

# ÚVOD DO ANTROPOLOGIE ETNICKÝCH MENŠIN

---

*Vybrané texty přednášek magisterského kurzu  
Fakulty humanitních studií  
Univerzity Karlovy v Praze*

Autorský kolektiv:

doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc.

prof. PhDr. Miroslav Hroch, DrSc.

prof. dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, PhD.

PhDr. Arne B. Mann, CSc.

PhDr. Helena Nosková, CSc.

PhDr. Peter Salner, DrSc.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií

Praha 2011

# ÚVOD DO ANTROPOLOGIE ETNICKÝCH MENŠIN

*Vybrané texty přednášek magisterského kurzu*

*Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze*

---

Autorský kolektiv: doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc.;

prof. PhDr. Miroslav Hroch, DrSc.;

prof. dr hab. Grażyna Ewa Karpíńska, PhD.; PhDr. Arne B. Mann, CSc.;

PhDr. Helena Nosková, CSc.; PhDr. Peter Salner, DrSc.

Recenzenti: prof. dr hab. Róża GODULA WĘCŁAWOWICZ;

doc. PhDr. Zuzana JURKOVÁ, PhD.

Grafické zpracování: Pavel Pánek

Publikace vznikla jako jeden z výsledků při řešení projektu Fondu rozvoje vysokých škol v roce 2011 ÚVOD DO ANTROPOLOGIE ETNICKÝCH MENŠIN – TVORBA NOVÉHO PŘEDMĚTU (č. projektu 414/2011; tematický okruh a specializace F5/b, řešitel Blanka Soukupová).

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií

Praha 2011

ISBN: 978-80-87398-17-3

# OBSAH

## ÚVODEM

– <i>Blanka Soukupová</i> .....	5
---------------------------------	---

## MENŠINY JAKO PŘEDMĚT KOMPARATIVNÍHO STUDIA

– <i>Miroslav Hroch</i> .....	8
-------------------------------	---

## RÓMOVIA V ČESKÝCH ZEMIACH A NA SLOVENSKU

– <i>Arne B. Mann</i> .....	21
-----------------------------	----

Pôvod Rómov .....	21
Rómovia v Európe .....	23
Rómovia na našom území .....	24
V období osvietenstva a v 19. storočí .....	27
Olašskí Rómovia .....	28
Romantizmus .....	29
Život na vidieku .....	30
Pohnutý život v 20. storočí .....	32
Druhá svetová vojna .....	34
Po roku 1945 .....	37
Zmeny po novembri 1989 .....	41
Demografická charakteristika .....	44
Sociálna situácia (vzdelanie, religiozita, zdravie) .....	45
Medzietnické vzťahy .....	47
Literatúra .....	49

## SLOVÁCI V ČESKÝCH ZEMÍCH A V ČESKÉ REPUBLICE

– <i>Helena Nosková</i> .....	53
-------------------------------	----

Historie slovensko-českých kontaktů (se zaměřením na Prahu) .....	53
Ve společném státě 1918–1938 .....	59
Slováci v Československu po roce 1945 .....	64
Literatura .....	66

ŽIDOVSKÁ KOMUNITA NA SLOVENSKU – <i>Peter Salner</i> . . . . .	67
Legislatíva ako katalyzátor moderných židovských dejín . . . . .	67
Vnútorná diferenciácia komunity . . . . .	68
Spoločenské postavenie Židov koncom 18. a začiatkom 19. storočia . . . . .	71
Roky 1919–1938 . . . . .	72
Slovensko 1938–1945 . . . . .	74
Holokaust po holokauste . . . . .	75
Záver . . . . .	77
Literatúra . . . . .	78
Príloha . . . . .	80
MNIEJSZOŚCI NARODOWE W POLSCE: NIEMCY I ŻYDZI . . . . .	
– <i>Grażyna Ewa Karpińska</i> . . . . .	86
Niemcy na ziemiach polskich do 1918 roku . . . . .	88
Między wojnami . . . . .	90
Podczas drugiej wojny światowej (1939–1945) . . . . .	91
W Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej . . . . .	92
Po 1989 roku . . . . .	96
Aktywność religijna . . . . .	99
Żydzi na ziemiach polskich do 1918 roku . . . . .	100
Między wojnami . . . . .	101
Podczas drugiej wojny światowej . . . . .	102
W Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej . . . . .	103
Po 1989 roku . . . . .	106
Aktywność religijna . . . . .	108
Bibliografia . . . . .	110
MENŠINOVÁ HISTORIOGRAFIE JAKO ZÁKLADNÍ STAVEBNÍ KÁMEN MENŠINOVÉ IDENTITY – <i>Blanka Soukupová</i> . . . . .	112
Konstrukt českožidovského hnutí . . . . .	115
Konstrukt Ericha Gieracha . . . . .	117
Konstrukt obrazu Romů v minulosti . . . . .	117
Konstrukt obrazu Rusínů v minulosti . . . . .	118
Závěrem . . . . .	119
Literatura a prameny . . . . .	120
OBRAZOVÁ PŘÍLOHA . . . . .	122

# **ÚVODEM**

**Blanka Soukupová**

*Problematika soužití, vedležití i konfliktu většinového a menšinového obyvatelstva je v současnosti diskutována na úrovni proklamátorů i zastánců lidských a menšinových práv, na úrovni vládnoucích i opozičních politických stran a subjektů, na úrovni veřejnosti (především v masmédiích), v každodenním životě a samozřejmě i na úrovni odborné a vědecké. Z hlediska historického času jsou ovšem minority velmi mladým tématem; zájem o ně patří až do konceptu moderní občanské společnosti.*

Přestože jsou následující texty věnovány především menšinám etnickým (snad lze akceptovat i termín národní menšiny pro ty minority, které se vztahují k národnímu státu za hranicemi) a romskému etniku (s oficiálním statusem národnostní menšiny), nelze nezdůraznit, že kritéria menšinovosti mohou být různého druhu (gender, věk, náboženskost, zdravotní stav, sexualita, sociální status, politická orientace, názorová kontroverznost). Každý z nás je tedy nositelem nebo nosičem potenciálního menšinového postavení. Jako antropolog proto necharakterizuju menšiny jako skupiny méně početné, ale jako skupiny, které žijí v sevření vlastního znevýhodnění oproti většině (ať již reálně existujícího nebo psychického). Za základní dělítko minorit pak považuji jejich vůli nebo nevůli k asimilaci s většinovým společenstvím, jakkoli úspěch asimilace (ve významu vzájemného propojování a splývání s dominancí většinovou) je dán především schopností většinového obyvatelstva přijímat jinakost a obohacovat se z ní. Český národ dospěl k tomuto asimilačnímu umění až v poslední čtvrtině 19. století; jeho schopnost otevírat se různosti ovšem narušila nová vlna antisemitismu, která v českých zemích kulminovala právě na prahu minulého století.

Menšinovost vzniká ovšem až ve chvíli vědomé vlastní reflexe minoritního postavení, odlišnosti od většiny. Prožívání této rozdílnosti přitom osciluje mezi dvěma protipóly: na jedné straně hrdosti na sebe sama jako osobitý subjekt a na straně druhé odmítání minoritní situace jako nezaviněného (nezaslouženého) handicapu. Proto také platí, že liberalismus vede k posílení asimilačních tendencí, zatímco netolerance ze strany většin prožitek menšinového postavení umocňuje (např. asimilovaní Češi židovského původu v českých zemích se identifikovali se svým židovstvím až po nastupu Adolfa Hitlera k moci v Německu /1933/).

Již v sociálnědemokratickém veřejném mínění na konci 19. století zazněl názor, že každá většina je centralistická, zatímco každá menšina usiluje o federalizaci. Jakkoli tento názor může být posuzován jako příliš skeptický, domnívám se, že má v moderní a postmoderní době svou obecnou platnost. Většinová tendence k „fede-

*ralizaci*" bývá totiž důsledkem změněných politicko-spoločenských podmínek, nikoliv důsledkem idealistické snahy o zlepšení minoritních pozic. Právě za této situace může také menšina usilovat o transformaci svého postavení (a to až ve většinové). Cena, kterou za tuto touhu zaplatí, může být ovšem nad její síly. Čítankovým příkladem bylo spojení českých Němců s nedemokratickými politickými principy a posléze i s výbojním nacistickým režimem. Za iluzi dosažení většinového postavení se v tomto případě na konečném účtu objevila ztráta domova a majetku. Mnohým německým rodinám pak během války padli jejich synové, manželé a otcové, bojující na straně hitlerovského Německa. Poválečné vydání českoněmecké minority lze tak hodnotit jako krutý dozvuk kruté války, v němž se realizoval v praxi princip vysoko zranitelné menšinové hyperambice. Pokud by česko-německé dějiny byly vykládány v kategoriích většina a menšina, nikoliv v kategoriích „národních zájmů“, mohlo by to tedy snad z nás sejmout tíhu monologu (ani největší optimista nemůže totiž předpokládat, že by český a německý výklad společné minulosti, jakkoliv tragické až ve svém závěru, vyústil ve shodu).

Přestože se dnes s pojmem menšina (etnická, národnostní menšina) často ope ruje, neexistuje jeho závazná definice. Ba právě naopak: na výklad přičin rozdílnosti výkladu obsahu termínu minorita by nám dnes nestačila ani jedna kniha. V definicích se totiž logicky koncentruje nestejný historický vývoj jednotlivých národů a států, právě tak jako rozporuplnost zájmů tvůrců definic. Může v nich být zdůrazněno bud' kvantitativní kritérium (menší početnost oproti většině, nižší /případně žádný/ podíl na politickém rozhodování), nebo kritérium kvalitativní (odlišné znaky ve způsobu života, v náboženství, v jazyce). Důležitá je ovšem stránka volní; minorita svou rozdílnost vědomě reflekтуje a uchovává. Některé definice pak pracují s menšinami jako s tradičně usídlenými skupinami, skupinami autochtonními, které jsou občany státu, aby vyloučily z menšinových práv uprchlíky.

Dvacáté století bývá, mimo jiné, označováno za století etnických čistek. Také v Evropě byl uplatněn vůči menšinám princip bezpráví, v jehož konečném důsledku došlo k rozvratu evropanství, které je tradičně spojováno se soužitím velkých a malých národů, etnik a menšin na relativně velmi těsném prostoru. Do diskusí „velké politiky“ vstoupily národnostní menšiny v období meziválečném, kdy začaly fungovat jako možný destabilizátor politicko-spoločenské situace. První Československá republika zakomponovala do své ústavy řadu předpisů poválečné saintgermainské smlouvy o ochraně menšin; československé právo šlo i nad tuto úmluvu. Jakkoliv se ani demokratickému Československu nevyhnuly v oblasti národnostní politiky byrokratické přehmaty, souhrnně lze charakterizovat jeho vztah vůči minoritám jako velmi korektní. Židé a Romové mohli deklarovat ve sčítáních lidu svou národnost. První republika dala prostor jak rozmanitým aktivitám strukturované židovské menšiny, tak rozvoji českoněmeckého korporativního a kulturního života i polského školství. Poskytla velkorysý azyl ukrajinské, ruské a běloruské protibolše-

vické emigraci, korektně přijímala i vlny říšskoněmeckých a rakouských uprchlíků před nacismem. Rubem rozsáhlé dobové demokratizace všech stránek společnosti bylo ovšem vydání nové proticínské legislativy (1927). Pomnichovská druhá republika byla naopak od počátku budována na podloží nacionálního sobectví a represí vůči menšinám, především vůči židovským uprchlíkům, kteří patřili k německému kulturnímu okruhu. V lednu 1939 dospěla druhorepubliková vláda pod tlakem nacistického Německa dokonce k vydání protižidovské legislativy, která se stala počátkem židovské katastrofy (šoa) za druhé světové války. Poválečnou Evropu charakterizovaly neřízené i řízené (v Československu od roku 1947 KSČ) migrace. Obnovené Československo bylo budováno jako národní stát bez německé a maďarské menšiny. Židům byla nabídnuta alternativa bezvýhradné čechizace (slovakizace), nebo emigrace. Po únorovém převratu (1948) se pak Československo stalo na více než čtyři desetiletí státem takřka národnostně homogenním. Práva národnostních menšin nezohledňovala ani první poválečná československá ústava (květen 1948). Po nadějných nábězích v atmosféře Pražského jara (1968) se tak postavení rychle se aktivizujících a strukturujících tradičních i nově vznikajících menšin začalo měnit až po tzv. sametové revoluci (1989). V současnosti legislativně chráněné minoritě mohou založit všechny identitotvorné instituce (korporace, tisk, učebnice, případně školy, politické subjekty).

Předkládané vybrané texty učební pomůcky si nekladou za cíl postihnout menšinovou problematiku Československa (České republiky) v její úplnosti. Jejich cížadlostí je spíše podnítit zamýšlení nad nesmírně složitou problematikou definice a typologizace minorit jako východiska pro jejich komparaci v evropském rámci (Miroslav Hroch), nad charakterem a významem menšinové historiografie jako nejdůležitější složky menšinové identity (Blanka Soukupová) i nad odlišným historickým vývojem vybraných menšin. Zatímco Arne B. Mann přehledně zpracoval dějiny Romů (včetně xenofobních postojů ve většinových společenstvích) v českých zemích i na Slovensku, Helena Nosková se soustředila na vývoj dnes nejpočetnější menšiny v českých zemích: Slováků, a to se zaměřením na Prahu. Peter Salner se rozhodl představit menšinový osud na Slovensku na dějinách židovské komunity v moderní době. Grażyna Ewa Karpińska pak na základě historického průřezu zpracovala osudy dvou významných menšin na území dnešního Polska: Židů a Němců, jejichž situace se po druhé světové válce odvíjela obdobně jako v Československu.

# MENŠINY JAKO PŘEDMĚT KOMPARATIVNÍHO STUDIA

*Miroslav Hroch*

Termín „menšina“ se usadil v politickém slovníku současnosti jako jeden z nejfrekventovanějších. Užívá se ho v nejrůznějších souvislostech, obvykle navíc s jistým emocionálním či didaktickým podtextem. To obojí ztěžuje již i odpověď na otázku, co vlastně menšina je, nebo přesněji řečeno: co kdo termínem menšina míní. Pod fasádou (zdánlivé) samozřejmosti se zde totiž jako obvykle skrývá nebezpečí terminologického nedorozumění, a to zejména tehdy, když hodláme uplatnit širší evropskou perspektivu.

Samo slovo má v češtině, stejně jako v jiných evropských jazycích, dlouhou historii a již tím je dána jeho mnohovrstevnatost. Slovo menšina jako označení menší části jednotlivin v rámci jistého celku bylo a je součástí každodennosti. Pokud se takovým celkem mínila státně či jinak administrativně vymezená společnost, stala se menšinovost relevantním či alespoň diskutovaným problémem teprve poté, co tato společnost obecně přijala princip občanské rovnoprávnosti. Ve společnosti předmoderní, kde taková představa neexistovala, sotva koho napadlo, aby s menšinovou situací spojoval otázkou práv či podílu na rozhodování. Nicméně i tehdy se alespoň v řadách vládnoucích tříd začala prosazovat rovnost a participace v rámci pospolitosti privilegovaných (ať již to bylo zastoupení stavovské či městské obce). V tomto prostředí se pak zrodila i zásada, že názor většiny rozhoduje, aniž by to znamenalo vyhlazení či trvalou marginalizaci menšiny (polští princip jednomyslnosti byl výjimkou). Díky tomu měla menšina šanci stát se při nějaké příští příležitosti většinou. Tento princip pak, jak známo, přerostl do moderního parlamentního systému.

V podmírkách občanské společnosti a národního státu však dostal fenomén menšinovosti, a tedy také termín menšina, ještě jiný význam. Stalo se to v situacích, kdy menšina nebyla určena jen pospolitostí názorovou, resp. zájmovou, ale také charakteristikami, které a priori vylučovaly i teoretickou možnost, že by se její příslušníci stali většinou. Nejstarším typem takových menšin byly menšiny náboženské. Právě prosazení principu tolerance vůči náboženským menšinám zřetelně naznačovalo, že se – alespoň v hlavách části vládnoucích elit – prosazoval princip občanské rovnosti. S budováním národního státu se pak od poloviny 19. století a zejména pak od meziválečného období stále znova diskutoval problém, jak naložit s menšinami, které se jazykově a kulturně odlišovaly od většiny. Razantní řešení v podobě anexe, či přesněji řečeno v podobě korektury hranic, jak je

uplatnilo v letech 1870 – 1871 Německo (resp. Prusko) vůči Francii, a především pak plebiscity v některých regionech po první světové válce (Horní Slezsko, Šlesvicko) přinášela jen dílčí a navíc nepříliš stabilní výsledky.

Na tomto místě se sluší konstatovat banální skutečnost, že s versailleským systémem se v Evropě zrodil, či přesněji řečeno internacionálizoval, problém tzv. národnostních či etnických menšin. Nešlo totiž již jen o problém, ale také o hnutí, která v další perspektivě postavila do popředí také představu skupinových práv. Právě tato skutečnost rozhodující měrou ovlivnila definici menšin v současných příručkách a slovnících. Anglofoni slovníky se shodují v tom, že za menšinu označují rasovou, náboženskou, národnostní či jinou skupinu, která se liší od větší (většinové) skupiny v rámci téhož celku (státu, země). Někdy se k tomu ještě dodává, že jde o skupinu, která si je svého menšinového postavení vědoma. Z trvale menšinového postavení se pak odvíjí diskuse o tom, jak zajistit, aby se numerická menšinovost nestala „menšinovostí“ právní, politickou, kulturní či společenskou. Již touto okolností je ovšem dáno, že diskuse o definici menšiny je předem zbavena akademické nezávislosti, poněvadž se stává diskusí (a spíše tahanicí) o tom, která skupina má jako „menšina“ nárok na ochranu a podporu svých práv. Je proto pochopitelné, že se Společnosti národů v meziválečném období nepodařilo vypracovat konsenzuální, tj. obecně přijatelnou, definici menšiny. Stejně to dopadlo i se snahami OSN, v jejímž rámci dokonce pracovala v období posledního půl století subkomise pro definici tohoto termínu. Ve srovnání s meziválečným obdobím, kdy šlo především o menšiny na evropské půdě, stojí OSN před úkolem předložit globální, tj. celosvětově přijatelnou definici.

Úkolem tohoto příspěvku však není přispět k analýze menšinových práv, ale zabývat se menšinami jako historickým jevem, a to především jevem evropským. Nejde tedy o stanovení nějakých norem, jak věci být mají, nýbrž o rozbor stávající a zejména historické situace. Jak již bylo řečeno, nesahá historický rozměr současných menšin (nechme zatím stranou, jakým adjektivem je opatříme) příliš daleko do minulosti: začíná se devatenáctým stoletím, paralelně (a částečně i v kauzální souvislosti) formováním moderního národa a prosazováním jeho práv na politickou autonomii.

Prvá potíž vyplývá z **relativity kritéria**. Pokusíme-li se totiž promítнуть onu výše zmíněnou teritoriální charakteristiku menšiny do 19. století, máme potíž při určování, co je oním teritoriem, v jehož hranicích vymezujeme menšinu a většinu. V rámci předlitavské části habsburské monarchie byli menšinou Češi, resp. Slovinci, ale vymezíme-li teritorium historickými hranicemi Čech, resp. Kraňska, tvořili tam většinu Češi, resp. Slovinci, zatímco Němci byli menšinou. Obdobně tvořili Poláci menšinu v Předlitav-

sku, ale v Haliči byli většinou – měřeno vůči ukrajinskému, resp. židovskému obyvatelstvu.

Druhou otázkou, kterou je třeba si předem položit, je v podmírkách 19. století **subjektivní vnímání menšinovosti**, resp. rozdílná reakce na ni. Zásadní rozdíl spočíval např. v rámci Uher v postavení Slováků, resp. Chorvatů na jedné straně a Rumunů či Srbů na straně druhé. V prvém případě máme co činit s národním hnutím, jehož jádro bylo na samotném uherškém teritoriu, ve druhém s národními požadavky menšiny, jejíž „mateřský národ“ ležel mimo hranice Uher. Proto je pochopitelné, že se historické spíše vyhýbají aplikaci termínu menšina tam, kde šlo o vyprofilované sebevědomé národní hnutí, které směřovalo k vyhlášení práva na sebeurčení. To by ostatně mělo platit i pro současnost.

V dobovém kontextu se ovšem o menšinách diskutovalo, přičemž jejich určení bylo dánno spíše ad hoc politickou konstelací. Tak např. německými dialekty mluvící Alsasané byli ve Francii považováni za Francouze, v Německu (do 1870) za německou menšinu ve Francii. Slovanské obyvatelstvo Horního Slezska bylo v Německu označováno za „jinak mluvící Němce“, v polském národním boji za polskou menšinu atd. Ani sama příslušnost k menšině nebyla obecně považována za „právo“. V očích vládnoucích národních elit, zejména liberálů, byla obvykle asimilace záležitostí individuálního rozhodnutí a otevřením cesty k vyššímu vzdělání, a tedy i k rovnosti šancí. Tak zdůvodňovala asimilační politiku britská (vůči Walesu), uheršká, německá a koncem 19. století i ruská vláda. Některé státy zachovaly ostatně tento princip, resp. jeho zdůvodnění, i v meziválečném období.

Tehdy ovšem došlo k závažnému posunu: formulovala se **skupinová práva menšin**, přičemž ovšem zůstávala otevřená otázka rozsahu těchto práv, stejně jako otázka definice samotné skupiny – menšiny. Dědictví devatenáctého století bylo zřetelné hned ve dvojím ohledu. Podobně jako „býtí národem“ zakládalo v 19. století jisté nároky, a proto se definice národa stala politickou záležitostí, dostala se v meziválečném období do víru politiky definice menšiny. Na základě principu sebeurčení národů, do kterého vyústilo národní hnutí devatenáctého století, formulovaly v meziválečném období menšiny (resp. jejich předáci) program sebeurčení národnostních menšin, a to bez ohledu na to, zda někde měly svůj „mateřský národ“ či nikoliv.

K tomu je třeba ještě vzít v úvahu, že identifikace s národem zahrnovala ve 20. století obvykle také jeho personifikaci: národ se prezentoval jako „tělo“, které zahrnovalo všechny příslušníky národa, který se realizoval v národním státu. Pokud některá část příslušníků národa zůstala mimo státní teritorium, mohlo to být prezentováno jako bolestivá amputace jisté části

„těla“. Představa takto „amputovaných“ částí národa se stala součástí mediální politiky a nelze se divit, že byla velmi často působivá nejen pro příslušníky menšiny, ale i pro obyvatele národního státu samotného. Příkazy najdeme nejen v drastické podobě německé expanze třicátých let, ale i v méně drastické podobě v současném Maďarsku. Na základě téhož stereotypu národního těla bylo možno ovšem také uplatnit jinou argumentaci: asimilací menšin není žádný národ likvidován, protože se nic nemění na existenci národního jádra, národního ducha, národa, který má jako celek svůj národní stát.

Ze samotné menšinové situace vyplývá, že příslušníci menšiny nemohou získat naprosto stejná práva jako příslušníci většiny: **hnutí usilující o zrovнопrávnění menšiny je tedy de facto hnutím usilujícím o minimalizaci nevýhod, které plynou z menšinového postavení.**

Akademická úvaha o definici menšiny by ovšem měla odhlédnout těchto stereotypů, i když je při konkrétní analýze historických událostí musí brát v úvahu. Hned na počátku je však třeba říci, že v tomto příspěvku nepůjde o hledání nějaké všeobsáhlé definice – a to již proto, že sociální skupiny, které se v současném diskurzu označují jako „menšina“, jsou natolik různorodé, že je problém možno uchopit jen cestou typologie. Na druhé straně zajisté platí některé obecné charakteristiky vztahu teritoriálně situované menšinovosti a většinovosti, které byly uvedeny výše.

K nim je užitečné doplnit ještě také negativní vymezení menšiny. Za menšinu nepovažuji seskupení (etnickou skupinu), která má šanci a ambice stát se většinovou pospolitostí na základě nového vymezení hranic, tedy cestou „secese“ od většinové populace. Jinými slovy: nepovažuji za správné hovořit o menšině tam, kde, jak již bylo řečeno výše, jde o národy s vyhraněnou kulturní podobou a jednoznačnou identitou, národy, které žily na území větších multietnických států či říší (např. Češi v habsburské monarchii, Slováci v Československu). V takovém případě je vhodnější hovořit o národním hnutí, přičemž hranice mezi menšinovou situací a situací národní byla v průběhu času plynulá a proměnná. Toto rozlišení je nutné proto, že, na rozdíl od národního hnutí, nemůže menšina, která je součástí jiného již zformovaného (případně již i státního) národa a sdílí jeho kulturu, vytvořit národní stát s vlastní jedinečnou kulturou. I když se na první pohled tato poznámka může zdát banální, uvidíme dále, že není zbytěčná.

Historický přístup, který zde uplatňuji, nevychází tedy ze současných představ o normativně určitelných „právech“ menšin, nýbrž ze snahy vysvětlit genezi menšin jako předpoklad pro pochopení menšinových cílů a také možností těchto cílů dosáhnout. Zároveň jde o takový výklad, který by vedl k diferencované charakteristice menšinových situací tak, aby

umožnil přesnější terminologický instrumentář, a tedy také přesnější, resp. diferencovanější, komparativní výzkum menšinových situací a menšinových hnutí.

Tomuto cíli nejlépe poslouží typologický přístup, založený na aplikaci dvojího základního kritéria: zaprvé to budou teritoriálně-historické a sociální „objektivní“ podmínky, resp. danosti existence menšiny, přičemž určení jednotlivých typů podle bude v prvé typologii prozatím užívat termínu „menšina“ bez adjektiv, zatímco druhý typologický přístup zohlední subjektivní postoje, identifikaci příslušníků menšiny a jejich případnou konceptualizaci menšinové situace.

**Z hlediska teritoriální struktury menšin**, resp. menšinového osídlení, je třeba rozlišit čtyři základní situace, které se navíc budou od sebe v mnoha případech lišit svou sociální strukturou.

1. **Imigranti**, přistěhovalci, kteří se jazykově, kulturně, nábožensky lišili od většinového obyvatelstva státu, kam přicházeli, aby se trvale usadili (kategoriei sezónních dělníků, zahraničních studentů atd. sem nelze ovšem zařazovat) a podíleli se na pracovním procesu. Mohlo jít právě tak o odborníky, jako o nekvalifikované pracovníky. Tito imigranti se v některých případech snažili srovnat s většinou, jindy si naopak udržovali svoji kulturní odlišnost a k tomuto cílu vytvářeli více méně stabilní komunity.
2. Příslušníci menšiny obývali víceméně **kompaktní území** v rámci státu, od jehož většinového obyvatelstva se jazykově, kulturně, nábožensky lišili. Tato menšina patřila k národu, který tvořil většinu v jiné zemi či státě a měl svůj kodifikovaný jazyk a kulturu. Kompaktní území menšiny bylo přitom ve vztahu k „mateřskému národu“ ve dvojí pozici:
  - a) Území leželo **při politické hranici**, která je oddělovala od jejich „mateřského národa“; to byl a je „klasický“ případ menšinové situace ve 20. století, jako byli Němci v Československu, Maďaři na Slovensku, Němci v Západním Prusku, Bělorusové, resp. Ukrajinci ve východním Polsku, Albánci v Srbsku, Němci v Alto Adige apod. Tato menšina měla někdy plnou sociální skladbu, tvořili ji venkováni i obyvatelé měst, jindy byla omezena jen na venkovské obyvatelstvo.
  - b) Menšina tvořila **jazykový ostrov** obklopený příslušníky většinového obyvatelstva, přičemž někdy mohlo jít o území zahrnující venkov i města (Maďaři v Sedmihradsku), jindy o pouhé městské enklávy (německá města v Sedmihradsku či na Spiši, řecká města

na černomořském pobřeží), či naopak o rolnické osídlení. Stupeň kompaktnosti menšinového osídlení jazykového ostrova se ovšem značně lišil; zejména na venkově šlo někdy o prolínání několika menšin (jižní Uhry, Ukrajina).

3. Menšina obývala kompaktní teritorium uvnitř státu, od jehož většinového obyvatelstva se lišila, avšak nemohla se hlásit k vlastnímu „materinskému národu“, který by žil mimo hranice daného státu. Příslušníci menšiny vykazovali obvykle plnou sociální strukturu, tj. strukturu odpovídající danému stupni ekonomického a sociálního vývoje státu, na jehož území žili. Stáli tedy na přechodu od menšiny k plně zformovanému nestátnímu národu. Tento typ byl charakteristický pro období před první světovou válkou, ale po jejím skončení a v průběhu 20. století se jeho počet ze známých důvodů značně redukoval, přičemž nyní existující někdejší menšiny tohoto typu mají v některých případech plnou sociální skladbu (Katalánci, Baskové, Walešané, Vlámové) a je možno je kvalifikovat jako svébytné národy, zatímco v mnoha případech tomu tak není (Bretonci, Frísové, Ladinové, Kašubové, Lužičtí Srbové, Vlachové v Řecku). V tomto případě bude vhodné užívat termínu **etnická menšina**.
4. Příslušníci menšiny sice byli autochtonními obyvateli daného regionu, **ale nežili tam na kompaktním území**. K této kategorii patří tři velmi odlišné skupiny:
  - a) menšinu tvořili příslušníci vládnoucích tříd, kteří kulturně a jazykově měli svůj „materinský národ“ ve velmi odlehlých končinách: to byli např. němečtí baroni – statkáři, vzdělanci a patriciát v Pobaltí, osmanští úředníci a obchodníci na Balkáně, polská šlechta v západním Bělorusku a Ukrajině,
  - b) specifickým typem rozptýleně žijící menšiny byla menšina židovská, která jen výjimečně (východní Polsko) tvořila výrazné aglomerace s diferencovanou sociální skladbou ve městech, ale většinou vykonávala jistá specifická povolání v obchodě, řemeslech a službách,
  - c) další specifickou menšinou bylo kočující, resp. marginalizovaně usídlené obyvatelstvo: nejznámější jsou Romové, ale patří sem vlastně také řečtí a balkánští „vlachoi“.

Tato typologie z hlediska typu usídlení je důležitá proto, že vytvářela rozdílné podmínky pro menšinové aktivity – a také pro sebeidentifikaci příslušníků těchto menšin. Podle toho, jak na svoji menšinovou situaci re-

agovali, jak ji vnímali, je opět možno provést typologické rozlišení, jehož kombinace s typologií podle územní specifiky by mohla vytvořit základ pro komparativní výzkum menšin. Při tom ovšem je třeba brát v úvahu také změny, k nimž docházelo v rovině sociální i kulturní během období mezi koncem 19. a koncem 20. století.

Ponechme stranou jedince, kteří se cílevědomě snažili splynout s většinovou populací, a vyhnout se tak menšinové situaci. Jejich úspěch byl ovšem podmíněn tím, jestli je tato populace přijímala. S přijetím do řad německého národa neměli problémy např. Češi či Dánové. Na překážky však, jak známo, narážely židovské snahy o změnu identity.

Pokud většinová populace snahy o asimilaci neakceptovala a, zejména v případech, kdy drobné skupiny imigrantů deklaraly svou odlišnost a svébytnost, zrodily se uzavřené etnické menšiny, jejichž příslušníci obvykle sdíleli jazyk a kulturu jiného národa, ať již více či méně vzdáleného. Zatímco dříve šlo o skupiny z řad evropských národů, jde nyní převážně o imigranti mimoevropské, kteří směřují k sebevyloučení z většinové společnosti. Je pozoruhodné, že výraznější exkluzivitu v některých případech (Balkán) najdeme u skupin definovaných spíše náboženskou odlišností než odlišností jazykovou. Je ostatně známou skutečností, že zejména (ale nejen) v tradičních společnostech je asimilace mnohem snazší než náboženská konverze.

Tam, kde menšinu v rámci jednoho státu tvořila relativně homogenní etnická skupina (nebo i více skupin) se silně vyvinutou identitou a historickým vědomím sounáležitosti, převážila dříve či později koncepce vlastní národní existence: mezi příslušníky nevládnoucí etnické skupiny získávala v rostoucí míře převahu myšlenka, že jsou příslušníky národa a že jejich příslušnost k národu je specifickou hodnotou. Na menšinovou situaci reagovali účastí v národním hnutí. Tam, kde národní hnutí bylo úspěšné, formoval se moderní národ, který během 20. století dospěl až do stadia vlastního národního státu (Češi, Slováci, Slovinci, Litevci, Irové, Bulhaři atd.).

Některá emancipační hnutí pretendující národní existenci však úspěchu nedosáhla – nejčastěji pro svoji malou početnost – a zůstala etnickými skupinami: výše již zmínění Bretonci, Frísové atd. V jejich případě má svůj smysl označení **etnická menšina**. Pro příslušníky tohoto typu menšiny nebylo (a většinou ani dnes není) řešením menšinové situace budování vlastní národní pospolitosti a identity, i když se mnozí intelektuálové z jejich řad o to pokoušejí. Daří se jim však uplatňovat nároky na ochranu vlastního jazyka, kultury, zvyklostí, případně i jistý stupeň autonomie. Předpokladem ovšem je také ochota a někdy i možnost vlastní jazyk a kulturu utvářet, kodifikovat, konzumovat. Pokud bychom měli charakterizovat celkovou vývojovou tendenci, museli bychom konstatovat, že rostoucí

počet etnických menšin nastupuje cestu národních hnutí, jejichž výsledek je zatím otevřený.

Svébytným podtypem etnických menšin jsou nově vzniklé etnické spolitosti, které jsou důsledkem masového, většinou ekonomicky motivovaného živelného či organizovaného přistěhovalectví z oblastí, jejichž vlády buď nemají vůbec zájem o osud vystěhovalců (africké státy), nebo jsou příliš vzdálené, než aby takový zájem účinně uplatňovaly (Vietnamci). Zatímco jazyková asimilace těchto přistěhovalců obvykle trvá jen jednu až dvě generace, problém vzniká tam, kde se od státní většiny liší kulturně tím, že nesdílejí evropskou křesťanskou kulturní tradici, což platí zejména pro menšiny, které se hlásí k islámu.

V odlišné situaci jsou menšiny, jejichž příslušníci se začnou považovat za součást národa, který žije za hranicí státu, v němž tvoří menšinu. Jejich jazyk byl kodifikován na půdě onoho „mateřského národa“, jehož kulturu přijímají a sdílejí. Důsledkem je živá a sílící sociální komunikace s „mateřským národem“. Přijetí národní identity nebylo v jejich případě ovšem samozřejmostí a nejednou tato identita byla dlouho nevyhraněná, poněvadž soupeřila s identitou regionální (zemskou) a někdy i čelila státní politice většinového národa, jehož vládci identifikaci, resp. propojení se zahraničním „mateřským národem“, nepřipouštěli. Taková byla situace Alsaska, sedmihradských Rumunů, ale také Slováků v době dualismu, kdy je maďarská vládní politika považovala za českou (resp. česko-slovanskou) menšinu v Uhrách. Ať tak či onak, pro tuto situace se nehodí termín etnická menšina a je vhodné dát přednost termínu „národnostní, resp. **národní menšina**“.

Právě v prostředí národních menšin se zrodila a pěstovala idea práv menšiny na sebeurčení, která měla také vážné politické důsledky. Tam, kde národní menšina žila podél hranice, byla nasnadě myšlenka řešit problém korekturou hranic. Taková korektura ovšem nutně obsahovala latentní bezpečí válečného konfliktu či výboje. Příkladů najdeme v dějinách posledních dvou staletí dostatek.

Tím se dostaváme k otázce menšinových hnutí, resp. menšinových práv. Již z výše načrtnuté typologie vyplývá, že nelze definovat obecně platný kánon menšinových práv, který by byl závazný pro každou menšinovou situaci. Není ostatně cílem tohoto příspěvku posuzovat otázku menšinových práv z hlediska právnického či etického. Jde zde o sledování historické skutečnosti tak, jak se během uplynulého více než století utvářela jako výsledek politických a sociálních střetů (i kulturních aktivit) mezi menšinami a jejich spojenci (podporovateli) na jedné a státními institucemi na druhé straně.

Menšinová hnutí a jejich výsledky je tedy třeba analyzovat pod zorným úhlem tří politických faktorů a trojích zájmů:

**1. Perspektiva „zdola“:** míra aktivity, sebedůvěry a koherence příslušníků menšiny a jejich předáků. Známe-li vnitřní diferenciaci menšin a nepovažujeme-li národní hnutí za hnutí menšinové, zbývají nám tři rozdílné perspektivy a typy aktivit: etnické menšiny, národní menšiny a imigrantské menšiny. Aktivita a cíle těchto menšinových hnutí byla určována několika okolnostmi, které se v průběhu času proměňovaly:

- a) Jejich sociální skladbou (a odtud vyplývajícími zájmy), tj. také tím, jaký byl sociální a politický profil jejich elit. Pokud se prohlubovala vnitřní sociální strukturace, pokud přibývalo akademicky vzdělaných elit pocházejících z řad menšiny, menšinové hnutí nabývalo na síle a bylo schopno mnohé ze svých požadavků prosadit.
- b) Předpokladem úspěchu ovšem byla podpora ze strany širokých vrsťev. Proto byla dalším faktorem určujícím sílu menšinového hnutí míra identifikace jeho příslušníků s cíli a požadavky, které jejich předáci formulovali. Je totiž nutno vzít v úvahu, že řadoví příslušníci etnických i národních menšin teprve postupně volili z většího počtu identit, které se jim nabízely a nemuseli se automaticky ani samozřejmě rozhodovat pro jim doporučovanou menšinovou identitu.
- c) Důležitým faktorem přitom byla povaha jejich jazyka (dialektu) ve vztahu k jazyku státní většiny. Pokud šlo o jazyky vzájemně blízké, jako byla např. kastilština a katalánština, ruština a ukrainština, polština a čeština, byly komunikační možnosti lepší než v případě zcela vzájemně nesrozumitelných jazyků (např. čeština a němčina, švédština a finština, slovenština a maďarština). Možnost vzájemné srozumitelnosti na základě pasivní znalosti jazyka byla podstatně větší a možnost ideologizace jazyka jako symbolu skupinového nepráteleství nižší.
- d) Vědomí pospolitosti mělo také svůj historický rozměr a identifikace s historií měla nejen v 19., ale ještě i ve 20. století nezanedbatelný význam. Převažovala identifikace s konstrukcí historie „mateřského národa“ nad představou společné menšinové minulosti? Lze logicky předpokládat, že tomu tak bylo zejména v případě národních menšin, kde hrála roli personifikace národa a představa o menšině jako součásti národního „těla“. Naproti tomu etnické skupiny se orientovaly na vlastní pospolitost, přičemž se ovšem musely obvykle nějak vypořádat s okolností, že jejich etnické skupině chyběly politické dějiny. Snad nejvýraznějším projev integrující

role historie známe v případě židovské diaspory. Naopak, největším handicapem byla absence integrující role historického vědomí, kolektivní „paměti“, jak tomu bylo zejména v případě Romů.

