkom orliat na nábregí. Na tomto mieste sa uskutočnilo aj kladenie vencov k pomníku a k pamätnej doske maršala Piłsudského. Na Hlavnom cintoríne boli položené kvety k Pomníku neznámeho vojaka, na hrob Ireny Benschówniej, zdravotnej sestry z Poznane, ktorá zomrela v poľsko-ukrajinskej vojne, a k hrobom poľských legionárov. Deň nezávislosti sa končil výročným zasadáním mestskej rady a slávnostným koncertom v przemyslskom zámku. Počas celého dňa sa taktiež konali rôzne podujatia skautského oddielu, ktorý si pripomínal výročie svojho vzniku.

Štátni predstavitelia takisto prispievajú k udržiavaniu náboženského profilu národa. Napríklad prezident Alexander Kwasniewski v interview pre poľskú verejnoprávnu televíziu 10. decembra 2003 zdôraznil, že Poliáci si ako „národ trpenia“ (*naród cierpienia*) dokážu tvrdo obhajovať svoje záujmy v rámci Európskej únie. Pripomenul, že trpenie a výdrž sú poľskými vlastnosťami prinajmenšom od obdobia švédskych nájazdov v 17. storočí a boli ešte posilnené v čase straty nezávislosti krajiny, počas dvoch svetových vojen a v období komunizmu. Všetky tieto skúsenosti podľa prezidenta posilnili poľský národ.

Popularita vlasteneckých sviatkov medzi Poliakmi a Ukrajincami v Przemysli vyplýva nielen z histórie etnického násillia, ktorá sa odovzdáva z generácie na generáciu v rodinách či prenáša naprieč režimami v kostoloch. Tento patriotizmus je inštitucionalizovaný aj v historickej pamäti štátu. Bez intelektuálov – kňazov, učiteľov, umelcov a iných – by táto pamäť nebola výrazným a efektívnym mobilizačným prvkom oboch národov. Nasledujúci etnografický príklad poukáže práve na tie mocenské vzťahy v post-agrárnej spoločnosti, v ktorej intelektuáli zohrávajú kľúčové miesto.

### **Národ a jeho vodcovia**

Medzi prvých buditeľov ukrajinsko-rusínskeho obrodenia v rakúskej Haliči patrili biskup Michal Levický (1774 – 1858) a kanonik Ioann (Ivan) Mohylnický (1778 – 1831). Druhý menovaný v roku 1815 inicioval vznik prvej ukrajinsko-rusínskej vzdelávacej a náboženskej organizácie gréckokatolíckych kňazov v Haliči (*Societas presbyterorum*

*graeco-katholici Galicensium*).<sup>52</sup> Mohylnický vydal v roku 1815 prvý gréckokatolícky katechizmus v rusínsko-ukrajinskom jazyku (*Nauka chrystianskaja po riadu katechyzma normalnoho*), ako aj šlabikár rusínsko-ukrajinského jazyka (*Bukvar slaveno-ruskaho jazyka*). Po vytvorení učiteľského ústavu v Przemysli v roku 1817 sa Mohylnický stal jeho prvým riaditeľom. V roku 1829 napísal obranu haličského rusínskeho jazyka, ktorý považoval za nezávislý slovanský jazyk, odlišný od poľštiny aj ruštiny. Nasledujúci ukrajinskí jazykovedci sa inšpirovali práve Mohylnického dielom.<sup>53</sup> Mohylnický bol takisto členom regionálneho parlamentu a bol povýšený do šľachtického stavu. Zomrel na cholera v roku 1831. Pochovali ho na starom cintoríne v Przemysli, ktorý zanikol začiatkom 20. storočia. V roku 1902 boli jeho pozostatky slávnostne prevezené do staronovej krypty na Hlavnom cintoríne v Przemysli.

Počas života Ivana Mohylnického bola Halič pod vládou rakúskych Habsburgovcov. Práve v tomto čase cisárovná Mária Terézia (vládla v rokoch 1740 – 1780) zrovnoprávnila rímskokatolícku a unitskú cirkev, neskôr premenovanú na gréckokatolícku (Himka, 2005: 27). Mohylnický preto reprezentuje vhodný symbol, spájajúci dôležité obdobie gréckokatolíckej a ukrajinskej minulosti, ktorý možno úspešne „použiť“ v dobe, keď sa cirkev a národ po desaťročiach útlaku opäť objavili vo verejnom priestore. Úloha Mohylnického ako kňaza, intelektuála a národného buditeľa je ideálna na legitimizovanie postavenia vodcov dnešnej ukrajinskej komunity v juhovýchodnom Poľsku.

V júli 2005 som pri posledných úpravách pomníka na Hlavnom cintoríne strávil viacero dní s objaviteľom Mohylnického krypty a iniciátorom jej obnovenia, s knihovníkom gréckokatolíckej kapituly a dvomi reštaurátormi. Okrem starého, ťažko čitateľného nápisu v latinčine bola na krypte mramorová tabuľa s textom v dnešnej ukrajinčine. Reštaurátor povedal, že mramorový baldachín a kríž s erbom Mohylnického sú súčasnými doplnkami pôvodnej kryty. Knihovník medzitým vysvetľoval, ako k renovácii došlo:

Jedného dňa... som začal spisovať ukrajinské mená na náhrobkoch v cintoríne... Zaujímali ma hlavne ukrajinské náhrobky, pretože tie neboli po vyhnaní Ukrajincov na oficiálnom zozname pochovaných. Nikto z tých, čo sa vrátili, si nepamätal, kto a kde bol pochovaný. Keď som našiel tento náhrobok, bolo mi jasné, že pochádza z prvej polovice 19. storočia. Podľa kríža som usúdil, že ide o gréckokatolícky náhrobok. Keďže nápisy boli ťažko čitateľné, začal som pátrať v archívoch.

Potom ako knihovník zistil, že ide o Mohylnického kryptu, požiadal o pomoc miestneho farára. Po dohode s biskupským úradom sa rozhodlo o renovácii krypty:

Zachovali sme pôvodnú kryptu, dosku s nápismi, ale ostatné časti pomníka sú nové. Chceli sme tým zvýrazniť dôležitosť Mohylnického... Vyhlásili sme zbierku... Spočiatku som nechcel, aby ľudia, ktorí nevedeli oceniť význam Mohylnického, prispievali na obnovu

<sup>52</sup> Až do posledného desaťročia 19. storočia ukrajinská inteligencia používala adjektívum rusínska (Pozri Magocsi, 1998: 440). V texte preto používam termín rusínsko-ukrajinská na zdôraznenie kontinuity medzi rusínskym a ukrajinským národným obrozením. Okrem rusínsko-ukrajinskej orientácie sa vyprofilovala v Karpatoch aj nezávislá rusínska (resp. lemkovská) národná orientácia. Viac o rusínsko-ukrajinskom národnom obrození prvej polovice 19. storočia pozri Stepien (2005).

<sup>53</sup> Kňazi-intelektuáli ako Markiiian Šaškevič (1811 – 1843), Jakiv Holovatský (1814 – 1888) a Ivan Vahylevič (1811 – 1866) patrili medzi najvýznamnejších jazykovedcov. Vytvorili kultúrny program jednoty ukrajinských území a vybrali ľudový jazyk ako základ národnej literatúry. Tento program spájaj vtedajší ukrajinský nacionalizmus so slávnou minulosťou Kyjevskej Rusi a kozáckymi revoltami a zdôrazňoval kľúčové miesto roľníctva v živote rusínsko-ukrajinskej komunity (Brock, 1992: 25).

krypty. Neskôr sa objavili články v novinách, zorganizoval som výstavu o tom, čo sa mi podarilo nájsť a aj miestna poľská tlač zaznamenala náš objav. Vybíral som takmer dvadsať tisíc zlotých (okolo päť tisíc eur)... Keď sa ľudia dozvedeli o zbierke z novín, začali prispievať. Predtým sa nazdávali, že ide o hrob jedného z mnohých kňazov, pochovaných na cintoríne... Som si istý, že keby som nezačal pátranie, všetky stopy po Mohylnickom by zmizli.

Večer 4. júla 2005 sa na Hlavnom cintoríne v Przemysli konalo slávnostné posvätenie renovovanej krypty. Väčšina z prítomnej stovky účastníkov boli starší ľudia, avšak nechýbali kľúčoví predstavitelia ukrajinskej intelektuálnej a náboženskej komunity: riaditeľ a učители zo školy s ukrajinským vyučovacím jazykom, kňazi, rádové sestry, sponzori renovácie pomníka, ako aj viacerí miestni podnikatelia ukrajinskej národnosti. Prišla aj skupina hostí z Ľvova, vrátane predstaviteľov združení bývalých obyvateľov okolia Przemysla. Po krátkej smútočnej liturgii arcibiskup-metropolita predniesol kázeň o dôležitosti eucharistie a význame kňazského povolania:

Stojíme na starodávnom cintoríne, na ktorom je pochovaných okolo dvadsať našich kňazov... Pripomíname si hlavne jedného z tých, ktorý prijal vieru a stal sa učiteľom viery, šíriac ju medzi veriacimi... (Tento kňaz) sa volal Ivan (Mohyl'nyts'kyi).

Následne arcibiskup predstavil Mohylnického život. Zdôraznil, že „jazyk je vlastníctvom každého národa a nikto nesmie zabudnúť na jazyk rodičov“. Kritizoval „odnárodňovanie“, ktoré bolo podľa neho medzi Ukrajincami rýchle najmä počas socialistického obdobia a pretrváva dodnes, a spomenul, že jazyk, ktorý pre ľud odkryl Mohylnický, bol „bohatý a rovný s inými jazykmi“:

Rusko sa ako zvyčajne snažilo podmaniť si Ukrajinu, volalo ju Malorusko. Používatelia (Mohylnického) jazyka boli prenasledovaní... avšak Mohylnický napísal prvý šlabikár... Napísal tiež katechizmus a vydaním knihy logiky poukázal na kvality tohto jazyka... Ako prvý jazykovedec napísal gramatiku. Jediný kňaz bol schopný urobiť všetky tieto veci!... Dnes veľa ľudí na Ukrajine zabúda, že všetko sa začalo v Przemysli!... Ako vidíte, z tohto hrobu rastie unikátny strom, nový život. Nie je to symbolické, že z hrobu muža, ktorý vykonal tak mnoho pre svoju cirkev a národ vyrastá takýto strom? My všetci, naša cirkev, kňazi a študenti pochádzajú z dreva tohto stromu... Generácie po ňom (Mohylnickom) budovali túto cirkev. Nebáli sa ani Moskvy, ani Ríma, ktoré na nich tlačili, na týchto gréckych katolíkov... (v Moskve)] vypisovali listy do Ríma, len aby zničili uniatov, zakazovali im modliť sa, chceli ich vyhladiť. Ale grécki katolíci prežijú! Táto cirkev prežije, pretože pochádza z národa! Je silná ako tento strom, bude kvitnúť a rásť! Závisí to však od našej viery... Nikto totiž nedokáže zničiť božiu prácu. Amen!<sup>54</sup>

Po kázni arcibiskup predniesol modlitby za Mohylnického. Pokropil kryptu svätenou vodou a posvätil ju dymom z kadidla. Po ukončení cirkevnej časti rituálu dal priestor knihovníkovi: „Na cintorínoch väčšinou smútime, dnes však slávime. Zabudnutá mohyla (krypta) sa po šesťdesiatich rokoch premenila na krásny pamätník“. Ako pokračoval, od čias Akcie Visla až doteraz sa nikto nestaral o ukrajinské hroby. „Vďaka Božiemu riadeniu sa stal zázrak... vďaka darom sme dokázali ukončiť práce za dva roky.“

---

<sup>54</sup> Väčšinové náboženstvo na súčasnej Ukrajine je pravoslávne. Menšinoví grécki katolíci však tvoria väčšinu v bývalej rakúskej (neskôr poľskej) časti súčasnej Ukrajiny, teda na západe.



Ďalšou rečníčkou bola novozvolená predsedníčka priemyslského Združenia Ukrajincov, povolaním učiteľka na škole s ukrajinským vyučovacím jazykom:

Obyvatelia Przemysla si nie sú vždy vedomí, po akej zemi chodia, aké hroby míňajú. Vyučujeme históriu, ale nevieme, ako správne čerpať zo zdrojov, ktoré nám majú dodať síl. Najväčší muži našej kultúry, našej viery, našej duchovnosti zvykli kráčať po tejto zemi... Naši kňazi, rodáci, dokázali udržiavať tri školy..., dnes máme len jednu. Zaslúžime si ju?... Osobnosť tohto kňaza nám ukazuje cestu ...

Miestny farár sa na záver poďakoval a zdôraznil potrebu prispieť na iné hroby a cintoríny: „Múdrosť hovorí, že starostlivosť o hroby predkov svedčí o kultúre národa. Tvoríme vysoko kultúrny národ, staráme sa o hroby našich bratov a učíme sa z ich múdrosti. Ukazujú nám, ako budovať našu cirkev v budúcnosti“. Po ukončení slávnosti sa viacerí účastníci fotografovali pred kryptou a významní hostia boli pozvaní na slávnostnú večeru.

Rituál pri príležitosti znovuposvätenia krypty Ivana Mohylnického ilustruje vzájomné prepojenie medzi národom a náboženstvom v juhovýchodnom Poľsku. Ako pripomenul sám arcibiskup, cirkev prežije, lebo národ ju potrebuje a udržiava ju. Ďalší rečníci zdôraznili význam národného jazyka, ako aj národných vodcov, kňazov. Pohrebná slávnosť je rituál životného cyklu individuálnej osoby, avšak prostredníctvom politizácie dôležitej osoby sa takýto rituál môže stať významným pre celú skupinu, napríklad aj pre národ (Verdery, 1999). Takýto rituál načrtáva pôvod národa v histórii a buduje solidaritu v rámci komunity založenej na viere. Spomienková slávnosť na Mohylnického vstúpuje jednotlivcom kolektívnu „pamäť národa“. Táto pamäť je neoddeliteľná od náboženskej tradície, ktorá zažívala jeden so svojich vrcholov práve v časoch rakúskej monarchie.

Intelektuáli zohrávali vo východnej Európe počas národného hnutia v 19. storočí, ako aj v priebehu budovania národných štátov začiatkom 20. storočia či v období rezistencie voči komunizmu a definovaní prvého postkomunistického morálneho poriadku kľúčovú úlohu (Brock, 1992, Eyal et al., 1998). Poľská inteligencia sa dlhodobo teší vysokej prestíži a zohrala zásadnú úlohu pri rekonštrukcii poľskej identity a štátnosti. Inteligencia sa v Poľsku transformovala na stálu súčasť sociálnej štruktúry a aj dnes nahrádza takmer neexistujúcu buržoáziu a strednú vrstvu (Zarycki, 2000:867). Gréckokatolícka inteligencia v Poľsku, formovaná väčšinou kňazmi, učiteľmi a inžiniermi, po roku 1947 pochádza takmer výlučne z roľníckych vrstiev, kedy Ukrajinci, ktorí zostali v Poľsku, vymenili pôdu, ako základnú investičnú stratégiu do budúcnosti, za vzdelanie pre svoje deti. V tejto stratégii sa nelíšili od väčšiny východoeurópskych roľníkov, ktorí poslali svoje deti, viac či menej dobrovoľne, na štúdiá práve v časoch kolektivizácie poľnohospodárstva. Ako vidieť aj na príklade spomienky na Mohylnického, členovia tejto inteligencie zohrávajú v post-agrárnej spoločnosti kľúčovú úlohu pri ochrane národno-náboženského dedičstva.

Aplikujúc tri Smithove (2003) kľúčové línie vzťahu nacionalizmu a náboženstva na uvádzané etnografické príklady možno konštatovať, že v prípade takmer všetkých východoeurópskych nacionalizmov, a špeciálne v prípade Poliakov a Ukrajincov v juhovýchodnom Poľsku, historické korene moderného nacionalizmu siahajú ku konfesionalnej tradícii. Sociálno-organizačná rola náboženstva – katolicizmu, uniatizmu či protestantizmu – pri poskytovaní organizačných a ideologických zdrojov pre nacionalizmus je zjavná už len hustou sieťou náboženských inštitúcií vo východnej Európe, ktoré zostali

vitálne aj počas štátneho socializmu. Aj pre bežného pozorovateľa sú napríklad mocenské vzťahy bez kléru, ako špeciálnej sociálnej vrstvy v juhovýchodnom Poľsku, nepredstaviteľné. Táto mocenská dimenzia súvisí aj s otázkou morálnej autority, ktorú do značnej miery poskytuje a definuje náboženstvo práve prostredníctvom svojich predstaviteľov. V juhovýchodnom Poľsku a v iných post-agrárných oblastiach stredovýchodnej Európy niet nacionalizmu bez náboženstva a náboženstva bez blízkeho vzťahu k etnicky definovaným národom.

### **Náboženstvo, tolerancia a modernita**

Ako som argumentoval na inom mieste (Buzalka, 2007), náboženstvo nie je len faktorom, posilňujúcim nacionalistickú mobilizáciu, ale prostredníctvom náboženstva sa formuje aj tolerančný verejný priestor v post-agrárných pomeroch. Tento empirický fakt, ktorý som pozoroval na príklade spoločného koledovania rímskych a gréckych katolíkov, alebo v každodennom živote, v ktorom, podobne ako v prípade etnicity, nehrá náboženská identifikácia často kľúčovú úlohu, otvára otázku miesta náboženstva v modernej spoločnosti.

Sociológ náboženstva José Casanova (1994) vo svojej téze o deprivatizácii náboženstva tvrdí, že je potrebné analyzovať rolu náboženstva vo verejnom priestore moderných spoločností spôsobom, ktorý preformuluje dominantné sociálne teórie roly náboženstva v liberálnych alebo občiansko-republikánskych modeloch spoločnosti, založených na dichotómii „súkromného“ náboženstva a „verejnej“ sekulárnej občianskej politiky. Z tejto perspektívy možno argumentovať, že mnohí Európania doteraz nedokážu vnímať Európu ako sekulárnu entitu a najmä vo vzťahu k islamu ju definujú výrazne nábožensky (kresťansky). Koniec socializmu spôsobil, že náboženstvo sa vo východnej Európe z privátnej sféry vrátilo na prominentné miesto postsocialistickej politiky. Ako ilustrujú aj dva citáty z úvodu štúdie, niet politika v stredovýchodnej Európe, ktorý by sa aspoň čiastočne nepokúsil legitimizovať svoju moc odvolaním sa na náboženské mýty a symboly. Výrazná prítomnosť nábožensky motivovaného diškurzu – napríklad v prípade „vojny s terorizmom“ – ako aj pretrvávajúce náboženské prvky vo veľkom počte súčasných politických hnutí na celom svete (van der Veer and Lehmann, 1999) ďalej nahľadávajú zjednodušené teórie modernizácie, ktoré odsúvajú náboženstvo do privátnej sféry. Štáty ako Slovensko alebo Poľsko, ktoré svoju existenciu po roku 1989 zviazali s dominantným rímskokatolíckym náboženstvom aj prostredníctvom konkordátov, t. j. špeciálnych zmlúv so Svätou stolicou, určite nie sú vhodnými príkladmi na potvrdenie takto zjednodušene chápanej modernizačnej teórie.

Ako už pripomenul Robert Bellah (2005, [1967]), nie každé spojenie náboženstva a politiky je nebezpečné pre toleranciu. Ba naopak, ako ukázal aj môj výskum v juhovýchodnom Poľsku, je to priestor náboženstva, alebo aspoň priestor, v ktorom významnú úlohu zohrávajú náboženský predstavitelia a náboženské presvedčenia a viery a v ktorom možno efektívne budovať tolerantnú a včleňujúcu politiku. Akú formu takto „organicky“ chápaná tolerancia bude mať po tom, ako sa v krajinách stredovýchodnej Európy objaví výraznejšie zastúpenie migrantov z odľahlých oblastí sveta, možno len odhadovať. Post-agrárne spoločnosti sa v dominantných kolektívnych identifikáciách výrazne nemenia a včleňovanie kultúrne vzdialených skupín môže v budúcnosti spôsobovať problémy aj pre pretrvávajúci význam inštitucionalizovaného náboženstva pri

definovaní etnickej identity. Na druhej strane, ako poukázali autori na príklade periférnych malých mestských sídiel v Európe a Severnej Amerike (Schiller et al., 2006), jedna z neetnických ciest integrácie migrantov do prijímajúcich spoločností má napríklad podobu evanjelického kresťanstva. Nemožno preto podceňovať potenciál zjemňovania konfliktov a formovania tolerantného spoluzitia na úrovni každodennej etnicity mimo nacionalistickej politiky či napriek jej pôsobeniu v oficiálnom diškurze (Brubaker et al., 2006) alebo potenciál populárneho náboženstva v každodennom praktizovaní, ktoré zahŕňa aj príslušníkov nedominantných etnických skupín, napríklad migrantov. V porovnaní so západnou Európou, kde práve každodenný rozmer náboženstva prežíva dlhodobý útlm, sú post-agrárne pomery paradoxne možno v sfére náboženstva väčšmi pripravené na pluralitu plynúcu z migrácie.

## **Záver**

V tomto texte som analyzoval vzťah nacionalizmu a náboženstva z antropologického hľadiska. Národ je produktom nacionalizmu, teda procesu riadeného prevažne elitami. Jeho úspech vyplýva z funkcionálnych determinantov modernej industriálnej spoločnosti, ktorej členovia si „predstavujú“ národný kolektív ako komunitu intímne spojených ľudí, ktorí sa však ako jednotlivci nikdy nestretli a nepoznajú sa. Okrem štruktúrnej funkcionalistických parametrov teda nacionalizmus stojí na skúsenosti, pamäti a symbolizme, ktoré napomáhajú predstaviť si komunitu ako národ. Tak ako v prípade štruktúrnych parametrov aj skúsenosť, pamäť a predstavivosť sú dôležitými faktormi úspechu nacionalizmu, pričom v post-agrárnom prostredí stredovýchodnej Európy sú často neoddeliteľné od náboženstva.

Antropologické teórie spochybňujú niektoré zjednodušené predstavy o národe a nacionalizme ako o primárne západocentrických formách kolektívnej identifikácie, ktoré v modernej dobe nahradili lojalitu členov agrárnej spoločnosti k náboženstvu a rozšírili sa z mestských centier Západu do celého sveta. Nacionalizmus a náboženstvo je potrebné študovať ako paralelné procesy, zásadne ovplyvňované transformáciami počas uplynulých dvoch až troch storočí. Najmä v „nezápadnej“ časti sveta náboženská identifikácia často splýva s národnou. To však neznamená, že by mnohé sociálne procesy a vzťahy v západnej Európe a severnej Amerike boli voči vplyvu náboženstva v politike imúnne. Najmä postkoloniálna situácia nás núti analyzovať nacionalizmus i náboženstvo paralelne, napríklad aj prehodnotením niektorých zjednodušených teórií modernizácie. Tento význam náboženstva – ako faktora posilňovania národných antagonizmov na jednej strane a ako sféry, v rámci ktorej sa formuje tolerantný verejný priestor na strane druhej – poukazuje na nutnosť nanovo definovať rolu náboženstva v neskoromodernej spoločnosti, a teda aj vo vzťahu k nacionalizmu.

## Použitá literatúra

- Anderson, B.: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.
- Asad, T.: *Religion, Nation-State, Secularism*. In: van der Veer P. and Lehmann, H. (Eds): *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Bax, M.: *Religious Regimes and State-Formation: Towards a Research Perspective*. In: Wolf, E. R. (Ed): *Religious Regimes and State-Formation: Perspectives from European Ethnology*. Albany, State University of New York, 1991, s. 7 – 28.
- Bax, M.: *Medjugorje: Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam, V. U. Uitgeverij, 1995.
- Bellah, R. N.: *Civil Religion in America*. Daedalus, 2005 [1967], 134/4, s. 40 – 55.
- Billig, M.: *Banal Nationalism*. London, Sage, 1995.
- Brock, P.: *Folk Cultures and Little Peoples: Aspects of National Awakening in East-Central Europe*. New York, Columbia University Press, 1992.
- Brubaker, R.: *Nationalizing States in the Old 'New Europe' – and the New*. *Ethnic and Racial Studies*, 1996, 19/2, s. 411 – 437.
- Brubaker, R., Feischmidt, M., Fox, J., Grancea, L.: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Buzalka, J.: *Nation and Religion: The Politics of Commemoration in South-East Poland*. Múnster: Lit., 2007a.
- Buzalka, J.: *Prečo Milan Hodža nie je národným hrdinom? Sonda do nekrofilie slovenskej politiky*. OS 6, 2007b, s. 30 – 51.
- Buzalka, J.: *Europeanization and Post-Peasant Populism in Eastern Europe*. *Europe-Asia Studies*, 2008, 60/5, s. 757 – 771.
- Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Davies, N.: *God's Playground: A History of Poland*. 2 vols., New York, Columbia University Press, 2005.
- Delbos, G.: *Leaving Agriculture, Remaining a Peasant*. *Man*, 1982, 17/4, s. 747–765.
- Ellen, R.: *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. London, Academic Press, 1984.
- Eyal, G., Szelenyi, I., Townsley E.: *Making Capitalism without Capitalists: Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe*. London, Verso, 1998.
- Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Glick-Schiller, N.: *Transnationality*. In: Nugent D., Vincent, J. (Eds.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden, Blackwell Publishing, 2004, s. 448 – 467.

- Hann, C.: *Christianity's Internal Frontier: The Case of Uniates in South-East Poland*. *Anthropology Today*, 4/3, 1988, s. 9 – 13.
- Hann, C., Magocsi, P. R. (Eds.): *Galicia: A Multicultural Land*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- Hann, C., Stępień, S.: *Tradycja a tożsamość: Wywiady wśród mniejszości ukraińskiej w Przemyślu*. Przemyśl: Południowo-wschodni instytut naukowy, 2000.
- Hastings, A.: *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hayes, C. J. H.: *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan, 1960.
- Hearn, J.: *Rethinking Nationalism. A Critical Introduction*. Palgrave Macmillan.
- Himka, J. P.: Confessional Relations in Galicia. In: Hann, C., Magocsi, P. R. (Eds.): *Galicia: A Multicultural Land*. Toronto: University of Toronto Press, 2005, s. 22 – 35.
- Hobsbawm, E.: *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ionescu, G.: *Eastern Europe*. In: Ionescu G., Gellner, E. (Eds.): *Populism: Its Meanings and National Characteristics*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1969, s. 62 – 96.
- Kearney, M.: *Reconceptualizing Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press, 1996.
- Kertzer, D.: *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- Llobera, J.: *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- Magocsi, P. R.: *A History of Ukraine*. Seattle: University of Washington Press, 1998.
- Mann, M.: *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Misilo, E.: *Akcja „Wisła”*. Warszawa, Dokumenty, 1993.
- Smith, A.: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Glick Schiller, N., Caglar, A., Guldbrandsen, T. C.: *Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation*. *American Ethnologist*, 2006, 33/4, s. 12 – 633.
- Glick Schiller, N.: Broderland City: Przemyśl and the Ukrainian National Awakening in Galicia. In: Hann, C., Magocsi, P. R. (Eds.): *Galicia: A Multicultural Land*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, s. 52 – 70.
- Swartz, M. J., Turner, V. W., Tuden A.: *Political Anthropology*. In: Vincent, J. (Ed.): *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*. Oxford, Blackwell, 2005 [1966], s. 102 – 109.

- Tížik, M.: *K sociológii novej religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006.
- Tsing, A.: *The Global Situation*. *Current Anthropology*, 2000, 15/3, s. 327 – 360.
- van der Veer, P.: *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Van der Veer, P., Lehmann, H. (Eds.): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.
- Verdery, K.: *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Weber, E.: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870 – 1914*. Stanford, Stanford University Press, 1976.
- Wolf, E.: *Introduction*. In: Wolf, E. (Ed.): *Religious Regimes and State-Formation: Perspectives from European Ethnology*. Albany, State University of New York Press, 1991, s. 1 – 7.
- Zarycki, T.: *Politics in the Periphery: Political Cleavages in Poland Interpreted in Their Historical and International Context*. *Europe-Asia Studies*, 52/5, 2000, s. 851 – 873.

## **Použité pramene**

Fico na Devíne vyzýval na výchovu k vlastenectvu.

[http://www.sme.sk/clanok\\_tlac.asp?cl=3382238](http://www.sme.sk/clanok_tlac.asp?cl=3382238), navštívené 6. 7. 2007.

Polish MPs bid to make Jesus king .

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6200539.stm>, navštívené 14. 10. 2008

## 7.

### Prejavy nacionalistického populizmu: kontinuita a zmeny v politickom diskurze postkomunistického Poľska a Slovenska<sup>55</sup>

Tomáš Strážay

**Kľúčové slová:** politický diskurz, komparácia, nacionalizmus, populizmus, nacionalistický populizmus.

#### Úvod: nacionalizmus a postkomunizmus

Pád komunistických či socialistických režimov v strednej a východnej Európe býva často spájaný s nástupom ideologického vákuu, ktoré sa vytvorilo po odmietnutí skompromitovanej ideológie komunizmu charakterizovanej silnými kolektivistickými ideami. Už začiatkom deväťdesiatych rokov niektorí analytici poukazovali na fakt, že toto vákuum môže byť vyplnené nacionalistickou ideológiou (Brzezinski, 1989/1990).

Etnická nevraživosť bola v rámci autoritárskych režimov viac-menej úspešne odsunutá do úzadia. Sovietsky zväz, respektíve komunistický režim ako taký, predstavoval pre časť obyvateľstva satelitných krajín ZSSR kolektívneho „toho druhého“, voči ktorému sa mohli vymedzovať (Todorova, 1993). Vzhľadom na tieto skutočnosti možno konštatovať, že v podmienkach studenej vojny hrozba prichádzajúca od tzv. historických nepriateľov *de facto* neexistovala. V menšej miere sa to týkalo napríklad nemecko-poľských a vo väčšej naopak slovensko-maďarských či rumunsko-maďarských vzťahov. Komunistický režim tak odsunul etnické konflikty do úzadia. Týka sa tým tak úrovne politického diskurzu, ako aj využívania etnickej agendy pri politickej mobilizácii.

Pre politické elity v strednej a východnej Európe predstavuje atraktivnosť tém súvisiacich s etnicitou a nacionalizmom, ako aj ich vysoký mobilizačný potenciál u populácie, dlhodobú výzvu. Inštrumentálne využívanie týchto otázok v komunikačnej stratégii s voličskou základňou sa stalo významným nástrojom mobilizácie voličov v celom postsovietskom regióne. Zmena geopolitickej situácie spôsobila revitalizáciu historicky podložených predsudkov a animozít k tradičným „tým druhým“. Zároveň sa však v politickom diskurze začali objavovať aj noví „tí druhí“, ktorí sa spolu s mytologickými „duchmi minulosti“ stali populárnymi témami v prejavoch významnej časti politickej elity v strednej a východnej Európe.

Aktuálnou je preto otázka, do akej miery sa na reprodukcii nacionalizmu a etnickej mobilizácie populácie podieľajú politické elity prostredníctvom rôznych apelov a výrokov využívaných v politickom diskurze, a takisto v akom rozsahu možno politický diskurz považovať za indikátor aktuálneho stavu politickej kultúry v tej ktorej krajine. Štúdia sa venuje trom základným úlohám. V prvom rade si kladie za cieľ identifikovať a analyzovať nacionalisticko-populistické výroky a apely v poľskom a slovenskom politickom diskurze v období takzvanej postkomunistickej transformácie, a to prostredníctvom kvantitatívnej a kvalitatívnej analýzy programov politických strán a mediálnych výrokov predstaviteľov politickej elity.

---

<sup>55</sup> Štúdia vychádza z rovnomennej dizertačnej práce autora.

Druhou úlohou je porovnanie politického diskurzu v Poľsku a na Slovensku, s dôrazom na ich podobnosti a rozdiely z hľadiska výskytu a používania nacionalisticko-populistických apelov.

Treťou úlohou je porovnanie politických diskurzov v rozličných obdobiach transformácie, s cieľom poukázať na dynamiku ich vývoja, respektíve zmien.

Analýza politického diskurzu prispieva k rozšíreniu poznatkov v oblasti uplatnenia komparatívnej metódy v sociálnych vedách. Upozorňuje na neadekvátne podceňovanie štúdia politického diskurzu vo vzťahu k štúdiu politickej kultúry v transformujúcich sa krajinách strednej a východnej Európy. Štúdiom kvantitatívnych a kvalitatívnych zmien v politickom diskurze, respektíve v jazyku predstaviteľov politickej elity možno totiž považovať za jednu z metód slúžiacich na pozorovanie kontinuity, respektíve zaznamenanie zmien v politickej kultúre v tej ktorej krajine. V neposlednom rade vyvracia mýtus o priamej úmere medzi stupňom etnickej mobilizácie obyvateľstva a etnickou rôznorodosťou krajiny.

Hlavné tézy práce môžu byť zhrnuté do nasledujúcich štyroch bodov:

1. Jazyk používaný v politickom diskurze ovplyvňuje politickú kultúru v krajine. Toto tvrdenie môže byť demonštrované prostredníctvom faktu, že politické strany a ich lídri používajúci nacionalisticko-populistické apely dosahujú lepšie volebné výsledky, ako tie, ktoré ich nevyužívajú.
2. Podobnosti vo využívaní nacionalisticko-populistických apelov v dvoch spoločnostiach s odlišnou etnickou štruktúrou svedčí o tom, že na formovanie politických diskurzov a politickej kultúry majú vplyv aj iné než štrukturálne faktory. V tomto kontexte treba obzvlášť vyzdvihnúť inštrumentálne využívanie nacionalisticko-populistických apelov politickými elitami.
3. Nacionalisticko-populistické apely a výroky sa vyskytujú v jazyku predstaviteľov politických strán s rôznym politickým, respektíve ideologickým zázemím. Tieto apely sa navyše objavujú v prejavocho vládných aj opozičných politických predstaviteľov, ako i v programoch vládných aj opozičných politických strán.
4. Spôsob, akým sú nacionalisticko-populistické apely využívané v politickom diskurze, sa v čase výraznejšie nemení. Spôsob vyjadrovania, ako aj sémantika jednotlivých výrokov zostáva v rôznych časových obdobiach rovnaká.

### **Kľúčové teoretické koncepty**

V tejto časti práce sa sústredím na objasnenie niektorých teoretických konceptov, ktoré považujem za rozhodujúce. Sústredím sa predovšetkým na tri základné termíny: nacionalizmus, populizmus a nacionalistický populizmus.

#### ***Nacionalizmus***

Fenomén nacionalizmu má širokú škálu interpretácií. Je preto vhodnejšie hovoriť o rôznych typoch nacionalizmov než o nacionalizme ako termíne s jednoznačnou a uniformnou definíciou.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Pri hľadaní adekvátnej definície nacionalizmu P. Latawski zistil, že nacionalizmus bol definovaný ako „názor, stav duše, princíp, ideológia, doktrína, teória modernizácie, historický proces a katastrofa“ (Latawski, 1995: 5).



Možno konštatovať, že spoločným menovateľom viacerých definícií nacionalizmu je jeho tendencia smerom k exkluzivite. Zatiaľ čo etnický nacionalizmus sa koncentruje predovšetkým na spoločný pôvod či minulosť, ktorý dáva určitej skupine populácie pocit exkluzívnosti, podstatou ekonomického nacionalizmu môže byť napríklad ochrana trhu na teritóriu obývanom konkrétnou etnickou skupinou, respektíve národom. Ekonomický nacionalizmus sa tiež prejavuje udeľovaním rôznych druhov privilégií tým segmentom populácie, ktoré sú etnicky či názorovo previazané s vládnuou politickou elitou. Hoci ekonomické záujmy určitých vrstiev populácie zohrávajú v prípade ekonomického nacionalizmu zásadnú úlohu, podceňovať nemožno ani význam etnického faktora. Inými slovami, ekonomický „ten druhý“ je často totožný s tým etnickým.

Ambíciou práce nie je zasahovať do teoretickej roviny ani prispieť výraznejšie do polemickú diskusie o definícii nacionalizmu a špecifikácii jeho foriem. V mojom ponímaní predstavuje nacionalizmus ideológiu, ktorá považuje národ a národný štát za kľúčové koncepty a hodnoty, ktoré umožňujú mobilizovať široké spektrum populácie, respektíve voličskej základne v tej ktorej krajine (Alter, 1991).

Bez ohľadu na definíciu predstavuje nacionalizmus jednu z najvýznamnejších výziev, ktorej čelia krajiny strednej a východnej Európy po páde komunizmu. Prechodné obdobia z jedného politického režimu do druhého, charakterizované politickou a ekonomickou nestabilitou a stratou sociálnych istôt, vytvárajú priaznivé podmienky pre výskyt rôznych foriem nacionalizmov. Tak tomu bolo a je aj v prípade krajín strednej a východnej Európy. Obdobie zmeny režimu bolo v týchto štátoch navyše sprevádzané inštrumentálnym využívaním rôznych mýtov, ktoré slúžili ako dôkaz legitimity politickej elity a jej rozhodnutí. Odvolávaním sa na mýty ospravedlňujú politické elity nielen vlastné zlyhania či využívajú možnosť presunúť zodpovednosť na „tých druhých“, ale aj podnecujú široké vrstvy populácie k politickej aktivite či podpore vlastných politických krokov a rozhodnutí (Tismaneanu, 1998).

### **Populizmus**

Populizmus pripomína svojím spôsobom pizzu, ktorá môže mať viacero prísad. Existujú však aj ďalšie metafory asociované s týmto termínom. Y. Mény and Y. Surel prirovnávajú populizmus k prázdnej mušli, ktorá môže byť vyplnená akýmkoľvek významom. Na meniacu sa podstatu populizmu upozorňuje aj P. Taggart, ktorý zdôrazňuje, že „populizmus sa do značnej miery vyznačuje tými istými vlastnosťami ako chameleon, to znamená, že sa prispôsobuje prostrediu, v ktorom sa v danej chvíli vyskytuje“ (Mény, Surel, 2002: 6).

Kľúčovú pozíciu v koncepte populizmu zaujímajú ľudia, presnejšie ľud, ktorý je využívaný inou, oveľa menšou skupinou, teda politickou elitou. Hlavným cieľom populistických hnutí je preto nahradiť – samozrejme v mene ľudu – tú časť elity, ktorá je práve pri moci. Takéto chápanie však priamo ovplyvňuje aj samotné fungovanie demokracie. Niektorí populistickí lídri a hnutia sa snažia o čo najčastejšie využívanie nástrojov priamej demokracie, akým je napríklad referendum, prípadne sa usilujú nad nezávislými inštitúciami zaviesť politickú kontrolu. Prevažuje preto názor, že základnou črtou populizmu je jeho negatívny postoj k aktuálnemu „establishmentu“. Aj takéto chápanie je však do značnej miery zjednodušujúce – možno totiž povedať, že populizmus sa vyznačuje všeobecným negativizmom: môže byť anti-kapitalistický, anti-urbánny, xenofóbny či antisemitský (Gellner, Ionesco, 1969). Jeho nebezpečnosť v súvislosti

s demokratickým režimom spočíva práve v tom, čo možno nazvať syndrómom „prázdnej mušle“, ktorá môže byť vyplnená ľubovoľným obsahom (Mény, Surel, 2002: 6).

Ciele populistických lídrov však nemusia byť nevyhnutne radikálne. Rozhodnutie, či nejakého politického lídra označíme za populistu, závisí od aplikácie konkrétnej definície populizmu. Populistický líder sa nemusí nevyhnutne vyznačovať negatívnym postojom voči „establishmentu“, môže byť dokonca priamou súčasťou vládnej garnitúry. J. Hayward v tejto súvislosti napríklad používa presvedčivý príklad bývalej britskej premiérky Margaret Thatcherovej. Považovala sa totiž za „outsiderku“, ktorá, hoci sama bola líderkou Konzervatívnej strany, musela čeliť takzvaným elitistom v rámci strany i mimo nej. Inými slovami, usilovala sa prelomiť vplyv záujmových skupín, nepriateľsky naladených inštitúcií, či eliminovať netransparentné, zákopové praktiky (Hayward, 1996). Príklad Margaret Thatcherovej dokazuje, že ani vysoká pozícia vo vláde nemusí zákonite viesť k eliminácii populistickej rétoriky – aj premiér či minister môže byť v opozícii voči skupinám, ktoré sa snažia ohroziť jeho pozíciu, respektíve pôsobia proti záujmom, ktoré reprezentuje.

Politickí lídri či strany, ktoré zastupujú, používajú často populistickú rétoriku v čase predvolebného boja. Nie je žiadnou výnimkou, že volebný oportunizmus vedie politických lídrov, ktorí sú sami predstaviteľmi exkluzívnej elitnej vrstvy, ku kritike vládnej garnitúry za jej prílišné „elitárstvo“.<sup>57</sup> Dôležitejším znakom charakterizujúcim populizmus sa však javí potreba vytvárania homogénnej kolektívnej identity. Tá sa prejavuje snahou prezentovať populáciu krajiny ako pomyselný jednotný celok, spojený nielen vnútornými väzbami, akými môže byť napríklad spoločná národná identita, ale aj negatívnym postojom voči externému prostrediu, teda iným národom, respektíve štátom. V oboch prípadoch ide o striktné vymedzenie sa voči „tým druhým“, ktorí sa vyznačujú znakmi inakosti. Samotný národ tak nebýva prezentovaný iba ako abstraktný fenomén, ale ako komunita ľudí s pokrvnými väzbami, spoločnou históriou, jazykom či kultúrou.

### **Nacionalistický populizmus**

Z povahy populizmu – či už použijeme metaforu pizze alebo prázdnej mušle – jednoznačne nevyplýva jeho ideologické zameranie. Skôr ako ideológiu, ktorá by bola porovnateľná s nacionalizmom, komunizmom či konzervativizmom, možno populizmus označiť za politický štýl, ktorý dostáva ideologickú konotáciu iba prepojením s konkrétnou ideológiou. To tvrdia aj G. Ionesco a E. Gellner v ich priekopníckej práci o populizme (Gellner, Ionesco, 1969: 4) a takéto ponímanie populizmu najviac korešponduje aj so zámermi tejto štúdie.

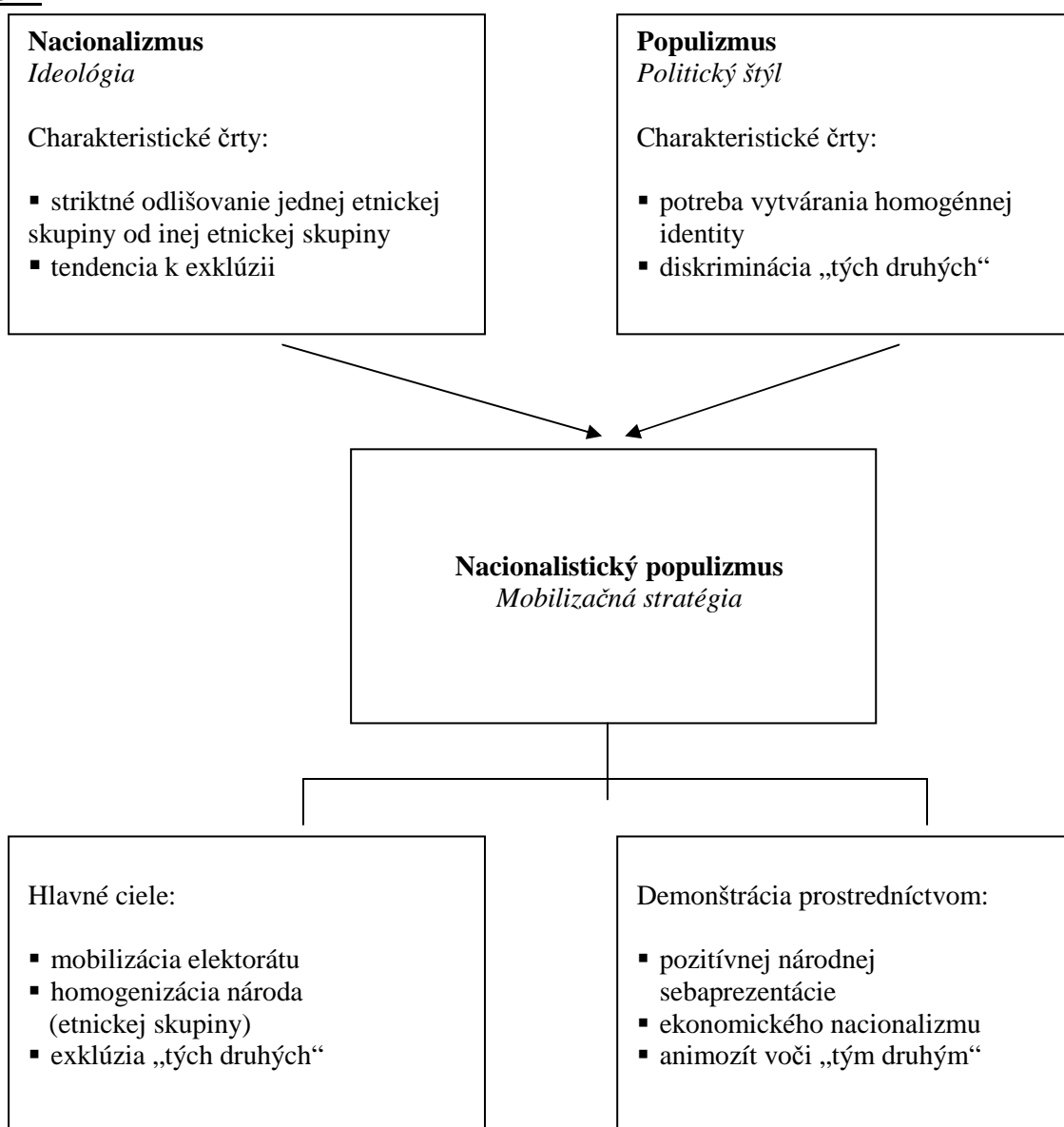
Pomyselnou kombináciou nacionalizmu, vnímaného ako ideológia, a populizmu, ktorý považujem za politický štýl, dostaneme konštrukt s názvom nacionalistický populizmus, ktorý je aj kľúčovým teoretickým konceptom tejto štúdie. Možno konštatovať, že nacionalisticko-populistickí lídri využívajú nacionalizmus – či už na pozitívnu sebaaprezentáciu, v ekonomickej politike alebo v diskurze využívajúcom negatívne etnické predsudky a animozity voči „tým druhým“ – populistickou formou. Svoje postoje a názory tak neadresujú všetkým občanom, ale vždy iba predstaviteľom konkrétnej etnickej skupiny, respektíve národu. Takéto chápanie nacionalistického populizmu je bližšie objasnené v schéme č. 1.

---

<sup>57</sup> Mény a Surel používajú ako príklad bývalého francúzskeho prezidenta J. Chiraca (Mény, Surel, 2002: 13).

Nacionalistický populizmus môže byť teda vymedzený ako politický štýl využívajúci nacionalistickú ideológiu, pričom jeho exkluzivistické princípy sú v priamom protiklade k inkluzivistickým princípom liberálnej demokracie. Nacionalistický populizmus má aj značný mobilizačný potenciál.<sup>58</sup> Nacionalistická ideológia je v prvom rade postavená na odmietaní „toho druhého“ na základe etnických kritérií. To predstaviteľov politickej elity motivuje k populistickému využívaniu etnickej identity, národnej symboliky, mýtov, stereotypov a podobne.

Schéma č. 1



## Metodológia

Metodologickú kapitolu môžeme rozdeliť na dve časti. V prvej sa prostredníctvom komparatívnej metódy zameriam na najvýznamnejšie rozdiely medzi Poľskom a Slovenskom, aby som poukázal na podobnosti vo využívaní nacionalisticko-

<sup>58</sup> M. Zaremba vo svojej práci upozorňuje na výnimočný potenciál nacionalistickej ideológie pri mobilizácii obyvateľstva, čo ju robí atraktívnou aj pre politické elity (Zaremba, 2001: 16)

populistických apelov v politickom diskurze. V druhej časti sa zameriam na význam analýzy politického diskurzu v kontexte štúdia politickej kultúry oboch skúmaných krajín.

### ***Poľsko a Slovensko – prečo ich vôbec porovnávať?***

V súvislosti s komparatívnym výskumom môžeme identifikovať dva základné postupy. Prvý sa zameriava na štúdium „skutočne podobných“ prípadov, pričom k jeho stúpencom patrí napríklad A. Lijphart (Lijphart, 1975). V tomto prípade je počet skúmaných prípadov značne limitovaný, spravidla na dva, pričom oba prípady sa vyznačujú viacerými spoločnými prvkami, respektíve charakteristikami. Druhý postup, popularizátormi ktorého boli predovšetkým A. Przeworski a H. Teune, uprednostňuje výskumný rámec postavený na štúdiu veľmi odlišných prípadov (Przeworski, Teune, 1970). V prípade uplatnenia tohto postupu je cieľom výskumu upozorniť na podobnosti, ktoré medzi takýmito výrazne rozdielnymi študovanými prípadmi existujú.

Pred výberom najvhodnejšieho prístupu pre komparatívnu analýzu treba zdôrazniť, že ponímanie termínov „podobný“ a „rozdielny“ je relatívne. Ako pripomína D. Collier, konkrétne prípady, ktoré sú navzájom úzko prepojené vo viacerých oblastiach, sa môžu v iných charakteristikách výrazne líšiť (Collier, 1991: 16 – 17). Akú stratégiu teda zvoliť pri porovnávaní Poľska a Slovenska?

Na jednej strane môžu byť Poľsko a Slovensko považované za podobné prípady, najmä pokiaľ sa zameriame na zjednodušené porovnanie ich nedávnej histórie či obdobia politickej, ekonomickej a sociálnej transformácie. Pri takom malom počte porovnávaných krajín – sú iba dve – si však s povrchnou analýzou nevystačíme a potrebný je detailnejší pohľad. Navyše, cieľom tejto štúdie je poukázať na podobnosti vo využívaní nacionalisticko-populistických apelov v politickom diskurze oboch krajín. V tomto kontexte je výhodnejšie zvoliť stratégiu porovnávania výrazne rozdielných prípadov. Podrobnejšia analýza dejín, sociálno-ekonomických charakteristík či inštitucionálnych faktorov pritom umožňuje identifikovať rozdiely medzi Poľskom a Slovenskom v geopolitickej situácii, historickom vývoji, tzv. „skúsenosti s vlastnou štátnosťou“, type komunistického režimu či etnickej štruktúre obyvateľstva.