- e) Obdobně jako v průběhu národního hnutí můžeme předpokládat také v menšinových hnutích významný mobilizační potenciál národně relevantního zájmového rozporu. Je příznačné, že menšinové hnutí získávalo malou oporu tam, kde možnosti pro vznik takového rozporu byly minimalizovány – např. tím, že menšinu tvořilo sociálně nediferencované a tradičně se živící rolnické obyvatelstvo (Mazurové ve Východním Prusku, Ukrajinci v Uhrách, Dolní Lužice).

**2. Perspektiva „shora“**, postoj vládních kruhů státu, na jehož území menšina žila. Prvou determinantou v tomto ohledu byla sama koncepce národa. Tam, kde dominovalo v podmírkách státu, jako byla např. Francie, chápání národa jako státně definované politické a následně i kulturní jednotky, byla otázka menšin pouze technickou záležitostí. V očích liberální politiky bylo zájmem všech příslušníků národa, aby si osvojili státní jazyk, a získali tak rovné podmínky pro sociální vzestup a společenské uplatnění. Zatímco ve Francii i v Británii byl tento koncept vcelku úspěšný, pokusy napodobit jej v Uhrách po roce 1867 či v Polsku po roce 1920 se nezdařily. Pokud ovšem převažovala kulturně-jazykové koncepce národa, jako tomu bylo ve střední Evropě, stavěli se zejména konzervativní politikové k menšinám tolerantně a byli ochotni je i podporovat, pokud jim to přineslo politický zisk. Etnická hranice mezi mluvčími státního jazyka a příslušníky menšiny, kteří patřili většinou k sociálně slabším vrstvám, mohla navíc sloužit také pro posílení hranice sociálního vyřazení. S nástupem integrálního nacionalismu a imperialismu převážila mezi vládnoucími vrstvami představa, že v silném státě mohou žít pouze příslušníci jednoho národa a že existence menšin stát oslabuje. Na tomto postoji k menšinám se shodli politikové liberální i fašističtí – a to nejen v Německu, ale také ve Španělsku a Itálii. Rozdíl spočíval spíše jen v metodách uplatňování tohoto principu: ve fašistických státech neměly menšiny svou existenci ani možnost deklarovat. Běžně je přijat názor, že východiskem pro zlepšení menšinové situace, či dokonce pro řešení menšinového problému, je naproti tomu parlamentní demokracie. Tento názor má zajisté své opodstatnění: zastupitelský systém zaručuje menšinám (alespoň těm početnějším z nich) nejen svobodné aktivity, a také reprezentanty v parlamentu, ale poskytuje jim šanci podílet se na politické moci pouze tehdy, jestliže většinová populace bude ochotna přiznat jím jistý koaliční potenciál.

**3. Perspektiva „zvenčí“, tj. postoj „mateřského národa“, lépe řečeno jeho vlád, k vlastním národnostním menšinám v zahraničí.** Obecně je možno říci, že existence takových menšin poskytovala záminky pro zasahování do záležitostí sousedního státu, resp. materiál pro formulaci cílů zahraniční politiky. Nemuselo přitom zdaleka jít o proslulou „pátou kolonu“, ale o prostý nástroj diplomatické hry. Poté, co identifikace s národem dosáhla masové podoby, a tedy poté, co lidé začali národ chápat jako osobnost či jednolité tělo, mohly se vlastní menšiny na cizím území jevit jako „ztracené údy“ národního těla a jejich případná asimilace jako jakési ohrožení národního zdraví. Otázka „našich“ menšin v zahraničí se tak postupně stala z nástroje zahraniční politiky nástrojem manipulace mas. Podpora menšin pak přešla z roviny převážně vládní také do polohy občanských iniciativ.

Důležitou okolností byl rozdíl mocenského potenciálu a kulturní prestiže mezi státem, na jehož území menšina žila, a jejím „mateřským národem“. Zde si snadno můžeme vytvořit model tří situací:

- a) Tam, kde „mateřský národ“ byl jednoznačně silnější než národ, na jehož území menšina žila, se vytvářely příznivé podmínky pro intenzifikaci menšinového hnutí a radikalizaci jeho požadavků, které případně mohly vyústit až do požadavku revize hranice. V tomto ohledu nejznámějším příkladem je německá politika vůči východním sousedům, která již před nástupem nacismu využívala pro své cíle hnutí německých menšin. Také sovětské nároky na východní Polsko a jeho okupace 1939 byly založeny na zásadě ochrany menšin – ukrajinské a běloruské.
- b) V opačném případě, tedy tam, kde „mateřský národ“ byl zřetelně slabší, nemohl poskytovat nijak výraznou mocensko-politickou (a obvykle ani kulturní) podporu menšinovému hnutí, které muselo spoléhat na vlastní síly a obvykle bylo marginalizováno: připomeňme dánskou menšinu ve Šlesvicku po roce 1864, zakarpatské Ukrajince v Uhrách, Slovinců v Itálii a konec konců i Čechy ve Vídni.
- c) Nejobtížnější je vypracovat zobecňující model pro případ, kdy oba národy (státy) byly zhruba stejně silné. V takové situaci známe příklady konsenzuálního dojednání menšinových práv, jako tomu bylo mezi Finskem a Švédskem, ale naopak také příklady eskalace až po válečný konflikt jako v případě balkánských válek 1912–1913. Nejběžnější je pravděpodobně dlouho přetrvávající napětí, jaké známe v postavení maďarských menšin na území sousedních států.

Souhrnně tedy je především třeba zdůraznit, že s termínem menšina je třeba pracovat velmi obezřetně, poněvadž jde o termín označující velmi (a často diametrálně) odlišná společenská seskupení, která mají – a měla také v minulosti – jen velmi málo společného. Je třeba pečlivě rozlišovat, o jaké konkrétní seskupení, resp. pospolitosti jde, a jak taková společenství historicky vznikala. V tomto příspěvku jsem se soustředil na dva vyhrazené, byť vzájemně se zčásti překrývající typy menšin – na menšinu etnickou a menšinu národnostní. Stranou pozornosti zůstali etnický odlišní imigranti, tedy první z výše uvedených typů menšin.

Zatímco v případě etnických skupin jde téměř vždy o vnitropolitický problém státu, na jehož území takové skupiny žily, v případě národních skupin jde o fenomén, který se dotýká jak vnitřní politiky, tak i mezinárodních vztahů. Shrňeme-li to, co lze historicky doložit jako pokusy o východisko z menšinové situace, tedy o „řešení“ nevýhodné situace těchto menšin, zjistíme nejméně sedm alternativ, které se pochopitelně ještě navzájem mohly kombinovat a v průběhu času proměňovat. Vzhledem k tomu, že – jak již bylo řečeno výše – vycházíme z poznatku, že národnostní (etnická) menšina nemůže být nikdy plně rovnoprávná s většinou, jde v následujícím výčtu spíše o různé formy a koncepty minimalizace znevýhodnění menšin.

1. Existence menšiny v daném státě je prostě brána na vědomí, ale není nazírána jako specifický problém: jde zejména o rozptýlené menšiny, sociálně spíše marginalizované (Irové v Anglii či Walesu, Poláci ve Francii či Belgii).
2. Menšina je považována za součást státního národa, jejíž příslušníky je třeba v jejich vlastním zájmu integrovat, jazykově asimilovat, a učinit je tak plně rovnoprávnými občany (Francie, Uhry v období dualismu, meziálečné Polsko).
3. Státní území je etnickým homogenizováno tím, že národnostní či etnická menšina je fyzicky eliminována: brutální variantou tohoto přístupu je genocida Židů či Romů, méně brutální pak vysídlení (Němci po roce 1945) či nucená výměna populace (Turci a Řekové po první světové válce).
4. Státní území je homogenizováno korekturou hranic: tuto variantu bylo možno aplikovat jen v případě národnostních menšin žijících na kompaktním území při státní hranici.

5. Národnostní či etnická skupina získají kulturní autonomii v podobě práva pěstovat vlastní kulturu a budovat vlastního školství – a to se stejnou státní podporou, jakou získává většinová populace.
6. Politická autonomie pro území většinově obývané příslušníky národnostní či etnické menšiny. Tento přístup známe ovšem častěji tam, kde se etnická skupina vyvinula ve více méně plně zformovaný moderní národ (Katalánci, Baskové, Skotové, Vlámové).
7. Vztah mezi většinou a menšinou se posunul od jazykového rozporu ke spojení v jeden národ se dvěma jazyky: tento vývoj je spíše výjimkou a plně se uskutečnil ve Finsku. Zajisté sem patří také specifický případ švýcarský, kde ovšem menšinový problém existuje jen v některých kantonech.

O tom, která varianta se prosadila, rozhodovalo a rozhoduje vedle teritoriálních a sociálních charakteristik menšiny souhra či zájmové střetání tří faktorů: vládnoucích elit státního národa, na jehož území menšina žije, aktivizace příslušníků samotné menšiny a (v případě národnostní menšiny) postoje či aktivity „materinského národa“.

# RÓMOVIA V ČESKÝCH ZEMIACH A NA SLOVENSKU

Arne B. Mann

Odhaduje sa, že v Európe žije od 6 do 8,5 milióna ľudí, ktorí sa od ostatného obyvateľstva líšia tmavšou farbou pleti, očí a vlasov, odlišným spôsobom života a jazykom. Nikde nemajú svoj vlastný štát, žijú vo viacerých zemiach najmä strednej a východnej Európy, často na okraji spoločnosti ako marginalizovaná etnická minorita. Niekde ich volajú Cigáni, Zingari, alebo Gitanos či Gypsies. Aj oni používali pre seba rôzne označenia; najrozšírenejšie je Roma, po slovensky Rómovia, česky Romové.

## Pôvod Rómov

Ked' predkovia dnešných Rómov prechádzali v 12. a 13. storočí Európu, predstavovali sa ako „kniežatá z Malého Egypta“. Preto ich začali označovať ako „egyptský ľud“ – „Egyptanov“, čo sa stalo základom celej skupiny etnických pomenovaní (exoetonymov): *Ejiftos, Gypthoi* (grécky), *Egyptianos*, dnes *Gitanos* (španielsky), *Egyptenarim, Gyptenaers* (holandsky), *Egyptoins*, dnes *Gypsies* (anglicky). Maďari používali označenie *Phárao-népe* (faraónov ľud), v oblasti severovýchodného Slovenska ich dodnes hanlivo nazývajú „*farahúni*“ (Mann, 2001, s. 9).

K odhaleniu pôvodu Rómov prispelo zistenie kalvínskeho kňaza Štefana Váliho z okolia Komárna, ktorý študoval v druhej polovici 18. storočia v holandskom meste Leiden. Tam sa zoznámil s tromi indickými študentami: pretože mu ich jazyk nápadne pripomínal jazyk Rómov z okolia jeho rodiska, zapísal si od nich tisíc slov aj s významom. Ked' sa vrátil domov a predčítal indické slová miestnym Rómom, tí mu dokázali väčšinu z nich správne preložiť. Túto príhodu, viažucu sa k roku 1763, publikoval vo svojej nemecky písanej monografii *Cigáni v Uhorsku* v rokoch 1775–1776 spišský vzdelenec, evanjelický kňaz Samuel Augustini ab Hortis (1729–1792) (Augustini, 1995, s. 53–54; Mann, 1997, s. 129–132).

Nemecký lingvista H. M. G. Grellmann, inšpirovaný publikovanou príhodou, ako prvý upozornil vo svojej práci „*Historisches Versuch über die Zigeuner betreffend die Lebensart...*“ (1787) na podobnosť jazyka európskych Rómov s indickými jazykmi, čo bolo podnetom pre ďalšie jazykovedné bádania, ktoré určili ako pravlast Rómov Indiu. Túto hypotézu potom podporili zistenia ďalších jazykovedcov, ktorí na základe rozboru rómskeho

jazyka a jeho porovnaním s vývojom indických jazykov zistili nielen to, že predkovia Rómov pochádzajú z Indie, ale vypracovali hypotézy o možných skupinách indického obyvateľstva, z ktorých títo pochádzali i dátovanie ich odchodu z Indie (Horváthová, 1964, s. 16–19). Okrem lingvistiky indický pôvod Rómov potvrdzujú aj ďalšie vedecké disciplíny: fyzická antropológia (morfologické a krvnoskupinové znaky, sústavy genetických znakov, tzv. alely) a tiež etnológia (porovnanie základných spôsobov obživy, pracovných technológií a nástrojov).

Predkov Rómov sa vedci pokúšajú nájsť medzi skupinami súčasného indického obyvateľstva patriacimi do najnižšej spoločenskej vrstvy (tzv. *avarney*), známej aj pod označeniami *páriovia* alebo *nedotknutelní*: najčastejšie sa hovorí o skupine *Dómov* (v niektorých častiach Indie je to označenie identické pre celú spoločenskú vrstvu, inde označuje konkrétnu kastu – *džátí*); z ďalších skupín sa uvádzajú *Bandžarovia* alebo *Gadulia Lohar*. Medzi základné spôsoby obživy týchto skupín patrí kováčstvo, predvádzanie hudby a tanca, výroba košíkov a metiel, obchod s dobytkom (najmä s fažnými volmi) a soľou, pomoc pri poľovačkách, príprava dreva pri spaľovaní mŕtvych, likvidácia odpadu a uhynutých zvierat; významným zdrojom obživy je i liečenie a využívanie magických praktík. Mnohé z týchto profesíí boli donedávna charakteristické aj pre európskych Rómov. Súčasní predstaviteľia rómskej inteligencie sa nestotožňujú s uvedenými teóriami a hľadajú svojich predkov vo vyšších vrstvách indickej spoločnosti (Hübschmannová, 2000, s. 23–28).

Kedže jazyk európskych Rómov obsahuje vplyvy tzv. novoindických jazykov, ktoré sa formovali v priebehu 9. a 10. storočia, je pravdepodobné, že predkovia Rómov museli byť v tom čase ešte v Indii, resp. v tomto čase svoju pôvodnú vlast opúšťali. O dôvodech tejto migrácie existuje tiež viacero hypotéz. Najpravdepodobnejšia je tá, že ako poskytovatelia služieb boli ekonomicky závislí na vyšších vrstvách indickej spoločnosti; keď nebol o ich služby a výrobky dostatočný záujem, boli z existenčných dôvodov nútení k migrácii na nové územia. Trasu tejto migrácie je možné rekonštruovať na základe jazykových vplyvov na rómsky jazyk. Po prechode cez Perzskú ríšu sa istý čas zdržali v Arménii (je pozoruhodné, že ich arménski príbuzní sa označujú termínom *Lómovia*). Odtiaľ pokračovala jedna časť cez Sinajský polostrov na africký kontinent, početnejšie skupiny prechádzali Malou Aziou do dnešného Grécka (Horváthová, 1964, s. 26–28).

## Rómovia v Európe

---

Za najstaršiu zmienku o Rómoch na európskom kontinente sa považuje záznam v hagiografickom texte *Život svätého Georga Antonita*, ktorý sa viaže k roku 1050: byzantský cisár Konštantín Monomachos (1042–1055) si povoľal „príslušníkov samaritánskeho národa, potomkov Simona-Kúzelníka, zvaných *Adsincani*, ktorí boli preslávenými čarodejníkmi“, aby pomocou mágie vyhubili divé zvieratá, ktoré kynožili jeho lovnú zver. Vedci sa domnievajú, že pomenovaním *Adsincani* v 11. storočí a *Athinganoi* v 12. storočí na území dnešného Grécka pôvodne označovali príslušníkov náboženskej skupiny manichejcov. Členovia tejto skupiny sa zaoberali tiež veštením a mágiou, podobne ako Rómovia, ktorí prichádzali do tejto oblasti v 11. storočí. Z tohto dôvodu im „pridelili“ pomenovanie po tejto náboženskej skupine, ktorá (prehlásená za heretickú) medzičasom zanikla. O tom, že týmto termínom skutočne označovali Rómov, svedčia ďalšie správy z 12. storočia, ktoré hovoria o ich veštení a predvádzaní hadov. Ďalšie byzantské texty, pochádzajúce pravdepodobne zo 14. storočia, spomínajú Rómov ako košíkárov a medvediarov. Označenie *Adsincani/Athinganoi* sa stalo základom ďalšej skupiny etnických pomenovaní (exoenonymov) pre Rómov: *Asinganus* (holandsky), *Cingerus* (latinsky), *Zingaro* (taliansky), *Zigeuner* (nemecky, holandsky), *Tigan* (rumunsky), *Czigány* (maďarsky), *Cigán*, *Cikán*, *Cygan* (v slovanských jazykoch) (Soulis, 1998, s. 10–12; Mann, 2001, s. 9).

Skupiny ľudí tmavšej pleti sa istý čas zdržali v oblasti Balkánu – dnešnom Grécku. Známe boli ich osídlenia na ostrovoch Kréta a Korfu (od 14. do 18. storočia sa tento ostrov označoval aj ako „*Feendum Acinganorum*“ – *Baronát Cigánov*). Do jazyka európskych Rómov prenikli viaceré slová prevzaté z gréčtiny. V priebehu 12. a 13. storočia jednotlivé skupiny kočovníkov postupne prenikali dunajskou kotlinou do strednej Európy. Vydávali sa za kajúcnych pútnikov, rozprávali o sebe rôzne legendy, ktoré mali vzbudit súcit a pohostinnosť domáceho obyvateľstva. Od cirkevnej i svetskej vrchnosti dostávali ochranné listiny – glejty, ktoré im zaručovali slobodný pohyb po krajinе. Prečo sa v tejto súvislosti predstavovali ako „*kniežatá z Malého Egypta*“, čo spôsobilo u európskeho obyvateľstva domnienku, že sú Egypťanmi, má svoje zaujímavé vysvetlenie: viacerí cestovatelia už v 15. storočí upozornili na veľké rómske osídlenie v blízkosti mesta Méthoné na gréckom Peloponéze, na území nazývanom *Malý Egypt*. Je možné, že práve v tejto oblasti sa mnohé rómske skupiny istý čas zdržali, než sa vydali na cestu do európskeho vnútrozemia. Pokial' teda stredovekí Rómovia tvrdili, že pochádzajú z *Malého Egypta*, vraveli pravdu (Soulis, 1998, s. 17–22). Európske obyvateľstvo ich označilo aj inými pomenovami: vo Francúz-

sku ich nazývali *Bohémien*, a to preto, lebo sem prišli cez české zeme (v 19. storočí, v období romantizmu, si tento termín „vypožičali“ parížski umelci a študenti, odvtedy slovo *bohém* označuje bezstarostne, ľahkomyselne žijúceho človeka, umelca, svetáka).

Etnické pomenovania odvodné od domnelého egyptského pôvodu, či od zaniknutej sekty Manichejcov v Byzancii predstavujú tzv. *exoetnomy*, tj. pomenovania, ktorými príslušníci jedného etnika označujú príslušníkov iného etnika, pričom títo môžu pre seba používať vlastné pomenovanie – *endoetnomy*. Príslušníci etnika, o ktorom tu pojednávame, sami seba najčastejšie označujú termínom *Roma* (Rómovia). Vedci sa domnievajú, že tento termín je odvodený od označenia skupiny *Dómov*, ktorí dodnes žijú v Indii (z pôvodných *Dómov* sa v Arménii stali *Lómovia*, po príchode do Európy *Rómovia*). Aj keď najstarší doposiaľ známy doklad o tomto sebapomenovaní nájdeme v malom cigánsko-nemeckom slovníčku, ktorý uverejnil vo svojej monografii Samuel Augustini ab Hortis v rokoch 1775–1776 (Augustini, 1995, s. 54 a 164), môžeme predpokladať jeho kontinuitné používanie od príchodu Rómov do Európy. Samotní Rómovia už na svojom prvom svetovom kongrese v Londýne 8. apríla 1971 (tentu deň si Rómovia pripomínajú ako Svetový deň Rómov) požiadali majoritné obyvateľstvo Európy o akceptovanie tohto ich sebroznačenia. Okrem najrozšírenejšieho (teritoriálne aj početne) označenia *Roma* existujú aj ďalšie endoetnomy: v nemecky hovoriacich zemiach sa príslušníci tohto etnika nazývajú *Sinti* (*Sintovia*), v dôsledku genocídy počas druhej svetovej vojny boli takmer úplne vyvraždení. V západnej Európe sa možno dnes stretnúť s kočovnými skupinami *Kalé* a *Manuša*.

## Rómovia na našom území

V literatúre sa opakovane ako prvá zmienka o pobytte Rómov na území dnešného Slovenska uvádza rok 1322, kedy sa mali vyskytovať v okolí Spišskej Novej Vsi. Pretože sa však historikom nepodarilo dohľadať pôvodný prameň, túto správu treba brať s istou rezervou (Mann, 2002, s. 424–425). Podobne s výhradami či priamo odmietaním sa historici stavajú k prameňom, ktoré boli považované za najstaršie zmienky v českých zemiach; takým je údaj v Dalimilovej kronike (napísanej začiatkom 14. storočia), viažuci sa k roku 1242, kde je opis „*tatárskych vyzvedačov – Kartasov*“, ktorí boli stotožňovaní s Rómami. Rovnako je hodnotený i údaj z Popravčej knihy pánov z Rožberka z roku 1399 (Nečas, 1997, s. 7–8). Za prvé bezpečnú zmienku o pobytte Rómov v českých zemiach možno považovať správu zo

Starých letopisov českých (usporiadaných Františkom Palackým), kde sa v súvislosti s rokom 1416 uvádza: „*Také toho léta vláčili se Cikáni po české zemi a lidi mámili*“. Pravdepodobne sa táto správa viaže k roku 1417 (Horváthová, 2002, s. 14), kedy máme početnejšie historické doklady o jednej takejto skupine „egyptských šlachticov“. V uvedenom roku sa viac ako tristočlenná skupina, na čele ktorej bol „kráľ“ Sindel a „vojvodovia“ Panuel, Michal a Ondrej, vydala z Budína do Košíc, odtiaľ cez Levice územím južného Slovenska do Bratislavu, kde sa rozdelila na niekoľko častí, ktoré potom pokračovali na západ. Skupina „vojvodu“ Panuela prešla v tom istom roku cez Znojmo a Prahu a pokračovala na sever do nemeckých miest. (Horváthová, 1964, s. 97; Nečas, 1997, s. 8). Ďalší historický údaj, dokladajúci pobyt Rómov na území Slovenska, sa viaže k roku 1423: cisár Žigmund Luxemburský 17. apríla toho roku vystavil na Spišskom hrade ochrannú listinu pre „cigánskeho vojvodu Ladislava“, ktorou zabezpečil jeho skupine voľný pohyb po krajinе i výhradné právo súdiť jeho ľudí. Z týchto stručných správ sa nedozvedáme takmer nič o počte týchto migrantov, o ich spôsobe obživy, alebo o tom, ako dlho sa v danej oblasti zdržali a kam odišli (Horváthová, 1964, s. 41 a 97).

Vzťah domáceho obyvateľstva ku kočujúcim Rómom bol spočiatku tolerantný. V českých zemiach bola prezývka *Cigán* dokonca prejavom uznania za statičnosť: v roku 1481 nazval kráľ Matej Korvín šlachtica Jána zo Slupska *Cigánom*, pretože velil skupine Rómov, ktorá slúžila v kráľovskom vojsku – rodina potom používala predikát *Cigán* až do 18. storočia (Nečas, 1997, s. 8). Iným prípadom bol šlachtický rod *Cigánov z Čermnej*, ktorý mal „hlavu *Cigána*“ aj na rodovom erbe. Ešte okolo roku 1562 bolo najmä v južných Čechách rozšírené priezvisko *Cigán* (Nečas, 1997, s. 11).

V západnej Európe sa od polovice 15. storočia začal vzťah k Rómom meniť. Predstavitelia vtedajšej cirkvi upozorňovali na to, že správanie kočujúcich Rómov sa nezhoduje s vtedajšou predstavou o kresťanských kajúcni-koch, za akých sa vydávali. Pôvodná pohostinnosť sa postupne menila na nedôveru, otvorené nepriateľstvo. Rómov začali považovať za tureckých vyzvedačov, obviňovali ich z podpačstva. Jedným z podnetov, pre ktorý sa v Európe zmenil postoj k Rómom, bola ich exkomunikácia parížskym arcibiskupom v roku 1427, zdôvodňovaná porušovaním kresťanskej morálky: nedodržiavaním pôstov, veštením, hádaním z ruky, drobnými krádežami. Pre Rómov začalo obdobie krutého prenasledovania. V jednotlivých zemiach boli postavení mimo zákon, odvádzali ich vyháňali. Na hraniciach boli osadené veľké tabule, na ktorých bolo zobrazené to, čo čakalo Rómov po ich prekročení. Zákony a nariadenia jednotlivých krajín boli takmer všade rovnaké: Rómov, ktorí neopustili krajinu bičovali, pri opakovane-

dolapení im zmrzačili telo (roztrhli nozdry, vypálili na telo znak, odrezali uši), po treťom dolapení ich čakala smrť obesením, upálením alebo utopením. Vražda Cigána sa nepovažovala za zločin, preto v mnohých krajinách dochádzalo k masovému vyvražďovaniu (Horváthová, 1964, s. 54–57). Takýto prístup pretrval v západnej Európe až do polovice 18. storočia.

V strednej a juhovýchodnej Európe bola situácia pre Rómov priaznivejšia. V 16. a 17. storočí zaberala veľkú časť tohto územia Osmanská ríša. Obe bojujúce strany – turecká i protiturecká – využívali služieb miestneho obyvateľstva, medzi nimi aj Rómov. Rómovia pracovali aj pre armádu, mnohí obdržali rôzne úľavy, značná časť rómskeho obyvateľstva na Balkáne konvertovala na islam. V oblastiach, ktoré sa nachádzali mimo hranic Osmanovej ríše, feudálna šľachta usadzovala na svojich majetkoch rómske rodiny, najmä kováčov a hudobníkov, ktorým poskytovala rôzne výhody (napr. oslobodenie od daní, poddanských povinností, možnosť vykonávať kováčske práce a iné služby miestnemu obyvateľstvu). Napríklad v roku 1563 dostali Rómovia usadení v Liptovskom Hrádku povolenie kovať potrebné náradie pre rolníkov (klince, motyky, sekery, vidly), ale tiež halapartne pre nočných strážnikov. V roku 1561 bol vykonaný súpis Rómov v Liptove, z ktorého vyplýva, že v tomto regióne žilo v tej dobe 96 usadených rodín: zamestnaním boli všetci kováči, korytári, štetkári, košíkári, ako vedľajšie zamestnanie mali uvedené, že hrajú na husle, páličky, vápno, pracovali v kameňolome (Horváthová, 1964, s. 104). Na území dnešného Slovenska v priebehu 16. a 17. storočia Rómovia začínali žiť usadlým spôsobom života. Skutočnosť, že v zemiach strednej a juhovýchodnej Európy je dnes najväčšia koncentrácia rómskeho obyvateľstva, je dôsledkom tohto historického vývoja.

Z predchádzajúceho textu vyplýva, že situácia v rakúskej a uhorskej časti monarchie vo vzťahu k Rómom výrazne odlišná. V českých zemiach sa v priebehu 16. a 17. storočia stupňovali represívne opatrenia voči Rómom: mandát cisára Ferdinanda I. z roku 1556 zakazoval Rómom pobyt v Českom kráľovstve, pričom dolapení muži mali byť trestaní mučením a smrťou, ich ženy a deti nemali byť, ako sa dialo dovtedy, topené vo vodách, ale využívané k rôznym prácam. Avšak zostrený protirómsky dekrét Leopolda I. z roku 1697 postavil Rómov mimo zákon: mužov mohol pri prenasledovaní ktokoľvek zastreliť ako škodnú zver; po zadržaní rómskych skupín mali byť muži obesení, ženám a deťom malo byť odrezané ucho a mali byť vyhnani za hranice mesta. Absurdným „zdokonalením“ bol patent českých mestodržiteľov z roku 1710, ktorý nariadoval dolapených mužov a starších chlapcov obesiť, ženám a chlapcom odrezať ucho – v Českom kráľovstve pravé a v Moravskom markrabstve ľavé. Takýto prístup potvr-

dil ešte v roku 1721 svojím dekréтом Karol VI. (otec Márie Terézie) – teda už v 18. storočí (Nečas, 1997, s. 10–21; Horváthová, 2002, s. 21–23)!

Uvedené nariadenia neumožnili Rómom prejsť na usadlý spôsob života. Iná situácia bola na južnej Morave, kam si už pred rokom 1698 povolal zo svojho majetku v Uhorsku gróf (hrabě) Dominik Ondřej Kounic rodinu rómskeho kováča Štěpána Daniela, ktorú usadil na predmestí mesta Uherský Brod. Potomkovia tohto kováča sa postupne rozložili po celom území kraja Uherské Hradiště, v priebehu 18. storočia prichádzali ďalší Rómovia z Uhorska (dnešného západného Slovenska), ktorí osídlili ďalšie oblasti Moravy a Sliezska. Okrem kováčstva sa živili obchodom s koňmi, ďalšími formami podomového obchodu, hudobnou produkciou, komediantstvom, nádenníckou prácou. Podmienkou ich tolerovania bolo, že sa spôsobom života a oblečením neodlišovali od ostatných poddaných. Taktôto sa pre nich utvárali podmienky na usadlý spôsob života. Na okraji niektorých miest o obci začali v priebehu 19. storočia vznikať rómske osady: najväčšie boli v Brne-Černoviciach, Strážnici, Oslavanoch, Bohusudove, Bojkovichach, Luhačovicach a Svatobořiciach (Nečas, 2005, s. 29–43; Nečas, 1997, s. 15 a 24).

## V období osvietenstva a v 19. storočí

---

Historickým medzníkom v dejinách európskych Rómov bola tzv. „*Regulácia Cigánov*“ osvieteneckých panovníkov Márie Terézie (1740–1780) a Jozefa II. (1780–1790). S nariadeniami kráľovskej mestodržiteľskej rady zameranými na uhorskú časť monarchie súviseli opakované súpisy Cigánov v jednotlivých stolicach: sledovali početnosť osôb, formy zamestnania, spôsoby bývania, odievania, školskú dochádzku detí, konzumáciu mäsa uhynutých zvierat. Zo súpisov z druhej polovice 18. storočia vyplýva, že Rómovia v tom čase žili na celom území dnešného Slovenska. Prevládal u nich usadlý spôsob života, zaoberali sa predovšetkým kováčstvom, muzikantstvom a príležitostnou roľníckou prácou (Horváthová, 1964, s. 124–133; Mann, 2001, s. 20–22). V súpisoch niektorých stolíc sa uvádzajú aj rómske priezviská: to, že mnoge z nich sú v týchto oblastiach rozšírené podnes potvrzuje usadlý spôsob života po vyše dvesto rokov (Mann, 2009a, s. 143).

Samotná „*Regulácia Cigánov*“ mala za cieľ asimiláciu rómskeho obyvateľstva: podľa nariadení z rokov 1750–1773 sa z nich mali stať rolníci: mala im byť pridelená pôda, mali prijať kresťanské meno, nemali sa viac nazývať Cigáni ale „*novousadlíci*“ (nemecky *Neubauer*, maďarsky *Új-Magyar*). Pod trestom palcovania nesmeli používať vlastný odev, vlastný jazyk, uzatvárať sobáše medzi sebou mohli len so súhlasmom vrchnosti, deti im boli odo-

berané a dávané na výchovu k sedliakom. Jozef II. Vo svojich nariadeniach (1782) kládol dôraz na školskú dochádzku, vyučenie sa remeslu, povinnú návštěvu kostola a na zlepšenie hygienických podmienok (Horváthová, 1964, s. 114–124). Aj keď z dnešného pohľadu sa mnohé tieto opatrenia javia ako nehumánne a diskriminačné, vo svojej dobe zohrali pozitívnu úlohu: boli to prvé legislatívne opatrenia, ktoré nenariadovali Rómov vyháňať a vyvražďovať, ale počítali s nimi ako s reálnou zložkou domáceho obyvateľstva. Naviac, stali sa vzorom pre ďalších európskych panovníkov, ktorí svojimi nariadeniami uplatňovali podobný prístup (napr. Karol III. v Španielsku, Fridrich II. v Nemecku). V tomto období skončilo aj kruté prenasledovanie a vyvražďovanie Rómov v západnej Európe (Horváthová, 1964, s. 53–54, s. 57).

## Olašskí Rómovia

Aj keď Rómovia na území dnešného Slovenska žili v 18. storočí už usadlým spôsobom života, v druhej polovici 19. storočia sa v strednej Európe objavili noví kočovníci. Prichádzali z vtedajších kniežatstiev Valašsko a Moldavsko (dnes súčasť Rumunska), kde boli v postavení otrokov. Najstaršie správy o rómskych otrokoch pochádzajú zo 14. storočia, kedy sa stávali darom štachticov kláštorom, neskôr ich využívala i samotná šľachta. Ich postavenie upravovali špeciálne zákonnéky. Na rozdiel od antického otroctva pán nemal právo otroka zabíť, nesmel ho však ani prepustiť; otroci nesmeli uzavrieť manželstvo so slobodným človekom. Rómski otroci vykonávali potrebné práce pre svojich majiteľov, venovali sa kováčstvu, kotlárstvu, spracúvaniu dreva, priekupníctvu koní, hudobnej produkcií, predvádzaniu cvičených zvierat; špecifickým zamestnaním bolo ryžovanie zlata v rieках, niektorí sa venovali aj zlatníctvu. Zákonnéky boli zrušené v roku 1856, kedy boli otroci vykúpení od svojich majiteľov a dostali slobodu. Niektorí ostali naďalej žiť na území dnešného Rumunska, viacerí sa však s koňmi a vozmi rozpŕchli po celej Európe (Horváthová, 1964, s. 35, 77–82; Fraser, 1998, s. 52–54).

Pretože pochádzali z Valašska, sami seba označujú termínom *vlašike Roma*, na našom území sa pod vplyvom maďarského jazyka ustálil termín *olašskí Rómovia*. Ich formy obživy súviseli s kočovným spôsobom života, jednotlivé zamestnania sa v niektorých prípadoch stali základom profesného označenia: zaoberali sa obchodovaním s koňmi (*Lovári*), výrobou a opravou medených kotlíkov, drôtovaním hrncov (*Kalderáši*), výrobou korýt (*Bajáši*), výrobou vrtákov, brúsením nožov, zbieraním starých handier, ko-

žiek, kostí a peria, priekupníctvom s predmetmi do domácnosti, či predvádzaním cvičených zvierat, najmä medveďov (*Ričkari, Ursari*). Kočovný spôsob života olašských Rómov neumožňoval bližšie kontakty s majoritným obyvateľstvom, následná izolácia mala za následok zachovanie archaickejších foriem kultúry a spôsobu života, ktoré sa prejavujú najmä skupinou súdržnosťou, dominantným postavením mužov (prísny patriarchálny princíp), existenciou vlastného súdneho orgánu (*krís*), archaickými prvками duchovnej kultúry (napríklad na rozdiel od usadlých Rómov kupujú nevestu), formy jazyka a tradičného folklóru (olašskí Rómovia pôvodne nehrali na hudobné nástroje). Od ostatných Rómov sa odlišujú svetlejšou pleťou, v minulosti aj pestrofarebným oblečením. Z pôvodne chudobných kočovníkov sa dnes stali bohatí Rómovia usadení najmä v mestách, ktorých charakterizuje osobitné správanie na verejnosti a zlaté šperky, ktoré sú obecne charakteristickým znakom nomádnych skupín.

## Romantizmus

---

Obdobie romantizmu v 19. storočí hlásalo návrat k prírode, obdiv k prírodným národom ako symbolu slobody a voľnosti. Pre Európanov boli najbližšími „deťmi prírody“ Rómovia. Romantizujúci, reálnej skutočnosti často vzďialený obraz príslušníkov tohto etnika sa prejavil vo všetkých umeleckých žánroch. V literatúre to bol napr. Alexander Sergejevič Puškin (1799–1837) lyricko-epickou poémou *Cigáni* (1824); Rómka Esmeralda je hlavnou ženskou postavou románu Victora Hugo (1802–1885) *Chrám matky Božej v Paríži* (1831); hrdinkou románu Prospera Meriméeho (1803–1870) je vášnivá *Carmen* (1875). Romantický príbeh zo života Rómov predstavuje poviedka Maxima Gorkého (1868–1936) *Makar Čudra* (1892), tiež poetický príbeh zo španielskej Andalúzie Federica García Lorcu (1898–1936) *Cigánska romanca* (1928). U českých romantických autorov nájdeme tento námet v románe Karla Hynka Máchu (1810–1836) *Cikáni* (1835) i v pôsobivých básňach Adolfa Heyduka (1836–1923) *Cigánske melodie* (1859).

Poviedku Móra Jókaiho (1825–1904) *Cigánsky barón* (1885) hudobne spracoval do rovnomennej operety a v tom istom roku aj premiéroval Johann Straus ml. (1825–1899). Verše Adolfa Heyduka *Cigánske melodie* zhudobnil v r. 1880 Antonín Dvořák (1841–1904). Novelu Prospera Mériméeho zhudobnil Georges Bizet (1838–1875) v nádhernej opere *Carmen* (1875). Róm-skou hudbou sa inšpiroval Pablo Sarasate (1844–1908) v skladbe pre husle a klavír *Cigánske melódie* (1878) i Maurice Ravel (1875–1937) v koncertnej rapsódií pre husle a orchester *Cigán* (1924). Franz Lehár (1870–1948) skom-

ponoval operetu *Cigánska láska* (1910). Poviedku M. Gorkého do muzikálovej podoby *Cigáni idú do neba* „Tabor uchodí v nebo“ v roku 1976 spracoval skladateľ Jevgenij Doga (nar. 1937). Romantický námet sa presadil i v oblasti populárnej hudby – populárne tango *Cikánko ty krásna* skomponoval Karel Vacek (1902–1982). S obdivným pohľadom na Róma sa stretneme i v slovenskom folklóre:

*Mamko moja, veru sa vám vydám,  
príde pre mňa ten uherský Cigán...*

*Mamko moja, mne sa Cigán líbi,  
preto, že má pekné biele zuby,  
biele zuby, kučeravé vlasy,  
mamko moja, to Cigána krášli.*

Táto pieseň, zapísaná už v roku 1905, je známa vo viacerých variantoch po celom Slovensku i na susednej Morave (Krekovičová, 1999, s. 177–181).

Krásne mladé rómske ženy boli i vďačným námetom pre maliarov, vznikali celé kolekcie žánrových obrázkov (na pozadí prírodnej scenérie mladý rómsky huslista vyhráva tancujúcej polo obnaženej rómskej krásavici). V českom prostredí rómske ženy portrétoval Josef Mánes (1820–1871) a Josef Ženíšek (1855–1944), v kresbách ich zobrazil Mikoláš Aleš (1852–1913), na Slovensku Ladislav Medňanský (1852–1919).

## Život na vidieku

Zo súpisov z 18. a 19. storočia vyplýva, že Rómovia v tej dobe žili na celom území dnešného Slovenska. Prevládal u nich usadlý spôsob života, na vidieku vznikali samostatné sídelné jednotky – rómske osady. Tieto sa nachádzali zväčša za obcou, na menej kvalitnej pôde, nevhodnej na polnohospodárske využitie, najčastejšie pri vodnom zdroji – potoku. V chudobnejších častiach Slovenska si ich obyvatelia stavali jednoduché obydlia, často zapustené pod úroveň terénu, tzv. zemnice, v oblasti bohatšieho západného a juhozápadného Slovenska murované domy podobné domom majoritného obyvateľstva. V polovici 20. storočia prevládali jednopriestorové obydlia zhotovené z dreva, alebo hlinených nepálených tehál.

Na základe poznatkov z minulého storočia možno konštatovať, že napriek rozdielnemu spoločenskému statusu spolužitie rómskeho a nerómskeho obyvateľstva nebolo zlé. Dá sa dokonca hovoriť o akejsi symbióze: pretože Rómovia nevlastnili pôdu, boli odkázaní získavať základné potravinové články od roľníkov; títo zas potrebovali v čase intenzívnych polnohospodárskych prác lacnú pracovnú silu, ktorú im poskytli miestni Ró-

movia: v lete pomáhali na poli, pri vinobraní, pri stavbe domu, budovaní studní, páslí dobytok. Lámali kameň a roztíkali ho na drobné kúsky, tzv. štet, ktorý sa používal pri budovaní ciest. Miestnemu majoritnému obyvateľstvu ponúkali rôzne služby.

Najvýznamnejším remeslom bolo kováčstvo, ktorého znalosť si predkovo Rómov priniesli pravdepodobne už z Indie. Rómski kováči, pracujúci do polovice 20. stor. väčšinou pri ohnisku umiestnenom na zemi, vyrábali jednak klince rôzneho druhu a veľkostí, reťaze, motyky, podkovy, kliny do drevených brán na bránenie polí, klince do nástrojov na česanie ovčej vlny, ľanu a konope, vrtáky, rôzne kovania (pánty na dvere, okná), klepce na chytanie zveri, špeciálne nože (na výrobu šindľov a vinohradnickej nože), rôzne predmety do domácnosti i súčasti poľnohospodárskeho náradia. Zo Súpisu Cigánov v Uhorsku z roku 1893 vyplýva, že v tom období pôsobilo najviac rómskych kováčov práve na území dnešného Slovenska (Mann, 1992, s. 103).

Usadlí Rómovia sa zaoberali spracúvaním prírodného materiálu: zo slamy plietli rôzne ošatky, z prútia viazali metly a vyrábali košíky rôznych tvarov a veľkostí, rohože. Dokázali hasiť vápno i páliť drevené uhlie. Niektorí boli zručnými hrnčiarmi. Ešte po druhej svetovej vojne mnohí Rómovia vyrábali v jednoduchých formách nepálené tehly (slov. *val'ky*, čes. *vepřovičce*), uplatnili sa aj ako obecní hrobári. Rómske ženy pomáhali svojim mužom pri kováčskej práci, špecializovali sa na vymazávanie hlinených dlážok a chlebových pecí v sedliackych domoch, ženám sedliakov pomáhali pri praní, pasení husí, bohatší sedliaci si ich najímal do služby. Za pomoc jednoduchého nástroja tkali špeciálne tkanice, v niektorých oblastiach sa uplatnili ako vyšívačky, zhotovovali pletené krajky (čipky), vyrábali kefy (čes. kartáče) a zo svinských štetín štetky na bielenie domov vápnom. Vyrobenej tovar chodili väčšinou ponúkať podomovým predajom, vymieňali ho za potraviny a oblečenie, čo bolo zase výhodné pre málo solventných rolníkov. Obojstranná výhodnosť sa prejavovala v udržiavaní blízkych vzťahov medzi konkrétnymi rodinami Rómov a Nerómov, demonštrovanými napr. recipročným kmotrovstvom. Takáto symbióza spôsobila, že s rastom životnej úrovne majoritného obyvateľstva vzrástala aj životná úroveň miestneho rómskeho spoločenstva (Mann, 2000, s. 66–70).

Vzájomná prepojenosť Rómov s miestnym majoritným obyvateľstvom sa prejavila aj v oblasti hudobnej produkcie. Na území strednej Európy v priebehu 18. a 19. stor. vznikali sláčikové hudby, ktorých základom sú husle, cimbál, kontrabas a klarinet (príp. klarinetu podobné tárogató). Rómovia si osvojili hru na týchto nástrojoch a potom účinkovali v šlachtických orchestroch, vojenských verbovacích hudbách a od polovice 19. storočia v mestách ako profesionálni kaviarenskí hudobníci. Interpretovali

skladby významných hudobných skladateľov (G. Verdi, G. Rossini, C. M. von Weber, P. I. Čajkovskij, F. Chopin a pod.) K najvýznamnejším predstaviteľom tejto skupiny hudobníkov patrili Cinka Panna (1711–1772), Jozef Piťo (1800–1886), František Horváth (1885–1939); mimoriadnej obľube sa v medzivojnovom období v bratislavských kaviarňach tešil Jožko Pihík (1890–1956), ktorý bol nielen primášom a upravovateľom ľudových piesní, ale uplatnil sa aj ako skladateľ a textár dobových populárnych piesní (sere-nády, valčíky, tangá, foxtroty) (Mann, 1999, s. 154–174).

Na vidieku si Rómovia osvojili tradičný hudobný folklór miestneho roľníckeho obyvateľstva, ktorý obohatili o osobitý spôsob interpretácie; obľúbená „cigánska muzika“ nesmela chýbať pri žiadnej významnejšej udalosti v obci – rómske hudby hrávali najmä na sedliackych svadbách a tančených zábavách, ktoré sa konali počas celého roka. V niektorých oblastiach východného Slovenska prevzali rómske hudby úlohu nositeľov udržiavateľov slovenského hudobného folklóru. Aj z tohto prostredia pochádzali viacerí vynikajúci hudobníci. Takým bol napr. Eugen Farkaš (1919–1974), Ján Gašpar-Hrisko (1921–1980), vynikajúci husľoví virtuózi Rinaldo Oláh (1929–2006) a Ján Berky-Mrenica st. (1939–2008). Populárnym interprétom ľudových piesní v oblasti moravského Horňácka bol Jožka Kubík (1907–1978), po ktorom českí astronómovia v roku 2001 pomenovali novoobjavenú planétku (asteroid) (Mann, 2001, s. 21–25).

## Pohnutý život v 20. storočí

Majoritná spoločnosť mala iné problémy než venovať pozornosť Rómom. Jediní, ktorí ju zaujímali, boli kočujúci olašskí Rómovia, ktorí boli podozriví práve preto, že sa neustále presúvali po krajinе, vyhýbali sa vojenskej povinnosti, plateniu daní, pripisovala sa im kriminálna činnosť, šírenie chorôb. Prvé represívne opatrenia vydalo viedenské ministerstvo vnútra už v roku 1888; zamerané bolo na evidovanie, zadržiavanie a trestanie „potulných Cigánov“ (Nečas, 1997, s. 41). Podobné nariadenie vydalo uhorské ministerstvo vnútra v roku 1916: zakazovalo „potulovanie“, všetci Rómovia mali mať trvalé bydlisko, ktoré malo byť vyznačené v „cigánskej legitimácii“, ktorú museli mať osoby staršie ako 12 rokov stále pri sebe. Nesmeli vlastniť kone, mali byť podrobení odvodovému konaniu, bez povolenia predstavenstva obce alebo policajnej vrchnosti nesmeli opustiť územie trvalého bydliska, mali povinne pracovať; ich deti mali byť umiestňované do detských domovov. Prebiehajúca prvá svetová vojna spôsobila, že tieto nariadenia neboli dôsledne realizované (Horváthová, 1964, s. 143–148).

K rozpracovaniu a dôslednej realizácii týchto represívnych opatrení došlo až v období prvej Československej republiky: v roku 1927 bol vydaný zákon č. 117 „O potulných Cigánoch“, ktorý nariadoval „cigánske legitimácie“ každej osobe staršej ako 14 rokov; každá kočujúca skupina musela mať „kočovnícky list“, v ktorom mohla byť vymedzená trasa, po ktorej sa skupina mohla pohybovať; deti do 18 rokov mohli byť rodičom odobrané a umiestnené vo výchovných ústavoch. V Ústrednom četníckom pátracom oddelení v Prahe vzniklo „Ústredie pre evidenciu potulných Cigánov“. Zákaz, podľa ktorého sa kočovní Rómovia nesmeli zdržať na jednom mieste dlhšie ako tri dni, znemožňoval prechod na usadlý spôsob života (Horváthová, 1964, s. 161–162).

V medzivojnovom období možno nájsť aj pozitívne príklady. K takým patrilo napr. zriaďovanie tzv. cigánskych škôl, ktoré sa snažili o zvýšenie kultúrnej úrovne Rómov na Slovensku a Podkarpatskej Rusi. V regióne Spiša existovali v rokoch 1928–1938 špeciálne „cigánske triedy“ v desiatich obciach (Kollárová, 1992, s. 64–65). Mimoriadnu popularitu získala „cigánska škola“ v Užhorode (tento do roku 1945 patril do Československa), založená v roku 1926, ktorá je označovaná ako „prvá svojho druhu v Európe“ (výstavbu školy finančne podporil aj prezident ČSR T. G. Masaryk). Rómovia vlastnoručne vyrobili stavebný materiál – nepálené tehly a nádenníku prácu poskytli zadarmo. Deňom sa prispôsobili aj osnovy – vyučovacie hodiny trvali tridsať minút, špecifikom bolo vyučovanie hry na husliach, k čomu škola získala špeciálne povolenie. Učiteľ M. Cinkovský zostavil „cigánsku gramatiku“, na škole pôsobil spevácky a divadelný krúžok (Nováková, 1995, s. 18–20).

Pozitívnu úlohu zohrala aj „Liga pre kultúrne povznesenie Cigánov“ (neskôr premenovaná na „Spoločnosť pre štúdium a riešenie cigánskej otázky“), založená v roku 1930 v Košiciach, ktorá mala za cieľ „Cigánov tak duševne ako aj fyzicky vychovať, byť im na pomoc pri dosiahnutí plných a skutočných práv, aké sú ostatným členom ľudskej spoločnosti zaručené...“ Prevádzkovala „cigánsku školu“, jej činnosť bola zameraná na pomoc sociálnej, zdravotnej, kultúrnej a športovéj (pôsobil tu samostatný futbalový klub ŠK Roma) (Horváthová, 1964, s. 168; Fiľo, 2002, s. 49–56).

Zhoršujúca sa sociálna situácia rómskeho obyvateľstva v medzivojnovom období sa prejavila aj nárastom žobroty, podvodov a krádeží – najmä poľnohospodárskych plodín. Takéto prípady boli vyhľadávaným materiálom pre vtedajšiu tlač, v ktorej sa čoraz častejšie objavovali protirómsky ladené články, vzbudzujúce dojem, ako keby u Rómov išlo „o dôsledky vrodených zločineckých dispozícii“ (Horváthová, 1964, s. 163). Narastanie protirómskych nálad sa po prvýkrát otvorené prejavilo v obci Pobedim

na západnom Slovensku, kde sa 1. októbra 1928 odohrala udalosť, známa ako „pobedimská tragédia“: obyvatelia obce obvinili miestnych Rómov z podpálenia dvoch stohov slamy a následne štyridsať ozbrojených mužov v noci prepadlo rómsku osadu. Výsledkom bolo šesť mŕtvych, osemnásť zranených a zdemolovaná osada. Aj keď sa vina Rómov na požiare nepotvrdila, proti Rómom sa postavila časť verejnej mienky, podporovaná protirómsky ladenými článkami tlače (Horváthová, 1964, s. 163–165). Predstava o „asociálnosti Cigánov“ bola vo verejnosti oživovaná aj v súvislosti s tzv. „monsterprocesom s moldavskými Cigánmi“, ktorý prebiehal v Košiciach v rokoch 1927–1929. Devätnásť obžalovaní členovia zločineckej bandy, ktorá sa dopustila viacerých lúpeží a vrážd, pri vyšetrovaní uviedli, že zavraždené obete zjedli. Aj keď sa ukázalo, že kanibalizmus bol len výplodom ich choromyseľného vodcu, európska tlač rozpútala veľkú protirómsku hystériu: o Rómoch sa písalo ako o „lenošivých a zločineckých príživníkoch civilizácie“. Aj keď tieto udalosti boli vyšetrovaním objasnené, v povedomí ľudí sa nadľho zachovala umelo vybičovaná nevraživosť proti Rómom (Šalamon, 1998, s. 148–153).

## Druhá svetová vojna

---

Negatívne postoje voči rómskemu obyvateľstvu sa vystupňovali v nacistickom Nemecku. Už tzv. norimberské rasové zákony o ríšskom občianstve a ochrane nemeckej krvi a cti, vydané v roku 1935, a na nich nadvážujúce vyhlášky klasifikovali Cigánov (podobne tiež Židov) ako „element zabraňujúci čistote rasy“. Zakazovali im uzatváranie sobášov či pohlavný styk s nemeckými „Árijcami“, boli im odoprené ríšske občianske práva. Podľa „vedeckej teórie o spôsobe zisťovania prítomnosti cigánskej krvi“, ktorú vypracoval z poverenia ríšskeho vodcu SS Heinricha Himmlera vedúci kriminálno-biologického ústavu v Berlíne, psychiater Dr. Robert Ritter, „Cigánov charakterizuje vrodená asociálnosť a zločinnosť a tento znak ich rasy je nevykorenitelný.“ Za jediné „riešenie“ v takomto prípade považoval „Sonderbehandlung“ (zvláštne zaobchádzanie), čo v nacistickom Nemecku znamenalo hromadné vyvražďovanie. Táto pseudovedecká teória sa stala „vedeckým zdôvodnením“ protirómskych opatrení: povinných rasovo-biologických vyšetrení, sterilizácie, internácie do tzv. táborov pre asociálov a následne transportov do vyhľadzovacích koncentračných táborov (Arnold, 1965, s. 67–71; Ficowski, 1986, s. 108–110).

Diskriminačné protirómske opatrenia sa realizovali aj na území protektorátu Čechy a Morava. V novembri 1939 vydalo protektorátne minis-

terstvo vnútra predpis, podľa ktorého sa všetci kočovní Rómovia museli usadiť. V auguste 1940 boli zriadené *kárne pracovné tábory* v Letoch u Písku (južné Čechy) a v Hodoníne u Kunštátu (Morava), kam boli internovaní aj rómski muži. Tieto boli na jar 1942 premenené na *zberné tábory*, na ich mieste boli od 2. augusta toho istého roku zriadené *cigánske tábory*, kde boli okrem mužov internované aj rómske ženy a deti. Vykonávali tu zemné práce pri výstavbe ciest. O mimoriadne ťažkých podmienkach (ubytovanie, strava, hygiena, v oboch táboroch vypukol brušný a škvornitý týfus) svedčí skutočnosť, že za 9 mesiacov existencie tábora v Letoch (do 23. 4. 1943) tam zomrelo 327 ľudí (čo bolo takmer 25 % tam internovaných osôb), v Hodoníne za 14 mesiacov zomrelo 207 Rómov, niekedy až 10 ľudí v jeden deň. Táborom v Letoch prešlo 1319 väzňov, v Hodoníne bolo internovaných 1317 Rómov. Bola to však len „prestupná stanica“, pretože odtiaľto na jar a v lete 1943 odchádzali transporty do vyhľadzovacích koncentračných táborov, najmä do Osvienčimu. Z vyše 6500 českých a moravských Rómov evidovaných v roku 1940 prežilo vojnu necelých 800 (Nečas, 1994, s. 34–73 a 190–194).

V decembri 1942 vydal Himmler rozkaz – tzv. Osvienčimský výnos (Auschwitz Erlass), ktorým nariadił deportáciu „Cigánov a cigánskych miešancov“ z Riše a pripojených území do koncentračných táborov. Za týmto účelom bol zriadený špeciálny Cigánsky koncentračný tábor v Osvienčime II. – Brzezinke (Auschwitz II. – Birkenau). Väzňom na odev našili čierne trojuholníky (označenie pre asociálov), na predlaktie im vytetovali číslo a písmeno Z (nem. Zigeuner). Do tábora priviezli Rómov z Čiech a Moravy, Holandska, Belgicka, severného Francúzska, Poľska a štátov vtedajšieho Sovietskeho zväzu. Táborovým lekárom bol menovaný Dr. Josef Mengele (prezývaný „anđel smrti“), ktorý vykonával najmä na rómskych ženách a novorodencoch svoje neľudské „vedecké pokusy“. Táborom prešlo viac ako 22 000 európskych Rómov, vyše 19 000 z nich tu našlo svoju smrť. Dňa 2. augusta 1944, potom, čo boli mladí rómski väzni prevezení do koncentračných táborov Buchenwald a Ravensbrück, počas jednej noci odviezli do plynových komôr 2897 obyvateľov cigánskeho tábora (Nečas, 1994, s. 73–92 a 195). Druhý august si európski Rómovia pripomínajú ako *Pamätný deň rómskeho holocaustu*. Odhaduje sa, že počas druhej svetovej vojny zahynulo asi 300 tisíc európskych Rómov.

Slovenský štát, ktorý vznikol v roku 1939 po rozpade Československa, v mnohom napodobňoval diskriminačné rasové zákony nacistického Nemecka. Na základe branného zákona č. 20 z roku 1940 boli Rómovia spolu so Židmi zbavení možnosti stať sa príslušníkmi brannej moci (vojenskými osobami). Aktívnu vojenskú službu potom vykonávali v špeciálne zriade-

nom VI. prápore Pracovného zboru ministerstva národnej obrany, v ponížujúcom postavení vykonávali zemné a pomocné stavebné práce.

Podľa vyhlášky ministerstva vnútra č. 127 z roku 1940 „*pod pojmom Cigán má sa rozumieť ... iba ten príslušník cigánskej rasy, pochádzajúci z nej po oboch rodičoch, ktorý žije životom kočovním alebo usadlým sice, avšak sa vyhýba práci.*“ V apríli 1941 vydalo ministerstvo vnútra vyhlášku č. 163 „*o úprave niektorých pomerov Cigánov*“. Táto vyhláška sa dotkla nielen početne menšej skupiny olašských Rómov, ktorým bolo zakázané kočovanie, pričom im odobrali kone a vozy, ale aj všetkých usadlých Rómov: tito boli povinní odstrániť svoje obydlia od štátnych ciest, a umiestniť ich „*oddelené od obce, na mieste odľahlom a obcou vyznačenom*“.

Rómovia nesmeli cestovať verejnými dopravnými prostriedkami, mali obmedzený vstup na verejné miesta, do miest a obcí smeli vstupovať len vo vymedzené dni a hodiny. Nesmeli vlastniť psov, v obchodoch a pohostinstvách im nesmeli predávať alkoholické nápoje, opakovane boli vystavovaní ponižujúcim telesným prehliadkam, najmä zo strany príslušníkov polovojenskej organizácie – Hlinkovej gardy.

V roku 1941 boli zriadené pracovné útvary (určené predovšetkým pre asociálov, medzi ktorými boli zahrnutí aj „*Cigáni bez pracovného pomeru*“). Rómovia, ktorí tvorili v týchto útvaroch vždy minimálne polovicu zaredencov, boli nasadzovaní na najťažšie manuálne práce. Pracovali často až 11 hodín denne v nevyhovujúcich hygienických podmienkach, za minimálnu mzdu. V pracovných útvaroch na východnom a strednom Slovensku budovali železničné trate, cesty, nasadení boli na zemné práce pri regulácii Váhu a na výstavbe Oravskej priehrady.

Mnohí Rómovia sa aktívne zúčastnili Slovenského národného povstania. Po jeho potlačení a obsadení Slovenska nemeckou armádou došlo na viacerých miestach hlavne stredného Slovenska k masovému vyvražďaniu Rómov. Dôvodom pre represálie bolo ich aktívne pôsobenie medzi partizánmi, stačilo však aj podozrenie zo spolupráce s nimi. Ich faktickými vykonávateľmi boli príslušníci operačnej skupiny Sicherheitspolizei (SIP) a Sicherheitsdienst (SD). Rómovia boli popravovaní na mieste: tak tomu bolo napr. v Čiernom Balogu, kde bolo 14. novembra 1944 zavraždených vyše šesťdesiat olašských Rómov (muži boli postrielení, ženy a deti za živa upálené); podobne vo Svätom Kríži nad Hronom, kde 17. októbra 1944 za živa upálili 23 Rómov. Rómov často hromadne deportovali na masové pohraničné v Kremničke a Nemeckej. Najviac rómskych obetí bolo z obce Ilija pri Banskej Štiavnici, odkiaľ 22. novembra 1944 odvliekli 109 mužov žien a detí, ktorých povraždili v Kremničke.

V Dubnici nad Váhom bol v novembri roku 1944 zriadený „*Zaisťovací*

*tábor pre Cigánov*" v ktorom boli internované celé rómske rodiny. Koncom roka 1944 tu žilo v mimoriadne fažkých podmienkach vyše 700 väzňov, ktorí mali byť ďalej deportovaní do nemeckých vyhľadzovacích koncentračných táborov. V decembri 1944 tam však vypukla epidémia škvvrnitého týfusu, vzniknutá situácia bola „vyriešená“ tak, že 23. februára 1945 nemeckí vojaci 26 pacientov brutálne povraždili. Z oblastí južného a juhovýchodného Slovenska, ktoré boli počas vojny pripojené k Maďarsku, boli Rómovia deportovaní do koncentračných táborov, najmä do Dachau. Presný počet Rómov, ktorí zahynuli v dôsledku represálií na Slovensku, stále ešte nepoznáme (Nečas, 1994, s. 95–165).

## Po roku 1945

---

Druhú svetovú vojnu prežilo v českých zemiach len niekoľko stoviek Rómov. Tí, ktorí žijú dnes v Českej republike, sem prišli väčšinou zo Slovenska v troch migračných vlnách. Prvá vlna mala živelný, neorganizovaný charakter: Rómovia, najmä z východného Slovenska, už v priebehu roka 1945 smerovali do českých priemyselných centier, od roku 1946, po tzv. odsune nemeckého obyvateľstva, do miest a obcí českého pohraničia, kde sa zamestnávali predovšetkým na poľnohospodárskych štátnych majetkoch. Podobná situácia bola i na Slovensku, kde do opustených obcí po Nemcoch presídlovali Rómov z okolitých obcí (napr. Lomnička v okr. Stará Ľubovňa, Kunešov v okr. Kremnica, Chvojnica v okr. Prievidza). Legislatívne opatrenia nadväzovali na staršie diskriminačné opatrenia: takým bola na Slovensku vyhláška povereníctva vnútra „Úprava niektorých pomerov Cigánov“ z roku 1945, ktorá potvrdzovala staršie nariadenia o odstránení obydlí Rómov od verejných ciest, pokračovalo ich násilné vyháňanie z obcí, neprestávali byť zaraďovaní do táborov nútenej práce. Podľa vykonaného súpisu v rokoch 1947 a 1948 žilo v Československu 101 190 Rómov (v českých zemiach 16 752, na Slovensku 84 438) (Haišman, 1999, s. 137–149; Jurová, 1993, s. 17–27).

V diskusiách a predkladaných návrhoch sa od začiatku 50-tých rokov presadzovala požiadavka celoštátneho riešenia „cigánskeho problému“. Objavovali sa aj návrhy na vytváranie samostatných obcí či celých územných celkov kompaktne osídlených rómskym obyvateľstvom, hľadala sa odpoveď na otázku, či „rómsku otázku“ riešiť ako problém etnický či sociálny. Rozhodnutie v tomto smere prinieslo uznesenie Ústredného výboru Komunistickej strany „O práci medzi cigánskym obyvateľstvom“ z 8. apríla 1958, ktoré vytýčilo ako cieľ asimiláciu. Vychádzalo sa pritom z predpokladu,

že nepriaznivá sociálna situácia „*občanov cigánskeho pôvodu*“ je dôsledkom zotravania pri tradičnom spôsobe života a že osvojenie si spôsobu života majoritného obyvateľstva je nevyhnutnou podmienkou ich začlenenia do spoločnosti. „*Dôsledná riadená asimilácia etnografickej skupiny cigánov*“ jednoznačne odmieta etnický princíp. V intenciách tohto zámeru bol potom prijatý Zákon č. 74/1958 „*O trvalom usídlení kočujúcich osôb*“, ktorý na jednej strane ukladal národným výborom poskytnúť „osobám, ktoré vedú kočovný spôsob života všestrannú pomoc, aby mohli prejsť k usadlému spôsobu života“, na druhej strane represívny § 3. kvalifikoval zotrvanie pri kočovaní ako trestný čin (za pokrytectvo možno považovať skutočnosť, že v znení zákona nie je uvedené, že je namierený proti Rómom/Cigánom, presnejšie – proti olašským Rómom). V dňoch 3. – 6. februára 1959 bol vykonaný „*súpis kočujúcich a polokočujúcich osôb*“, na základe ktorého im bolo zapísané trvalé bydlisko (národné výbory sa mali postarať zapísaným „kočovným osobám“ o vhodné zamestnanie a bývanie), súčasťou akcie bolo i odobrenie koní a kôl od vozov. Realizáciou tohto zákona bolo u nás definitívne ukončené kočovanie olašských Rómov. Keďže štátne orgány neboli schopné postarať sa o ich ubytovanie, provizórne boli umiestňovaní do vyradených železničných osobných vozňov (Jurová, 1993, s. 52–67; Haišman, 1999, s. 156–171; Jurová, 2002, s. 56–64). Zatiaľ čo ich nadalej kočujúci príbuzní v západnej Európe v tom čase vymenili maringotky za obytné prívesy – karavány a na bývanie upravené mikrobusy, podobný proces ako v Československu prebiehal aj v ďalších štátoch tzv. východného bloku – v Maďarsku, Bulharsku a Poľsku, menej dôrazne v Rumunsku.

Súčasne s realizáciou uvedených opatrení proti olašským Rómom prebiehala od konca 40-tych a v priebehu 50-tych rokov aj druhá migračná vlna slovenských Rómov. Náborári z priemyselných oblastí prichádzali s ponukou zamestnania najmä na východné Slovensko, odkiaľ sa následne formoval najväčší počet rómskych pracovníkov. Rómovia z vidieckeho prostredia prichádzali do mestského industriálneho prostredia Ostravsko-Karvinska, severných Čiech (Most, Ústí nad Labem, Teplice, Děčín), západných Čiech (Chebsko, Karlovarsko), do Kladna a Prahy, do južných Čiech (Český Krumlov) a Brna. Pracovali v priemyselných podnikoch a stavebnictve, často vykonávali také práce, ktoré Nerómovia odmietaли vykonávať. Najprv odchádzali za prácou prevažne muži, ktorí sa po 14-denných turnusoch vracali do svojich obcí. Po tom, čo zamestnávateľské podniky a mestá ponúkli svojim pracovníkom byty, v ktorých kultúra bývania bola na neporovnatelne vyšej úrovni než v domovských rómskych osadách na Slovensku, začali tam prichádzať celé rodiny. Často išlo o tzv. reťazovú migráciu, kedy z jednej lokality na Slovensku odchádzali príbuzensky späť

rodiny do rovnakej cieľovej lokality (snažili sa o udržanie istej skupinovosti na lokálnych a rodinných väzbách pôvodného prostredia). Dočasné migrácie vyústila do trvalého zakotvenia v novom prostredí (zo Slovenska vtedy odchádzali najschopnejší a najaktívnejší jedinci); tí, ktorí sa nedokázali v novom prostredí usadiť, sa vrácali do svojich pôvodných lokalít, kde zarobené peniaze investovali do stavby domu (Davidová, 1995, s. 141–159; Haišman, 1986, s.145–151).

Neuspokojivé výsledky predchádzajúcich opatrení viedli stranícke a štátne orgány už od roku 1961 ku koncipovaniu rozptylu Rómov z oblastí ich silnej koncentrácie (najmä východného Slovenska) a ich presťahovanie do českých zemí. Uznesenie vlády ČSSR č. 502 z roku 1965, ktoré zákonným spôsobom upravovalo predchádzajúce uznesenie ÚV KSČ, predstavovalo ďalšiu etapu socialistického sociálneho inžinierstva: hlavnými metódami paternalistického prístupu riešenia mala byť likvidácia rómskych osád, rozptylu rómskeho obyvateľstva a ich organizovaného presunu do českých krajov s nízkou koncentráciou Rómov. Rómovia zo Západoslovenského kraja mali byť presťahovaní so Stredočeského a Juhočeského kraja, Stredoslovenskému kraju bol určený Juhomoravský kraj a Východoslovenskému kraju Severomoravský a Východočeský (organizácia a realizácia presunu prebiehala na základe spoločných dohôd medzi českými a slovenskými okresmi) (Jurová, 1993, s. 68–69 a 75–81). Aby sa násilne vysťahovanie Rómovia nemali možnosť vrátiť do svojich pôvodných lokalít, pred vysťahovaním im pred ich očami pôvodné obydlia zbúrali a zapálili (prípadne zhoreniskom ešte prešiel buldozér). Napriek tomu sa v roku 1967, kedy realizácia presídľovania kulminovala a zo Slovenska bolo vysídlených 3178 osôb, sa v tom istom roku späť vrátilo 1043 osôb (Jurová, 1993, s. 85).

Realizáciu presídľovania rómskeho obyvateľstva do českých okresov možno považovať za tretiu migračnú vlnu slovenských Rómov. Na rozdiel od predchádzajúcich nebola dobrovoľná, o presune rómskych rodín a lokalite, kam boli presťahovaní, rozhodovali štátne orgány, čo bolo po-kračovaním politiky násilnej asimilácie i porušovaním základných práv a slobôd. V súvislosti s likvidáciou osád došlo k presídľovaniu prednostne najzaostalejších Rómov do novovybudovaných bytov a panelových domov prvej kategórie. Rodiny, ktoré v mnohých prípadoch nedosahovali štandard bývania miestneho vidieckeho obyvateľstva (v ich príbytkoch neboli zavedený plyn, vodovod, v mnohých prípadoch ani elektrina), si mali zo dňa na deň osvojiť mestský spôsob bývania. Keďže neboli na takýto prechod pripravení, dôsledkom následného kultúrneho šoku bola v mnohých prípadoch devastácia pridelených bytov. Nedomyslené bolo tiež stavanie špeciálnych panelových sídlisk v 70-tych rokoch, do ktorých boli sústredzo-

vaní Rómovia z viacerých lokalít, kde v anonymite mestského prostredia prestávali platiť tradičné normy spolužitia a sociálna kontrola (mediálne najznámejšimi sa stalo v Čechách sídlisko *Chánov v Moste*, na Slovensku *Luník 9 v Košiciach*, či sídlisko na *Dúžavskej ceste v Rimavskej Sobote*). Takéto „riešenia“ priniesli mestám mnohé problémy, ktoré pretrvávajú dodnes.

Demokratizačný proces v roku 1968 (tzv. Pražská jar) po prvýkrát umožnil Rómom uchádzať sa o možnosť spolurozhodovať o riešení svojich problémov. Hoci predstavitelia Rómov predložili návrh na založenie Zväzu československých Cigánov, v ktorom požadovali uznanie Cigánov-Rómov za národnosť, vydávanie vlastného časopisu a politické zastúpenie Rómov, politické a štátne orgány ich neakceptovali, čo sa prejavilo v *Ústavnom zákone o postavení národností v Československej socialistickej republike* (č. 144 Zb. z 27. 10. 1968), kde sú taxatívne vymenované jednotlivé národnosti, avšak Rómovia (Cigáni) sú opomenutí. Na túto situáciu reagoval český *Svaz Cikánů-Romů*, ktorého ustanovujúci zjazd sa konal v auguste 1969: požadoval priznanie štatútu národnosti, ustanovil komisiu pre kodifikáciu rómskeho jazyka, začal vydávať časopis, v roku 1970 usporiadal v Moravskom múzeu v Brne výstavu rómskeho kováčstva (tá mala byť základom vznikajúceho rómskeho múzea), založil hospodárske a účelové zariadenie *Nevo drom* (Nová cesta) (Nečas, 1997, s. 84–85). Slovenský *Zväz Cigánov-Rómov*, ktorého ustanovujúci zjazd sa konal v apríli 1969, vo svojich zjazdových materiáloch ustúpil od požiadaviek národnostného štatútu, politickej reprezentácie, nepôsobila tu žiadna jazykovedná skupina (naopak, v materiáli z roku 1970 sa zaväzovali prispeť k jazykovej asimilácii rómskych detí); obmedzil sa najmä na činnosť podniku *Bútker*, ktorý mal rozvíjať tradičné rómske remeslá a výrobné činnosti. Vo vnútri predstaviteľov Zväzu prevládali kompetenčné a osobné spory, súperenie o moc, finančné machinácie, prevládali aj rozpory medzi oboma zväzmi, ktoré odrážali aj v tom čase rozdielnú socio-kultúrnu úroveň Rómov v oboch častiach republiky. Táto situácia poslúžila štátym a straníckym orgánom v období politickej „normalizácie“ ako argument ku zrušeniu oboch zväzov v roku 1973 (Jurová, 2002, s. 66–68 a pozn. 42–48 na s. 75–76).

Politiku rozptylu a riadenej asimilácie v 70-tych rokoch vystriedala *koncepcia všeestrannej spoločenskej a kultúrnej integrácie Rómov*, štátne orgány sa zameriavalí na riešenie problémov zamestnanosti, bývania (likvidáciu rómskych osád a chatríc), výchovu a prevýchovu rómskej mládeže (zriaďovanie predškolských a školských zariadení pre rómske deti), elimináciu zvýšenej kriminality, väčšinou s neuspokojivými výsledkami. Bezradnosť štátu pri riešení narastajúcich problémov vyústila na Slovensku v polovici 70-tych rokov do projektu „*znižovania vysokého podielu nezdravej populácie*“,

na základe ktorého boli výrazne finančne zvýhodňované ženy, ktoré sa podvolili psychologickému nátlaku a vyslovili súhlas s podrobením sa sterilizácií (Jurová, 1993, s. 89 a s. 97 a pozn. 234 na s. 130). Štátnej politika, akcentujúca materiálnu pomoc Rómom, pritom však ignorujúca ich identitu, hodnotové postoje a predstavy o živote, spôsobila v konečnom dôsledku narušenie tradičných spoločenských noriem, rodinných väzieb. Rómovia sa dostali do takmer úplnej závislosti na štáte, ktorý preberal zodpovednosť za riešenie ich sociálnych problémov (štátny paternalizmus). Povojskový vývoj prevažnej časti rómskej populácie možno z tohto hľadiska označiť ako proces dekultúracie, sociálnej a morálnej retardácie.

## Zmeny po novembri 1989

---

Politika „perestrojky“ v bývalom Sovietskom zväze sa postupne presadzovala aj v ostatných štátach vtedajšieho „východného bloku“. Prejavila sa aj vo vzťahu k Rómom: už v januári 1989 prijal Ústredný výbor Komunistickej strany Československa dokument „*Zpráva o řešení problematiky romského obyvatelstva v ČSSR a základní zaměření dalšího postupu*“, ktorý znamenal zásadnú zmenu v prístupe k tomuto obyvateľstvu: priznávala sa rómska etnická príslušnosť, označenie „Róm“ namiesto „Cigán“, zvažovala sa otázka ich ústavo-právneho postavenia, akceptácia rómskej reprezentácie, používanie rómskeho jazyka, začal vychádzať časopis „Lačho lav“ (Dobré slovo). Skôr, než sa tieto princípy mohli naplniť, prišli novembrové udalosti.

Politický prevrat v Československu v novembri 1989 výrazne zasiahol do života Rómov. V prvých ponovembrových dňoch sa predstavitelia Rómov pridali v Českej republike k Občianskemu fóru, na Slovensku k Veľkostúpaniu proti násiliu, na kandidátkach týchto strán sa dostali v roku 1990 aj do zastupiteľských orgánov: do Českej národnej rady 6 Rómov, do Slovenskej národnej rady jedna poslankyňa a do Federálneho zhromaždenia 4 zástupcovia. V ďalších voľbách sa už takýto úspech nezopakoval. V roku 1990 vznikla pri Federálnom ministerstve práce a sociálnych vecí expertná skupina, ktorá mala analyzovať súčasnú situáciu a navrhnuť alternatívny vývoj. Na základe vypracovanej analýzy prijala vláda v roku 1991 „*Zásady vládnej politiky ČSFR k rómskej menšine*“, v ktorom bolo Rómom priznané postavenie národnostnej menšiny a prisľúbená garancia štátu vo všeestrannom národnostnom rozvoji (Sulitka, 1999, s. 219–230).

Po rozdelení Československa 1. januára 1993 sa problematikou Rómov zaoberali vlády novovzniknutých štátov. Do života Rómov v Českej republike negatívne zasiahol zákon č. 40/1993 Sb., o nabývání a pozbyvání státní-

*ho občanství České republiky*, ktorý kládol veľké prekážky pri nadobudnutí českého občianstva osobám, ktoré dlhodobo žili v Českej republike, avšak sa narodili na Slovensku (nepretržitý trvalý pobyt po dobu 5 rokov, päťročná bezúhonnosť, prepustenie zo štátneho zväzku Slovenskej republiky, čo bolo podmienené vysokými poplatkami). V situačnej správe Vlády ČR z roku 1993 sa uvádzia: „*minimálně jedna třetina Romů, fakticky žijících v ČR, není a nemůže být přihlášena k trvalému pobytu, a tím ani nemá právní předpoklady k získání státního občanství ČR.*“ Bez štátneho občianstva nemali Rómovia možnosť legálneho pracovného pomeru, nemali nárok na dávky sociálnej pomoci, neboli zdravotne poistení (Miklušáková, 1999, s. 267–270). Česká republika sa nezakryte snažila zbaviť Rómov; medializované boli viaceré prípady, kedy české mestské zastupiteľstvá zakúpili rómskej rodine lístky na vlak a poslali ich na Slovensko, avšak obec, odkiaľ ich predkovia pochádzali, ich neprijala a oni potom boli nútene vrátiť sa späť.