Zamerajme sa v krátkosti na rozdielnosti v etnickej štruktúre obyvateľstva. Zatiaľ čo pred druhou svetovou vojnou patrilo Poľsko k výrazne národnostne zmiešaným krajinám, vojnové udalosti a najmä povojnový vývoj mali za následok etnickú homogenizáciu obyvateľstva. Prípado Slovenska je z tohto pohľadu odlišný – Slovensko patrí aj dnes k etnicky výrazne heterogénnym krajinám. Vysokú frekvenciu nacionalisticko-populistických apelov v politickom diskurze preto nemožno dávať do súvislosti výlučne s etnickou rôznorodosťou spoločnosti, možno ju skôr objasniť atraktivnosťou týchto apelov a ich ľahkou využiteľnosťou politickými elitami. To isté platí aj na Slovensku, s tým rozdielom, že najnegatívnejšie vnímaní „tí druhí“ sú kontinuálne prítomní na domácej politickej scéne. V tomto kontexte možno konštatovať, že etnicky založené predsudky a negatívne postoje voči „tým druhým“ v poľskom i slovenskom politickom diskurze sú reprodukované podľa podobných vzorov, bez ohľadu na fyzickú prítomnosť „tých druhých“ v spoločnosti.

Existuje viacero faktorov umožňujúcich pretrvávajúce nacionalisticko-populistických apelov v poľskom a slovenskom politickom diskurze. Jedným z nich je i ten, že Poľsko aj Slovensko, napriek vstupu do Európskej únie, môžu byť naďalej označované za nekonsolidované demokracie, a to najmä v kontexte nedostatočnej zakorenenosti

demokratických inštitúcií a pravidiel v politickej kultúre obyvateľstva. Inými slovami – systém demokratických inštitúcií nie je vždy kompatibilný s postojmi a správaním prevažnej časti obyvateľstva (Diamond, 1999, O'Donnell, 1996). Výsledkom je potom zlyhávajúca funkčnosť inštitúcií, čo vytvára priestor pre tých politických aktérov, ktorí inštrumentálne a populisticky využívajú negatívne postoje voči „tým druhým“ v politickej komunikácii. Tento predpoklad predstavuje aj jeden zo základných pilierov, na ktorom je štúdia postavená.

### ***Politický diskurz a jeho analýza***

Úlohu jazyka pri formovaní politického diskurzu a následnej politickej kultúry elít nemožno podceňovať. Ako zdôrazňuje T. van Dijk, diskurz zároveň reflektuje i ovplyvňuje sociálne dianie, napríklad aj v rovine reprodukcie etnických stereotypov (Van Dijk, 1997: 33). Diskurz ako taký, a osobitne politický diskurz, výraznou mierou ovplyvňuje rôzne štádiá rozhodovacieho procesu a je aj odzrkadlením politickej kultúry v spoločnosti.

Táto štúdia používa termín diskurz a diskurzna analýza v pomerne úzkom význame slova. Zvolený typ diskurznej analýzy odzrkadľuje jej interdisciplinárny charakter, pričom vykazuje viac podobných prvkov s kritickou diskurznom analýzou než klasickou obsahovou analýzou (Wood, Kroger, 2000: 18). Dôraz sa pritom kladie na kontextuálne prepojenie diskurzu so socio-štruktúrnymi premennými, medzi ktoré patrí napríklad národnosť, ako aj na špecifické politické problémy, respektíve udalosti. Objekty analýzy sa pritom navzájom líšia – sú nimi textové odseky alebo prinajmenšom vety, kategorizované podľa ich sémantického významu.

Keďže vplyv politických elít na formovanie politických postojov a názorov obyvateľstva je výraznejší ako pri iných skupinách populácie, čo súvisí aj s častým výskytom ich výrokov v médiách, pri analýze politického diskurzu sa sústredím práve na ne. Vzhľadom na účely tejto štúdie sa zameriam na analýzu politického diskurzu zúženého na programy politických strán a výroky predstaviteľov politických elít, s dôrazom na poslancov parlamentu, predstaviteľov vlády či prezidentov. V empirickej časti štúdie sa zameriam na identifikáciu sloganov z programov politických strán a mediálnych výrokov predstaviteľov politických elít, využívajúcich etnické predsudky a animozity voči „tým druhým“. A keďže politické elity často nepoužívajú takéto vyjadrenia priamo, sústredím sa takisto na analýzu rôznych foriem pozitívnej sebaaprezentácie, nepriamych foriem ponižovania, obrannej stratégie či zbavovania sa zodpovednosti v neprospech „tých druhých“.

### ***Komparatívna diskurzna analýza***

Typ diskurznej analýzy použitej v tejto štúdii sa výrazne odlišuje od zavedených typov obsahovej analýzy či kritickej diskurznej analýzy. Zvolená metóda má výrazne interdisciplinárny charakter – berie do úvahy tematickú štruktúru, sémantiku a štýl analyzovaných textov, ako aj kvantitatívne kritériá.

V prvej časti kapitoly sa zameriam na analýzu programov politických strán, zohľadňujúc kvalitatívne aj kvantitatívne kritériá.<sup>59</sup> To znamená, že popri sémantike sloganov politických strán budem pri posudzovaní úrovne aktivity straníckych subjektov

---

<sup>59</sup> Inšpiráciou pre zvolený metodologický prístup bola aj metodológia skúmania programov politických strán vypracovaná v rámci skupiny Manifesto Research Group / Comparative Manifestos Project. Viac informácií pozri na <http://www.essex.ac.uk/ECPR/standinggroups/pm/index.aspx>.

v politickom diskurze brať do úvahy aj kvantitu nacionalisticko-populistických apelov v programoch politických strán.

Kvantitatívna metóda bude použitá takisto pri posudzovaní volebného úspechu jednotlivých politických strán. Obidva metodologické postupy budem aplikovať aj pri hodnotení mediálnych výrokov predstaviteľov politických elít. Zámer analyzovať všetky relevantné slogany a výroky – nie len tie vybrané – mi umožňuje uplatniť takúto formu kvantitatívnej analýzy.

Kvalitatívnu metódu používam v súvislosti s analýzou významov jednotlivých programových sloganov a mediálnych výrokov. Sémantika sloganov a výrokov ovplyvňuje takisto ich príslušnosť k jednotlivým kategóriám politického diskurzu, zatiaľ čo zmeny významu slúžia aj ako indikátor zmien v tematickom zameraní celého politického diskurzu v priebehu skúmaného obdobia, teda desiatich rokov.

Pred samotným zhrnutím výsledkov empirickej časti je potrebné poukázať na niektoré obmedzenia týkajúce sa kvalitatívneho aj kvantitatívneho výskumu. Po prvé, hoci som sa snažil do empirického výskumu zahrnúť všetky relevantné programové slogany a mediálne výroky, niektoré z nich som mohol nechtiac prehliadnúť. Napriek takejto možnosti však nepredpokladám, že by sa výsledky analýzy výraznejšie menili.

Po druhé, preklad jednotlivých programových sloganov a mediálnych výrokov z poľštiny do slovenčiny mohol do istej miery pozmeniť ich význam. Domnievam sa však, že všeobecná kategorizácia programových sloganov a mediálnych výrokov, ako aj identifikované zmeny alebo tendencie k zmenám zostávajú v platnosti.

Po tretie, rozsah tejto štúdie mi neumožňuje uviesť všetky analyzované slogany a výroky. Sústredím sa preto skôr na prezentáciu záverov analýzy a výber ilustratívnych príkladov, ktoré potvrdzujú oprávnenosť výskumných záverov.

Analýza programových sloganov zahŕňa výlučne programy tých politických strán, ktoré sa zúčastnili vo voľbách v rokoch 1991 a 2001 v Poľsku a v rokoch 1992 a 2002 na Slovensku.

V časti zameranej na analýzu mediálnych výrokov sa sústreďujem na monitorovanie výrokov publikovaných približne pol roka pred a pol roka po parlamentných voľbách v oboch krajinách. Použité mediálne výroky boli publikované v denníkoch *Gazeta Wyborcza* a *Pravda*.

V závere sa zameriavam na porovnanie poľského a slovenského diskurzu, ako aj na porovnanie jednotlivých diskurzov v rôznych časových úsekoch. Popri zvážení podobností a rozdielov medzi politickými diskurzmi v Poľsku a na Slovensku sa takisto venujem analýze dynamiky zmien v politickom jazyku elít v sledovanom časovom období.

## **Nacionalistický populizmus v poľskom a slovenskom politickom diskurze (1991 – 1992)**

### ***Nacionalistický populizmus v poľskom politickom diskurze (1991)***

#### *Programy politických strán*

Analýzu programových sloganov možno považovať za dôležitú prinajmenšom z dvoch dôvodov. Po prvé, programy politických strán predstavujú dokumenty obsahujúce kľúčové ideologické zamerania a tézy, ku ktorým sa strany hlásia počas celého volebného obdobia.

Po druhé, stranické programy odzrkadľujú strategickú orientáciu a preferencie nielen jednotlivých lídrov, ale celých politických subjektov. Hoci by stranické programy mali primárne slúžiť na prezentovanie programových téz voličom, kvôli ich obmedzenej dostupnosti ich samotné strany nepovažujú za najdôležitejší nástroj pri komunikácii s voličmi. Napriek tomu zostáva ich význam pre politických analytikov pomerne veľký.

Voľby v Poľsku v roku 1991 boli výnimočné z viacerých dôvodov. Hoci boli v poradí druhými voľbami uskutočnenými po rokovaní tzv. okrúhleho stola, ktoré viedli k zmene politického režimu v krajine, vzhľadom na obmedzenia v prvých voľbách v roku 1989 boli až tieto voľby skutočne demokratické. Oproti predchádzajúcim voľbám výrazne narástol aj počet kandidujúcich politických subjektov. Vzhľadom na zámer tejto štúdie však boli analyzované len programy tých politických strán, ktoré nekandidovali iba na regionálnej úrovni, ale získali štatút tzv. národného volebného výboru a boli zvolené do parlamentu.

Programy politických strán sú analyzované v dvoch rovinách. V prvom rade rozlišujem medzi stranami, ktorých programy obsahujú nacionalisticko-populistické apely, od tých, ktoré ich neobsahujú. Následne analyzujem sémantiku jednotlivých sloganov a zaraďujem ich, respektíve politické strany, ktorým prislúchajú, do troch kategórií: 1. slogany vyzdvihujúce nacionálnu sebaaprezentáciu, 2. slogany odvolávajúce sa na ekonomický nacionalizmus a 3. slogany obsahujúce etnické predsudky a nepriateľské postoje voči „tým druhým“. Vzhľadom na obmedzený rozsah štúdie sa však detailnejšie zameriam iba na volebnú úspešnosť subjektov využívajúcich nacionalisticko-populistické apely v programových sloganoch.

#### *Volebný úspech politických strán využívajúcich nacionalisticko-populistické apely*

Ako ukazuje tabuľka č. 1, rozdelenie voličských hlasov poukazuje na úspešnosť politických strán využívajúcich nacionalisticko-populistické apely vo svojich programoch. Spomedzi desiatich najúspešnejších strán ich nevyužili iba štyri. Ešte významnejší je fakt, že štyri z piatich strán s najvyšším percentuálnym ziskom vo voľbách využívali tieto apely pomerne frekventovane. Tri z najúspešnejšej desiatky – Katolícka volebná akcia (Wyborcza Akcja Katolicka – WAK), Poľská ľudová strana (Polskie Stronictwo Ludowe – PSL) a Občianska dohoda stredu (Porozumienie Obywatelskie Centrum – POC) – využívali nacionalisticko-populistické apely dokonca ako významný nástroj pri komunikácii s voličmi. Keďže POC, ako aj najvýznamnejšia časť WAK – Kresťansko-národné zjednotenie (Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe – ZChN) – sa stali koalíčnými partnermi a vytvorili spoločne vládu pod vedením Jana Olszewského, možno konštatovať, že nacionalisticko-populistická rétorika zohrávala pomerne zásadnú úlohu v programoch väčšiny analyzovaných politických strán, pričom tie boli naďalej úspešné aj v povolebnom politickom vývoji. Aj keď sa sémantika sloganov jednotlivých politických strán líšila, možno identifikovať viacero spoločných tematických znakov.

V kategórii „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ politické strany zdôrazňovali dôležitosť predovšetkým národných a kresťanských hodnôt, ako aj národný záujem. Niektoré z nich následne vyjadrovali obavy zo straty týchto hodnôt v procese európskej integrácie. PSL v tomto kontexte deklarovala, že jej prioritou číslo jeden je „obrana poľských národných záujmov“, pričom „proces integrácie so západnou Európou nesmie byť sprevádzaný stratou poľských národných a kultúrnych hodnôt“ (Polskie Stronictwo Ludowe: *Dokumenty programowe na Nadzwyczajny Kongres*, Warszawa, jún 1991; PSL

wobec najważniejszych problemów kraju, volebný leták; Słodkowska, 2001a: 93 – 100). POC na druhej strane konštatovala, že Poliaci sú tými, ktorí „urýchlili históriu“, že štát má slúžiť „celému národu“ a mal by „rešpektovať kresťanské tradície Poliakov“ (Porozumienie Obywatelskie Centrum, volebný leták; *Informator Parlamentarny Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i Komitetów Obywatelskich NSZZ „Solidarność“* č. 44, 9. september 1991; Słodkowska, 2001a: 146 – 159). WAK zdôraznila, že „kresťanské a národné hodnoty majú pre štát kľúčový význam“ a štát by mal byť organizovaný tak, aby „naplňal poľský národný záujem“. Jednou z hlavných priorít pre stranu bolo udržiavanie „poľskej a kresťanskej identity“ (*Deklaracja Programowa Polskiej Akcji Katolickiej*, volebný leták; Wyborcza Akcja Katolicka: *Lista nr. 17. Program wyborczy*, volebný leták; Słodkowska, 2001: 168 – 172).

V kategórii „Ekonomický nacionalizmus“ vystupovala do popredia predovšetkým averzia viacerých politických strán k zahraničnému kapitálu a medzinárodným finančným inštitúciám. PSL upozorňovala na to, že „mediálnemu a knižnému trhu by nemali dominovať zahraničné spoločnosti“, zatiaľ čo WAK sa dožadovala kontroly nad zahraničnými investíciami, ktoré by mali „obohatiť a pozdvihnúť poľskú ekonomiku“. SLD dokonca otvorene atakovala jednu z najvýznamnejších finančných inštitúcií – Medzinárodný menový fond – argumentujúc „utrpením Poľska plynúceho zo zlých rozhodnutí dvoch vlád Solidarity prispôbiť sa diktátu MMF“ (Sojusz Lewicy Demokratycznej: *Platforma wyborcza. „Tak dalej być nie może!“*, brožúra; Słodkowska, 2001: 242 – 261).

Kategórii „Etnické predsudky a animozity voči ‚tým druhým‘, dominovali apely odmietajúce akúkoľvek závislosť od veľmocí či vplyvných susedov, ako aj potenciálne hrozby prichádzajúce spoza hraníc. Zatiaľ čo POC očakávala od Nemecka „dlhodobé rešpektovanie poľského národného záujmu“, WAK upozorňovala, že Poliaci „musia byť pánmi vo vlastnej krajine“. ZChN v tomto kontexte zdôrazňovala svoju pripravenosť „intervenovať hocikedy a hocikde, pokiaľ budú ohrozené záujmy Poľska a (katolíckej) cirkvi“ (*Informator Parlamentarny Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i Komitetów Obywatelskich NSZZ „Solidarność“*, špeciálne vydanie, október 1991; Słodkowska, 2001: 172 – 176).

Tabuľka č. 1 – Volebné výsledky (Poľsko 1991)

<b>Politická strana</b>	<b>%</b>
Demokratická únia (UD)	12,31
Zväz demokratickej ľavice (SLD)	11,98
Volebná katolícka akcia (WAK)	8,73
Poľská ľudová strana (PSL)	8,67
Občianska dohoda stredu (POC)	8,71
Konfederácia pre nezávislé Poľsko (KPN)	7,5
Liberálno-demokratický kongres (KLD)	7,48



Ľudová aliancia (PL)	5,46
Odborový zväz Solidarita	5,05
Poľská strana priateľov piva (PPPP)	3,27
Kresťanská demokracia	2,36
Nemecká menšina	1,17
Strana kresťanských demokratov	1,11
Solidarita práce	2,05
Poľská západná únia	0,23
Únia reálnej politiky	2,25

Zdroj: Inter-Parliamentary Union (cit. 13. 1. 2009). Dostupné na: [www.ipu.org](http://www.ipu.org)

### *Mediálny diskurz (1991)*

Závery predchádzajúcej časti dokazujú, že strany využívajúce vo výraznej miere nacionalisticko-populistické slogany vo svojich programoch dosiahli pomerne významný volebný úspech. Výsledky analýzy mediálnych výrokov zároveň svedčia o tom, že predstavitelia týchto politických strán boli aj najaktívnejšími účastníkmi mediálneho diskurzu.

V kategórii „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ sa predstavitelia politických strán najčastejšie zameriavali na národné a tradičné hodnoty, úlohu náboženstva a patriotizmus. Lídri ZChN vo svojich apeloch upozorňovali, že „praotcovia“ Poliakov „nepoložili životy za národ, ktorý zanikne v procese europeanizácie a globalizácie“ (*Gazeta Wyborcza*, 24. jún 1991, s. 2). Hovorca strany R. Czarnecki považoval „proces európskej integrácie za nebezpečný pre Poľsko“, ktorý môže navyše viesť k „strate národnej identity“ (*Gazeta Wyborcza*, 17. marec 1992, s. 4). W. Dobrowolski z WAK na druhej strane poznamenal, že „poľská demokracia môže byť budovaná iba na tradičných hodnotách“ (*Gazeta Wyborcza*, 9. október 1991, s. 3), zatiaľ čo líder PSL R. Bartosze zredukoval základné ideové postuláty strany do troch bodov: „katolícke náboženstvo, patriotizmus a opozícia voči vládnej ekonomickej politike“ (*Gazeta Wyborcza*, 24. jún 1991, s. 3).

Zmluvy o dobrom susedstve a priateľskej spolupráci známe pod názvami Poľsko-nemecká a Poľsko-litovská deklarácia patrili nepochybne k zásadným výzvam poľskej zahraničnej politiky. Ďalšími často diskutovanými témami v roku 1991 boli postavenie poľskej národnostnej menšiny v Litve, problematika expanzívnosti Nemecka a otázka tzv. nového kolonializmu, ako aj obranný postoj v súvislosti s antisemitizmom.

Postavenie poľskej národnostnej menšiny v Litve významným spôsobom ovplyvňovalo aj poľsko-litovské vzťahy. S. Niesołowski z OKP-ZChN v tejto súvislosti apeloval na poľský štát, aby „nezabúdala na svoje deti, ktoré boli od svojej otčiny odlúčené silou“ (*Gazeta Wyborcza*, 9. september 1991, s. 1). W. Jędryka zo strany Partia „X“ zasa zdôraznil dôležitosť vilniuského regiónu pre Poľsko a požadoval od poľskej vlády uplatnenie „politiky tvrdej ruky voči Litve“ (*Gazeta Wyborcza*, 28. január 1992, s. 15). Senátor za ZChN R. Bender sa dokonca obával „zavedenia politiky apartheidu voči poľskej menšine, pokiaľ nezíska autonómiu“ (*Gazeta Wyborcza*, 28. január 1992, s. 15).

Poľsko-nemecké vzťahy boli poľskými politickými elitami vnímané veľmi citlivo, čo sa odrazilo i v mediálnom diskurze. Existuje viacero dôvodov, prečo bol poľsko-nemecký vzťah taký dôležitý. Jedným z nich je i ten, že po zmenách, ktoré nastali v súvislosti s rozhovormi v rámci tzv. okrúhleho stola, sa mýtus „nemeckej hrozby“ stal veľmi populárny. M. Jurek zo ZChN v tejto súvislosti varoval pred „nemeckými koloniálnymi aktivitami na území Poľska“ (*Gazeta Wyborcza*, 19. – 20. október 1991, s. 1), zatiaľ čo K. Kamiński z KPN deklaroval, že proces vyrovnávania sa s minulosťou a ekonomická spolupráca nesmú byť za žiadnych okolností sprevádzané „germanizáciou“ Poľska (*Gazeta Wyborcza*, 22. november 1991, s. 15). J. Kaczyński z Porozumienia Centrum (PC) požadoval dokonca okamžitú zmenu politiky voči Nemecku (*Gazeta Wyborcza*, 2. október 1991, s. 3). Rastúca ekonomická sila Nemecka vyvolávala obavy z rozpredaja poľskej ekonomiky a z prílišného vplyvu Nemecka v poľskom hospodárstve. B. Tejkowski, líder strany Polska Wspólnota Narodowa Polskiego Stronnictwa Narodowego (PWNPSN), v tejto súvislosti varoval pred zámermi Nemecka „dominovať celej ekonomike“ v Poľsku (*Gazeta Wyborcza*, 4. júl 1991, s. 14 – 15).

Antisemitizmus bol v poľskom mediálnom diskurze akcentovaný predovšetkým prostredníctvom otvorených antisemitských výrokov, založených na útokoch na židovský pôvod predstaviteľov politických strán a členov vlády. B. Tejkowski (PWNPSN) sa netajil svojimi antisemitskými názormi zdôrazňujúc, že „Židov treba považovať za okupantov“ Poľska a že „historická skúsenosť so Židmi bola pre Poliakov fatálna“ (*Gazeta Wyborcza*, 4. júl 1991, s. 14 – 15). M. Giertych, vedúca osobnosť subjektu Stronnictwo Narodowe (SN) zasa upozorňoval na fakt, že „politickému životu v Poľsku kontinuálne dominuje židovský komunizmus a židovská Solidarita“ (*Gazeta Wyborcza*, 13. november 1991, s. 2). Pripomenúť možno aj výrok S. Tymińskiego (Partia X), ktorý považoval prejavy anitisemitizmu v Poľsku za „normálnu a oprávnenú obranu voči protipolským postojom židovskej menšiny“ (*Gazeta Wyborcza*, 10. október 1991, s. 3).

Viacerí politickí lídri vo svojich výrokoch obviňovali Západ nielen z pošliapavania tradičných poľských hodnôt, ale aj z ekonomického vykorisťovania poľského obyvateľstva. Zahraniční investori boli preto často podozrievaní z nekalých úmyslov. Najaktívnejšími v mediálnom diskurze v súvislosti s ekonomickým nacionalizmom boli predstavitelia ZChN a PWNPSN.

### ***Nacionalistický populizmus v slovenskom politickom diskurze (1991)***

#### *Programy politických strán*

Parlamentné voľby v roku 1992 boli pre Slovensko dôležité prinajmenšom z dvoch dôvodov. Po prvé, mali zásadný vplyv na rokovania o budúcej podobe česko-slovenských vzťahov a koexistencii Čechov a Slovákov v spoločnom štáte. Po druhé, politikom operujúcim s nacionalisticko-populistickou a etnocentrickou rétorikou umožnili ujať sa moci, to znamená vytvoriť vládu a dominovať celej politickej scéne.

V porovnaní s prvými demokratickými voľbami uskutočnenými v roku 1990 sa počet politických subjektov vo voľbách v roku 2002 znížil. Výber politických subjektov, ktorých programy som zahrnul do analýzy, bol podmienený volebnou úspešnosťou, ako aj dostupnosťou jednotlivých programov. Počet analyzovaných subjektov sa tak zredukoval

na šesť. Napriek tomu boli do analýzy zahrnuté programy všetkých najdôležitejších politických strán zúčastňujúcich sa na voľbách.

Kategorizácia programov politických strán je postavená na tých istých princípoch ako v prípade poľských subjektov. V prvom kroku rozlišujem medzi politickými stranami, ktoré používajú nacionalisticko-populistické apely, a tými, ktoré ich nepoužívajú. V druhom kroku sa zameriavam na sémantiku jednotlivých apelov, pričom dôraz kladiem predovšetkým na volebnú úspešnosť jednotlivých politických subjektov.

#### *Volebný úspech politických strán využívajúcich nacionalisticko-populistické apely*

Právo na sebaurčenie zohrávalo významnú úlohu v programoch viacerých politických strán. Napríklad HZDS postavilo svoj volebný program, ako aj budúci rozvoj Slovenska na „završení emancipačného vývinu a vyhlásení zvrchovanosti SR ako subjektu medzinárodného práva“ (Program Hnutia za demokratické Slovensko, *Desatoro volebného programu hnutia za demokratické Slovensko*, leták). Podobne KDH zdôraznilo svoj zámer budovať kultúrnu politiku predovšetkým na „dedičstve národnej kultúry“ („Volebný program KDH“, *Slovenský denník*, 5. máj 1992).

Najvýraznejším stúpencom ekonomického nacionalizmu bola nepochybne SDL, ktorá sa usilovala odlíšiť od oficiálnej línie hospodárskej politiky prezentovanej KDH a VPN. SDL jednoznačne odmietala „nekontrolovateľnú nadvládu nadnárodného veľkokapitálu“ („O čo sa usiluje Strana demokratickej ľavice“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*, Výkonný výbor SDL, 1992; „Východiská hospodárskej a sociálnej politiky SDL“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*, Výkonný výbor SDL, 1992, Peter Weiss, „Za ľavicovú voľbu pre Slovensko“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*, Výkonný výbor SDL, 1992).

Určitá forma protizápadnej pozície bola badateľná aj v zadokumentovanom prejave predsedu P. Weissa, v ktorom sa uvádza, že „Slovensko nesmie byť v pozícii chudobného príbuzného, ktorý dostáva pôžičky iba na drahú turistiku a nákup západného tovaru často pochybnej kvality“ (Tamtiež).

Politické strany boli pomerne opatrné aj pokiaľ ide o otvorené deklarovanie etnických predsudkov a animozít. Reakcie P. Weissa, respektíve SDL na obvinenia z českej strany, ktoré sa týkali nárastu nacionalizmu na Slovensku, môžu byť považované za formu nacionalisticko-populistického protiútoky: „Dobre vidíme aj český nacionalizmus a šovinizmus“ (Tamtiež). SNS bola vo svojich programoch priamejšia, zdôrazňujúc, že „slovenský občan má právo rozhodnúť sa, či chce byť naďalej občanom nesuverénnej administratívnej polokolónie, a teda občanom druhej kategórie, alebo či chce byť slobodným občanom, obyvateľom samosprávnej obce a suverénneho štátu“ (Slovenská národná strana: *Slovensko 1992*, máj 1992).

Voľby, rovnako ako v prípade Poľska, poukázali na úspešnosť strán používajúcich nacionalisticko-populistické apely vo svojich programoch. Štyri z nich sa umiestnili na štyroch najvyšších pozíciách. Volebný výsledok sa, samozrejme, odrazil aj v zložení vládnej koalície. Spočiatku menšinová vláda HZDS sa mohla spoľahnúť na podporu zo strany SNS, ale aj SDL. Hoci sa SNS stala koalíčným partnerom HZDS až niekoľko mesiacov po voľbách, líder SNS Ľudovít Černák sa stal ministrom hospodárstva už v roku 1992. Azda najvýraznejšie sa podpora SNS a SDL prejavila v prípade Deklarácie Slovenskej národnej rady o zvrchovanosti Slovenskej republiky, ktorá bola schválená SNR už v júli 1992. Prekvapením v tejto súvislosti bol odmietavý postoj predstaviteľov KDH.

Napriek pomerne výraznej národne orientovanej rétorike hlasovalo KDH proti Deklarácii, poukazujúc na nebezpečenstvo destabilizácie celej ČSFR. Jedným z vysvetľujúcich faktorov môže byť v tomto prípade snaha predstaviteľov KDH presadzovať opozičnú politiku voči vláde. Mohlo tu ísť aj o úsilie odlíšiť sa od otvorene nacionalistického SKDH, ktoré sa odštíepilo od KDH iba tesne pred parlamentnými voľbami.

Hoci sa SDL' priradila k stranám využívajúcim nacionalisticko-populistické apely vo svojich programoch, zďaleka ich nepoužívala najčastejšie. Jej podpora vlády, osobitne však Deklarácie o zvrchovanosti, ju však posunula do špecifickej pozície, kde balansovala medzi umierneným nacionalistickým populizmom a populistickým pragmatizmom.

Tabuľka č. 2 – Volebné výsledky (Slovensko 1992)

<b>Politická strana</b>	<b>%</b>
Hnutie za demokratické Slovensko (HZDS)	37,26
Strana demokratickej ľavice (SDL')	14,7
Kresťanskodemokratické hnutie (KDH)	8,88
Slovenská národná strana (SNS)	7,93
Maďarské kresťanskodemokratické hnutie – Spolužitie (MKDH-Spolužitie)	7,42
Občiansko-demokratická únia (ODÚ)	4,04
Sociálnodemokratická strana Slovenska (SDSS)	4
Demokratická strana – Občiansko-demokratická strana (DS-ODS)	3,31
Slovenské kresťanskodemokratické hnutie (SKDH)	3,05
Maďarská občianska strana (MOS)	2,29

Zdroje: Štatistický úrad SR (cit. 13. 1. 2009). Dostupné na: [www.statistics.sk](http://www.statistics.sk); *Pravda*, 11. jún 1992.

#### *Mediálny diskurz (1992)*

V kategórii „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ politickí lídri vo svojich výrokoch často zdôrazňovali dôležitosť národnej myšlienky, historické predpoklady pre naplnenie práva slovenského národa na sebaurčenie, respektíve vlastnú štátnosť. Medzi najčastejšie

vystupujúcich patrili predstavitelia menších nacionalistických, respektíve konzervatívnych strán, ktorým sa nepodarilo vstúpiť do parlamentu, ako napríklad Slovenská národná jednota, Slovenský národný kongres či SKDH. Spomedzi významnejších strán k nim patrila jednoznačne SNS. Jej líder Jozef Prokeš vyjadril svoj nesúhlas so spoločným štátom Slovákov a Čechov argumentujúc, že „spolužitie dvoch národov v jednom štáte vedie k tomu, že sa potláča identita jedného z nich“ (*Pravda*, 3. február 1992, s. 1, 2, 5). Žiadal takisto podriadenie občianskeho princípu etnickému, čo by mala odzrkadľovať aj slovenská ústava. Výraz „občania Slovenskej republiky“ by preto mal byť v preambule nahradený výrazom „slovenský národ“ (*Pravda*, 7. august 1992, s. 2). Ďalší z významných lídrov SNS – Ján Slota – zdôraznil potrebu zjednotenia sa s cieľom zabezpečiť „dobro pre Slovensko“. Jeho chápanie národa bolo pritom výrazne primordialistické – Slovákov podľa neho „spája spoločná slovenská krv“ (*Pravda*, 8. apríl 1992, s. 3). Ján Čarnogurský, líder KDĽ, na druhej strane pripomenul, že verí, že „ústava bude prvým dôležitým článkom, na ktorom sa chtiac-nechtiac bude musieť zjednotiť celý národ“ (*Pravda*, 3. január 1992, s. 2), zatiaľ čo Ivan Šimko – takisto z KDĽ – zdôraznil, že KDĽ vidí „základný záujem slovenského národa v presadzovaní svojho emancipačného úsilia“ (*Pravda*, 6. máj 1992, s. 7).

V kategórii „Ekonomický nacionalizmus“ sa politickí lídri zamerali predovšetkým na ekonomické otázky súžitia Čechov a Slovákov v spoločnom štáte, respektíve na nevyváženosť tohto vzťahu. Tak ako v prípade iných tém aj tu boli najaktívnejšími diskutérmi predstavitelia HZDS a SNS. J. Prokeš (SNS) napríklad odôvodňoval nevyhnutnosť osamostatnenia sa Slovenska tým, že „ďalšie pretrvávanie spoločného česko-slovenského štátu stojí Slovenskú republiku mesačne miliardu dvesto miliónov Kčs“ (*Pravda*, 7. august 1992, s. 2). Do diskurzu sa zapojili aj ekonomickí experti blízki jednotlivým stranám – M. Tkáč (HZDS) poukázal na negatívne dopady zotrvávania vo federácii argumentom, že „z federálneho rozpočtu sa financovali inštitúcie ako ČSAV alebo Československý film, hoci boli výsostne české“ (*Pravda*, 24. október 1992, s. 3), zatiaľ čo Ladislav Lysák zdôraznil fakt, že „že slovenská vláda diriguje len asi 30 % nášho (rozumej slovenského) priemyslu“ (*Pravda*, 30. máj 1992, s. 5).

Česko-slovenské vzťahy patrili, vzhľadom na hľadanie nového modelu riešenia kompetencií vo federácii, k najviac diskutovaným témam v rámci celého mediálneho diskurzu. Medzi významných aktérov patrila aj Vladimír Mečiar, ktorý sa po voľbách vo funkcii predsedu vlády osobne zúčastňoval na rokovaníach o budúcej podobe spoločného štátu s českými partnermi. Zdôraznil, že Slovensko sa môže integrovať do Európskych spoločenstiev iba samostatne, ináč zostane iba „regiónom a národ bude mať význam etnickej skupiny“ (*Pravda*, 1. jún 1992, s. 2). Pri hľadaní podpory dohôd, ktoré vláda dojednala s českou stranou v NR SR, apeloval na poslancov, aby nenahrávali „jastrabom na českej politickej scéne, ktorí by namiesto spolužitia chceli len spolurozdelenie“ (*Pravda*, 6. november 1992, s. 2). Zlý imidž Slovenska bol podľa neho šírený z „dvoch centrál – prvá je pražská, druhá budapeštianska“ (*Pravda*, 2. október 1992, s. 1, 5). Postoj svojho straníckeho šéfa podporil aj minister kultúry Dušan Slobodník, ktorý žiadal zastaviť „lavínu lží rozširovaných nezodpovednými osobami“. Tie podľa neho „rozvirujú kampaň“, ktorú nazýva „sabotážou slovenských záujmov“ (*Pravda*, 24. august 1992, s. 1, 5).

Rétorika lídrov SNS sa vyznačovala ešte expresívnejšími výrazmi. Vítazoslav Moric na tlačovej konferencii SNS napríklad vyhlásil, že „Česi a Čechoslováci nás (Slovákov)

okrádali sedemdesiat rokov o materiálne hodnoty a posledné dva roky aj o ľudí“ (*Pravda*, 21. marec 1992, s. 1). Anton Hrnko, jeden z najčastejšie vystupujúcich poslancov SNS, obvinil federálne inštitúcie, ktoré boli „v podstate formulované na Českú republiku“ z toho, že „na Slovensku pôsobili väčšinou deštruktívne“ (*Pravda*, 6. máj 1992, s. 7).

Okrem výrokov predstaviteľov HZDS a SNS možno spomenúť aj výroky lídrov ľavicových strán. Boris Zala (SDSS) napríklad obvinil „českú stranu“ z nátlaku vedúcemu k rozpadu spoločného štátu (*Pravda*, 15. február 1992, s. 2), pričom zdôraznil, že i v histórii česká politická reprezentácia de facto zlyhala, pretože k rozpadu ČSR „prispela aj neschopnosť českej politickej reprezentácie riešiť emancipačné snahy slovenského národa“ (*Pravda*, 14. marec 1992, s. 2).

Citlivou témou politického či mediálneho diskurzu boli i slovensko-maďarské vzťahy. Slovenskí politickí lídri prezentovali Maďarsko nielen ako problematickeho suseda, ale dokonca ako ohrozenie slovenských národných záujmov či dokonca štátnosti. Podobne bola vnímaná aj maďarská menšina na Slovensku.

Medzi najaktívnejších účastníkov diskurzu o problematike slovensko-maďarských vzťahov patrili predovšetkým predstavitelia HZDS, SNS a KDH. V. Mečiar, spolu s ďalšími lídrami HZDS A. M. Húskom a M. Kňazkom, napríklad obvinil niektorých predstaviteľov maďarských strán a hnutí na Slovensku z vytvárania tzv. piatej kolóny, a to kvôli ich „koketovaniu s istými kruhmi v Maďarsku.“ (*Pravda*, 23. apríl 1992, s. 3). M. Kňazko prispel do parlamentnej debaty o programovom vyhlásení vlády príspevkom, v ktorom okrem iného zdôraznil, že Slovensko „nie je mnohonárodný štát, ale jednonárodný štát s mnohými národnostnými menšinami“ (*Pravda*, 16. júl 1992, s. 1). V. Mečiar zasa označil politiku M. Duraya a B. Bugára za „špinavú a zákernú“ (*Pravda*, 30. september 1992, s. 2).

Predseda SNS J. Prokeš považoval zasa zhovievavejší prístup Európskych spoločenstiev k maďarskému stanovisku v spore okolo vodného diela Gabčíkovo-Nagymaros za prejav „existencie maďarskej loby v západnej Európe“ (*Pravda*, 24. október 1992, s. 3), zatiaľ čo poslanec za SNS V. Miškovský označil všetky snahy o vyhlásenie autonómie na južnom Slovensku nielen za „nebezpečné a neprijateľné“, ale považuje ich dokonca za pokus „ovládnúť nejakým spôsobom teritórium južného Slovenska“ (*Pravda*, 20. jún 1992, s. 3). Líder KDH J. Čarnogurský objasnil podstatu obáv maďarskej strany z údajného vytvárania tajnej rozvedky proti zahraničiu tým, že vyplývajú zo „zakódovaného pocitu ohrozenia Maďarov všetkými susedmi“ (*Pravda*, 25. september 1992, s. 2).

Nacionalisticko-populistické slogany však využívali vo svojich výrokoch aj predstavitelia koalície MKDH-Spolužitie. Jeden z poslancov koalície László Dobos napríklad pri diskusii o podobe budúcej ústavy argumentoval, že „kolektívne právo na sebaurčenie patrí nielen národom, ale aj národným menšinám“ (*Pravda*, 2. september 1992, s. 1). Na druhej strane, Miklós Duray vyslovil obavy z toho, že „Slovensko speje k nejakej národnej diktatúre“ (*Pravda*, 8. september 1992, s. 5).

## **Nacionalistický populizmus v poľskom a slovenskom politickom diskurze (2001 – 2002)**

### ***Nacionalistický populizmus v poľskom politickom diskurze (2001)***

#### *Programy politických strán*

V porovnaní s voľbami v roku 1991 boli parlamentné voľby 2001 odlišné z viacerých pohľadov. Prvou z odlišností bolo vytváranie kandidátskych listín na regionálnej, nie na celoštátnej úrovni. Druhou zo zmien bolo rozdielne rozdeľovanie mandátov pre strany s najvyššou podporou, uskutočnené po prvý raz v poľskej histórii podľa metódy Sainte-Laguë, čo de facto prinieslo politickým stranám pri väčšom volebnom zisku menej mandátov ako v predchádzajúcich voľbách. (Słodkowska, 2001: 7).

Zmeny nastali, prirodzene, aj vo volebných výsledkoch. Najvýraznejšou z nich bola faktická porážka tábora Solidarity, zatiaľ čo ľavicové subjekty a niektoré dosiaľ neetablované strany a hnutia získali pomerne značnú podporu. Jedným z vysvetlení tejto zmeny môže byť aj posun v postojoch obyvateľstva – zatiaľ čo v prípade predchádzajúcich volieb prevažovalo štiepenie populácie na symbolicko-ideologickej úrovni, voľby v roku 2001 posunuli toto štiepenie do socio-ekonomickej roviny. V skutočnosti tak rozdielnosti v symbolike a ideológii medzi táborom Solidarity a ľavicových strán už nezohrávali u voličov zásadnú úlohu, čo v podstate znamenalo aj spochybnenie teórie o stabilite a konsolidácii systému politických strán v Poľsku (Kolarska-Bobińska, 2002: 5 – 11).

Zmena v spôsobe zostavovania kandidátskych listín sa odzrkadlila aj v limitovanom počte politických subjektov, ktoré sa zúčastnili na voľbách. V tejto časti štúdie budem preto analyzovať programy šiestich najdôležitejších subjektov, ktorým sa podarilo dostať do parlamentu. Pri analýze budem postupovať rovnakým spôsobom, ako v prípade volieb z roku 1991.

#### *Volebný úspech politických strán využívajúcich nacionalisticko-populistické apely*

Voľby v roku 2001 mali zásadný vplyv na zmenu politickej mapy Poľska. Popri spomínanom neúspechu tábora Solidarity a naopak výraznom volebnom víťazstve koalície Zväz demokratickej ľavice – Únia práce (SLD – UP) voľby umožnili získať nezanedbateľný počet poslaneckých mandátov v Sejme ďalším dvom politickým stranám – Sebaobrane (Samoobrona) a Lige poľských rodín (LPR).

Spomedzi šiestich politických subjektov, ktoré sa dostali do parlamentu, iba jeden nepoužíval nacionalisticko-populistické apely vo svojom programe. Bola to prekvapujúco práve Sebaobrana Andrzeja Leppera, ináč známa vysokou frekvenciou využívania sociálneho populizmu. Jedným z vysvetlení môže byť aj využívanie iných kanálov komunikácie s voličmi než prostredníctvom programových téz – napríklad prostredníctvom mediálnych vystúpení či predvolebných mítingov. Úspech Sebaobrany a LPR vo voľbách môže byť takisto zdôvodnený pomerne vysokou organizovanosťou ich voličskej základne a pomerne nízkou účasťou obyvateľstva vo voľbách.

V kategórii „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ sa politické strany – podobne ako vo voľbách v roku 1991 – sústredili na vyzdvihovanie dôležitosti poľského národa a národnej myšlienky. Zatiaľ čo Občianska platforma (PO) zdôrazňovala význam „pozitívnej energie Poliakov“, ktorá by mala byť uvoľnená po jej nástupe do vlády

(Platforma Obywatelska: Program. 2001 rok ([www.platforma.org](http://www.platforma.org)); Słodkowska, 2001: 174 – 208), PIS sa sústredilo skôr na obavy z prevzatia vlády stranami s komunistickou minulosťou (Prawo i Sprawodliwość: *Program Prawa i Sprawiedliwości*, volebná brožúra, 2001; Słodkowska, 2001: 89 – 125).

Najaktívnejšiu rolu v kategórii „Ekonomický nacionalizmus“ zohrávali PSL a LPR. Zatiaľ čo PSL sa štylizovala do úlohy ochrancu poľských roľníkov (Polskie Stronnictwo Ludowe: *Czas na zmianę... Program społeczno-gospodarczy PSL*, volebná brožúra, 2001; Słodkowska, 2001: 127 – 172), LPR otvorene bojovala proti všetkému, čo nie je poľské (Liga Polskich Rodzin: *Polsce – niepodległość.-, Polakom – praca, chleb, mieszkania. Program solidarizmu narodowego Ligi Polskich Rodzin*, volebná brožúra, 2001; Słodkowska, 2001: 239 – 243). Otázke ochrany poľského „národného majetku“ bol venovaný značný priestor v programoch oboch politických strán.

Jediná strana, ktorá apelovala vo svojom programe na etnické predsudky a animozity voči „tým druhým“, bola LPR. Podľa nej by sa mala poľská politika vymaniť spod „diktátu Bruselu a Berlína“ (Tamtiež). Pokiaľ ide o iné subjekty, tie na prezentovanie vlastných názorov využili skôr médiá, čo je zrejmé i z nepomerne väčšieho množstva výrokov analyzovaných v časti zameranej na mediálny diskurz.

Tabuľka č. 3 – Volebné výsledky (Poľsko 2001)

<b>Politická strana</b>	<b>%</b>
Zväz demokratickej ľavice – Únia práce (SLD-UP)	41,04
Občianska platforma (PO)	12,68
Sebaobrana (Samoobrona)	10,20
Právo a spravodlivosť (PiS)	9,5
Poľská ľudová strana (PSL)	8,98
Liga poľských rodín (LPR)	7,87

Zdroj: Inter-Parliamentary Union (cit. 13. 1. 2009). Dostupné na: [www.ipu.org](http://www.ipu.org)

#### *Mediálny diskurz (2001)*

Poľský mediálny diskurz v roku 2001 bol zameraný primárne na dva rozsiahle problémové okruhy – konsolidáciu politického a ekonomického systému a vstupné rokovania s Európskou úniou. V tejto súvislosti označil líder PIS J. Kaczyński Poľsko za krajinu v kríze, pričom jediným východiskom sa javilo byť „prijatie novej ‚spoločenskej zmluvy‘ Poliakmi“ (*Gazeta Wyborcza*, 6. august 2001, s. 7).

Kategórie „Ekonomický nacionalizmus“ a „Etnické predsudky a animozity voči ‚tým druhým‘“, sú do značnej miery prepojené. V prípade ekonomického nacionalizmu súvisela väčšina výrokov s transformáciou vlastníctva pôdy do rúk zahraničných vlastníkov. Obzvlášť aktívna v tejto problematike bola PSL, ktorá prostredníctvom Sejmu poľských roľníkov a poslanca Z. Podkańského kritizovala vládou vyjednanú dĺžku prechodných



období súvisiacich so vstupom Poľska do EÚ. Postoj vlády údajne umožnil zahraničným vlastníkom skupovať „poľskú zem“, čomu bolo treba podľa názoru Z. Podkaňského zabrániť (*Gazeta Wyborcza*, 21. december 2001. s. 11).

Otázka „tradičného“ poľského antisemitizmu bola znovu oživená v diskusiách, ktoré vyvolalo vydanie knihy J. T. Grossa *Susedia*. Kniha sa venovala spoluvine Poliakov pri masovom vraždení židovského obyvateľstva v poľskom mestečku Jedwabne. Treba však podotknúť, že nacionalisticko-populistické apely sa objavovali takmer výlučne vo výrokoch predstaviteľov malých neparlamentných subjektov, ktorých vplyv na celkový politický diskurz bol zanedbateľný.<sup>60</sup>

V porovnaní s rokom 1991 možno konštatovať takisto výrazný pokles záujmu predstaviteľov politických strán o problematiku poľsko-nemeckých a poľsko-ruských vzťahov. Jeden z nemnohých výrokov prináleží J. Kaczyńskému, ktorý sa dovoľával „kompenzácie za závažné zločiny, ktoré boli na Poliakoch spáchané Rusmi. (*Gazeta Wyborcza*, 27. – 28. október 2001, s. 6). Frekventovaná otázka tzv. nemeckej hrozby z roku 1991 bola reprezentovaná de facto iba výrokom jedného z lídrov PSL, ktorý varoval pred „germanizáciou západných území“ Poľska (*Gazeta Wyborcza*, 21. december 2001, s. 11).

Značná časť mediálneho diskurzu bola naproti tomu venovaná otázke vyjednávania o členstve Poľska v EÚ. Predovšetkým predstavitelia Samoobrony a LPR používali tzv. európsku problematiku na mobilizovanie svojich podporovateľov. A. Lepper v tejto súvislosti poukazoval na zámer EÚ „vytvoriť z Poľska trh pre svoju nadprodukcii“ (*Gazeta Wyborcza*, 11. január 2002, s. 1, 6 – 7). Takisto jeden z lídrov LPR J. Lopuszański žiadal pozastavenie „deštrukčného procesu podriaďovania Poľska EÚ“, pričom zdôraznil, že celý proces integrácie Poľska do EÚ sa odohráva „poza chrbát národa“ (Tamtiež).

## ***Nacionalistický populizmus v slovenskom politickom diskurze (2002)***

### *Programy politických strán*

Parlamentné voľby v roku 2002 po prvý raz od rozdelenia ČSFR v roku 1992 nepriniesli zmenu vlády. Hoci sa zostava vládnej koalície do istej miery zmenila – SDL bola nahradená ANO – ostatní traja koalíční partneri zostali nezmenení. Navyše, predsedom vlády sa stal znova M. Dzurinda.

Voľby boli takisto charakteristické nástupom nových strán, ktorým sa podarilo získať pomerne značnú podporu voličov. Popri spomínanej ANO to bol predovšetkým SMER, ktorý nahradil neúspešnú SDL. Najväčším prekvapením bol však úspech KSS, ktorá bola dovtedy považovaná za okrajovú stranu. Naopak, do parlamentu sa nedostala – po prvý raz od roku 1989 – SNS, čomu napomohlo aj rozdelenie „národnárov“ na dve strany: SNS a Pravú SNS.

Počet analyzovaných subjektov bol po zohľadnení výberových kritérií zredukovaný na sedem, pričom ich programy boli analyzované podľa rovnakých pravidiel ako v prípade poľských subjektov.

---

<sup>60</sup> Leszek Bubel, publicista a vydavateľ, známy svojimi antisemitickými výrokmami, je jedným z mála príkladov.

### *Volebný úspech politických strán využívajúcich nacionalisticko-populistické apely*

Analýza programov potvrdila, že všetky politické strany s výnimkou ANO využívali nacionalisticko-populistické slogany vo svojich programoch. Tento fakt sa odzrkadlil aj na volebných výsledkoch. Keďže ANO získalo približne iba 8 % hlasov, možno konštatovať, že voľby 2002 boli charakterizované pomerne výraznou úspešnosťou nacionalistického populizmu, čo potvrdila aj samotná podpora voličov.

Politické strany sa prirodzene líšili v miere používania nacionalisticko-populistických apelov vo svojich programoch, ako aj v sémantike jednotlivých sloganov. Zatiaľ čo výrazové prostriedky použité v sloganoch zahrnutých do kategórie „Pozitívna národná sebareprezentácia“ boli skôr umiernené, v prípade kategórií „Ekonomický nacionalizmus“ a „Etnické predsudky a animozity voči „tým druhým“ boli oveľa expresívnejšie. V tejto súvislosti možno spomenúť napríklad slogan strany SMER, v ktorom sa hovorí o „nezodpovednom raste rómskej populácie“ (*Voľte poriadok a slušný život! SMER – Tretia cesta*).