Významným politickým rozhodnutím bolo prijatie uznesenia vlády ČR č. 686/1997 „Ke zprávě o situaci romské komunity v ČR a k současné situaci v romské komunitě“, ktorá sa stala známym ako tzv. Bratinkova správa: minister bez portfeje Pavel Bratinka ju opakovane predložil a prerokovaná bola za osobnej intervencie prezidenta Václava Havla. Jednotlivé opatrenia boli následne premietnuté do jednotlivých rezortov vlády: pri Úrade vlády ČR vznikla „Meziresortní komise pro záležitosti romské komunity“, v oblasti školstva boli zriadené prípravné triedy a rómski pedagogickí asistenti, na okresných úradoch bol zriadený inštitút rómskych poradcov (po zrušení okresov pôsobia pri mestských úradoch a lokalitách s vyšším zastúpením Rómov), bola zabezpečená podpora Muzeu romské kultury v Brne (založené 1991) (Sulitka, 1999, s. 235–238). V Českej republike začalo vychádzať niekoľko rómskych periodík: *Romano kurko/Romský týden* (1991–2002), *Amaro gendalos/Náše zrcadlo* (1997–2003), *Romano hangos/Romský hlas* (od 1999–dodnes), *Romano vodič/Romská duše* (od 2003–dodnes), *Kereka/Kroužek* (1998–dodnes), od roku 1994 odborný romistický časopis *Romano džaniben/Rómske vedomosti* (Holomek, 2000, s. 168–169).

Kým štátna politika k rómskemu obyvateľstvu po druhej svetovej vojne bola redukovaná na sociálnu pomoc „zaostalej časti obyvateľstva“ a problematika osobitnej etnicity, jazyka a kultúry bola prísne tabuizovaná, situácia po politickom prevrate v roku 1989 sa zásadne zmenila. Základným legislatívnym materiáлом vo vzťahu k Rómom na Slovensku boli „*Zásadyvládnej politiky Slovenskej republiky k Rómom*“ (uznesenie vlády SR č. 153 z 9. 4. 1991), na základe ktorého bola Rómom prvý raz v dejinách priznaná etnická svojbytnosť na úrovni ostatných etnických minorít žijúcich na území Slovenskej republiky, tj. v súčasnej legislatívnej terminológii im

bolo priznané postavenie národnosti, pričom bolo akceptované ich seba-označenie Rómovia. Tento dokument vytvoril základné legislatívne predpoklady pre akceptovanie „práva na výchovu a vzdelávanie, práva využívania svojho jazyka v úradnom styku, právo na rozvoj vlastnej rómskej kultúry, právo združovať sa v etnických združeniacach a právo účasti na riešení otázok týkajúcich sa Rómov“. Na Rómov sa potom taktiež vzťahujú „práva národnostných menšíň a etnických skupín“, ktoré zaručuje Ústava Slovenskej republiky (č. 460/1992 Zb., najmä čl. 33 a 34). V zákone o štátnom rozpočte na príslušný rok existuje osobitná úprava, podľa ktorej sa „zvyčajne priznáva určitá časť štátneho rozpočtu na rozvoj národnostných menšíň“ (Tokár; Lamačková, 2002, s. 187–190, 193). Štát finančne dotuje činnosť rómskych kultúrnych zväzov (folklorne festivaly, súťaže hudobníkov a tanečníkov, rôzne typy vzdelávacích kurzov), rómsku neperiodickú a periodickú tlač (dlhodobo vychádza časopis *Romano nevo l'il*/Nový rómsky list), vydané boli viaceré učebnice v rómskom jazyku. Rómom je venovaná pozornosť v národnostnom vysielaní Slovenskej televízie a Slovenského rozhlasu. Od roku 1992 pôsobí v Košiciach profesionálne rómske divadlo *Romathan*. V Košiciach pôsobí tiež Stredná umelecká škola, na ktorej študujú rómski študenti; romistiku je možné študovať na univerzite Konštantína Filozofa v Nitre. V mnohých obciach, najmä na východnom Slovensku, pracujú rómske komunitné centrá (Hivešová-Šilanová, 2002, s. 145–170, Magdolenová; Hriczko, 2002, s. 171–186).

Legislatíva Českej i Slovenskej republiky umožnila i vznik samostatných rómskych strán. Ministerstvo vnútra SR v roku 1999 evidovalo 15 rómskych politických strán a 73 rómskych občianskych združení, v roku 1993 to bolo 17 strán, v roku 2002 už 20 rómskych strán. V dynamickom procese dochádzalo a neustále dochádza k ich štiepeniu, neúspešnému, či krátkodobému zlučovaniu a vzniku nových subjektov, pričom nie všetky vyvíjajú aktívnu činnosť. Žiaľ, od samého začiatku vystupovali proti sebe nepriateľsky, konfrontačne. Výsledkom bola neúspešnosť rómskych politických strán vo všetkých parlamentných voľbách, v ktorých sa zúčastnili. Rómovia v Českej republike, poučení z neúspechu v roku 1992, si uvedomili nemožnosť úspešnosti samostatnej účasti vo voľbách, preto sa ďalších volieb ako samostatný subjekt nezúčastnili (Holomek, 1999, s. 302–303). Naopak na Slovensku vo voľbách v roku 1992 kandidovali samostatne dva rómske politické subjekty. Výsledky vo všetkých parlamentných voľbách boli hlboko pod vyžadované 5-percentné kvórum (Šebesta, 2002, s. 296–308).

Úspešnejší sú Rómovia na Slovensku v komunálnych voľbách, najmä v obciach s početnejším zastúpením: v roku 1998 bolo zvolených 56 Rómov za poslancov a 5 za starostov, v roku 2002 bolo zvolených 158 poslancov a

10 za starostov, v roku 2006 bolo zvolených 19 rómskych starostov a v roku 2010 to bolo 121 poslancov a 24 starostov z radov Rómov (Šebesta, 2002, s. 308).

## Demografická charakteristika

---

Po prvýkrát v dejinách dostali Rómovia možnosť deklarovať svoju etnicitu pri prvom sčítaní ľudu v Československu 15. 2. 1921: k „cigánskej národnosti“ sa vtedy prihlásilo 8284 osôb (v Čechách a na Morave 249, na Slovensku 8035). Pri ďalšom sčítaní ľudu (1. 12. 1930) sa ich k „cigánskej národnosti“ prihlásilo 31 415 (v českých zemiach 227, na Slovensku 31 188), čo bol takmer štvornásobok (Srb, 1993, s. 283). V období po druhej svetovej vojne sa Rómovia nemohli ku svojej etnicite prihlásiť, zato však boli – bez ich vedomia – evidovaní a štatisticky vykazovaní vtedajšími národnými výbormi a sčítacími komisármi pri sčítaniach ľudu. Posledný takýto súpis bol vykonaný k 31. 12. 1989: podľa neho žilo vo vtedajšom Československu 399 681 Rómov (v ČR 145 738, tj. 1,4 %, v SR 253 943, tj. 4,8 %). Kedže vtedajšia evidencia zahŕňala len sociálne odkázané osoby, skutočný počet bol vtedy pravdepodobne vyšší.

Hoci sčítania ľudu v rokoch 1991 a 2001 umožňovali prihlásiť sa k rómskej národnosti, výsledky boli zdánlive prekvapujúce. V roku 1991 sa k rómskej národnosti v ČR prihlásilo 32 903 osôb (0,3 %), v SR 75 802 (1,4 %) (Srb 1993). Pri sčítaní ľudu v roku 2001 sa k rómskej národnosti v ČR prihlásilo 11 716 osôb (0,1 %), v SR 89 920 osôb (1,7 %) (Kalibová, 1999, s. 94–100; Vaňo; Haviarová, 2002, s. 477–482). To, že sa k rómskej národnosti hlási iba asi jedna tretina skutočného počtu (odhad pre Českú republiku hovoria o 72 000, tj. 0,67 % obyvateľov ČR, pre Slovensko o 400 000, tj. 7,4 % obyvateľov SR), je dôsledkom negatívneho sebavnímania: v dôsledku dlhodobého postavenia periférnej skupiny spoločnosti, označovanej často aj za parazitujúcu, či priam asociálnu skupinu, vnímali (a dodnes väčšinou vnímajú) Rómovia svoju identitu negatívne – ako handicap, ktorý im bráni úspešne sa začleniť do spoločnosti. Preto často uprednostňujú deklarovanie profesijnej či religijnej identity pred etnickou (Mann, 2009b, s. 459–463). Určit „skutočný počet“ Rómov v našich republikách nie je v súčasnosti možné. Jedinou možnosťou uchopenia pojmu národ je uplatnenie subjektívneho princípu tj. akceptovanie etnickej sebaidentifikácie (etnickej identity) jednotlivcov, ktorí sa k danému národu (etniku) hlásia a ktorí ho týmto spôsobom vytvárajú. Právo každého slobodne rozhodovať o svojej národnosti, pričom sa zakazuje ovplyvňovanie tohto rozhodova-

nia, garantuje v Českej republike „Listina základních práv a svobod“, ktorá je súčasťou ústavného poriadku ČR (hlava 1., čl. 3/2), na Slovensku je tento dokument súčasťou „Ústavy SR“ (hlava 2., čl. 12/3).

Pri demografickej charakteristike rómskeho obyvateľstva v oboch republikách sa autori zhodujú v tom, že jeho veková štruktúra predstavuje tzv. progresívny typ, pre ktorý je charakteristický vysoký podiel detí a veľmi nízke zastúpenie starých osôb, pričom vysoká úroveň plodnosti rómskej populácie v porovnaní s ostatným obyvateľstvom (viac než dvojnásobná) je obvyklá vo všetkých krajinách s vysokou koncentráciou Rómov. Súčasne konštatujú, že v súčasnosti prebiehajúci proces zmeny reprodukčného správania je spojený so zmenou životných podmienok, rastom životnej úrovne a zvyšovaním úrovne vzdelanosti, nie je teda determinovaný etnicky, ale sociálne (Kalibová, 1999, s. 103–105; Vaňo; Havíarová, 2002, s. 484–487; tiež Mann, 2007, s. 292–301).

## Sociálna situácia (vzdelanie, religiozita, zdravie)

---

„Zásady vládnej politiky...“ z roku 1991 v oblasti sociálnej a ekonomickej zabezpečenia presadzovali zásadu nevydeľovať osobitnú sociálnu starostlivosť smerujúcu len k Rómom a nevydeľovať prostriedky z osobitných štátnych fondov pre Rómov z dôvodov ich etnickej príslušnosti. Prebiehajúca ekonomická transformácia spoločnosti však ukázala, že Rómovia vzhľadom k sociálnym charakteristikám a nízkej vzdelanostnej úrovni sú najviac postihnutí sociálnymi zmenami; pre významnú časť rómskeho obyvateľstva znamenali stratu zamestnania, sociálnych istôt, prejavili sa v celkovom znížení životnej úrovne, najmä v rómskych lokálnych spoločenstvách východného Slovenska. Negatívny dopad malo na nich aj rozdenenie Československa; mnohí, ktorí pracovali v priemyselných oblastiach ČR (najmä na Ostravsku), stratili zamestnanie, a boli nútenci sa vratiť do svojich chudobných lokalít na Slovensku. Vláda SR vypracovala niekoľko ďalších strategických materiálov (1996, 1997, 1999, 2000, 2002), na riešenie zložitej situácie vytvorila pozíciu splnomocnenca vlády (1998) a neskôr Úrad splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity (2001), tieto opatrenia však nepriniesli očakávaný výsledok (Tokár; Lamačková, 2002, s. 192–200).

Charakteristickým znakom rómskej populácie v oboch republikách je nízka vzdelanostná úroveň. Korene má v socialistickom školskom systéme, ktorý v rámci politiky asimilácie neriešil osobitný prístup k deťom, ktoré nepatrili k majoritnej populácii. Škola ich nemotivovala, naopak, potrebu vzdelávania si vynucovala represívnymi metódami; deti často, i na

želanie rodičov, zapisovali do „špeciálnych škôl“ (v minulosti „osobitných škôl“), pretože tu sú nároky na žiakov o mnoho nižšie, a to aj za cenu, že absolventi týchto škôl majú omnoho menšie možnosti ďalšieho vzdelávania a uplatnenia sa v živote (Mann, 2003, s. 8–10).

V školskom roku 1992/93 vznikol na Slovensku projekt tzv. *nultých ročníkov* (prípravných tried) pre päťročné deti s odloženou školskou dochádzkou. Tento sa však skôr uplatnil v Českej republike, kde od roku 1993 dostal legislatívnu podobu. Podobná situácia nastala aj pri zriaďovaní *rómskych asistentov učiteľa*, ktorí pomáhajú nerómskemu učiteľovi v najnižších ročníkoch základnej školy: v Českej republike pôsobia od roku 1993. Od roku 1998 sú odmeňovaní priamo štátom. V oboch republikách nadalej pretrvávajú problémy so zaškoľovaním detí predškolského veku, neopodstatneným zaraďovaním rómskych detí do špeciálnych škôl, zriaďovanie špeciálnych „rómskych tried“ a „rómskych škôl“, so spoluprácou rodičov, s ukončením povinnej školskej dochádzky a pokračovaním na stredných a učňovských školách. Problémom je aj dlhodobo neuspokojivý počet absolventov stredných a vysokých škôl (Balabánová, 1999, s. 333–351; Rigová-Maczejková, 2002, s. 695–724).

Neschopnosť štátu riešiť tieto problémy suplujú často neziskové organizácie (tzv. tretí sektor); ich pôsobenie je však limitované krátkodobými programami, ktoré často nie sú kontinuitné a neumožňujú dosahovať dlhodobé pozitívne výsledky. Viacerí sa svoju situáciu snažia riešiť odchádzaním za prácou do zahraničia (Fínsko, Belgicko, Holandsko, Veľká Británia). Nezanedbateľné je tiež pôsobenie cirkví: Rómovia v oboch republikách sa tradične hlásia k rímskokatolíckemu vyznaniu; cirkev im však nie vždy venuje potrebnú pozornosť: v niektorých lokalitách východného Slovenska pri sv. omši nesmú sedieť medzi ostatnými, ale iba stáť vzadu, na sv. prijímanie chodia najprv „bieli“ a potom Rómovia, niekde sa „nedeľná sv. omša pre Rómov“ koná v sobotu. Pozitívnym príkladom je pôsobenie rehoľných bratov saleziánov don Bosca v Bardejove, či Malých sestier Ježišových. Pre Rómov sa uskutočňujú i špeciálne rómske púte: v Českej republike v Oseku pri Děčíne a od roku 1999 na Svatom Kopečku pri Olomouci, na Slovensku od roku 1993 každú prvú augustovú nedelu v šarišskej obci Gaboltov. Po roku 1989 začali medzi Rómami pôsobiť aj ďalšie cirkev a denominácie, najaktívnejšia je cirkev Svedkov Jehovových; stúpencov získavajú i letničné hnutia; prebieha akýsi „boj o rómske duše“, ktorý často do radov Rómov vnáša chaos a dezorientáciu (Mann, 2009c, s. 36–44).

Sociológovia situáciu hodnotia ako sociálnu exklúziu, pričom rozlišujú ekonomické, kultúrne, priestorové a symbolické vylúčenie, ktoré ústi do tzv. kultúry chudoby (Džambazovič, Jurášková, 2002, s. 531–553). Dezorien-

tácia v prebiehajúcich procesoch spoločenských premien, strata sociálnych istôt, neschopnosť vyrovnať sa s rýchlo sa zhoršujúcim sociálnym postavnením a riešiť základné existenčné problémy, vyvolali u Rómov pocit vlastného ohrozenia a podnietili obranný mechanizmus, ktorého sprievodnými znakmi je narastanie nedôvery k majoritnému obyvateľstvu, zvyšovanie agresivity a hospodárskej kriminality. V zaostalých rómskych osadách narastá bieda, s pocitom beznádeje a vlastnej neschopnosti riešiť existenčné problémy je spätý nárast alkoholizmu a toxikománie, situáciu ešte viac zhoršuje rozmáhajúca sa úzera (čes. lichva). V dôsledku zlých hygienických podmienok sa zhoršuje sa i zdravotná situácia obyvateľstva: v rómskych osadách sa opäťovne objavila tuberkulóza, vírusová hepatítida (infekčná žltacka), črevné dyzentérie, kožné a parazitické ochorenia (svrab). Rómovia v osadách sú takmer úplne odkázaní na sociálnu podporu štátu (Šaško, 2002, s. 658–672).

## *Medzietnické vzťahy*

---

Ak by sme zisťovali príčinu rozdielnej sociálnej situácie Rómov v jednotlivých lokalitách Slovenska, pravdepodobne by sme zistili, že súčasná situácia odráža vzájomné vzťahy rómskeho a nerómskeho obyvateľstva už z medzivojnového obdobia. Tam, kde bolo spolužitie dobré, kde Rómov za vojny nevyháňali a neponižovali, kde ich aj v období kolektivizácie zamestnali na družstve ako krmičov, dojčky, traktoristov, tam existuje priaznivá situácia. Na druhej strane tam, kde Rómov v medzivojnovom období čí za Slovenského štátu vysídlii z obce, kde s nimi prestali komunikovať, sa tito dostali do spoločenskej izolácie, priebežne sa prehlbovali sociálne rozdiely, namiesto kooperácie nastúpila nedôvera. Táto situácia pretrváva, žiaľ, do súčasnosti: Rómovia sú s diskriminačnými praktikami konfrontovaní každodenne takmer vo všetkých oblastiach verejného života (Puliš, 2002a, s. 418–440). Verejnosť, ktorá má tendenciu nazerať na Rómov ako na homogénnu kategóriu populácie Slovenska, ich vo väčšine vníma ako neprispôsobivých a príživníkov (Jurásková, 2002, s. 409). Rómovia, ktorí sa svojím sociálnym postavením a životnou úrovňou výrazne odlišujú od štandardného spôsobu života majority, sa stávajú objektom záujmu médií, ktoré obrazom i slovom spoluuvádzajú negatívny obraz o príslušníkoch tohto etnika, pomáhajú vo verejnosti oživovať existujúce protirómske etnické stereotypy, čo v konečnom dôsledku vedie k prehlbovaniu sociálnej dištancie v spoločnosti. Vysoký sociálny dištanc voči Rómom poskytuje potom latentnú legitimitu činnosti rôznych extrémistických zoskupení a

organizácií. Teória najradikálnejšieho hnutia Skinheads vychádza z tradičných protirómskych stereotypov, xenofóbia obsiahnutá v ich myslení ústí do rasizmu: „*Vzhľadom na vývojovú inteligenčnú zaostalosť (hraničiacou s debilitou) obrovskej časti tohto etnika je miešanie s našou vyspelou rasou pre nás krajne nebezpečné. Tomuto miešaniu sa musí zamedziť prísnou segregáciou a izoláciou čo najväčšej časti tohto etnika (getá, pracovné a koncentračné tábory)*“ (Puliš, 2002b, s. 453–454).

Žiaľ, rasistické teórie vyústili do viacerých priamych rasisticky motivovaných útokov. Na Slovensku sa stal najznámejším prípad zo Žiaru nad Hronom: 21. júla 1995 tu šestnásť príslušníkov hnutia Skinheads napadol 17-ročného Róma Mária Gorala, ktorého poliali horľavinou a zapálili. S ľažkými popáleninami ho dopravili na špeciálnu kliniku do Košíc, kde 31. júna zomrel. Druhý prípad sa stal 20. augusta 2000 v Žiline: na nič netušiacu spiacu rómsku rodinu zaútočila trojica skinheadov, matka ôsmich detí A. Balážová zraneniam podľahla (Puliš, 2002b, s. 465; 468; 472). Českú verejnosť šokovala správa o rasovo motivovanom útoku, ktorý sa odohral v noci z 18. na 19. 4. 2009 v mestečku Vítkov na severnej Morave. Štvorica pravicových extrémistov zaútočila zápalnými fľašami na dom, v ktorom spala rómska rodina: rodičia detí boli čiastočne popálení, dvojročná Náťalka utrpela popáleniny na viac ako 80 % tela (prežila s trvalými zdravotnými následkami), dom úplne zhorel. Páchatelia boli odsúdení na tresty 20 až 22 rokov (Cakl, 2009, s. 10). Pravicoví extrémisti každoročne poriadajú v severných a západných Čechách zhromaždenia a pochody proti tamojším „neprispôsobivým občanom“.

Rómovia žijú v Európe vyše osem storočí. Po celý čas boli vnímaní ako „privandrovalci“, ako „cudzí element“. Majoritná spoločnosť ich často označovala aj za parazitujúcu, či priam asociálnu skupinu, preto boli núteneň sa s touto situáciou neustále vyrovňávať. Mimoriadne zložitým v ich dejinách bolo 20. storočie, najmä obdobie druhej svetovej vojny – rómskeho holocaustu. V povoju novom období sa stali objektom sociálnych experimentov štátneho aparátu. Do ich života výrazne zasiahol politický prevrat na konci 90-tých rokov a následná ekonomická transformácia. Rómovia na túto situáciu neboli pripravení a väčšinou sa s ňou nedokázali vyrovnať. Problémy, ktoré existovali v našej spoločnosti už pred rokom 1989, pretrvávajú nadalej, v mnohých prípadoch sa prehľbjujú. Najpálčivejšie sú v oblasti zamestnania, bývania, vzdelávania a zdravia.

Zdá sa, že nie menším problémom – ak nie dôležitejším – je medzietnické spolužitie. Medzi rómskym a majoritným obyvateľstvom vyrástol mór predsudkov, vzájomnej nedôvery. Zakorenéný stereotypný strach z „cudzieho“, „iného“ vnáša do vzájomnej komunikácie istý skrytý aspekt,

bariéru, ktorá môže byť, a často aj je, príčinou mnohých nedorozumení a prameňom vzniku a upevňovania najmä negatívnych až nepriateľských stereotypov. V prípade, že majoritná spoločnosť sa bude uberať cestou akcentovania a preferovania národných princípov (nacionalizmu), sprevádzaných nekritickým sebahodnotením a podceňovaním príslušníkov ostatných etnických minorít, môžeme očakávať, že u Rómov sa bude nadálej prehľbovať ich spoločenská izolácia a z nej vyplývajúca frustrácia. Zaujatie „obranného skupinového postoja“ môže potom viesť ku zvyšovaniu medzietnických napäti, k prejavom agresivity či kriminality. Orientácia na etnickú identifikáciu skrýva v sebe nebezpečenstvo narastania vzájomnej nedôvery, „etnizácie“ spoločnosti, dôsledkom zväčšovania rozdielov môže byť namiesto očakávanej integrácie zväčšovanie medzietnickej segregácie. Naopak, politika štátu orientovaná na rozvoj občianskej spoločnosti, akceptujúca prirodzenú existenciu minoritných skupín a ich „právo na život“, akcentujúca výchovu ku vzájomnej tolerancii, môže postupne eliminovať bariéry vzájomných stereotypov a vytvárať tak predpoklady k pokiaľ možno bezkonfliktnému spolužitiu v multietnickej spoločnosti.

*Poznámka: podľa pravidiel slovenského jazyka sa český termín „české země“ prekladá ako „české krajiny“. Napriek tomu v príspevku používam tvar „české zeme“, ktorý považujem za historicky ustálené slovné spojenie.*

## Literatúra:

---

- Arnold, Hermann. 1965. *Die Zigeuner*. Olten.
- Augustini ab Hortis, Samuel. 1995. *Cigáni v Uhorsku 1775–76*. Bratislava: Štúdio -dd-.
- Balabánová, Helena. 1999. Romské děti v systému českého základního školství a jejich následní profesní příprava a uplatnění. In *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 333–351.
- Cakl, Ondřej. 2009. Terorismus ve Vítkově. *Romano vodí/Romská duše*, 7, č. 9, s. 10.
- Davidová, Eva. 1995. *Romano drom – Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Džambazovič, Roman; Jurášková, Martina. 2002. Sociálne vylúčenie Rómov na Slovensku. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 527–564.
- Ficowski, Jerzy. 1986. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków; Wroclaw.

- Filo, Rastislav. 2002. Športový klub slovenských Cigánov Roma Košice. *Romano džaniben*, 9, č. 1–2, s. 49–56.
- Fraser, Angus. 1998. *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Haišman, Tomáš. 1986. K problematice migrace a adaptace cikánského-romského obyvatelstva do průmyslového Kladna. In *Zpravodaj KSVI-ÚEF ČSAV*, část 1, s. 145–151.
- Haišman, Tomáš. 1999. Romové v Československu v letech 1945–1967, vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady. In Lisá, Helena. (Red.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 137–183.
- Hivešová-Šilanová, Daniela. 2002. Kultúrne aktivity Rómov. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 145–170.
- Holomek, Karel. 1999. Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům. In Lisá, Helena. (Red.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 290–310.
- Holomek, Karel. 2000. Postavení Romů v současnosti. In *Černobílý život*. (Red. Jařabová, Zdeňka; Davidová, Eva). Praha: Gallery, s. 157–172.
- Horváthová, Emília. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: SAV.
- Horváthová, Jana. 2002. *Kapitoly z dějin Romů*. Praha: Člověk v tísni.
- Hübschmannová, Milena. 2000. K počátkům romských dějin. In *Černobílý život* (red. Jařabová, Zdeňka; Davidová, Eva). Praha: Gallery, s. 17–29.
- Jurášková, Martina. 2002. Vzťah Rómov k majorite. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 393–412.
- Jurová, Anna. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers.
- Jurová, Anna. 2002. Rómovia v období po roku 1945 po november 1989. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 19–30.
- Kalibová, Květa. 1999. Romové z pohledu statistiky a demografie. In Lisá, Helena. (Red.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub.
- Kollárová, Zuzana. 1992. „K vývoju rómskej society na Spiši do roku 1945“. In Mann, Arne B. (Ed.). *Neznámi Rómovia*. Bratislava: Ister Science Press.
- Krekovičová, Eva. 1999. *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press.
- Magdolenová, Kristína; Hriczko, Ivan. 2002. Rómske médiá. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 171–186.

- Mann, Arne B. 1992. Prvé výsledky rómskeho kováčstva na Slovensku. In *Neznámi Rómovia*, Bratislava: Ister Science Press, s. 103–115.
- Mann, Arne B. 1997. Samuel Augustini ab Hortis a jeho záujem o Rómov v 18. storočí. *Romano džaniben* (Praha), 4, č. 3–4, s. 129–132.
- Mann, Arne B. 1999. Rómski mestskí hudobníci. In: Salner, Peter; Beňušková, Zuzana. (Eds.). *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Ústav etnológie SAV 1999, s. 154–174.
- Mann, Arne B. 2000. Rómovia a tradičné formy ich obživy. *Pamiatky a múzeá*, č. 4, s. 66–70.
- Mann, Arne B. 2001. Rómovia na Spiši (na základe súpisov z 18. storočia). *Etnologické rozpravy*, 8, č. 2, s. 18–22.
- Mann, Arne B. 2002. Prehľad romistiky na Slovensku. *Slovenský národopis*, 50, č. 3–4, s. 421–431.
- Mann, Arne B. 2003. Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní rómskych žiakov. In Fabianová, Vlasta; Matulay, Stanislav. (Eds.). *Empirické poznatky z edukácie rómskych detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní rómskych detí*. Spišská Nová Ves: UKF Nitra, s. 7–18.
- Mann, Arne B. 2007. Zmeny vekovej štruktúry rómskeho obyvateľstva na východnom Slovensku v rokoch 1997 a 2002. *Slovenský národopis*, 55, č. 3, s. 292–303.
- Mann, Arne B. 2009a. Rómske priezviská. In Šišmiš, Milan. (Ed.). *Príručka ku genealogickému výskumu na Slovensku a v slovacikálnom zahraničí* 2. Martin, Slovenská genealogicko-heraldická spoločnosť, s. 132–150.
- Mann, Arne B. 2009b. Formovanie identity Rómov na Slovensku po roku 1918. In Kiliánová, Gabriela; Kowalská, Eva; Krekovičová, Eva. (Eds.). *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava: Veda 2009, s. 452–473.
- Mann, Arne B. 2009c. Vzťah Rómov k viere. In Grešková, Lucia. (Ed.). *Pastorácia Rómov (hľadanie rómskeho Boha)*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví 2009, s. 18–47.
- Miklušáková, Marta. 1999. Stručný nástin dôsledkov zákona č. 40/1993 Sb. O nabývání a pozbývání státního občanství ČR. In Lisá, Helena. (Red.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 267–270.
- Nečas, Ctibor. 1994. Českoslovenští Romové v letech 1938–1945. Brno: Masa-rykova univerzita.
- Nečas, Ctibor. 1997. *Historický kalendář. Dějiny českých Romů v datech*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Nečas, Ctibor. 2005. *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740–1945)*. Brno: Matica moravská.

- Nováková, Marie. 1995. „Cikánská škola v Užhorodu“. *Romano džaniben*, 2, č. 3, s. 18–20.
- Puliš, Peter. 2002a. Formy a rozsah diskriminácie Rómov na Slovensku. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 413–443.
- Puliš, Peter. 2002b. Rómovia ako objekt politického extrémizmu. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 445–473.
- Rigová, Silvia; Maczejková, Mária. (Eds.). 2002. Vzdelávací systém a Rómovia. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 695–724.
- Soulis, George C. 1998. Cikáni v Byzantské říši a na Balkáně v pozdním středověku. In *Romové v Byzanci*. Praha: Indologický ústav FF UK, s. 9–32.
- Srb, Vladimír. 1993. Romové v Československu podle sčítání lidu v roku 1991. *Demografie*, 35, č. 4, s. 283.
- Sulitka, Andrej. 1999. Vývoj a súčasný stav praktických riešení a kompetencí vrcholných orgánov štátu po roku 1989. In Lisá, Helena. (Red.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 219–243.
- Šalamon, Pavol. 1988. Vplyv tlače medzivojnového obdobia na formovanie vzťahu obyvateľov k Cigánom. *Slovenský národníspis*, 36, č. 1, s. 147–154.
- Šaško, Peter. 2002. Zdravotná situácia rómskej populácie. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 657–677.
- Šebesta, Michal. 2002. Rómska politická scéna. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 295–312.
- Tokár, Adrián; Lamačková, Adriana. 2002. Legislatívny a inštitucionálny rámec riešenia rómskej problematiky. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 187–202.
- Vaňo, Boris; Havíarová, Eva. 2002. Demografické trendy rómskej populácie. In Vašečka, Michal. (Ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 475–488.

# **SLOVÁCI V ČESKÝCH ZEMÍCH A V ČESKÉ REPUBLICE**

---

*Helena Nosková*

S vytvářením občanské společnosti v České republice po roce 1989 došlo k velkému rozvoji struktur a menšinového života všech národnostních menšin, do té doby málo preferovaných (Němci, Maďaři, Poláci, Ukrajinci), anebo neuznávaných (Rusové, Rusíni, Bulhaři, Srbové, Chorvati, Řekové, Romové).

Jedním z příkladů velké, rozptýleně žijící národnostní minority jsou Slováci v Čechách a na Moravě. Soužití Čechů a Slováků v českých a moravských regionech bylo a je vnímáno jako bezproblémové.

## *Historie slovensko-českých kontaktů (se zaměřením na Prahu)*

---

Slovenská národnostní menšina náleží podle současného úzu k nepůvodním, novodobým minoritám, protože právně vznikla až po rozdělení státu v roce 1993. Její kořeny v českém prostředí jsou ale dlouhodobější. Sahají nejen do 19. století, ale až do středověku. Slováci byli v českých zemích čitelní již v dávné minulosti, kdy se však podle národnosti nerozlišovalo a důležitá byla země původu. Tehdy pocházeli ze sousedního Uherska a v dobových historických pramenech je nalezneme pod latinským označením Sclavi.

Pomineme-li Velkomoravskou říši, kdy hovoříme o slovanských kmenech, vyvíjeli se Češi a Slováci po staletí v různých, i když sousedících státech. Tato skutečnost byla v minulosti opomíjena. Historici, hledající v dávné minulosti stálá a pevná pouta mezi oběma etniky, zdůrazňovali společný vývoj v jednom státě, počínaje Velkou Moravou, přes léta 1271–1277, kdy byl bratislavský hrad v držení české posádky krále Přemysla Otakara II., až po léta panování Zikmunda Lucemburského, jenž byl od roku 1387 uherským králem, ale úhlavním nepřítelem Čechů. Češi se jeho vstupu na trůn zemí Koruny české bránili a husité proti němu bojovali, nezřídka i na Slovensku.

Po smrti krále Zikmunda a po krátké vládě Albrechta Habsburského přišel na Slovensko Jan Jiskra z Brandýsa, aby hájil zájmy mladičkého krále Ladislava Pohrobka. Setrval se svými vojsky na Slovensku dvacet let (1440–1462) a Slovensko opustil společně se svými vojsky po nástupu Matyáše

Korvína na uherský trůn. Působení Jana Jiskry a jeho vojsk na Slovensku znamenalo počátek šíření spisovné češtiny ve slovenském prostředí a je hodnoceno kladně. Dokonce i dochovaná korespondence Matyáše Korvína se slovenskými městy je psána česky. Od roku 1490 do roku 1526 měly země Koruny české a Uhersko společného panovníka Vladislava Jagellonského (1490–1516) a jeho syna Ludvíka Jagellonského (1516–1526). Společná postava panovníka však nezaručovala stejný vývoj. České země a Uhersko byly oddělenými státy s odlišným historickým vývojem, kde navíc uherská hranice striktně oddělovala Čechy od Slováků. V roce 1526 nastoupila na trůn v zemích Koruny české a v Uhersku dynastie Habsburků. Nešlo však o společné soustátí. Historické okolnosti a životní podmínky vrázovaly Slovensko pevně k Uhersku nejen boji s Turky, ale i četným odbojem uherské šlechty proti Habsburkům v 16. – 17. století.

Nadějnější než státoprávní uspořádání byla pro vzájemný vztah Čechů a Slováků a jejich osobností vzdělanost, konfesní příslušnost a kulturní vztahy. Češi měli až do bitvy na Bílé hoře v roce 1620 vlastní stát s hlavním městem Prahou, s vlastní univerzitou, zatímco Slováci žili v uherském království. Skromné písemné prameny raného i pokročilého středověku jistě ukrývají mnohé Slováky, kteří žili, studovali a působili v Praze až do doby nástupu Ferdinanda I. na český a uherský trůn v roce 1526, jímž byl položen základ mnohonárodnostní habsburské monarchie. Slováci pak byli označováni s ohledem na dobové souvislosti jako „Panoni“, „Hungari“, později „Sclavi“. Teprve na prahu novověku, kdy v Praze působil Jan Jesenský-Jesenius, Vavrinec Benedikt z Nedožier, Peter Fradelius, Jakub Jakobeus a další vzdělanci i umělci, jako byl například později sochař Ján Brokoff, nejmenovaní malíři, hudebníci a další, začal být příliv Slováků do Prahy výraznější. Důvodem bylo zřejmě také jejich pregnantnější označení s ohledem na etnickou příslušnost a zemi původu. Jejich příliv souvisejel s růstem evropské vzdělanosti, nebyl omezován národnostní příslušností, zemí původu ani jazykem. Proto z řady evropských vzdělanců, kteří v Praze pobývali, nebyli Slováci nijak vydělováni, spíše byli díky etnické příbuznosti považováni za bližší. Významným vědcem, filozofem, filologem, matematikem předbělohorského období byl Slovák Benedikt Vavrinec z Nedožier. Byl prorektorem Univerzity Karlovy a správcem Karolina. V roce 1603 napsal vynikající *Českou gramatiku* a v roce 1604 se stal profesorem Filozofické fakulty. Přednášel klasickou filologii a aritmetiku.

O postoji pražského Karolina v odboji proti Habsburkům rozhodovaly také dvě významné osobnosti slovenského původu: lékař Jan Jesenius a profesor Univerzity Karlovy, rodák z Banské Štiavnice Peter Fradelius. Janu Jeseniovi vynesl tento postoj mučednickou smrt na Staroměstském

náměstí – dne 21. června 1621 byl popraven společně s vůdci českého proti-habsburského povstání.

Zde se dostaváme k samotnému jádru problému, tj. k chápání role osobnosti v česko-slovenském kontextu, tedy role slovenské osobnosti v českém prostředí a naopak role české osobnosti ve slovenském prostředí. Při podrobném prostudování celého kontextu zjišťujeme, že se Slováci neocitali v roli jakýchsi pomyslných služebníků. Naopak byla celá historická období, kdy slovenské osobnosti dávaly českým zemím a především Praze víc, než dávaly české země Slovensku. Zmíněný příklad osobnosti Jana Jesenia a Petra Fradelia je toho důkazem.

V té době však byl pojem národní příslušnosti vágní. Vzdělanci slovenského původu, stejně tak jakéhokoliv jiného, přicházeli z několika evropských univerzit, hovořili latinsky, svá díla psali rovněž latinsky a byli Evropani v pravém slova smyslu. Tak byli také v Praze a v zemích Koruny české přijímáni.

Samotné období reformace a protireformace znamenalo poměrně čilou výměnu duchovních katolické i reformované církve v obou směrech. V 17. století odcházeli nejdříve z Čech na Slovensko pobělohorskí exulantí i katoličtí duchovní. Později v 18. století, po roce 1781, Slováci Čechům tuto službu oplatili a posílali své kalvinisty jako správce pro nové reformované sbory v Čechách a na Moravě. Později, v 19. století, byli Slováci označováni jako uherští Slováci. V té době již příslušnost k národu měla značný význam. O zvýraznění pojmu národ se zasloužila nejen Velká francouzská revoluce, ale především německá klasická filozofie pěstovaná na univerzitách v Jeně, Heidelbergu, Lipsku a jinde. Čeští a slovenští studenti si přinášeli poznatky o národech především z těchto univerzit a obě země prožily závěr svého národního obrození pod vlivem této ideologie, vztahující se již k období romantismu.

České národní obrození vzniklo dříve než slovenské, protože mohlo již na počátku 18. století navázat na Balbínovu *Obranu jazyka českého*, opřít se o českou šlechtu, o reformy Josefa II. a českou inteligenci. Bylo silnější zasaženo idejemi Velké francouzské revoluce a vymezovalo se proti tvrdé germanizaci. Vyrůstalo z jiných historických podmínek, s osobitým duchovním potenciálem a ideologií.

Slovenské národní obrození zpočátku čerpalo z idejí českého národního obrození (Ján Kollár, Pavol Jozef Šafárik aj.). Scházela však obrana národního jazyka, protože ne všichni slovenští národní buditelé dokázali přijmout Bernolákovu slovenštinu. V pojetí národa se toto obrození přiklonilo více k německé klasické filozofii a mnohem výrazněji je ovlivnilo období romantismu, které na Slovensku nabyla specifických podob. Přes úzké kontakty

českých a slovenských myslitelů a vzdělanců, jejichž výchozím městem byla Praha, nedocházelo vždy k plnému vzájemnému pochopení národních idejí, jazykové a kulturní blízkosti či rozdílnosti. Z české strany byla pragmaticky deklarována jazyková blízkost a z ní odvozována příbuznost kultur. Zcela stranou zůstával odlišný historický vývoj Slováků v Uhersku, který měl na slovenskou kulturu vliv (Kováč, 1997, s. 29–51). Mnozí Slováci štúrovské družiny, včetně Ľudovíta Štúra, často pobývali v Praze, kde se podíleli na národním hnutí, měli vliv na českou kulturu a vzdělanost (Sojková, 2003). Vzájemné kontakty, jazyková blízkost, užívání biblické češtiny jako církevního jazyka v slovenské evangelické církvi, to vše vedlo české myslitele k přesvědčení, že Slováci jsou větví českého národa, odtrženou v dávné minulosti, a že slovenština je dialektem češtiny. Proto také vznik spisovného slovenského jazyka, jehož autorem byl slovenský vzdělanec, filozof a politik Ľudovít Štúr (Sojková, 2003), byl českými vzdělanci v Praze zpočátku vnímán negativně. Jeho zavedení vedlo ve druhé polovině 19. století k ideové odluce Čechů a Slováků. Výčitku „Proč jste se odtrhli?“, doprovázenou odloučením, překonávaly některé osobnosti mající pevné vazby ke Slovensku právě silou svých osobních kontaktů a svým dílem, které přenášelo pomyslný obraz Slovenska do Čech. Plynulé kontakty se slovenskou inteligencí udržovala za svých pobytů na Slovensku nejen Božena Němcová, která na Slovensko přiváděla mladé české malíře, aby zachytily krásu slovenské krajiny. Sama Slovensko a jeho lid vykreslila v mnoha svých pohádkách, povídках, právě tak jako později Julius Zeyer, Adolf Heyduk, Rudolf Pokorný a další spisovatelé a básníci.

Rakousko-uherské vyrovnání, uzavření slovenských gymnázií a Matice slovenské způsobené maďarizačním tlakem, sílící postavení českých zemí v Rakousko-Uhersku, snaha o národní emancipaci, podepřená vědomím slovanské soudržnosti, to vše vyvolalo nový zájem Čechů o Slovensko a Slováků o obnovení kontaktů s českou inteligencí. Koncem 19. století se intenzita vztahů mezi Čechy a Slováky zvýšila. Do Čech a především do Prahy přicházelo stále víc Slováků, kteří zde studovali, pracovali a tvořili. Nebylo to jen staleté sousedství, malá jazyková odlišnost, ale především praktické důvody vzdělávací, které v tomto období, předcházejícím vzniku společného státu, poznamenaly vzájemné vztahy obou národů. Široké vrstvy Čechů začaly vnímat Slovensko a Slováky mnohem intenzivněji, než tomu bylo v minulosti, a to díky již zmíněným slovakofilům.

Tomuto duchovnímu obrazu Slovenska dávali pevné kontury především mladí lidé ze Slovenska, studenti, kteří přicházeli v druhé polovině 19. století do Prahy za vzděláním. Mnozí přicházeli proto, že se nechtěli učit v maďarských školách. Slovenský studentský živel se v Praze výrazně-

ji emancipoval v posledních dvou desetiletích 19. století. Slováci studovali na samostatné české univerzitě: na filozofické fakultě, na lékařské fakultě, na Českém technickém učení, na vysokých školách uměleckého směru. Od těchto odpůrců maďarizace a od dalších slovenských a českých osobnosti znalých poměrů na Slovensku se pražská společnost dozvídala mnoho o jejich zemi a o Slovácích samotných.

Některé české spolky v Praze pomáhaly slovenským studentům („dětvancům“) proniknout do pražského prostředí, a vzbudit tak zájem Pražanů o studenty i o Slovensko. Těmito spolky byly *Moravská beseda*, *Radhošť*, který podporoval moravské, slezské a slovenské studenty v Praze, *Slavie*, *Umělecká beseda* a *Akademický čtenářský spolek*.

Slovenští studenti se začali sdružovat ve studentském spolku nazvaném *Detvan*. Spolek vznikl v roce 1882. S „dětvanci“ se rád scházel univerzitní profesor Tomáš Garrigue Masaryk. Mnozí patřili k jeho studentům. Detvan byl diskusním klubem, odborným seminářem, kde studenti posuzovali své práce a doporučovali je k publikování. Byl také domovem v novém prostředí, místem, kde studenti z různých končin Slovenska nacházeli své krajany a přátele. Mnozí z nich, kteří byli literárně činní, jej zpodobnili ve vzpomínkách na studentská léta.

V též období vznikla *Českoslovanská jednota*, která spolupracovala s Detvanem celé další období. Mezi „dětvance“ patřil Milan Rastislav Štefánik, Jaroslav Vlček, Matěj Bencúr (Kukučín), Ladislav Nádaši Jégé, Dušan Makovický, Anton Škarvan, Ján Smetanay, Jozef Gregor-Tajovský, Ivan Krasko, Vavro Šrobár, Štefan Daxner, později Ladislav Novomeský a další (Charous, 1998, s. 17–56; Schulzová, 2000, s. 157–180).

K zásadním datům v historii Slováků v Čechách před rokem 1918 tedy patří roky 1882 a 1896. K prvnímu se váže vznik zmíněného Detvanu, akademického spolku slovenských studentů v Praze. Rok 1896 je rokem vzniku *Českoslovanské jednoty* – organizace, která se stala hlavní institucí pro česko-slovenské vztahy (a pro slovenské studenty v českých zemích, především v Praze) před první světovou válkou. Po vzniku Českoslovanské jednoty v roce 1896 se Detvan stal partnerem této české organizace. Činnost Českoslovanské jednoty se zaměřila na konkrétní pomoc Slovákům, včetně finanční podpory při přijímání slovenské mládeže na české školy; od učňů a studentů gymnázií a vyšších škol až po vysokoškolské posluchače. Českoslovanská jednota vytvořila své pobočky i v mnoha dalších městech Čech a Moravy (v Plzni, Hradci Králové, Brně aj.). Přijímání slovenských studentů a učňů bylo pak nejintenzivnější v bezprostřední blízkosti Slovenska na slovensko-moravském pomezí (Uherské Hradiště, Hodonín, Kroměříž). Po vydání tzv. Apponyiho zákona v roce 1907 příliv slovenských studentů i učňů zesílil.

Černovská tragedie – střelba maďarských četníků do slovenských věřících – se odehrála při posvěcení kostela v Černové v říjnu 1907. V Čechách zvedla mohutnou vlnu podpory Slováků. Slovenský kněz Andrej Hlinka, již tehdy známý politik, se stal známou osobností i v českých zemích.<sup>1</sup>

Hlavní organizátorkou pomoci Slovensku v českých zemích se stala Českoslovanská jednota. Do čela tohoto spolku se postavil ing. Josef Rotnágl, politik, který prosazoval česko-slovenské vztahy. V roce 1911 stal starostou Česko-slovenské jednoty. Staral se o materiální zabezpečení nemajetných slovenských studentů.

Významnou roli v poznávání Slovenska a Slováků sehrála také každoroční česko-slovenská setkávání a tzv. československé sněmy v Luhačovicích, které od roku 1908 organizovala Československá jednota (Kováč, 1998, s. 149). Významnou prezentací slovenské lidové hmotné a duchovné kultury byla pražská národopisná výstava, Slovenská výstava a další výstavy a sjezdy, které se uskutečnily koncem 19. a na počátku 20. století. V letech 1907–1909 vycházel časopis *Naše Slovensko*, v *Českém lidu* bylo publikováno mnoho článků o Slovácích, jejich duchovní a hmotné kultuře.

Přijímání slovenských studentů na české školy představuje hlavní kapitolu v přítomnosti Slováků v Čechách před rokem 1918, kde kromě Českoslovanské jednoty vyvíjeli aktivitu i čeští a moravští slovakofilové a osobnosti politického a kulturního života na Slovensku. Přítomnost Slováků v Čechách před vznikem Československa byla dána potřebou vzdělávání, nebyla trvalá a nemohla vykazovat kvantitativní výsledky. Budoucí slovenská inteligence však byla českým prostředím kvalitativně ovlivňována, což je pro pochopení česko-slovenského vztahu nespornou a neopomenu-telnou skutečností, protože i tato část inteligence v dalších letech reprezentovala slovenský národ. Slovenští studenti jako celek již nebyli vnímáni jako uherští, stávali se přirozenými a nejbližšími sousedy a partnery Čechů. Tak tomu bylo celá první dvě desetiletí 20. století, až do vzniku společného státu (Charous, 1998, s. 24–60).

---

1. Katoličtí věřící si svépomocí postavili v Černové kostel. U zrodu myšlenky stál Andrej Hlinka, rodák z Černové. Farníci si přáli, aby kostel vysvětil A. Hlinka, který byl také velmi aktivním politikem v tzv. ľudovém křídle Slovenské národní strany. Pro jeho politickou aktivitu jej v roce 1906 biskup Sándor Párvy suspendoval a zakázal mu vykonávat obřady. Hlinka nemohl obřad vykonat a farníci žádali odklad vysvěcení, maďarské úřady ale odklad nepovolily. Proti vykonání obřadu se věřící postavili na odpór a četníci začali do lidí střílet. Zastřelili 15 lidí. Podrobně Kováč, 1998, s. 158–159.

## **Ve společném státě 1918–1938**

---

28. října 1918 vznikla Československá republika. U jejího zrodu stály tři významné osobnosti: Tomáš Garrigue Masaryk, Milan Rastislav Štefánik a Edvard Beneš. Ze státotvorného úsilí politiků vznikla idea československého národa ve smyslu uměle vytvořeného politického národa, jenž se měl stát protiváhou početných národnostních menšin žijících na území Československa. Češi a Slováci vsadili na svou etnickou příbuznost bez ohledu na předchozí historický vývoj obou národů. Mnoho Čechů odešlo na Slovensko a mnoho Slováků přicházelo do Čech. Slovenští studenti a studentky opět studovali v Čechách a na Moravě. Slováci působili v ústředních institucích, na poli kultury a vzdělávání v Praze i v dalších městech.

Každým rokem přicházelo také mnoho Slováků na sezónní zemědělské práce, do průmyslu a stavebnictví. Někteří zůstali natrvalo. Podle sčítání z roku 1930 žilo v českých zemích 44 000 Slováků. Slovenská republika a protektorát Čechy a Morava v letech 1939–1944 neznamenaly konec příchodu Slováků na sezónní práce. Šlo mimo jiné o slovenské dělníky i dělnice, kteří v odtrženém pohraničí českých zemí plnili pracovní povinnost vůči „říši“ v průmyslových závodech. Zůstali zde Slováci z let 1918–1938, pokud nebyli nuceni emigrovat z politických důvodů.

Slováci se v roce 1918 stali jednou z větví uměle vytvořeného československého národa. Teorie české a části slovenské inteligence o příbuznosti zvítězila (Rychlík 1997). Slováci v Čechách tudíž nemohli být minoritou v rámci hranic Československa, ať žili kdekoliv. Navíc společným jazykem se stal tzv. jazyk československý. Podle tehdejšího výkladu měl dvě rovnocenné podoby: v Čechách, na Moravě a ve Slezsku českou, na Slovensku slovenskou. Děti a studenti v Čechách měli v rámci výuky československého jazyka určitý počet hodin jazyka slovenského, na Slovensku jazyka českého. Učitelé, středoškolští a vysokoškolští profesori, kteří vyučovali jazyk československý, museli ovládat oba jazyky, ať učili v Čechách, nebo na Slovensku. Učitele slovenského jazyka a literatury vzdělával na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze profesor Jaroslav Vlček. V letech 1919–1930 byl správcem Matice slovenské. Tuto instituci obnovila československá vláda 1. lednu 1919. K tomuto datu vydal Vavro Šrobár, ministr pro správu Slovenska, nařízení o zrušení zákazu činnosti Matice slovenské z roku 1875 a nařízení o obnovení její činnosti. Nová činnost Matice slovenské vycházela z národních demokratických tradic a rozrostla se o vědecké bádání. Protektorem Matice byl T. G. Masaryk. Působil v ní také evropsky uznávaný významný folklorista Jiří Polívka, jemuž Matice slovenská v roce 1924 vydala pětisazkové dílo *Soupis slovenských pohádek*, který je dodnes

monumentálním vědeckým dílem. Na žádost Jaroslava Vlčka pracoval v Matici slovenské folklorista Jiří Horák, který zde v roce 1923 vydal *Výbor zo slovenskej poézie ľudovej*. Významným spolupracovníkem byl sběratel, fotograf a dokumentátor Matice Karol Plicka a další níže uvedení odborníci z Čech a Moravy.

V některých českých a moravských městech začaly působit místní odbory Matici slovenské (MOMS). Písemné dokumenty o jejich činnosti v Praze, v Brně, v Prostějově a Olomouci jsou uloženy v literárním archivu v Martině. Z těchto dokumentů se dovdídáme, že jejich poslání v té době bylo v českých zemích poněkud jiné, než jaká je současná představa. Nesloužily vlastně, ani nemohly sloužit, de facto neexistující slovenské minoritě. Sloužily rozvíjení česko-slovenských vztahů v různých českých městech a podporovaly vědeckou a publikační činnost Matice slovenské. V českých zemích pracovali v místních odborech zejména Češi a Moravané, protože chtěli slovenskou kulturu přiblížit, často i přenést do českého prostředí, seznámit s ní místní společnost a učinit z ní součást české kultury a tradic. Spolupracovaly s Maticí slovenskou v Turčianském Sv. Martině na Slovensku, kde jejími správci nebo tajemníky bývali Češi, většinou také působící jako středoškolští profesoři. Tito Češi s velkým zájmem o Slovensko a slovenský lid usilovali o zachování slovenské lidové kultury a o pozvednutí slovenské kultury vůbec. Jedním z nich byl správce, vědecký pracovník Matice slovenské, známý jazykovědec a literát profesor Jaroslav Vlček, dále jazykovědec a tajemník Matice slovenské v letech 1920–1926 František Heřmanský, archelog, akademik Jan Eisner, jazykovědec Václav Vážný, přírodovědec Jan Úlehla, lingvista Emil Solařík, výtvarník Vladimír Šmilauer a další, kteří společně se slovenskými kolegy učinili z Matice slovenské mladou vědeckou instituci. V ní shromažďovali své výsledky z terénních výzkumů na Slovensku jazykovědci, historici, archeologové, národopisci (výše zmiňovaní Jiří Polívka, Jiří Horák, Karol Plicka) a další.

České místní odbory Matice slovenské zakládali rovněž čestí, většinou středoškolští profesoři či odborníci pracující v kultuře a vědě, kteří hodlali slovenskou kulturu prezentovat před českou veřejností. Slovenská lidová duchovní a hmotná kultura měla oživit již zapomínané české tradice. Místní odbory pořádaly společně s Maticí slovenskou výstavy slovenských knih s literárními večery, výstavy obrazů a uměleckých předmětů včetně lidového umění – vše s doprovodem odborných přednášek. Znalost slovenské literatury a četba slovenských knih měly posílit znalost slovenštiny v Čechách, seznámit veřejnost se slovenským prostředím a pěstovat ducha česko-slovenské vzájemnosti. Postavení a činnost místních odborů Matice slovenské v Čechách a na Moravě bylo proto výrazně jiné, než tomu bylo

u většiny těchto odborů ve světě. MOPS v různých zemích pečovaly o své slovenské krajany a celé slovenské enklávy, které se změnou hranic po rozpadu Rakouska-Uherska rázem ocitly v zahraničí. Usilovaly o zachování a rozšiřování menšinového školství, o zachování mateřského jazyka a o zachování těchto slovenských enkláv a diaspor.

Místní odbor Matice slovenské v Praze vznikl jako přímý spolupracovník Matice slovenské v Martině v oblasti vědy, kultury a osvěty. Výrazný podíl na jeho založení a činnosti měl Tomáš Garrigue Masaryk, který dokonale znal martinské prostředí, činnost Matice slovenské i její intelektuální zázemí, Anna Gašparíková-Horáková, Václav Vážný, Jan Eisner a další vědecké osobnosti. I v Praze pořádal MOPS výstavy slovenských knih s literárními večery, na které zval slovenské spisovatele a básníky. Konaly se výstavy obrazů slovenských malířů, oblíbené a rozsáhlé byly výstavy lidového umění, o které byl právě v Praze velký zájem. Zájem byl také o přednášky pořádané v rámci výstav. Členové MOPS v Praze byli známými odborníky, vědeckými pracovníky a propagátory Slovenska. Matici slovenské současně pomáhali při sběru a třídění materiálů z terénu, o kterém také psali odborné publikace. Pražský odbor získával prostředky na svou činnost z členských příspěvků a darů a z části byl podporován Akademii věd a umění i dalšími institucemi.

Odborníci na slovenský národopis si kladli i praktické cíle. Chtěli pozvednout materiální úroveň slovenských regionů, zejména oživením lidové materiální kultury, výrobou některých artefaktů a jejich propagováním v Čechách i v zahraničí. Chtěli tak z některých regionů vytvořit novodobý skanzen s lidovou výrobou tkanin, výšivek, hrnčířských výrobků, keramiky, dřevořezeb, sýrů apod. Tyto regiony pak měly být rájem pro turisty. Tyto záměry nacházely ve dvacátých letech pochopení i ve vládních institucích, které podporovaly výzkum zaměřený na lidovou materiální a duchovní kulturu slovenských oblastí. Počítalo se také se založením družstev, která by se výrobou lidových artefaktů zabývala – viz např. družstva v Čičmanech i jinde.

V Praze působila v meziválečném období Československá jednota jako pokračovatelka Českoslovanské jednoty a spolek *Detvan*. Vycházely zde *Slovenské listy*, slovenské studentské časopisy *Svojet* a *Mladé Slovensko*. Ján Smrek vydával v Mazáčově nakladatelství časopis *Elán*, který seznamoval čtenáře se slovenským kulturním děním na Slovensku i v Čechách, především v Praze (Charous, 1998, s. 69–73).

Československá jednota pomáhala slovenským studentům v Praze a v dalších českých a moravských městech. Nacházela pro ně bydlení, zařizovala stipendia, podporovala jejich kulturní činnost, zařizovala a zpro-

středkovávala pro ně kontakty na různé instituce a osobnosti. Představující Československé jednoty byla nadále významná osobnost inženýra J. Rotnágl, který byl současně starostou Československé jednoty se sídlem v Praze. On sám pomáhal slovenským studentům při shánění levného ubytování, kondicí apod. Některí Slováci po ukončení studií zůstávali a působili v Praze či v jiných městech Čech a Moravy. V Praze i na Slovensku působil Ľudovít Kneppo, absolvent ČVUT z roku 1931, elektroinženýr, vysokoškolský profesor, člen korespondent ČSAV, člen mnoha vědeckých kolégii. V roce 1975 získal stříbrnou medaili Mezinárodního úřadu pro míry a váhy v Paříži, v roce 1977 Zlatou čestnou plaketu Aurela Stodoly a v roce 1978 Zlatou plaketu ČSAV Za zásluhy o vědu a lidstvo. Fyzik Dionýz Ilkovič, žák a spolupracovník Jaroslava Heyrovského, absolvoval v roce 1930 přírodovědeckou fakultu v Praze. Stál u zrodu polarografie, je autorem Ilkovičovy rovnice, která je základem polarografických výpočtů. Byl mezi kandidáty na Nobelovu cenu společně s J. Heyrovským. V Praze studoval a působil slovenský meteorolog a klimatolog Mikuláč Konček a mnozí další významní absolventi pražských vysokých škol a Univerzity Karlovy – např. architekt Dušan Jurkovič, filmový režisér Ján Kádár, vydavatel a publicista Peter Kompiš, akademický sochař Jozef Kostka, akademický malíř Cyprián Majerník, logoped a lingvista Ján Liška, právník a hudební skladatel Dušan Pálka, malíř Koloman Sokol a další. Spoluzačladatalem pražské orientalistické školy profesora Bedřicha Hrozného byl Slovák Ján Bakoš, původem z Modry. V letech 1912–1915 studoval semitskou filologii v Göttingenu, v letech 1922–1924 v Paříži. Od roku 1927 byl členem Orientálního ústavu v Praze, členem ČSAV, byl vyznamenán Stříbrnou plaketou ČSAV. Známá jsou jména mnohých slovenských spisovatelů, kteří v Praze žili i působili: Martin Kukučín, Ivan Krasko, Jozef Gregor-Tajovský, Gejza Vámoš, Hela Volanská, Zuzka Zguriška, Dominik Tatarka (Eis 2000), Alfonz Bednár, Peter Karvaš, Rudolf Fabry a další.

Studovali tady známí slovenští historikové, literární teoretici – například Štefan Krčmáry, Jozef Félix, Mikuláš Bakoš, hudebníci a skladatelé, zpěváci, pedagogové a další (Mlynárik, 2007).

Mnoho Slováků pracovalo v Praze na poli kultury. V roce 1925 Ján Smrek (vl. jménem Čietek) založil v Turčianském sv. Martině Edici mladých slovenských autorů (EMSA), která v letech 1925–1937 vycházela v Praze v Mazáčově nakladatelství. Smrek ji zpočátku redigoval z Martina. V roce 1930 se přestěhoval do Prahy, od září téhož roku začal u Mazáče vydávat literárně-umělecký měsíčník ELÁN, který v Praze vycházel do roku 1939. EMSA a ELÁN byly podnětem pro slovenské spisovatele a básníky. V EMSA vyšlo 61 titulů slovenské poezie, prózy i eseistiky. ELÁN byl časo-

pis moderní, průbojný. Byl reprezentantem slovenské literatury a kultury, protože J. Smrek otevřel ELÁN také historikům, výtvarníkům více generací a směrů. Významný počinem bylo vydání reprezentativního sborníku *Slovenská prítomnosť literárna a umelecká*, který redigoval J. Smrek a vydal v roce 1931 Mazáč. V roce 1937 založil Ján Smrek u Mazáče edici *Slovenská tvorba*. V též roce se stal členem redakce deníku *Slovenský hlas*, který začal v Praze vycházet v roce 1938, v roce 1939 však zanikl. V půvabném domě Mazáčova nakladatelství našel po padesáti letech prostory Dům slovenské kultury.

Mnoho Čechů odešlo po roce 1918 na Slovensko, kde pracovalo v administrativě, v technických profesích, v armádě atd. Češi zakládali slovenské střední a vysoké školy, nemocnice, léčebné ústavy, lázně, dětské domovy, pracovali jako lékaři, jako odborný personál aj. a vystřídali maďarskou inteligenci a administrativu. Iniciovali vznik mnoha nových institucí. Současně však obsadili na řadu let místa, která už mohla zaujmout rychle dorůstající slovenská inteligence, techničtí a administrativní pracovníci. V letech velké krize ve třicátých letech rostla na Slovensku nespokojenost, způsobená nedostatkem pracovních příležitostí. Slováci ji řešili vystěhovaleckým. Československá vláda uzavřela několik smluv, na jejichž základě odcházeli slovenští zemědělští dělníci a dělnice, slovenští horníci a dělníci pracovat do Francie, Rakouska, Německa, Belgie, Holandska i do zámoří.

Do Čech a na Moravu nadále přicházeli ze Slovenska sezónní zemědělští dělníci a dělnice, kteří zde, s výjimkou zimních měsíců, pracovali většinu roku na velkostaticích, také v bezprostřední blízkosti Prahy. Jiní přicházeli jako stavební dělníci stavět Prahu a další česká města. Některí zde založili rodinu a zůstali natrvalo. Jistý příliv slovenských dělníků a horníků se projevil na severní Moravě a v severních Čechách. Nebyl sezónní. Dělníci a horníci přicházeli i s rodinami a usídlili se natrvalo.

Péčí o přenášení slovenštiny a slovenské kultury do Čech a na Moravu vzaly na sebe v té době místní odbory Matice slovenské. Pražský odbor Matice slovenské byl nejen kulturním, ale také vědeckým pracovištěm. Díky jeho působení bylo provedeno několik významných vědeckých výzkumů, vycházely knihy o slovenské historii a národopise, jazykovědné práce atd. Na tomto poli spolupracoval odbor se slovenskými studentskými spolkami, které vydávaly časopis *Mladé Slovensko*, *Svojet* a *DAV*. V redakci Mladého Slovenska působil J. Poničan, L. Novomeský, E. B. Lukáč, A. Mráz a další. Svou orientací se časopis hlásí k představitelům *Prudu* a k hlasistům. Časopis *Svojet* založila skupina vysokoškoláků ze spolku *Svojet*. Působili v něm J. Poničan, A. Siráčky, D. Okáli, J. Smrek a E. B. Lukáč.

V Praze vycházela *DAV*, časopis levicové a komunistické inteligence. Věnoval se kultuře, umění a politice. Vycházel v letech 1924–1937.

Slováci v Čechách nacházeli publikáční prostor v ELÁNu a dalších, zejména odborných časopisech. Slovenské umění a reálie se těšily pozornosti mnoha Čechů, zejména české inteligence, která na své okolí působila v duchu česko-slovenské vzájemnosti. Od roku 1930 do roku 1938 vycházel v Praze, v letech 1939–1947 v Bratislavě.

## *Slováci v Československu po roce 1945*

---

Plynulý, i když často krátkodobý sezónní příliv Slováků do Čech, stejně tak jako výměna kulturních hodnot, byly přerušeny rozpadem Československa a druhou světovou válkou. Část Slováků zůstala v Čechách, další dále přicházeli na různé zemědělské sezónní práce i do průmyslu v odtrženém českém pohraničí, kde plnili pracovní povinnost pro „říši“. O přítomnosti Slováků v Praze například vypovídá požadavek Slovenské republiky z roku 1942 o zřízení slovenské národnostní školy v Praze pro pražské slovenské děti. Ke splnění požadavku však nedošlo (Rychlík 1997, s. 220).

Po druhé světové válce bylo Československo obnovenovo. V prvních třech letech, do roku 1948, však nebylo zcela jasné, jaké bude postavení Slovenska v rámci poválečné republiky. Slovenští politici prosazovali federální uspořádání. Proto nebylo zřejmé ani stávající, případně budoucí postavení Slováků v Čechách. Slovenská národní rada již v roce 1944 požadovala federativní uspořádání Československa po válce, kterým by se Slováci dle vlastních slov dostali do postavení „rovného s rovným“. Čeští politici federativní stát odmítali s poukazem na dobovou nejasnost (co vlastně má být federalizací a jak má vypadat soužití dvou národů podle nových pravidel) (Kaplan, 1990, s. 87–110). Českým politikům se dostalo podpory také ze strany Sovětského svazu: Československo se čím dál tím více dostávalo pod vliv Sovětského svazu, který federalizaci Slovenska rovněž odmítal. SSSR počítal s pevným centralizovaným Československem. Sovětí politici očekávali, že pevnou ruku nad vývojem poválečného Československa převezme česká strana a vybraní slovenští komunističtí politici. Sověti nezapomněli, že Slovensko bylo v letech samostatné Slovenské republiky satelitem Hitlerova Německa. Navíc obyvatelstvo Slovenska méně podléhalo komunistické ideologii, než tomu bylo v českých zemích. Silnou pozici a vliv měla slovenská Demokratická strana. Čeští, slovenští a sovětí komunisté měli proto obavy z dalšího politického vývoje Slovenska, a tak mu předhazovali fašistickou minulost. Národní socialisté měli obavy ze slovenského nacionálnismu a z požadavku zacházení se Slovenskem v rámci Československa jako „rovného s rovným“. Proto byla léta 1945–1948 pojmenována hledá-

ním nového vztahu ke Slovensku, což se promítlo i do postavení Slováků v Čechách, zejména do postavení různých skupin a enkláv slovenských zemědělců, kteří přicházeli do českého pohraničí po vysídlených Němcích. Společně s Čechy z vnitrozemí měli získat zemědělské usedlosti a polnosti, živnosti, anebo mohli pracovat v námezdním pracovním poměru v zemědělství a v průmyslu. Situace byla složitá také tím, že obě části republiky ještě neměly sjednocené zákonodárství a zákony, takže slovenští osídlenci se v českých zemích ocitali ve zvláštním postavení.

Postavení Slováků v poválečném Československu v české části republiky bylo vymezeno až Ústavou 9. května z roku 1948. Podle ní bylo Československo jednotným státem dvou národů – Čechů a Slováků. Pomyslný československý národ přestal existovat. Slováci v českých zemích ale nebyli menšinou. V České republice však méně oficiálně fungovali jako menšina již od roku 1946. V letech 1947–1951 zde opět pracovaly Místní odbory Matice slovenské, jejichž úkolem bylo zajistit kulturní potřeby Slováků v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Slováci zde měli stejná práva jako Češi, mohli požadovat pro své děti vyučování slovenského jazyka, a to nejen na základních a středních školách, ale i ve školách mateřských. Podmínkou však byl určitý počet slovenských dětí ve třídě, zájem rodičů a dětí o výuku ve slovenském jazyce apod. Mohli užívat slovenský jazyk slovem i písmem, žádat o zajištění vlastních kulturních potřeb ve své mateřtině. Prakticky však těchto možností nevyužívali.

Nejvýraznější příliv Slováků do Čech nastal v letech 1945–1950, 1953–1964, 1968–1970; mírnější příliv byl zaznamenán v letech 1993–2001. Většinou se jednalo o migraci za prací. Odbory Matice slovenské byly v roce 1951 včleněny do Národní fronty a jejich činnost v roce 1953 zanikla.

V Praze se tvořila zvláštní slovenská diaspora hned po válce. Slováci přicházeli do Prahy na výzvy vládních orgánů a podle své specializace pracovali v centrálních institucích. Další nacházeli zaměstnání v pražských výrobních podnicích. Nabídka a možnost zaměstnání byla také součástí poválečné pomoci Slovensku, zejména východním regionům, které byly zničeny přechodem fronty. Po roce 1948 našli Slováci další uplatnění v Praze v centrálních stranických orgánech, na ministerstvech a v armádě.

Do Prahy nadále přicházeli studovat slovenští studenti na Univerzitu Karlovu a další vysoké školy. Někteří zde získali zaměstnání a zůstali. Příliv neustal a zesílil na konci 60. let a v 70. letech minulého století, kdy Slováci přicházeli do federálních orgánů, včetně stranických. Ze slovenských státních zaměstnanců, inteligence, pracovníků stranického aparátu KSČ se vytvářelo poměrně stabilní společenství. Tím začaly v hlavním městě

vznikat specifické podmínky pro určitý typ spolkové činnosti, která našla jistou odezvu v tehdejších vládních institucích a orgánech města.

V dalších městech a regionech tomu bylo jinak, protože místní Slováci neoplyvali ve větším počtu úřední ani politickou mocí. Navíc často pocházeli z různých zemí a regionů, přišli do různých sfér výroby, měli rozdílné zájmy a těžko by byli hledali specifický slovenský jednotící prvek. Pod působením komunistické moci se tak v českých zemích tvořila nová slovenská menšina, která neměla typické znaky menšiny jedné, ale hned několika. Příslušníci této různých skupin neměli společné historické osudy, a tedy ani společné historické vědomí. Někdy neměli ani společný mateřský jazyk (Slováci z Maďarska, část Slováků z Rumunska, ze Zakarpatské Ukrajiny) a někdy byli dokonce Slováky pouze deklarovanými (Rusíni, Maďaři, Romové, Ukrajinci). Jedinou výjimkou byli již zmínění Slováci v Praze, protože do Čech přicházeli většinou s jinými pohnutkami a cíli. Všechny tyto okolnosti se promítaly do pokusů o slovenskou spolkovou činnost a do založení spolků v pozdějších letech. Vše si vyžádalo svůj čas, hledání místa v české společnosti.

## Literatura:

---

- Eis, Z. 2000. *Mezi Prahou a Paříží. Mladá léta Dominika Tatarky*. Praha.
- Charous, E. 1998. *Druhý domov. Deset kapitol na téma Praha a slovenská literatura*. Praha: Trilabit.
- Kaplan, Karel. 1990. *Pravda o Československu 1945–1948*. Praha.
- Kováč, Dušan. 1998. *Dějiny Slovenska*. Praha: Lidové noviny.
- Kováč, Dušan. 1997. *Slováci a Češi. Dějiny*. Bratislava.
- Mlynárik, Ján. 2007. *Slovenskí študenti na českých vysokých školách v rokoch 1930–1939*. Praha.
- Rychlík, Jan. 1997. *Češi a Slováci ve 20. století. Česko-slovenské vztahy 1914–1945*. Bratislava.
- Schulzová, O. 2000. Slovenské osobnosti a Praha. In *Praha a osobnosti národnostních menšin*. Praha.
- Sojková, Z. 2003. *Slovenské jaro*. Praha: Slovensko-český klub.

# **ŽIDOVSKÁ KOMUNITA NA SLOVENSKU**

*Peter Salner*

Začiatkom nášho letopočtu informujú o prítomnosti Židov na území dnešného Slovenska nepočetné archeologické nálezy z rímskych čias. O tom, ako sa na naše územie dostali, existujú tri teórie. Priniesli ich sem Židia, ktorí sprevádzali rímsku armádu. Nie je jasné, či s nou prišli ako otroci alebo ako vojaci. Tretia možnosť hovorí, že išlo o kupcov, ktorí obchodovali s miestnymi obyvateľmi (Jelínek, 2009, s. 19). K dispozícii nemáme ani doklady o ich pobyt v 5.–10. storočí. Podľa izraelského historika Roberta Büchlera preto, že tu vtedy jednoducho neboli: „*Prítomnosť Židov mala len prechodný charakter a po zániku Rímskej ríše a v nasledujúcim období sťahovania národov opustili Židia územie Slovenska a usadili sa v pokojnejších oblastiach*“ (Büchlér, 1982, s. 7). Valerián Trabalka (1997, s. 9) zastáva názor, že židovské osídlenie tu pretrvávalo kontinuitne, hoci v redukovanom počte.

Prvé písomné doklady pochádzajú z polovice 11. storočia. V roku 1052 spomínajú Ostrihom, neskôr aj Bratislavu (1092) a Komárno (Büchlér, 1982, s. 10). Z nasledujúcich storočí máme v prvom rade časovo a priestorovo rozptýlené informácie o protižidovských záknoch, pogromoch, vyháňaní Židov z rôznych miest a ich prípadnom opäťovnom povolávaní, o procesoch pre údajné urážky hostie a iných kresťanských symbolov, o súdoch so židovskými bosorkami a pod.

## ***Legislatíva ako katalyzátor moderných židovských dejín***

K staršej minulosti chýbajú doklady a dátumy, zato na deň presne poznáme začiatok moderných židovských dejín v habsburskej monarchii (teda aj na Slovensku). 13. októbra 1781 bol vyhlásený Tolerančný patent Jozefa II. (do praxe vošiel až v nasledujúcim roku). Hoci sa vzťahoval v prvom rade na kresťanské (nekatolícke) zložky obyvateľstva monarchie, niektoré nariadenia zlepšili aj právne postavenie Židov (Kováč, 1998, s. 82). Podľa jozefínskych súpisov z roku 1787 na území dnešného Slovenska v tom čase žilo približne 40 000 Židov (Büchlér, 2003, s. 7). Prijaté reformy im uľahčili prístup k remeslám, priemyselnej výrobe, k výkonu slobodných povolaní. Z hľadiska perspektív bolo ešte dôležitejšie, že ponúkali reálny prístup ku svetskému vzdeleniu (Jelínek, 2009, s. 43). Ďalší významný zákon XXIX/1840 umožnil Židom usídlovať sa v mestách (s výnimkou banských)

a zrušil niektoré dovtedy platné hospodárske obmedzenia (Jelínek, 2009, s. 49). Dôležitým medzníkom sa stali revolučné roky 1848–1849 a najmä národnostný zákon, ktorý uhorský parlament prijal v roku 1868. Židia ako náboženské spoločenstvo nemali národnostné a jazykové požiadavky, preto bez odporu prijali maďarský jazyk a kultúru. Získali tak v mnohých ohľadoch väčšie práva, než iné nemaďarské národnosti v Uhorsku, čo zvýšilo napäťe voči nim a vyvolalo negatívne reakcie aj zo strany slovenskej inteligencie. Spomeniem najmä článok významného slovenského národovca Svetozára Hurbana Vajanského, ktorý vyšiel v mienkotvornom periodiku *Slovenské pohľady*. Židovstvo je podľa neho „...úhlavný vrah kresťanstva a pokolenia ľudského“ (Vajanský, 1881, s. 290). Ani v ďalšom texte nešetrí invektívami. Píše, že Židia „...uvŕhajú ľud do otroctva, proti ktorému niekdajšia panština bola hračkou“. Opakovane zdôrazňuje ich údajnú deštruktívnosť, lebo vraj „...o dajakom kladnom tvorení ani slychu. Židia nie sú v stave ani lavice do synagogy stvoriť vlastnou silou, tým menej postaviť synagogu. Za kresťanské peniaze, kresťanskými rukami stavajú oltáre zlatému teláfu. Bohatstvo židov nevie bohatstvom zeme, v ktorej bývajú, ale je bohatstvom vraždobnej rasy, vedúcej hrozný boj proti všetkému, čo nenáleží knej. Boj ten je rozsiahly, organizovaný, povedomý a skoro na celej čiare víťazný. Jako neobstojí d'atelina pred kukučinou, tak neobstojí agrárny ľud slovenský pred židovstvom, ktoré nežije samo sebou z pôdy, ale ako parasyt z iných organizmov. Keby židia založiť vedeli len jednu židovskú obec, ktorá by žila sama sebou, prácou a tvorením, ako žiľ musia statočné národy a obce, dokázali by, že predsa nie sú výlučne parasytské buriny. Toho nemáš na celom šírom svete. Jich negatívny duch, jich nesamostatnosť hatí jich v utvorení svojho spoločenského celku“ (Vajanský, 1881, s. 291).

Zavŕšením legislatívneho vývoja bol zákon XLII/1895, ktorým dal uhorský parlament všetkým občanom (teda aj Židom) plnú občiansku a náboženskú slobodu.

## Vnútorná diferenciácia komunity

Dôvod na radosť? Určite áno, nie však pre každého. Pre komunitu ako celek mal tento proces aj negatívne stránky. Z hľadiska súčasných kritérií boli popisované zákony jednoznačne pozitívne, zlepšovali spoločenskú a ekonomickú situáciu Židov. V historický krátkom čase (1782–1895) sa z bezprávnych obyvateľov stali plnoprávni občania krajinu, v ktorej žili. Náboženský pohľad na jozefínske reformy a otváranie geta však vníma situáciu inak. Karol Sidon hovorí o „pasci“, ktorá v konečnom dôsledku viedla k holokaustu. Argumentuje, že „poskytovanie občanskej rovnoprávnosti

menšinám, v tomto prípadе Židům, je provázeno utajovaným imperatívem „*Bud' jako já!*“ A jakmile tento predpoklad není splněn, připadá si zklamaná většina podvedena a mstí se za to“ (Sidon, 1997, s. 11). J. Jelínek (2009, s. 67) objasňuje, že tradičné židovstvo sa obávalo sekularizácie, pretože: „*Pokladalo ju za krok k odvrhnutiu tradície a dva kroky ku krstu.*“

Múry geta na jednej strane bránili kontaktom s moderným svetom, ale súčasne ochraňovali pred fyzickým aj duchovným ohrozením zvonku. Umožňovali silnú sociálnu kontrolu, čím zaručovali homogenitu komunity, ktorá žila vo vnútri múrov: „*Ghetto, ačkoli z hmotného hlediska bylo po hromou, mohlo ovšem posloužiť všem duchovním: pomáhalo uchovať kulturu a tradici, ktoré tvorí židovské dědictví. A neradoval se snad môj předek, rabi Jom Tov Lipman Heller, když se roku 1652 účastnil stavby zdi kolem vídeňskej židovskej čtvrti Leopoldstadt?*“ (Wiesel, 1997, s. 74).