Vo všeobecnosti však možno konštatovať, že umiernený tón prevažoval vo väčšine sloganov. V tejto súvislosti možno za jeden z významných faktorov ovplyvňujúcich formovanie straníckych programov považovať kondicionalitu Európskej únie.<sup>61</sup> Na druhej strane – svedčia o tom aj výsledky nasledujúcej časti zameranej na mediálny diskurz – v prípade iných komunikačných kanálov s voličmi politické strany a ich lídri „kontrolovali“ svoje vyjadrenia v oveľa menšom rozsahu a nevyhýbali sa ani expresívnejším formám nacionalisticko-populistických apelov.

#### Tabuľka č. 4 – Volebné výsledky (Slovensko 2002)

<b>Politická strana</b>	<b>%</b>
Hnutie za demokratické Slovensko – Ľudová strana (HZDS – ĽS)	19,50
Slovenská demokratická a kresťanská únia (SDKÚ)	15,09
SMER	13,46
Strana maďarskej koalície (SMK)	11,16
Kresťanskodemokratické hnutie (KDH)	8,25
Aliancia nového občana (ANO)	8,01
Komunistická strana Slovenska (KSS)	6,33

Zdroj: Inter-Parliamentary Union (cit. 13. 1. 2009). Dostupné na: [www.ipu.org](http://www.ipu.org)

<sup>61</sup> Politické programy možno považovať za akési „výkladné skrine“ jednotlivých strán, ktorými sa prezentujú navonok, ich schopnosť osloviť radového voliča však býva spravidla nízka. Keďže však boli oficiálnymi programovými dokumentmi politických strán, boli pod dohľadom EÚ a iných medzinárodných organizácií. Možno preto vysloviť hypotézu, že jednotlivé subjekty upravili rétoriku svojich programov podľa ich očakávaní.

### *Mediálny diskurz (2002)*

Podobne ako začiatkom deväťdesiatych rokov aj v roku 2002 mali viacerí politickí lídri tendenciu prezentovať sa ako jediní ochrancovia či strážcovia národnej myšlienky. Predstavitelia opozičných strán preto s obľubou obviňovali vládu zo zrady národných záujmov. Zatiaľ čo predseda SDL' P. Koncoš konštatoval, že SDL' je „nositeľom podstatných národných hodnôt“ (*Pravda*, 17. september 2002, s. 22), M. Beňová zo strany SMER apelovala: „Mohli by sme začať byť trochu hrdší a trochu menej sa podkladať“ (*Pravda*, 11. november 2002, s. 2). Líder Pravej SNS J. Slota zasa zdôrazňoval, že PSNS je „tá pravá strana pre Slováka – ak seba vníma ako súčasť národa“ (*Pravda*, 9. august 2002, s. 14). Na druhej strane, I. Gašparovič, ktorý bol v tom čase predsedom Hnutia za demokraciu (HZD), považoval za potrebné etablovať na politickej scéne novú stranu, ktorá by bola koncipovaná „aj na národných princípoch“ (*Pravda*, 7. január 2003, s. 2).

Vo všeobecnosti možno konštatovať, že všetky témy spadajúce do kategórie „Ekonomický nacionalizmus“ boli spopularizované nacionalistickými a ľavicovými stranami. V jednom zo svojich výrokov požadovala A. Malíková (SNS) vytvorenie autochtónnej slovenskej politiky rešpektujúcej slovenské záujmy, ktorá by nebola podriadená tým, ktorí „majú centrá riadenia niekde v zahraničí a so zrazenými päťami poslúchajú príkazy Európskej únie alebo Pentagonu“ (*Pravda*, 7. august 2002, s. 4). R. Fico (SMER) zasa obvinil premiéra M. Dzurindu a ministra financií I. Mikloša zo zodpovednosti za „ekonomickú vlastizradu“ (*Pravda*, 19. september 2002, s. 5), zatiaľ čo poslanci KSS tvrdili, že „vláda dovoľuje kolonizáciu Slovenska Západom a predaj štátnych podnikov ovplyvňujú zahraničné záujmové skupiny“ (*Pravda*, 14. november 2002, s. 2). Za výrazne nacionalisticko-populistický možno označiť aj výrok L. Koncoša (SDL'), v ktorom tvrdil, že „ak prídeme o pôdu, prídeme aj o domov – o Slovensko“, treba preto zabezpečiť, aby „slovenská pôda patrila Slovákom“ (*Pravda*, 28. august 2002, s. 15).

Hoci kategórii „Etnické predsudky a animozity voči ‚tým druhým‘“, dominovali predovšetkým protimaďarské a v menšej miere protirómske výroky, výnimočnými neboli ani výroky obsahujúce prvky antiamerikanizmu. V tomto prípade je však potrebné pripomenúť, že deklarovaný antiamerikanizmus nebol založený na etnickom princípe, ale skôr na opozícii voči politike USA v Iraku. Podľa slov poslanca HZDS M. Maxona „násilný Blízky a Stredný východ je z veľkej časti výtvorom Ameriky“ (*Pravda*, 7. február 2003, s. 2), pričom predseda KSS J. Ševc zašiel vo vyjadreniach ešte ďalej – podľa neho premiér M. Dzurinda „dláždí kariéru krvou irackých detí“ (*Pravda*, 4. február 2003, s. 2).

Absenciu tzv. českého faktora v mediálnom diskurze z roku 2002 možno vysvetliť jednak zlepšením slovensko-českých vzťahov po rozdelení spoločného štátu, ako aj aktuálnosťou iných otázok, spomedzi ktorých obzvlášť dôležitú úlohu zohrávali slovensko-maďarské vzťahy. Rozruch na strane slovenských politických strán spôsobilo predovšetkým schválenie Zákona o zahraničných Maďaroch maďarským parlamentom, ako aj charakter predvolebnej kampane v Maďarsku. Popri predstaviteľoch otvorene nacionalistických SNS a PSNS najaktívnejšími aktérmi mediálneho diskurzu boli reprezentanti SMER-u, HZDS a SDL'. Zatiaľ čo P. Koncoš (SDL') konštatoval, že „nacionalizmus sa stal výkladnou skriňou SMK“ (*Pravda*, 4. júl 2002, s. 20), R. Fico a SMER obvinili vrcholových predstaviteľov SMK z presadzovania „protislovenskej a destabilizačnej politiky“ (*Pravda*, 16. apríl 2002, s. 2). Nacionalistickým populizmom sa

vyznačoval aj výrok F. Mikloška z KDH – strany, ktorá bola dlhodobo koalíčným partnerom SMK vo vláde –, v ktorom apeloval na predstaviteľov Maďarskej republiky, aby si uvedomili, že Slovensko už nie je „Horná zem, o ktorej sa rozhoduje v uhorskom parlamente“ (*Pravda*, 8. február 2002, s. 2).

Medzi najútočnejšie možno zaradiť výroky predstaviteľov SNS a PSNS zacielené na rómsku menšinu. V. Móric, poslanec a bývalý predseda SNS v tejto súvislosti prezentoval zámer zavrieť „Cigánov“ do rezervácií (*Pravda*, 11. marec 2002, s. 22), zatiaľ čo J. Slota (PSNS) navrhoval „ponúknuť cigánskym rodinám, ktoré už majú dostatok detí, aby sa muži dali sterilizovať za určitú odmenu, napríklad 20 000 korún“ (*Pravda*, 22. február 2003, s. 3).

## **Zistenia – porovnanie Slovenska a Poľska**

Štúdia sledovala tri základné ciele. Po prvé, usilovala sa identifikovať a analyzovať nacionalisticko-populistické apely v poľskom a slovenskom politickom diskurze v období postkomunistickej tranzície, a to prostredníctvom kvantitatívnej i kvalitatívnej analýzy programových sloganov a mediálnych výrokov. Ambíciou štúdie bolo prostredníctvom analýzy politického diskurzu prispieť k štúdiu politickej kultúry, špeciálne v krajinách prekonávajúcich politickú, ekonomickú a sociálnu transformáciu. Nepriamo totiž poukázala na význam politického jazyka ako indikátora politickej kultúry v tej ktorej krajine.

Druhým zámerom bola komparácia vybraných krajín – Poľska a Slovenska – za účelom identifikácie podobností a rozdielov medzi politickým diskurzom v Poľsku a na Slovensku. Popri kvantitatívnych aspektoch, medzi ktoré patrí frekvencia nacionalisticko-populistických sloganov či výrokov v politickom diskurze, prípadne počet politických strán uplatňujúcich nacionalisticko-populistickú rétoriku v komunikačnej stratégii, štúdia hodnotila aj kvalitatívne podobnosti a rozdiely, s dôrazom na tematické zameranie jednotlivých diskurzov.

Treťou úlohou bolo porovnanie politických diskurzov v Poľsku a na Slovensku v rôznych časových úsekoch (obdobie 1991 – 2001, resp. 1992 – 2002). Popri sledovaní zmien v celkovom počte nacionalisticko-populistických apelow v jednotlivých diskurzoch, respektíve v počte politických strán používajúcich nacionalisticko-populistickú rétoriku sa štúdia zamerala aj na hodnotenie zmien v tematickom zameraní jednotlivých diskurzov.

## **Porovnanie politických diskurzov v Poľsku a na Slovensku**

Porovnanie poľského a slovenského politického diskurzu poukázalo skôr na rozdielnosti v jazyku programov politických strán než v rétorike ich predstaviteľov. Z kvantitatívneho hľadiska treba zdôrazniť fakt, že počet nacionalistických sloganov v programoch strán je podstatne nižší v slovenskom prípade. Túto disproporciu možno vysvetliť aj prostredníctvom pôsobenia medzinárodného faktora, konkrétne kondicionality EÚ, čo malo vplyv na uváženejšie používanie výrazových prostriedkov v programoch politických strán. Zjednodušene možno konštatovať, že v roku 1992 monitorovalo medzinárodné spoločenstvo situáciu v krajinách strednej a východnej Európy s cieľom vyhnúť sa opakovaniu tzv. juhoslovanského scenára. V roku 2002 bolo Slovensko pod drobnohľadom ohľadne integrácie do EÚ a takisto NATO. Kondicionalita bola síce uplatňovaná aj v prípade Poľska, Slovensko však bolo v obidvoch skúmaných obdobiach – v roku 1992 kvôli nedoriešeným otázkam štátoprávneho usporiadania a v roku 2002 kvôli

dobiehaní v integračných procesoch – predsa len v špecifickejšej pozícii. Možno preto predpokladať, že senzitivnejšie vnímanie vývoja na domácej politickej scéne zo strany medzinárodných aktérov viedlo relevantné politické subjekty na Slovensku k uplatneniu zvýšenej miery autocenzúry v súvislosti s využívaním etnických predsudkov či nacionalistických apelov vo svojich programoch.

Napriek určitým rozdielom však nemožno prehliadnuť podobnosti v používaní nacionalisticko-populistických apelov v politickom diskurze. Tie môžeme identifikovať vo všetkých troch skúmaných kategóriách.

### *Pozitívna národná sebaaprezentácia*

Politické elity v oboch krajinách zdôrazňujú význam národa a národných hodnôt v politickom diskurze. Často a radi sa štylizujú do pozície hovorca národa a nerozlišujú medzi občianskym a národným princípom. Dôležitosť národného aspektu je zdôraznená aj tým, že namiesto občanov Poľska a Slovenska vo svojich výrokoch apelujú na Poliakov a Slovákov. Prirodzene, politickí lídri zdôrazňujú pozitívne charakteristiky svojho národa. Pozitívnu sebaaprezentáciu však priznávajú príslušníkom iných národov – hoci len nepriamo – podriadenú alebo nerovnocennú pozíciu. Aj preto sú výroky v tejto kategórii považované za integrálnu súčasť nacionalisticko-populistického diskurzu.

### *Ekonomický nacionalizmus*

Populistické využívanie ekonomického nacionalizmu sa stalo jedným z obľúbených spôsobov mobilizácie voličskej základne v Poľsku aj na Slovensku. Problematický charakter ekonomickej tranzície, ako aj zmena vlastníckych vzťahov umožnili politickým lídrom – a obzvlášť opozícii – šíriť nacionalisticko-populistické apely voči „tým druhým“. V mnohých apeloch sú „tí druhí“ zodpovední za rastúcu nezamestnanosť, vnútenie nepopulárnych ekonomických princípov či rozpredaj štátneho majetku. Obzvlášť citlivým problémom pre politické elity bola otázka vlastníctva pôdy, najmä pokiaľ bola spájaná s regiónom západného Poľska a južného Slovenska. Zveličovanie nemeckej či maďarskej hrozby, ako aj kritika chýbajúcej podpory domácim vlastníkom a podnikateľom zo strany štátu boli taktiež častými témami.

### *Etnické stereotypy a animozity voči „tým druhým“*

Hoci sa etnicky vnímaní „tí druhí“ v prípade Poľska a Slovenska líšia, spôsob používania nacionalisticko-populistických apelov zostáva aj v tejto kategórii podobný. V podstate sú teda Nemci v poľskom politickom diskurze prezentovaní podobne ako Maďari v tom slovenskom. Táto analógia môže byť zdôvodnená podobnosťou spôsobov využívania nacionalisticko-populistických apelov politickými elitami, respektíve ich snahou vykresľovať etnicky definovaných „tých druhých“ ako negatívne príklady, ktoré sú ľahko využiteľné v politickom diskurze. Ich primárnym zámerom však nemusí byť – a zrejme ani nie je – ďalšia „nacionalizácia“ spoločnosti, ale homogenizácia skupiny podporovateľov. Politické elity teda de facto iba využívajú ľahko dostupné prostriedky vo forme etnických predsudkov, negatívnych postojov či animozít v procese politickej mobilizácie, čo sa odráža aj na tematickom zameraní skúmaných politických diskurzov.

## ***Porovnanie politických diskurzov v rôznych časových obdobiach***

Jedným z cieľov štúdie bolo aj porovnanie politických diskurzov v rôznych časových obdobiach, s cieľom monitorovať kvantitatívne i kvalitatívne zmeny. Vzhľadom na obmedzené možnosti sa analýza sústredila len na dve krátke obdobia spojené s kľúčovými parlamentnými voľbami – rok 1991 a 2001 v prípade Poľska a 1992 a 2002 v prípade Slovenska.

Analýza odkryla prinajmenšom tri zaujímavé zistenia. Po prvé, počet nacionalisticko-populistických apelov v programových sloganoch a mediálnych výrokoch bol v rokoch 2001 – 2002 podstatne nižší ako pred desiatimi rokmi. Tieto zistenia možno aplikovať na obe krajiny a môžu byť do istej miery interpretované znížením počtu politických strán zúčastňujúcich sa na voľbách.

Po druhé, zatiaľ čo v priebehu desiatich rokov sa politickí lídri v diskurzoch zaoberali rôznymi témami, niektoré z nich, predovšetkým tie s etnickým pozadím, preukázali svoju nemennosť a častú frekvenciu výskytu. Po tretie, ďalším spoločným znakom je personálna kontinuita politických elít v politickom diskurze. Väčšina predstaviteľov politických elít, ktorí boli v diskurze aktívni začiatkom deväťdesiatych rokov, v ňom zostala prítomná aj o desať rokov neskôr, hoci sa ich pozície medzičasom často menili.

### ***Pozitívna národná sebaaprezentácia***

Atraktivita apelov zameraných na pozitívnu národnú sebaaprezentáciu sa neznížila v priebehu desiatich rokov ani v poľskom, ani v slovenskom politickom diskurze. Keďže apely v tejto kategórii sú akceptované väčšinou populácie, využívajú ich predstavitelia širokého spektra politických strán. Používanie apelov je v tejto kategórii navyše legitimizované aj predstaviteľmi politickej elity v takzvaných starých členských štátoch EÚ, ktorí ich často využívajú aj vo svojich prejavoch.

### ***Ekonomický nacionalizmus***

Možno konštatovať, že v priebehu desiatich rokov sa menili nielen témy diskurzu v tejto kategórii, ale aj obsadenie „tých druhých“, voči ktorým sa politické elity v Poľsku a na Slovensku vymedzovali. Keďže v prípade Poľska i Slovenska bol prílev zahraničných investícií v rokoch 1991 – 1992 stále pomerne limitovaný a proces privatizácie bol iba v začiatkoch, politické diskurzy boli orientované skôr na iné témy. V prípade Slovenska to bola napríklad otázka postavenia SR v rámci spoločného štátu a z neho vyplývajúce ekonomické limity, v prípade Poľska zasa „hrozba“ plynúca zo sily zjednoteného Nemecka.

Proces integrácie do EÚ a otvárania sa poľskej a slovenskej ekonomiky jednotnému trhu poskytol niektorým predstaviteľom politických elít príležitosť nájsť v politikách a inštitúciách EÚ novú podobu „tých druhých“. V praxi tak EÚ do značnej miery nahradila v ekonomickom zmysle slova tradičných „tých druhých“ zo začiatku deväťdesiatych rokov – Nemcov, respektíve Čechov. Ďalším zo zistení je, že frekvencia výskytu nacionalisticko-populistických apelov zameraných na ekonomický nacionalizmus bola neporovnateľne vyššia v rokoch 2001 – 2002. Popri už spomínanom integračnom kontexte možno túto zmenu vysvetliť aj neporovnateľne väčšou prítomnosťou zahraničných investorov a pokračujúcim investičným boomom v oboch krajinách.

***Etnické predsudky a animozity voči „tým druhým“***

„Tí druhí“ v etnickom zmysle boli pre Poliakov začiatkom deväťdesiatych rokov predovšetkým Nemci, Rusi, Litovci a Židia. Možno konštatovať, že v roku 2001 sa celkový počet protinemeckých a protiruských, osobitne však protilitovských a antisemitských apelov v programových sloganoch a mediálnych výrokoch v priebehu desiatich rokov predsa len znížil.

Pri hľadaní dôvodov tohto poklesu treba brať do úvahy viacero faktorov. Výrazne sa zmenila geopolitická situácia – Poľsko bolo v roku 2001 už dva roky plnoprávnym členom NATO a pripravovalo sa na vstup do EÚ. Na druhej strane, posun v domácej politike od „symbolizmu“ k „pragmatizmu“ sa odzrkadlil aj v zahraničnej politike. Silná podpora Nemecka členstvu Poľska v EÚ a absencia výraznejších problémov v poľsko-ruských vzťahoch spôsobili, že protinemecké a protiruské postoje sa vytratili spomedzi najviac frekventovaných tém politického diskurzu.

Hoci antisemitizmus zostal súčasťou ideológie niektorých politických subjektov (LPR) či prinajmenšom ich frakcií, väčšina politických lídrov sa vo svojich výrokoch vyhýbala používaniu apelov s antisemitskou konotáciou. Jedným z možných vysvetlení môže byť, že predstavitelia politických elít sa v snahe názorovo priblížiť partnerom v EÚ zámerne vyhýbali antisemitskej rétorike.

Situácia v slovenskom politickom diskurze bola do značnej miery odlišná. Hoci aj Slovensko napredovalo v integračných procesoch, pocit ohrozenia zo strany etnicky definovaných „tých druhých“ bol oveľa viac prítomný ako v poľskom prípade. Rovnako ako v roku 1991 sa v nacionalisticko-populistických apeloch najčastejšie objavovali Maďari, respektíve Maďarsko. Na druhej strane, protičeské apely de facto vymizli zo slovenského politického diskurzu, čo môže byť odôvodnené zlepšením česko-slovenských vzťahov a vyriešením štátoprávnych sporov.

Otázka „Prečo práve Maďari?“ nemôže byť zodpovedaná bez prihliadnutia na historické a politické dôvody. Samotná existencia maďarskej národnostnej menšiny a jej dovolávanie sa rešpektovania menšinových opráv je považovaná väčšinou slovenských politických strán a ich lídrov za niečo, čo nekorešponduje so štátnymi záujmami SR a národnými záujmami Slovákov. Obdobie deväťdesiatych rokov, ktorému dominovali vlády V. Mečiara, boli charakterizované problematickým vývojom v oblasti menšinových práv a medzinárodné spoločenstvo preto voči SR zaujalo kritický postoj. Hoci sa situácia po roku 1998 do značnej miery zmenila – a politickí predstavitelia maďarskej menšiny (SMK) sa dokonca stali súčasťou vlády – pocit, že Maďari „chcú priveľa“ zostal zakorenený v postojoch väčšiny slovenských politických lídrov. Na druhej strane, predstavitelia SMK si sťažovali, že slovenskí politickí lídri ich nepovažujú za rovnocenných partnerov. Rozdielny postoj slovenskej a maďarskej časti vládnej koalície sa prejavil aj vo vzťahu k politike vlády maďarského premiéra Viktora Orbána, ktorý rázne presadzoval myšlienku úzkej spolupráce s maďarskými menšinami žijúcimi za hranicami Maďarska. Zatiaľ čo pre predstaviteľov SDKÚ, KDH a ANO predstavoval V. Orbán jedného z najväčších „nepriateľov“, pre SMK bol naopak jedným z najbližších partnerov.

V súvislosti s predchádzajúcimi tvrdeniami možno konštatovať, že slovenskí politickí lídri mali na rozdiel od poľských lídrov počas celého sledovaného obdobia možnosť vymedzovať sa negatívne voči reálne existujúcim etnicky definovaným „tým druhým“, ktorí boli navyše na politickej scéne denno-denne prítomní. Tento fakt môže do značnej miery odôvodniť aj vyššiu frekvenciu nacionalisticko-populistických apelov v tejto kategórii

politického diskurzu. Na druhej strane je nutné pripomenúť, že napriek poklesu apelov zameraných proti etnicky definovaným „tým druhým“ zostal etnický element, respektíve princíp diskriminácie na etnickom základe prítomný aj v poľskom politickom diskurze, a to aj v kategóriách „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ či „Ekonomický nacionalizmus“.

### **Záver: nacionalistický populizmus v Poľsku a na Slovensku**

Porovnanie politických diskurzov oboch krajín, ako aj porovnanie diskurzov v rozličných časových úsekoch poukázalo na podobnosti vo využívaní nacionalisticko-populistických apelov v diskurzoch dvoch pomerne odlišných krajín a dynamiku zmien v konkrétnych časových obdobiach. V oboch prípadoch bol politický diskurz formovaný a reprodukován v úzkej nadväznosti na jazyk a výrazové prostriedky, ktoré jeho aktéri používali. Na základe empirických zistení možno preto sformulovať niekoľko záverov.

Po prvé, analýza poukázala na silné rozlišovanie medzi symbolickým „my“ a „tí druhí“ vo všetkých kategóriách politického diskurzu. Imaginatívni „tí druhí“ predstavujú buď tradičných etnicky definovaných „tých druhých“, akými sú napríklad Nemci, Židia, či Maďari, ako aj nových „tých druhých“, prezentovaných zväčša ako škodcov ekonomických či národných záujmov –sem patria napríklad zahraniční investori či Európska únia. Etnicky definovaní „tí druhí“ sú prítomní latentne aj vo výrokoch v kategórii „Pozitívna národná sebaaprezentácia“.

Po druhé, možno konštatovať, že používanie nacionalisticko-populistických apelov priamo nesúvisí s aktuálnou etnickou štruktúrou tej ktorej spoločnosti. Výsledky štúdie poukazujú na podobnosti medzi prípadmi Poľska a Slovenska v spôsobe využívania etnicky zameraných nacionalisticko-populistických sloganov a výrokov. Keďže etnická štruktúra poľskej a slovenskej spoločnosti je rozdielna, je namieste pátrať po iných vysvetleniach, než sú tie štrukturálne. V tejto súvislosti zásadnú úlohu zohráva inštrumentálne využívanie etnicky definovaných nacionalisticko-populistických apelov politickými elitami v komunikačnej stratégii s populáciou, prostredníctvom ktorých upevňujú etnické stereotypy a ich reprodukciu. Tento záver možno aplikovať na oba skúmané prípady, osobitne však na Poľsko. Primárnym sledovaným cieľom pre politické elity však nie je ďalšia nacionalizácia spoločnosti, ale rozšírenie okruhu politických stúpencov a eliminácia politických odporcov.

Po tretie, nacionalisticko-populistické apely dlhodobo pretrvávajú v politických diskurzoch oboch krajín. Pri ozrejmovaní tohto fenoménu je popri analýze vzťahu „ponuky a dopytu“ nevyhnutné siahnuť aj po ďalších vysvetleniach. Jedným z nich môže byť aj personálna kontinuita na úrovni politických lídrov – jazyk predstaviteľov politických elít sa v priebehu času veľmi nemení. V skutočnosti tak politickí lídri reagujú na rozdielne podnety rovnakými jazykovými prostriedkami. V tomto kontexte je potrebné zdôrazniť, že práve obdobie politickej, ekonomickej a sociálnej transformácie je vhodné na realizáciu tých politických lídrov, ktorí vo zvýšenej miere používajú nacionalisticko-populistické apely.

Po štvrté, politické elity nevyužívajú nacionalisticko-populistické apely náhodne. Sú pre ne vhodným a efektívnym nástrojom pri oslovovaní verejnosti, predovšetkým nových voličov a podporovateľov. Pomerne rozsiahly výskyt nacionalisticko-populistických apelov bol zaznamenaný v oboch krajinách vo všetkých skúmaných obdobiach. Na druhej strane možno argumentovať, že popularita tohto typu apelov v politickom diskurze je podmienená aj určitým dopytom na strane populácie.



Po piate, politické diskurzy v oboch krajinách sa vyznačujú určitou kontinuitou v tematickom zameraní. Táto kontinuita je obzvlášť evidentná v kategóriách „Pozitívna národná sebaaprezentácia“ a „Etnické predsudky a animozity voči ‚tým druhým‘“. Možno tiež konštatovať, že etnický princíp naďalej zohráva významnú úlohu vo všetkých troch skúmaných kategóriách, a to aj napriek tomu, že tzv. noví „tí druhí“ často nebývajú definovaní na základne etnických kategórií, ale označenie nepriateľov, respektíve škodcov „národných záujmov“ získavajú až sekundárne, v kontexte konkrétneho politického diskurzu.

Na záver možno dodať, že hoci jazyk či politický diskurz nemôže slúžiť ako jediný indikátor politickej kultúry v tej ktorej krajine, ich význam a využitie pri štúdiu politickej kultúry možno iba ťažko spochybníť. V spoločenských vedách boli zatiaľ v tejto oblasti uskutočnené iba nemnohé výskumy, čo naznačuje, že význam politického diskurzu v kontexte štúdia politickej kultúry zostáva nedocenený.

## **Použité pramene**

### ***Mediálne výstupy***

- Gazeta Wyborcza*, 24. jún 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 17. marec 1992.
- Gazeta Wyborcza*, 9. október 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 24. jún 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 9. september 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 28. január 1992.
- Gazeta Wyborcza*, 19. – 20. október 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 22. november 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 2. október 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 4. júl 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 13. november 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 10. október 1991.
- Gazeta Wyborcza*, 6. august 2001.
- Gazeta Wyborcza*, 21. december 2001.
- Gazeta Wyborcza*, 27. – 28. október 2001.
- Gazeta Wyborcza*, 21. december 2001.
- Gazeta Wyborcza*, 11. január 2002.
- Pravda*, 3. február 1992.
- Pravda*, 7. august 1992.
- Pravda*, 8. apríl 1992.

*Pravda*, 3. január 1992.  
*Pravda*, 6. máj 1992.  
*Pravda*, 7. august 1992.  
*Pravda*, 24. október 1992.  
*Pravda*, 30. máj 1992.  
*Pravda*, 1. jún 1992.  
*Pravda*, 6. november 1992.  
*Pravda*, 2. október 1992. .  
*Pravda*, 24. august 1992.  
*Pravda*, 21. marec 1992.  
*Pravda*, 6. máj 1992.  
*Pravda*, 15. február 1992.  
*Pravda*, 14. marec 1992.  
*Pravda*, 23. apríl 1992.  
*Pravda*, 16. júl 1992.  
*Pravda*, 30. september 1992.  
*Pravda*, 24. október 1992.  
*Pravda*, 20. jún 1992.  
*Pravda*, 25. september 1992.  
*Pravda*, 2. september 1992.  
*Pravda*, 8. september 1992.  
*Pravda*, 17. september 2002.  
*Pravda* , 11. november 2002.  
*Pravda*, 9. august 2002.  
*Pravda*, 7. január 2003.  
*Pravda*, 7. august 2002.  
*Pravda*, 18. september 2002.  
*Pravda*, 14. november 2002.  
*Pravda*, 28. august 2002.  
*Pravda*, 7. február 2003.  
*Pravda*, 4. február 2003.  
*Pravda*, 4. júl 2002.  
*Pravda*, 16. apríl 2002.

*Pravda*, 8. február 2002.

*Pravda*, 11. marec 2002.

*Pravda*, 22. február 2003.

## **Programy politických strán**

### **1991 – 1992**

*Deklaracja Programowa Polskiej Akcji Katolickiej*, volebný leták.

*Informator Parlamentarny Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i Komitetów Obywatelskich NSZZ „Solidarność“*, č. 44, 9. september 1991.

*Informator Parlamentarny Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i Komitetów Obywatelskich NSZZ „Solidarność“*, osobitné vydanie, október 1991.

Polskie Stronnictwo Ludowe: *Dokumenty programowe na Nadzwyczajny Kongres*, Warszawa, jún 1991.

Porozumienie Obywatelskie Centrum, volebný leták.

*PSL wobec najważniejszych problemów kraju*, volebný leták.

Sojusz Lewicy Demokratycznej: *Platforma wyborcza. „Tak dalej być nie może!“*, brožúra.

Wyborcza Akcja Katolicka: *Lista nr. 17. Program wyborczy*, volebný leták.

„O čo sa usiluje Strana demokratickej ľavice“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*. Výkonný výbor SDL, 1992.

„Volebný program KDH“, *Slovenský denník*, 5. máj 1992.

„Východiská hospodárskej a sociálnej politiky SDL“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*. Výkonný výbor SDL, 1992.

Peter Weiss, „Za ľavicovú voľbu pre Slovensko“, *Dokumenty prvého zjazdu SDL*. Výkonný výbor SDL, 1992.

Program Hnutia za demokratické Slovensko, *Desatoro volebného programu hnutia za demokratické Slovensko*, leták.

Slovenská národná strana: *Slovensko 1992*, máj 1992.

### **2001 – 2002**

Liga Polskich Rodzin: *Polisce – niepodległość.-, Polakom – praca, chleb, mieszkania. Program solidarizmu narodowego Ligi Polskich Rodzin*, volebná brožúra.

Platforma Obywatelska: *Program, 2001*. ([www.platforma.org](http://www.platforma.org)).

Polskie Stronnictwo Ludowe: *Czas na zmianę... Program społeczno-gospodarczy PSL*, volebná brožúra, 2001.

Prawo i Sprawodliwość: *Program Prawa i Sprawiedliwości*, volebná brožúra.

Program wyborczy Sojusz Lewicy Demokratycznej – Unia Pracy: *Przywróćmy normalność, wygrajmy przyszłość*.

Magyar Koalíció Pártja/Strana Maďarskej koalície: *Volebný program 2002*.

*Príležitosť pre lepší život – pokračovanie demokratickej vlády*. Volebný manifest SDKÚ – Program pre voľby do Národnej rady Slovenskej republiky 2002.

*S ľuďmi a pre ľudí*, volebný program HZDS – ĽS.

*Volebný program Komunistickej strany Slovenska. Voľby 2002*.

*Volebný program Kresťansko-demokratického hnutia*.

*Voľte poriadok a slušný život! SMER – Tretia cesta*.

## **Použitá literatúra**

Almond, G., Verba, S.: *The Civic Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1963.

Alter, P.: *Nationalism*. London, Edward Arnold, 1991.

Anderson, B.: *Imagined Communities*. London and New York, Verso, 1991.

Brzezinski, Z.: *Post-Communist Nationalism*. Foreign Affairs, 1989/1990, 68, s. 1 – 25.

Collier, D.: *The Comparative Method: Two Decades of Change*. In: Rustow, D. A., Kenneth, P. (Eds.): *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives*. New York, Harper/Collins, 1991, s. 7 – 31.

Diamond, L.: *Developing Democracy. Toward Consolidation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Gellner, E., Ionesco, G. (Eds.): *Populism. Its Meaning and National Characteristics*. The Macmillan Company, 1969.

Hayward, J.: Populist Challenge to „Elitist Democracy“. In: Hayward, J. (Ed.): *Elitism, Populism, and European Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1996, s. 10 – 33.

Kolarska-Bobińska, L.: *Polska scena polityczna po wyborach parlamentarnych 2001 roku*. In: *Przyszłość polskiej sceny politycznej po wyborach 2001*. Warszawa, Instytut spraw publicznych, 2002.

Latawski, P. (Ed.): *Contemporary Nationalism in East Central Europe*. London, Macmillan Press, 1995.

Lijphart, A.: *The Comparable Cases Strategy in Comparative Research*. Comparative Political Studies, 1975, 8/2, s. 158 – 177.

Mény Y., Surel, Y.: *The Constitutive Ambiguity of Populism*. In: Mény, Y., Surel, Y. (Eds.): *Democracies and the Populist Challenge*. New York, Palgrave, 2002.

- O'Donnell, G.: *Illusions about Consolidation*. *Journal of Democracy*, 1996, 7/2, s. 34 – 51.
- Pridham, G., Lewis, P. G.: *Stabilising Fragile Democracies*. London and New York, Routledge, 1996.
- Przeworski, A., Teune, H.: *The Logic of Comparative Social Inquiry*. New York, Wiley-Interscience, 1970.
- Śłodkowska, I.(Ed.): *Wybory 1991. Programy partii i ugrupowań politycznych*. Warszawa, Instytut studiów politycznych PAN, 2001a.
- Śłodkowska, I. (Ed.): *Wybory 2001. Partie i ich programy*. Warszawa, Instytut Studiów Politycznych PAN, 2001b.
- Smith, A. D.: *Theories of Nationalism*. London, Duckworth, 1971.
- Tismaneanu, V.: *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe*. New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Todorova, M.: *Ethnicity, Nationalism and the Communist Legacy in Eastern Europe*. *East European Societies*, 1993, 7/1, s. 135 – 154.
- Van Dijk, T.: *Elite Discourse and the Reproduction of Racism*, (Cit. 13. 9. 2008). Dostępne na:  
<http://www.discourses.org/OldArticles/Elite%20discourse%20and%20the%20reproduction%20of%20racism.pdf>.
- Van Dijk, T.: *Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments*. In: Riggins, S. H. (Ed.) *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, 1997, s. 31 – 64.
- Wood, L. A., Kroger, R. O.: *Doing Discourse Analysis*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications, 2000.
- Zaremba, M.: *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm*. Warszawa, ISP PAN, 2001.

## 8.

### Lenivosť ako „esencia“ rómskej etnickej identity: Kritická analýza diskurzu slovenskej sociálnej politiky<sup>62</sup>

*Peter Drál'*

**Kľúčové slová:** diskurz, etnicita, etnicizácia, esencializmus, sociálna politika, chudoba, symbolické násilie

#### Úvod

Prezentovaná štúdia ilustruje špecifické sociálne náklady postkomunistickej transformácie. Snažím sa v nej odkrývať symbolické procesy sociálneho vylúčovania, v rámci ktorých sa určitá etnická skupina vo verejnom diskurze esencializuje a jej príslušníkom sa ako súčasť ich „podstaty“ pripisuje atribút lenivosti. Práve touto „vrodenu“, „nemennou“, teda esencializovanou črtou sa následne vo verejnom diskurze vysvetľuje a ospravedlňuje chudoba príslušníkov danej etnickej skupiny. Zamerajúc sa na jednu z najdôležitejších reforiem, ktoré boli na Slovensku v transformačnom období prijaté, konkrétne na reformu sociálnej politiky,<sup>63</sup> skúmam, ako sa môžu zdedené sociálne znevýhodnenia a nerovnosti v šanciach medzi rôznymi sociálnymi skupinami naďalej reprodukovať, a to nielen „materiálne“, ale aj symbolicky prostredníctvom diskurzu.

Keďže spoločnosť na Slovensku je sociokultúrne značne diferencovaná, predpokladaná reprodukcia nerovností môže mať aj výrazný sociokultúrny či etnický rozmer. Celkové socioekonomické napredovanie etnickej väčšiny môže byť dosahované bez ohľadu, či dokonca na úkor etnických menšín. Moje skúmanie sa teda zameria na spôsoby, akými tvorcovia sociálnej reformy pristúpili k problému dlhodobej nezamestnanosti a chudoby vo vzťahu k marginalizovaným rómskym komunitám a ako univerzálne politiky a nástroje ovplyvnili postavenie dlhodobo nezamestnaných a sociálne vylúčených Rómov.

Práve rómske komunity sú vnímané ako jedny zo skupín s najvyšším rizikom chudoby a sociálneho vylúčenia. (Ringold et al., 2005, Džambazovič et al., 2004, Džambazovič, Gerbery, 2005). Reforma mohla ešte výraznejšie rozšíriť priepasť medzi marginalizovanými rómskymi komunitami a väčšinovou spoločnosťou. Analýza sa preto upriamuje na spôsoby, akými univerzálna sociálna politika zavádzaná v spoločnosti – poznačenej etnicizovanými socioekonomickými nerovnosťami – mohla ďalej reprodukovať a prehĺbiť tieto nerovnosti.

Pretrvávajúca chudoba a sociálne vylúčenie sú nepriaznivé, občas dokonca aj nebezpečné pre zachovanie sociálnej súdržnosti, spoločenskej stability a pre zabezpečenie demokratického rozhodovania o otázkach spoločného záujmu. Chudobu a sociálne vylúčenie nemožno redukovať len na ich najviditeľnejšiu materiálnu rovinu, ale je vhodné a potrebné vnímať ich aj v kontexte celkového spolunažívania rôznych segmentov

---

<sup>62</sup> Štúdia je skrátenou verziou diplomovej práce *Ethnicized Laziness: Roma in the Slovak Social Policy Discourse*. Budapest, Central European University, 2006. Celý text je dostupný v anglickom jazyku na adrese: <http://web.ceu.hu/nation/theses/Dral.pdf>.

<sup>63</sup> Pod súhrnným názvom sociálna reforma alebo reforma sociálnej politiky v tomto texte prezentujem súbor politik a nástrojov prijatých v rokoch 2003 a 2004, ktoré sa však týkali iba časti sociálnej politiky, a to systému sociálnej pomoci a politiky zamestnanosti.

spoločnosti. Preto treba chudobu a sociálne vylúčenie chápať ako viacrozmerné javy spoločenského života. Logicky, skúmanie takýchto javov si vyžaduje aj adekvátnu metodológiu, v ktorej sú konvenčné kvantitatívne ukazovatele materiálnej chudoby doplnené kvalitatívnymi zisťovaniami.

Jednou z kvalitatívnych alternatív je pristúpiť k sociálnej politike a jej vplyvu na socioekonomické nerovnosti z perspektívy distribúcie a redistribúcie nielen materiálnych, ale aj symbolických zdrojov. V takejto perspektíve je hodné skúmania predovšetkým to, do akej miery nerovnosť symbolického kapitálu odráža existujúce mocenské vzťahy. Tieto vzťahy možno analyzovať napríklad vo verejnom diskurze a v spôsoboch, akým diskurz existujúce nerovnosti nielen odráža, ale k ich pretrvávaniu aj sám prispieva. Diskurz slovenskej sociálnej politiky, a nie sociálna politika samotná, je preto skúmaným materiálom tejto štúdie.<sup>64</sup>

V prvej podkapitole stručne prezentujem prijatú metodológiu, ktorá je inšpirovaná predovšetkým kritickou diskurznom analýzou (critical discourse analysis – CDA), a to predovšetkým metódami vypracovanými Normanom Faircloughom. Táto ťažisková metodológia je doplnená koncepciou symbolickej moci a symbolického násillia Pierra Bourdieho a konštruktivistickým vymedzením etnicity Rogersa Brubakera.

Hlavná podkapitola sprostredkúva prierez diskurzom sociálnej politiky s osobitnou pozornosťou venovanou implicitnému či explicitnému pripisovaniu atribútu lenivosti vo vzťahu k Rómom. Jej jednotlivé časti sa postupne venujú širšiemu kontextu prijímania sociálnej reformy, domácomu akademickému diskurzu a jeho výpožičkám zo zahraničnej odbornej produkcie o chudobe a sociálnom vylúčení, a následne aj diskurzu tvorcov politiky a mediálnemu diskurzu počas protestov, ktoré reforma vyvolala.

Na záver ponúkam zhrnutie prezentovaných interpretácií a zamyslenie sa nad možnými dôsledkami etnicizácie verejného diskurzu v spoločnosti poznačenej výraznými socioekonomickými nerovnosťami.

## **Metodológia**

Diskurzna analýza sa od klasickej analýzy politík líši v tom, že sa primárne sústreďuje na symbolické dosahy skúmanej politiky. Táto štúdia sa preto venuje predovšetkým analýze spôsobov, akými diskurz sociálnej reformy ovplyvnil vnímanie Rómov na Slovensku. Aj keď takýto prístup zaiste nemôže nahradiť skúmanie „hmatateľných“, materiálnych výstupov politiky, tradičné podceňovanie symbolických aspektov ma motivuje sústreďovať sa predovšetkým na ne. Sociálna reforma je tu teda skúmaná ako fenomén s výraznou symbolickou dôležitosťou pre spolunažívanie Rómov a väčšinového obyvateľstva na Slovensku. Keďže však materiálnu a symbolickú dimenziu vnímam ako vzájomne sa doplňujúce a podmienené, som presvedčený, že takáto kvalitatívna analýza môže významne obohatiť aj prevládajúce kvantitatívne prístupy.

V analýze sa sústreďujem na spôsoby, akými sa existujúce socioekonomické nerovnosti pretavili do diskurzu sociálnej politiky a ako tento diskurz na oplátku zreprodukoval a posilnil symbolickú nerovnosť medzi Rómami a väčšinovou spoločnosťou.

---

<sup>64</sup> Z toho vyplýva aj vymedzenie sa voči tomu, čo táto práca neskúma. Nepokúšam sa v nej analyzovať nástroje sociálnej reformy z hľadiska ich potrebnosti, efektivity či úspešnosti. Nevynášam ani žiadne úsudky o implementovaných či alternatívnych nástrojoch sociálnej politiky. Zameriavam sa teda výlučne na *diskurz*, ktorý zavádzaniu sociálnej reformy na Slovensku predchádzal a v čase jej realizácie ju sprevádzal a ďalej formoval.

Aj keď bol skúmaný diskurz sociálnej politiky vyvolaný konkrétnymi nástrojmi, rozhodnutiami a vyjadreniami, analýza samotná prekračuje rovinu koncepčných dokumentov, legislatívy či politických vyhlásení. V zhode s Fischerom (2003: 139) považujem *interpretáciu spoločensky zdieľaných významov* za základ skúmania akejkoľvek verejnej politiky. V tomto ohľade je tvorba politiky „neustálym diskurzívnym zápasom o definovanie problémov, hraníc jednotlivých kategórií, ktorými sa tieto problémy opisujú, kritérií na ich klasifikovanie a vyhodnocovanie, a významami ideí, ktoré vedú ku konkrétnym činom“ (Fischer, 2003: 60).

Hodnotenie verejnej politiky si preto priam vyžaduje analýzu diskurzívnych praktík a interpretáciu spoločensky zdieľaných významov, pojmov, definícií, predsudkov a stereotypov, ktoré celkový diskurz ovplyvňujú a tvarujú v rôznych oblastiach – v akademickej sfére, v politike, mediálnom zobrazovaní a v neposlednom rade aj vo verejnej mienke. Analyzovať diskurz na akúkoľvek tému a aj v ohraničenom časovom období je však vždy otázkou rozlišovania podstatného od zanedbateľného, a to z hľadiska obsahu, formy spracovania, spôsobov šírenia aj šíriteľov sociálnych významov. Aj v tomto výskume sa sústreďujem iba na jeden aspekt diskurzu sociálnej politiky, ktorý považujem za dôležitý pre reprezentovanie Rómov vo verejnom diskurze.

Na základe štúdia množstva prejavov, ktoré budem dokumentovať v empirickej časti práce, konštatujem, že dominantný diskurz slovenskej sociálnej reformy bol založený na využívaní etnokultúrneho stereotypu „rómskej lenivosti“, ktorý bol vypožičaný z existujúceho repertoáru spoločensky zdieľaných významov o Rómoch. Tento stereotyp fungoval ako základná idea, ako dominantné vysvetlenie problému chudoby, nezamestnanosti a sociálneho vylúčenia a ako nástroj na stigmatizujúce označovanie jeho nositeľov. V diskurze pôsobil prostredníctvom javu, ktorý nazývam *prezumpciou lenivosti*. Táto prezumpcia bola implicitným predpokladom, ktorý bol prítomný v celom skúmanom diskurze a významne ovplyvnil definovanie pojmov prevzatých z existujúcej odbornej literatúry o chudobe. Pomocou takéhoto pojmového aparátu bola vysvetľovaná chudoba Rómov, pričom diskurz tvorcov politiky prevzal tieto interpretácie a výrazne ich zjednodušil počas prípravy reformy, legislatívneho procesu aj administratívnej implementácie tzv. Novej sociálnej politiky. V analýze sledujem tento vývoj diskurzu sociálnej politiky, aby som identifikoval prepojenia medzi jeho jednotlivými úrovňami, pričom prezumpcia lenivosti mi slúži ako interpretatívna červená niť.

Po vypuknutí protestov, ktoré nasledovali po spustení reformy, sa implicitný predpoklad stal explicitne artikulovaným „faktom“, ktorý prevážil komplexnejšie štruktúralne vysvetlenia etnicizovanej chudoby a sociálnej nerovnosti na Slovensku. Výsledkom toho bolo sebaoptvrdzujúce vysvetlenie chudoby Rómov ako dôsledku ich lenivosti. Pritom lenivosť bola v tejto fáze diskurzu Rómom pripisovaná ako prirodzená súčasť ich podstaty či esencie.

### ***Kritická diskurzívna analýza***

Základnou premisou kritickej diskurzívnej analýzy je tvrdenie, že jazyk je nielen nositeľom významov ale aj nástrojom sociálneho konania. Významy aj spoločenské praktiky sú zmysluplné, iba ak sú chápané ako nevyhnutne sociálne fenomény – žiadne významy ani praktiky jednotlivci nepotrebujú, pokiaľ nevstupujú do interakcií s inými jednotlivcami v určitom sociálnom kontexte. Iba v interakcii sa totiž jazyk stáva



prostriedkom komunikácie a sociálnej aktivity. A práve skúmanie vzájomnej súhry medzi dvoma funkciami jazyka, teda komunikačnou a konatívnou môže odhaliť „ako robiť veci slovami“ (Austin, 1962) v ktorejkoľvek oblasti spoločenského života.

Túto súhru sociálnych významov a sociálnych praktík možno študovať v diskurze, ktorý je utváraný (konštruovaný) používaním jazyka. Podľa Fairclougha (1992: 63) diskurz funguje zároveň ako *režim reprezentácie (mode of representation)* a *režim konania (mode of action)*. Zatiaľ, čo prvý režim odkazuje na rozmanité spôsoby, akými sa ľudia snažia pochopiť javy a vzťahy sociálneho sveta prostredníctvom konštruovania a cirkulovania sociálnych významov, druhý režim označuje formy, ktorými ľudia v tomto svete (a na základe sociálne zdieľaných významov) konajú. Konštruované významy môžu byť široko zdieľané mnohými jednotlivcami, čím sa stávajú *sociálnymi významami* (Tamtiež). To, či sa konkrétny význam stane sociálnym, teda široko zdieľaným a reprodukovateľným závisí od hodnovernosti či symbolickej moci tých, ktorí daný význam artikulujú a/alebo šíria a takisto od vnímanosti a akceptovaní tými, ktorí tieto významy prijímajú. Niektoré sociálne významy môžu svojou hodnovernosťou alebo presvedčivosťou inšpirovať aj ku konkrétnej ne-diskurzívnej aktivite, čo opäť poukazuje na dynamiku vo vzťahu medzi dvoma režimami diskurzu.

V našom prípade diskurz sociálnej politiky *prezentuje* spôsoby, ktorými rôzni aktéri – politici, experti, novinári či bežní občania na seba vzájomne pôsobia; ako v diskurze situujú samých seba aj iných; ako vyslovujú a rozširujú určité sociálne významy, ktoré sa vzťahujú na otázky sociálnej politiky. Tento diskurz však zároveň aktívne *re-prezentuje* (konštruuje) definície a vnímanie rôznych otázok a subjektov sociálnej politiky.

Skúmanie a interpretovanie takéhoto diskurzu je tiež nevyhnutne sociálnym a diskurzívnym aktom. Akýkoľvek pokus o interpretáciu diskurzu do toho istého diskurzu nevyhnutne prispieva, stáva sa jeho súčasťou, a to aj v prípade, že sa voči prevládajúcim diskurzívnym praktikám kriticky vyhraňuje. Túto analýzu teda v žiadnom prípade neprezentujem ako objektívnu, „nad vecou“, keďže niečo také ako „objektívna interpretácia“ jednoducho neexistuje. Presvedčovanie o objektívnosti či platnosti akýchkoľvek tvrdení je vlastne len jednou z mnohých diskurzívnych praktík, ktorými sa interpretátori snažia dosiahnuť legitimitu či presvedčivosť svojich tvrdení. Táto kritická diskurzívna analýza teda nielenže nepopiera, ale priamo buduje na subjektívnosti svojich interpretácií a rovnako nepopiera, ale otvorene priznáva svoju sociálnu angažovanosť.