Rozpad geta rozptýlil dovtedy kompaktnú komunitu názorovo aj priestorovo. Stále viac Židov hľadalo budúcnosť nie v judaizme, ale v mestách. Prifaľovali ich tam hospodárske výhody, väčšia miera slobody, kultúrne a sociálne vymoženosti. Orientovali sa najmä na kultúru a spôsob života meštianskej vrstvy: „*Spoločenská modernizácia predovšetkým umožnila Židom akulturáciu alebo asimiláciu k mešťanstvu. Mešťanstvo sa totiž stalo pre Židov aj vlastnou referenčnou skupinou, podľa ktorej sa orientovali pri svojom pozvolnom vstupe do nežidovskej spoločnosti*“ (Trančík, 1997, s. 29).

Táto orientácia vyvolala postupný ústup od tradičných foriem viery, ktoré reprezentoval ortodoxný judaizmus. Pomohla k tomu, že práve na prelome 18. a 19. storočia sa začala z Nemecka šíriť haskala (židovské osvetnenstvo), ktorá si našla početných priaznivcov aj v Uhorsku. V komunite narastalo napäťie medzi prívržencami oboch prúdov judaizmu. Tieto sporu väčšina Židov vnímala ako zásadnú vec, hoci z pohľadu majority sa môžu javiť ako okrajové či celkom bezvýznamné.

Do boja za udržanie tradícií judaizmu povolali známeho rabína Chama Sofera (vlastným menom Moše Schreiber, 1762–1839), ktorému v roku 1806 ponúkli vedenie historicky slávnej bratislavskej židovskej obce. V tejto funkcií zotrval až do smrti v roku 1839. Polarizáciu bratislavskej židovskej spoločnosti na začiatku 19. storočia ilustruje list, ktorým nového hlavného rabína privítala časť veriacich: „*Tu v Bratislave uzavierame väčšinu obchodov s nežidovskými obchodníkmi a prichádzame do styku so šľachtou a štátnymi úradníkmi. Preto sú mnohí z nás nútene obliekať sa ako Nežidia, strihať si vlasy a holíť bradu, dokonca aj v dňoch vol'na a počas Lag ba Omer. Naše ženy a dcéry sa maľujú a nosia parochne. Chodia hore-dolu, jednak aby si skrátili čas, jednak aby podporili členov svojej rodiny, a hoci naši učitelia a rabíni nepozerajú na tieto záležitosti a zvyky dobrým okom, predsa sa to vo veľkom meste, ako je naše, nedá zmeniť ... Ak*

*otvoríš srdce hlasom lichotníkov, nekultúrnych prefíkancov, ktorí nosia kaftany len z pretvárky, ktorí nás týrajú sťa škorpióny a sťažujú nám naše jarmo zbytočnými a nemožnými požiadavkami, rozhorcia sa naše srdcia a oheň hádky bude navždy zúriť v Božom národe*“ (Jakob Katz; cit. podľa Trančík, 1997, s. 36).

Chatam Sofer tvrdo bojoval proti akýmkoľvek inováciám tradičných form viery. Svoje postoje zhrnul vetou „*chadaš asur min hatorah*“ (všetko, čo je nové, Tóra zakazuje). Ideologické boje sa premietli aj do sféry vzdelávania. Sofer bol presvedčený, že Tóra predstavuje prameň Božskej múdrosti, preto nevyhnutne prevyšuje ľudskú múdrost (Myers, 1997, s. 36). Svetské vedomosti odmietal a videl v nich prvý krok k opusteniu Tóry a k postupnému zániku židovského národa. Preto odsúdil fakt, že v roku 1811 otvorili v meste židovskú školu, ktorá ponúkala žiakom okrem náboženských hodnôt aj profánne znalosti. V emocionálne vypätej atmosfére sa zakladateľ tejto školy Abraham Freyer neodvážil chodiť von bez sprievodu, protože „*doslova mal obavy, že bude kameňovaný*“. Atmosféru vtedajšej židovskej Bratislavы hodnotia niektorí autori ako „fanatickú“ (Gross, 1932, s. 130).

Religiozne podmienené konflikty charakterizovali celé 19. storočie. Uhorský minister školstva J. Eötvös sa pokúsil zjednotiť všetkých uhorských Židov. V decembri 1867 zvolal do Budapešti konferenciu židovských náboženských komunít. Vo februári 1869 toto stretnutie skončilo podľa klasického vzorca „dvaja Židia, tri názory“. Namiesto pôvodných dvoch sa rozchádzali tri prúdy judaizmu: ortodoxný, neologický (kongresový) a novovzniknutý status quo ante. V rámci Uhorska mali v Budapešti prevažu zástupcovia neológov (cca 57%), z pohľadu Slovenska bola situácia iná. Približne 2/3 obcí (a 75 % členov komunity) sa hlásili k ortodoxii (Büchlér, 1992, s. 4).

K ideovej pestrosti komunity prispel aj vznik sionistického hnutia na prelome 19. – 20. storočia. Postupne sa na území Slovenska vykryštalizovali štyri sionistické orientácie: religiozne zamerané Mizrachi (neskôr aj jeho mládežnícka odbočka Bnei Akiba) vzniklo v roku 1904. Makabi Hacair sa sformovalo v rámci telovýchovného hnutia Makabi začiatkom tridsiatych rokov. Bejtar (1929) vštepoval svojim členom presvedčenie, že židovský štát vznikne len bojom. Jeho tábory boli preto organizované ako vojenské výcvikové strediská. Najpočetnejším sionistickým hnutím na Slovensku sa stal ľavicovo orientovaný Hašomer Hacair (Nir, 1992, s. 29–33).

## *Spoločenské postavenie Židov koncom 18. a začiatkom 19. storočia*

---

V čase, keď Židia dosiahli rovnoprávnosť, vládli v Uhorsku hospodársky a politicky stabilizované pomery, vďaka čomu dostal nálepku „zlatý vek istoty“. Napriek tomu spoločenská situácia Židov na Slovensku nebola optimálna. P. Rybářová (2010) publikovala početné príklady antisemitizmu v dobovej tlači na konci 19. storočia (pozri tiež Alner, 2011; Jelínek, 2009) a popísala aj prejavы násilia proti Židom. Okrem tradičných náboženských výhrad im vyčítali úžeru, šmelinárenie, alkoholizmus vidieckeho obyvateľstva, udavačstvo v prospech úradov a mnoho ďalších prehreškov.

Po rakúsko-uhorskom vyrovnaní (1867) k výhradám pribudol zvýšený podiel na maďarizácii slovenského obyvateľstva. Z jazykového hľadiska do roku 1867 „Židia zostali verní nemčine. Potom sa tento sklon postupne naštrboval. A keď v roku 1907 maďarská vláda vydala Aponyiho zákony a začala forsírovať maďarčinu, židovské školy prešli takmer celkom na maďarský jazyk“ (Jelínek, 2009, s. 75). Po zániku monarchie a vzniku ČSR prijali mladšie generácie bez problémov slovenčinu a češtinu.

Zlatý vek zlikvidovala prvá svetová vojna. Priniesla nielen smrť na bojiskách, ale aj ochudobnenie a utrpenie ľudí v zázemí. Židia navyše ľažko znášali neistotu, ktorá vyplývala z rozpadu monarchie a nastolovania nových pomerov. V dôsledku toho „... časť Židov sa angažovala, a niekedy veľmi intenzívne, spolu s maďarským obyvateľstvom za záchrannu maďarského štátu“ (Jelínek, 2009, s. 128). K. A. Medvecký (1930) v treťom zo štyroch dielov knihy *Slovenský prevrat* sústredil spomienky na prevratové dni v rôznych lokalitách. Podrobne opisuje rabovačky a násilie, ktorého sa proti Židom dopúšťali demobilizovaní vojaci a miestni obyvatelia, ale aj široké spektrum reakcií ohrozených. Na vidieku Židia uprednostňovali pasívne formy (útek z obce, skrývanie sa, zabarikádovanie domov a obchodov, „dobrovoľné“ rozdávanie tovaru a alkoholu rabujúcim). Pokusy brániť majetky a životy so zbraňou v ruke boli výnimcočné a vopred odsúdené na neúspech. Jednotlivci nemohli bojovať proti rozzúreným masám. V mestách bolo početnejšie židovské osídlenie, preto sa častejšie objavovali prejavы aktívneho odporu. Ohrození sa bránili niekedy sami, neraz ale platili za ochranu nežidovským spoluobčanom alebo kooperovali s bojujúcimi jednotkami (najmä s maďarskými vojakmi): „Maďarské a maďarsko-židovské jednotky obsadili niektoré mestá, vyhlásili stanné právo a patrolovali v uliciach. Tieto jednotky nariadiť vrátiť nakradnutý majetok, chytali zbojníkov a niektorých aj popravili bez súdu a vyšetrovania“ (Jelínek, 2009, s. 129). Vyvrcholením sebaobranných ak-

tivít bolo založenie vlastných vojenských jednotiek. Príkladom je židovská garda v Bratislave, ktorá nielen bránila obyvateľov mesta, ale podnikala aj výpravy do širokého okolia Bratislavы (Komlósi, 1932).

Tieto udalosti vyvolali nedôveru voči novovzniknutej Československej republike a negatívne ovplyvnili vzájomné vzťahy slovenských a židovských obyvateľov. Výsledkom rabovačiek boli desiatky mŕtvych, vypálené synagógy, vydrancované školské budovy, domy a obchody. Domnievam sa ale, že názor, podľa ktorého „*v retrospektíve možno však konštatovať, že „prevrat“ pôsobil ako generálna skúška pre holokaust*“ (Jelínek, 2009, s. 135), treba prijímať s rezervou.

## Roky 1919–1938

Židovská komunita prijala rozpad monarchie so smútkom a nový česko-slovenský štát s nedôverou. Vzhľadom na dobovú situáciu je takýto pohľad logický, rýchlo sa však zmenil. Ukázalo sa totiž, že nový režim neprenašeduje Židov, ale naopak, potláča antisemitské tendencie. Pozitívnu úlohu zohrala aj osobnosť prezidenta T. G. Masaryka. Vďaka svojej odvážnej obhajobe Leopolda Hilsnera, ktorý bol koncom 19. storočia obvinený z rituálnej vraždy, mal dôveru židovskej komunity.

Na Slovensku v dvadsiatych rokoch pôsobilo 175 náboženských obcí. Z toho 120 sa hlásilo k Zväzu autonómnych ortodoxných židovských náboženských obcí. 30 bolo neologických a 25 status quo ante. Tieto sa v roku 1925 spojili a vytvorili spoločnú organizáciu, nazvanú Ješurun (Jelínek, 2009, s. 154). V roku 1930 bolo na Slovensku 136 700 Židov, pričom väčšina z nich (55 %) žila na vidieku, v dedinách a mestečkách do 5000 obyvateľov (Encyklopédia, 2009, s. 9). Najväčšie komunity sa nachádzali v Bratislave (14 900 osôb, 12,1 % obyvateľov) a v Košiciach (11 000, t. j. 16,0 %). Relatívne najvyšší podiel však nachádzame v menších mestách: Bardejov (29,4 % Židov), Dunajská Streda (43,2 %), Michalovce (29,2 %), Rimavská Sobota (19,3 %), Topoľčany (25,1 %) atď (Krivý, 1998, s. 46–47).

Dôležitým indikátorom dobovej atmosféry sú spolky. Odrážajú miere občianskej slobody v danom režime, ale aj dôveru, s akou sú občania ochotní zverejniť svoju identitu pred úradmi a verejnosťou. Veľavravné je zistenie historičky Eleny Mannovej, podľa ktorej „*mimoriadny sklon k spoločaniu malí Židia. Tento vzťah registrovala už uhorská spolková štatistika v minulom*“ (t. j. 19. – poznámka Peter Salner) storočí. V tridsiatych rokoch 20. storočia v Bratislave pôsobilo viac ako 30 židovských spolkov, prevažne dobročinných a náboženských“ (Mannová, 1991, s. 86). V rámci celej krajiny išli tieto počty do stoviek, možno do tisícok ...

Hoci odborná literatúra prináša údaje o protižidovských postojoch úradov a verejnosti (najmä počas tzv. Golemiády v apríli 1936), v spomienkach pamätníkov predstavuje obdobie prvej ČSR „zlatý vek“. Bez ohľadu na to, či ide o Bratislavu, Nitru, Ružomberok, Košice alebo iné slovenské mesto, vždy je reč o vzájomnej tolerancii a dobrých vzťahoch, ktoré sa naštrbili až koncom tridsiatych rokov. Dobovú situáciu približujú svedectvá v rámci projektu Oral History: *Osudy tých, ktorí prežili holokaust: V Bratislave „každý vedel slovensky, maďarsky, nemecky a jestvovalo aj to bolo veľmo zajímavé a sice takzvané prešpurácké esperanto.* Tak to nebolo pekné, lebo každé slovo bolo inak – maďarsky, slovensky, nemecky, to sme tak miešali. Ale sme sa výborne rozumeli. Rozumeli sme sa výborne v každom ohľade a nestáčim to zdôrazniť, že fakticky to bola maximálna tolerancia, ktorá vôbec jestvovala“ (žena, 1910). V Ružomberku „priateľstvo s inými náboženstvami, to bolo celkom prirodzené. Mali sme kamarátov, dievčatá chodili s kresťanskými chlapcami, kresťanskí chlapci dvorili židovským dievčatám, boli tam miešané manželstvá a myslím, že vzťah bol úplne prirodzený, tak ako medzi mladými ľuďmi mal byť“ (žena, 1921). V mestečku Váriň „sme žili úplne všetci rovnako, tam nebol rozdiel, či sa išlo na zábavy, či sa išlo na výlety, či sa navštievovali tie rodiny, nikdy som necítila, že by bol nejaký rozdiel medzi Židmi a Nežidmi“ (žena, 1913). V Topoľčanoch „starostom bol zvyčajne príslušník Hlinkovej slovenskej ľudovej strany a jeho zástupcom Žid. Ale to nebránilo tomu, že vždy počas židovských sviatkov, najmä počas Nového roku a Jom Kipuru pán starosta Ž., ktorý bol z HSLS vtedajší, prišiel vždycky aj s ďalšími prominentmi mesta ako čestný hosť“ (muž, 1919). V Zlatých Moravciach „veľmi dobre sme nažívali aj s kresťanmi, to boli všetko priatelia. Nebol žiadnen rozdiel, nikdy nebolo cítiť nič“ (žena, 1926). V Galante „mali Židia veľmi dobré spoločenské postavenie. Výhodu mali, že žili s ostatnými obyvateľmi v pohode, mali dobrý vzťah medzi sebou, takže žiadne problémy, čo sa týka spoločenského života, neboli“ (muž, 1919). V Prešove „židovská komunita sa cítila súčasťou tohto mesta, tohto kultúrneho prúdenia“ (žena, 1924). V Nitre vzájomné vzťahy „...boli úžasné. Tam skutočne neboli problém“ (muž, 1924). Pozitívne vyznieva aj spomienka na Stropkov: „Mala som dobré detstvo, bývali sme vedľa seba kresťanskej rodiny a židovskej, nemali sme getá. Chodila som do štátnej školy, žiadne náboženské školy u nás neboli. A moje kamarátky boli tak isto židovského pôvodu, jak kresťanského. Nevideli sme žiadne rozdiely a ja osobne som nikdy necítila žiadnen antisemitizmus“ (žena, 1929). V Dolnom Kubíne na otázku o antisemitizme, svedok odpovedal: „Nie. Ja som necítil. Nikdy. V škole nie, ani ako obchodník“ (muž, 1909). Tým ľahšie potom ľudia znášali atmosféru narastajúceho antisemitizmu v rokoch 1938 až 1945.

## Slovensko 1938–1945

---

Pri analýze holokaustu sú nevyhnutné „tvrdé dáta“ o počtoch deportovaných, zavraždených a preživších. Potrebné je študovať zákony, protože rozhodovali o bytí a nebytí. Z dnešného hľadiska najdôležitejšie (a zároveň najťažšie) však podľa môjho názoru je poznať, čo ľudia zažili a pokúsiť sa pochopiť, prečo konali práve tak a nie inak ...

Dňa 6. októbra 1938 bola vyhlásená autonómia Slovenska a už krátko nato prišli prvé protižidovské opatrenia. Niektoré mali zdanivo okrajový charakter (zrušenie tzv. Eruv drótov koncom októbra 1938 pocítila len časť ortodoxných Židov, zákaz predaja na vianočných trhoch postihol relativne malú skupinu obchodníkov a predavačov). Iné už kruto ovplyvnili životy postihnutých a stali sa akýmsi predobrazom budúcnosti. V dňoch 4. – 7. novembra 1938 autonómna vláda deportovala niekoľko tisíc Židov na územie Maďarska (podrobnejšie Nižňanský, 1999). Išlo o reakciu na výsledky viedenskej arbitráže (2. 11. 1938), v dôsledku ktorej Slovensko stratilo päťtinu územia a viac ako 850 000 obyvateľov, z toho približne 40 000 Židov (Kováč, 1998, s. 210).

Hned od prvých dní realizovali kompetentné inštitúcie protižidovské zákonodarstvo. Tento trend pokračoval po vzniku samostatnej Slovenskej republiky, ktorá bola vyhlásená 14. marca 1939. Prvý takýto zákon (vládne nariadenie 63 z 18. 4. 1939 o vymedzení pojmu žida a usmernení počtu židov v niektorých slobodných povolaniach) prijal slovenský snem len 35 dní po vyhlásení nového štátu a rýchlo za sebou nasledovali ďalšie (pozri Hradská, 1997, s. 184–186). K najznámejším patrí tzv. židovský kódex (vládne nariadenie č. 198/1941 o právnom postavení židov). Dobová tlač hrdo deklarovala, že je prísnejší než nemecké norimberské zákony a moderní historici sa tomuto tvrdeniu nebráňia. Podľa Ivana Kamenca (2008, s. 144) 270 paragrafov tohto zákona predstavuje najobsiahlejšiu právnu normu v legislatíve slovenského štátu: „*Bol to jeden z najkrutejších zákonov v moderných dejinách Európy, modifikovaná kópia známych nacistických norimberských zákonov, z ktorých prebrali rasové kritériá.*“ Charakter vtedajšieho režimu však podľa mňa najlepšie vystihuje Ústavný zákon č. 66 zo dňa 15. mája 1942 o vystahovaní Židov, ktorým slovenský snem dodatočne schválil už prebiehajúce deportácie.

Židovskú mládež v roku 1939 vylúčili zo škôl, dospelí museli postupne odovzdať prakticky všetok cennejší majetok. Vyradenie Židov na okraj spoločnosti zavŕšila arizácia. Toto slovo predstavovalo „*krásny eufemizmus pre úradné, civilizované, legálne okradnutie Židov a pre ľahké obohacovanie sa bez porušenia Desatora prikázaní. Nekradlo sa, všetko sa ,prevádzalo‘ podľa zákona.*

*Medzi arizátorov sa s radosťou zaraďovali kňazi aj biskupi*“ (Jelínek, 2009, s. 318). Likvidačný proces vyvrcholil deportáciami a vyvraždením podstatnej časti komunity.

Podobne ako po prvej svetovej vojne, aj teraz ohrození Židia v sebaobrane uprednostnili pasívne reakcie. Už koncom roku 1938 dobová tlač spomína neobvyklé množstvo krstov, čo kritizovala aj katolicka cirkev. Iní sa pokúšali legálne vysťahovať alebo ilegálne emigrovať do zahraničia. Hlavným cieľom bolo Maďarsko, mnohí sa chceli dostať do Palestíny, zámorských štátov, ale aj do exotických krajín ako Bolívia či Južná Afrika ... Ďalší sa pokúšali prežiť s falošnými „árijskými“ dokumentmi, alebo sa „bunkrovatí“ v rôznych skrýsach (podrobnejšie Salner, 1997).

Odmietam prezentovať holokaust ako kvantitatívny jav, ako súbor čísel, paragrafov, hospodárskych a majetkových údajov a pod. Dlho som rozmýšľal, ako 137 000 osudov Židov zo Slovenska alebo aspoň 149 príbehov, ktoré sme zaznamenali počas spomenutého projektu *Osudy tých, ktorí prežili holokaust* využiť na priblíženie osudov, ale aj emócií, strachu, nádeje (pozri Salner, 1997). Utopený v množstve konkrétneho materiálu som sa dostal do situácie, ktorú poznám z výskumu židovského humoru, keď poslucháči vypočutý vtip bežne odbavia slovami „dobrý, ale poznám lepší“: v každom ďalšom príbehu som nachádzal množstvo nových, cenných a zaujímavých podrobností, ktoré si zaslúžia zverejnenie. Napokon som do Prílohy vybral niekoľko úryvkov, ktoré v skratke vytvárajú mozaiku holokaustu, ale aj neskorších období. Ukážky približujú prvé tiene doby, ale aj skrývanie, koncentračné tábory, osloboodenie, hľadanie budúcnosti a napokon fakt, že dôsledky pretrvávajú aj po dlhých rokoch.

## *Holokaust po holokauste*

---

Nevieme presne, koľko Židov prežilo a vrátilo sa späť na Slovensko, pretože „*každý dokument uvádza iné odhady. Možno však povedať, že dolná hranica nebola menšia ako pätnásťtisíc a horná neprekročila tridsaťtisíc. (V období medzi rokmi 1945 a 1948 sa počet Židov stále menil. Jedni opúšťali krajinu, iní sa vračali zo zahraničia, kam odišli pred vojnou)*“ (Jelínek, 2009, s. 383, porovnaj aj Büchler, 1998).

Roky 1945–1948 predstavujú v dejinách Židov zo Slovenska jedno z mála období (možno vôbec prvé), keď mali na výber niekoľko rovnocenných riešení svojej budúcnosti. Mohli zostať na Slovensku, alebo emigrovať (do Palestíny/Izraela alebo iného štátu). Mohli zostať pri tradičnej viere, alebo uprednostniť iný prúd judaizmu. Mohli dať prednosť ateizmu. Mnohí

si vybrali túto alternatívu, pretože otázka „kde bol Boh, keď bol Osvienčim“ bola vtedy výsostne aktuálna. Existovala dilema, či sa hlásí k svojmu pôvodu, alebo hľadať perspektívnu v asimilácii. Napokon dostali na výber ideológiu niekoľkých politických strán. Viaceré z týchto alternatív sa neskôr ukázali ako slepá ulička, v tom čase to však nemohli vedieť.

Napriek širokému spektru možností preživší riešili skôr prozaické problémy každodenného života. Vyrovnavali sa s prežitým ponížením a utrpením, pátrali po osudoch najbližších, liečili si zdravotné problémy, prekonávali prekážky, ktoré pred nich kládla byrokracia, zakladali rodiny, bojovali o svoje byty a iný hnuteľný či nehnuteľný majetok, ktorý sa medzitým ocitol v rukách nových vlastníkov. Logicky si tak vytvorili nových nepriateľov (pozri Jelínek, 2009, s. 375–381). V rokoch 1945–1949 prebehlo na Slovensku niekoľko pogromov. Najznámejší bol v Topoľčanoch (Kamec; Jelínek), dozvuky mali aj pogromy v Bratislave 1946, 1948 (Bumová, 2007; Šmigel', 2011). Na druhej strane vidno rozmach sionistického hnutia a pokus o obnovu religióznych inštitúcií.

J. Jelínek (2009, s. 383) vidí situáciu v druhej polovici 40. rokov nasledovne: „*Okolo 5500 Židov sa po vojne k náboženstvu predkov už nevrátilo, iná časť bola nábožensky vlažná alebo voľnomyšlienkovská. K židovstvu ich viazala etnická príslušnosť. Nebola nijaká vzácnosť, že práve členovia týchto skupín a ich deti objavili po nežnej revolúcii svoj etnický a náboženský pôvod. Demografické zmeny vyvolané vojnou vytvorili na Slovensku novú židovskú pospolitosť, ktorá sa pokúsila prispôsobiť zmeneným demografickým podmienkam. Jednou z jej charakteristik je veľký počet miešaných manželstiev a detí, ktoré zápasia s problémom etnickej príslušnosti.*“

Február 1948 vytvoril nový stav. Ponúkol ľuďom vidinu sociálnej, etnickej, kultúrnej a napokon aj religióznej rovnosti, rýchlo sa však ukázalo, že realita je iná. Proces s „vedením sprisahaneckého centra na čele s Rudolfom Slánskym“ potvrdil návrat oficiálneho antisemitizmu (hoci pod „krycím menom“ sionizmus). (Pozri Langerová, 2007; Löbl, 1968.) Výsledkom bolo, že „život s maskou“, ktorý charakterizoval bežnú reakciu „mlčiacej väčšiny“ na totalitný režim, prevzali aj židovské rodiny. „Pražská jar“ ponúkla Židom nádej na lepšiu budúnosť, okupácia Československa v auguste 1968 sa však stala posledným klincom do rakvy nádejí na udržanie židovského života. Emigráciu zvolila drtivá väčšina príslušníkov mladej a strednej generácie komunity (Heitlingerová, 2007; Salner, 2007; 2010), zvyšok, až na ojedinelé výnimky, rezignoval. Židovský život, pokial vtedy vôbec existoval, sa utiahol z verejnosti do ústrania.

## Záver

---

November 1989 priniesol novú perspektívnu pre komunitu. Krátko po re-volúcii sa postupne začali obnovovať staré a budovať nové židovské inštitúcie. Dnes sa k židovskému vierovyznaniu hlási niečo viac ako 2300 ľudí. Z religiózneho hľadiska sú organizovaní v 11 židovských náboženských obciach (Banská Bystrica, Bratislava, Dunajská Streda, Galanta, Komárno, Košice, Nitra, Nové Zámky, Piešťany, Prešov, Žilina). V rokoch 1978–1993 nepôsobil na Slovensku ani jeden rabín. Preto nielen veriaci privítali, keď po štvrtstoročnej absencii prišiel do Bratislavu B. Myers z USA. V hlavnom meste Slovenska účinkuje nepretržite dodnes. V košickej komunite sa na tomto poste vystriedalo viac rabínov, ale už niekoľko rokov tu pracuje slovenský rodák J. Steiner. Po holokauste emigroval s rodičmi do Izraela, ako dôchodca sa vrátil späť na Slovensko. Do Piešťan prijali v roku 2009 amerického rabína Z. Stiefela. Aktívny náboženský život funguje aj v niektorých menších obciach. Napriek úsiliu neprestávajú problémy s minjanom (účasť aspoň 10 dospelých židovských mužov na bohoslužbách a obradoch je podmienkou ich priebehu). Nórum (a súčasne prejav dôvery v stabilitu dnešných pomerov) predstavuje skutočnosť, že viaceré sviatočné príležitosti (Purim a Chanuka, ale aj Pesach, Roš Hašaná, pripomienky obetí holokaustu atď.) prebiehajú za účasti verejnosti.

Aktivizujú sa aj nereligiózne organizácie. V roku 1990 vznikla Československá únia židovskej mládeže, v októbri 1991 obnovil v Bratislave činnosť humanitárny spolok B'nai B'rít (o rok neskôr aj v Košiciach). V bratislavskej obci funguje škôlka a založili tu krúžok Merkaz, ktorý sa orientuje na školákov, v Košiciach pracuje Spolok židovských žien s celoslovenskou pôsobnosťou, športovo založení ľudia sa angažujú v Makabi atď.

Potešujúce je, že židovstvo nie je vecou starších generácií, ale záujem prejavujú aj mladí ľudia. Vďaka postupnej stabilizácii spoločenských pomerov, zlepšujúcej sa ekonomickej situáции a členstvu v Európskej únii narastá reálna nádej, že historická židovská komunita nezanikne, ale bude pôsobiť na Slovensku aj v budúcich rokoch a desaťročiach ...

## Literatúra:

---

- Alner, Juraj. 2011. *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*. Bratislava: Chajim.
- Bumová, Ivica. 2007. Protizidovské výtržnosti v Bratislave v historickom kontexte. In *Pamäť národa*, 3/2007, III., s. 14–29.
- Büchlér, Robert J. 1982. *Kurze Übersicht der jüdischen Geschichte in dem Gebiet der Slowakei*. München: Schriftenreihe des Slowakischen Matúš Černák Instituts, No 7.
- Büchlér, Robert J. 1992. Židovská komunita na Slovensku pred druhou svetovou vojnou. In Tóth, Dezider. (Zost.). 1992. *Tragédia slovenských Židov*. Materiály z medzinárodného sympózia Banská Bystrica 25. – 27. 3. 1992. Banská Bystrica: Ministerstvo kultúry SR – Múzeum SNP, s. 5–26.
- Büchlér, Robert J. 1998. Znovuoživenie židovskej komunity na Slovensku po druhej svetovej vojne. *Acta Judaica Slovaca*, 4, s. 65–78.
- Encyklopédia 2009. *Encyklopédia Židovských náboženských obcí*, 1. zväzok A–K. Bratislava: SNM – Múzeum židovskej kultúry, Edícia Judaica Slovaca.
- Gross, David. 1932. Die Primärschule. In Gold, Hugo. (Hg.). *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdischer Buchverlag, s. 130–133.
- Heitlingerová, Alena. 2007. *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští Židi po roce 1945*. Praha: G+G.
- Hilberg, Roald. 2002. *Pachatelé, oběti, diváci. Židovská katastrofa 1933–1945*. Praha: Argo.
- Jelínek, J. Andrej. 2009. *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Vydavateľstvo Jána Mlynárika.
- Kamenec, Ivan. 2000. *Hľadanie a blúdenie v dejinách*. Bratislava: Kalligram.
- Kamenec, Ivan. 2008. *Slovenský štát v obrazoch (1939–1945)*. Praha: Ottovo nakladatelství.
- Komlósi, Samuel. 1932. Geschichte der jüdischen Garde anno 1918. In Gold, Hugo. (Hg.). *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdischer Buchverlag, s. 151–157.
- Krívý, Vladimír. 1998. Štyridsaťdeväť miest: zmena a kontinuita. In Mannová, Elena. (Zost.). *Mešťianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*. Bratislava: AEP, s. 33–52.
- Kováč, Dušan. 1998. *Dejiny Slovenska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

- Langerová, Žo. 2007. *Vtedy v Bratislave. Môj život s Oskarom L.* Bratislava: Marenčin PT – SNM-Múzeum židovskej kultúry.
- Löbl, Eugen. 1968. *Svedectvo o procese s vedením protištátneho sprisahaneckého centra na čele s Rudolfom Slánskym.* Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- Mannová, Elena. 1991. Spolky – čertove volky, ale aj škola demokracie. In Salner, Peter a kol. *Taká bola Bratislava.* Bratislava: Veda, s. 67–90.
- Medvecký, Karol A. 1930. *Slovenský prevrat, III.* Bratislava.
- Myers, Baruch. 1997. Chatam Sofer (1762–1839). In Salner, Peter. (Zost.). *Židia v Bratislave.* Bratislava: Inštitút judaistiky FFUK – Ústav etnológie SAV – ŽNO Bratislava, s. 21–41.
- Nir, Akiva. 1997. Sionistická organizácia, mládežnícke hnutia a emigrácia do Palestíny v rokoch 1918–1945. In Tóth, Dezider. (Zost.). *Tragédia slovenských Židov.* Materiály z medzinárodného sympózia Banská Bystrica 25. – 27. 3. 1992. Banská Bystrica: Ministerstvo kultúry SR – Múzeum SNP, s. 27–43.
- Nižnanský, Eduard. 1999. *Židovská komunita na Slovensku medzi československou parlamentnou demokraciou a slovenským štátom v stredoeurópskom kontexte.* Prešov: Universum.
- Rybárová, Petra. 2010. *Antisemitizmus v Uhorsku v 80. rokoch 19. storočia.* Bratislava: Pro Historia.
- Salner, Peter. 1997. *Prežili holokaust.* Bratislava: Veda.
- Salner, Peter. 2007. Zmeny hodnotových orientácií Židov na Slovensku po roku 1945 (na príklade emigrácie do Izraela v štyridsiatych, resp. v šesťdesiatych rokoch). In Salner, Peter. (Zost.). *Židovská komunita po roku 1945.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 119–136.
- Salner, Peter. 2010. *Minulý rok v Jeruzaleme.* Bratislava: Marenčin PT.
- Sidon, Karol. 1997. Joseffínske reformy a asimilácia. In Veber, Václav. (Zost.). *Židé v novodobých dějinách.* Praha: Univerzita Karlova – Vydavatelství Karolinum, s. 9–16.
- Šmigel, Miroslav. 2011. Protižidovské výtržnosti v Bratislave v rokoch 1946 a 1948 v kontexte povojnových prejavov antisemitizmu na Slovensku. In Medvecký, Matej. (Zost.). *Fenomén Bratislava.* Bratislava: ÚPN, s. 252–275.
- Trabalka, Valerián. 1995. Židia v Bratislave do 18. storočia. In Salner, Peter. (Zost.). *Židia v Bratislave.* Bratislava: Inštitút judaistiky FFUK – Ústav etnológie SAV – ŽNO Bratislava, s. 8–20.
- Trančík, Martin. 1997. *Medzi starým a novým. História kníhkucekej rodiny Steinerovcov v Bratislave.* Bratislava: Vydavateľstvo PT.
- Wiesel, Eli. 1997. *Pamäti. Všechny řeky tečou do moře.* Praha: Pragma.

## Príloha

---

Príloha v skratke mapuje situáciu Židov v 20. storočí. Zostavil som ju z úryvkov svedectiev, ktoré vznikli v rámci projektu Oral History: Osudy tých, ktorí prežili holokaust. Tento medzinárodný projekt iniciovala Yale University a na Slovensku ho v rokoch 1995–1997 realizovala Nadácia M. Šimečku pod vedením Martina Bútoru (neskôr ho nahradila Inge Antalová). Výsledkom je 149 svedectiev, ktoré sú deponované v archíve Nadácie Milana Šimečku (podrobnejšie Salner, 1997).