Podľa Fairclougha je každý diskurz zároveň *textom*, súborom *diskurzívnych praktík* a súborom *sociálnych praktík*. (Fairclough, 1992: 73) Tieto tri úrovne si možno predstaviť ako sústredné kruhy, kde text je vnútorným, diskurzívne praktiky stredným a sociálne praktiky vonkajším kruhom. Ak to aplikujeme na skúmaný diskurz sociálnej politiky (1) vnútorný kruh zahŕňa najrôznejšie texty (politické a legislatívne dokumenty, odborné analýzy, mediálne výstupy), ktoré sú všetky zároveň súčasťou (2) stredného kruhu diskurzívnych praktík (povedzme praktík vysvetľovania, obviňovania, oceňovania) a oba kruhy sú pritom včlenené do (3) vonkajšieho kruhu sociálnych praktík, teda nediskurzívnych foriem interakcií medzi ľuďmi (napríklad praktík včleňovania a vyčleňovania niektorých jednotlivcov či celých skupín). Z takto vnímaného diskurzu teda vyplýva, že analyzovaním textov možno dospieť k identifikovaniu a interpretácii v nich obsiahnutých diskurzívnych praktík a následne analyzovať ich vplyv na široko vymedzené sociálne praktiky, ktoré sa v spoločnosti vyskytujú.

Diskurz ako súbor sociálnych praktík prirodzene odráža existujúcu sociálnu štruktúru a postavenie jednotlivcov aj celých skupín. Štruktúra spoločnosti, ktorá je poznačená výraznými nerovnosťami medzi ľuďmi je nielen základom, ale aj dôsledkom sociálnych a (v rámci nich aj) diskurzívnych praktík. Diskurz je teda na jednej strane formovaný a limitovaný existujúcou štruktúrou sociálnych vzťahov a nerovným rozdelením materiálnej aj symbolickej moci, na druhej strane diskurz sám osebe sociálne vzťahy a nerovné postavenie reprodukuje prostredníctvom diskurzívnych nástrojov. Diskurz vždy vytvára (1) subjekty, (2) objekty, a (3) koncepty; ako aj im korešpondujúce (1) sociálne identity (pozície subjektov), (2) sociálne vzťahy (ovplyvnené zdieľanými normami, pravidlami, inštitúciami) a (3) systémy poznania. (Tamtiež: 64) Ak to aplikujeme na skúmaný diskurz sociálnej politiky, tak tento diskurz konštruje sociálne identity (chudobných, Rómov, nezamestnaných); ustanovuje sociálne vzťahy (napríklad medzi rómskymi nezamestnanými a majoritnou spoločnosťou); a je formovaný určitými konkrétnymi významami, ideami, pojmami, predsudkami a stereotypmi (napríklad konceptom kultúry chudoby či stereotypom lenivosti).

### **Diskurz, symbolické násilie a etnicita**

Prezentovaná analýza diskurzu sociálnej politiky sa zameriava predovšetkým na symbolickú rovinu sociálneho vylučovania Rómov, a preto je pre ňu veľmi vhodná Bourdieuova konceptualizácia symbolickej moci a symbolického násillia. Podľa Bourdieua je symbolická moc „mocou vytvárania reality“ (Bourdieu, 1991: 166) a ako taká je založená na vlastníctve symbolického kapitálu. „Symbolický kapitál je kredit; je to moc daná tým, ktorí získali dostatočné uznanie na to, aby boli v pozícii udeľovať uznanie.“ Symbolická moc je teda mocou uznávať (alebo zneuznávať) a pomenúvať veci určitými spôsobmi, a tak je aj mocou vytvárania reality. Keďže symbolické zdroje každej spoločnosti sú rozdelené nerovnomerne, moc vytvárať realitu je vzácnym zdrojom. Nie každý má moc definovať realitu, má ju iba obmedzený počet jednotlivcov a inštitúcií (Carey, 1989: 87)

Navyše, symbolická moc má na rozdiel od iných foriem moci (politickej či ekonomickej) prenikavejší dosah, keďže nerovnomerné rozdelenie symbolických zdrojov ovplyvňuje nielen to, čo rôzni jednotlivci môžu alebo nemôžu robiť, ale aj ich schopnosť opisovať sociálnu realitu. Symbolická moc poznačuje aj vnímanie nerovností v sociálnom svete, vrátane vnímania nerovnomerného rozdelenia symbolických zdrojov samotných (Couldry, 2000: 39). Táto „moc symbolickej moci“ sa často chápe ako prirodzene daná, a takýmto spôsobom je jej dosah nerozpoznaný. Neschopnosť rozpoznať symbolické nerovnosti vytvára priestor na pôsobenie symbolického násillia.

Symbolické násilie je „jemnou, neviditeľnou formou násillia, ktoré ako také nikdy nie je rozpoznané, a preto nie je ani tak [z donútenia] podstúpené ako skôr [dobrovoľne] zvolené“ (Bourdieu, 1990: 127). Je to nepriama forma symbolickej nadvlády, ktorá funguje bez formálneho nátlaku. Symbolické násilie môže byť vykonávané iba za spoluúčasti tých, ktorí nechcú alebo nemôžu vedieť, že sú subjektom takéhoto násillia alebo ho dokonca sami na sebe páchajú (Bourdieu, 1991: 164).

Nerovnomerné rozdelenie symbolickej moci a z neho vyplývajúce symbolické násilie páchané na tých, ktorí ju nevykonávajú, má závažné dôsledky: niektoré definície reality sa stávajú dominantnými, zatiaľ čo iné sú okrajové. Na druhej strane, alternatívne definície reality nikdy nemôžu byť úplne umlčané a každá aktuálne dominantná definícia je vždy

napadnuteľná. Tu je spojenie s teóriou diskurzu očividné: dominancia určitých diskurzov, ich významov, definícií, diskurznych stratégií a praktík nikdy nemôže byť absolútna a alternatívne diskurzy sa vždy objavajú. To však samozrejme neznamená, že dôsledky vykonávania symbolického násilia nemôžu byť hmatateľne reálne, keďže sprevádzajú, posilňujú a motivujú rôzne praktiky sociálneho vylučovania či diskriminácie.

Etnicizovaný charakter skúmaného diskurzu a symbolické prejavy interetnických nerovností si vyžadujú aj vymedzenie samotnej etnicity. V súlade s metodológiou diskurznej analýzy a konštruktivistickou paradigmatou sociálnych vied, je etnicita v tomto texte vnímaná ako sociálny konštrukt. V tomto ohľade preberám Brubakerovu koncepciu, ktorá etnicitu a rasu nepovažuje za akúsi reálne existujúcu vec vo svete, ale skôr za *perspektívu na svet* (Brubaker, 2004: 17), presnejšie povedané, iba za jednu z možných perspektív. Niektoré perspektívy na javy okolo nás totiž naše spôsoby vnímania, interpretovania a reprezentovania *eticizujú*, zatiaľ čo iné tak nerobia. Etnicizovanie akéhokoľvek javu či problému nikdy nie je nevyhnutné, ani „prirodzené“ a je vždy otázkou voľby z rôznych alternatív nazerania na svet, či si už možnosť takéhoto výberu uvedomujeme alebo nie.

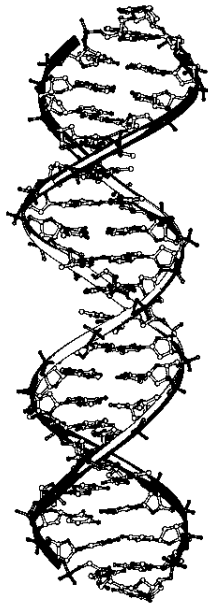
## **Diskurz slovenskej sociálnej politiky**

### ***Diskurzívna špirála***

Diskurz slovenskej sociálnej politiky možno ilustrovať pomocou špirály, ktorá znázorňuje spôsoby problematizácie chudoby a sociálneho vylúčenia Rómov z perspektívy rôznych úrovní skúmaného diskurzu. Čiastkové vymedzenia rómskej chudoby ovplyvňovali rôzne inštitúcie a jednotlivci, ktorí do celkového diskurzu aktívne prispievali, keďže operovali dostatočnou symbolickou mocou. Pritom prezentácia a reprezentácia Rómov a rómskej chudoby bola v jednotlivých úrovniach diskurzu ovplyvňovaná charakteristickou operačnou logikou týchto úrovní a v rámci nej rôznymi pravidlami a obmedzeniami, ktoré formovali, filtrovali, zužovali alebo rozširovali, prioritizovali alebo naopak zanedbávali rôzne aspekty tohto fenoménu.

V jednotlivých fázach či úrovniach diskurzu (častiach špirály) boli vytvárané a cirkulované rôznorodé sociálne významy o tom istom jave, ktoré často viedli k otázkam a dilemám v rovine poznania problému aj pri hľadaní jeho praktických riešení. Tieto úrovne sú pritom vzájomne prepojené, prestupujú sa a navzájom ovplyvňujú. Výrazné pojmové výpožičky napríklad existovali medzi akademickou úrovňou diskurzu a diskurzom tvorcov politiky alebo medzi politickým a mediálnym diskurzom. Výsledné znázornenie zároveň poukazuje na náročnosť uchopenia celkového diskurzu kvôli jeho komplexnosti a mnohoznačnosti sociálnych významov v ňom obsiahnutých.

Napriek tomu, že analyzovaný výsek diskurzu je nevyhnutne selektívny, na základe množstva študovaného materiálu si dovoľujem tvrdiť, že problém rómskej chudoby prechádza načrtnutou diskurznom špirálou prostredníctvom prezumpcie lenivosti, ktorej „všadeprítomnosť“ je v analýze interpretatívne dokladovaná. Jej jednotlivé výskyty sa pritom líšia len mierou implicitnosti či explicitnosti v slovníku každej z načrtnutých úrovní.



### Príloha 1: Špirála diskurzu sociálnej politiky

<b>Aktéri</b>	<b>Aktivity</b>	<b>Pravidlá/limity</b>	<b>Imperatívy</b>	<b>Dilemy</b>
1. akademická obec	teória a výskum	paradigmy, teórie, konceptualizácie	vedecká presnosť a korektnosť	kultúra vs. štruktúra
2. think-tanky	expertíza	ekonomická výkonnosť a udržateľnosť	efektívita, náklady a zisky	rast vs. redistribúcia zdrojov
3. štátne inštitúcie	tvorba politiky	efektívna vláda, mocenská kontrola	riešenie (sociálnych) problémov občanov	občiansky vs. etnický princíp
4. vláda, parlament	vládnutie, prijímanie legislatívy	politické ideológie, záujmy	efektívna vláda	verejná podpora vs. nepopulárne politiky
5. byrokracia	implementácia	administratívne pravidlá a procedúry	vykonateľnosť	účelnosť vs. rutina
6. PR agentúry	propagácia	pravidlá marketingu, dopyt a ponuka	mediálna a verejná pozornosť	zisk vs. etika
7. médiá	spravodajstvo, kontrola verejnej moci	mediálna rutina, senzácie	kritika, verejná služba	atraktivnosť vs. komplexnosť
8. verejnosť	verejná mienka	sociálne významy a stereotypy	blahobyť, bezpečnosť	strach vs. solidarita

## **Sociálne náklady transformácie**

Analýza diskurzu sociálnej politiky sa začína na vrchole špirály – v akademickom prostredí. Ešte pred identifikovaním prezumpcie lenivosti na tejto úrovni je však potrebné aspoň v stručnosti načrtnúť širší kontext diskurzu, ako bol tematizovaný v početných analýzach domácich aj zahraničných odborníkov.

Akademický diskurz o chudobe a špeciálne o chudobe Rómov na Slovensku sa nemôže vyhnúť zarámcovaniu do kontextu procesov politickej a ekonomickej transformácie celej spoločnosti. Podobne ako ostatné postkomunistické štáty strednej a východnej Európy aj Slovensko viac ako jednu dekádu prechádzalo duálnou transformáciou – procesom ekonomickej reštrukturalizácie centrálne plánovanej ekonomiky na ekonomiku trhovú a procesom politickej reštrukturalizácie totalitného režimu na liberálnu demokraciu s limitovanou a decentralizovanou vládou. Tento vývoj bol poznačený postupným okliešťovaním viacerých politických, ekonomických a sociálnych funkcií štátu a ich presunom na novovytvárajúcu sa občiansku spoločnosť, trh a jednotlivca. Ďalekosiahle štrukturálne zmeny významne poznačili aj trh práce a socioekonomický status všetkých vrstiev spoločnosti. Výrazné znižovanie štátnych dotácií na tovary a služby a deregulácia cien na začiatku transformácie priniesli všeobecnú ekonomickú neistotu a relatívne ochudobnenie väčšiny obyvateľstva.

Paralelne popri ekonomickej transformácii vznikla aj snaha o uľahčenie sociálnych nákladov transformácie a zjemnenie potenciálnych napätí v spoločnosti. Základným inštitucionálnym mechanizmom, ktorý mal na tento účel slúžiť bola sociálna záchranná sieť. Tá bola vytvorená ako dočasný nástroj, ktorý umožňoval menej bolestivý prechod ekonomicky aktívnych jednotlivcov medzi rôznymi sektormi ekonomiky, zachová udržateľnú úroveň nezamestnanosti a ochráni pred prepadnutím sa do chudoby tých jednotlivcov, ktorí sa nebudú môcť okamžite uplatniť na trhu práce (Gerbery, Kvapilová 2005: 12).

Sociálne náklady transformácie, riziko nezamestnanosti a prepadnutia do chudoby však v spoločnosti neboli rovnomerne rozložené. Od samého začiatku transformácie boli rôzne sociálne skupiny odlišne pripravené na meniace sa socioekonomické prostredie. Väčšina populácie, napriek relatívnemu ochudobneniu v prvých fázach transformácie, bola schopná zachovať si pozíciu na trhu práce, zmeniť zamestnanie, rekvalifikovať sa alebo využiť nové možnosti v súkromnom sektore. Sociálna záchranná sieť spolu s vnútorodinnou medzigeneračnou solidaritou a zapojením sa do neformálnej ekonomiky spolu poskytli dostatočné prostriedky na slušné prežitie aj v prípade dočasnej straty formálneho zamestnania. Účasť v rôznych sociálnych sieťach taktiež uľahčovala opätovný vstup na pracovný trh. Väčšina populácie tak v strednodobej perspektíve napriek prvotným ťažkostiam z transformácie pozitívne vyťažila.

Na druhej strane boli nekvalifikovaní či nízkokvalifikovaní jednotlivci, ktorí boli v omnoho komplikovanejšej situácii. Ak po strate formálneho zamestnania neboli zapojení do neformálnej ekonomiky alebo nemali podporu širších sociálnych sietí, veľmi pravdepodobne sa stali dlhodobo nezamestnanými a v mnohých prípadoch aj nezamestnateľnými. V dôsledku zvyšovania životných nákladov, ktoré nedokázala dostatočne kompenzovať ani neustále sa znižujúca podpora sociálnej záchranej siete, sa

dočasné ochudobnenie u týchto jednotlivcov mohlo vyvinúť do trvalej chudoby s vysokým rizikom sociálneho vylúčenia.<sup>65</sup>

Hlavným účelom tohto stručného opisu je poukázať na *štrukturálne podmienený* proces transformácie, ktorý zasiahol všetky oblasti života občanov. Táto podmienenosť síce nemala výlučný, ale nepochybne dominantný vplyv na postavenie každého jednotlivca v transformujúcej sa spoločnosti. Uvedomenie si tohto základného faktu má dôležité implikácie pre tvorbu sociálnej politiky, ktorá by mala v ideálnom prípade vyvinúť odlišné nástroje pre odlišné cieľové skupiny s ich odlišne ovplyvneným statusom. V našom prípade možno preto hovoriť o odlišných nástrojoch sociálnej politiky voči dočasne ochudobneným, nezamestnaným, ale kvalifikovaným a uplatniteľným jednotlivcom na jednej strane a nekvalifikovaným, dlhodobu chudobným či sociálne vylúčeným jednotlivcom na strane druhej. Bez ohľadu na to, ako by boli tieto (alebo iné) kategórie zdefinované, samotná diferencovanosť životných situácií poukazuje na potrebu prijímania diferencovaných opatrení.

### **Akademický diskurz**

Skúmanie akéhokoľvek sociálneho javu v transformujúcej sa spoločnosti sa nezaobíde bez analýzy *štrukturálnych* procesov, ktoré tieto javy podmieňujú. Tak tomu bolo aj v slovenskom a zahraničnom akademickom diskurze o chudobe.

Jednou z významných skupín obyvateľstva, ktorej domáci i zahraniční odborníci pripisujú znevýhodnené postavenie počas transformácie, je podstatná časť rómskej populácie. Rozsah prepadnutia životných štandardov tejto časti spoločnosti bol považovaný za bezprecedentný (Ringold et al., 2005: 2) Vysoký výskyt chudoby Rómov bol vysvetľovaný ako dôsledok nízkej úrovne vzdelania, nekvalifikovanosti pracovnej sily a nízkeho sociálneho kapitálu, ale aj diskriminačnými praktikami na trhu práce, nedostatočnou úrovňou bývania, nepriaznivým zdravotným stavom a mnohými ďalšími faktormi, ktoré spolu vytvárali tzv. *kumulatívne znevýhodnenie* (Atkinson, 1999: 158) a v mnohých prípadoch viedli k sociálnemu vylúčeniu (*Poverty and Welfare*, 2002: viii). Tieto napospol *štrukturálne* faktory akademici vnímajú ako historicky zdedené, často včlenené do inštitucionálnych pravidiel a upevňované množstvom každodenných interakcií medzi Rómami a väčšinovou populáciou. Na základe toho viacerí odborníci dokonca vo vzťahu k početnej časti Rómov hovoria o „eticizácii chudoby“ (Emigh et al., 2001).

Na základe týchto poznatkov je zjavné, že už v akademickom diskurze o chudobe na Slovensku je veľmi výrazne prítomný aj etnický alebo etnokultúrny aspekt. A práve ten vedie k formulovaniu dilemy na skúmanej úrovni akademického diskurzu: ak transformácia v multietnickej spoločnosti „produkuje“ tých, čo z nej profitujú, a tých, čo na nej strácajú, pričom jedných možno s vysokou mierou zastúpenia identifikovať v jednej etnickej kategórii a druhých v druhej, malo by to ovplyvniť akademické vysvetlenie problému a následne aj praktickú tvorbu politiky? Alebo je naopak etnicita/kultúra irelevantná a sociálna politika má nasledovať univerzalistický občiansky princíp, a teda vytvoriť nediferencované nástroje na odstránenie chudoby a sociálneho vylúčenia?

Pri pokuse o vyriešenie tejto dilemy je vhodné ozrejmiť, čo sa vlastne myslí pod „eticizáciou chudoby“, v slovenskom kontexte vlastne „romizovaní“ chudoby. Výraz

---

<sup>65</sup> O štrukturálne podmienenej pripravenosti rôznych socioekonomických skupín obyvateľstva počas transformácie pozri napríklad Szalai (2001) a Radičová (2001a).

etnicizácia chudoby môže mať v diskurze dva úplne odlišné významy: 1. jednoduché konštatovanie o disproporčnom pomere chudobných v jednej etnickej skupine v porovnaní s inou etnickou skupinou (v relatívnych, nie absolútnych číslach); 2. sporné tvrdenie, že chudoba má špecifickú kvalitu pre istú etnickú skupinu, ktorá určitým spôsobom odráža aj jej postavenie v celej spoločnosti. Tieto dva významy sú síce odlišné, avšak v praxi, vrátane prípadu Slovenska, sa bežne prelínajú: Rómovia sú omnoho častejšie chudobní ako príslušníci majority a zároveň ich chudoba má isté špecifické črty v porovnaní s chudobou, ktorú okúšajú chudobní Nerómovia. Ak je toto možné, javí sa ako odôvodnené a potrebné vyhodnotiť práve tieto špecifické črty, osobité príčiny a dôsledky rómskej chudoby, a ak bude odlišnosť potvrdená, tak aj navrhnúť diferencované nástroje sociálnej politiky na ich odstránenie.

Prezentovaná dilema bola výrazne prítomná v slovenskom akademickom diskurze o chudobe a mnohí slovenskí odborníci konceptualizovali viaceré špecifiká chudoby Rómov. Na tento účel adaptovali viaceré teórie a koncepty západoeurópskej a americkej sociológie, ale, ako nižšie ilustrujem na niektorých príkladoch, týmto akademickým dovozom v niektorých prípadoch do domáceho diskurzu vniesli to, čo nazývam prezumpciou lenivosti. Týmto importom zároveň oslabili dominantné štrukturálne vysvetlenie chudoby a sociálneho vylúčenia a doplnili ho, v niektorých prípadoch dokonca prevážili, rôznymi kultúrnymi či kvázikultúrnymi vysvetleniami.

### **Chudoba: štruktúra verus kultúra**

Štrukturálne a kultúrne vysvetlenia chudoby sú v západnom akademickom diskurze prítomné už niekoľko desaťročí. V skratke, štrukturálne teórie poukazujú na širšie, systémové usporiadania, ktoré do veľkej miery ovplyvňujú sociálne postavenie jednotlivcov aj celých skupín. Odlišné postavenie spravidla prináša odlišný rozsah príležitostí a s tým súvisiacich životných stratégií a mobilityných dráh. To samozrejme neznamena, že štrukturálne faktory striktno podmieňujú životné perspektívy jednotlivca, akademické vysvetlenia skôr poukazujú na odlišnú dostupnosť materiálnych alebo symbolických zdrojov u rôznych jednotlivcov, ktoré podstatne ovplyvňujú ich dispozície, možnosti výberu a v konečnom dôsledku celkovú kvalitu života. Štrukturálne teórie chudoby zároveň poukazujú na to, že nepriaznivé podmienky alebo kumulatívne znevýhodnenia môžu byť len ťažko prekonané výlučne individuálnou snahou a aktivitou. Odstránenie chudoby štrukturálne znevýhodnených jednotlivcov a skupín si preto vyžaduje prijatie systémových zmien.

Druhý prúd nazerania na chudobu síce uznáva dôležitosť štrukturálnych faktorov na vznik chudoby, avšak zároveň do úvahy priberá ďalší – kultúrny rozmer. Mnohí autori na jeho podchytenie používajú koncepty *kultúry chudoby* (*culture of poverty*) alebo *kultúry odkázanosti* (*dependency culture*), ktoré naznačujú istý odklon od čisto štrukturálnych vysvetlení smerom k skúmaniu individuálnych alebo kolektívnych stratégií pri prispôbovaní sa socioekonomickej realite, prípadne jej zmene.

Pionierskym vysvetlením chudoby z kultúrnych pozícií bolo v americkej sociológii dielo Oscara Lewisa o kultúre chudoby. Tá je chápaná ako adaptívna reakcia na pretrvávajúcu chudobu a chronickú nezamestnanosť. Prispôbenie sa má prejavovať určitými zmenami v hodnotových orientáciách aj v správaní. Tieto adaptívne vzorce pomáhajú vyrovnáť sa s neuspokojenými materiálnymi a symbolickými potrebami a môžu

byť prenášané z generácie na generáciu. Lewis vymenúva šesť konkrétnych podmienok na to, aby kultúra chudoby vznikla. Pritom päť z nich možno považovať za vyslovene štrukturálne (námezdná práca a výroba orientovaná na zisk; dlhodobá vysoká miera nezamestnanosti a nízke mzdy pre nekvalifikovanú pracovnú silu; neschopnosť štátu vytvoriť sociálne, politické a ekonomické nástroje pre nízkopříjmové skupiny; spoločenské presadzovanie hodnôt, ktoré zdôrazňujú hromadenie bohatstva a nízky socioekonomický status považujú za výsledok osobného zlyhania). Poslednú podmienku síce nemožno považovať za vyslovene štrukturálnu, svojím spôsobom však reprezentuje symbolické alebo diskurzívne vyjadrenie predošlých štrukturálnych podmienok, ktoré sú kontrolované dominantnou, aj keď nie nevyhnutne najpočetnejšou skupinou obyvateľov s dostatočným symbolickým kapitálom. Preto jedinou podmienkou, ktorú možno považovať za „kultúrnu“, je existencia určitého typu príbuzenského systému, ktorý môže mať vplyv aj na socioekonomickú štruktúru danej spoločnosti (Lewis in Moynihan, 1968: 87).

Takéto čítanie Lewisa je v kontraste s inými vplyvnými kultúrnymi teóriami, ktoré koncept *kultúry chudoby* nahradili konceptom *kultúry odkázanosti*. Aj keď novší koncept taktiež zdôrazňuje adaptívne a reprodukovateľné mechanizmy ľudského správania, zároveň poukazuje na racionalitu a zámernosť takéhoto konania, ktoré podporuje pretrvávanie odkázanosti medzi generáciami. Tento prúd myslenia do diskusie vnáša aj ekonomické argumenty, a to poukazovaním na neprijateľnosť či nemorálnosť tých jednotlivcov, ktorí sú „v pasci“ odkázanosti, a verejné zdroje využívajú bez toho, aby niečo spoločnosti na oplátku poskytovali (Murray, 1984, Mead, 1986).

Argumentácia *kultúry odkázanosti* tak často opomína štrukturálne faktory nárastu chudoby a nezamestnanosti. Životné stratégie chudobných sú v nej prezentované ako nebezpečné a demotivujúce prijímateľov sociálnej pomoci hľadať si zamestnanie. Nové politiky sa preto snažia problém vyriešiť zredukovaním sociálnej pomoci, zavedením povinnosti pracovať, ako podmienky na získanie sociálnej podpory (tzv. systém workfare) a sprísnením kontroly na zamedzenie zneužívania sociálnej pomoci. Tieto politiky vyvolali vlnu kritiky zo štrukturálnych pozícií, viacerí akademici poukazovali na to, že argumentácia kultúry odkázanosti vo svojej podstate obviňuje obeť z problémov, ktoré sami nezapríčinili. Kritici odmietli aj účelovo moralizujúcu rétoriku, ktorá v konečnom dôsledku znižovala zodpovednosť štátu za odstraňovanie chudoby (Dean, Taylor-Gooby, 1992; Wilson, 1987; Field, 1989; Twine, 1994).

Nemožno jednoznačne určiť, či bola moralizujúca a obviňujúca argumentácia o kultúre odkázanosti výsledkom diskurzívneho zjednodušenia akademickej produkcie v rétorike tvorcov politiky a v populárnom diskurze, alebo či už samotný akademický diskurz prispel k diskurzívnemu obviňovaniu obetí. Zaangažovanosť niektorých akademikov priamo na tvorbe politiky skôr naznačuje vzájomnú prepojenosť oboch oblastí. Na druhej strane, ak si odmyslíme stigmatizujúce nánosy sociálnych významov, ktoré túto verziu kultúrneho argumentu poznačili, tak možno len veľmi ťažko odmietnuť tvrdenie, že sa pri určitých dlhodobých nepriaznivých podmienkach nemôžu vytvoriť určité adaptívne mechanizmy v hodnotových orientáciách aj v správaní chudobných jednotlivcov a skupín. Či je práve vágny pojem *kultúra* vhodným pomenovaním takéhoto javu, je diskutabilné, a v tejto analýze jeho používanie hodnotím kriticky. Avšak existenciu samotného javu nemožno poprieť iba neadekvátnosťou jeho aktuálne prevládajúceho pomenovania.



Pretrvávajúce spory medzi kultúrnymi a štrukturálnymi vysvetleniami chudoby však nie sú nevyhnutné a oba prístupy možno vnímať ako vzájomne sa doplňujúce. Neesencializujúci a nemoralizujúci kultúrny prístup totiž so štrukturálnym prístupom zdieľa základný predpoklad, že na odstránenie chudoby niektorých skupín obyvateľstva kvôli ich znevýhodnenej pozícii v spoločnosti (ktoré *mohlo* viesť k prijatiu pasívnych vzorcov myslenia a správania), je potrebné prijať ďalekosiahle zmeny na systémovej, a nie iba na individuálnej či kolektívnej úrovni. Iba kombináciou týchto dvoch prístupov možno nielen neustále vylepšovať existujúce mechanizmy sociálnej pomoci, ale taktiež prijímať premyslené politiky začleňovania znevýhodnených alebo vylúčených jednotlivcov do spoločnosti.

Takéto ideálne dopĺňanie, ktoré by mohlo viesť k citlivému nastaveniu politik na odstránenie chudoby a sociálnej vylúčenosti, je však možné len za predpokladu, že komplexné vysvetlenia chudoby nie sú zjednodušované, ideologizované a zaťažované stereotypmi. V kontexte etnicizovanej chudoby by teda nemali viesť k používaniu etnických charakteristík na „vysvetľovanie“ sociálnych javov a tým k stigmatizovaniu určitej kategórie jednotlivcov.<sup>66</sup> Práve takéto zjednodušovanie a stigmatizovanie sa vyskytlo nielen v severoamerickom a západoeurópskom diskurze, ale aj v slovenskom diskurze sociálnej politiky, ktorý nereflektovane prevzal nielen odbornú terminológiu, ale spolu s ňou aj nánosy stigmatizujúcich sociálnych významov, ktoré boli ďalej prispôbované slovenskému kontextu.

### ***Slovenské akademické variácie na kultúru chudoby a kultúru odkázanosti***

Analýza akademického diskurzu o chudobe a sociálnom vylúčení Rómov je zámerne zúžená na načrtnutý spor kultúry verzus štruktúry. Slovenskí sociálni vedci zo západnej odbornej literatúry importovali koncepty spojené so skúmaním chudoby a snažili sa ich prispôbiť špecifikám domáceho prostredia. Ale nie zakaždým je jasné, či pri prijímaní novej terminológie venovali dostatočnú pozornosť tomu, akú diskurzívnu záťaž niektoré koncepty vo svojich pôvodných kontextoch získali.

V podstate každá odborná práca o chudobe Rómov na Slovensku v prvom rade analyzuje všeobecne nepriaznivé a štrukturálne podmienené východiskové pozície, ktoré mnohí Rómovia majú v oblasti vzdelávania, zamestnávania, bývania, zdravotnej starostlivosti, politickej participácie či pri uplatňovaní ľudských práv (Vašečka et al. 2002). Mnohí odborníci zároveň poukazujú na nerovnaké vývinové trajektórie rôznych častí krajiny, ktoré odhaľujú ostré kontrasty medzi centrom a perifériou (Falt'an et al. 1995). Rómske komunity sú pritom koncentrované práve v menej rozvinutých regiónoch, čo odborníkov a odborničky viedlo k prijatiu konceptu *dvojitej marginalizácie* (Radičová, 2001b). Tento koncept hovorí o situácii, keď je podstatná časť rómskej populácie koncentrovaná v segregovaných osídleniach, ktoré sú samotné koncentrované v menej rozvinutých regiónoch.

---

<sup>66</sup> Herbert Gans vo svojej analýze používania odbornej terminológie v akademickom diskurze opisuje, ako ani odborná produkcia nie je imúnna pred vplyvmi ľudového diskurzu, ktorý si pôvodne vedecké pojmy prispôbuje, zjednodušuje, rozširuje ich používanie a pridáva im dodatočné vrstvy významov. Následkom toho sa ich ďalšie používanie v odbornej literatúre stáva dvojznačným a aj pôvodne neutrálne, opisné termíny dostávajú hodnotové konotácie s často negatívnym obsahom. Takýmto spôsobom môže aj odborná verejnosť, i keď nechceme či nevedome, posilňovať ľudové predsudky a stereotypy. Pozri Gans (1995).

Nepriaznivé sociálne podmienky, výskyt chudoby a sociálneho vylúčenia tak výrazne korelujú s etnickou štruktúrou krajiny, a to predovšetkým vďaka dvom makroštrukturálnym faktorom: inštitucionálnemu (školsstvo, trh práce a pod.) a socio-geografickému (rozvinuté a nerozvinuté regióny). Napriek absencii či neadekvátnosti etnických údajov tieto dva makro-faktory nepriamo naznačujú súvislosť medzi výskytom chudoby a koncentráciou rómskej populácie (Džambazovič, 2004).

Mnohí odborníci však poukazujú na obrovskú rôznorodosť vo vnútri samotných rómskych komunit. Zdôrazňované sú predovšetkým priepastné kultúrne a sociálne rozdiely, ktoré pretrvávajú medzi rómskou elitou a rómskou chudobou (Vašečka, 2001). Vnútoraná rôznorodosť rómskej populácie často vedie ku konštatovaniu, že na Slovensku nemožno hovoriť o „Rómoch“ ako o zdanlivo homogénnej kategórii a rovnako nemožno vytvárať a prijímať univerzálne politiky, ktoré by mohli vyriešiť akýsi jednoliaty „rómsky problém“ (Radičová, 2001a: 444). Namiesto toho je nevyhnutné hovoriť o rôznych podskupinách Rómov, ktorých situácia by mala byť riešená diferencovanými politikami, s ohľadom na diferencované problémy, ktorým čelia.

Vnútoraná heterogénnosť rómskej populácie kombinovaná so štrukturálnymi faktormi je prezentovaná ako príčina výskytu chudoby a sociálneho vylúčenia u *mnohých* Rómov. Podľa Radičovej je základná diferenciácia rómskej populácie podmienená štyrmi faktormi: (1) stavom regiónu; (2) typom integrácie, resp. segregácie; (3) mierou koncentrácie, početnosťou [Rómov v danej lokalite]; (4) proporciou rómskej populácie vo vzťahu k majoritnej spoločnosti (Tamtiež: 442.) Radičovej ťažiskový argument znie: „S mierou marginalizácie toho ktorého územia na Slovensku sa prehlbuje miera chudoby istej vrstvy populácie, špeciálne rómskej populácie“ (Tamtiež: 443). Inými slovami, životné podmienky regiónu podmieňujú povahu a hĺbku chudoby, ktorá sa v ňom vyskytuje. Sú tak nezávislou premennou, zatiaľ čo etnicita je závislou premennou, a nie naopak. Z toho vyplýva, že integrovaní Rómovia neobývajú segregované osídlenia a sú s oveľa menšou pravdepodobnosťou v stave absolútnej chudoby (čo nevyklučuje ich prípadnú relatívnu chudobu, tak ako u príslušníkov akejkoľvek inej etnickej skupiny).<sup>67</sup> Na druhej strane, Rómovia, ktorí žijú v segregovaných osídleniach, žijú v drvivej väčšine prípadov v absolútnej chudobe, ktorá sa v mnohých prípadoch vyvinula do celkového sociálneho vylúčenia.

Čo vyplýva z tohto stručného náčrtu, je vcelku zjavné: na Slovensku možno hovoriť o štrukturálne podmienenej chudobe, ktorá sa týka veľkého počtu Rómov. Avšak v odbornej diskusii o chudobe špecifickejšej, štrukturálne vymedzenej podkategórie *segregovaných* Rómov aj do slovenskej akademickej debaty vstupujú kultúrne koncepty. Rozdiely v rámci slovenskej odbornej produkcie možno pomerne jasne rozdeliť na základe toho, či a do akej miery používajú kultúrne explanačné rámce alebo či ich odmietajú. Ak sú využívané, tak obyčajne dopĺňajú dominantné štrukturálne vysvetlenia, aj keď v odlišnom rozsahu a intenzite. Významné rozdiely možno pozorovať aj v používaní konceptu *kultúry chudoby* a konceptu *kultúry závislosti* – je pritom pozoruhodné, že anglický výraz „dependency“ bol odborníkmi preložený ako *závislosť*, aj keď slovenský

---

<sup>67</sup> Absolútna chudoba označuje stav, v ktorom je príjem domácnosti nižší ako prostriedky nevyhnutné na zabezpečenie základných tovarov a služieb pre život. Relatívna chudoba označuje stav, v ktorom je príjem domácnosti nižší ako priemerný príjem všetkých domácností v danej spoločnosti. (Pozri napríklad Džambazovič et al., 2004).

akademický diskurz i sociálna politika dovedy používali prevažne výraz *odkázanosť*. Oba výrazy pritom majú očividne odlišné konotácie. Zatiaľ čo odkázanosť poukazuje skôr na nemožnosť pomôcť si vlastnými silami, závislosť evokuje priam biologicky podmienený návyk, čo možno v prípade poberania sociálnych dávok považovať za neprimerané a stigmatizujúce pomenovanie.

Je pomerne zaujímavé pozorovať, že ak sa v odbornom diskurze narába s kultúrou chudoby, týka sa výlučne segregovaných Rómov. To samo osebe nie je až také prekvapujúce, keďže iba segregovaní Rómovia spĺňajú väčšinu podmienok, ktoré môžu viesť k vzniku klasicky zafinovanej kultúry chudoby: žijú pod úrovňou životného minima, teda v absolútnej a nielen relatívnej chudobe; sú zväčša dlhodobo nezamestnaní a ťažko zamestnateľní na súčasnom trhu práce; obývajú segregované osídlenia a majú vo všeobecnosti negatívne skúsenosti s okolitým väčšinovým prostredím, ktoré je poznačené nevraživosťou, diskrimináciou a rasizmom. To všetko vytvára vhodnú konšteláciu na vznik kultúry chudoby, ktorá by nemohla vzniknúť u nerómskych chudobných, lebo napriek dlhodobej nezamestnanosti nebývajú segregované s ľuďmi v rovnakých životných podmienkach a nie sú viditeľne „iní“, kvôli čomu by mohli byť dennodenne vystavovaní prejavom rasizmu a diskriminácie.

Povaha a hĺbka chudoby (absolútna oproti relatívnej), formy osídlenia (segregované oproti integrovaným) a diskriminácia na základe viditeľnej odlišnosti – to sú tie faktory, ktoré kvalitatívne odlišujú chudobu *segregovaných* Rómov od ostatných chudobných jednotlivcov či skupín na Slovensku. Ak teda v slovenskom kontexte možno vôbec hovoriť o ohrození istej kategórie ľudí ako o skupine ohrozenej kultúrou chudoby, sú to práve segregovaní Rómovia (Džambazovič, Jurásková, 2002: 549 – 53; Jurásková, 2004: 70). Z analyzovanej odbornej literatúry však nie je vždy zrejmé, či v segregovaných prostrediach kultúra chudoby už *existuje* alebo či je len pravdepodobným scenárom, ak mu žiadna vonkajšia intervencia nezabráni.<sup>68</sup>

Situácia je podstatne odlišná v narábaní s konceptom kultúry závislosti. Napríklad, Radičová po tom, ako rozoberá pojem zdvojenej marginalizácie, čo je výsostne štrukturálny koncept, vynachádza ďalší, pomerne necitlivý termín – *znásobená kultúrna závislosť* (Radičová, 2001a: 444). Tá má charakterizovať život v uzavretých komunitách s homogénnou sociálnou štruktúrou a s jediným vzorcom sociálneho správania, ktorý sa prejavuje pasivitou, rezignáciou a apatiou. Jednotlivci uväznení v kultúre závislosti majú jedinú životnú stratégiu, ktorá je orientovaná iba na prežitie. Autorka však vyslovene zdôrazňuje, že tieto črty sú typické pre reprodukovajú absolútnu chudobu, čiže nie sú etnickými črtami. Je to teda podľa nej primárne problém sociálneho vylúčenia a iba sekundárne etnický problém (Tamtiež: 444 – 445).

Nachádzať sa v situácii závislosti znamená, že jednotlivci nie sú sami schopní vymaniť sa z tejto pasce. Odborníci preto navrhujú zásadné zmeny sociálneho systému, ktoré posilnia stimulačné a motivačné prvky sociálnej ochrany (napríklad vykonávanie verejnoprospešných služieb namiesto nepodmieneného príjmu sociálnych dávok). Zároveň však nabádajú na identifikovanie odlišných kategórií chudobných a sociálne vylúčených a na prijímanie diferencovaných nástrojov na centrálnej, regionálnej aj lokálnej

---

<sup>68</sup> Napríklad Džambazovič a Jurásková hovoria o *možnom* dôsledku sociálneho vylúčenia, ktorému čelia segregovaní Rómovia. Na druhej strane, kvalitatívny terénny výskum naznačuje, že tento stav už môže byť realitou (Radičová, 2001b, 102).

úrovni, ktorá bude brať do úvahy špecifické, individuálne potreby (Tamtiež; Únik z pasce závislosti, 2003: 44 – 45).

Radičovej práca je pre analýzu diskurzu sociálnej politiky, a predovšetkým pre spor štrukturálnych a kultúrnych perspektív na chudobu, zaujímavá práve pre svoje skombinovanie dominantného štrukturálneho argumentu o chudobe Rómov vo všeobecnosti a doplnkovým kultúrnym argumentom, ktorý aplikuje na špecifickú podskupinu segregovaných Rómov. Jej argumentácia špecifikuje podmienky, za ktorých sa môže rozvinúť kultúra závislosti, ako na jej vznik vplývajú nepriaznivé štrukturálne podmienky a ako sa následne prejavuje v správaní a hodnotových orientáciách. Pre analytické účely tejto práce je dôležité mať na pamäti tieto dve neoddeliteľné dimenzie, pretože v ďalších textoch bude medzi nimi možné pozorovať výrazné posuny.

Sama Radičová preformulovala svoj vlastný argument o životných stratégiách ľudí žijúcich v absolútnej chudobe a obzvlášť segregovaných Rómov, ktoré „zďaleka nie sú vyčerpané iba stratégiou „sociálneho parazitizmu“ (Radičová, 2001c: 435). Využívané individuálne stratégie následne rozdelila na pasívne, aktívne spojené s prácou a stratégie očakávania pomoci a úniku (pred skutočnosťou, eskapizmom). Posledná menovaná stratégia sa prejavuje spoliehaním na sociálne dávky alebo migráciu. Na inom mieste už táto myšlienka bola sformulovaná omnoho ľudovejším jazykom: „Rómovia zo segregovaných osád sa výrazne menej zaujímajú o hľadanie práce ako Rómovia pochádzajúci z integrovaných lokalít, v niektorých prípadoch sa o prácu nezaujímajú vôbec. Ich stratégia skôr spočíva v spoliehaní sa na sociálne dávky a aktivity v neformálnej ekonomike“ (Tamtiež: 436).

Vzhľadom na kontext, v ktorom boli citované pasáže vyslovené, a pomerne rozsiahly náčrt štrukturálnych podmienok, ktoré mali byť základom pre vyvinutie životných stratégií rezignácie a prispôsobenia sa nepriaznivým podmienkam, tieto vyjadrenia nemožno bezproblémovo označiť za jasný príklad fungovania prezumpcie lenivosti v akademickom diskurze. Radičová výslovne odmieta zjednodušené mediálne pokrytie, ktoré podľa nej Rómom pokúšajúcim sa nájsť si prácu automaticky pripisuje neúprimnosť a ilustruje to konkrétnymi údajmi o aktívnom zapojení Rómov do verejnoprospešných prác (Tamtiež). Keď sa však pomerne sofistikované argumenty zjednodušia a vytrhnú z kontextu, ako sa to udialo v neskorších fázach diskurzu sociálnej politiky, retrospektívne možno nájsť zárodok takéhoto diskurzívneho zneužitia práve v akademickom diskurze o chudobe Rómov na Slovensku. Práve ten totiž poskytol myšlienkové rámce a koncepty, ktoré boli neskôr využívané veľmi selektívne, zjednodušene a účelovo pri tvorbe, propagácii a implementácii sociálnej reformy, ako aj pri jej mediálnom pokrytí.

Diskurzívna špirála prezumpcie lenivosti sa začína v slovenskom odbornom diskurze, ktorý adaptoval novú terminológiu a podcenil negatívne diskurzívne nánosy, ktoré ju sprevádzali a ktoré si veľmi rýchlo našli spojenie so široko zdieľanými etnickými stereotypmi. Prvá lekcia z analýzy diskurzu sociálnej politiky preto znie: Vlastníci symbolického kapitálu, medzi ktorých sociálni vedci nepochybne patria, to s opatrnosťou určite nepreženú, ak si zanalyzujú, aké dôsledky môže mať používanie odborných pojmov a teoretických vysvetlení na existujúcu nerovnosť v distribúcii symbolickej moci a z nej vyplývajúcu hrozbu spolupodieľania sa na symbolickom násilí.

Prvotná rovnováha štrukturálnych a kultúrnych faktorov v akademickom diskurze bola už čoskoro vychýlená smerom ku kultúrnym alebo skôr kvázi-kultúrnym

argumentom a premiešala sa s množstvom sociálnych významov a široko zdieľaných etnických stereotypov o Rómoch. Nie každý odborný text slovenskej sociológie poskytuje detailnú analýzu štrukturálnych príčin chudoby Rómov. Zároveň, v niektorých prácach sa *možnosť* či *pravdepodobnosť* vzniku kultúry závislosti nenápadne mení na *realitu* a už nie je prisudzovaná iba podkategórii segregovaných Rómov, ale všetkým Rómom. Tento posun uľahčila vágnosť samotného termínu *kultúra*, v ktorej sa v tomto prípade miešajú minimálne dva odlišné významy.

Je evidentné, že Rómovia ako etnická kategória reprezentujú špecifickú kultúru v antropologickom zmysle slova. Zároveň sa však pri niektorých Rómoch hovorí o kultúre chudoby či kultúry závislosti, ktoré majú byť odpoveďou na štrukturálne znevýhodnenia, ktorým táto kategória ľudí v mnohých prípadoch čelí. Práve táto dualita prispela k miešaniu oboch významov. Bez ohľadu na zásadnú odlišnosť medzi nimi totiž používanie toho istého výrazu zahmlieva poukazovanie na štrukturálne korene chudoby Rómov a pozornosť presúva k rómskej kultúre ako takej, alebo skôr k jej reprezentácii vo väčšinovej spoločnosti. Chudoba je potom vnímaná ako neoddeliteľná, prirodzená súčasť rómskej antropologickej kultúry.

Táto zámena umožňuje diskurzívne zneužitie kultúrneho vysvetlenia chudoby a vedie k vzniku naratívov aj mimo akademického prostredia. Ostatné úrovne diskurzu taktiež charakterizuje *diskurzívna etnicizácia chudoby*, ktorá sa zásadne odlišuje od faktu *eticizovanej chudoby* (empiricky overiteľnej disproporcie vo výskyte chudoby u slovenských Rómov oproti Nerómom). Rozdiel medzi úrovňami však spočíva najmä vo využívaní dodatočných sociálnych významov, čiastočne adaptovaných z toho, čo je bežne vnímané ako podstata či esencia rómskej kultúry.

Diskurzívna etnicizácia chudoby sa vyskytuje v zásade v dvoch základných podobách. Prvý spôsob rómsku chudobu reifikuje, teda prezentuje ako niečo prirodzené. Podľa tohto vysvetlenia je logické, že Rómovia sú (pri svojom spôsobe života) chudobní. Toto vnímanie je založené na zjednodušenej predstave chudoby ako individuálneho zlyhania, ktoré je v tomto prípade aplikované na celú kategóriu ľudí. Sprievodná diskurzívna stratégia spočíva v obviňovaní obetí: Rómovia sú zodpovední (sami si za to môžu), že sú chudobní, nezamestnaní, sociálne vylúčení.

Druhý spôsob, ktorý sa s prvým dopĺňa, no zároveň sa od neho odlišuje, spočíva v *esencializácii* rómskej chudoby. Chudoba sa tak považuje za súčasť údajnej rómskej podstaty. Nie je to teda ani tak ich vinou, ako skôr ich nezmeniteľnou esenciou, ktorá im nedovoľuje žiť inak, ako v chudobe. Sprievodná diskurzívna praktika už nespočíva v obviňovaní obetí, ale je založená na „argumente slepej uličky.“ Ten tvrdí, že problém chudoby Rómov je vo svojej podstate neriešiteľný. Pre nemožnosť riešenia sa pritom uvádzajú rôzne dôvody, pričom všetky sú vo svojej podstate esencialistické: Rómovia sú nezmeniteľní, neprispôsobiteľní, „už raz takí“ a podobne. V populárnom diskurze existuje množstvo variácií tohto tvrdenia a rovnako veľký repertoár pripisovaných atribútov vrátane atribútu lenivosti.

Oba spôsoby diskurzívnej etnicizácie chudoby Rómov parazitujú na kultúrnom vysvetlení chudoby, ktoré značne zjednodušujú a splošťujú. Tieto diskurzívne praktiky nemôžu vychádzať zo štrukturálnych argumentov, keďže tie hovoria o výraznom obmedzení individuálnych možností na odstránenie chudoby. Kultúrny prístup naproti tomu do veľkej miery závisí od *nejakého* hodnotenia chudobných jednotlivcov vo vzťahu

k ich chudobe. Dva spôsoby diskurzívnej etnicizácie chudoby Rómov nie sú prítomné iba v populárnom diskurze či v tzv. ľudovej sociológii (Hirschfeld, 1996)<sup>69</sup>, ale vyskytujú sa aj v akademických prácach. Napríklad v krátkom článku vydanom v časopise *Sociológia* pod názvom „Možnosti a špecifiká zamestnávania absolventov rómskej národnosti“ Lukáč zakladá svoj argument na tvrdení, že „ich kultúrne a sociálne znaky (sic) sa stali určujúcimi pre prvé masové prepúšťanie zo zamestnania na začiatku 90-tych rokov“ (Lukáč, 2001: 512). To podľa autora poukazuje na fakt, že:

Dlhodobo (aj pri plnej formálnej zamestnanosti pred rokom 1989) sa väčšina Rómov prejavovala nízkou hodnotou vzdelania vo svojej hodnotovej orientácii, s čím úzko súvisí adekvátne umiestnenie hodnoty práce ako činnosti nevyhnutnej pre zabezpečenie životných potrieb. Tieto dva základné znaky je možné považovať za integrálnu súčasť rómskej kultúry (sic), čo podmieňuje ich súčasné, ale i minulé postavenie v spoločnosti (Tamtiež).

Ťažko by sa v odbornom časopise hľadal lepší príklad diskurzívnej stratégie obviňovania obetí za svoje súčasné aj minulé postavenie v spoločnosti. Toto tvrdenie priam ideálno-typicky esencionalizuje rómsku etnicitu a reifikuje rómsku chudobu. Prvá diskurzívna praktika sa realizuje spájaním nízkeho ocenenia pre vzdelanie a prácu ako „integrálnej súčasti rómskej kultúry.“ Druhá praktika zas chudobu „vysvetľuje“ ako prirodzený dôsledok takejto charakteristiky pre minulé aj súčasné postavenie jej nositeľov v spoločnosti. Ďalej sa v článku uvádza, že diametrálne odlišná kultúra Rómov ich „priamo predurčuje (sic) byť tou sociálnou skupinou, ktorá sa v nových rýchlo sa meniacich životných podmienkach javí ako ohrozená a vysoko problémová“ (Tamtiež: 513).

Rómovia sa podľa Lukáča len pramálo zaujímajú o riešenie svojej situácie napríklad založením živnosti alebo zapojením sa do rekvalifikačných programov. Podľa Lukáča to môže súvisieť „jednak s ich nesolventnosťou a tiež s potrebou výraznej aktivity, snahy a istých špecifických schopností potrebných k tejto činnosti“ (Tamtiež: 514). Rómovia sú teda vnímaní ako ľudia, ktorí nevykazujú výraznú aktivitu či snahu – inými slovami, sú leniví a v osadách vytvárajú „zoskupenia závislých od sociálnych dávok“ (Tamtiež: 513). V záverečných pasážach autor zdôrazňuje, že na zníženie nezamestnanosti Rómov je potrebné prijať viacero čiastkových opatrení v rôznych oblastiach spoločenského života, ale ako najdôležitejšia sa javí vlastná aktivita Rómov samotných (Tamtiež: 514). Táto posledná zmienka o nedostatku aktivity u Rómov (ako takých) je bodkou za unikátnym príkladom fungovania prezumpcie lenivosti v slovenskom akademickom diskurze.

Slovenská odborná verejnosť vo všeobecnosti prijala a používala koncepty kultúry chudoby a kultúry závislosti (namiesto odkázanosti) iba na doplnenie prevládajúceho štrukturálneho vysvetlenia chudoby Rómov. Avšak tento štrukturálny základ nebol zakaždým zdôrazňovaný, občas sa jednoducho považoval za samozrejmy. Postupnosť vzájomného nadväzovania a požičavania si medzi rôznymi textami a diskurzívnymi praktikami v nich obsiahnutými sa pritom vyvíjala takým spôsobom, že to, čo bolo jasne sformulované a vyargumentované v jednom texte, bolo v ďalšom len stručne

---

<sup>69</sup> Ľudová sociológia alebo ľudová „teória“ spoločnosti organizuje poznatky o sociálnych skupinách na základe vrodenných psychologických mechanizmov, pričom ich obsah je v mysliach ľudí podmienený konkrétnymi kultúrnymi podnetmi sociálneho prostredia, v ktorom žijú. Niektoré sociálne skupiny sú zároveň esencionalizované, teda ich členom sa pripisuje určitá vrodenná, nemenná podstata, resp. esencia. Viac pozri Hirschfeld (1996) a Kanovského kapitolu v tejto publikácii.

parafrázované, v inom prítomné len ako nevyslovený predpoklad, aby sa napokon v poslednom texte úplne vytratil. Dôsledkom toho sa pôvodný štrukturálny argument (s podmieneným kultúrnym doplnením) postupne posunul k prevažujúco kultúrnemu vysvetleniu, až sa z neho takmer nepozorovane stal kvázi-kultúrny príklad esencializmu.

### **Politický diskurz: Nová sociálna politika**

Slovenská reforma sociálnej politiky bola svojím obsahom veľmi podobná reformám, ktoré prijali konzervatívne vlády v Spojených štátoch a vo Veľkej Británii v priebehu 80-tych rokov 20. storočia. Slovenskí tvorcovia politiky zároveň vychádzali z viacerých zistení domácich sociológov, ale namiesto diferencovaného súboru politík pripravili sociálne opatrenia, ktoré mali univerzalistickú, skupinovo-neutrálnu povahu.

Podstatou diskurzu sociálnej politiky je samotná sociálna reforma, teda súbor opatrení, ktoré boli oficiálne nazvané ako *Nová sociálna politika* (NSP) a včlenené do viacerých koncepcií, stratégií a legislatívy. Na to, aby som mohol objasniť fungovanie NSP v diskurze sociálnej politiky, je potrebné najprv stručne načrtnúť deklarované opodstatnenie jej prijatia a až následne konkrétne opatrenia a nástroje a ich diskurzívne zdôvodňovanie. Svoju analýzu pomerne obsiahlej reformy pritom zužujem na niekoľko základných aspektov, ktoré sa najviac týkajú štrukturálnych verzus kultúrnych chápaní chudoby Rómov na Slovensku. Ide predovšetkým o redefiníciu hmotnej núdze a životného minima ako aj o ústredné idey reformy: motiváciu a aktiváciu.

Ako už bolo povedané, NSP bola vypracovaná na skupinovo-neutrálnom základe, resp. podľa univerzalistického občianskeho princípu (v kontraste k odmietanému etnickému), ako toho času hlásali oficiálne vyjadrenia Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny (MPSVaR). Inými slovami, reformátori odmietli postaviť politiku na skupinovo-diferencovanom základe. Tým však zároveň spochybnili aj empiricky doložitelnú existenciu etnicizovanej chudoby, ako bola predostrená vyššie. Moja interpretácia novej legislatívy sa venuje aj tomuto stretu princípov a snaží sa ukázať, ako aj domnelo skupinovo-neutrálne opatrenia môžu priniesť skupinovo-diferencované výsledky. Takáto perspektíva mi zároveň umožňuje identifikovať skrytú, etnickú dimenziu reformy sociálnej politiky a jej odlišný dosah na špecifickú kategóriu chudobných a sociálne vylúčených Rómov.

### **Východiská a zámery sociálnej reformy**

Každá politická strana, ktorá sa v parlamentných voľbách v roku 2002 uchádzala o priazeň voličov, si musela byť vedomá, že sociálne a ekonomické výzvy neukončenej transformácie budú kľúčovými oblasťami tvorby politiky v nasledujúcom volebnom období. Vysoká miera nezamestnanosti a medziročne neustále vzrastajúce náklady sociálneho systému boli v tejto oblasti hlavnými otázkami, ktoré si vyžadovali riešenie. V diskurze o sociálnej politike začalo prevládať presvedčenie, že predpoklad o dočasnosti vysokej miery nezamestnanosti zo začiatku 90-tych rokov bol zrejme príliš optimistický, a preto bola potreba sociálnej reformy všeobecne akceptovaná.

V tejto situácii staronová stredopravá koalícia začala dominovať politickému diskurzu so svojím silným reformným étosom. Už predvolebné programy neskorších koalíčných strán zdôrazňovali potrebu hlboké transformácie spoločnosti a takmer jednohlasne vyzývali princípy individuálnej slobody a zodpovednosti. Vo vzťahu k sociálnym a ekonomickým otázkam všetky politické strany budúcej koalície vyjadrovali záujem na vytvorení

flexibilného trhu práce, na podpore podnikania, privatizovaní zostávajúcich štátnych podnikov a na zabezpečení rozpočtovej disciplíny verejného sektora. V sociálnej politike sa najviac zdôrazňovala potreba posilniť motiváciu a individuálnu aktivitu. Najrozsiahlejší program v sociálnej oblasti prezentoval Volebný manifest Slovenskej demokratickej a kresťanskej únie (SDKÚ) premiéra Mikuláša Dzurindu, ktorý hlásal:

Náš základný postoj v oblasti ekonomickej a sociálnej politiky je princíp rovnosti príležitostí. Nerovnosť životných situácií, do ktorých sa ľudia dostávajú, chceme korigovať sociálnou politikou tak, aby sa ľuďom poskytla ľudsky dôstojná existenčná istota (Volebný manifest SDKÚ, 2002: 15).

Takáto sociálna politika však „nesmie priniesť stratu stimulácie a drahý, neefektívny a masovo zneužívaný sociálny systém tak, ako je to dnes“ (Tamtiež). V tomto ohľade najsilnejšia politická strana uprednostňovala princíp: „Nie menej peňazí do systému sociálnej pomoci, ale ich spravodlivejšie a adresnejšie rozdelenie“ (Tamtiež). Ako bude ukázané neskôr, volebné sľuby nemusia nevyhnutne korešpondovať s neskôr prijímanými politikami.

Rámcový návrh programu novovytváranej vlády volal aj po vytvorení „efektívneho, štíhleho a nie drahého štátu“ (Programové tézy SDKÚ – SMK – KDH – ANO, 2002: 1) a prijatí rozsiahlych štrukturálnych reforiem sociálneho systému, ktoré mali byť založené na princípoch individuálnej zásluhovosti; zodpovednosti za vlastnú sociálnu situáciu; na prísnej kontrole efektívnosti a trestaní zneužívania sociálneho systému. Koaličné strany zároveň vyjadrili vôľu zintenzívniť politiku sociálnej inklúzie (Tamtiež). Avšak už teraz možno konštatovať, že tento deklaratívny balans medzi solidárnym a individualistickým súborom princípov bol už čoskoro vychýlený v prospech toho druhého.

Spôsob, akým mali byť princípy individuálnej slobody a zodpovednosti včlenené do reformy sociálnej politiky, ukazuje aj Programové vyhlásenie vlády SR. Napríklad, základné ciele „motivovať ľudí v produktívnom veku k aktívnej práci“ a „vytvoriť systém sociálneho zabezpečenia, ktorý by v prípade absencie vlastných príjmov alebo hmotnej núdze poskytol všetkým občanom solidárne zdroje na pokrytie ich primeraných životných potrieb“ mal byť splnený s osobitnou pozornosťou venovanou tomu, „do akej miery navrhované zmeny prispievajú k zníženiu nezamestnanosti a finančnej náročnosti pre daňovníkov a k posilňovaniu motivácie hľadať prácu“ (Programové vyhlásenie vlády, 2002: 21). Z tohto výňatku je zjavné, že rozpočtové limity prezentované ako „finančná náročnosť pre daňovníkov“ boli prvoradé pri zdôvodňovaní žiaduceho rozsahu sociálnej pomoci.

Výber a redistribúcia sociálnych príspevkov mali byť založené na princípe individuálnej zásluhovosti. Vo vzťahu k politike zamestnanosti sa vláda zaviazala prijať také opatrenia, ktoré zvýšia motiváciu jednotlivcov hľadať a udržať si prácu – „a to najmä jednotlivcov, ktorých potenciálna mzda na trhu práce je nízka“ (Tamtiež). Osobitná pozornosť mala byť venovaná dlhodobo nezamestnaným, aby „zabezpečenie ich základných potrieb bolo spojené s primeranou motiváciou zamestnať sa“ (Tamtiež).

Neustále sa objavujúci dôraz na zvyšovanie motivácie naznačuje, že chuť pracovať bola považovaná za všeobecne nízku. Boli to práve dlhodobo nezamestnaní jednotlivci, ktorí boli diskurzívne vykreslení takýmto spôsobom, bez brania ohľadu na iné ako motivačné faktory, ktoré potenciálne mohli mať vplyv na ich situáciu. Formulácie citovaných dokumentov zároveň ukazujú, že boli slovenským odborným diskurzom



inšpirované značne selektívne. Nezaoberali sa nerovnomerným rozvojom rôznych regiónov, nedostatkom pracovných príležitostí alebo inými štrukturálnymi faktormi, ktoré sa podpisovali pod vysokú mieru nezamestnanosti. Jednostranné vzývanie motivácie a aktivity poukazuje na ďalšiu diskurzívnu praktiku, ktorou bolo vyjadrované to, čo som nazval prezumpciou lenivosti slovenského diskurzu sociálnej politiky. Je však potrebné dodať, že aj v tejto fáze bola prezumpcia ešte vždy len nevysloveným predpokladom. Postupne sa však stala ústrednou témou a hlavným motívom sociálnej politiky.

### **Nástroje sociálnej politiky**

NSP predstavovala reformu, ktorá zahŕňala prijatie vyše 30 nových zákonov a novelizácií vypracovaných predovšetkým MPSVaR. Minister Ľudovít Kaník objasňoval potrebu reformy starej sociálnej politiky, ktorá podľa neho iba posilňovala sociálnu záchrannú sieť a viedla k „narastaniu neefektívneho čerpania zdrojov a k stupňovaniu pasivity účastníkov“ (Nová sociálna politika, 2004: 2) Ako hlavná príčina nákladnosti a neefektívnosti systému sa uvádzala nedostatočná motivácia na strane poberateľov sociálnej pomoci, ktorí za ňu nič neodovzdávali. Toto tvrdenie bolo prezentované, ako keby predreformná legislatíva takúto recipročnú aktivitu nejakým spôsobom upravovala. Poberatelia tak boli, zatiaľ len nepriamo, obviňovaní z niečoho, čo im existujúce zákony vlastne ani neumožňovali.

Reformátori presadzovali názor, že starý systém sociálnej pomoci mal pomáhať občanom s najnižším príjmom, aby unikli „závislosti“ na sociálnych dávkach, no namiesto toho túto závislosť prehľboval. To bolo spôsobené predovšetkým minimálnym alebo žiadnym nárastom čistého príjmu po tom, ako si nezamestnaný našiel prácu a stratil tak nárok na vyplácanie sociálnej pomoci. Tento stav bol označený ako *pasca chudoby* a bol mu pripisovaný hlavný podiel na vytváraní kultúry závislosti, ktorý „potláčal prirodzenú ľudskú vlastnosť, akou je pracovná aktivita“ (Tamtiež: 6).

Kvôli týmto deklaroványm nedostatkom MPSVaR výrazne zmenilo systém sociálnej pomoci. Sociálna pomoc už nemala byť vnímaná ako náhrada bežného príjmu. Príjem z pracovnej činnosti mal výrazne prevýšiť príjem zo sociálnych dávok, a to nie zvýšením minimálnej mzdy, ale, naopak, výrazným znížením sociálnej pomoci. Tento posun umožnilo redefinovanie stavu hmotnej núdze a nahradenie starého chápania sociálnej pomoci ako nepodmienennej kompenzácie za novú koncepciu podmienennej a dočasnej pomoci od štátu.

NSP presadzovala princíp, aby sa „akákoľvek zmysluplná činnosť oplatila viac ako nečinnosť“ (Tamtiež: 7). Voči dlhodobo nezamestnaným to znamenalo, že sa mali začať aktívne podieľať na riešení svojej situácie prostredníctvom nástrojov tzv. aktívnej politiky trhu práce. Marketingový slogan, ktorý mal vystihovať celú sociálnu reformu, znel: „Pracovať sa oplatí.“

### **Hmotná núdza verzus životné minimum**

Ako štartovací bod pre prijatie NSP poslúžili novelizácie dvoch zákonov: Zákona o pomoci v hmotnej núdzi (599/2003) a Zákona o životnom minime (601/2003). Dôvody na ich prijatie boli výrečne zosumarizované v Dôvodovej správe prvého z nich. Správa informovala, že podiel ľudí, ktorým je poskytovaná sociálna pomoc spolu so „spoločne posudzovanými osobami“ vzrástla na 11 % obyvateľstva (Dôvodová správa k Zákonu o

pomoci v hmotnej núdzi 2003: 1). Regionálna koncentrácia poberateľov sociálnych dávok sa neprekvapujúco prekrývala s regionálnou distribúciou chudoby aj s regionálnou koncentráciou rómskeho obyvateľstva. To je ďalší príklad toho, ako môže mať domnelo skupinovo-neutrálne alebo univerzálne občianska politika významné skupinovo-špecifické, v tomto prípade etnické dosahy.

Dôvodová správa ďalej uvádza, že príjem sociálnych dávok demotivoval predovšetkým tých jednotlivcov, ktorí „nemajú pevne vžitú pracovnú návyky, majú všeobecne nižší životný štandard a početnejšie rodiny, ako je v spoločnosti obvyklé“ (Tamtiež). Politicky korektný jazyk správy tak mal opäť jasného adresáta. Pripisovanie lenivosti, nedostatočných životných štandardov a neakceptovateľne početných rodín spoločne prstom ukazujú na Rómov, resp. poukazujú na prevažujúcu reprezentáciu Rómov v očiach majority. Implikácie tvorcov politiky tak korešpondovali s populárnym presvedčením, že sú to práve Rómovia, ktorí zneužívajú sociálny systém, odmietajú pracovať a majú veľa detí iba preto, aby mohli dostávať vyššie sociálne transfery. Zaujímavé z hľadiska skúmania diskurzu a vzájomných prepojení či výpožičiek medzi jeho jednotlivými časťami je zistenie, že vyššie citované tvrdenie sa v doslovnom znení objavilo v expertnom príspevku, ktorý bol prednesený na konferencii „Od závislosti k práci“ v júli 2003, teda v čase prípravy reformnej legislatívy na MPSVaR (Bednárík et al., 2003).

Pri takomto „nepriamom“ vymedzení problému chudoby NSP redefinovala hmotnú núdzu na „stav, keď príjem občana a fyzických osôb, ktoré sa s občanom spoločne posudzujú, nedosahuje životné minimum a občan a fyzické osoby, ktoré sa s občanom spoločne posudzujú, si príjem nemôžu zabezpečiť alebo zvýšiť vlastným pričinením“ (Zákon 599/2003, čl. 2). Životné minimum bolo definované tradičným spôsobom ako „spoločensky uznaná minimálna hranica príjmov fyzickej osoby, pod ktorou nastáva stav jej hmotnej núdze“ (Zákon 601/2003, čl. 1).

Novinkou však bolo redefinovanie *vzťahu* medzi hmotnou núdzou a životným minimom. Zmena bola založená na predpoklade, že prisúdenie stavu hmotnej núdze nezávisí len od príjmu dotknutej osoby, ale aj „spoločne posudzovaných osôb“ (členov rodiny alebo domácnosti). Ak súčet ich príjmov prevyšoval hodnotu životného minima určeného zákonom, neboli už posudzovaní ako v stave hmotnej núdze a prestali tak mať nárok na sociálne dávky. Ak táto suma bola nižšia, posudzované osoby síce boli v stave hmotnej núdze, ale to ešte automaticky neznamenalo, že mali automaticky nárok aj na pomoc v hmotnej núdzi (NSP, 2004: 8).

Zákon o hmotnej núdzi explicitne uvádza, že upravuje poskytovanie sociálnej pomoci občanovi, pričom cieľom je „spolu s jeho príjmami zabezpečiť základné životné podmienky a pomôcť v hmotnej núdzi s príspevom aktívnej účasti občana a fyzických osôb, ktoré sa s občanom spoločne posudzujú“ (Zákon 599/2003, čl. 1). Sociálne transfery mali byť poskytované výlučne „na zabezpečenie základných životných podmienok“ (Tamtiež, čl. 10), čo podľa reformátorov nie je identické so životným minimom, ako bolo definované vyššie.

Pravdepodobne v očakávaní kritiky z takto redefinovaného vzťahu medzi hmotnou núdzou a životným minimom tvorcovia zákona deklarovali, že nová legislatíva je v súlade s Ústavou, ktorá v článku 39 znie: „(2) Každý, kto je v hmotnej núdzi, má právo na takú pomoc, ktorá je nevyhnutná na zabezpečenie základných životných podmienok,“ teda nie životného minima, ako bol tento stav dovtedy tradične nazývaný v príslušnej legislatíve.

Kritika na seba naozaj nenechala dlho čakať, keďže už počas medzirezortného pripomienkového konania napríklad Konfederácia odborových zväzov namietala, že hmotná núdza je zadefinovaná takým spôsobom, že aj poskytnutie všetkých sociálnych dávok (čo možno len zriedka v praxi dosiahnuť) v ustanovených výškach stále nedosiahne hodnotu životného minima. Predkladateľ zákona námietku odmietol stručne a jasne: „Garancia štátu sa prejavuje v zabezpečení základných životných podmienok, a nie v garancii životného minima“ (Vyhlásenie Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny SR 6. augusta 2003). Zároveň dodal, že na vymanenie sa z tohto stavu má jednotlivec viacero možností na získanie dodatočných dávok, ktoré nová legislatíva zavádza.

Nové nastavenie významne redefinovalo vzťah medzi štátom a občanmi a efektívne znížilo úlohu a povinnosti štátu pri pomoci ľuďom v núdzi. Štát už nemal povinnosť poskytnúť sociálnu pomoc na zabezpečenie primeraného životného štandardu, ale len na prežitie. Referenčná funkcia životného minima tak bola značne znížená v politike odstraňovania chudoby. Ak sa rozdiel medzi „základnými životnými podmienkami“ a životným minimom zdá byť nejasný v teoretickej rovine, v reálnych číslach je omnoho ľahšie pochopiteľný.<sup>70</sup> Tvorcovia reformy otvorene vyzývali jednotlivcov žijúcich pod hranicou životného minima a bez nároku na dávky, aby sa spoľahli buď na spoločne posudzované osoby a širšiu rodinu, prípadne aby svoju situáciu riešili predajom či prenájmom svojho majetku, alebo aby sa napokon obrátili na charitu. Nová legislatíva tieto možnosti explicitne uvádzala ako alternatívne spôsoby kompenzovania zníženého sociálneho príjmu.

Všetky tieto zmeny dodatočne osvetľujú, čo sa vlastne myslelo reformným sloganom „Pracovať sa opláti.“ Občania mali byť motivovaní na prácu zredukovaním sociálnej pomoci v takom rozsahu, že len prostriedky na fyzické prežitie boli naďalej garantované štátom. Ďalším dôvodom na zmenu starého systému bola podľa MPSVaR jeho morálna neakceptovateľnosť, keďže sa v ňom rozlišovalo medzi osobami v hmotnej núdzi z „objektívnych“ a „subjektívnych“ dôvodov. Jedným z dôvodov pre preradenie z prvej do druhej kategórie, so sociálnymi dávkami automaticky zníženými o polovicu, bol jednoduchý fakt registrovanej nezamestnanosti daného jednotlivca viac než dva roky (Zákon 195/1998 Zb. o sociálnej pomoci, čl. 7).

Starý systém bol vnímaný ako nátlakový voči žiadateľom, aby spolupracovali s miestnym úradom práce pod hrozbou vyradenia z evidencie uchádzačov o zamestnanie a následnou stratou nároku na poberanie sociálnych dávok. Nová legislatíva bola propagovaná na deklarovanom dištancovaní sa od podobných praktík, ako aj na prísľube vytvorenia nového vzťahu medzi občanmi a štátom. Ten nemal byť založený na filozofii „donútenia, moralizovania a trestania,“ ale namiesto toho mal vychádzať z filozofie „motivácie a pohľadu jednotlivca do budúcnosti“ (Predkladacia správa k Zákonu 599/2003).

Návrhy dvoch diskutovaných zákonov boli v parlamente schválené bez podstatných zmien. Zápis z parlamentnej diskusie ukazuje, že opozičné strany nevzniesli žiadnu zásadnú kritiku proti novej reforme. Jediná pozoruhodná zmena sa týkala premenovania

---

<sup>70</sup> Napríklad životné minimum pre jednu dospelú osobu bolo stanovené na približne 111 eur mesačne (od 1. júla 2004), zatiaľ čo sociálna dávka bola stanovená približne na tretinu tejto sumy: 37 eur mesačne (od 1. februára 2004) (čl. 2 a čl. 10 citovaných zákonov). Ministerstvo odmietlo návrh odborov, aby prispôbilo sumy životného minima reálnym nevyhnutným nákladom priemerných domácností.

zákona: pôvodný „Zákon o zmiernení hmotnej núdze“ bol príznačne premenovaný na „Zákon o pomoci v hmotnej núdzi.“

### **Nové nástroje sociálnej politiky**

NSP zjednodušila starý sociálny systém zavedením jedinej dávky v hmotnej núdzi a štyroch príspevkov: príspevku na zdravotnú starostlivosť, príspevku na bývanie, ochranného príspevku a aktivačného príspevku. Podstatná zmena spočívala v podmienení nároku na ktorýkoľvek príspevok predtým uznaným nárokom na dávku v hmotnej núdzi. Ako však bolo spomenuté vyššie, stav hmotnej núdze automaticky nevedol k získaniu nároku na sociálnu pomoc. Z toho logicky vyplýva, že ak občan nemal nárok na dávku v hmotnej núdzi, strácal zároveň nárok na všetky ostatné príspevky.

Filozofia NSP bola stelesnená predovšetkým v novoprijatom aktivačnom príspevku, ktorý bol považovaný za ústredný prvok systému sociálnej pomoci. Tento príspevok mal byť poskytovaný tým jednotlivcom, ktorí sa „aktivovali“ vo verejnoprospešných službách, dobrovoľníckej práci, alebo ktorí sa zapojili do rekvalifikačných kurzov či inej formy zvyšovania kvalifikácie (Zákon 599/2003, čl. 12). Nárok na príspevok mohol zaniknúť okrem iného vtedy, ak bol uchádzač vyradený z evidencie kvôli nespolupráci, o ktorej prakticky rozhodoval pracovník úradu práce. Nárok mohol byť v takom prípade obnovený až o rok (Tamtiež, čl. 29).

Zavedenie aktivačného príspevku bolo súčasťou nového Zákona o službách zamestnanosti (4/2004), ktorý vytvoril právny základ na sprísnenie požiadaviek na spoluprácu medzi uchádzačmi o zamestnanie a príslušnými úradmi práce. Ako jeho hlavný zámer bolo proklamované poskytnutie pomoci uchádzačom o zamestnanie pri hľadaní práce prostredníctvom individualizovaného prístupu, ktorý mal byť šitý na mieru ich individuálnym potrebám. Dôležité je podotknúť, že zákon svojou podstatou pozmenil ústavne chránené „právo na prácu“ (čl. 35 Ústavy SR) na „právo na prístup k zamestnaniu“ a zadefinoval ho ako „právo občana, ktorý chce pracovať, môže pracovať a hľadá zamestnanie, na služby zamerané na poskytovanie pomoci pri a) hľadaní vhodného zamestnania, b) vzdelávaní a príprave pre trh práce potrebnej na uplatnenie na trhu práce“ (Zákon 4/2004, čl. 14). Vhodné zamestnanie bolo definované ako zamestnanie, ktoré „zohľadňuje zdravotný stav občana, prihliada na jeho kvalifikáciu, odborné zručnosti alebo druh doteraz vykonávanej práce“ (Tamtiež, čl. 15).

Nový zákon taktiež priniesol novú terminológiu: bývalí *evidovaní nezamestnaní* sa stali *uchádzačmi o zamestnanie* (Tamtiež, čl. 71). V súlade s interpretáciou ústavného práva na prácu zákon pod uchádzačmi o zamestnanie rozumel tých jednotlivcov, ktorí boli schopní, ochotní, hľadajúci si prácu a oficiálne zaregistrovaní (Tamtiež, čl. 6). Zákon takisto uznal špecifické postavenie *znevýhodnených uchádzačov o zamestnanie*, ktorí boli vymedzení podľa kritérií veku (pod 25 alebo nad 50 rokov), trvania registrovanej nezamestnanosti („dlhodobá nezamestnanosť“ po jednom kalendárnom roku nezamestnanosti), nemali skúsenosť so zamestnaním, mali špecifické zdravotné alebo rodinné podmienky alebo sociálne postavenie (Tamtiež, čl. 8). Zamestnávateľom, ktorí zamestnali znevýhodnených uchádzačov, boli poskytnuté skromné úľavy na odvodoch.

Citeľne prísnejšie pravidlá boli stanovené na zotrvanie v evidencii uchádzačov o zamestnanie, ktorí boli povinní hodnoverne dokladovať, že si aktívne hľadajú zamestnanie, byť k dispozícii úradom práce do troch dní od doručenia predvolania za

účelom sprostredkovania zamestnania alebo účasti na aktivačných programoch. Taktiež sa zintenzívnila periodicita predvolaní v závislosti od doby trvania nezamestnanosti, a to podľa pravidla: čím dlhšie obdobie registrovanej nezamestnanosti, tým častejšie predvolania (Tamtiež, čl. 34). Neprítomnosť bez odôvodnenia alebo nespolupráca viedli k vyradeniu z evidencie, pričom pod nespoluprácou sa mohlo rozumieť aj odmietnutie zamestnania, aktivačných programov alebo ich ukončenie z neoprávnených dôvodov. Vyradenie z evidencie mohlo byť vykonané taktiež pre „nepreukázanie hľadania si zamestnania“ (Tamtiež, čl. 36). Všetky tieto pravidlá vhodne ilustrujú deklarovanú zmenu starej filozofie sociálnej pomoci založenej na „donútení, moralizovaní a trestaní“.

### **Aktivačné práce**

Jadrom Zákona o službách zamestnanosti bolo zavedenie tzv. aktivačných prác, ktoré mali byť organizované predovšetkým pre dlhodobo nezamestnaných a „sociálne závislých“ občanov. Aktivácia bola zavedená ako nástroj na znovuzískanie alebo udržanie pracovných návykov, ktoré mali zvýšiť zamestnateľnosť jej účastníkov na trhu práce (NSP, 2004: 21). Minimálne trvanie aktivačných prác bolo stanovené na desať hodín týždenne. Štát poskytoval finančné zdroje do výšky 10 % minimálnej ceny práce. Zvyšok mal byť finančne pokrytý obcou alebo iným poskytovateľom aktivačných prác. Toto nastavenie významne znížilo rozsah *dostupných* prác a tým aj počet ich potenciálnych účastníkov.

Aktivačné práce svojou podstatou, podmienenosťou k vyplácaniu sociálnej pomoci a kompenzačnou funkciou voči výrazne zníženým sociálnym dávkam pripomínali tzv. workfare programy (work for welfare – práca za sociálnu pomoc), ktoré boli zavedené v Spojených štátoch amerických v 80-tych rokoch 20. storočia. Workfare boli založené na požiadavke vykonávať nejakú formu práce tými jednotlivcami, ktorí poberajú sociálnu pomoc štátu (Cattacin, 1999: 58). Workfare na seba postupne nabalili aj iné sociálne významy a nevyslovené predpoklady, ktoré boli v západnej akademickej produkcii vystavené silnej kritike zo štrukturálnych pozícií.

Jadro kritiky spočívalo v tvrdení, že samotnou podmienenosťou poberania sociálnej pomoci štát prinajmenšom implicitne považuje jej poberateľov za vinníkov svojej situácie. Podľa Wilsona to je „morálka jednotlivcov, a nie sociálna a ekonomická štruktúra spoločnosti, ktorá je braná ako jadro problému“ (Wilson 1994: 53). Workfare podľa Walkera uplatňuje stratégiu obviňovania obetí za situáciu, v ktorej sa ocitli (Walker 1990: 74). To vyúsťuje do takého redefinovania situácie, v ktorej si „vinníci“ svoje nepriaznivé postavenie vykúpujú účasťou na aktivitách, ktoré neberú do úvahy ozajstné dôvody ich nepriaznivého postavenia. Inými slovami, nezamestnaným občanom je odopieraná pomoc napriek štrukturálnym príčinám ich nezamestnanosti, súvisiacim napríklad so zmenami v dopyte po rôznych druhoch práce a kvalifikácie.

Obviňovanie obetí zároveň vedie k pripisovaniu chudobným a nezamestnaným celého repertoáru prevažne negatívnych vlastností. Tie ich stigmatizujú a priamo predpokladajú tendenciu ich k neakceptovateľnému a sociálne sankcionovateľnému správaniu. Etnické menšiny sú jednými z najčastejších cieľov takýchto diskurzívnych aj širších sociálnych praktík. V takýchto prípadoch obviňovanie často dostáva podobu kultúrnych či kvázi-kultúrnych súdov – negatívne vlastnosti či neakceptovateľné správanie sú vnímané ako samotná podstata nositeľov odlišnej kultúry. Takéto praktiky teda esencionalizujú a zároveň reifikujú vnímanú kultúrnu odlišnosť. Sociálna politika

očividne môže poslúžiť ako veľmi efektívny nástroj na podobné diskurzívne trestanie, ak je významná časť chudobných či nezamestnaných zároveň kultúrne odlišná. Práve to bol prípad (chudobných) Rómov na Slovensku.

### **Mediálny diskurz: nepokoje**

Prijatie reformnej legislatívy na konci roku 2003 a nadobudnutie platnosti jej kľúčových opatrení na začiatku roku 2004 viedlo k vlne protestov v mnohých obciach a mestách na Slovensku. V tejto podkapitole je načrtnutá selektívna rekonštrukcia mediálneho pokrytia tzv. nepokojov v období od 12. februára do 12. marca 2004.<sup>71</sup> Pozornosť venovaná dominantnému obrazu prezentovanému v slovenských médiách odráža splnutie jednotlivých úrovní skúmaného diskurzu sociálnej politiky do bodu, v ktorom ich už nemožno navzájom oddeliť. Akademická, politická aj populárna rovina diskurzu je v tomto období šírená predovšetkým prostredníctvom masmédií.

### ***Ako sa nepokoje stali „správami“***

Mediálne pokrytie býva analyzované z hľadiska toho, čo ešte nie je a čo už je správa, čiže, čo vyhovuje alebo nevyhovuje kritériám dôležitosti či atraktívnosti pre mediálne pokrytie. Udalosti nasledujúce bezprostredne po spustení sociálnej reformy vo februári 2004 boli spočiatku vnímané ako malé, rozptýlené a teda nedôležité protesty hŕstiek jednotlivcov na východe Slovenska. Ako také sa pomerne dlho nedostali do pozornosti celoštátnych médií a krátke správy sa objavili nanajvýš v regionálnej tlači. Prvé rabovanie obchodu sa pritom udialo už 11. februára 2004. Podľa správ sa ho zúčastnilo až 80 ľudí, ktorí vyrabovali obchodný dom Billa v Levoči a svoj čin do 14. februára zopakovali ešte štyrikrát (!), čo však stále nevzbudilo širšiu mediálnu pozornosť. Až o celý týždeň, 18. februára, TV Markíza odvysielala retrospektívnu reportáž o rabovaní obchodu vo svojich večerných správach (Televízne noviny, 18. 2. 2004). V tom čase už bolo zjavné, že nepokoje sa môžu objaviť aj v ďalších mestách a obciach.

Počiatočnú mediálnu ľahostajnosť možno vysvetliť kombináciou minimálne troch faktorov: 1. všeobecne menším pokrytím menšinových otázok (s výnimkou verejnoprávných médií, ktorým to vyplýva zo zákona), pokiaľ sa neudeje zväčša negatívna udalosť hodná spravodajského spracovania; 2. všeobecne menším pokrytím periférie oproti centru; 3. bezprecedentnou povahou udalostí, ktorá sa vymykala vžitým predstavám o „možnom“ dianí. Dôsledkom spolupôsobenia týchto troch faktorov bolo, že protestujúci občania boli pôvodne mediálne, a tým aj pre širšiu verejnosť, „neviditeľní“. Akonáhle sa však protesty rozšírili do ďalších lokalít, tie isté faktory spôsobili, že médiá sa udalostí chytili a na východnom Slovensku nielen zmobilizovali svojich stálych prispievateľov, ale do regiónov vyslali celé štáby. Negatívnosť udalostí v spojení s ich netradičnosťou, kriminálna činnosť niektorých pokrývaných udalostí a najväčšmi pravdepodobne priame účinkovanie viditeľných „iných“ spôsobili, že nepokoje sa stali ústrednou témou verejného diskurzu na niekoľko ďalších týždňov. Aby však udalosti získali takúto domácu a vzápätí aj

---

<sup>71</sup> Celý súbor analyzovaných prejavov obsahoval vyše 500 spravodajských a publicistických textov, z ktorého je v tejto práci priamo uvedený len malý fragment. Mediálny diskurz bol analyzovaný v tlačných médiách, ako aj z prepisov elektronických médií. Vizuálna zložka pokrytia, aj keď nepochybne dôležitá, nebola zahrnutá do analýzy.

medzinárodnú pozornosť, bolo najprv potrebné, aby sa „nepokoje“ stali „rómskymi nepokojmi.“

### ***Ako sa nepokoje stali „rómskymi nepokojmi“***

Po spustení reformy sa skupiny obyvateľov v rôznych častiach krajiny zišli na pokojných zhromaždeniach, na ktorých protestovali proti novej sociálnej legislatíve. Na nich vyjadrovali svoju nespokojnosť s NSP, ktorá negatívne ovplyvnila ich životné podmienky, a podľa nich im neposkytla dostatočné možnosti na kompenzovanie výrazne zníženého príjmu zo sociálnych dávok. Tento sociálny podtón protestov bol od začiatku aj explicitne deklarovaný. Napriek tomu boli protesty pomerne skoro redefinované a vžili sa pod označením „rómske nepokoje“ namiesto „sociálnych nepokojov.“ Samotná povaha udalostí sa pritom príliš nezmenila, ich reprezentácia sa však zmenila zásadne.

Na protestných zhromaždeniach neboli vznesené žiadne menšinové či etnické špecifické požiadavky. Na vládu sa protestujúci obracali s čisto sociálnymi požiadavkami a tak na prvý pohľad neexistoval žiaden dôvod na ich etnicizáciu v diskurze. Samoidentifikácia protestujúcich ako občanov (nezamestnaných, chudobných, sociálne vylúčených), podobne ako definícia udalostí (sociálne protesty) však boli diskurzívne etnicizované. Účastníci protestov boli jednotne kategorizovaní ako Rómovia a celá situácia bola takto prezentovaná v médiách, vyjadreniach politikov aj v bežnom diskurze.

Po tom, ako bola táto dominantná interpretácia nastolená, protestujúci mohli iba reagovať, nie definovať sociálnu realitu, v ktorej sa nachádzali a ktorej hlavnými aktérmi sa v tom období stali. Bola to práve „viditeľná“ odlišnosť mnohých protestujúcich, ktorá vytlačila sociálny ráz protestov a predefinovala ich na protesty etnické. Možno sa len domnievať, že ak by táto viditeľnosť chýbala, bolo by omnoho ťažšie udalosti etnicizovať takýmto spôsobom.

Časové prekrývanie protestov v niektorých obciach a prípadov rabovania v iných bolo veľmi rýchlo diskurzívne prepojené a v konečnom dôsledku kompromitovalo a kriminalizovalo požiadavky protestujúcich kriminálnymi činmi rabujúcich. Rómska etnicita tu opäť poslúžila ako vhodné spojivo – tak protestujúci, ako aj rabujúci boli zahrnutí do jednotnej kategórie Rómovia. To diskurzívne ospravedlnilo zamieňanie aktérov, ich požiadaviek a aktivít. Napríklad v čase vrcholiacich protestov okolo 25. februára, keď sa konalo viacero pokojných zhromaždení v rôznych obciach a mestách na východnom Slovensku, na žiadnom z nich nemusela polícia podľa vyjadrenia vtedajšieho ministra vnútra zasahovať (Národná obroda, 26. 2. 2004). Napriek tomu boli verejné zhromaždenia monitorované a celkové nastavenie verejnej mienky aj represívnych orgánov s možnosťou rabovania rávalo.

Napriek tomu, že väčšina protestov bola pokojná, sa definícia udalostí ako „rómskych nepokojov“ či „rómskych rabovačiek“ ustálila a bola neprestajne reprodukováná v médiách. V priebehu niekoľkých dní mediálne pokrytie a expresívne označovanie udalostí samo osebe prispelo k ich intenzifikácii. V médiách sa začali vyskytovať označenia ako „rómska hystéria“, „rómske nájazdy“ či dokonca „rómska vojna.“ Napríklad denník Nový Čas v štyroch po sebe nasledujúcich dňoch publikoval články s nasledujúcimi titulkami na svojej prednej strane:

1. Rómov už nič nezastaví!
2. Už drancujú aj na strednom Slovensku!
3. Rómska vojna: východné Slovensko má strach!
4. Vzbúrených Rómov zastavili zbrane (Nový Čas, 23. – 26. 2. 2004).

Tieto titulky publikované v najčítanejšom slovenskom denníku očividne stavili na vyvolávanie pocitu všeobecného ohrozenia a strachu. Poukazovali na to, že „oni“ (Rómovia ako takí, nielen protestujúci Rómovia alebo jednoducho protestujúci) ohrozujú „nás“. Taktiež navodzovali dojem, akoby rabujúci Rómovia „tiahli“ na západ a takto ohrozovali obyvateľstvo celej krajiny. Na konci tejto série sa denník svojich čitateľov snažil upokojiť z hystérie, ktorú sám výdatne vyvolával, informovaním o policajných represióch. Titulky aj celé články nielen vykreslili protestujúcich ako jednu homogénnu skupinu kriminálnikov, ale zovšeobecnil ju na celú rómsku populáciu a zároveň posvätili použitie represívnej sily proti nej.

Posuny v definovaní udalostí boli verejne potvrdené aj najvyššími predstaviteľmi štátu. 23. februára 2004 sa minister vnútra Vladimír Palko vyjadril: „Toto ešte nie sú sociálne nepokoje, skutočné nepokoje vyzerajú inak“ (Nový deň, 26. 2. 2004). Takto v snahe diskurzívne zmenšiť rozsah protestov odmietol ich nazývanie sociálnymi nepokojmi. Napriek tomu hneď na druhý deň, po mimoriadnom rokovaní vlády, na ktorom sa rozhodlo o presune armády na východné Slovensko, odmietol obvinenie z podcenenia situácie slovami: „Ale, to nemá zmysel špekulovať o tom, že [situácia je] vážna, nevážna. No, tak všetci vidíme, že ten rómsky problém teraz nadobudol nové črty, že sa tu objavilo to, čo tu doteraz nebolo, rómske nepokoje“ (Finančné správy TA3, 24. 2. 2004). Minister sa tak snažil ospravedlniť obvinenia z nečinnosti dodatkom s explicitným etnickým odkazom. Vážnosť situácie teda nevysvetľoval poukazovaním na intenzitu násillia či rozsah škôd, len vyriekol všeobecne známe a pochopiteľné tvrdenie, ktoré všetko „vysvetlilo“ rómskou povahou či podstatou. Na priamu otázku novinára: „Včera ste povedali, že to ešte nie sú sociálne nepokoje. Sú to dnes sociálne nepokoje, to čo sa dialo na východe?“ minister odpovedal stručne a jasne: „No, to sú rómske nepokoje“ (Tamtiež).

Odpoveď ministra vnútra teda jasne rozlíšila „sociálne“ od „rómskeho“, a tým z najvyšších politických miest potvrdila dominantné vnímanie problému. Minister ani nemusel siahodlho vysvetľovať, čo svojím vyjadrením myslel. Jeho výrok bol zmysluplný a presvedčivý aj bez toho a jeho vyrieknutie bolo založené na nevyslovenom, no široko zdieľanom predpoklade, že predsa každý vie, aký problém Rómovia predstavujú.

### ***Ako sa Rómovia stali rabujúcimi: vyplavenie prezumpcie lenivosti na povrch***

Novinár: „Pán minister... neobávate sa, že vplyvom tej zmeny systému sociálnych dávok sa zvýši kriminalita?“

Minister práce, sociálnych vecí a rodiny: „Ten prvý náraz, najmä v rómskej komunite, nebude práve príjemný, to treba uznať, ale jednoducho bol najvyšší čas preťať ten začarovaný kruh, kedy celá obrovská skupina obyvateľstva, stále rastúca skupina obyvateľstva uprednostňovala systém, v ktorom celé rodiny nepracovali už od mladosti, vôbec nemali zažité pracovné návyky a takýmto spôsobom rástli ďalšie a ďalšie generácie. Je to systém totálnej závislosti, kultúry závislosti na štátnej pomoci a straty prirodzených návykov.“

(Financie a ekonomika, TV TA3, 18. 2. 2004)



Minister sociálnych vecí Ľudovít Kaník tvrdí, že zmeny sociálneho systému „nie sú etnicky podfarbené“ a rozdeľujú ľudí len na aktívnych a pasívnych. (SME, 20. 2. 2004)

Tieto zjavne protirečivé vyjadrenia, vyslovené tým istým ministrom, ilustrujú najspornejšie aspekty diskurzu sociálnej politiky – vyslovované či zamlčované ozajstné zacielenie sociálnej reformy, ako aj implicitné či explicitné pripisovanie lenivosti Rómom vo všeobecnosti. Ako bolo uvedené v analýze akademického diskurzu, ten poskytol pojmový aparát a špecifikoval cieľovú skupinu, ktorej aktivácia sa javila ako nevyhnutná na pozdvihnutie jej nepriaznivej sociálnej situácie. Keď začali protesty, viacerí experti opäť prispeli do diskurzu, tento raz už široko medializovaného, a takisto pritom používali pojmy kultúry závislosti alebo kultúry chudoby, aj keď sa už dôraz výrazne posunul.

Kultúra chudoby v podstate hovorí o situácii, kedy si určité komunity žijúce v chudobe zvyknú na tieto podmienky, zmenia svoje hodnoty, normy, vzorce správania, aby chudobu dokázali zvládať, avšak zároveň ju sami nedokážu prekonať. (Správy Rádia OKEY, 27. 2. 2004)

Toto vyjadrenie už nebolo prezentované ako pravdepodobnosť či hrozba, ale ako fakt. Rozhlasová správa, v ktorej bol koncept kultúry chudoby spomenutý, už nevysvetľovala kontext tohto pojmu. Taktiež ho len v minimálnej miere napojila na štrukturálne príčiny chudoby. Vyjadrenie tak vedome či nevedome zapôsobilo ako potvrdenie sociálnej politiky aj nepokojov, ktorú vyvolala. Na jeho základe sa preto javilo takmer ako morálny imperatív, aby sa prijala účinná sociálna politika, teda Nová sociálna politika, ktorá pomôže tým, čo sú v pasci kultúry chudoby, a to napriek ich zdráhaniam alebo otvorenému odporu. NSP je teda tým správnym prostriedkom na šokovú terapiu ťažko chorého pacienta a je priam našou morálnou povinnosťou umožniť mu túto náročnú liečebnú procedúru podstúpiť.

Politickí predstavitelia prirodzene vôbec nespochybovali, či Rómovia na Slovensku žijú v kultúre chudoby. Naopak, produktívne využili tento argument vo svojej verejnej obrane prijatej politiky. Robili to však veľmi účelovo a v súlade s vlastnou predstavou o jedinom správnom riešení problému: poukazovali na potrebu skončiť s neakceptovateľnou situáciou závislosti radikálnym znížením sociálnych dávok a motivovaním nezamestnaných, aby si aktívne hľadali prácu. Poskytovanie sociálnej pomoci tým, ktorí nie sú sami schopní vymaniť sa z pasce závislosti, bola teda zúžená na čisto reštriktívnu politiku. Priamo vychádzajúc z konceptu kultúry chudoby minister práce odmietol akúkoľvek zodpovednosť za nepokoje: „Zodpovednosť za túto situáciu nesú desaťročia zvyku na život zo sociálnej dávky. Jednoducho takýto stav je neúnosný“ (Televízne noviny, TV Markíza, 21. 2. 2004).

Radikálne zníženie sociálnych dávok nebolo vnímané ako jeden z účinných nástrojov na vymanenie sa z kultúry chudoby, ale ako *jediný* nástroj na dosiahnutie tohto cieľa. Pôvodný, viac či menej štrukturálne založený argument o odkázanosti ako odpovedi na nepriaznivé socioštrukturálne podmienky, skĺzol do diskurzívnej praxe prepájania pripisovaných kultúrnych čŕt, a to pripisovaných Rómom vo všeobecnosti, s ich nepriaznivou sociálnou situáciou. Táto praktika esencionalizovala domnelú rómsku podstatu a zároveň „vysvetlila“ ich chudobu ako prirodzenú. Takýchto príkladov je v mediálnom diskurze v období nepokojov veľké množstvo. Napríklad výrok jedného rómskeho

predstaviteľa, ktorý tvrdil, že Rómovia boli nedostatočne informovaní o zmenách v sociálnom systéme, a preto boli frustrovaní, keď opúšťali úrady práce, kde im vo februári prvý raz vyplatili výrazne znížené sociálne dávky, vplyvný denník perom svojho šéfredaktora komentoval nasledovne:

Lepší vtip som už dlho nepočul. Skôr sú informovaní až priveľa. Vedia napríklad aj to, že tieto dávky majú od nového roka jeden nepríjemný prívlastok – aktivačné... Nie je potom lepšie nevedieť a radšej nariekať?  
(Národná obroda, 12. 2. 2004)

Ten istý novinár v pravidelnej rubrike vo veľmi podobnom duchu glosoval aj o týždeň neskôr. V reakcii na výrok iného rómskeho predstaviteľa, že Rómovia nechcú rabovať, ale pracovať a byť rešpektovanými občanmi, iba stručne napísal: „... A prečo až teraz?“ (Národná obroda, 23. 2. 2004). Takáto reakcia je len ďalším príkladom všadeprítomného predpokladu celého skúmaného diskurzu: Rómovia sú zo svojej podstaty leniví. Prezumpcia lenivosti nebola ani v najmenšom otrásená jednoduchým faktom, že počas komunizmu bolo zamestnanie povinnosťou a Rómovia, tak ako všetci ostatní občania, boli taktiež zamestnaní.

Vzhľadom na silu a všadeprítomnosť takýchto tvrdení mohli byť disentujúce názory v rámci diskurzu vyslovované iba defenzívne. Kritici reformy boli v pozícii, keď mohli len reagovať a snažiť sa dokázať opak, ak chceli aspoň čiastočne spochybníť prezumpciu lenivosti. Jedna takáto výmena sa objavila počas kulminácie protestov. Denník Pravda, po obširnom spravodajskom pokrytí udalostí, informoval, že na zhromaždení v Rimavskej Sobote bolo prítomným Rómom ponúknutých 150 miest v obecných aktivačných prácach na dobu šiestich mesiacov. Denník si všíma, že iba sedem protestujúcich sa na mieste prihlásilo a zvyšok sa vyjadril: „My nechceme len verejnoprospešné práce, my chceme trvalé zamestnanie“ (Pravda, 26. 2. 2004). Je príznačné, že táto požiadavka bola automaticky interpretovaná ako jednoduché odmietanie pracovať, čo hlásal aj titulok celého článku: „Protestujúcim Rómom ponúkli prácu, odmietli ju.“ Následkom toho sa prezumpcia javila ako potvrdená a minister práce použil tento príklad na doloženie svojich pochybností o ozajstnej vôli Rómov pracovať (Televízne noviny, TV Markíza, 29. 2. 2004).

Pomerne obsiahla reakcia na tento „dôkaz“ bola publikovaná v týždenníku Formát, v ktorej bol uvedený celý zoznam obcí, v ktorých aktivačné práce úspešne fungovali. Článok pod titulkom „Tak ako? Budú robiť?“ (Formát, 1. 3. 2004) bol doplnený komentármi miestnych predstaviteľov o ich pozitívnej skúsenosti s rómskymi zamestnancami. Aj na tomto príklade je pozoruhodné, že to, čo si v rámci diskurzu vyžadovalo dokazovanie, bola vôľa Rómov pracovať v kontraste s prevažujúcim vnímaním majority, ktorá bola presvedčená o opaku. Toto je fungovanie prezumpcie lenivosti v praxi.