*„Mikuláš bol takým mestom, že sme nažívali v takej vzájomnej tolerancii jeden k druhému. Poviem to napríklad na príklade takom, že ked' bolo Božie telo, ako katolícky sviatok, tak boli všetky obchody zavreté, aj evanjelické, aj židovské. A zas naopak, ked' židia mali svoje veľké sviatky, tak to sa tolerovalo, a aj sa to do držiaval. Opačne zas, povedzme na Veľký piatok, ktorý je najväčším sviatkom evanjelikov, tak to bola ďalšia časť tejto tolerancie, vzájomnej, pokial išlo o obchod a obchody. Tak isto môj otec neotvoril pekáreň v ten deň. A tak sme nejak v tejto vzájomnej zhode vyrastali.“ (muž, 1927)*

*„Neskoršie, viete, ako to už bolo, voľačo staršie devčata, pätnásť-šestnásťročné, samozrejme, sme mali kamarátov, frajerov sme mali. V živote sme sa nepýtali, či je ten Slovák, Nemec, Maďar, Žid. Práve z tohto dôvodu je to také zajímavé. To bolo trojjazykové mesto a fakticky my sme hovorili trojjazyčne. Aspoň moja generácia. Snáď aj voľačo mladšie. Ja mám vždy ten dojem, že my sme sa narodili už trojazyčne.“ (žena, 1910)*

*„Potom prišiel rok tridsaťdeväť, kedy zanikla prvá Československá republika. Na území Slovenska vznikol vojnový Slovenský štát. Krátko po jeho vzniku sa začala rozdúchavať protižidovská kampaň, ktorá mala aj odraz, mala echo aj u nežidovského obyvateľstva. Naši známi kresťanskí chlapci, ktorí súce neboli dobrí prialia, ale sme sa navzájom tolerovali a dobre sme spolu vychádzali, od tých sme sa museli dopočuť, že sme smradl'aví židia a tak ďalej. Že sme im Krista ukrižovali a podobne. Tak to boli také trápenosti, čo sme si ako deti medzi sebou vybaľovali. Prišlo na to, že záležalo od okolností. A potom roku tisícdeväťsto štyridsať jedna, sa začali uplatňovať protižidovské zákony, takzvaný Židovský kódex vtedajšej slovenskej vlády, s ktorým sa slovenská vláda hrdila, že je ešte prísnejší ako Norimberské zákony. Začali sa arizovať židovské obchody, židovské domy, židovský majetok. Židia nesmeli mať doma rádio, nesmeli mať športové potreby, nesmeli mať fotoaparát, nesmeli sme navštěvovať kiná, nesmeli sme navštěvovať pláže na Váhu, proste boli sme vylúčení z akéhokoľvek spoločenského života. No*

*a potom došlo aj k tomu, že sme museli nosiť dávidové hviezdy, sme boli označení a sme sa postupne stávali druhoradými až tretforadými občanmi štátu. No a najhorší bol rok tisícdeväťsto štyridsaťdva, kedy začali deportácie do koncentračných táborov. K tomuto musím podotknúť jednu vec. Že určitá vrstva židov bola od deportácií kvázi oslobodená alebo uchránená, a sice takzvaní hospodársky dôležití židia. To boli väčšinou špičkoví odborníci, bez ktorých sa vtedajšie slovenské národné hospodárstvo nemohlo zaobísť. Môj otec patril k takýmto špičkovým odborníkom v oblasti elektrotechniky a vďaka nášmu arizátorovi, pánovi L., ktorý vyhlásil teda, že môjho otca potrebuje, aby mohol podnik fungovať, tak môj otec obdržal takzvanú žltú legitimáciu, čo bolo tazvané pracovné povolenie a tým bola moja rodina, teda môj otec, moja matka a ja sme boli uchránení od tej prvej deportačnej vlny.” (muž, 1930)*

*„Ja som po ukončení takzvanej ľudovej školy robil prijímaciu skúšku na prvé štátne gymnázium tu v Bratislave. Počas prázdnin vyšiel zákon Slovenského štátu, ktorý znemožňoval neárijom študovať na gymnáziu a boli povolené len tri triedy, takzvanej meštianky. Keď tento zákon bol publikovaný, otec sa pokúsil aj so mnou, aj s mojimi všetkými vysvedčeniami z ľudovej, aj s tým polofalošným krstným listom zájsť za riaditeľom gymnázia a pokúsť sa zísť a vybaťiť, či by si nedalo predsa len vzhľadom na to, že sme pokrstení, pokračovať, respektívne povoliť mi štúdium na gymnáziu. To bolo jedinýkrát v živote, keď som svojeho otca videl plakať. Jemu prišlo tak strašne ľúto, keď hovoril tomu riaditeľovi, jak nespravodlivé je to, že jak dieťa, ktoré sa dobre učilo a snáď má šancu niekom to dotiahnuť, že nemôže a musí ísť na tri roky, a to len do meštianky. Len čo otec začal plakať, ten riaditeľ ma poslal za dvere a viacej som otca v živote nikdy plakať nevidel. Rozhodne v jeho očiach to bola najväčšia hodnota, vzdelanie.“ (muž, 1929)*

*„Pán primár, ktorý bol vtedy šéflekár psychiatrie matku tam prijal, veľmi slušne sa staral aj choval k nej, ešte nejaká paní doktorka tam bola a my sme chodili matku do tej nemocnice pravidelne dvakrát do týždňa navštěvovať. Žila tam v hrozných podmienkach medzi skutočne duševne chorými, zdravá osoba. Niektoré veci si pamätám plasticky na tom dvore, keď tie duševne choré ženy mali vychádzku na dvor alebo do záhrady, jak sa tam chovali, tá naša matka si tam kdesi do kúтика sadla, vyprávala sa s nami, tešila sa z nás a takto to trvalo pol roka. Medzitým sa zákony priostrovali a jedného dňa prišiel niekto nám do Teplíc povedať, že v trenčianskej nemocnici prepukla správa, že sa tam skrýva veľa židovských osôb, nielen na tej psychiatrii, ale každý mal niekde niekoho, a že sa tam na druhý deň vykoná razia, a že ich poberú do transportu. Tak rodinná rada zasadla, ešte som mala strýka, matkinku brata, tú babku nebohú, ktorú spomínam, matkinu mamu, hlavy dokopy, čo sa tu dá robiť. Jednoznačný ortiel znel, nedá sa nič robiť, lebo nemáme peniaze.*

*Peniaze na to, aby sme niekoho podplatili, kto by tú matku odtiaľ odviedol, alebo ju skryl, alebo podplatił gardistov, neboli.*

Tak ten pán primár sa skutočne choval veľmi humánne, aj tá doktorka, dopočuli sme sa, že matka dostala nejakú injekciu, ktorá jej vyvolala štyridsať stupňové teploty, s tým, že sa ju preloží na chirurgiu na druhý deň, a bude sa simulovať, že má zápal slepého čreva, budú ju operovať a zachráni sa pred transportom. Tých štyridsať stupňov teploty skutočne dostala, bola preložená na chirurgiu a vtedajší pán primár sa vyjadril, primár chirurgie, že je to simulantka, a že je schopná nastúpiť transport.“ (žena, 1935)

„Ja ešte si pamätam, v Žiline, keď už nás z gestapa previezli na políciu, tak nás zoradili na dvore. Teraz prišla jedna z okolia zo Žiliny, jedna sedliačka. Za ruku mala dve troj-štvorročné deti a tým policajtom povedala: ‚Zoberte si tie smradlavé židovské deti, ja sa o ne starať nebudem.‘ Zrejme zaplatili im, aby ich si schovali, aby prežil aspoň niekto.“ (žena, 1924)

„Ale prišli sme v noci do Osvienčimi. Bolo to niečo tak strašného, že som si pripadala, že to snáď, to nie je pravda. Jednak tá tma, teraz ten krik, ten rev, sa otvárali tie preplnené vagóny, ktoré boli zašpinené, ovracané. Viete ono v tých spomienkach, keď sa o tom vypráva, tak sa kolorit toho celého stráca, pretože nepočuť výkriky, nepočuť smrteľné chrčanie, nevyťahujú sa mŕtvoly, nekope sa do ľudí, nebrešú psi. A ja som len zízala a na rampe som videla také strašne čudné figúry, ja som myslela, že to je nejaká opereta alebo niečo.“ (žena, 1924)

„My sme boli takí šokovaní, že ani sme nevedeli, že čo hovoria. Viete, prišli sme do cudzieho sveta v tých dobytčích vagónoch, to bolo strašné. Tak potom sme prišli do jednej veľkej miestnosti, kde nás, kde sme sa museli vyzliecť. Tak tie naše zavazadla, to hned' zobraли títo chlapi v prúžkovaných šatách. To boli tiež takí heftlingy ako my. A potom nás zobraли do jednej veľkej miestnosti, kde sme sa museli vyzliekať. Mladé dievčatá. SS-áci tam smiali sa, viete také mladé boli, aj pätnásť, šesťnásť ročné, tak nechceli sme sa zobliecť, tak nás palicami sťahovali nohavičky a také strašné. A viete, keď si tak pomyslí, že toto musím rozprávať. Tak vtedy sme, tam boli Ukrajinci ktorí, nás strihali všade. Muži nás strihali viete, tak vlasy a všetko ostatné. No to bolo strašné. To nám tým chceli dať najavo, že už nás ani za ľudí nepočítajú, viete. To bolo také, že dve malé sestričky moje, ja som ich len podľa hlasu spoznala, keď boli oholené celé. Viete, tak to sa nedá hovoriť.“ (žena, 1917)

„Počuli sme kanonádu, streľbu, a vtedy nás odtiaľ odtransportovali. Vtedy ešte tisíc dvesto ľudí žilo v tomto tábore. A vtedy nás naložili na také vagóny, osemdesiat až sto ľudí do jedného, odkiaľ Nemci brali, to neviem, ale dostali sme ... Takto

*sme museli držať ruky a dostali sme kryštáľový cukor. Také dve hrste kryštáľového cukru. A tak nás potom naložili do vagónov. Že prečo, to ja neviem vysvetliť, ale vložil som si to do vrecka, ten kryštáľový cukor. Ostatní všetci ho jedli, ale ja som si ho vložil do vrecka. A potom vždy som si olízal prst a vopchal do cukru a tak som ho vždy cmúľal. Chvíľami. A tak som ho stále cmúľal. To bolo trináste apríla. Vo vagónoch nás niesli až do dvaciatého deviateho apríla. Šestnásť dní. Šestnásť dní sme nedostali nič iné na jedenie. Píť sme mohli tak, že tu i tam otvorili, ked' niekde zastal vlak. Raz sme išli dopredu, raz dozadu, potom hore-dole, chodili sme medzi frontmi, a ked' nás pustili z vagónov, pustili asi päť ľudí, tí ich obkolesili, že ked' sa pokúsia utekať. Tak trávu, ktorú som našiel, som trhal a dal som do vrecka a pil, či jedol som sneh. A na jednom malom miestečku bola kaluž, do tejto sme si normálne ľahli a tak sme pili tú vodu. A potom späť do vagóna zas a vo vagóne rad za radom zomierali kamaráti. Spočiatku sme to robili tak, že vždy sme zobrať mŕtveho a podávali sme ho jeden druhému. A položili ich do zadnej časti vagóna a tam ich ukladali jedného na druhého. Medzitým sme prišli na to, že odspodu nám hrozne fúka. Tie vagóny neboli kúrené, takmer sme zmrzli a toto trvalo šesťnásť dní. Takže napokon sme mŕtvych rozložili. A tých, čo zomreli, vedľa nich a s nimi sme vyložili podlahu a my sme ležali na nich, na mŕtvych, aj sme na nich sedeli, aby nám nebolo natoľko zospodu zima.“ (muž, 1924)*

*„No a medzitým nám pripravili taký bunker v jednej záhrade nad Bielym krížom v lese. Takú polhodinu od električky asi. Pokúsim sa tento bunker opísť. To bol stoh slamy, pod ktorým bola vykopaná jama, tak rozmeru dvakrát šesť metrov. A teda tú hlbku, potrebnú hlbku to ako malo. Zospodu bol urobený otvor, kde bol pristavený rebríček s niekoľkými priečkami. Jako interiér, zariadenie tohto bunkra bolo teda dve posteľ nad sebou, jeden stolík, jedna stolička tam bola. Viem, že sme sa skoro stále zdržiavali v posteliach, lebo nedalo sa to teda vykúriť, samozrejme, tam neboli ani plyn, ani voda, ani elektrina. Na kúrenie tam boli také kachličky, ja neviem načo to mohlo byť. Veľmi dôležitá bola pre nás kryštálka, ktorú sme mali, čo žiaľ, dnešný človek si už vôbec nevie predstaviť niečo takého. To bolo v drevenej debničke a človek videl všetky súčiastky toho prístroja a priložilo sa slúchatko k uchu a niečo sa s tým dalo chytiť. Ale bol to skutočne náš najdôležitejší zdroj informácie. Samozrejme, niečo sa čítalo v tom bunkri, rodičia nám rozprávali rozprávky kedy-tedy, a ked'že už nestačili s klasickým repertoárom, tak otec nám rozprával o Ku-klux klane. Do nekonečna sme ho s týmto otravovali, až raz povedal, že dosť, že žiadnu rozprávku o Ku-klux klane už rozprávať nebude. No ale toto išlo jaslosi, nasnežilo, to mohol byť november, december, čo sme tam boli, možno aj určitá časť januára, to ja neviem. Nasnežilo a báli sme sa vychádzať von, aby tam nebolo vidieť stopy. Zase ten sneh mal tú výhodu, že nám nemuseli vodu nosiť. Jedlo nám nosili jednak doma, teda majitelia tej parcely, to bola jedna nemecká rodina, ešte sa*

*o nich zmienim, tá pani z oteckovej ordinácie, teda tá pani R.-ová a ešte nejakí ďalší, čo nám nosili jedlo. Tá nemecká rodina bola, tak jak ja si ju pamäťam, bola slušná ku nám. Potom po vojne ju odsunuli s tým, že pán prišiel za otcom, žiadal ho o pomoc. Otec sa to snažil vybaviť, ale to vám išlo, išlo to takou strašnou rýchlosťou, behom dvoch-troch dní. Otcovi sa akosi nepodarilo v tej veci nič urobiť. Viacej sme o nich nepočuli.*" (žena, 1936)

*„Po roku, v štyridsiatom šiestom som sa vrátila do Bratislavu, v septembri, išla som do prvého gymnázia a vtedy môj brat už bol veľmi aktívny v sionistickom hnutí Hašomer Hacair a ja som sa tiež pripojila. Tá potreba byť časťou niečoho bola veľmi silná, milovali sme Hašomer Hacair, ktorý bol na Zochovej 3. Boli tam dve budovy, jedna bola pre židovskú obec, mali sme tam náboženské vyučovanie, a vedľa bola budova pre mládežnícke organizácie židovské. Dole v telocvični bol Hašomer Hacair, uprostred bol Makabi Hacair a hore boli Bne Akiba a tie pobožnejšie hnutia. Tam sme mali krásne dni. Nikto nikdy nespomenul holokaust. My sme to niekde pochovali a nechceli sme o tom hovoríť. Chceli sme byť mladí, zdraví, s novými myšlienkami, a ja myslím, že tí, čo to viedli, nás zachránili, duševne nás zachránili. Mali sme zlé detstvo, ale mali sme veľmi peknú mladosť. Vlastne sme nemali nič, boli to povojnové časy, ale to nás nezaujímalu, mali sme kultúrne večierky a prvé lásky a priateľstvá a v lete a v zime sme mali tábory, volalo sa to mošovo, tešili sme sa, že sa chystáme na niečo dôležité. Dnes sa vlastne nepamäťam, kto boli moje spolužiačky, to je ako odseknutá vec, celkom sme sa koncentrovali na hnutie ašomeracail a čakali sme na tú chvíľu, keď budeme môcť ísť do Izraelu. Počúvali sme správy, čo sa tu deje, keď vyhlásili izraelský štát, tak sme tancovali pred Národným divadlom, mali sme pocit, že svet patrí nám.“ (žena, 1936)*

*„Na ústrednom výbere strany bola jedna žena, ktorá moju ženu veľmi dobre poznala a tam nejaký účtovník odišiel a prišla, či by som im nešiel ja tam na tri mesiace vypomôcť do tej účtarne. Ja som súhlasil. Ja som tam išiel a robil som tam dohromady tri týždne, lebo to bolo v pädesiatych rokoch, toto, čo vám tu hovorím. A prišiel za mnou jeden ksicht a povedal, Jožo, musíš odovzdať kľúče od stola a musíš odtiaľto okamžite odísť. Ja sa ho pýtam, prečo? Lebo, spojitosť so Slánskym. Ja hovorím, ale ja chcem s vedúcim tajomníkom hovoríť. No, prosím, ja mu poviem, že s ním chceš hovoriť, či ta prijme alebo neprijme, to je druhá vec. Prijal ma a ja mu hovorím, takto, doslova: Pochádzam z mimoriadnej chudobnej rodiny, bol som partizánom, bol som vojakom Československej armády, som člen strany a poctivo robím. Prečo musím odísť? To isté mi povedal: Spojitosť so Slánskym. Ja som Slánskeho v živote videl len raz, na Chabenci, ani som nevedel, že to je Slánsky. Takže prečo?“ (muž, 1919)*

*„Ešte Vám poviem jednu skutočnosť, ale to sa už týka v Židovskej náboženskej obce v Bratislave. To viete z vlastnej skúsenosti, že údajne na Slovensku je tri a pol tisíca Židov, či je to pravda alebo nie, a z toho 10% je v Bratislave, či je to pravda alebo to není pravda, to tiež neviem, ale povedzme, a keď sa má v pondelok, štvrtok a v sobotu urobiť mine, teda modlitba, kde musí byť prítomních aspoň desať ľudí, inak sa nič nedá robiť, tak sa môže stať aj že niektorú sobotu, bola jedna sobota, kedy prostre chýbal ten desiaty a nebolo možné urobiť. Pýtam sa já teraz, po tolkých útrapách, a ja teda tam chodím a nájdete ma tam. Zajtra ma tam nenájdete, lebo mám prácu mimo Bratislavu, tak tam ráno nebudem. Takže pýtam sa ja, kde sú tí ľudia? Nepokladajú za potrebné, či sú to všetko dôchodcovia alebo pracujúci, prosím, kto ráno musí do služby, ten tam nemôže byť. Ale aj ten piatok večer není bohviejak slávny. O veľkom kostole už ani nevyprávam, ale tam hore v tej modlitebni pomocnej, áno, aj tam, horko-ťažko sa pozbiera desať-jedenásť ľudí, niekedy aj viac. Niekedy. Kde sú tí ľudia?“ (muž, 1920)*

*„No začnem hádam s takým, nie veľmi optimistickým a do života povzbudzujúcim, ale z celej vojny zážitok, ktorý mi ostal dosť silný a ktorý zotrvava je pocit viny z prežitia. Priatelia, čo ich odvliekli, čo zahynuli najrôznejšou smrťou, alebo padli u partizánov, všetci tí, ktorí tu už nie sú, mám taký dojem, že oni opustili mňa, oni odišli a ja som ostala tu, takisto ostali tam moji dvaja bratia, všetci strýkovia, sesternice, bratanci, prostre celá rodina, akosi už aj pomaly padajú do zabudnutia. Ovšemže, keď si spomeniem na bratov, alebo ani nie tak na bratov, ale keď mám chut' na niečo, trebárs celkom maličkosť, kúsok maslového rohlíka, vtedy si spomeniem na bratov a vtedy cítim ako strašne museli trpieť hladom a akosi ten rohlík ide mi zle dole krkom, keď si ich potom predstavím v tom zúboženom stave, je to trochu kruté, boli to krásni, mladí, zdraví chlapci.“*

*V súvislosti s jedlom mám tiež zvláštne pocity, možnože z toho aj sa mi vytvorila akási žalúdočná nervozita. Keď odchádzam z domu, vždy si niečo zajem, alebo kávu uvarím, lebo akosi v najhlbšom podvedomí, akoby som nejak cítila, že neviem kedy, a či sa zas vrátim domov. Toto zotrvava stále.“ (žena, 1926)*

*„Viete, teraz sa vynieslo, že, odpustiť, ale nezabudnúť. Neviem, chcem byť úprimná, neviem, či som odpustila, neviem. Možno moje deti, ja úplne odpustiť neviem a zabudnúť tobôž nie.“ (žena, 1920)*

# MNIEJSZOŚCI NARODOWE W POLSCE: NIEMCY I ŻYDZI

Grażyna Ewa Karpińska

Po drugiej wojnie światowej Polska stała się państwem innym niż to, które istniało przed 1 września 1939 roku. Zmieniły się jej terytorium, ludność, ustroj polityczny, również status społeczno-ekonomiczny. Postępujące radikalne przeobrażenia demograficzne, które sprawiły, że Polska została państwem narodowo niemal jednolitym, były wynikiem najpierw Zagłady Żydów przez hitlerowców, a następnie masowych przemieszczeń ludności oraz migracyjnej polityki władzy w Polsce po wojnie.

Celem prowadzonej przez nowe władze polityki narodowościowej było budowanie państwa jednonarodowego, co paradoksalnie nawiązywało wprost do idei głoszonych w latach trzydziestych XX wieku przez endecję. Takie stanowisko wyraźnie podkreślały władze komunistyczne w różnych wypowiedziach, ponadto idea ta miała poparcie ze strony Kościoła katolickiego<sup>2</sup> i społeczeństwa, które było przekonane, że wielonarodowość była źródłem słabości i upadku II Rzeczypospolitej (Olejnik, 2003, s. 26–27). Niewątpliwym wpływem na to miały doświadczenia drugiej wojny światowej i okupacji hitlerowskiej. Hitlerowcy podsycali wszelkie antagonizmy etniczne, co spowodowało wyostrzenie podziałów i identyfikacji narodowych po wojnie. Wśród Polaków podczas okupacji umocniła się niechęć, a nawet nienawiść, do niepolskich narodowości, przede wszystkim do Niemców i wszystkiego co niemieckie. Wszystkich Niemców obarczano winą za zbrodnie i krzywdy z czasów wojny i stawiano znak równości między „Niemcem (narodem niemieckim) – hitleryzmem – a zbrodnią ludobójstwa” (Sakson, 1998, s. 55). Również wrogi był stosunek do Ukraińców i Litwinów. Trwający od 1943 roku krwawy konflikt na pograniczu polsko-ukraińskim zrodził wiele negatywnych emocji, które stworzyły istotną barierę dla porozumienia się obu społeczności. Antagonizm polsko-litewski obejmował płaszczyznę stosunków między władzą w Polsce a mniejszością litewską, ponadto tkwił we wzajemnych relacjach między Polakami a Litwinami. Po wojnie odżyły wszystkie przedwojenne fobie i uprzedzenia,

2. W pierwszych latach po wojnie wpływ Kościoła, czy szerzej – katolicyzmu jako kultury, na społeczeństwo był ogromny. Spowodowane to było m.in. tym, że po wojnie ludność Polski stała się niemal jednolita wyznaniowo. Spis powszechny w 1931 roku wykazał 64,8 % katolików obrządku łacińskiego. K. Kersten uważa, że gdyby w spisie w 1952 roku uwzględniono odpowiednią rubrykę, to odsetek ten wzrosłby do ponad 90 % (Kersten, 1986, s. 168).

czego jaskrawym przykładem był powojenny antysemityzm, który był nie tylko produktem ustroju komunistycznego czy indoktrynacji hitlerowców. Mimo niemal całkowitej eksterminacji polskich Żydów, w stosunkach polsko-żydowskich przetrwały wzajemne uprzedzenia przybierając rozmaite formy: od niechęci do agresywnego antysemityzmu i rasizmu (Kersten, 1990, s. 191–192), poprzez milczącą aprobatę wobec emigracji spowodowanej wydarzeniami pierwszych lat powojennych (np. pogromem w Kielcach w 1946 roku) czy tymi z marca w 1968 roku. Wszystko to miało decydujący wpływ na zwycięstwo głoszonej przez komunistów idei jednolitego pod względem narodowym państwa polskiego. Dokonując dzieła zjednoczenia narodowego zmierzali oni do tego, by Niemcy, Ukraińcy, Żydzi, Białorusini i Litwini opuścili Polskę „*dorbowolnie, przymusowo lub pod presją sytuacji; ci, którzy pozostaną, mieli zostać zasymilowani*” (Kersten, 1990, s. 340).

Polityce nowej władzy sprzyjały również zmiany granic państwa polskiego będące efektem następstw drugiej wojny światowej. Wytyczenie granicy wschodniej zgodnie z linią Curzona powodowało, że duże skupiska z czasów przedwojennej Polski Białorusinów, Ukraińców, Rosjan i Litwinów znalazły się w granicach ZSRR. Natomiast przesunięcie granicy zachodniej na Odrze, następujące pod hasłem powrotu na ziemie piastowskie, zadecydowało o losach żyjącej tu ludności niemieckiej.

Realizacja planu jednonarodowego państwa odbywała się poprzez przymusowe wysiedlanie niepolskich narodowości (lata 1945–1950). Działania takie, postrzegane jako narzędzie służące rozwiązywaniu problemów narodowościowych, miały poparcie w społeczności międzynarodowej po drugiej wojnie światowej i były stosowane w innych krajach Europy (m.in. w Czechosłowacji). Wysiedleniami z Polski objęto Niemców, Ukraińców, Litwinów, Białorusinów i Rosjan. Ponadto zamknięto granice kraju przed Ukraińcami, Litwinami, Białorusinami i Rosjanami, którzy przed wojną mieszkali w Polsce wschodniej, dopuszczając powroty tych, którzy pochodzili z Polski centralnej i zachodniej (Olejnik, 2003, s. 40). Ignorowano potrzeby mniejszości narodowych do organizowania się, pozbawiono ich możliwości artykulacji swoich potrzeb i publicznej manifestacji odrębności.

Rok 1989 stanowi cezurę, kiedy w Polsce pojawił się na nową skalę i w innych formach problem mniejszości narodowych. W polskim parlamencie powstała komisja zajmująca się mniejszościami, przy Ministerstwie Kultury i Sztuki utworzono komórkę koordynującą politykę wobec mniejszości, a w 2005 roku uchwalono ustawę o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Tym oficjalnym działaniom towarzyszy mobilizacja mniejszości uwidoczniona w działalności na różnych płaszczyznach.

Przedmiotem niniejszego tekstu jest przedstawienie dwóch mniejszości narodowych mieszkających w Polsce: Niemców i Żydów. Te dwie grupy towarzyszą dziejom Polski od jej zarania i w każdej epoce były zauważalne pod względem liczebności. Istnienie Niemców na terenie Polski wynikało z sąsiedztwa terytorialnego, natomiast Żydzi, choć nie mieli za granicami ziem polskich własnego państwa, to osiedlając się w Polsce utworzyli centralne i największe skupienie ich własnego narodu, a ponadto stanowili przedmiot szczególnego zainteresowania komunistów (Mironowicz, 2000, s. 11).

## *Niemcy na ziemiach polskich do 1918 roku*

---

Osadnicy niemieccy, otoczeni opieką klasztorów i możnowładców oraz darzeni licznymi przywilejami, zaczęli osiedlać się na ziemiach polskich na przełomie XII i XIII wieku. Zdominowali oni tereny na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej, zwłaszcza Pomorze, Śląsk i Ziemię Lubuską, czyli ziemie leżące najbliżej ich kraju pochodzenia. Część niemieckich kolonistów zawędrowała na tereny leżące na wschód od Wisły, które do chwili rozbiorów należały do państwa polskiego; znaczna część zasymilowała się z miejscową ludnością. Osiedlenia te miały duże znaczenie dla życia społecznego i gospodarczego Rzeczypospolitej: zapoczątkowały wyodrębnianie się ludności miejskiej, tworzenie miast na prawie niemieckim, ożywiły gospodarkę, wpłynęły na rozwój rynków lokalnych. W XVI wieku następna fala osadników niemieckich nadeszła wraz z reformacją przynosząc swobody religijne, a w XVII i XVIII wieku przybyli w ramach osadnictwa chłopskiego olędrzy pochodzący z Niderlandów i krajów niemieckich.

Proces niemieckiej kolonizacji na zachodzie Polski był wzmacniany częstymi zmianami przynależności państwowej tych terenów. W wyniku rozbicia dzielnicowego, zapoczątkowanego w 1138 roku i trwającego dwa wieki, państwo polskie utraciło Śląsk na rzecz kolejno Czech, Austrii, Prus i Niemiec (powrócił w 1945 roku), co uczyniło z niego obszar przenikania się różnych wpływów kulturowych, etnicznych i religijnych. Stopniowe uniezależnianie się Księstwa Pruskiego, obejmującego terytorium Pomorza, Warmii i Mazur, od jurysdykcji Rzeczypospolitej, wieńczy powstanie w 1701 roku Królestwa Pruskiego, co bardziej zintegrowało mieszkańców tego obszaru z kulturą niemiecką. Na zajętych przez Prusy obszarach (Pomorze, Warmia i Mazury, Ziemia Lubuska) prowadzona była wzmożona akcja germanizacyjna, która szczególnie nasiliła się po upadku Rzeczypospolitej (od 1772 roku) i dostania się części jej ziem pod panowanie Prus,

a od 1871 roku zjednoczonych Niemiec. Politykę germanizacyjną realizowano poprzez intensywne osadnictwo niemieckie (w wielu okolicach pojawiły się wioski zamieszkałe przez niemieckich kolonistów), wykupywanie ziemi od ludności polskiej, służbę wojskową, administrację i szkolnictwo, regulacje prawne, Kościoły – ewangelicki i katolicki. Wspierano imigrację Niemców do rozmaitych zawodów poza rolnictwem (dużą grupę stanowili kupcy, urzędnicy, lekarze, duchowieństwo), oferując im różne formy pomocy. Działania te dotyczyły również Śląska, który, będąc częścią Prus, poddany został polityce zmierzającej do skonsolidowania w jedno silne królestwo rozproszonych posiadłości Hohenzollernów. Dla Polaków prowadzona w państwie pruskim na szeroką skalę modernizacja społeczna (np. upowszechnienie oświaty, rozwój ośrodków akademickich) łączyła się z przyjęciem kultury niemieckiej. Wielu z nich akceptowało wprowadzane reformy, a stale podwyższający się standard życia nastawiał ich przychylnie do państwa pruskiego. Chętnie wchodzili w nowe struktury społeczne (administracyjne, wojskowe, przemysłowe) traktując je jako podnoszenie swej pozycji społecznej (Davies, 1991), gdyż trwanie przy polskich korzeniach łączyło się z pozostaniem w plebejskim otoczeniu. Polacy zdobywający ponadpodstawowe wykształcenie w szkołach niemieckich szybko wynaradawiali się (Szmeja, 2000, s. 35). Podejmując pracę w administracji państowej, u prywatnych pracodawców lub jako duchowni musieli nie tylko posługiwać się wyłącznie językiem niemieckim, ale też realizować politykę władz pruskich w regionie. Efektem takiej polityki była zmiana struktury narodowościowej na tych terenach: na początku XX wieku osoby deklarujące przywiązanie do polskości czy do kultury innej niż niemiecka, stanowiły (poza Wielkopolską) mniejszość (Kurcz, 2001, s. 4).

Część osadników niemieckich wzięła udział we wtórnej migracji przynosząc się poza zabór pruski do Królestwa Polskiego, na Wołyń, do Małopolski (m.in. Nowy Sącz i Nowy Targ, Bochnia, Wieliczka, Żywiec, Limanowa) i dalej na wschód (Lwów, Stanisławów), gdzie pozostała do końca drugiej wojny światowej. Duże skupiska ludności niemieckiej powstały na początku XIX wieku na ziemiach polskich, które od 1815 roku weszły w skład Królestwa Polskiego. Lata dwudzieste XIX wieku to czas, w którym na tych ziemiach tworzyły się podwaliny pod rozwój przemysłu, m.in. włókienniczego, co przyciągało wykwalifikowaną kadrę wraz z rodzinami z krajów niemieckojęzycznych (z Saksonii, Brandenburgii, również ze Śląska, który wcześniej został włączony do Prus). Pod koniec XIX wieku liczbę Niemców osiadłych w Królestwie Polskim szacowano na 400 tysięcy. Najwięcej kolonii niemieckich powstało w północno-zachodniej części Królestwa na linii Kalisz – Mława oraz w rejonie Łodzi, Łęczycy,

Piotrkowa Trybunalskiego. To właśnie w tym czasie, dzięki niemieckim osadnikom uruchamiającym swoje warsztaty rzemieślnicze, powstawała przemysłowa Łódź.

## Między wojnami

---

W 1918 roku Polska odzyskała niepodległość, a wraz z nią – na mocy traktatu wersalskiego – tereny wchodzące w skład dawnego zaboru pruskiego. Włączenie Wielkopolski i Pomorza w obręb Rzeczypospolitej Polskiej sprawiło, że ludność niemiecka zamieszkująca dawny zabor pruski stała się mniejszością. Według spisu powszechnego w 1921 roku na terytorium Polski mieszkało 1059,2 Niemców (3,9 % ogółu ludności),<sup>3</sup> a w 1931 roku 741 tys. (2,3 % ogółu ludności). Skoncentrowani byli na zachodzie kraju (Wielkopolska, Górnny Śląsk) i północy (Pomorskie). W części centralnej Polski mieszkali w Łodzi i okolicach, na wschodzie na Wołyniu (Kurcz, 2001, s. 5).

W okresie powstawania administracji polskiej, w latach 1919–1922, z dawnego zaboru pruskiego duża liczba ludności niemieckiej wyjechała do bardziej zasobnych gospodarczo części Niemiec (wedle jednych autorów było to 250 tys. osób, wedle innych – 730 tys.). Emigrowali przede wszystkim wojskowi, policjanci, sędziowie i urzędnicy, czyli ci, którzy realizowali politykę germanizacyjną, ponadto nauczyciele, niemieccy przedsiębiorcy, posiadacze ziemscy. Masowa emigracja zakończyła się w 1923 roku, gdy władze republiki Weimarskiej zaczęły stosować środki przeciwodziążające wyjazdom obawiając się, że malejąca liczba Niemców na zachodzie Polski zmniejszy szanse na rewizję granic (Tomaszewski, 1985, s. 214–215).

Śląsk, po powstaniach śląskich i przeprowadzonym w ich wyniku plebiscycie, został w 1921 roku podzielony: wschodnia, bardziej uprzemysławiona część, od Tarnowskich Gór, królewskiej Huty i Rybnika przypadła Polsce, południowy fragment wszedł w skład Czechosłowacji, obszar zachodni przypadł Niemcom. Mimo że Polsce przypadła część uprzemysławiona Śląska, to nie Polacy byli właścicielami kopalń, hut i zakładów przemysłowych (85 % należała do obcego kapitału, przeważnie niemieckiego) i nie oni stanowili wykwalifikowaną kadrę (w 1927 roku na 3593 zatrudnionych w przemyśle śląskim dyrektorów, inżynierów i pracowników dozoru tylko 779 osób było Polakami, w 1929 roku aż 83 % dyrektorów, inżynierów i

3. Dane z 1921 roku charakteryzują się niedokładnością, gdyż dla niektórych regionów wynikają w części z szacunków przeprowadzonych na podstawie dawniejszych spisów ludności.

kierowników stanowili Niemcy) (Szmeja 2000, s. 86). W niemieckiej części Śląska Niemcy prowadzili germanizację ludności rodzinnej, a nasilenie jej nastąpiło po dojściu Hitlera do władzy. W latach 1933–1937, głównie we wschodniej części regionu, nastąpiło zacieranie śląsów polskości, a kulturowe otoczenie stało się niemieckie. Jerzy Tomaszewski podaje za innymi badaczami, że już w latach 1922–1933 na Górnym Śląsku, w następstwie skomplikowanych dziejów tej ziemi, mieszkało od 150 do 200 tys. osób o chwiejnej świadomości narodowej (Tomaszewski, 1985, s. 216). W rezultacie w połowie lat czterdziestych XX wieku zmniejszył się odsetek osób otwarcie przyznających się do polskiego pochodzenia, a wzrosła liczba osób określających się jako „dwunarodowi” lub „Ślązacy” (Szmeja, 2000, s. 42).

## *Podczas drugiej wojny światowej (1939–1945)*

---

W czasie drugiej wojny światowej na ziemiach wchodzących w skład II Rzeczypospolitej nastąpił wzrost ludności niemieckiej. Na części terenów Polski okupant niemiecki utworzył Generalne Gubernatorstwo, część zaś wcielił do Rzeszy (Pomorze, Górnego Śląska, Wielkopolska i część Polski centralnej) i sprowadził w ramach akcji „Heim ins Reich” („Powrót do domu w Rzeszy”), uprzednio wysiedlając miejscową ludność, prawie milion Niemców z Rzeszy, państw nadbałtyckich, Besarabii, Ukrainy i Wołynia. Niemcy powołali do życia liczącą cztery kategorie Niemiecką Listę Narodowościową (Deutsche Volksliste – DVL),<sup>4</sup> na którą wpisywali obywatele polskich deklarujących narodowość niemiecką: stosując różne formy przymusu wpisywali na nią mieszkańców Górnego Śląska i Pomorza (za odmowę groziły roboty przymusowe lub obóz koncentracyjny również dla członków rodziny), natomiast ludność innych okupowanych terenów nęcili perspektywą lepszych warunków życia. Volksdeutsche, czyli osoby wpisane na volkslistę, korzystali z licznych przywilejów, a ich zakres uzależniony był od kategorii volkslisty: m.in. nie byli wywożeni na roboty przymusowe, byli odmiennie od ludności polskiej wynagradzani oraz otrzymywali wyższe przydziały kartkowe, nie byli wysiedlani z gospodarstw,

4. Do kategorii I zaliczono osoby aktywnie udzielające się po stronie niemieckiej przed wybuchem wojny, m.in. działające w niemieckich organizacjach społecznych i politycznych; do kategorii II zaliczono osoby, które nie spełniały warunków określonych dla kategorii I, ale uważały się za Niemców. Uzyskiwały one przynależność do narodu i państwa niemieckiego. Kategoria III – to osoby spolonizowane, ale niemieckiego pochodzenia i dające gwarancję powrotu do niemieckości; kategoria IV – zaliczani byli do niej spolonizowani Niemcy.

ich dzieci mogły się kształcić w szkołach niemieckich. Liczbę wpisanych na volkslistę na ziemiach wcielonych do Rzeszy szacuje się na ok. 2,8 mln osób, zaś w Generalnym Gubernatorstwie w końcu 1940 roku – na 60–100 tys. (Olejnik, 2003, s. 137).

## *W Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*

---

Zgodnie z uchwałami konferencji poczdamskiej (2 VIII 1945) ludność niemiecka miała być przymusowo wysiedlona z Polski do alianckich stref okupacyjnych Niemiec. W procesie opuszczania Polski w latach 1945–1947 wyróżnić można trzy etapy:

1. spontaniczną ewakuację i żywiołową ucieczkę przed zbliżającym się frontem;
2. przymusowe wysiedlenia z terytoriów nadgranicznych dokonywane przez wojsko polskie;
3. zorganizowane przesiedlenia prowadzone przez polską administrację w porozumieniu z władzami okupacyjnymi w strefie radzieckiej i brytyjskiej.

W lutym 1945 roku na konferencji w Jałcie ustalono nowe granice Polski. Obszar Polski na zachodzie i północy został powiększony o Ziemia Zachodnie i Północne (nazywane wówczas powszechnie Ziemiami Odzyskanyimi). W wyniku tych powiększeń zachodnia granica została oparta na Odrze i Nysie, zaś na północny powiększył się obszar dostępu Polski do Bałtyku.

W skład Ziem Odzyskanych weszły tereny leżące przed wybuchem wojny w granicach Niemiec: część Prus Wschodnich (Powiśle, Warmia i Mazury), Pomorze ze Szczecinem i Gdańskiem, Ziemia Lubuska oraz Śląsk (Dolny, Górnny i Opolski). W odniesieniu do tych ziem władza komunistyczna przyjęła koncepcję wysiedlania jedynie Niemców, a pozostawienie ludności rodzinnej uznanej za etnicznie polską, nazywanej autochtoniczną lub tubylczą. Była to ludność, która przez wieki żyła w obrębie państwa pruskiego (później niemieckiego), a zaliczano do niej Ślązaków, Lubuszan, Kaszubów, Ślwińców, Mazurów i Warmiaków. Jej bazę etniczną tworzyli zasiedzali przybysze z państw niemieckich i Polacy, w przypadku zaś Warmii i Mazur dodatkowo potomkowie ludności pruskiej, a także Litwinów, Jaćwingów i Rusinów, których długotrwałe współżycie doprowadziło do ukształtowania odrębnej kultury i powstania nowej wspólnoty poprzez przyjmowanie niemieckiej kultury i języka, utrzymywanie

kontaktów rodzinnych, towarzyskich i zawodowych. Zgodnie z obowiązującymi zaraz po wojnie dyrektywami należało tę ludność „pozyskać dla polskości i włączyć w nurt polskiego życia narodowego” poprzez repolonizację, która, jak się później okazało, prowadziła do wynaradawiania w wyniku przymusowej polonizacji (Sakson, 1998, s. 85). Wykazanie jak największej liczby autochtonów uzasadnić miało przesunięcie granic Polski na zachód. Przymusowe wysiedlenie i konfiskata majątku objęły Niemców deklarujących narodowość niemiecką: obywatele Trzeciej Rzeszy przebywających na ziemiach przyłączonych po wojnie do Polski, Niemców, byłych obywateli II Rzeczypospolitej, Niemców osiedlonych w czasie drugiej wojny. Wobec byłych volksdeutschów wpisanych na volkslistę ze wszystkich obszarów Polski oraz wobec ludności rodzinnej zastosowano procedurę weryfikacji narodowościowej, w ramach której by mogli zostać i dalej żyć w swym miejscu zamieszkania, musieli udowodnić, że są Polakami.<sup>5</sup> Stawało to wielu ludzi, zwłaszcza ludność rodziną, przed trudnymi wyborami: opuszczeniem swego gospodarstwa, w którym żyli od pokoleń i skazaniem się na poniewierkę w którejś ze stref okupacyjnych Niemiec, bądź pozostań na swoim miejscu w zamian wyrzeczenia się niemieckości na rzecz państwa polskiego. Wybór, którego musieli dokonać, był tym bardziej trudniejszy, że autochtoni, jako mieszkańcy pogranicza, charakteryzowali się zróżnicowanym stanem świadomości narodowej. Wielu z nich identyfikowało się z państwem niemieckim mimo znajomości języka polskiego i posiadania polskich nazwisk, znaczna część nie знаła języka polskiego, niewielki odsetek miał poczucie związku z polskością. Byli wśród nich tacy, którzy zbrojnie walczyli o przyłączenie zamieszkiwanych ziem do Polski, posyłali dzieci do polskich szkół, rozmawiali między sobą po polsku, należeli do polskich organizacji. Procedury weryfikacji narodowościowej, toczące się równolegle wysiedlenia Niemców (sposób ich przeprowadzenia odbiegał od przyjętych norm i odbywał się w dramatyczny sposób) oraz osadzanie Polaków z centrum i z dawnych Kresów Wschodnich ukształtowały obraz demograficzny Ziemi Zachodnich i Północnych. Jak podkreślają socjologzy, odmienność przeżyć i ocen w postrzeganiu wojny przez mieszkańców przedwojennego polsko-niemieckiego pogranicza (ludność rodziną) oraz ludność napływową z centralnej i wschodniej Polski, krzywdy doświadczane od napływających polskich sąsiadów i ich kulturowa obcość, prawa i normy ustanawiane przez państwo polskie a wymierzone przeciwko do tychczasowym mieszkańcom tych terenów (np. przejmowanie mieszkań

5. Był zróżnicowany sposób postępowania wobec nich, w zależności od uznania, czy na danym obszarze był przymus wpisu na volkslistę.

przez przybyszów), gorsze warunki życia w powojennej Polsce w porównaniu z niemieckimi realiami sprzed 1939 rokiem oraz standardy życia oferowane przez Republikę Federalnych Niemiec miały podstawowe znaczenie dla ukształtowania się stosunków między tymi grupami oraz decydowały o niemieckich identyfikacjach ludności rodzinnej (Kurcz, 2001, s. 18–26).