Je zaujímavé pozorovať, ako prezumpcia funguje dokonca aj v článkoch, ktoré nesú pozitívny odkaz. Napríklad, ešte v období pred protestmi ekonomický týždenník Trend publikoval reportáž o úspechoch malej obce Spišský Hrhov s približne 20-percentnou rómskou populáciou. Článok je zaujímavý práve pre spôsob, akým odhaľuje zakorenenosť prezumpcie v bežnom vnímaní ľudí.

Naši Rómovia majú všetci aspoň základné vzdelanie, preto s nimi môžeme robiť aj náročnejšie projekty. Sme veľmi príjemne prekvapení ich snahou pracovať a učiť sa.

Pritom treba objektivne povedať, že to majú pri zháňaní zamestnania ťažšie ako ostatní.  
(Trend, 19. 2. 2004)

Výrok starostu, ktorý je prezentovaný ako strojca úspechu obce, poukazuje na to, že pozitívny príklad nie je vysvetľovaný napríklad úrovňou dosiahnutého vzdelania, ako skôr prekvapujúcim zistením o snahe miestnych Rómov, a to napriek tomu, že sú Rómami.

### **Lenivosť verus nedostatok práce**

Ak sa nevytvoria pracovné miesta, darmo chcú byť ľudia aktívni, nemajú kde.  
(Hospodárske noviny, 24. 2. 2004)

Je absolútny nezmysel, že je tam nedostatok práce. Kto už bol v rómskej osade, vie, že je tam mnoho práce, a keby mali len poupratovať, odstrániť odpadky, je tu dostatok práce aj pre dvojnásobný počet ľudí.  
(Národná obroda, 23. 2. 2004)

Bolo by primerané očakávať, že ak vláda rozhodla, že poskytovanie sociálnej pomoci bude podmienené pracovnou aktivitou, tak zároveň zabezpečí dostupnosť takejto práce. Ako bolo spomenuté vyššie, aktivačné programy zavedené v rámci NSP boli výrazne limitované dopytom zo strany obcí alebo iných organizácií a taktiež ich schopnosťou financovať podstatnú časť vykonanej práce. Popri sporoch o rómskej (ne)vôli pracovať diskurz sociálnej politiky v období nepokojov takto získal aj ďalší rozmer – súťaž v potvrdzovaní a spochybňovaní dostupnosti pracovných možností.

Pozornejšie čítanie vyššie citovaných výňatkov ukazuje, že dva „tábory“ vlastne hovoria o dvoch odlišných veciach. Na jednej strane minister tvrdí, že v rómskych osadách je obrovské množstvo práce. Hovorí teda o práci, ktorú je potrebné urobiť. Na druhej strane, predstaviteľka miestnej mimovládnej organizácie hovorí o pracovných pozíciách, ktoré neboli spolu s reformou vytvorené a boli vo všeobecnosti nedostupné práve v regiónoch, kde žijú segregovaní Rómovia. Práca, ktorú možno robiť, je tak zamieňaná s pracovnými pozíciami, ktoré nie sú dostupné, pričom obidva pojmy sú bežne zastrešené jednoduchým výrazom *práca*. Zamieňanie týchto dvoch významov dokumentuje dve odlišné definície reality a tiež dve rozdielne vetvy diskurzu o rómskej chudobe a lenivosti, teraz už dominantnú kultúrnu interpretáciu a jej nevýraznú štrukturálnu alternatívu. Pritom spor o to, či je príčinou lenivosť alebo nedostatok pracovných pozícií, mal viacero vrstiev. Jednou z nich bol fenomén diskriminácie na trhu práce, ako bol potvrdzovaný skúsenosťami mnohých Rómov:

Je hrozné, keď počúvam, ako Kaník hovorí: Nech majú pracovné návyky. Ale to je o inom. Rómovia chcú robiť, ale nemajú prácu. Ja som teraz zamestnaná, ale tiež som si pred rokmi prežila na úrade práce svoje. Mala som nastúpiť ako umývačka riadu a potom prišla vedúca a do očí mi povedala, že ma nezoberie, lebo som Rómka,“ rozhorčuje sa žena v stredných rokoch.  
(Košícký Korzár, 25. 2. 2004)

Ďalšia vrstva významov poukazovala na štrukturálne príčiny vysokej nezamestnanosti Rómov, ako bola analyzovaná aj v slovenskom akademickom diskurze. Niektoré médiá zdôraznili práve tento aspekt:

V Trebišove, kde je z 23 tisíc obyvateľov asi 4 tisíc Rómov a nezamestnanosť dosahuje 23 percent, sa vlani podarilo vytvoriť 120 verejnoprospešných pracovných miest. Ponuka vyššieho počtu pracovných miest, vhodných aj pre nevzdelaných Rómov, však v okrese dlhodobo chýba. (Zemplínsky denník, 25. 2. 2004)

Štátni predstavitelia sa snažili vyvracať tvrdenie o domnelom nedostatku pracovných možností uvádzaním opačných príkladov a tiež apelovaním na predstaviteľov miestnej samosprávy, aby boli aktívnejší vo vytváraní pracovných pozícií. Média ich nasledovali a začali sa zaujímať u samotných starostov, pričom výsledné zistenia boli dvojznačné. Okrem niekoľkých potvrdzujúcich príkladov pomerne vysoký počet starostov spochybnil možnosť vytvárať pracovné pozície pre svojich nezamestnaných občanov za daných podmienok. Mnoho starostov kritizovalo výzvy ministerstva a považovalo ich za priehľadnú stratégiu zbavovania sa zodpovednosti. Vo svojich odpovediach zväčša tvrdili, že na splnenie tejto požiadavky buď nemajú dostatok zdrojov, alebo ju považujú iba za „malú náplasť na veľkú ranu“ (Rádio Twist 25. 2. 2004, SME 25. 2. 2004, Pravda, 26. 2. 2004).

Ministerstvo síce pripustilo isté ťažkosti, no v protiútoky iba potvrdilo svoje stanovisko: „Starostov netreba vynímať zo spoluzodpovednosti za to, že niektorí občania nemajú možnosť sa aktivizovať, pretože obec nič nerobí, a tak nemôžu dostávať aktivačný príspevok. Samospráva musí spravovať veci verejné v regióne, v ktorom pôsobí,“ povedal minister práce v publikovanom rozhovore (Nový deň, 26. 2. 2004). V tomto prípade to výnimočne neboli Rómovia, ale starostovia, ktorých minister obvinil z pretrvávania vysokej miery nezamestnanosti a chudoby.

### ***Ako sa sociálny problém stal bezpečnostnou hrozbou***

Dramatický sled udalostí po spustení sociálnej reformy napokon viedol 24. februára 2004 k zvolaniu mimoriadnej schôdze vlády. Na rokovaní vláda prijala jediné rozhodnutie – povolanie armády do regiónov, v ktorých sa vyskytlo rabovanie obchodov. Oficiálne deklarovaným zámerom bolo zabezpečenie alebo znovuobnovenie verejného poriadku a ochrana verejného a súkromného majetku. Celý problém sa teda zo sociálneho a neskôr rómskeho problému opäť redefinoval, a to na bezpečnostný problém, pričom jeho etnicizovaný rozmer zostal zachovaný. Armáda vrátane špeciálnych jednotiek bola povolaná na potlačenie „rómskych nepokojov.“

Premiér Mikuláš Dzurinda sa pri tejto príležitosti vôbec po prvý raz k udalostiam oficiálne vyjadril a vo svojom stanovisku odsúdil rabovanie ako neospravedliteľné z akýchkoľvek dôvodov. Vyjadril poďakovanie polícii za zvládnutie situácie a občanov obývajúcich postihnuté oblasti ubezpečil, že páchatelia budú braní na zodpovednosť. Premiér zároveň vyslovil presvedčenie, že nepokoje neboli vyvolané sociálnou reformou, ale zorganizované „kriminálnymi živlami.“ Vláda podľa neho nepodcenila situáciu a reformou neprekročila mieru únosnosti. Svojím vyjadrením taktiež podporil oficiálne stanovisko ministerstva práce:

Tridsať rokov nebola náležitá odvaha hlbšie sa zamýšľať nad tým, prečo tí, ktorí nepracujú, ale špekulujú, ako zneužívať sociálne dávky, zarábajú viac ako pracujúci. Preto možno takýto okamih musel prísť (Nový čas, 26. 2. 2004).

Prezumpcia lenivosti bola takto potvrdená najvyšším predstaviteľom výkonnej moci štátu, a to napriek tomu, že bola založená na nepravdivom a stigmatizujúcom tvrdení, že Rómovia žijú v 30-ročnej závislosti od sociálneho systému.

Analýza celého mediálneho pokrytia teda ukazuje, že udalosti boli spočiatku diskurzívne preformulované zo sociálneho problému na problém etnický a o niečo neskôr na bezpečnostný problém. Rómovia boli vykreslení ako chudobní, ktorí nechcú pracovať, lebo sú vo svojej podstate leniví. Takéto vymedzenie diskurzívneho poľa bolo značne zjednodušenou, etnicizovanou a výrazovými prostriedkami o niekoľko úrovní nižšou verziou akademického sporu medzi kultúrnymi a štrukturálnymi vysvetleniami chudoby. Oproti relatívnej vyváženosti akademického diskurzu bol však mediálny diskurz výrazne vychýlený a takmer bez výnimky Rómov zobrazoval na kvázi-kultúrnom základe.

## Záver

Každému človeku sa bežne stáva, že sa mu „niečo nechce“, čiže – je lenivý. Označiť niekoho za lenivého sa preto zdá byť úplne v poriadku. Keď sa však lenivosť diskurzívne etnicizuje, teda keď je bez výnimky pripísaná celej etnickej skupine; keď sa takáto lenivosť esencionalizuje, teda keď sa prezentuje ako samotná podstata všetkých príslušníkov danej skupiny; a, napokon, keď sa takto esencionalizovanou lenivosťou vysvetľuje či ospravedlňuje sociálne postavenie celej skupiny ľudí – pripisovanie tejto črty už nie je neproblematické.

V analyzovanom diskurze slovenskej sociálnej politiky sa vyskytli všetky tieto diskurzívne praktiky a aj vďaka nim boli prijaté a odôvodňované reštriktívne a neskôr i represívne opatrenia. Pripisovanie lenivosti teda malo aj iný ako čisto diskurzívny dosah a v analýze som sa snažil poukázať aj na takéto materiálne dôsledky symbolických zápasov o definovanie sociálnej reality, postavenie jej protagonistov, definovanie ich identít a vzťahov. Skúmaný diskurz teda odrážal sociálne vzťahy medzi tými, ktorí disponujú, a tými, ktorí nedisponujú symbolickou mocou pomenúvať určité javy a motivovať k určitému konaniu. Čo jednotlivé úrovne skúmaného diskurzu spájalo, bol zdieľaný etnokultúrny stereotyp, ktorý materiálnu aj symbolickú nerovnosť medzi dvoma kategóriami ľudí naďalej využíval a reprodukoval.

Spôsob, akým boli kľúčoví aktéri úspešní v zarámčovaní hraníc diskurzu, jasne ilustruje jeho konštitutívnu moc, ku ktorej majú prístup len nemnohí. Taktiež ukazuje, ako môže byť sociálna realita pretvorená podľa reprezentácií, ktoré má dominantná väčšina a ktoré môžu ďalej prehĺbovať tí, čo disponujú dostatočným symbolickým kapitálom. Napriek tomu, diskurzívna reprodukcia sociálneho problému ako „rómskeho problému“ a Rómov ako „lenivých“ by nemohla byť úspešná, ak by už predtým neexistovalo *niečo*, z čoho by sa reprodukovať dalo. Tým niečím bol repertoár široko zdieľaných sociálnych významov o rómskej lenivosti, na ktorý tvorcovia politiky a v istej miere aj akademici nadviazali. Politici tento etnický stereotyp následne využili na zadefinovanie problému, prijatie legislatívnych opatrení a napokon aj na získanie podpory pre nepopulárnu reformu. Média túto stratégiu nasledovali takmer bez spochybňovania. Aj keď sa novinári púšťali do diskurzívnych súbojov o najrôznejšie tvrdenia, hodnotenia či vysvetlenia vládnych predstaviteľov, bojovali iba v rámci nastavených mantinelov diskurzu, ktorý pritom sami mediálnymi prostriedkami reprodukovali. Analyzovaný diskurz sociálnej politiky tak svojou skrytou aj otvorenou etnicizáciou a esencionalizmom zaručene neprispel k vytváraniu

spoločnosti, v ktorej nezáleží na príslušnosti k etnickým skupinám, ani spoločnosti, v ktorej z takejto príslušnosti nevyplývajú žiadne materiálne ani symbolické dôsledky.

## **Použité pramene**

### **Legislatíva**

*Ústava Slovenskej Republiky*. Dostupné na:

[www.government.gov.sk/VLADA/USTAVA/sk\\_vlada\\_ustava.shtml](http://www.government.gov.sk/VLADA/USTAVA/sk_vlada_ustava.shtml).

*Zákon č. 195/1998 Zb. o sociálnej pomoci*. Bratislava, NR SR, 1998. Dostupné na:

[http://www.radost.sk/zakony/plneverzie/pdf/195\\_98.pdf](http://www.radost.sk/zakony/plneverzie/pdf/195_98.pdf).

*Zákon č. 599/2003 Zb. o pomoci v hmotnej núdzi*. Bratislava, NR SR, 2003. Dostupné na:

[http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm\\_zak/jaspiw\\_maxi\\_zak\\_fr0.htm](http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm_zak/jaspiw_maxi_zak_fr0.htm).

*Zákon č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti*. Bratislava, NR SR, 2004. Dostupné na:

[http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm\\_zak/jaspiw\\_maxi\\_zak\\_fr0.htm](http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm_zak/jaspiw_maxi_zak_fr0.htm).

*Zákon č. 601/2003 Z.z. o životnom minime*. Bratislava: NR SR, 2003. Dostupné na:

[http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm\\_zak/jaspiw\\_maxi\\_zak\\_fr0.htm](http://jaspi.justice.gov.sk/jaspiw1/htm_zak/jaspiw_maxi_zak_fr0.htm).

### **Politické dokumenty**

*Informácia o realizácii opatrení na prehĺbenie pozitívnych účinkov zmeny systému dávok v hmotnej núdzi na niektoré skupiny obyvateľstva*. Bratislava, Úrad vlády SR, 2004.

Dostupné na:

[http://www.rokovania.sk/appl/material.nsf/0/8459812AFA7D98EDC1256E530037355F/\\$FILE/Zdroj.html](http://www.rokovania.sk/appl/material.nsf/0/8459812AFA7D98EDC1256E530037355F/$FILE/Zdroj.html).

*Nová Sociálna Politika. Hmotná núdza*. Bratislava, Ministerstvo práce, sociálnych vecí a rodiny SR, 2004.

*Programové tézy SDKU-SMK-KDH-ANO*. Bratislava: 2002. Dostupné na:

<http://www.mkp.sk/index.php?t=&p=&xp=&Mld=1&Lev1=&Ind1=74&Mld=1&P=index,sl,&Ind1=112>.

*Programové vyhlásenie vlády Slovenskej Republiky*. Bratislava, 2002. Dostupné na:

[http://www.vlada.gov.sk/VLADA/VLADA\\_1998/PROG\\_VYHL/en\\_programove\\_vyhlasenie\\_1998.shtml](http://www.vlada.gov.sk/VLADA/VLADA_1998/PROG_VYHL/en_programove_vyhlasenie_1998.shtml).

*Volebný manifest SDKÚ*. Bratislava, 2002. Dostupné na:

<http://www.sdkuonline.sk/english/manifest.php3>.

### **Mediálne výstupy**

*Mimoriadne rokovanie vlády o rómskom rabovaní nebude*. *Národná obroda*, 23. 2. 2004.

*Ministerstvo práce: My Rómom nerobíme zle.* Sme, 20. 2. 2004.

*Najdôležitejšia je motivácia k prác.* Nový deň, 26.2.2004.

*Obyvatelia Luníka IX: Rómovia chcú robiť, ale nemajú prácu.* Košický Korzár, 25. 2. 2004.

*Podľa svedkov bol zásah polície proti Rómom mimoriadne tvrdý.* Národná obroda, 25. 2. 2004.

*Polícia vraj už kontroluje situáciu.* Hospodárske noviny, 24. 2. 2004.

*Polícia zadržala výtržníkov, rabovanie pokračuje.* Hospodárske noviny, 25. 2. 2004.

*Práce pre obec nie je všade dost.* Sme, 25. 2. 2004.

*Prihrávka na smeč.* Národná obroda, 12. 2. 2004.

*Prihrávka na smeč,* Národná obroda, 23. 2. 2004.

*Protestujúcim Rómom ponúkli prácu, odmietli ju.* Pravda, 26. 2. 2004.

*Rómovia tvrdia: Aj Kaník by z našich dávok skapal.* Zemplínsky denník, 25. 2. 2004.

*Sociálnu politiku vlády lemujú mantinely represíí.* Nový deň, 26. 2. 2004.

*Spišský Hrhov ako podnik, starosta ako topmanažér.* Trend, 19. 2. 2004.

*Tak ako? Budú robiť?* Formát, 1. 3. 2004.

*Vláda Rómom neustúpi, tí chcú blokovať diaľnice.* Pravda, 1. 3. 2004.

*Získať tisícku môže desatina.* Pravda, 26. 2. 2004.

## **Použitá literatúra**

Atkinson, R.: *Citizenship and the Struggle Against Social Exclusion in the Context of Welfare State Reform.* In: Bussemaker, J. (Ed.): *Citizenship and Welfare State Reform in Europe.* London, Routledge, 1999.

Austin, J. L.: *How to Do Things with Words.* Oxford, Oxford University Press, 1962.

Bednárík, R., Filipová, J., Valná, S.: *Návrhy na skvalitnenie fungovania systému sociálnej pomoci.* 2003. In: *Sociálna pomoc a motivácia k práci.* Zápis z konferencie *Od závislosti k práci,* Bratislave, 18. 7. 2003.

Bourdieu, P.: *On Symbolic Power.* In: Thompson, J. B. (Ed.): *Language and Symbolic Power.* Cambridge, Harvard University Press, 1991, s. 163 – 170.

Bourdieu, P.: *The Logic of Practice.* Cambridge, Polity Press, 1990.

Bourdieu, P.: *Social Space and Symbolic Power.* In: Wacquant, L. J. D. (Ed.): In: *Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology.* Cambridge, Polity Press, 1994, s. 122 – 139.

Brubaker, R.: *Ethnicity without Groups.* Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Carey, J.: *Communication as Culture.* Boston, Unwin Hyman, 1989.

- Cattacin, S. et al.: *Workfare, Citizenship and Social Exclusion*. In: Bussemaker, J. (Ed.): *Citizenship and Welfare State Reform in Europe*. London, Routledge, 1999, s. 58 – 69.
- Couldry, N.: *The Place of Media Power*. London, Routledge, 2000.
- Dean, H., Taylor-Gooby, P.: *Dependency Culture: The Explosion of a Myth*. New York, Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Džambazovič, R., Jurásková, M.: *Sociálne vylúčenie Rómov na Slovensku*. In: Vašečka, M. (Ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava, IVO, 2002, s. 527 – 564.
- Džambazovič, R. et al.: *Chudoba a sociálna exklúzia/inklúzia: Skupiny najviac ohrozené sociálnou exklúziou a námety na riešenie/prevenciu*. Bratislava, SŠPR, 2004.
- Džambazovič, R., Gerbery, D.: *Od chudoby k sociálnemu vylúčeniu*. Sociológia – Slovak Sociological Review, 2005, 37/2, s. 143 – 176.
- Emigh, R., Fodor, E., Szelenyi, I.: *The Racialization and Feminization of Poverty?* In: Emigh, R., Szelenyi, I. (Eds.): *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*. Westport, Praeger, 2001, s. 1 – 32.
- Fairclough, N.: *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press, 1992.
- Fairclough, N.: *Media Discourse*. London, Arnold, 1995.
- Falt'an, L., Gajdoš, P., Pašiak, J.: *Sociálna marginalita území Slovenska*. Bratislava, Space, 1995.
- Field, F.: *Losing Out: The Emergence of Britain's Underclass*. Oxford, Blackwell, 1989.
- Fischer, F.: *Reframing Public Policy. Discursive Politics and Deliberative Practices*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Gans, H. J.: *The War Against the Poor*. New York, Basic Books, 1995.
- Gerbery, D., Kvapilová, E.: *Nové kontúry sociálneho štátu na Slovensku. Inštitucionálne základy sociálnej súdržnosti*. In: Bodnárová, B. (Ed.): *Transformácia sociálneho systému na Slovensku. Záverečná správa*. Bratislava, SŠPR, 2005, s. 4 – 35.
- Hirschfeld, L. A.: *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MIT Press, 1996.
- Jurásková, M.: *Podoby a mechanizmy sociálneho vylúčenia rómskych komunít na Slovensku*. In: Scheffel, D., Mušinka, A. (Eds.): *Rómska marginalita*. Prešov, Centrum antropologických výskumov, 2004, s. 61 – 72.
- Lewis, O.: *The Culture of Poverty*. In: Moynihan, D. P. (Ed.): *On Understanding Poverty*. New York, Basic Books, 1968, s. 187 – 200.
- Lukáč, M.: *Možnosti a špecifiká zamestnávania absolventov rómskej národnosti*. Sociológia, 2001, 33/5, s. 512 – 514 .
- Mead, L.: *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. New York, Free Press, 1986.



- Murray, C.: *Losing Ground: American Social Policy 1950 – 1980*. New York, Basic Books, 1984.
- Poverty and Welfare of Roma in the Slovak Republic*. Washington, World Bank, 2002.
- Radičová, I.: *Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike*. Sociológia – Slovak Sociological Review, 2001a, 33/5, s. 439 – 456.
- Radičová, I.: *Hic Sunt Romales*. Bratislava, Space, 2001b.
- Radičová, I.: *Roma = Problem*. Sociológia – Slovak Sociological Review, 2001c, 33/5, s. 431 – 438.
- Radičová, I., Vašečka, M.: *Redistribution's Role in Levelling Income: The Overgrown Slovak Welfare State*. In: Emigh, R., Szelenyi, I. (Eds.): *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*. Westport, Praeger, 2001, s. 150 – 181.
- Ringold, D.: *Roma and the Transition in Central Europe: Trends and Challenges*. Washington, World Bank, 2000.
- Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*. Washington, World Bank, 2005.
- Szalai, J.: *Power and Poverty: Socialist Second Economy and Self-Protection Against Poverty in Hungary*. Príspevok z konferencie EURESCO o sociálnom kapitále. Exeter, Exeter University, 2001.
- Twine, F.: *Citizenship and Social Rights. The Interdependence of Self and Society*. London, Sage, 1994.
- Únik z pasce závislosti. Regionálna správa o ľudskom rozvoji*. Bratislava, UNDP, 2003.
- Vašečka, M.: *Vzťah majoritnej populácie k Rómom*. In: Gyarfášová, O. et al. (Ed.): *Krajina v pohybe. Správa o politických názoroch a hodnotách ľudí na Slovensku*. Bratislava, IVO, 2001 s. 225 – 250.
- Vašečka, M. (Ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava, IVO, 2002.
- Walker, A.: *Blaming the Victims*. In: Murray, C. (Ed.): *The Emerging British Underclass*. London, Institute of Economic Affairs, 1990.
- Wilson, W. J.: *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.

## 9.

### Ako sa buduje americkosť: o limitoch dichotómie občianskeho a kultúrneho nacionalizmu<sup>72</sup>

Lucia Najšlová

**Kľúčové slová:** etnický nacionalizmus, občiansky nacionalizmus, Spojené štáty americké, americká identita, americkosť.

#### Úvod

Spojené štáty americké dostávajú v laickom diskurze najčastejšie prívlastky ako „krajina neobmedzených možností“ alebo „krajina slobody“. V praxi je Amerika krajinou, z ktorej sa neodchádza, ale práve naopak, je zaslúbenou zemou, do ktorej sa chodí hľadať šťastný a spokojný život. Na druhej strane, v spojitosti s Amerikou sa veľmi často objavujú výrazy ako „americká nadradenosť“ či „americký imperializmus“ (Gelerntner, 2005) a najmä v súvislosti s pôsobením za svojimi hranicami sa USA stávajú terčom kritiky a negatívnych emócií. Už takýto letný pohľad na polarizované vnímanie Ameriky naznačuje, že definovať „americkosť“ či americkú národnú identitu „objektívne“ jednoducho nie je možné.

Pritom ani v posledných rokoch v odbornej literatúre nechýbajú autoritatívne výklady americkosti – známym príkladom je štúdia *Who Are We? (Kto sme?)* od klasika americkej politológie Samuela Huntingtona (2004). Huntington, ktorému sa ešte budem venovať, v tejto práci okrem iného tvrdí, že existuje určitý súbor vlastností, ktoré stoja v jadre americkosti, najmä anglo-protestantská kultúra, a Spojené štáty by mali byť ostrážité, aby pod prílivom migrantov neprišli o svoju podstatu. Spochybňuje tak možnosť osvojovania si politických princípov vedomým rozhodnutím či politickou socializáciou a prisudzuje nadmernú váhu akémusi kultúrnemu determinizmu. Navyše dáta, ktoré prezentuje, jeho obavy vyvracajú – ukazuje sa, že imigranti až taký problém s osvojovaním si amerických politických princípov nemajú (Wolfe, 2004). Huntingtonova práca však napriek tomu bola cenným príspevkom k odbornej debate a ďalším potvrdením, že pokusy jasne ohraničiť americkosť sú odsúdené na nepresnosť.

Táto nemožnosť samozrejme neplatí výlučne pre USA – obsah všetkých národných identít závisí od toho, kto ho formuje. Aj slovenskosť inak vníma stúpenec nacionalistickej strany, pre ktorého patrí „Slovensko Slovákom“, a slovenskí Maďari a Rómovia sú „tí druhí“, a inak vníma slovenský Maďar. Ten si môže uvedomovať svoju odlišnosť napríklad v reči alebo v kultúrno-historicko-rodinných väzbách s Maďarskom, ale je slovenským občanom, a byť Slovákom pre neho znamená v prvom rade byť občanom krajiny, v ktorej žije. Napriek líšiacim sa chápaniam obsahu jednotlivých národných identít bude pre elity, resp. politických predstaviteľov štátov vždy prirodzené usilovať sa v danom spoločenstve zadefinovať určité spoločné znaky alebo predstavy, reprezentácie tohto spoločenstva. Len pri definícii spoločného „my“ je totiž možné formulovať spoločné ciele.

---

<sup>72</sup> Táto kapitola je skrátanou, upravenou a aktualizovanou verziou magisterskej práce autorky: Falošná dichotómia občianskeho a etnického nacionalizmu: prípadová štúdia USA, obhájenej v roku 2005 na Katedre politológie FF UK v Bratislave.

Keďže predmetom skúmania tejto kapitoly je prípadová štúdia USA, príklady na vysvetľovanie teórie a metódy skúmania národnej identity budem čerpať v prvom rade z tejto krajiny. Spojené štáty sú veľmi zaujímavým prípadom pre štúdium národnej identity hneď z viacerých dôvodov. Po prvé, takéto štúdium môže mať zaujímavé praktické implikácie – v konečnom dôsledku, na svete sú štáty a spoločnosti, ktoré americká politika a spôsob života ovplyvňuje neraz viac ako ich vlastné vlády a kultúra (Friedman in Mahbubani, 2005: xiv). Americká politika, aj tá domáca, je každodennou témou médií na celom svete. Na tom, čo spraví Spojené štáty, jednoducho záleží, a ak je, ako vysvetlím v ďalšej časti tejto kapitoly, národná identita vytváraná inštrumentálne, s cieľom zjednotiť alebo zmobilizovať ľudí, resp. voličov pre podporu vybraného politického cieľa, tak skúmanie vytvárania a „udržovania“ americkej identity prináša cenné poznatky pre politickú prax.

V delení na občiansky a kultúrny alebo etnický nacionalizmus, ktoré sa ujalo v štúdiách národov a nacionalizmov, bývajú USA prezentované takmer vždy ako príklad alebo ideálny typ práve občianskeho, t. j. etnicky či kultúrne inkluzívneho nacionalizmu (napr. Kohn, 1961, Zelinsky, 1988, Huntington, 2004). Keďže cieľom tejto kapitoly je spochybniť funkčnosť tejto dichotómie, ide o ďalší dôvod na výber USA ako vhodnej prípadovej štúdie.

V prvej časti sa venujem teoretickým východiskám pre skúmanie zvoleného problému a vysvetľujem, prečo považujem práce z oblasti sociálneho konštruktivismu za kľúčové pre štúdium národnej identity. Poznatok mnohých významných autorov, ktorí sa vo svojich prácach zaoberajú sociálnou komunikáciou alebo konkrétne nacionalizmom, že pre vytváranie „národnej komunity“ je nevyhnutná komunikácia medzi elitou a občanmi, možno už dnes v sociálnych vedách, ale aj v laickom diskurze považovať za samozrejmosť. Až takou samozrejmosťou však nie je ponímanie národa a národnej identity ako sociálneho konštruktú, teda rozlišovanie medzi analytickými a praktickými kategóriami, ako to, vychádzajúc z Bourdieua, vo svojich prácach robí Rogers Brubaker (2000).

Druhá časť práce ponúka exkurz do literatúry o budovaní americkosti a do základných sporných bodov pri uvádzaní Ameriky ako ideálneho typu „občianskeho nacionalizmu“. V tejto časti zároveň vysvetľujem metodológiu zvolenú pre empirický výskum. V tretej časti kapitoly uvádzam základné zistenia z empirického výskumu prezidentských prejavov G. W. Busha a W. J. Clintona, v ktorých sa zameriavam na významy, ktoré prikladajú americkosti a na prívlastky a kategórie (koncepty), ktoré s americkosťou spájajú.

### **Teoretické východiská: národ, nacionalizmus, národná identita**

Pojmy národ, nacionalizmus a národná identita chápem ako diskurzívne konštrukty, nie ako samozrejme a samostatne existujúce entity. V tejto práci sa preto nebudem usilovať nájsť „skutočnú“ definíciu žiadneho z nich. Budem však sledovať proces, ako sa významy týchto pojmov zhmotňujú v politickom diskurze. V časti o kategóriách analýzy a kategóriách praxe poukážem, ako je dôležité uvedomiť si rozdiel medzi chápaním národov a nacionalizmov v bežnom alebo laickom diskurze a medzi skúmaním tohto chápania.

Anthony Smith, jeden z klasikov štúdií národa a nacionalizmu, delí základné prístupy k štúdiu národov a nacionalizmov na primordializmus, perenializmus, modernizmus a etnosymbolizmus, ktoré dokonca nazýva paradigmami (Smith, 1999: 3). Pritom práve modernizmus možno považovať za analyticky najlepšie uspôsobený na skúmanie toho, ako národy a nacionalizmy spoluvytvárajú každodennú realitu. Kľúčovým rozdielom medzi modernistami (a z nich vychádzajúcimi konštruktivistami) a ďalšími prístupmi je totiž nazeranie na „národ“ ako na pomyselnú (*imagined*) komunitu (Anderson, 1991).

Primordialisti národ a nacionalizmus ponímajú ako niečo objektívne dané a v rámci ich prístupu možno iba opisovať, vymenúvať „charakteristické znaky“ národov. Také fenomény, ako migráciu či akúkoľvek inú zmenu národov, však primordialisti vysvetliť nedokážu, nemôžu sa vysporiadať ani s kozmopolitizmom, nízkym národným povedomím či slabým emocionálnym putom k vlastnej národnej komunite (Kaldor, 2004: 164, Smith, 1999: 5). Inými slovami, primordializmus môže ponúknuť iba domnelý a „vedeckými“ kategóriami objektivizovaný opis národa, neposkytuje však konceptuálne ani analytické nástroje na jeho skúmanie. Perenializmus zas predpokladá, že národy existovali v priebehu celej histórie, hoci ich nepokladá za „prirodzené“ (Smith, 1999: 5). Nezaoberá sa tým, ako národy vznikli; má tendenciu pripisovať skupinové charakteristiky bez toho, aby sa pýtal, či sú ich členovia ich nositeľmi, resp. či sa s nimi dokonca aj sami identifikovali. Ponímanie etník alebo národov, ako jasne ohraničených a vnútorne homogénnych skupín, je príliš nepresným východiskom pre skúmanie procesov s nimi súvisiacich (Brubaker, 2002: 189).<sup>73</sup>

Etnosymbolizmus je v spore s konštruktivistickým prístupom, z ktorého v tejto práci vychádzam. Nacionalizmus podľa etnosymbolistov žije „z mýtov, spomienok, tradícií a symbolov etnického dedičstva a spôsobov, akým sa ľudová *žitá* minulosť znova objavuje a znova interpretuje modernými nacionalistickými inteligenciami. Z týchto prvkov mýtu, pamäti, symbolov a tradícií sa rekonštituujú moderné národné identity v každej generácii, ako sa národ stáva inkluzívnejším a jeho členovia sa vysporiadávajú s novými výzvami“ (Smith, 1999: 9). Problémom však je, že etnosymbolisti sa už detailnejšie nevenujú otázkam, ktoré sú pri súčasnom stave poznania o národe kľúčové: Kto interpretuje? Ktoré mýty v spoločnosti rezonujú a ktoré nie? Prečo sa určité tradície dodržiavajú a iné upadli do zabudnutia? Kto je ich nositeľom a aké ciele sleduje? Hoci modernistom vytýkajú, že dostatočne nezohľadňujú pôvod súčasného v minulosti, už menej sa kritici zamýšľajú nad tým, prečo niektoré odkazy k minulému vo verejnosti rezonujú a niektoré nie.

Modernisti považujú národ za následok alebo sprievodný jav modernizácie. Podľa Ernesta Gellnera, jedného z významných predstaviteľov tohto smeru, existencia národa súvisí s existenciou štátu a s nástupom moderných komunikačných prostriedkov. Úlohe komunikácie pri „vytváraní“ moderných spoločností sa venovali viacerí autori – Karl W. Deutsch (Nationalism and Social Communication, 1953), Marshall McLuhan (Understanding Media – the Extension of Man, 1965) či Jürgen Habermas (Theory of Communicative Action, 1981) – ešte pred tým, než sa rozvinul dnešný sociálno-konštruktivistický prístup k skúmaniu identity. Práve masové komunikačné prostriedky

---

<sup>73</sup> Podrobné odôvodnenie nevhodnosti pojmu „skupina“ ako základu pre vysvetlenie akýchkoľvek procesov v politickom či spoločenskom dianí napísal Rogers Brubaker v práci *Ethnicity without groups* (2002). V nej navrhuje ponímať skupinu nie ako entitu, ktorá existuje a má svoje dané a pevné charakteristiky, ale skôr ako proces, ktorý prebieha, má určitú dynamiku a kontinuitu a sústavne sa vytvára a pretvára.

vytvorili vhodné podmienky na to, aby sa mohli vytvárať spoločne/široko zdieľané významy o národe/národnom spoločenstve. Pritom dôležitý nie je ani tak obsah komunikovaného, ako veľkosť cieľovej skupiny, ktorú môže zasiahnuť: „dôležitý je jazyk a spôsob odovzdávania: iba ten, kto mu môže rozumieť, je začlenený do mravnej alebo hospodárskej spoločnosti, a kto nerozumie a nemôže rozumieť, je z nej viac-menej vylúčený“ (Gellner, 1993: 138).

Za komunikačný prostriedok možno považovať aj vzdelávací systém, na ktorý má moderný štát monopol, podobne ako na jednotnú „vysokú kultúru“ (Gellner, 1993: 151). S nástupom štátu sa vytvárajú komunikačné vzorce, prostredníctvom ktorých sa členovia národa, resp. ich lídri dorozumievajú a sú schopní pomenovať/definovať/vytýčiť spoločné ciele. Na margo Gellnerovej známej analógie „mapy“ sveta národov pred príchodom štátu (rozmazaný kokoschkovský obraz, na ktorom nie sú objekty od seba vždy oddelené, ale miestami sa prelínajú či splývajú) a po ňom (jasné kontúry Modiglianiho obrazov) možno súhlasiť s Brubakerom (1998: 295 – 298), ktorý tvrdí, že ani v súčasnosti, napriek existencii štátov s jasne vymedzenými hranicami, hranice medzi kultúrami nie sú identické s hranicami štátov, a ani v rámci štátov, ktoré sú multikultúrne, sa jednotlivé etniká nesprávajú ako skupiny. Inými slovami, ani po nástupe moderného štátu vlastne nemožno hovoriť o jasne oddelených identitách.

Podľa ďalšieho predstaviteľa modernizmu, Benedicta Andersona, je národ „predstavovanou (*imagined*) politickou komunitou... ako inherentne limitovanou a suverénnou“ (Anderson, 1991: 6). Predstavovanou preto, že všetci členovia národa sa nikdy nestretnú. Dvaja ľudia sa môžu identifikovať ako príslušníci jedného národa a pritom o sebe vôbec nič nevedieť. V prípade národa ide teda o iný typ „komunity“, ako v prípade futbalového tímu či spolužiakov v triede. Členov (súčasti) národa teda v podstate nemusí spájať nič iné okrem príslušnosti k tomu, čo národ v ich myšliach predstavuje.

Táto predstavovanosť či „myslenosť“ národa však môže mať rôzne podoby. Dvaja ľudia, ktorí sa navonok identifikujú s tým istým národom, tak môžu robiť z úplne odlišných dôvodov. Jack sa môže cítiť ako Američan preto, že sa v Amerike narodil (kľúčové je územie). Jim sa zas môže cítiť ako Američan preto, že „miluje slobodu“, ktorá sa podľa neho zrodila práve v Amerike, a určite nájdeme aj Bena, ktorý sa ako Američan už pár rokov necíti, pretože nemá rád prezidenta Busha, pod ktorého vedením Amerika podľa neho zradila vlastné hodnoty. Neameričania však budú Bena za Američana považovať stále. Národná identifikácia je totiž už tak vžitou súčasťou každodenného diskurzu, že sa používaniu týchto prívlastkov v praktickej konverzácii ťažko vyhnúť.

Národ je podľa Andersona limitovanou, resp. vymedzenou komunitou v tom zmysle, že má len určitý počet členov, suverénnou komunitou v zmysle slobody, a charakterizuje ho tiež spolupatričnosť alebo pocit súnalezitosti jeho členov – „hlboké, horizontálne bratstvo/súdržnosť“ (Ibid., 7). Hoci voči Andersonovej práci možno mať z hľadiska konštruktivizmu výhrady (najmä pokiaľ ide o komunitný charakter národa), zobrazenie národa ako „predstavovanej“ politickej komunity je dôležitým prínosom, pretože do určitej miery spochybňuje chápanie národa ako hmotnej entity. Podľa Andersona komunity „treba rozlišovať nie podľa pravosti či nepravosti (*falsity/genuineness*), ale podľa štýlu, akým sú predstavované (*imagined*)“ (Ibid., 6). Presne toto „predstavovanie amerického národa“ je aj predmetom tejto analýzy – ako americkí prezidenti reprezentujú Ameriku, resp. aká je Amerika podľa G. W. Busha a W. J. Clintona.

Čím viac sa o národoch a nacionalizmoch začalo písať, tým intenzívnejšia bola tendencia ich rozlišovať, hľadať ideálne prototypy a protipóly – Geertz pri reflexii uvažovania o národoch a nacionalizmoch napríklad spomína delenie na „kultúrny a etnický... oficiálny a ľudový... kolektivistický a individualistický... hladný a nasýtený“ (Geertz, 1993: 5). Okrem delenia nacionalizmov podľa cieľov, ako napríklad u Hechtera (2000: 15 – 17), objavujú sa aj iné spôsoby kategorizácie – podľa spôsobu začleňovania do národnej komunity a miery jej inkluzívnosti, čo možno stručne charakterizovať ako voluntaristický vs. organický národ (Zimmer, 2003: 179). Práve toto delenie, ako rozvediem neskôr, bolo základom vzniku dichotómie občianskeho a kultúrneho národa. Cieľom tejto kapitoly však nie je predstaviť rôzne typológie a smery pri skúmaní nacionalizmu, preto len podčiarknem, že s vytrácajúcim sa nazeraním na národ ako na entitu existujúcu nezávisle od interpretácie a od definujúcej osoby sa objavuje viacero typológií a medzi nacionalizmami sa začína rozlišovať, čo sa týka spôsobu ich vzniku, ale i podstaty vzniknutého národa.

### **Kategórie analýzy a kategórie praxe**

Kým sa budem venovať samotnej dichotómii občianskeho a etnického nacionalizmu a jej sponchybnosti, je ešte potrebné vysvetliť spôsob, akým v tejto práci nazerám na *nacionalizmus* ako taký. Skúmaný fenomén nepovažujem zároveň za nástroj, pomocou ktorého skúmam. Rozlišujem teda medzi *kategóriou analýzy* a *kategóriou praxe*, ako to vo svojej práci urobili Rogers Brubaker a Frederick Cooper (2000). Autori, vychádzajúc z Durkheima (1964) a Bourdieua (1980), vysvetľujú:

Nie je nevyhnutné považovať kategóriu, ktorá je vlastná praxi nacionalizmu – realistickej, zhmotňujúcej koncepcii národov ako skutočných komunit – za ťažisko teórie nacionalizmu... Mali by sme sa vyhnúť neúmyselnému reprodukovaniu a posilňovaniu takéhoto zhmotňovania nekritickým prijímaním kategórií praxe za kategórie analýzy (Brubaker a Cooper, 2000: 5).

Existuje množstvo dôvodov, prečo je potrebné *kategórie praxe* a *kategórie analýzy* dôsledne oddeľovať. Za hlavný dôvod považujem naliehavosť predchádzať zovšeobecneniam, ktoré sú síce užitočné pri makroanalýzach, ale pri štúdiu a snahe o výklad podrobností charakteristických a jedinečných pri prípadových štúdiách sú, naopak, kontraproduktívne. V prípade národnej identity môžu veľké komparatívne štúdie poukázať na odlišnosti v hodnotových orientáciách medzi štatistickými vzorkami populácie tzv. národných štátov, ale zriedka zistia odlišnosti v rámci týchto vzoriek. Takisto len minimálne môžu ponúknuť odpoveď na otázku, *prečo* sú hodnotové orientácie odlišné, *prečo* sa jednotliví „členovia“ národa identifikujú s tým, čo (aký obsah) národ predstavuje, *prečo* sú rozlične intenzívne. Zároveň, k odlišnostiam dochádza aj pri napĺňaní obsahu pojmu národ, v závislosti od toho, kto obsah napĺňa, definuje.

Bolo by zavádzajúce vychádzať z predpokladu, že existuje niečo ako *americký nacionalizmus*, resp. *americká národná identita* a snažiť sa ich opísať len preto, že v praxi, najmä vo verejnej laickej debate, sa tento pojem často používa. Dokonca sa takéto nepresné zovšeobecnenie objavuje aj v článkoch, ktoré majú ambíciu byť odbornými. Pei (2003), Huntington (2004) a mnohí ďalší autori voľne používajú pojmy ako „americké

krédo<sup>74</sup> alebo „americký nacionalizmus“, bez toho, aby z ich textov bolo jasné, kto presne je tvorcom a kto nositeľom obsahov, ktoré sa k týmto pojmom viažu. Ako uvádzajú Brubaker, Loveman a Stamatov v práci *Ethnicity as Cognition*, identita (či už národná, etnická alebo iná) je skôr „pohľadom na svet než entita vo svete“ (Brubaker et al., 2004: 31). Pokus o definovanie identity tak možno prirovnať k pokusu viacerých aktérov zistiť, čo sa skrýva v zrkadle: výsledok bude vždy závisieť od toho, kto sa práve pozerá a prečo to robí.

Ak však položíme otázku, ako pojem *americká identita* chápú a akým obsahom ho napĺňajú konkrétni aktéri, potom je už hľadanie odpovede možné. Inými slovami, cieľom tejto práce nie je snaha definovať americkú národnú identitu ako takú, ale zistiť, akými výrazovými prostriedkami a rétorickými postupmi ich prezidenti Clinton a Bush reprezentujú. Výber prezidentskej rétoriky pritom nie je náhodný. Z hľadiska schopnosti prezidentov doručiť svoje posolstvo značnému počtu Američanov (nepochybne vyššiemu, ako by sa to podarilo akémukoľvek inému Američanovi, ak by sa rozhodol „prehovoriť k národu“) má, pri zohľadnení pomeru čas – zdroje – výsledok, oveľa väčší zmysel skúmať prezidentskú rétoriku než prejavy akýchkoľvek iných aktérov.

### **Falošná dichotómia občianskeho a etnického nacionalizmu**

V tejto analýze vychádzam z presvedčenia, že národná identita sa v zásade konštruje inštrumentálne a účelovo – ako prostriedok na dosiahnutie konkrétnych politických cieľov a pre jej „namiešanie“ sú potrebné tak kultúrne ako aj občianske prvky. Medzi rôznymi kategorizáciami národov a nacionalizmov sa v priebehu minulého storočia do popredia výrazne dostala dichotómia občianskeho a kultúrneho nacionalizmu, resp. *národnej identity* založenej na občianskych, resp. kultúrnych prvkoch. Za autora tejto dichotómie sa považuje nemecký historik Friedrich Meinecke (Peters, 2002: 4, Zimmer, 2003: 175), ktorý začiatkom 20. storočia prišiel s delením na *Kulturnation* a *Staatsnation*, čiže spoločenstvo, ktoré spájajú kultúrne väzby, a spoločenstvo, ktoré spája štát, čiže spoločné politické princípy.

Podľa Dieckhoffa sa táto dichotómia začala rodiť v 70-tych rokoch 19. storočia pri politickom spore medzi Pruskom/Nemeckom a Francúzskom o územie Alsaska-Lotrinska. „Nemeckí historici (Mommsen, Strauss) obhajovali integráciu Alsasov do Ríše, argumentujúc, že ich jazyk a zvyky patrili do nemeckej kultúry. Ich francúzski kolegovia (Renan, de Coulanges) takéto tvrdenie odmietali a obhajovali právo Alsasov ostať Francúzmi, ak to bola ich politická voľba“ (Dieckhoff, 2005: 1).

Jeden z rozdielov medzi ideálnym etnickým (kultúrnym) a ideálnym občianskym (politickým) typom *nacionalizmu* výstižne opísal Bernard Yack: „Podľa mýtu *etnického* národa nemáte pri vytváraní svojej národnej identity na výber: ste svojím kultúrnym dedičstvom a ničím iným. Podľa mýtu *občianskeho* národa je vaša národná identita výlučne vašou voľbou: ste politickými princípmi, ktoré zdieľate s jedincami, ktorí zmýšľajú podobne“ (Yack in Zimmer, 2003: 174). Naznačujú teda stúpenci tejto dichotómie, že po narodení, resp. dosiahnutí veku dospelosti má akýkoľvek človek právo vybrať si politické princípy, ktoré bude vyznávať, a presťahovať sa do príslušnej krajiny, ktorá je na takýchto

---

<sup>74</sup> *American Creed* – toto slovné spojenie Huntington vo svojich prácach často používa a rozumie ním základné hodnoty Ameriky (viera v Boha, rešpektovanie zákona...). Autorom pojmu je však Gunnar Myrdal. (Huntington a Wolfe, 2004).

princípoch postavená? Takéto ponímanie by nebralo do úvahy reálne existujúce bariéry – ekonomické, právne, intelektuálne či kultúrne, akokoľvek široko si kultúru vymedzíme.

Možno tvrdiť, že jedinci, ktorí žijú v krajinách založených na „politickom“ nacionalizme, si princípy, na ktorých je krajina založená, sami vybrali? Ak áno, ako? Narodení? A z opačnej strany – ak je národ postavený výlučne na kultúre, tvrdia snád stúpenci dichotómie, že z kultúry nemožno uniknúť? Ako potom vysvetliť migráciu z totalitných krajín, konverziu na iné náboženstvo či otvorené hlásenie sa k homosexualite v homofóbných a konzervatívnych spoločnostiach?

S takto dichotomicky vymedzenými národnými identitami v rôznych obmenách pracovali napr. Hans Kohn (1961), Liah Greenfeld (1995) či Michael Ignatieff (2000). Podľa Ignatieffa, ktorý rozdeľuje nacionalizmus, resp. národnú identitu na občiansku a etnickú, je pre etnický nacionalizmus charakteristický takisto fakt, že puto k národu sa dedí, nevyberá, pretože „je to nacionalistická komunita, kto definuje jedinca, nie jedinec, kto definuje národnú komunitu“ (Ignatieff in Kuzio, 2000: 4).

Ako vyplynulo z výskumu prezidentskej rétoriky, aj v krajine, ktorá býva uvádzaná ako ideálny typ občianskeho nacionalizmu, môžu interpreti identity poukazovať na zdedené, nie vybrané hodnoty. Inými slovami, aj v rámci politicky vymedzeného národa môžu (musia) existovať „dedené“ kultúrne prvky, ktoré umožňujú, aby sa jeho členovia s takto vymedzenou entitou v rôznej miere identifikovali. Prezident USA má k takej definícii americkej identity, ktorá má ambíciu a možnosť byť prijatá väčším počtom ľudí než on sám, ďaleko viac nástrojov ako prevažná väčšina iných Američanov. Ostatne, potvrdil to aj Ronald Reagan, bývalý prezident USA: „Ak chcú, prezidenti môžu byť v správach každý večer – a zvyčajne to chcú“ (In: Wittkopf a Kegley, 1987: 286).

Spoločne prežitá minulosť a podobné tradície nemusia byť zárukou naveky pokojného spolunažívania, dlhodobého pocitu, že ide o jednu komunitu, ktorá má viac spoločného ako odlišného – dôkazom sú „národné“ (alebo skôr nacionalizované) konflikty v bývalej Juhoslávii a v postsovietskom priestore. Rovnako v prípade občiansko-politického spoločenstva nie je pravidlom, že všetci jeho členovia akceptujú rovnosť všetkých členov. Ak by totiž išlo o samozrejmosť vyplývajúcu čisto z deklaratívnej definície politického národa ako spoločenstva založeného na slobode a rovnosti, ako v takýchto spoločenstvách vysvetliť rasovo motivované útoky či nerovnosť v príjmoch mužov a žien na rovnakých pracovných pozíciách? Ak sa k dohode, „spoločenskej zmluve“ o rešpektovaní určitých politických princípov pristupuje nadobudnutím občianstva alebo občianskych práv, ako vysvetliť, že teroristické útoky v Londýne v júli 2005 s najväčšou pravdepodobnosťou spáchali aj britskí občania? Čo na tom, že boli pakistanského pôvodu a čo na tom, že ich náboženstvom bol islam – v krajinách, kde je národná identita postavená na politickom princípe by predsa etnický pôvod či vierovyznanie nemali hrať úlohu.

Krajiny Balkánu bývajú tradične uvádzané ako príklady *kultúrneho nacionalizmu*, založeného na jazyku, národnosti, rodovej súdržnosti, zatiaľ čo, povedzme, Spojené štáty či Veľká Británia sa považujú za ukážky *občianskeho nacionalizmu* (Breuilley, 1995).

Taras Kuzio vo svojej kritike Hansa Kohna poukazuje na tri hlavné problémy delenia nacionalizmu na západný a východný, teda občiansky a etnický, alebo ešte inak, na politický a kultúrny:



- 1.tento prístup prehliada praktiky mnohých štátov na Západe, ktoré nezačlenili do svojej politickej komunity všetky svoje menšiny až do druhej polovice 20. storočia (v Švajčiarsku až neskôr – volebné právo žien bolo v niektorých kantónoch zavedené až v roku 1972). Podľa Kuzia tento prístup zároveň ignoruje západný kolonializmus a imperializmus, ktoré boli založené na nadradenosti západnej civilizácie a v mnohých prípadoch „bieleho človeka“ nad inými civilizáciami a ľuďmi.
- 2.dichotómia idealizuje západný a démonizuje východný nacionalizmus. Jej stúpenci si na prvom všímajú skôr pozitívne prvky a deklarácie, kým na druhom vidia negatíva a prax.
- 3.dichotómia nepripúšťa, že na východe sa môže postupne s rozvojom demokratických inštitúcií taktiež vytvoriť „občiansky nacionalizmus“. Inými slovami, nepripúšťa zmenu a súčasný stav považuje za nemenný (Kuzio, 2000: 6 – 8).

Treba tiež upozorniť na nepresnosť Kohnovho tvrdenia, že „západné národy vznikli ako dobrovoľné združenia občanov“ (Kohn in Kaldor, 2004: 164). Napríklad v čase vytvárania Spojených štátov sa väčšina ľudí, ktorí sa „zrazu“ stali ich občanmi, nikto neprišiel opýtať, či si prajú byť občanmi USA, alebo akú by chceli mať ústavu, aké sú vlastne ich hodnoty, ktoré treba kodifikovať do ustanovujúcich dokumentov. Ako uvediem podrobnejšie v nasledujúcej kapitole, aktívne aj pasívne volebné právo a občianske práva sa len postupne začínali vzťahovať na čoraz väčšie počty obyvateľov – aj dovtedy, aspoň na papieri, občanov tej istej krajiny. Historické fakty jednoducho nesvedčia o tom, že americký národ vznikol ako „dobrovoľný zväzok“ – pripomeňme, že občianske a politické práva sa na obyvateľov Ameriky rozširovali až postupne.

Brubaker pripomína, že kultúrne a občianske prvky sú v zásade väčšinou prepojené – aj v USA či Francúzsku, ďalšom „prototype“ občianskeho národa, možno len ťažko dokázať „jasné oddelenie občianstva od kultúrnych a etnických zložiek... občiansky nacionalizmus sa potom definuje tak, že ani nemôže existovať a virtuálne všetky nacionalizmy by sme mohli označiť ako etnické alebo kultúrne“ (Brubaker, 1998: 299).

Brubaker tiež poukazuje na normatívny problém tejto dichotómie – podľa neho navádza na vnímanie kultúrnych aspektov ako v zásade negatívnych, a občianskych ako v zásade pozitívnych, čo nemusí vždy slúžiť dobrému cieľu: „za určitých okolností je jednoduché pociťovať normatívnu sympatiu k obrannej sile etnokultúrneho nacionalizmu (napr. v Pobaltí počas Sovietskej okupácie a v podstate pre menšinové kultúry všade, keďže ich nacionalizmus nemôže nabráť občiansku podobu, aj keď samozrejme nemusí byť nevyhnutne ‚etnický‘ v úzkom, biologicky založenom, zmysle“ (Brubaker, 1998: 299). Brubaker poukazuje na fakt, že určité praktiky štátu nemusia byť vždy „občianske“, napríklad pokiaľ ide o asimiláciu. Takisto určité praktiky etnických skupín nemusia byť vždy „etnokultúrne“, najmä keď ide o boj proti asimilácii, resp. požadovanie záruk rovnakých občianskych práv ako má väčšinový národ.

Brubaker navrhuje nahradiť občianske a etnokultúrne chápanie národa chápaním „v rámci štátu“ a „proti-štátu“. Takto síce možno vysvetliť vzťah štátu a menšinových skupín či iredentistických hnutí, ale uvedená dichotómia už nie je príliš vhodná na skúmanie toho, ako sa identita a typické „národné charakteristiky“ artikulujú v prejavoch určených pre občanov štátu ako celku, a nie pre jednu etnickú alebo kultúrnu skupinu.

Pre potreby tejto analýzy je preto vhodnejší prístup Olivera Zimmera, ktorý na prípadovej štúdii Švajčiarska (2003) ukázal, že hoci stúpenci *organickej* aj *voluntaristickej* koncepcie národa používajú na šírenie svojho presvedčenia tie isté nástroje (politické hodnoty, kultúra atď.), prisudzujú im iný význam. Napríklad, „liberáli hovoria o geografických črtách ako o *teritórii*“, kým konzervatívci hovorili o „prírode... krajine... domovine“ (Zimmer, 2003).

Zimmer zoskupil problémy skúmanej dichotómie do troch okruhov. Prvým je voluntarizmus vs. determinizmus, teda spôsob, akým konkrétny človek nadobudol svoju národnú identitu: vedomým a slobodným rozhodnutím alebo dedične, narodením (bez možnosti výberu). Druhým problematickým okruhom je rozdiel v dôraze na štát a na úlohu kultúry v ňom. Tretím je časové ohraničenie: kým „občianski“ národovci sa zaoberajú viac súčasnosťou, prípadne budúcnosťou, „kultúrni nacionalisti“ hľadajú pôvod hlbšie v minulosti (Zimmer, 2003: 176).

Tie isté kategórie alebo atribúty národnej identity môžu byť pritom používané viacerými aktérmi na to, aby definovali rôzne politické ciele. Americkí republikáni, ktorí disponujú väčšou základňou z radov majetných voličov, sa v snahe o zníženie daňového zaťaženia môžu odvolávať na slobodu ako „americkú hodnotu“. Naopak demokrati, ak vedia, že môžu skôr získať podporu u menej solventných voličov, môžu používať to isté slovo (slobodu) a pritom tvrdiť, že dane by sa v žiadnom prípade nemali znižovať, pretože štát potrebuje peniaze na vzdelávanie chudobných (ktorým dosiahnuté vzdelanie dá „slobodu“ plniť si americký sen).

Mýtus *jednej národnej identity* už teda viacerí autori dekonštruovali a poukázali na fakt, že v jednej krajine môže popri sebe existovať niekoľko reprezentácií národnej identity. Mojm cieľom je však posunúť dekonštrukciu dichotómie ďalej a ukázať, že v rámci vízie jedného politika môžu vedľa seba existovať prvky kultúrneho a občianskeho *nacionalizmu*, resp. národnej identity založenej na občianskych a kultúrnych prvkoch.

### ***Nacionalizmus a patriotizmus (vlastenectvo)***

V predchádzajúcej časti som sa zaoberala spôsobmi nazerania na pojmy národ, nacionalizmus a národná identita. Keďže však v skúmanej krajine je dôležitou súčasťou laického diskurzu aj pojem patriotizmus (Lane, 1965: 760, Sullivan et al., 1992: 2000, Citrin et al., 1994: 12), považujem za dôležité uviesť, akým spôsobom budem s týmto pojmom pracovať v prípade, že sa objaví v textoch, ktoré budem skúmať v empirickej časti tejto práce.

Podľa Scrutona je *patriotizmus* „nepresný termín, ktorý sa používa v rozličných významoch za rozličnými účelmi a rozhodne nie je jasnejší než slová, s ktorými pracuje jeho definícia, t. j. „láska“ a „zem/krajina“ (Scruton, 1989: 100). Sullivan, Fried a Dietz zmýšľajú podobne, keď tvrdia, že definícia pojmu patriotizmus je do značnej miery závislá od kontextu a „bežní občania uchopujú koncepty tak, ako im to umožňuje ich historické, ale aj súčasné ponímanie“ (Sullivan et al., 1992: 205). Výskum, ktorý realizovali s cieľom zistiť, do akej miery pomohol „patriotizmus“ vyhrať prezidentské voľby G. Bushovi v roku 1988, identifikoval niekoľko typov patriotizmu (napr. inštinktívny, ekologický, kapitalistický, demokratický atď.), ktoré v podstate predstavujú lojalitu k istému súboru hodnôt alebo minimálne ich podporu. Pritom „ekologický patriot“ a „kapitalistický patriot“ môžu podporovať úplne odlišné hodnoty – kým prvý by pravdepodobne uprednostnil podpísanie

Kjótskeho protokolu na redukcii emisie škodlivých plynov do ovzdušia pred neobmedzenou slobodou podnikania, druhý by urobil pravý opak.

Ak je však patriotizmus iba istým typom lojality, prečo existuje ako samostatný pojem? Podľa Billiga sa tento pojem používa najmä na označenie „nášho dobrého“ nacionalizmu, kým samotný pojem nacionalizmus označuje „zlý nacionalizmus“ tých druhých:

„Naše lojality k ‚nášmu‘ národnému štátu možno obhájiť, dokonca oceniť. Na potvrdenie tejto obhajoby je potrebné rétorické odlíšenie. ‚Náš‘ nacionalizmus nie je prezentovaný ako nacionalizmus, ktorý je nebezpečne iracionálny, zbytočný a cudzí. Bolo treba nájsť novú identitu, novú značku. ‚Náš‘ nacionalizmus sa prezentuje ako ‚patriotizmus‘ – prínosný, potrebný, a často – ako silná stránka Ameriky“ (Billig, 1995: 55).

Pojem patriotizmus sa často v rámci politického boja používa aj na mobilizáciu podporovateľov istého typu politiky (*policy*). Veľmi jasne to bolo badateľné napríklad vo verejnom diskurze v USA počas prípravy na inváziu do Iraku. Stúpenci amerického zásahu argumentovali, že zásah je v „americkom záujme“, a teda nie je vlastenecké nepodporovať ho. Na druhej strane, odporcovia napríklad tvrdili, že zásah vyvolá silnú vlnu antiamerikanizmu na Blízkom východe, čo nie je v americkom záujme, a preto nie je patriotické podporovať ho. Ak by obe strany zo svojich vyjadrení pojem *patriotizmus* vypustili, na význame ich agendy, resp. rétorických vyjadrení by sa v zásade nič nezmenilo. Pojem sa teda používa na podčiarknutie, resp. na emotívne podfarbenie diskusie (Littlejohns, 2001).

Uvediem ešte jeden príklad – 50-te roky 20. storočia sa v Spojených štátoch nazývajú aj érou mccarthyizmu, teda prenasledovania domnelých podporovateľov komunizmu. Vtedajší riaditeľ FBI J. Edgar Hoover sa na adresu odporcov tohto prenasledovania vyjadril: „Stigmatizujú *patriotických* (zvýraznené autorkou) Američanov odporným pojmom „udavač“, keď si títo občania plnia občiansku povinnosť oznamovaním faktov o zlom sprisahaní príslušným inštitúciám“ (Navasky in Wilson, 2004: 408). Slovo *patriotický* by sa dalo nahradiť slovami dobrí, lojálni, verní atď., a význam by sa zachoval. Nevinná obeť mccarthyizmu by však tvrdila, že nejde o patriotov (ak by pre ňu slovo patriotizmus malo z nejakého dôvodu pozitívnu konotáciu), alebo by pojem patriotický nahradila pojmom bigotní, dogmatickí, nehovorila by o „stigmatizovaní pojmom udavač“, ale o „neamerickom udávaní“.

Čo z uvedených skutočností vyplýva pre výskum prezentovaný v tejto štúdii? Význam a obsah pojmu *patriotizmus* rovnako ako pri *nacionalizme*, *národnej identite* alebo konkrétne *americkej identite* sa vždy viaže na kontext. Závisí od toho, kto ho používa a za akým účelom. Pre potreby tejto práce, ktorej cieľom je spochybníť dichotómiu etnického a občianskeho nacionalizmu, teda nie je nevyhnutné rozlišovať a „objektívne“ oddeľovať kategórie *nacionalizmus* a *patriotizmus*. Hoci ako kategórie praxe môžu v rôznych kontextoch označovať rôzne fenomény, ich rozlišovanie a porovnávanie ako kategórií analýzy nemá veľkú explikačnú hodnotu, ba dokonca môže v istých prípadoch zavádzať.

## USA ako ideálny typ „občianskeho nacionalizmu“

Kým sa dostaneme k analýze prezidentských prejavov, môže byť užitočné podniknúť krátky historický exkurz. V Deklarácii nezávislosti z roku 1776, ktorá je jedným z najčastejšie používaných dokumentov pri odvolávaní sa na základy „americkosti“ a často z nej vo svojich prejavoch citujú aj prezidenti a ďalší predstavitelia politického života, sa píše: „Považujeme tieto pravdy za samozrejmé (*self-evident*), že všetci ľudia (*men*) sú stvorení ako rovní, a Stvoriteľ ich obdaril určitými nescudziteľnými právami, medzi ktoré patria Život, Sloboda a Hľadanie Šťastia.“ Hoci sa prvá časť uvedeného citátu používa často vo verejných prejavoch a jej znalosť je súčasťou základného vzdelania<sup>75</sup> pri prieskume Gallupovho inštitútu správne ju vedelo zaradiť iba 34 % opýtaných (Gallup, 2003: 2). V rovnakom prieskume sa ukázalo, že 53 % Američanov a Američaniek nevie, že prvých desať dodatkov k americkej ústave sa nazýva Listina práv (*Bill of Rights*). Táto neznalosť nemusí nevyhnutne znamenať, že opýtaní sa nestotožňujú s hodnotami obsiahnutými v dokumentoch, ktoré nepoznajú. Naznačuje však, že tieto hodnoty možno nie sú plne znútornené, a teda Ameriku ako predstavovaný národ musí stmeľovať ešte niečo iné.

Ďalší často zmieňovaný symbol americkosti – prvý dodatok k ústave – hovorí: „Kongres neprijme žiadny zákon, ktorý by znamenal ustanovenie náboženstva alebo zakazoval jeho slobodné praktizovanie; alebo obmedzoval slobodu prejavu, alebo tlače; alebo právo ľudí slobodne sa zhromažďovať a požadovať od vlády nápravu krívd“ (Ústava USA). Prvý dodatok spolu s Deklaráciou nezávislosti vyjadrujú podstatu princípov, ktoré stúpenci skúmanej dichotómie vnímajú ako stojace v jadre „americkosti“ (Kohn 1961).

Iné svetlo na tieto súvislosti opäť ponúka prieskum. Pravidelne realizovaný prieskum *State of the First Amendment* z roku 2002 napríklad uvádza, že 42 % respondentov nesúhlasí s tvrdením: „Novinám by malo byť dovolené slobodne kritizovať americkú armádu ohľadom jej stratégie a výkonu“. 48 % respondentov súhlasí s tvrdením: „V medializácii vojny s terorizmom bola americká tlač príliš agresívna pri žiadaní informácií od vlády“. 41 % súhlasilo, že by mali byť obmedzené „akademické slobody profesorov pri kritizovaní vládnej vojenskej politiky v časoch vojny“ a 41 % súhlasilo, že „vláda by mala mať viac moci monitorovať moslimov než ostatných“ (*State of the First Amendment*, 2005).

Politické slobody a práva sa teda nejavia byť „absolútne a nedotknuteľné“. V dejinách aj v súčasnej Amerike môžeme nájsť prípady, keď vláda alebo jednotliví Američania princípy „americkosti“ porušili. Či už ide o majetkové alebo rodové cenzy pre získanie volebného práva, otroctvo alebo nie tak dávno ukončenú segregáciu. Občianstvo získali Afroameričania až v roku 1866, Indiáni v roku 1924. Ešte počas druhej svetovej vojny vláda posielala vlastných občanov do koncentračných táborov – išlo o približne 100 tisíc Američanov japonského pôvodu –, a táto politika internácie bola zavedená po útoku Japonska na vojenskú základňu Pearl Harbor. Až v roku 1983 vláda uznala, že táto politika nebola spravodlivá (Tindall a Shi, 1992: 1187).

---

<sup>75</sup> Standardizovanými testmi NAEP sa u študentov štvrtého, ôsmeho a dvanásteho ročníka pravidelne zisťujú praktické zručnosti a teoretické vedomosti o „základoch amerického politického systému, cieľoch, hodnotách a princípoch americkej demokracie obsiahnutých v americkej ústave, úlohe občanov v americkej demokracii“ atď. National Center for Education Statistics, [www.nces.ed.gov](http://www.nces.ed.gov), (15. 7. 2005).

Stúpenci esencialistického (čiže jasne opísateľného, definovateľného pomocou niekoľkých kľúčových charakteristík) chápania americkosti si tieto fakty dobre uvedomujú, keď tvrdia, že Američania jednoducho môžu robiť aj neamerické veci, a práve v tom je „americká identita“ špecifická: „Existuje vonkajší štandard, podľa ktorého sa posudzuje, čo je americké na rozdiel od toho, čo Američania robia“ (Huntington, 1981: 30). A práve toto je jeden z omylov, ktorého sa dopúšťajú stúpenci skúmanej dichotómie: Západ sa posudzuje podľa deklarácií a deklaratívnych definícií svojich základných princípov, Východ zas podľa skutočných udalostí.

Pritom je však potrebné uznať, že spájanie USA s ochranou občianskych slobôd nie je celkom neoprávnené – v porovnaní s ostatnými štátmi sveta práve USA podnikli mnoho konkrétnych a jedinečných politík a opatrení, ktoré prispeli k podpore rozširovania zóny slobôd v iných krajinách. V prostriedkoch a energii, či už vládnych alebo súkromných, ktoré boli investované do rozvoja slobody a demokracie vo svete, sa s USA môže porovnávať málokterá krajina. Opäť, ani to nie je hodnota, na ktorej by sa zhodli všetci Američania, najmä pokiaľ sa debata o prinášaní slobody svetu vulgarizuje pochybnými vojenskými operáciami s nie celkom jasným cieľom – ako sa to podľa mnohých Američanov stalo v Iraku.

### **Prezidentské prejavy v politickom diskurze v USA**

Politický diskurz má v USA viacero komunikátorov, ktorí „americkosť“ interpretujú rôzne. Ak však vychádzame z tézy, že identita je definovaná inštrumentálne, s cieľom dosiahnuť určité politické ciele, potom má zmysel zamerať sa na tých „tvorcov“ identity, ktorí sú schopní zasiahnuť čo najširšie publikum. Takýmto komunikátorom je práve prezident.

Prezident má v americkom politickom systéme veľmi významné postavenie – americká ústava mu dáva do rúk výkonnú moc, je vrchným veliteľom ozbrojených síl, môže udeľovať milosť a amnestiu, uzatvára medzinárodné zmluvy, menuje sudcov Najvyššieho súdu USA. Hoci v rámci systému „břzd a protiváh“ mnohé z jeho právomocí podliehajú schvaľovaniu Kongresu, prezident aj vďaka možnosti vystupovať na verejnosti a pozornosti, ktorá sa tomuto vystupovaniu dostáva, má výrazný podiel na tvarovaní americkej politiky. Podľa Richarda Neustadta „moc prezidenta je moc presvedčiť“ (Neustadt in Janda et al., 1998: 249).

Práve rozvoj masových médií umožnil prezidentom intenzívnejšie komunikovať s verejnosťou a mobilizovať podporu pre svoje politiky. Kľúčovými prostriedkami na komunikáciu a presvedčanie o ich vízii Ameriky sa stali inauguračné prejavy a každoročne prednášané správy o stave Únie (Teten, 2003, Druckman a Holmes, 2004, Young a Perkins, 2003).

Inauguračný prejav, najmä v prvom funkčnom období prezidenta, je príležitosťou, ktorú prezident využíva na predstavenie „kľúčových slov“ svojho pôsobenia. Po konfrontačnej predvolebnej kampani je práve inauguračný prejav príležitosťou na zdôraznenie národnej jednoty – prezident má byť prezidentom všetkých Američanov, nielen tých, čo ho zvolili (Patrick et al., 2000: 250). Prezident sa v ňom zväčša nepúšťa do načrtávania konkrétnych politík, „zameriava sa na všeobecnú reflexiu minulosti a jej zjednotenie so súčasnosťou.“ (Teten, 2003: 336) Keďže prezidenti v týchto prejavoch nevolia rozdeľujúce témy a hodnoty, ale skôr tie, ktoré považujú za spoločne zdieľané, je

takýto prejav vhodným materiálom na zisťovanie, čo sa podľa kľúčových tvorcov americkosti nachádza v jej jadre.

Ústava dáva prezidentovi povinnosť každoročne informovať Kongres o „stave Únie“. Prezidenti však využívajú možnosť prehovoriť nielen k zákonodarcom, ale aj k širšej verejnosti, a tak správy o stave Únie nemajú len charakter informatívneho odpočtu, ale, znova, stávajú sa prostriedkom mobilizácie podpory pre ďalšie politiky. V prejavoch obozretne volia slová a ich časti sú ešte pred prednesom „naostro“ testované na fokusových skupinách (Patrick, 2000: 485, Neale, 2004: 1, Stephanopoulos, 1999, Kurtz, 1998).

V oboch typoch prejavov (inauguračnom a o stave Únie) prezidenti nehovoria ku konkrétnemu segmentu svojich voličov, ale ku všetkým občanom. Pre ne získavajú najväčšie publikum v porovnaní s ostatnými prejavmi prednášanými pri konkrétnych udalostiach alebo ku konkrétnym témam. Vysielajú ich v priamom prenose všetky stanice, ktoré majú v programovej náplni aj spravodajstvo (Young a Perkins, 2003: 1). Keďže cieľom prejavov je poskytnúť víziu na najbližšie obdobie, nezaobídu sa bez vyhodnocovania toho, kde sa americká spoločnosť aktuálne nachádza.

### **Metóda a limity analýzy**

Predmetom výskumu, ktorý sa stal podkladom pre túto analýzu, boli inauguračné prejavy prezidentov W. J. Clintona (1993 a 1997) a G. W. Busha (2000 a 2005) a ich správy o stave Únie počas prvého volebného obdobia. Cieľom nebola detailná obsahová analýza ani pokus o akési kvantitatívne meranie americkosti, ale niečo oveľa jednoduchšie: identifikácia konceptov, ktoré prezidenti považujú za vlastné Amerike či americkosti. A to nielen priamou zmienkou (čiže nevyhľadávala som len pojmy, ktoré prezidenti explicitne vymenovávajú ako vlastné pre „americkú národnú identitu“), ale aj nepriamo (napr. zmienky o Bohu, jazyk prejavov a pod.). Cieľom bolo ukázať, že stavebným kameňom americkosti sú rovnako občianske/politické ako kultúrne koncepty, a navyše aj také, ktoré ťažko priradiť do ktorejkoľvek z týchto dvoch kategórií (sporné sú najmä kategórie pohybu, rodiny atď.). K analýze som pristúpila metódou „prázdneho zoznamu“, čiže bez dopredu vytvorených kategórií toho, čo sa spája s kultúrnym či etnickým, a toho, čo sa spája s občianskym alebo politickým.

V analyzovaných textoch som sa konkrétne zamerala na vyhľadávanie:

- 1.prívlastkov, ktoré prezidenti prisudzujú Amerike, Američanom, americkosti;
- 2.odkazov na politické princípy (napríklad spravodlivosť, sloboda a pod.) a ich spájanie s americkosťou;
- 3.odkazov na kultúrne hodnoty (náboženstvo, jazyk, rasa, etnicita a pod.) a ich spájanie s americkosťou.

Podobnú metódu, čiže vyhľadávanie pojmov a sledovanie ich vzájomných súvislostí a spôsobu používania bez kvantifikácie použil napríklad Zimmer (2003) v už citovanej práci o Švajčiarsku, Allyson Ford (2001) v práci o legitimizácii amerického zásahu v Bosne a v Kosove alebo Taras Kuzio (2000) v práci spochybňujúcej Kohnovu dichotómiu nacionalizmu a jej platnosť pre západné štáty. Uvedení autori však pracovali s náhodným

a otvoreným súborom dát a dokumentov a pre podporu svojich tvrdení hľadali dôkazy v rôznych typoch dokumentov. V mojej práci bol výber empirického materiálu uzavretý a limitovaný.

V skúmaných textoch som sa nezameriavala na konkrétne politiky, ktoré prezidenti plánujú realizovať (napríklad v zdravotníctve či školstve), ani na hľadanie rozdielov medzi „optikou“ demokrata a republikána. Takýto výskum by si vyžadoval náročnejšiu metodológiu a zároveň iný výber prejavov. Výber prezidentov z dvoch odlišných strán má však svoje opodstatnenie – preukázať, že prepojenosť prvkov „kultúrneho“ a „občianskeho“ nacionalizmu nie je výsadou len jednej z dvoch najvplyvnejších strán v USA, ale je prítomný u oboch, ako nevyhnutný predpoklad vytvárania spoločného „my“.

Pokiaľ ide o aktuálne udalosti v čase prednesu prejavu, aj tie boli pri tomto výskume postavené na vedľajšiu koľaj – Spojené štáty vstupujú každý deň do takého množstva domácich aj zahraničných interakcií, že podrobná analýza kontextu každého prejavu by prácu nielen výrazne predĺžila, ale zároveň by odvádzala pozornosť od hlavného predmetu skúmania.

Identifikácia vnútorného kontextu jednotlivých posolstiev je naopak podstatná: „Hoci sa v analýze politického diskurzu podarilo dosť analyzovaním jednotlivých slov (Hodge a Fowler, 1979, Geis, 1987, Wodak, 1989, Bolinger, 1982), v skutočnosti nesie politický odkaz kontext alebo reflektovaná forma slov (Leech, 1995). Jedným z hlavných cieľov analýzy politického diskurzu je hľadanie spôsobov, akým je výber jazyka manipulovaný pre špecifický politický efekt“ (Wilson, 2004: 410). Inými slovami, pri skúmaní rétoriky je dôležité zamerať sa nielen na to, čo rečník hovorí, ale aj kto je rečník, k akému publiku hovorí a s akým cieľom. Ako podrobnejšie rozvinem v závere práce, spájanie kultúrnych a občianskych prvkov identity je nevyhnutné a má svoj jednoduchý politický cieľ.

K metodológii ešte treba poznamenať, že skúmané prejavy sú podstatným, ale nie jediným zdrojom informácií o tom, ako jednotliví prezidenti reprezentujú americkosť. Na skutočne komplexný obraz o tom, akú Ameriku má konkrétny prezident na mysli, by sme potrebovali spracovať aj informácie o ich politickej činnosti (napr. legislatívnu agendu), a tiež o interakciách, do ktorých v priebehu svojho pôsobenia vstupovali, či spätnej väzbe, ktorej sa im dostávalo (prieskumy verejnej mienky, reakcie komentátorov v médiách).

### **Konštruovanie a inštrumentalizácia americkej národnej identity**

Vo všetkých skúmaných prejavoch, bez ohľadu na vtedajší vývoj (napr. pred/po teroristických útokoch z 11. septembra 2001) či na stranícku príslušnosť prezidenta, sú prvky – sloboda, tolerancia alebo rovnosť prepojené s prvkami rodina, manželstvo, vzdelanie, s náboženským motívom a s charakterovými vlastnosťami (napríklad odhodlanosť, odvaha), ktoré prezidenti zovšeobecňujú na Američanov ako komunitu, spoločnosť, národ.

### **Jazyk ako nástroj vytvárania komunity**

Všetky skúmané prejavy boli prednesené v angličtine a hoci už je dostupná aj ich španielska verzia (ako ústretové alebo skôr náborové gesto k hispánskym voličom) význam anglického jazyka pre vytváranie amerického národa je nezanedbateľný. Ani Bush, ani Clinton však nehovorí o význame jazyka pre formovanie amerického národa

ani netvrdia, že angličtina je lepšia ako iné jazyky, ani ju nepovažujú za stavebný kameň americkosti, tak ako sme to zvyknutí počuť u „jazykových nacionalistov“. Napríklad izraelský premiér Ariel Sharon vo svojom prejave *K ucteniu si hebrejského jazyka* hovorí: „Slávne víťazstvo hebrejčiny, večného jazyka našich ľudí a nášho národa, jazyka Biblie, by nám nemalo zabrániť vidieť alarmujúci úpadok v lingvistickej kvalite... hebrejčina, ktorou sa dnes hovorí na uliciach Izraela... je nanešťastie plná chýb a cudzích slov“ (Sharon, 2005: 2).

Hoci Clinton ani Bush kvôli neznalosti jazyka nikoho z americkej komunity priamo nevyučujú, kto neovláda anglický jazyk je z americkej komunity vylúčený nepriamo – nemôže sa rovnocenne podieľať na spoločenskom ani politickom živote krajiny. Hoci USA nemajú na federálnej úrovni ustanovený oficiálny jazyk, angličtina je dominantným komunikačným prostriedkom a jej znalosť je nevyhnutná aj pre získanie občianstva, pokiaľ sa občianstvo nezíska narodením (Patrick, 2000: 87).

Ako uvádza Dieckhoff, úcta k politickým princípom nestačí: „Politický vzťah, ktorý zakladá členstvo v národe, musí byť v skutočnosti upevnený sociálnou väzbou založenou na spoločnej kultúre, ktorej epicentrum je národný jazyk“ (Dieckhoff, 2005: 4). Národná identita podlieha sústavnému pretváraniu a redefinícii, a to práve prostredníctvom komunikácie – či už formou vzdelávacieho systému, médií alebo každodenných interakcií (Gellner, 1993, Deutsch in Dahl, 2001). Ak ktorýkoľvek občan USA anglický jazyk neovláda, nemôže sa na tomto sústavnom konštruovaní a osvojovaní si identity podieľať. Schopnosť plnohodnotne pôsobiť v rámci istej kultúry je bez znalosti jazyka takmer nemožná (Hofstede, 1991: 212). Zároveň, možnosť politika dosiahnuť svoje ciele alebo presvedčiť občanov o správnosti svojich rozhodnutí je bez používania jazyka vlastného týmto občanom len minimálna.

### „Veríme v Boha“

Priame odvolávanie sa na Boha a náboženstvo nájdeme v každom zo skúmaných prejavov. Nielen vo forme želania „Boh žehnaj Spojeným štátom“ v závere prejavov, ale prezidenti hovoria aj o *Bohom danom talente, potenciáli, Bohom danom poslanstve*. Boh je hýbateľom:

vedie nás sila väčšia ako my sami, ktorá nás vytvára rovných v Jeho obraze, a my veríme v princípy, ktoré zjednocujú a vedú nás napred. (Bush, 2001)

Princípy, v ktoré Američania veria, teda podľa prezidentov pochádzajú od Boha. Kohn v roku 1957 v práci *American Nationalism* píše, že to neboli náboženstvá, čo ovplyvnili „americký charakter“, ale práve naopak, americký spôsob života (a „charakter“) ovplyvnil jednotlivé náboženstvá a zbavil ich dogiem (Kohn, 1957: 16). Kohn teda predpokladal existenciu „americkosti“, ktorá neskôr ovplyvnila všetky ďalšie aspekty života Američanov. V reprezentácii národa u Busha a Clintona je však táto kauzalita obrátená – je to práve Boh, ktorý vedie, kto je darcom slobody. Konkrétne u Busha je Bohom daná inštitúcia manželstva (o ktorej v Správe o stave Únie z roku 2004 hovorí na získanie podpory pre odmietanie registrovaného partnerstva homosexuálov).

Lipset považuje za dlhodobú charakteristiku náboženstva v Amerike jeho prenikanie do všetkých oblastí spoločenského a politického života (*all-pervasiveness*), avšak zároveň jeho sekularizmus (Lipset, 1979: 141). S odstupom dvoch dekád možno na základe



prezidentských prejavov Clintona a Busha konštatovať, že náboženské hodnoty narastajú na význame aj v politike, ovplyvňujú konkrétne politické návrhy, a preto je o sekularizme v Amerike potrebné hovoriť opatrnejšie. Náboženstvo považujú za dôležitý faktor v americkej politike aj Huntington (2004), Green et al. (2005) či Gelerntner (2005). Ako v nedávnom rozhovore pre časopis *Zahraničná politika* poznamenal Rogers Brubaker, ak by sa prezidentský kandidát postavil pred voličov a vyhlásil, že je ateista, išlo by o politickú samovraždu (Brubaker, 2008).

Zobrazenie Boha a náboženstva v prejavoch Busha a Clintona nestojí mimo kontextu, Boh sa nespomína okrajovo, pre čiastkové upokojenie veriacich voličov. Boh je v prejavoch integrálnou súčasťou americkej identity, ako je videná prezidentmi. Na Boha sa spolieha: „S vašou pomocou a s pomocou Božou“ (Clinton, 1994) pri realizácii politických cieľov. Opäť sa však nehovorí o ustanovení jedného, konkrétneho náboženstva. Napokon, americká ústava to vo svojom prvom dodatku zakazuje (Tindall a Shi, 1992: A21).

Možno však namietat', že prezidenti, hoci neurčujú jedno konkrétne náboženstvo, nepriamo niektoré vylučujú – konkrétne všetky, ktoré nie sú monoteistické – vždy totiž hovoria o jednom Bohu, o „Všemohúcom“, o Bohu ako Stvoriteľovi. Inkluzívnosť vierovyznaní teda nejde do dôsledkov, a tu prichádza k slovu opäť kultúra – boli by apely na monoteistickú koncepciu náboženstva také časté, keby v krajine žila prevaha ateistov, animistov, hinduistov, naturalistov či jednoducho agnostikov? Hypotetická otázka, ale s vysokou mierou pravdepodobnosti na ňu možno odpovedať: nie, neboli. V prejavoch sa prezidenti snažia osloviť komunitu, ku ktorej hovoria, preto je celkom pochopiteľné, že skôr ako citáty z upanišád sa v nich objavia odvolávky na dokumenty náboženských vyznaní zastúpených v USA, pričom prevažuje Biblia, Tóra a v poslednom čase sa objavuje aj Korán (ako prejav dobrej vôle smerom k moslimom, ktorí v USA po 11. septembri 2001 čelili verbálnym útokom zo strany ľudí, ktorí islam a terorizmus považovali za neoddeliteľné).<sup>76</sup>

Prejavy – či už inauguračné alebo o stave Únie – majú presne definované hlavné publikum – amerických občanov – a prezidenti prostredníctvom nich chcú dosahovať isté politické ciele, spoločné pre všetkých Američanov, resp. ciele, ktorých dosah sa bude týkať všetkých Američanov. Je teda pochopiteľné, že prezidenti apelujú na témy, ktoré Američanov spájajú, na ktoré pozitívne reagujú a ktoré pre nich reprezentujú vyznávané hodnoty. Rovnako ako všetci predstavitelia výkonnej moci v demokratických krajinách robia tak s cieľom legitimizovať svoju politiku v očiach občanov a voličov, mobilizovať ich podporu pre svoju politiku. (Chilton, 2004, Habermas, 1981, Teten, 2003).

### ***Historická kontinuita amerického národa: boli sme a budeme***

Ak je národná identita chápaná ako sústavne a dynamicky sa vytvárajúci konštrukt (Zimmer, 2003), ktorý je predmetom neustálej komunikácie medzi elitou a občanmi, je len

---

<sup>76</sup> V súčasnosti je podľa údajov CIA z roku 2002 v USA 52 % protestantov, 24 % rímskokatolíkov, zvyšok patrí iným náboženstvám (islam – 1 %, judaizmus – 1 %) a len 10 % ľudí je bez vierovyznania. (CIA Factbook, 2005). Ako ukázali nedávne prieskumy realizované *The Pew Forum on Religion and Public Life* náboženstvo zohrávalo silnú úlohu v prezidentských voľbách v roku 2004, keď „prezident Bush a senátor Kerry mali silnú podporu v kľúčových náboženských združeniach (*constituencies*)“ (Green et al., 2005: 1), pričom isté skupiny výraznejšie podporovali Republikánsku stranu a iné Demokratickú stranu.

celkom prirodzené, že musí mať svoju minulosť, ale aj budúcnosť. História komunikátori národnej identity nepoužívajú len „v zmysle povzbudivého účinku slávnych dejín“ (Řezník, 2003: 120), ale aj na formovanie spoločného vedomia, na vytváranie „my“.

Spätosť s minulosťou sa prejavuje hneď v niekoľkých rovinách. Po prvé, prezidenti poukazujú na reálne spoločne prežitú minulosť – pri hodnotení úspechov svojej vlády, pri spomínaní na hrôzy z 11. septembra a podobne. Po druhé, obaja politici často apelujú na Otcov zakladateľov aj na ustanovujúce dokumenty Ameriky – Ústavu Spojených štátov amerických, Deklaráciu nezávislosti a Listinu práv. Priamo citujú alebo aspoň evokujú princípy v nich ustanovené: „Pred vyše 200 rokmi naši zakladatelia zmenili celý smer histórie... (nasleduje citát z Deklarácie nezávislosti)“ (Clinton, 1995). Bush aj Clinton teda hovoria o „imaginárne“ spoločne prežitej minulosti – o udalostiach, ktoré síce žiaden zo súčasne žijúcich Američanov nemohol prežiť, ale napriek tomu ovplyvňujú jeho život. V inauguračnom prejave z roku 1997 Clinton hovorí: „Naši zakladatelia... nám dali demokraciu... aby čelila spoločným výzvam a plnila každý deň naše spoločné sny“ (Clinton, 1997).

Predstavovaním spoločnej minulosti a vytváraním plánov spoločnej budúcnosti *amerického národa* sa prezidenti snažia vytvoriť „nielen vzťah solidarity medzi jeho súčasnými členmi, ale i medzi generáciami skoršími a budúcimi“ (Řezník, 2003). Preto aj prezident Bush vyzýva Američanov, aby budovali „komunity služby“ a pracovali pre svoj národ (Bush, 2005). Clinton hovorí o generačnej kontinuite: „odvtedy (od vzniku USA, pozn. aut.) bolo úlohou každej generácie uchovať túto myšlienku, americkú myšlienku“ (Clinton, 1995).

Američania teda nemajú spoločnú len prítomnosť (územie, zákony, vládu), ale aj minulosť. Z minulosti pochádzajú myšlienky, ktorú má každá generácia realizovať. Minulosť je však intenzívne prepojená aj s ďalšími zložkami identity – s náboženstvom, solidaritou a charakterom. Treba poznamenať, že pri štúdiu ďalších zložiek amerického politického diskurzu by sa dalo nájsť množstvo symbolických zobrazení, ktoré pretrvávajú dlhodobo, a ich cieľom je zhmotňovať, urobiť „zapamätanými“ princípy, ktoré sa spomínajú v prezidentských prejavoch. Príkladom je časté používanie obrazu Sochy slobody, Strýčka Sama, Otcov zakladateľov a podobne (Zelinsky, 1988: 20 – 40).

Podľa Zimmera možno nájsť rozdiel medzi voluntaristickou (občianskou) a organickou (kultúrnou) koncepciou národa v spôsobe, akým sa história používa. Stúpenci organickej koncepcie totiž zvyknú apelovať na spoločnú genealógiu (Zimmer, 2003: 185 – 186). Vzhľadom na časté rétorické evokovanie „Otcov zakladateľov“ a predchádzajúcich generácií, viazanie myšlienok na ich pôvodcov a predstavovanie Ameriky ako vyvolenej krajiny možno konštatovať, že sa tým v americkom politickom diskurze nestierajú len hranice medzi kultúrnym a občianskym, ale aj medzi organickým a voluntaristickým.

Kontinuita je však projektovaná aj do budúcnosti – či už dôrazom na deti Ameriky, pri predstavovaní plánov na zlepšenie vzdelávacieho systému (u Busha aj u Clintona), pri upozorňovaní na skutočnosť, že ruské rakety už nemieria na „deti Ameriky“ (u Clintona) alebo pri predstavovaní plánu na pomoc rodinám väzňov (Bush). Podľa Busha aj Clintona – aká je Amerika dnes, závisí od toho, aká bola v minulosti; aká bude v budúcnosti, závisí od toho, aká je teraz; a preto treba investovať energiu do detí, ktoré sú nositeľmi budúcnosti.

Takýto postup je zo strany politikov celkom pochopiteľný – ak majú záujem presadiť ciele, ktoré ovplyvnia celú spoločnosť, musia sa odvolávať na jednotu a zároveň musia ukázať, že spoločná budúcnosť má zmysel. Veľmi vhodným nástrojom na presvedčanie sa teda ukazuje „imaginárne prežitá“ spoločná minulosť – poukazovanie na fakt, že Američania „spolu“ už veľa prežili, malo to pozitívne následky, a preto treba „spolu“ aj pokračovať. Historická kontinuita zároveň úzko súvisí s pohybom a motívom zmeny.

### **Spolu a pre nás**

Idea spoločnej minulosti a budúcnosti vychádza z predpokladu, že Američania v Bushovom i Clintonovom ponímaní predstavujú komunitu.<sup>77</sup> Neustále používanie osobných zámen a ďalších indikátorov spolupatričnosti a kolektívnej identity – *my, náš, náš americký* – na jednej strane môže vyplývať z faktu, že v modernej rétorike sa prezidenti snažia stotožniť so svojím publikom (Teten, 2003: 339), na strane druhej však z publika zároveň „vyrábajú“ jednu komunitu s množstvom spoločných znakov. To sa týka charakterových znakov, ktorým sa budem venovať v ďalšej časti, alebo jednoducho celkovej súdržnosti americkej spoločnosti.

Prezident Bush pri ustanovení *Freedom Corps*<sup>78</sup> aj pri podpore svojich ďalších politík volá po súcite (*compassion*): „Sme občania s povinnosťou jeden k druhému, k našej krajine a k dejinám“ (Bush, 2002). Clinton má vo svojich prejavoch podobné výzvy: „Všetci Američania... majú povinnosť... niečo svojim komunitám a krajine dať“ (Clinton, 2005). Podobná výzva sa objavuje v rôznych variáciách a vo všetkých prejavoch – pomáhať susedom, komunite, nižším príjmovým skupinám, deťom, starším ľuďom či zdravotne postihnutým alebo drogovu závislým.

Ak teda niektorí autori, napríklad Huntington (1981, 2004) označujú individualizmus za jeden zo základných stavebných kameňov americkosti, pravdepodobne ho definujú inak ako Hofstede:

Individualizmus sa týka spoločností, v ktorých sú väzby medzi jedincami slabé: od každého sa očakáva, že sa postará o seba a svoju bezprostrednú rodinu. O kolektivismu na druhej strane hovoríme u spoločností, v ktorých sú ľudia od narodenia integrovaní do silných, súdržných skupín, ktoré ich v priebehu života chránia výmenou za nekompromisnú lojalitu (Hofstede, 1991: 51).

Uvedený rozdiel medzi individualizmom a kolektivismom totiž celkom vystihuje to, čo Amerika podľa Busha aj podľa Clintona nie je (*individualizmus*) a to, čo je alebo by mala byť (*kolektivismus*). Pritom podľa oboch prezidentov medzi Američanmi existujú a mali by existovať aj hodnoty ako súcit, solidarita, vzájomná pomoc. Predstavovanie spoločnej identity Američanov treba opäť interpretovať v spojitosti s cieľmi, ktoré majú prezidenti vzhľadom na svoje postavenie v americkom politickom systéme realizovať (Janda et al., 1994: 247 – 260, Zarefsky, 2004: 607 – 620). Mohlo by totiž byť veľmi komplikované napríklad požadovať od Kongresu prostriedky na vzdelávanie chudobných, ak by prezident zároveň nepresvedčil, že ide o investíciu, z ktorej bude profitovať „celá Amerika“.

<sup>77</sup>Hoci by sa zdalo vhodnejšie používať pojem spoločnosť, pojem komunita je u oboch prezidentov používannejší, zrejme kvôli väčšej blízkosti a vzájomnej závislosti, ktorú evokuje.

<sup>78</sup>Organizácia, resp. úrad v Bielom dome, ktorého úlohou je podporovať dobrovoľníctvo v USA. [http://www.usafreedomcorps.gov/about\\_usafc/call/index.asp](http://www.usafreedomcorps.gov/about_usafc/call/index.asp)

### **Motív pohybu, pokroku a zmeny**

V štúdiu *Restless Nation* (2000) Jasper konštatuje, že „Američania boli na ceste ešte pred tým, než existovali cesty“ (Jasper, 2000: 64). Argumentuje podobne ako Turner (1966), sledujúci vytrvalé osídľovanie západu krajiny, ale všíma si aj príklady zo súčasnosti – časté sťahovanie či zmenu práce: „rovnako ako imigrácia je geografická mobilita v americkej histórii konštantou“ (Ibid., 72). Pohyb v zmysle rozširovania zóny slobody si všíma aj Kohn, podľa ktorého sa dial na úkor pôvodného obyvateľstva (Kohn, 1961: 26).

Prvok pohybu úzko súvisí s kontinuitou orientovanou do budúcnosti: neustále zlepšovanie, zväčšovanie, rast – či už ekonomický alebo zvyšovanie úrovne vzdelávania, rozširovanie zóny slobody alebo dokonca *obnovenie krajiny*. Prezident Clinton vo svojom prvom inauguračnom prejave hovorí: „Vybudujme Ameriku, národ neprestajne kráčajúci dopredu“ (Clinton, 1993). Prezident Bush vo svojej prvej Správe o stave Únie hovorí: „Musíme zničiť bariéry, ktoré nás delia od rovnosti“ (Bush, 2002). V každom zo skúmaných prejavov možno nájsť výzvu orientovanú do budúcnosti a definíciu Ameriky ako krajiny pohybu. Obaja prezidenti vo svojich prejavoch zároveň reflektujú reálne či imaginárne spoločne prežitú minulosť:

Žijeme v čase možností. Pred sto rokmi sme sa presunuli z farmy do továrne. Dnes vstupujeme do veku technológií, informácií a globálnej súťaže... Nové možnosti pre našich ľudí (Clinton, 1996).

Už Turner vo svojej prelomovej práci *The Significance of Frontier in American History* píše: „Osobitosť amerických inštitúcií spočíva v skutočnosti, že boli nútené adaptovať sa na zmeny“ (Turner, 1966: 199). Hoci Turnerova teória má svoje nedostatky – zaoberá sa najmä ekonomickým pokrokom a už nie tak občianskymi právami, „jeho vnímanie hranice (*frontier*) ako na západ sa pohybujúceho zdroja americkej demokratickej politiky, otvorenej spoločnosti, nespútanej ekonomiky a drsného individualizmu vzdialených od skazenosti mestského života sa uchytili aj v ľudovej imaginácii“ (Tindall a Shi, 1992: 770). Práve pohyb vystupuje z výskumu prezentovaného v tejto analýze ako charakteristický prvok *americkej identity*. Pohyb a pokrok ako definičný znak však nemožno jednoducho stotožniť s už vysvetľovanou historickou kontinuitou – zmeny totiž neplynú samy, prirodzene, ale sú poháňané „americkým charakterom“, v niektorých prípadoch „Bohom“. Motívy cesty, pohybu sú prítomné vo všetkých skúmaných prejavoch a majú aj praktický účel – pôsobia inšpiratívne, motivujúco, budujú odhodlanie napĺňať stanovené ciele. Olson na príklade vojenských intervencií USA po skončení studenej vojny ukázal, že ak sa apely na pohyb, pokrok a smerovanie do budúcnosti aplikujú na konkrétne historické kontexty, dajú sa efektívne použiť na mobilizáciu podpory nielen pre domáce, ale aj zahraničnopolitické ciele (Olson, 2004).

### **Osobné: rodina, vzdelanie, práca a zodpovednosť**

Vytváranie lepšej komunity, intenzívnejšie plniacej Bohom alebo Otcami zakladateľmi dané ciele sa v podaní prezidentov Busha a Clintona nezaobíde bez každého jednotlivca a jeho osobného pričinenia.

A viac ako materiálne bohatstvo sú ohrozené veci, ktoré sú pre nás oveľa cennejšie – naše deti, naše rodiny, naše hodnoty (Clinton, 1995).

Pri akomkoľvek odvolávaní sa na politické princípy a na potrebu ich uchovania rezonujú u oboch prezidentov rodinné hodnoty, ľudská dôstojnosť a hodnota práce. Vzhľadom na fakt, že všetky spomínané prvky sú častým predmetom politických bojov, ťažko ich označiť za výlučne kultúrne. Tým sa opäť potvrdzuje, že nie je nevyhnutné ani užitočné deliť prvky identity na kultúrne a občianske. Treba sa skôr zamerať na to, do akej miery sa niektoré kultúrne odlišnosti z komunity Američanov diskurzívne vylučujú.

Pri istých typoch otázok, napríklad právach homosexuálov, možno hovoriť o kultúrnej výlučnosti americkej identity. Platí to však len u Busha, Clinton túto otázku nespomína (aj keď zákon definujúci manželstvo ako zväzok muža a ženy bol schválený práve za jeho administratívy). Bush vo svojom prejave z roku 2004 hovorí o manželstve ako o „posvätnom“, pochádzajúcom z istej morálnej tradície a dôležitom pre „silnú Ameriku“. Kultúra a politika sa tu teda podmieňujú. Napriek náboženskej otvorenosti Ameriky ťažko si predstaviť, že by schvaľovala napríklad mnohoženstvo, ktoré napríklad islam umožňuje. Amerika teda podľa Busha nestojí len na politických princípoch. Kultúra je rovnako dôležitá. Nie akákoľvek, ale americká, ako upozorňuje vo všetkých prejavoch. Okrem výlučného poňatia manželstva sa však aj u Clintona objavujú podobné prvky ako u Busha – apel na pracovitosť (aby sociálna podpora nebola výhodnejšia ako práca), apel na zodpovednosť (aby rodičia neopúšťali svoje deti), na dôležitosť vzdelania (pôžičky na vysokoškolské štúdium pre všetky príjmové skupiny). Intenzívne vyzdvihovanie povahových a charakterových vlastností pre kvalitu života celej komunity možno pripísať aj klesajúcemu záujmu o veci verejné zo strany Američanov a prehlbujúcemu sa individualizmu (Bennett, 1998). Diskusia o hodnotách úzko súvisí s diskusiou o „americkom národnom charaktere“, ktorému sa venujem v poslednej časti analýzy.

### ***Vyvolení: politické hodnoty a výnimočné postavenie USA pri ich zachovávaní a šírení***

Politické hodnoty sú neoddeliteľnou súčasťou diskurzu o Amerike, prezidenti Ameriku s jednotlivými hodnotami dokonca stotožňujú. Za hodnoty, na ktorých bude Amerika „nekompromisne trvať“, považuje prezident Bush „právny štát, obmedzenie moci štátu, úctu k ženám, súkromné vlastníctvo, slobodu prejavu, spravodlivosť a náboženskú toleranciu“ (Bush, 2002). U Clintona možno nájsť aj ďalšie, ťažko zaraditeľné hodnoty:

„Amerika bola vždy krajinou príležitostí, krajinou, kde ak tvrdo pracujete, podarí sa vám preraziť. Stala sa z nás skvelá (*great*) krajina strednej triedy. Hodnoty strednej triedy nás držia“ (Clinton, 1995).

Ameriku však prezidenti vidia ako univerzálnu strážkyňu hodnôt – tak odôvodňovali vojenské zásahy v Iraku a Afganistane (Bush), v Somálsku aj Bosne (Clinton). V januári 1997 Clinton hovorí o 20. storočí ako o *americkom storočí* :

Amerika sa stala svetovo najsilnejšou priemyselnou mocnosťou, zachránila svet od tyranie v dvoch svetových vojnách a v dlhej studenej vojne a natiahla sa k miliónom tých, ktorí, ako my, túžili po požehnaní slobody (Clinton, 1997).

Bush zas hovorí o *americkom príbehu*:

... Je to príbeh nového sveta, ktorý sa stal priateľom a osloboditeľom toho starého, príbeh otrokárskej spoločnosti, ktorá sa stala služobníkom slobody... americký príslub, že každý niekam patrí, že každý si zaslúži šancu, že žiadna bezvýznamná osoba sa nikdy nenarodila (Bush, 2001).

Myšlienku americkej výnimočnosti Bush ani Clinton nezaviedli, figuruje v americkom „kolektívnom vedomí“ alebo minimálne v prácach o prezidentskej rétorike už dlhšie (Ford, 2001: 33). Podľa Brandsa majú Spojené štáty „osobitný záväzok pomáhať zlepšovaniu ľudstva“ (Ibid., 7). Obaja prezidenti tiež opakujú, že svet je dnes už taký prepojený, že ťažko rozlíšiť medzi domácou a zahraničnou politikou a americká bezpečnosť závisí od úspešnosti šírenia *amerických* hodnôt v zahraničí. Hoci je implicitné, že tieto politické hodnoty sa vzťahujú na každú ľudskú bytosť, zriedka o nich explicitne hovoria ako o univerzálnych.

Akokoľvek paradoxne to znie, motív vyvolenosti, výnimočnosti sa nevzťahuje výlučne na Ameriku – vo vytváraní národných identít je apel na mimoriadne poslanie istého národa pomerne častý. „Potreba posilniť sociálnu kohéziu a morálku a vysvetliť význam osudu/predurčenosti (*destiny*) komunity sa opakovane vyskytuje v rôznych obdobiach a na rôznych kontinentoch v mytológiách etnickej vyvolenosti a národnej misie“ (Smith et al., 1999b: 1). V koncepte národnej predurčenosti je zároveň zabudovaná súčasnosť aj budúcnosť, ktorú treba dosiahnuť „spolu“. Apel na misijné poslanie je v podstate účinným prostriedkom budovania pocitu jednoty a spolupatričnosti, vnútornej súdržnosti spoločnosti či komunity. Podľa Smitha by dokonca národy bez predurčenosti „stratili svoj *raison d'être*“ (Smith, 1999c: 333). K iným, často spomínaným národom, pri ktorých sa apeluje na vyvolenosť, patria Židia, Srbi, Angličania, Španieli, Francúzi (Hastings, 1999: 381).

### **Americký „národný charakter“**

*Národný charakter* ako koncept je vhodnejšie používať ako kategóriu praxe než ako kategóriu analýzy (Brubaker a Cooper, 2000). Jeho nízku explikačnú hodnotu (Kegley a Wittkopf, 1987: 254) by som prirovnala ku konceptu patriotizmu, ktorý sa taktiež používa účelovo (Billig, 1995). Napriek tejto skutočnosti s týmto pojmom pracujú aj takí uznávaní politológovia ako Lipset (1979), ktorý sa dokonca zaoberá zmenou „amerického charakteru“ v priebehu histórie. To, čo Lipset rozumie pod americkým charakterom, by sa zjednodušene dalo označiť ako osobné či individuálne hodnoty.

Dôvod, prečo *americkému charakteru* venujem osobitnú časť tejto práce, je však práve jeho silné ukotvenie ako kategórie praxe a následky vyplývajúce z takejto personifikácie krajiny. Charakterové vlastnosti tvoria v ponímaní oboch prezidentov integrálnu súčasť *americkej identity*. „Občianska spoločnosť od každého z nás vyžaduje dobrú vôľu a rešpekt, rovné zaobchádzanie a odpustenie“ (Bush, 2001). Hrdosť, úcta, pokora, dôstojnosť, to všetko sú prvky, s ktorými obaja prezidenti narábajú pri vysvetľovaní svojich politik a pri definovaní komunity. Personálne charakteristiky sa neprisudzujú len krajine – napríklad Bushov výrok *Amerika vie dodržať slovo*, alebo *Amerika je na vás hrdá* (vojakom) (Bush, január 2004: 3), ale aj Američanom ako jednotlivcom – udatnosť,

(Clinton, 1993), „národ, ktorý má charakter“ (Bush, 2001), „odvaha, súcit, sila a odhodlanie“ (Bush, 2002).

Čiže, tak ako o žiadnom z prvkov popísaných v predchádzajúcich pasážach ani o *americkom charakte* sa nehovorí osobitne, ale vždy v spojitosti s udalosťami či historickými výzvami. Pre realizáciu jednotlivých politik a pre zvládnutie výziev sa *americký charakter* ukazuje ako kľúčový (Reicher a Hopkins, 2001). Používanie charakterových znakov pri definovaní americkej identity oboma prezidentmi len podčiarkuje neúčinnosť dichotómie občianskeho a kultúrneho nacionalizmu.

Ak by sa prejavy analyzovali kvantitatívne a ukázalo by sa, že obsahujú zhruba toľko odkazov na charakterové vlastnosti (či už jednotlivcov alebo *národa*) ako na politické princípy, viedlo by to k prijatiu trichotómie kultúrneho, občianskeho a charakterového nacionalizmu? A ako by sa definoval ten tretí? Ako presvedčenie, že istá komunita zdieľa podobné charakterové črty, a to ju drží v celistvosti? Absurdnosť tejto myšlienky poukazuje na skutočnosť, že žiaden národ nemožno definovať výlučne na kultúrnych, politických, náboženských princípoch či charakterových vlastnostiach. Jednotlivé prvky sa totiž dopĺňajú. Zároveň absurdné je aj vôbec pokúšať sa hľadať alebo normatívne určovať akékoľvek vlastnosti takej veľkej skupiny, akou má byť národ. Istá politická komunita si môže ceniť slobodu, demokraciu, právo na združovanie a zákaz cenzúry, ak však nebude pracovať, teda starať sa o svoje ekonomické prežitie, veľmi skoro sa z nej stane komunita vyložene historická. Samotná hodnota pracovitosti je teda pre prežitie komunity dôležitá. Podobne je to so solidaritou – ak v spoločnosti nebudú fungovať mechanizmy pomoci menej schopným, menej nadaným, hrozí konflikt, destabilizácia a ohrozenie politických slobôd, na ktorých spoločnosť stojí.

### **Záver: Prečo sa kultúra a politika pri konštruovaní národnej identity nevyučujú?**

Z hľadiska vysvetľovania súčasných politických procesov v moderných demokraciách je zaraďovanie *národov* podľa typológie občiansky/kultúrny nacionalizmus neúčinné. Z empirickej analýzy vyplýva, že minimálne v rétorickej rovine vnímajú obaja americkí prezidenti kultúrne hodnoty a politické princípy ako vzájomne prepojené, neoddeliteľné a navzájom od seba závislé. Vybudovanie a udržiavanie spoločenstva politických hodnôt založeného na demokracii, slobode a rovnosti je u nich podmienené charakterom, súcitom, súdržnosťou Američanov. Súčasnosť je tu pokračovaním „odkazu predkov“, budúcnosť je v rukách súčasníkov, a preto sa treba zameriavať na neustály pohyb vpred a na nositeľov budúcnosti – deti. A v konečnom dôsledku – hodnoty, ktoré sa uchovávajú z generácie na generáciu, sú dané od Boha. Keďže ich Boh dal ľuďstvu, Amerika má povinnosť dbať na ich *dodržiavanie*. Tak by sa dal stručne zhrnúť spôsob, akým Ameriku *predstavujú* prezidenti G. W. Bush a W. J. Clinton.

Zimmer (2003), ktorý reformuloval dichotómiu kultúrneho verzus občianskeho národa na voluntaristicko-organickú, a všimol si spôsoby, akým sa identita rozličnými politickými subjektmi odlišne konštruuje v rámci jedného štátu (Švajčiarsko), navrhol tri indikátory posudzovania typu identity. Prvým z nich je spôsob získania *národnej identity* – ktorý je buď dobrovoľný, alebo vopred daný. Po štúdiu prejavov Busha a Clintona možno síce konštatovať, že „americkosť“ nikomu nevnučujú, zároveň však obaja prezidenti hovoria o poslanstve Otcov zakladateľov, o slobode ako o dare od Boha, ktorú majú Američania povinnosť udržiavať a šíriť. Na druhej strane obaja prezidenti zdôrazňujú, že Američanom

sa možno aj stať, a to osvojením si amerických hodnôt. Americkú identitu teda na základe výskumu prezidentských prejavov nemožno označiť ani za čisto voluntaristickú, ani za úplne organickú.

Druhým indikátorom je podľa Zimmera dôraz na štát (voluntaristicky založenú národnú identitu) verzus dôraz na kultúru (organicky založenú národnú identitu). Opakovane povedané, ani tu nemožno Ameriku jednoznačne zaradiť. Koncepty, s ktorými prezidenti spájajú americkosť, sa totiž vzťahujú na kultúrne (náboženstvo), politické (demokracia), ale aj ďalšie princípy (pohyb, zodpovednosť). Navyše, prezidenti tieto pojmy navzájom podmieňujú: „V americkom ideáli slobody verejný záujem závisí od súkromného charakteru“ (Bush, 2005).

Tretím indikátorom je podľa Zimmera dôraz na súčasnosť verzus dôraz na históriu. Tu možno opäť konštatovať, že americkí prezidenti používajú históriu na vysvetlenie súčasnosti aj na odôvodnenie úloh do budúcnosti. Clinton po evokovaní odkazu Otcov zakladateľov vyzýva: „Je úlohou každej generácie uchovávať túto ideu, americkú ideu“ (Clinton, 1995). Dokonca v niektorých prípadoch prezidenti apelujú až na neopísateľne vzdialenú históriu – napríklad prezident Bush rozvíjajúc motív slobody ju považuje za dar od Boha.

Vzájomnú závislosť, resp. podmienenosť kultúrnych a občianskych prvkov, ako i dôležitosť špecificky kultúrnych prvkov pri konštruovaní *americkej národnej identity* v histórii potvrdzujú aj Spillman (1997) a Kuzio (2000). Pritom Kuzio označuje pôvodnú Kohnovu dichotómiu za „arogantnú“ a potvrdzuje aj jej principiálnu (nielen od prípadu závislú) nepresnosť, keď svoju štúdiu uzatvára: „Za podobných politických podmienok by sa nacionalizmy a štáty na východe a západe nelíšili“ (Kuzio, 2000: 27 – 28).

Štúdium kolektívnych identít ukotvené v konštruktivistických prístupoch získava intenzívnu pozornosť viacerých spoločensko-vedných disciplín už od konca 80-tych rokov minulého storočia (Cerulo, 1997: 386). Deje sa tak najmä pod vplyvom skutočnosti, že esencialistické prístupy a „skupinové sociálne ontológie“ (Brubaker, 1998) sa ukázali ako nie celkom úspešné vo vysvetľovaní spôsobov, ako sa u jedincov, „členov“ predstavovaných komunít (Anderson, 1991) formuje vedomie „príslušnosti“ (*belonging*) do týchto komunít, a na základe akých faktorov sa s istými princípmi, hodnotami, históriami a cieľmi identifikujú.

Analýza ukázala, že pri vytváraní *americkosti* sa prezidenti nezaobídu bez využívania kultúrnych, občianskych a ďalších konceptov. Samozrejme, stále existujú rozdiely medzi politickými aktérmi, ktorí vo svojej rétorike používajú prvky apelujúce takmer výlučne na kultúrne vlastnosti komunity (spoločný pôvod, jazyk, náboženstvo), a ľudí/občanov, ktorí sa nenarodili s týmito „danosťami“ z komunity vyčleňujú, a medzi aktérmi, ktorí síce apelujú aj na kultúrne prvky, ale *a priori* nevyklúčujú, že do komunity môže patriť ktokoľvek, kto si osvojil jej ideály. Avšak aj aktéri, ktorí sa snažia definovať *svoj národ* politicky/občiansky, sa nevyhnú ani odkazovaniu na spoločnú kultúru. To platí i naopak – aktéri, ktorí sa snažia definovať svoju komunitu na základe kultúrnej výlučnosti, týmto vyčleňovaním v konečnom dôsledku sledujú politické ciele. Toto opačné tvrdenie podporujú napríklad práce zaoberajúce sa vývojom v bývalej Juhoslávii v 90-tych rokoch 20. storočia, ale napríklad aj pretrvávajúcim konfliktom v Kosove. Dichotómia kultúrneho a občianskeho nacionalizmu teda pri súčasnom stave poznania v štúdiách národnej identity už nie je nástrojom, ktorý môže priniesť nové poznatky.



Aj vzhľadom na početnosť štúdií (Peters, 2002, Kuzio, 2000, Billig, 1995, Zimmer, 2003), ktoré dekonštruovali klasifikácie nacionalizmu či národnej identity na občiansku a kultúrnu, považujem za užitočné v budúcnosti orientovať výskum na spôsoby prepájania týchto prvkov, než na faktické zisťovanie ich prítomnosti. Pre výskum orientovaný na použitie v praxi je samozrejme užitočné zaoberať sa aj interakciou medzi jednotlivými konštrukciami identity a cieľovou skupinou, v tomto prípade prezidentom a verejnosťou.

V úvode som naznačila, že táto práca má ambíciu mať aj praktické využitie, ktoré sa týka priepastného rozdielu medzi sebaužívaním Ameriky a vnímaním Ameriky vo svete (Mahbubani, 2005). Z prezentovaného výskumu možno vyvodiť jednoduché odporúčanie pre americkú verejnú diplomaciu: mala by k *vyvolenosti* a *výnimočnosti* Ameriky pristupovať opatrne. Obaja prezidenti vo svojich prejavoch prisudzujú Amerike superlatívy – „*sme najväčším/najlepším (greatest) národom*“, Američania sú „*najtvrdšie pracujúcimi ľuďmi*“ atď. Takéto tvrdenia síce môžu dobre rezonovať u amerického publika, ale nemusí ísť o celkom konštruktívny krok k zlepšovaniu obrazu Ameriky vo svete. Veľmi často totiž býva takéto sebaprisudzovanie veľkoleposti terčom kritiky, keďže ho možno interpretovať ako nadradenosť a neznalosť zvyšku sveta.

Americkí prezidenti vo všetkých prejavoch zdôrazňujú prepojenosť domácej a zahraničnej politiky. Hovoria o tom, že čo sa deje na opačnom konci sveta, môže mať bezprostredný vplyv na americké domáce dianie. A zahraničnopolitické aktivity americkej vlády a aktivity amerických mimovládnych organizácií toto presvedčenie aj potvrdili – keď výrazne prispeli k demokratizácii strednej a východnej Európy po skončení studenej vojny. Prepojenosť domácej a zahraničnej politiky platí však aj naopak – čo sa deje „doma“ v Amerike, môže výrazne ovplyvňovať dianie, ale aj diskurzívne reprezentácie Ameriky vo svete. Ak má teda Amerika skutočnú ambíciu podporovať rast demokracie a šírenie zóny slobody mimo svojich hraníc, tvorcovia a aktéri politického diskurzu by sa mali intenzívnejšie zamýšľať nad koreňmi hlbokého rozdielu, ktorý existuje medzi tým, ako si Amerika „predstavuje“ samu seba a ako si Ameriku „predstavujú“ obyvatelia iných krajín.

## Použitá literatúra

Anderson, B.: *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso, London, 1991.

Armstrong, J.: *Nationalism in the Former Soviet Empire*. *Problems of Communism*, 1992, 41/1 – 2, s. 121 – 133.

Balz, D.: *Vision of 21<sup>st</sup> Century Undefined*. *Washington Post*, 21. 1. 1997.

<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/national/longterm/inaug/tues/balz.htm> Navštívené: 10. 1. 2005.

Bennett, L. W.: *The Uncivic Culture: Communication, Identity and the Rise of Lifestyle Politics*. *Political Science and Politics*, 1998, 31/4, s. 740 – 762.

Billig, M.: *Banal Nationalism*. London, Sage Publications, 1995.

Bourdieu, P.: *L'identité et la représentation: Elements pour une réflexion critique sur l'idée de région*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980, 35.

- Brubaker, R.: *Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism*. In: Hall, J. A. (Ed.): *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 272 – 306.
- Brubaker, R., Cooper, F.: *Beyond identity*. *Theory and Society*, 2000, 29 (1), s. 1 – 47.
- Brubaker, R.: *Ethnicity without groups*. *European Journal of Sociology*, 2002, 43/2, s. 163 – 189.
- Brubaker, R. Loveman, M., Stamatov, P.: *Ethnicity as Cognition*. *Theory and Society*, 2004, 33/1, s. 31 – 64.
- Breuilly, J.: *Nationalism and the State*. 1985. Dostupné na [www.nationalismproject.com](http://www.nationalismproject.com)  
Prístup: 20. 11. 2002.
- Bryant, N.: *Bush's Healing Address*. BBC News, 20. 1. 2001.  
<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/americas/1128324.stm> Navštívené: 10. 5. 2005.
- Cerulo, K.: *Identity construction: New Issues, New Directions*. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, 1997, 23, s. 385 – 410.
- Chilton, P.: *Analysing Political Discourse. Theory and Practice*. Routledge, London, 2004.
- Dieckhoff, A.: *Nation and Nationalism in France: Between Idealism and Reality*. European Research Group, 2005. <http://erg.politics.ox.ac.uk> Navštívené: 1. 7. 2005.
- Durkheim, E.: *The Rules of Sociological Method*. New York, Free Press, 1964.
- Dworkin, R.: *Terror and the Attack on Civil Liberties*. *The New York Review of Books*, 2003, 50/7.
- Ford, A.: *Rhetoric and Reality: The Legitimation of American Intervention in Bosnia and Kosovo*. 2001.  
In: <http://www.isanet.org/noarchive/ford.html> Navštívené: 21. 2. 2004.
- Gallup, J.: *How Many Americans Know U.S. History?* 2003. In: [www.gallup.com](http://www.gallup.com) Navštívené: 24. 10. 2003.
- Geertz, C.: *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity*. Prednáška na Collegium Budapest, 13. 12. 1993.  
<http://www.colbud.hu/main/PubArchive/PL/PL07-Geertz.pdf> Navštívené: 15. 7. 2005.
- Gelerntner, D.: *Americanism and its Enemies*. In: *Commentary*, 2005. 119/1, s. 41 – 49.
- Gellner, A.: *Národy a nacionalismus*. Hříbal, Praha, 1993.
- Green, J. C., Smidt, C. E., Guth, J. L., Kellstedt, L. A.: *The American Religious Landscape and the 2004 Presidential Vote: Increased Polarization*. 2005.  
[www.pewforum.org/publications/surveys/postelection.pdf](http://www.pewforum.org/publications/surveys/postelection.pdf) Navštívené: 8. 7. 2005.
- Greenfeld, L.: *Nationalism in Western and Eastern Europe Compared*. In: Hanson, S., Spohn, W. (Eds): *Can Europe Work? Germany and Reconstruction of Postcommunist Societies*. Seattle a London, University of Washington Press, Nationalism Project, 1995.  
[www.nationalismproject.org](http://www.nationalismproject.org) Navštívené: 10. 5. 2003.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1981.

- Hastings, A.: *Special peoples*. Nations and Nationalism, 1999, 5/3, s. 381 – 396.
- Hechter, M.: *Containing Nationalism*. New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Hentoff, N.: *Vanishing Liberties*. The Village Voice, 2003.  
www.villagevoice.com/issues/0316/hentoff.php Navštívené: 12. 4. 2003.
- Herder, J.G.: *Materials for the Philosophy of the History of Mankind*, 1784. In: Halsall, P.: *Modern History Sourcebook*. 1998.  
http://www.fordham.edu/halsall/mod/1784herder-mankind.html Navštívené: 23. 1. 2004.
- Hofstede, G.: *Cultures and Organizations*. London, McGraw Hill, 1991.
- Huntington, S.: *American Politics: The Promise of Disharmony*. Boston, Harvard University Press, 1981.
- Huntington, S.: *One Nation, Out of Many*. The American Enterprise Institute Online, 2004.  
http://www.taemag.com/issues/articleid.18144/article\_detail.asp Navštívené: 10. 10. 2004.
- Huntington, S. P.: *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York, Simon & Schuster, 2004.
- Chomsky, N.: *The Common Good*. Tucson, Odonian Press, 2001.
- Janda, K., Berry, J. M., Goldman, J., Huff, E.: *Výzva demokracie: systém vlády v USA*. Praha, Slon, 1998.
- Jasper, J.: *Restless Nation: Starting Over in America*. Chicago, University of Chicago Press, 2000, s. 64 – 72.  
http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/394786.html Navštívené: 10. 10. 2004.
- Kegley, Ch. W., Wittkopf, E. R.: *American Foreign Policy: Pattern and Process*. New York, St. Martin's Press, 1987.
- Kohn, H.: *American Nationalism: An Interpretative Essay*. New York, Collier Books, 1961.
- Kaldor, M.: *Nationalism and Globalisation*. Nations and Nationalism, 2004, 10/1 – 2, s. 161 – 177.
- Kuzio, T.: *The Myth of a Civic State*. Výskum prezentovaný na Annual Convention of the Association for the Study of Nationalities, Columbia University, 2000.
- Kurtz, H.: *Spin Cycle: How the White House and the Media Manipulate the News*. New York, Simon and Schuster, 1998.
- Llobera, J. L.: *Recent Theories of Nationalism*. London, University College, 1999.  
http://www.diba.es/icps/working\_papers/docs/wp\_i\_164.doc Navštívené: 10. 7. 2005.
- Mahbubani, K.: *Beyond the Age of Innocence: Rebuilding Trust Between America and the World*. New York, Public Affairs Books, 2005.
- McLuhan, M.: *Jak rozumět médiím*. Praha, Odeon, 1991.
- Littlejohns, M.: *The P Words: Patriotism, Press and Propaganda*. 2001.  
http://www.globalpolicy.org/wtc/media/1206pat.htm Navštívené: 25.7. 2005.
- Neale, T. H.: *The President's State of the Union Message: Frequently asked Questions, CRS Report for Congress*. 2004.

<http://www.senate.gov/reference/resources/pdf/RS20021.pdf> Navštívené: 26. 7. 2005.

Novak, M.: *A Bold and Brave Advance*. American Enterprise Institute, 2005.  
<http://www.aei.org/news22048> Navštívené: 10. 4. 2005.

Olson, K.: *Democratic Enlargement's Value Hierarchy and Rhetorical Forms: An Analysis of Clinton's Use of a Post-Cold War Symbolic Frame to Justify Military Interventions*. *Presidential Studies Quarterly*, 2004, 34/2, s. 307 – 341.

Özkirimli, U.: *The nation as an artichoke? A critique of ethnosymbolist interpretations of nationalism*. *Nations and Nationalism*, 2003, 9/3, s. 339 – 355.

Pei, M.: *The Paradoxes of American Nationalism*. 2003.  
[www.foreignpolicy.com](http://www.foreignpolicy.com) Navštívené: 17. 10. 2003.

Peräkylä, A.: *Reliability and Validity in Research Based on Tapes and Transcripts*. In: Silverman, D.: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. London, Sage Publications, 1997.

Reicher, S.; Hopkins, N. *Self and Nation*. London, Sage, 2001.

Spilman, L.: *Nation and Commemoration*. New York, Cambridge University Press, 1997.

Peters, B.: *A New Look at National Identity*. *European Journal of Sociology*, 2002, 43/1, s. 3 – 32.

Prestowitz, C.: *The Rogue Nation: American Unilateralism and the Failure of Good Intentions*. New York, Basic Books, 2004.

Řezník, M.: *Formování moderního národa*. Praha, Triton, 2003.

Scruton, R.: *Slovník politického myšlení*. Praha, Atlantis, 1989.

Sharon, A. *Address by PM Sharon Special Knesset Session in Honor of the Hebrew Language*. 2005.

<http://www.pmo.gov.il/PMOEng/Communication/PMSpeaks/speech040105.htm> Navštívené 1.7. 2005.

Smith, A.: *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Smith, A., Benner, E., Cauthen, B., Guibernau, M., Llobera, J., O'Duffy, B.: *Editorial*. *Nations and Nationalism*, 1999b. 5/3, s. 1

Smith, A.: *Ethnic election and national destiny*. *Nations and Nationalism*, 1999c, 5/3, s. 331 – 355.

Smith, S. A.: *Strach, občianske slobody a budúcnosť Najvyššieho súdu*. *Listy SFPA*, 2004, 8/6, s. 16 – 18.

State of the First Amendment Survey. 2005.

<http://www.firstamendmentcenter.org/PDF/SOFA.05.final.web.6.27.PDF>

Stephanopoulos, G.: *All too Human: A Political Education*. Boston, New York, London, Bay Back Books, 1999.

Sullivan, J., Fried, A., Dietz, M.: *Patriotism, Politics and the Presidential Election of 1988*. *American Journal of Political Science*, 1992, 36/1, s. 200 – 234.

Tedford, T. L., Herbeck, D. A.: *Freedom of Speech in the United States*. Philadelphia, Strata Publishing Inc., 2001.

Teten, R.: *Evolution of the modern rhetorical presidency: Presidential presentation and development of the State of the Union Address*. *Presidential Studies Quarterly*, 2003, 33/2, s. 333 – 342.

Turner, F. J.: *The Significance of the Frontier in American History*. Ann Arbor, University Microfilms, 1966.

*USA in CIA*. Factbook, 2005.

<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/us.html> Navštívené: 10. 7 . 2005.

*Ústava Spojených štátov amerických*. US Information Service, Regional Program Office Vienna, (RPO 9307-059 Slovak).

Young, G., Perkins, W.: *Presidential Rhetoric, the Public Agenda, and the End of the Golden Age of Television*. 2003.

<http://home.gwu.edu/~youngg/research/Presidential%20Rhetoric.pdf> Navštívené: 15. 7. 2005.

Wilson, J.: *Political Discourse*. In: Schiffrin, D., Tannen, D., Hamilton, H. (Eds.): *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

Wolfe, A.: *Native Son: Samuel Huntington Defends Homeland*. *Foreign Affairs*, 2004, 83, s. 4.

Zarefsky, D.: *Presidential Rhetoric and the Power of Definition*. *Presidential Studies Quarterly*, 2004, 34/3, s. 607 – 620.

Zelinsky, W.: *Nation into State*. University of North Carolina Press, Chapel Hill a Londýn, 1988.

Zimmer, O.: *Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-oriented Approach to National Identity*. *Nations and Nationalism*, 2003, 9/2, s. 173 – 193.

Zinn, H.: *Declarations of Independence: Cross-Examining American Ideology*. New York, Harper Perennial, 1990.

## **Použité pramene**

*Suicide Bombers' Ordinary Lives*. BBC News, 10. 7. 2005.

<http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4678837.stm> Navštívené: 20. 7. 2005.

Bush, G. W.: *Inaugural Address*. January 20, 2001. In: *Public Papers of the Presidents of the United States – Administration of George W. Bush 2001*. Washington: US Government Printing Office, s. 1 – 3.

Bush, G. W.: *Inaugural Address*. January 20, 2005. *Public Papers of the Presidents of the United States – Administration of George W. Bush 2005*. Washington: US Government Printing Office, s. 74 – 76.

Bush, G. W.: *Address Before a Joint Session of the Congress*, February 27, 2001.

[www.c-span.org](http://www.c-span.org) Navštívené: 16. 1. 2005.

- Bush, G. W.: *Remarks by the President at Iftaar dinner*. November 7, 2002.  
[www.whitehouse.gov](http://www.whitehouse.gov) Navštívené: 8. 11. 2002.
- Bush, G. W.: *State of the Union Address*. January 29, 2002.  
[www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html](http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html) Navštívené: 30. januára 2003.
- Bush, G. W.: *State of the Union Address*. January 28, 2003.  
[www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html](http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html) Navštívené: 30. januára 2003.
- Bush, G. W.: *Address Before a Joint Session of the Congress on the State of the Union*. January 20, 2001.  
[www.c-span.org](http://www.c-span.org) Navštívené: 20. januára 2004.
- Bushov prejav o Iraku mal rekordne nízku sledovanosť*. SME, 29. 6. 2005.  
<http://www.sme.sk/clanok.asp?cl=2279059> Navštívené: 10.7.2005
- Clinton, W. J.: *Inaugural Address*. In: *Public Papers of the Presidents of the United States – Administration of William J. Clinton, 1993*. Washington, US Government Printing Office, s. 1 – 3.
- Clinton, W. J.: *Inaugural Address*. In: *Public Papers of the Presidents of the United States – Administration of William J. Clinton, 1997*. Washington, US Government Printing Office, s. 43 – 46.
- Clinton, W. J.: *Address Before a Joint Session of Congress on Administration Goals*. February 17, 1993. In: *Public Papers of the Presidents of the United States – Administration of William J. Clinton 1993*. Washington, US Government Printing Office, s. 113 – 122.
- Clinton, W. J.: *Address Before a Joint Session of the Congress on the State of the Union*. January 25, 1994.  
[www.c-span.org](http://www.c-span.org) Navštívené: 2. 1. 2005.
- Clinton, W. J.: *Address Before a Joint Session of the Congress on the State of the Union*. January 24, 1995.  
[www.c-span.org](http://www.c-span.org) Navštívené: 2. 1. 2005.
- Clinton, W. J.: *Address Before a Joint Session of the Congress on the State of the Union*. January 23, 1996.  
[www.c-span.org](http://www.c-span.org) Navštívené: 2. 1. 2005.
- Sharply divided High Court Stops Florida Recounts*. CNN. 10. 12. 2000.  
<http://archives.cnn.com/2000/ALLPOLITICS/stories/12/09/president.election/> Navštívené: 1. 8. 2004.
- Spojené štáty zažili rekordnú účasť*. SME, 3. 11. 2004, s. 9.
- Workplace inequality remains common place*. USA Today, 2005.  
[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m1272/is\\_2718\\_133/ai\\_n12938299](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1272/is_2718_133/ai_n12938299) Navštívené: 6. 8. 2005.

# Abstrakty/Abstracts

## EXPLORING THE NATION Nine Studies on Ethnicity and Nationalism

*Peter Drál' and Andrej Findor (Editors)*

### 1.

#### **Representations of „Ethnicity” in Western Ukraine and Eastern Slovakia: Cognitive and Social Background of the Construction of a Social Identity in Multi-ethnic and Mono-ethnic Environments.**

*Martin Kanovský*

The aim of this study is (1) to review critically some influential explanations of ethnicity and nation (Gellner, Weber) showing that they are implicitly based on a cognitive dimension; then (2) to propose some remarks concerning the necessary and sufficient conditions to explain properly the social construction of an ethnic identity; after that, this article presents (3) the detailed description of two psychological mechanisms, namely essentialism of social groupings and folk sociology (folk models of society) which are jointly an underlying background for ethnic classifications, always together with a particular social/cultural input. Finally (4), this study presents empirical evidence from the multiethnic site Storozhnytsa (Western Ukraine) and the monoethnic site Vernár (Eastern Slovakia) showing that the structure of folk models and implicit judgements concerning ethnic identity in both environments is very similar and based upon psychological essentialism. However, our evidence suggests that this essentialist construction of ethnic identity is always paralleled with and accompanied by pragmatic, non-essentialist identities which are constructed contextually to deal with the specific demands of a particular social environment. The conclusion is that social identity is necessarily plural, having always its essentialist components and pragmatic components with their respective regularities. To explain constructions of ethnic identity properly and without flaws is to take into account both of its dimensions: essentialist constructions based upon the underlying and well-described universal psychological mechanism triggered, but not created by social/cultural input, and pragmatic constructions based solely upon this social/cultural input.

**Keywords:** ethnicity, essentialism, social identity, folk models of society, structure of representations

## 2.

### **Slovaks and/or Europeans?: Collective Identities, Social Representations and Social Change.**

*Barbara Láštiová*

Drawing on discursive approaches to social identity and on social representations theory, this study explores (1) discursive constructions of social representations of national and European identities (2) organizing principles of these representations, and (3) representations of relations between national and European identities in semi-structured interviews with Slovak young adults (18-24). Three discourses were identified, shaping the representations of national identity: banalising, individualist, and pseudo-determinist. They construct the nationality as ascribed by birth and are interconnected by the theme of national pride. When talking about attachment to Europe, the participants discuss its very existence, using the following discourses: (1) geographical; (2) political/economic, and (3) discourse about European culture. National and European identities are constructed as automatically nested, becoming salient in situations of intergroup contact. Their representations are formed by two main organizing principles: individual vs. collective (stressing individual distinctiveness vs. in-group solidarity) and active vs. passive (constructing identity as assigned vs. achieved/chosen).

**Keywords:** national identity, European identity, youth, Slovakia, European Union, social representations, discourse

## 3.

### **Collective Memory in Conflict and Conciliation.**

*Dagmar Kusá*

This study explores the place of collective memory in ethnic identity formation and mobilization. It is a selective and purposeful dynamic process. Depositories of collective memory are within individuals. The transmission of historical narratives through societal channels conveys strong emotions, which aid in ethnic mobilization of social groups. The study looks into the dynamics of a protracted local conflict between the Slovak Heritage Foundation (*Matica slovenská*) and the Komárno City Hall (composed of a majority of ethnic Hungarian political parties) in Southern Slovakia. The key actors are political leaders from local and national political scenes. Local Slovak and ethnic Hungarian populations do not respond to the conflict in a significant way, suggesting that the local "small histories" of a mixed community help bridge over external pressures and mobilization attempts. An illustrative survey also indicates that the local opinion leaders tend to give more importance to history than a random sample, and ethnic Hungarians tend towards stronger ethnic identification than Slovaks.



**Keywords:** collective memory, ethnic identity, ethnic conflict, ethnic mobilisation, Slovak Heritage Foundation (Matica slovenská), Komárno.

#### 4.

### **Slovaks: “The Most Loyal Hungarians” or “A Free Nation”? Social Representations of Slovaks in the Hungarian Press in 1914-1918.**

*László Vörös*

In this study the author analyses the changes of social representations of the Slovak speaking population of the north-western part of the Hungarian Kingdom in the 19th century Hungarian/Magyar nationalist discourses. The focus is on the period after the 1867 Ausgleich, with particular attention to the years of World War I. The study is based on the analysis of five Magyar regional newspapers (issued in mainly Slovak inhabited areas), in which the author explores the usage of social categories (“people/folk”, “nationality”, “nation”) and stereotypes as they were utilized in the social representations of the Slovaks. In the analysis he follows how subtle changes within the predominant Hungarian/Magyar nationalist ideology of the “Hungarian (political) nation” and particular events in the domestic policy and abroad, influenced and in fact changed, the way in which the Slovak population was represented. The study has a substantial theoretical introduction, in which the author pays great attention to introducing his analytical tools (social representation theory and a theory of nationalism) and establishing a solid analytical vocabulary.

**Keywords:** social representations; Hungarian/Magyar nationalism, Slovak nationalism, nationalist discourses; social categories, nationality, World War I

#### 5.

### **Making “National History” Work: Representing “Cultural Superiority” and Creating Ethnic Boundaries in Slovak History Textbooks.**

*Andrej Findor*

The author argues for a relational and action-oriented analytical perspective in studying nations and nationalism, centred on the alternative definitions of nation as a category of practice and nationalism as an activity of “doing things with nation-words”. The approach to “contextual” and “intentional” interpretation of historical texts is applied to an empirical case study. The author closely scrutinises representations of the foundational period of (Czecho)Slovak “national history” (5<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> Century AD) in Slovak history textbooks published in inter-war Czechoslovak Republic (1918-1938). The analysis is focused on examining the fundamental aspects of “national history” as the authoritative system of the representation of the past – its putative natural (given), unique, ancient and universal character. The author examines conventional uses of categories of „national history” with their boundary making effects and their drive towards the establishment of „cultural

superiority” of (Czecho)Slovak ancestors over their German and Hungarian counterparts. Moreover, the study of the nationalisation of „cultural superiority” in history textbooks reveals not only the constitutive social and political character of such representations of the past but also the conative character of these historical speech acts.

**Keywords:** representations, ethnic boundary, national history, history textbooks, nation, nationalism, cultural superiority, interwar Czechoslovakia

## 6.

### **Nation, Religion and Modernity in South-East Poland: An Anthropological Case Study of Nationalism in Central and Eastern Europe.**

*Juraj Buzalka*

In this study author analyses the dependency between nationalism and religion in societies whose common basis of political mobilization consists of rural social structures, agrarian imagery and narratives, and traditional religion. The author conceptualises these societies as post-peasant. Relying on analyses of ethnographic case studies and anthropological analysis of national and religious rituals from south-east Poland, author demonstrates the dependence of national mobilisation on institutional religion and the significant dependence of religion on the resources offered by nationalism. Due to the fact that religious and nationalist identifications and mobilizations represent parallel rather than sequential processes in the course of social transformations in many parts of the world, it is necessary to modify the conventional secularisation theory on the privatization of religion in modern conditions as well as the conventional view on nationalism as the only ‘god of modernity’ in post-peasant societies. It is not only necessary to understand the role of religion in nationalist politics but also the role everyday politics of religion plays in non-ethnic inclusion and for ordinary tolerance.

**Keywords:** religion, nationalism, secularisation, post-peasant society, belated modernisation, social transformations

## 7.

### **The Political Language of Nationalist Populism – Continuities and Changes in Political Discourses of Post-communist Poland and Slovakia.**

*Tomáš Strážay*

This study presents a contribution to the analysis of political discourse in countries undergoing political, economic and social transformation. It argues that even two decades after regime change, nationalism and nationalist populism represent important challenges for countries in Central and Eastern Europe, regardless of their ethnic structure. Empirical analysis of party slogans and media statements of politically elite representatives shows

that a significant part of the political elite in Poland and Slovakia is inclined to employ nationalist populism in their statements in order to homogenize their electorate. The study has three main tasks. First, it aims at identifying and further analyzing nationalist populist appeals in the Polish and Slovak political discourse in the period of post-communist transition through qualitative and quantitative analysis of party slogans and media statements of the political elite representatives. The second task is to conduct a cross-country comparison in order to highlight similarities and differences between the Polish and Slovak political discourses in terms of the presence and usage of nationalist populist appeals. Finally, the study provides a cross-time comparison, which should underline the dynamics of changes in both Polish and Slovak political discourses in the course of ten years.

**Keywords:** political discourse, comparison, nationalism, populism, nationalist populism

## 8.

### **Laziness as an „Essence“ of Roma Ethnic Identity: Critical Analysis of the Slovak Social Policy Discourse**

*Peter Drál'*

The chapter examines discourse about the causes of Roma poverty that, since 2000, developed in the Slovak scholarly literature, and later transgressed into policy and popular discourse. The paper discusses the impact that the concepts of the culture of poverty and dependency culture had on reinforcing negative reactions towards the poor which in Slovakia mainly turned against the Roma. This discourse demonstrated itself in the most exclusionary forms in February 2004 in a period of the so-called „Roma riots“, when the New Social Policy reduced welfare benefits and evoked public protests involving the Roma poor. It also interprets public representation of the social unrest which discursively ethnicized laziness, essentialized Roma ethnic identity, reified Roma poverty and justified exclusion of the unemployed Roma – a special case of the undeserving poor – from both material and symbolic resources.

**Keywords:** discourse, ethnicity, ethnicization, essentialism, social policy, poverty, symbolic violence

## 9.

### **How to Make an American. On the Limits of the Dichotomy of Civic and Cultural Nationalism**

*Lucia Najšlová*

The goal of this study is to show that one of the earlier classifications of nationalisms – the dichotomy of ethnic vs. civic (sometimes referred to as organic vs. voluntaristic or cultural

vs. political) – is obsolete and no longer useful in explaining how national identities are constructed, reified and perpetuated. While in the more extreme cases – nationalist mobilization in the post-Cold war Balkans vs. "business as usual" in the West – this division might seem as appropriate, for in-depth study of national identity it lacks subtlety and analytical potential. The author argues that the typically „civic" or „ethnic/cultural" building blocks of national identity are not mutually exclusive and moreover, both of them – together with other elements that cannot be considered as belonging to either of the two categories (e.g. narratives of a nation's destiny, mission or character) – are in fact essential for construction of any national identity. The author attempts to disprove this dichotomy using a case study of the United States of America, which has been long referred to as the ideal type of "civic nationalism". Drawing empirical evidence from the State of the Union and inauguration speeches of two US presidents, a Democrat and a Republican (1993 – 2008), this study concludes that among representations and constructions of "Americanness" one can find not only political principles and noble ideals, but also references to religion as a relevant force driving common history; common culture, values and national character that is reflected in the features and stories of individual Americans. By referring to certain values (e.g. freedom) as being "American" and "given to America by God", the constructors of Americanness in fact create a picture of American identity that can be interpreted as exclusionary rather than inclusive.

**Keywords:** ethnic nationalism, civic nationalism, United States of America, American identity, Americanness

## Autorky a autori

**Juraj Buzalka** pracuje ako odborný asistent v Ústave sociálnej antropológie Fakulty sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa výskumu politiky, pamäte a politických hnutí v kontexte sociálnych transformácií. Absolvoval štúdium sociálnej antropológie (Univerzita v Sussexe, 2002) a politológie a žurnalistiky (Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 1999). Ako doktorand Inštitútu sociálnej antropológie Maxa Plancka v Halle nad Sálou obhájil na Univerzite Martina Luthera v Halle – Wittenbergu doktorskú prácu „Nation and Religion: The Politics of Commemorations in South-East Poland“ (2006), ktorej revidovaná podoba vyšla knižne pod rovnomenným názvom vo vydavateľstve Lit v Münsteri (2007).

**Peter Drál'** študoval žurnalistiku a politológiu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a štúdiá nacionalizmu na Stredoeurópskej univerzite v Budapešti. V súčasnosti pracuje v Nadácii Milana Šimečku, na Sociologickom ústave Slovenskej akadémie vied a prednáša na Fakulte sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa projektom výchovy k ľudským právam, interkultúrnemu vzdelávaniu, výskumu bariér integrácie a problematike nacionalizmu.

**Andrej Findor** študoval politológiu na Katedre politológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a na Stredoeurópskej univerzite v Budapešti. Pracuje v Sociologickom ústave Slovenskej akadémie vied a v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov Fakulty sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave. Je výkonným redaktorom časopisu Sociológia/Slovak Sociological Review. Venuje sa otázkam nacionalizmu, historickým reprezentáciám v učebniciach dejepisu a novým sociálnym hnutiam.

**Martin Kanovský** je sociálny antropológ, pracuje v Ústave sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave a na Fakulte sociálnych štúdií Masarykovej univerzity v Brne. Zaoberá sa dejinami sociálnej a kultúrnej antropológie (najmä štrukturalizmom a dielom Clauda Lévi-Straussa), jeho špecializáciou je však kognitívna antropológia, najmä sociálne klasifikácie (usudzovanie ľudí o sociálnych skupinách ako etnicita a rasa a ich osvojovanie si, šírenie a zdieľanie). Je autorom dvoch monografií (Štrukturálna analýza mýtov, Praha 2001; Sociálna a kultúrna antropológia: osobnosti a teórie, Bratislava 2004) a početných štúdií doma i v zahraničí. Prednášal a výskumné pobyty absolvoval na univerzitách v Prahe, Brne, Viedni, Londýne, Paríži, Sheffielde a Pittsburghu.

**Dagmar Kusá** absolvovala magisterské štúdium politológie na Univerzite Komenského a dokončuje doktorandské štúdium na Bostonskej univerzite, kde aj prednášala na seminároch o otázkach medzinárodných konfliktov a kooperácie a komparatívnej politiky. Pracovala v oblasti ľudských práv, menšín, žurnalistiky, historického zmierovania a riešenia konfliktov identít. Pôsobí ako programová manažérka EUROCLIO – Európskej asociácie učiteľov dejepisu v Haagu a v International Center for Conciliation v Bostone.

**Barbara Lášticová** je sociálna psychologička. Vyštudovala psychológiu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a sociálnu psychológiu na Université René Descartes–Paris 5. Pracuje ako vedecká pracovníčka v Kabinete výskumu sociálnej a biologickej komunikácie Slovenskej akadémie vied v Bratislave – Centre excelentnosti SAV pre výskum a rozvoj občianstva a participácie. Externe prednáša na Katedre psychológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Venuje sa predovšetkým výskumu sociálnych identít v rôznych kontextoch (napr. európska integrácia, cezhraničná mobilita), výskumu občianstva a participácie a metodologickým otázkam kvalitatívneho výskumu. Prekladá z/do francúzštiny.

**Lucia Najšlová** pôsobí v Slovenskej spoločnosti pre zahraničnú politiku ako šéfredaktorka časopisu Zahraničná politika a analytička vo výskumnom programe Európske štúdiá. V Ústave európskych štúdií Fakulty sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave vyučuje predmety Akademické písanie, Turecko: prípadová štúdiá rozširovania EÚ, Dejiny európskej integrácie a píše doktorskú prácu na tému Communication gap or cacophony: limits of EU-peization of discourse in case of EU-Turkey relations.

**Tomáš Strážay** pôsobí ako výskumný pracovník vo Výskumnom centre Slovenskej spoločnosti pre zahraničnú politiku (RC SFPA), kde riadi program Stredná a juhovýchodná Európa. Vyštudoval politológiu a žurnalistiku na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a doktorandské štúdium absolvoval na Graduate School for Social Research (GSSR) vo Varšave. Je editorom štvrťročníka International Issues & Slovak Foreign Policy Affairs a externým prednášajúcim v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov, Fakulta sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave.

**László Vörös** je historik a pôsobí v Historickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Zaoberá sa štúdiom nacionalizmov v stredoeurópskom priestore v období druhej polovice 19. a prvej polovice 20. storočia. Venuje sa aj teoretickým otázkam súvisiacich s písaním dejín a metodológii výskumu sociálnych javov v minulosti.

**AKO SKÚMAŤ NÁROD**  
**Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme**

Editori: Peter Drál' a Andrej Findor

Vydal a vytlačil Tribun EU, s.r.o.  
Gorkého 41, 602 00 Brno  
[www.librix.sk](http://www.librix.sk)

ISBN 978-80-7399-752-6

1. vydanie

The essays collected in this volume also participate in another recent trend in the social sciences. In recent years, cognitive, cultural, and discursive „turns“ have opened up a range of new ways of studying nationalism. These new perspectives depart from the premise that nationalism is not a thing in the world, but a perspective on the world, a way of thinking and talking about the social world, and about the relation between culture and politics. They seek to show how nationalist perspectives are cognitively grounded, culturally mediated, and discursively articulated in a wide range of different sites, including political struggles, classification practices, media representations, school textbooks, everyday talk, collective memory, and popular culture.

Rogers Brubaker

Jednotlivé studie přináší kvalitní přehled soudobých i klasických konceptů a teorií o nacionalismu, jež jsou zcela relevantní z hlediska zkoumání vybraných sociálních fenoménů, a poskytují zároveň nové poznatky o různých podobách nacionalismu prostřednictvím interpretace poznatků získaných v řadě empirických výzkumů.

Csaba Szaló

Vzhľadom na to, že v podmienkach Slovenska doposiaľ absentujú práce, ktoré by sa venovali štúdiu vnímania a interpretácie nacionalizmu, v ktorom sa prelína poznanie súčasných teoretických prístupov s detailnou znalosťou jeho prejavov na úrovni každodennej etnicity v rozmanitých komunitách, považujem danú publikáciu za významný príspevok nielen do akademickej diskusie, ale aj za možné prehĺbenie sebareflexie nášho a priľahlých regiónov v ich najrozmanitejšej podobe.

Silvia Miháliková



ISBN 978-80-7399-752-6