Precyzyjne ustalenie liczby Niemców w Polsce po przejściu frontu nie jest możliwe. Pewnym wskaźnikiem może być liczba wysiedlonej w latach 1945–1949 ludności niemieckiej – ok. 3,6 mln, w tym nieokreślona liczba osób pochodzenia polskiego, osób nie zweryfikowanych bądź nie zrehabilitowanych (Olejnik, 2003, s. 67). Jak podaje Leszek Olejnik, po przeprowadzeniu zasadniczej fazy wysiedleń, w 1949 roku na Ziemiach Zachodnich i Północnych pozostało ok. 100 tys. Niemców etnicznych (tzw. „uznani Niemcy”). Byli to fachowcy, których wysiedlenia opóźniano: wykwalifikowani pracownicy wykorzystywani jako siła robocza w różnych gałęziach przemysłu (przede wszystkim w przemyśle węglowym, energetycznym, metalurgicznym, ceramicznym i szklarskim), komunikacji lądowej i żeglugi, których pobyt w Polsce był uzasadniany funkcjonowaniem gospodarki kraju, lub osoby zatrudnione przy wykonywaniu nisko kwalifikowanej pracy (na przykład w państwowych majątkach rolnych w Koszalińskiem lub przy odgruzowywaniu). Ich liczbę szacuje się na ponad 94 tys., z czego najwięcej w województwie wrocławskim – 52 108 osób, szczecińskim ok. 31 500 osób, śląskim ok. 9 tys., olsztyńskim ok. 1500 osób. Na Dolnym Śląsku największe skupisko było w Wałbrzychu i okolicach – 25 tys. osób, czyli blisko połowa ogółu Niemców mieszkających na Dolnym Śląsku. Drugie duże skupisko Niemców było w województwie szczecińskim (w Szczecinie ok. 2700 osób, Koszalinie – 3722 osób, Kołobrzegu – 1912 osób, Słupsku – 6539 osób). Większość Niemców była zatrudniona w rolnictwie (19 395 osób na 20 tys. pracujących). Na pozostałych terenach Polski znajdowało się ok. 80 tys. ludności niemieckiej. Przypuszczalna liczba Niemców mieszkających w Polsce w 1951 roku wynosi 160 tys. osób (Olejnik, 2003, s. 67–68). Część z nich nie posiadała obywatelstwa polskiego i pozostała w Polsce do końca lat pięćdziesiątych XX wieku.

Kolejne migracje, od 1951 roku, odbywały się już w zmienionych warunkach społecznych i politycznych. W ramach polityki „łączenia rodzin” (łączenie rodzin w Niemczech i w Polsce),<sup>6</sup> a od 1955 roku na skutek rozluż-

6. Pod koniec 1955 roku podpisano porozumienie o łączeniu rodzin także z RFN. Przewidywało ono również możliwość przesiedlenia się Niemców do Polski, lecz przypadki takie nie zdarzały się często.

nienia terroru stalinowskiego i październikowej odwilży, władze na podstawie indywidualnych zezwoleń umożliwiały wyjazd do Niemiec na stałe. W latach 1956–1959 do obu państw niemieckich: Niemieckiej Republiki Demokratycznej (NRD) i Federalnej Republiki Niemiec (RFN)<sup>7</sup> wyjechało prawie 264 tys. osób, z czego 200 tys. to osoby zweryfikowane po drugiej wojnie jako polscy autochtoni (Olejnik, 2003, s. 257). Elementem napędzającym ruch wyjazdowy był szybko dokonujący się proces niemieckiej identyfikacji narodowej wśród ludności rodzinnej na skutek złych relacji z ludnością napływową i konfrontacji z polską rzeczywistością. Szczególnie dużo osób wyjechało z Warmii i Mazur. Ruch wyjazdowy po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 roku stał się nawet intensywniejszy: w większości byli to ludzie przekraczający granicę z wizą turystyczną.

Powstanie w 1949 roku NRD i RFN oraz uregulowanie między Polską a NRD wzajemnych stosunków, formalne zakończenie przymusowych przesiedleń i prowadzenie ich w ramach akcji łączenia rodzin, przyspieszyły decyzje o wprowadzeniu zasad przebywania Niemców w Polsce. Zezwolono na udzielanie nauki w języku niemieckim oraz uregulowana została kwestia ich obywatelstwa. By skłonić Niemców do pozostańia w Polsce<sup>8</sup> władze zezwoliły na rozwój aktywności kulturalnej i prasy w środowiskach niemieckich. Wydano zezwolenie na tworzenie przedszkoli i szkół z niemieckim językiem nauczania. Dotyczyło to tylko województw koszalińskiego, szczecinińskiego i wrocławskiego, gdzie w roku szkolnym 1950/1951 funkcjonowało 40 szkół, do których uczęszczało 4270 uczniów (Mironowicz, 2000, s. 123). Szczególnie ożywiły się środowiska Niemców na Dolnym Śląsku. Od 1950 roku za zezwoleniem władz zaczęło działać tam szkolnictwo podstawowe i średnie z niemieckim językiem nauczania, zakładano zespoły amatorskie (chóry, zespoły taneczne i kółka dramatyczne),<sup>9</sup> wydawano niemieckojęzyczną literaturę, działały ni-

- 
7. Oficjalnie nazywanej przez polskie władze Niemiecką Republiką Federalną (NRF) dla podkreślenia różnicy między „dobrymi” (NRD) i „złymi” Niemcami. NRD był oficjalnym sojusznikiem ideologicznym komunistycznej Polski i to tam początkowo byli odsyłani Niemcy.
  8. Ze względów ekonomicznych władze nie były zainteresowane kolejnymi ubytkami rąk do pracy. Wobec powiększającej się liczby chętnych do opuszczenia Polski obawiano się, jakie skutki dla gospodarki przyniosą wyjazdy np. górników z zagłębia wałbrzyskiego czy państwowych gospodarstw rolnych w woj. koszalińskim, szczecinińskim i wrocławskim.
  9. Na Dolnym Śląsku działały 52 grupy amatorskie i profesjonalny zespół „Freundschaft”, który w okresie swej świetności dawał 250 przedstawień rocznie (Kurcz, 2001, s. 8).

emieckie świetlice, gdzie wyświetiano filmy w niemieckiej wersji językowej, głoszono po niemiecku odczyty, wydawano gazetę „Arbeiterstimme”, która w 1957 roku osiągnęła nakład 27 tys. egzemplarzy, zarejestrowano Niemieckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Województwa Wrocławskiego z siedzibą w Wałbrzychu (Deutsche Sozial-Kulturelle Gesellschaft in Waldenburg) (Kurcz, 2001, s. 8), które w 1972 roku rozszerzyło działalność na całą Polskę i zmieniło nazwę na Niemieckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (Deutsche Sozial-Kulturelle Gesellschaft).

Organizacje funkcjonowały w dość sztywnym gorskim partyjnej kontroli, co rzutowało na podejmowane przez nie działania. Polityka partii wobec mniejszości po 1958 roku oscylowała w kierunku upowszechniania różnych form folkloru, tworzenia amatorskich zespołów śpiewaczych, tanecznych i teatralnych. Działalność oświatowa na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w poważnym stopniu uległa ograniczeniu na skutek nieustającej fali wyjazdów do Niemiec, głównie do rozwiniętego gospodarczo RFN.<sup>10</sup> Problem ten odżył pod koniec lat osiemdziesiątych w konsekwencji ponownego wzrostu aktywności narodowej Niemców w Polsce i przyznania im praw mniejszości narodowej.

## Po 1989 roku

Zgodnie z „Ustawą o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym” z 6 stycznia 2005 roku Niemcy zostali uznani za jedną z 13 zamieszkałych w Polsce mniejszości narodowych i etnicznych charakteryzujących się co najmniej od 100 lat obecnością na obecnym terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, mającą świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej, odróżniającą się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją, dającą do jej zachowania. Są jedną z 9 mniejszości narodowych, które utożsamiają się z narodami zorganizowanymi we własnych państwach.

Zbigniew Kurcz uważa, że mniejszość niemiecką we współczesnej Polsce tworzą volksdeutsche i ich potomni, niemieccy osadnicy ze Wschodu, a przede wszystkim znaczna część ludności rodzinnej Górnego Śląska oraz

10. Niemieckie szkolnictwo publiczne upadło na początku lat sześćdziesiątych nie w wyniku restrykcyjnej polityki oświatowej władz polskich, lecz z powodu braku chętnych do nauki. Był to okres masowych wyjazdów w ramach akcji łączenia rodzin. Ostatnie szkoły zamknięto w 1963 roku (Chałupczak, Browarek, 1998, s. 160).

Warmii i Mazur. W zdecydowanej mniejszości – pisze Kurcz – są natomiast Niemcy etniczni, czyli osoby zakorzenione w niemieckiej kulturze, języku, obyczajach i zwyczajach będący Niemcami w konsekwencji pielęgnowania niemieckiego dziedzictwa kulturowego i własnych identyfikacji, a nie za sprawą zmieniającej się przynależności państwowej (Kurcz, 2001, s. 5).

Trudno jest ustalić liczbę Niemców mieszkających w Polsce. Szacunki są wciąż nieprecyzyjne. Dla lat dziewięćdziesiątych badacze podają liczbę 250–300 tys. (Kurcz, 1997). Według Narodowego Spisu Powszechnego przeprowadzonego w 2002 roku przynależność do narodowości niemieckiej zadeklarowało 152 897 osób, w tym 147 094 to osoby posiadające polskie obywatelstwo (0,392 % ogółu polskich obywateli), 5429 bez polskiego obywatelstwa i 374 z nieustalonym obywatelstwem.<sup>11</sup> Niektórzy badacze uważają, że wyniki spisu nie oddają rzeczywistej struktury narodowościowej w Polsce i że uzyskane dane należy traktować jako wartości minimalne, przedstawiające liczbę osób o bardzo silnie ugruntowanej niemieckiej tożsamości narodowej (Rykała, Barwiński, 2010, s. 359). Dlatego nie powinny zaskakiwać dane podane w informatorze o mniejszościach narodowych z 2003 roku, gdzie mniejszość niemiecka w Polsce szacuje się w granicach 300–500 tys. (Nijakowski, Łodziński, 2003, s. 21).

Niemcy zamieszkują dziś tereny następujących województw: opolskiego, śląskiego, dolnośląskiego, warmińsko-mazurskiego i kujawsko-pomorskiego. Niewielkie skupiska mniejszości niemieckiej znajdują się w województwach lubuskim i mazowieckim (głównie okolice Radomia).

Przemiany społeczno-ustrojowe w Polsce po 1989 roku uaktywniły żyjącą na jej terenie mniejszość niemiecką. Aktywnie uczestniczy ona w życiu społeczno-politycznym Polski, o czym świadczy ich udział w wyborach do parlamentu i władz samorządowych. Te ostatnie aktywizują Niemców szczególnie w woj. opolskim, gdzie zostają radnymi i burmistrzami, licznie zasiadając w wojewódzkim sejmiku samorządowym (Kurcz, 2001). Ponadto władze lokalne na terenach zamieszkałych przez mniejszość niemiecką współpracują z ich organizacjami dowartościowując niemiecką przeszłość, którą teraz uznaje się za wspólne dziedzictwo regionu.

Wśród tej części ludności rodzimej, która pozostała w Polsce po zniesieniu stanu wojennego (1983 rok), pojawiły się postulaty powołania niemieckich stowarzyszeń niezależnych. W latach 1992–1996 znacznie wzrosła ich liczba, lecz jej dokładne podanie jest niemożliwe, gdyż nadal powstają nowe, a stare zaprzestają działalności. Większość organizacji nie-

11. Na podstawie danych Głównego Urzędu Statystycznego [http://www.stat.gov.pl/gus/8185\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm).

mieckich jest skupiona w utworzonym w 1991 roku Związkowi Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w RP, który w 2003 roku gromadził 10 towarzystw w 10 województwach i ok. 600 kół terenowych. Stałymi członkami są m.in. Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim i Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców w woj. śląskim, Towarzystwa Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej, ponadto w poczet organizacji wchodzą Związek Młodzieży Mniejszości Niemieckiej w RP, Śląski Związek Rolników, Związek Śląskich Kobiet Wiejskich, Śląskie Towarzystwo Medyczne, Towarzystwo Dobroczynne Niemców na Śląsku, Niemieckie Towarzystwo Oświatowe, Górnoułańskie Towarzystwo Śpiewacze. Poza Związkiem Niemieckich Stowarzyszeń jest Niemiecka wspólnota „Pojednanie i Przyszłość”, Stowarzyszenie Mazurskie czy Rada Niemców Górnoułańskich (Nijakowski, Łodziński, 2003, s. 22–24). Wszystkie podejmują działania służące m.in. pielęgnacji i rozwoju kultury i oświaty niemieckiej oraz niemieckiego języka, pełnią rolę łącznika między ludnością niemiecką a społeczeństwem polskim, opiekują się niemieckimi pomnikami kultury. Urządzają imprezy o znaczeniu regionalnym i lokalnym, kursy języka niemieckiego i doskonalenia zawodowego, organizują działalność chórów i orkiestr, prowadzą działalność wydawniczą.

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego w latach 2000–2001 ogólna liczba szkół z językiem niemieckim wynosiła 324; znajdowały się tylko w woj. opolskim i śląskim. W trzech typach szkół: z językiem niemieckim jako wykładowym, w szkołach dwujęzycznych oraz w szkołach z dodatkową nauką języka niemieckiego uczyło się 30 958 uczniów. Problem jest brak wykwalifikowanej kadry nauczycieli języka niemieckiego, którzy są jednocześnie dyplomowanymi chemikami, biologami czy innymi specjalistami, oraz brak nowego podręcznika historii i literatury, który prezentowałby dzieje i kulturę regionów zamieszkałych przez Niemców i uwzględniał punkt widzenia mniejszości niemieckiej (Nijakowski; Łodziński, 2003, s. 26; Kurcz, 2001, s. 34). W roku szkolnym 2004/2005 w 332 szkołach podstawowych, gimnazjach i liceach (w woj. opolskim – 237, a w woj. śląskim – 95) uczyło się ponad 35,5 tys. uczniów.

Widoczne są nowe zjawiska społeczne dotyczące relacji między społeczeństwem polskim a mniejszością niemiecką, szczególnie wśród młodzieży szkolnej. Kiedyś nazwanie kogoś „Niemcem” było negatywną stigmatyzacją, dziś jest to określenie neutralne i znaczy po prostu przynależność do innej grupy narodowościowej. Socjolodzy uważają, że jest to wynikiem m.in. współpracy wielu szkół z partnerskimi szkołami w Niemczech, także licznych kontaktów rodzinnych czy sąsiedzkich z Niemcami.

## Aktywność religijna

---

Religia jest jednym z wyznaczników tożsamości i odrębności narodowej. W II Rzeczypospolitej 70 % ogółu Niemców skupiona była w Kościołach ewangelickich, pozostały to katolicy, niewielki procent stanowili Niemcy wyznania mojżeszowego, greckokatolickiego i prawosławnego. 80 % Niemców katolików mieszkało na Śląsku, 10 % na Pomorzu i w Wielkopolsce (Chałupczak; Browarek, 1998, s. 150). Według spisu powszechnego z 1931 roku mniejszość niemiecka z Wielkopolski, Pomorza i Śląska należała do Kościoła ewangelicko-unijnego, z województw centralnych, woj. krakowskiego, Wołynia, Śląska Cieszyńskiego – do Kościoła ewangelicko-augsburskiego, z województw południowych – do Kościoła ewangelickiego wyznania augsburskiego i helweckiego. W II Rzeczypospolitej oficjalnie uznawany był Kościół ewangelicko-augsburski, pozostałe działały na zasadzie przepisów państw zaborczych lub były tolerowane.

Po drugiej wojnie na Ziemiach Odzyskanych przestały istnieć Kościoły i związki wyznaniowe o wyraźnie niemieckim obliczu: ewangelicko-unijny, ewangelicko-luterski, wyznania augsburskiego i helweckiego oraz niektóre wspólnoty baptystyczno-ewangelikalne. Wiernych z tych Kościołów przejmował Kościół ewangelicko-augsburski, natomiast ich majątki przejmowały parafie katolickie. W ramach akcji odniemczania były częste przypadki przymusowej konwersji na katolicyzm (Chałupczak; Browarek, 1998, s. 151). Powszechnemu utożsamianiu ewangelików z Niemcami towarzyszyły akty vandalizmu, niszczenia i profanacji kościołów i cmentarzy.

Kościół ewangelicko-augsburski aktywnie działał po wojnie niosąc pomoc Niemcom wyjeżdżającym w latach czterdziestych z Polski. Takiej pomocy od swego Kościoła nie otrzymywali Niemcy-katolicy.

Po drugiej wojnie tak katolicy, jak i protestanci mieli problemy w praktykach religijnych w języku niemieckim. Zakaz prowadzenia nabożeństw w języku niemieckim obowiązywał na Górnym i Opolskim Śląsku do 1989 roku – według oficjalnej wykładni w ten sposób zapobiegano kultywowania „niemczyny” wśród ludności autochtonicznej przez wiele wieków germanizowanej. Jedynie w kilku miastach Dolnego Śląska wolno było odprawiać niedzielne msze po niemiecku, gdyż według władz tam żyli „prawdziwi”, czyli etniczni Niemcy (Kurcz, 2001, s. 30). Członkowie mniejszości niemieckiej wielokrotnie zwracali się w tej sprawie z interwencją do swoich biskupów oraz prymasa Polski. W 1989 roku na Górnym Śląsku została odprawiona oficjalnie pierwsza od kilkudziesięciu lat msza w języku niemieckim. W 1989 roku biskup opolski, Alfons Nossol, wyraził zgodę

na regularne nabożeństwa niemieckojęzyczne w swej diecezji (Chałupczak; Browarek, 1998, s. 151). Dzisiaj nabożeństwa, jak i pogrzeby, śluby czy chrzty w języku niemieckim dla protestantów i dla katolików odbywają się wszędzie tam, gdzie zgłoszono taką potrzebę. Dotyczy to Śląska, Warmii i Mazur oraz miast Szczecina i Gdańska. Nie jest realizowany postulat mniejszości o odbywaniu nauki religii po niemiecku, gdyż języka niemieckiego w stopniu umożliwiającym katechezę nie opanowali ani księża, ani młodzież, ani rodzice (Kurcz, 2001, s. 32).

Według badań z 2003 roku mniejszość niemiecka wyznania katolickiego mieszka na Śląsku. Natomiast w skupiskach na Warmii i Mazurach przeważają ewangelicy augsburscy (Nijkowski; Łodziński, 2003, s. 26). Dla Mazurów wyznanie protestanckie jest jednym z istotnych czynników wyróżniających tę społeczność.

## *Żydzi na ziemiach polskich do 1918 roku*

---

Osadnictwo żydowskie w Polsce sięga przełomu XI i XII wieku. W początkach państwowości polskiej byli to kupcy żydowscy, zajmujący się handlem. W wiekach późniejszych na ziemię polską przybywali z ogarniętych falami pogromów i antysemityzmu krajów zachodniej i środkowej Europy, zwabieni swobodami nadawanymi im przez książąt. Według danych z pierwszego spisu w 1764 roku żyło w Rzeczypospolitej ok. 700 tys. Żydów, a pod koniec XVIII wieku prawie milion (10 % ogółu ludności w Polsce), z czego ok. połowa w miastach i miasteczkach. Stanowili największe skupisko w Europie,<sup>12</sup> a w Polsce byli najliczniejszą z przybyłych z zewnątrz do Polski grup wyznaniowych i narodowych (Goldberg, 2001, s. 139).

Rozbiory Polski (1772, 1793, 1795) spowodowały zmiany w sytuacji Żydów pod względem prawnym, ekonomicznym i politycznym. W zaborze pruskim, rosyjskim i austriackim wprowadzano rozmaite regulacje, które ograniczały możliwości wykonywania przez nich niektórych zawodów, nabycia nieruchomości, wyznaczały Żydom miejsca zamieszkania,<sup>13</sup>

12. W tym czasie drugie pod względem wielkości skupienie Żydów było w Niemczech (170 tys. osób), następnie Węgry (100 tys.), Holandia (50 tys.), Francja (40 tys.), Anglia (25 tys.) (Goldberg, 2001, s. 139).

13. Np. w Królestwie Polskim Żydzi nie mieli równych praw obywatelskich.

W Prusach w niektórych miastach do lat siedemdziesiątych XVIII wieku obowiązywał zakaz osiedlania się Żydów. W zaborze austriackim w 1789 roku ograniczono prawa pobytu Żydów na wsi i zakazano im odwiedzania jarmarków w ośrodkach górniczych (Tomaszewski, 1985, s. 139).

wpływają na obyczaje życia codziennego. Generalną zasadą było uza-leżnianie praw od asymilacji oraz zamożności. Ograniczenia działały w kierunku separacji ludności żydowskiej, a także petryfikacji ich stanowej i kulturowej odrębności. Ulegające ciągłym przemianom i niekorzystne dla Żydów postanowienia władz zaborczych sprzyjały ich wędrówkom, co wywołało zmiany w rozsiedleniu na ziemiach polskich. Upadek handlu i rzemiosła w zaborze pruskim powodował migracje Żydów do Królestwa Polskiego lub na zachód do innych krajów Europy. W rezultacie liczba Żydów w zaborze pruskim malała; ci, co zostali asymilowali się do kultury niemieckiej i stawali się Niemcami wyznania mojżeszowego. W drugiej połowie XIX wieku znaczne skupiska Żydów tworzyły się w miastach Królestwa Polskiego. Od początku lat osiemdziesiątych XIX wieku do Królestwa Polskiego, zwłaszcza do gwałtownie rozwijających się miast przemysłowych (Łódź), przychodzili Żydzi z Rosji, tzw. litwacy, często związani z kulturą rosyjską, ale nie będący Rosjanami. Uciekali oni z Imperium Rosyjskiego w rezultacie rosnącego antysemityzmu, ogromnej nędzy oraz zmiany kursu polityki wewnętrznej po zamachu na cara Aleksandra II. Emigracja Żydów z zaboru austriackiego, rozwinięta w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku, kierowała się do dalszych regionów Austrii, na Bałkany, również poza Europę.

## Między wojnami

---

W II Rzeczypospolitej mniejszość żydowska była na drugim miejscu pod względem liczbeności i liczyła ponad 3 mln. (ok. 10 % mieszkańców Polski). Preferowali życie w większych miastach (największe ich skupiska w Warszawie, Łodzi,<sup>14</sup> Lwowie i Wilnie); w 1931 roku 76,4 % ludności żydowskiej mieszkało w miastach (Tomaszewski, 1990, s. 10–11). Wsie najliczniej zamieszkiwali Żydzi w woj. lubelskim (6,4 %) oraz na Wołyniu (4,6 %). Ponad 57 % Żydów mieszkało w województwach centralnych, co czwarty mieszkał w byłej Galicji, ponad 16 % na wschodzie kraju, natomiast tylko 1 % w województwach zachodnich, co było konsekwencją różnych decyzji politycznych i ekonomicznych (Chałupczak; Browarek, 1998, s. 23). Koncentrowali się przede wszystkim w zawodach pozarolniczych, głównie w handlu. Znaczną ich część utrzymywała się z pracy w niewielkich zakładach rzemieślniczych lub handlowych, przede wszystkim jako właściciele.

14. Do drugiej wojny światowej Łódź była jednym z największych skupisk żydowskich w Polsce, zaliczanym też do największych w świecie.

Mimo że konstytucja z 1921 roku gwarantowała prawa obywatelskie dla mniejszości, a konstytucja z 1931 roku odstąpiła od przepisów prawnych państw zaborczych, to w II Rzeczypospolitej podjęto szereg decyzji prawnych i pozaprawnych skierowanych bezpośrednio przeciwko Żydom i będących w sprzeczności z konstytucją państwa. Ingerowały one w ich tradycje, zwyczaje i religię, ograniczające przysługujące im swobody (np. ograniczenie uboju rytualnego, co w praktyce miało zmniejszyć udział Żydów w handlu bydłem i mięsem, zakaz handlu dewocjonaliami i kultu związanymi z religią katolicką, ustawa regulująca czas pracy wprowadzająca obowiązkowy odpoczynek niedzielny, zasada *numerus clausus* ograniczająca dostęp do studiów, „getto ławkowe” wprowadzone rozporządzeniem rektorów na Uniwersytecie Warszawskim). Prasa często przynosiła informacje o pobiciach Żydów w pociągach, wybijaniu szyb w bóżnicach, domach i sklepach żydowskich.

Autorzy spisu powszechnego w 1931 roku uznali język jidysz za wskaźnik narodowości żydowskiej. Językiem tym, zwanym powszechnie językiem żydowskim, przede wszystkim posługiwała się biedota nieznająca języka polskiego.

W latach międzywojennych preżnie działało szkolnictwo żydowskie: dwa typy szkół podstawowych, w których uczyły się dzieci żydowskie: szkoły państwowne (publiczne) z polskim językiem wykładowym oraz szkoły religijne i świeckie z jidysz lub hebrajskim językiem nauczania; szkoły średnie to szkoły świeckie i religijne z językiem hebrajskim, jidysz i polskim jako wykładowym. Ponadto istniały żydowskie instytuty naukowe. Rocznie ok. 200 tytułów czasopism żydowskich (ogólnopolskich i regionalnych) wychodziło w języku jidysz, polskim, hebrajskim, niemieckim, były też dwujęzyczne.

## *Podczas drugiej wojny światowej*

---

Zrządzeniem historii Holocaust w poważnym stopniu rozgrywał się na terenie Polski. Tu także znajduje się wielkie cmentarzysko żydowskich ofiar. Miejscami szczególnie naznaczonymi katastrofą ludobójstwa są nie tylko utworzone na obszarze Polski obozy śmierci (Auschwitz-Birkenau, Bełżec, Sobibór, Treblinka, Majdanek, Chełmno nad Nerem, Płaszów, Stutthof); ich symbolami są również dawne dzielnice żydowskie, w których przed wojną pulsowało życie, po wojnie zamienione w martwe przestrzenie.

Nie można precyzyjnie ustalić liczby Żydów, którzy stracili życie w czasie wojny. Szacuje się, że Holocaust na ziemiach polskich przeżyło 50–80

tys. Żydów. W chwili przeprowadzenia spisu powszechnego w lutym 1946 roku w Polsce mieszkało ok. 108 tys. Żydów, lecz w tej grupie znaleźli się obok tych, którzy przeżyli okupację, również osoby, które powróciły do Polski z ZSRR (Chałupczak; Browarek, 1998, s. 27).

## *W Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*

---

Nie można ustalić dokładnej liczby Żydów ocalałych na terenach okupowanej Polski. Szacunki są rozbieżne i wahają się między 50 tys. a 120 tys. Żydów ocalałych w Polsce oraz między 150 tys. a 200 tys. Żydów polskich ocalałych na terenie ZSRR (Olejnik, 2003, s. 344).

Po wojnie kilkadziesiąt tysięcy ocalałych od Zagłady Żydów emigrowało z kraju, głównie do Palestyny. Komunistyczne władze Polski popierały i wspierały te tendencje emigracyjne,<sup>15</sup> wpisywały się bowiem one w dążenia, aby Polska w nowych granicach była państwem bez mniejszości narodowych. Jak podaje Krystyna Kersten, w styczniu 1946 roku Żydzi, czyli obywatele polscy, którzy czuli się związani z kulturą żydowską, liczyli ok. 100 tys. osób, zaś w lipcu, po repatriacji obywateli polskich z ZSRR, liczba wszystkich Żydów w Polsce osiągnęła 250 tys. (Kersten, 1990, s. 190). Powracających kierowano na Ziemię Odzyskane, zwłaszcza na Dolny Śląsk i do woj. szczecińskiego, widząc w tym szanse na szybkie zasiedlenie tych ziem po wypędzonych stamtąd Niemcach; ponadto duże skupiska Żydów powstały w latach 1945–1946 w Warszawie i Łodzi. Część natychmiast wyjeżdżała na Zachód; statystyki wskazują, że dynamika wyjazdów znacznie przewyższała ruch wjazdowy. W powojennej Polsce trudno było Żydom mieszkać z przyczyn psychologicznych, jak również bytowych – domy i dobytek zarekwirowali Niemcy, a po wojnie część żydowskiego majątku znalazła się w polskich rękach. Dodatkowym czynnikiem motywującym do opuszczenia Polski były przymusowe przesiedlenia Żydów na ziemie poniemieckie oraz wrogie nastawienie i zachowania Polaków, napady, pobicia, gwałty i morderstwa, szczególnie pogrom w Kielcach 4 lipca 1946 roku<sup>16</sup> (Mironowicz, 2000, s. 89). W latach 1945–1946 wyemigrowało ok. 120 tys. osób; w latach 1949–1950, na skutek otwarcia granic dla Żydów, którzy

15. Władze polskie zezwoliły nawet na otwarcie Biura Emigracyjnego Agencji Żydowskiej, głównego organizatora wyjazdów do Palestyny, które działało do jesieni 1948 roku. Po tym czasie nastąpił radykalny zwrot w polityce obozu komunistycznego wobec Izraela (Kersten, 1990, s. 190–191).

16. Zginęło wtedy 42 Żydów, a wielu zostało rannych.

chcieli wyjechać,<sup>17</sup> kraj opuściło ok. 20–30 tys. – głównie do Izraela. Szacuje się, że w 1951 roku pozostało 67 tys. Żydów (Cała, 1998, s. 245). Socjolodzy uważają, że zostali głównie Żydzi zasymilowani, a także ideowo związani z rzeczywistością polityczną Polski (Datner; Melchior, 1997, s. 73). Połowa z nich wyemigrowała w latach 1956–1957, zaś w latach 1968–1971 wyjechało 15–30 tys. Żydów, najczęściej całkowicie zasymilowanych (Cała, 1998, s. 245). Na początku lat sześćdziesiątych urzędy administracyjne zarejestrowały w Polsce ok. 30 tys. Żydów (Datner; Melchior, 1997, s. 74).

W latach pięćdziesiątych największym skupiskiem Żydów był Dolny Śląsk (m.in. Wrocław, Wałbrzych, Kamienna Góra, Świdnica, Legnica, Zgorzelec czy Żary), ważnym obszarem był Górnny Śląsk (m.in. Bytom, Gliwice, Sosnowiec, Katowice). W centralnej Polsce Żydzi koncentrowali się w Łodzi i w Warszawie, we wschodniej Polsce w Białymstoku, Suwałkach, Bielsku Podlaskim, Lublinie i Przemyślu, na południu Polski w Krakowie, Bielsku Białej, Tarnowie i Nowym Sączu (Rykała, 2007, s. 169).

Mimo nieustającej migracji i społecznej niepewności życie kulturalne i polityczne Żydów odrodziło się zaraz po wojnie. Władze dały polskim Żydom zgodę na wielotorową i autonomiczną organizacyjną działalność, zabiegając w ten sposób, m.in. za pośrednictwem międzynarodowych organizacji żydowskich i zachodnich środowisk żydowskich, o międzynarodowe uznanie oraz o uwiarygodnienie swoich, rzekomo demokratycznych rządów. W latach czterdziestych działały partie polityczne,<sup>18</sup> w tym kilka partii syjonistycznych. Poszczególnym partiom politycznym podlegały placówki wychowawcze i opiekuńcze: przedszkola, żłobki, internaty, szkoły. W końcu 1946 roku istniało w Polsce ponad 30 szkół z językiem wykładowym jidysz, do których uczęszczało ponad 3 tys. uczniów, oraz 9 szkół podległych organizacjom syjonistycznym z językiem wykładowym hebrajskim, do których uczęszczało ponad 1 tys. uczniów. Przy kongregacjach religijnych powstało 36 szkołek i kompletów dla najmłodszych, 2 średnie szkoły religijne oraz Wyższa Szkoła Rabinacka w Łodzi (Datner; Melchior, 1997, s. 72). Działał Związek Literatów Żydowskich, różne stowarzyszenia kulturalne, ukazywała się prasa żydowska w języku polskim, hebrajskim i jidysz.

17. Nie mogli wyjechać członkowie PZPR i osoby wykształcione: lekarze, inżynierowie, naukowcy. Ci, którzytrzymali zezwolenie na wyjazd, musieli zrzec się obywatelstwa polskiego i prawa powrotu.

18. Pod względem ideologicznym i nazewnictwa były one sukcesorkami ugrupowań przedwojennych.

W 1948 roku wszystkie partie polityczne, większość instytucji i tytułów gazet została zlikwidowana, część zaś zmarginalizowana – był to czas, kiedy Polska wchodziła w epokę stalinizmu i przestała mieć rację bytu różnorodność form żydowskiej aktywności. Instytucje, którym pozwolono istnieć, działały w ograniczonym zakresie i były bez przerwy kontrolowane przez organy państwowie. Upaństwowiono wtedy szkolnictwo żydowskie oraz wprowadzono program nauczania obowiązujący w szkołach polskich, zlikwidowano żydowskie szkolnictwo religijne, upaństwowiono domy dziecka, domy starców, szpitale i sanatoria powstałe po wojnie dzięki pomocy finansowej międzynarodowych organizacji żydowskich. Szybko postępowała assimilacja ludności żydowskiej, zwłaszcza w środowiskach inteligenckich. Na początku lat pięćdziesiątych zniknęły resztki obyczajowej odrębności Żydów (tradycyjne stroje, wygląd mężczyzn, koszerna kuchnia, język jidysz nawet w domu wypierany był przez język polski) (Cała, 1998, s. 271). W 1956 roku, w czasie odwilży październikowej, w przeciwnieństwie do życia politycznego, instytucji oświatowych, charytatywnych, religijnych czy kulturalnych działających przed 1949 rokiem, odrodziło się życie artystyczne (zespoły muzyczne, taneczne, chóry, teatr), by całkowicie zamilknąć w wyniku kampanii antysemickiej znanej jako wydarzenia marcowe w 1968 roku. Antysemicka nagonka była organizowana stopniowo i nieprzerwanie przez władze komunistyczne od 1956 roku, równolegle do procesu odchodzenia od październikowych reform. Apogeum osiągnęła w latach 1968–1969.<sup>19</sup> Uruchomiono wtedy lawinę represji wobec Żydów: wyrzucano ich z pracy bez szans na dalsze zatrudnienie, instytucje żydowskie zamknęto, grzebano w życiorysach sprawdzając pochodzenie, wzmagła się agresja słowna i fizyczna, nawet wobec dzieci żydowskich (Cała, 1998, s. 278), prowadzono antyinteligencką i antyżydowską kampanię w prasie, telewizji, radiu, za pomocą szykan, zastraszania i pogróżek zmuszano do emigracji bez prawa powrotu. Na skutek nagonki w marcu 1968 roku i rosnących nastrojów antysemickich, bycie Żydem w Polsce oznaczało nieusuwalne piętno, odrzucenie, strach, poczucie zagrożenia, a pamięć o Żydach została na długo stabuizowana. Jak pisze Alina Cała, między 1968 a 1971 rokiem wyjechało z Polski od 15 do 30 tys. Żydów w przeważającej mierze tak zrosniętych z polską kulturą, że z ży-

19. Wśród przyczyn wzrostu nastrojów antyżydowskich należy wymienić wybór wojny arabsko-izraelskiej w 1967 roku, w wyniku której Izrael dokonał aneksji terytoriów arabskich. Poparcie rządu polskiego dla państw arabskich i potępienie Izraela doprowadziło na arenie międzynarodowej do zerwania przez Polskę stosunków dyplomatycznych z państwem żydowskim, w kraju zaś do natężenia ataków medialnych i szykan na Żydów w Polsce i w Izraelu.

dowskością łączyło ich tylko słabo uświadomione pochodzenie (Cała, 1998, s. 286). Główny trzon emigracji stanowiła inteligencja: specjalisci różnych dziedzin, pracownicy wyższych uczelni, instytucji naukowych, prasy, lekarze, studenci. Około 25 % z nich zamieszkało w Izraelu, wielu osiedliło się w Europie Zachodniej, najczęściej w Szwecji i Danii. W Polsce pozostało ok. 5–10 tys. Żydów. Komuniści za pomocą szowinizmu, rasizmu, ksenofobii rozgrywali swe porachunki z Żydami, a masowa emigracja Żydów od 1967 roku ułatwiła realizację planów państwa jednonarodowego.

## Po 1989 roku

---

Narodowy Spis Powszechny przeprowadzony w 2002 roku wykazał 1133 Żydów mieszkających w Polsce. 1030 Żydów żyje w miastach. Najwięcej z nich mieszka w woj. dolnośląskim (209 osób), w woj. mazowieckim (427 osób) oraz w woj. łódzkim (70 osób).<sup>20</sup>

Współcześnie żyjący w Polsce Żydzi swych identyfikacji narodowych nie wiążą z państwem Izrael. Badacze uważają, że być może na tym polega specyfika Żydów w porównaniu z innymi mniejszościami narodowymi w Polsce, jak np. z Niemcami, dla których istotną rolę spełnia identyfikowanie się z państwem niemieckim (Datner; Melchior, 1997, s. 65).

Językiem, którym posługują się dziś polscy Żydzi, jest język polski. Od początku lat dziewięćdziesiątych w średnim i młodszym pokoleniu wzrasta zainteresowanie nauką języka hebrajskiego, a także języka jidysz.<sup>21</sup> Obecnie używają go ludzie starsi, którzy po wojnie uczęszczali do szkół żydowskich.

Koniec lat siedemdziesiątych i lata osiemdziesiąte to czas ożywienia świadomości narodowych różnych grup mniejszościowych, także Żydów w Polsce, a proces ten nasilał się w latach późniejszych zwłaszcza u ludzi młodych. U podstaw dzisiejszych identyfikacji żydowskich, obok ciekawości, zainteresowania innością i uznania dla wielokulturowego świata, jest odkrywanie własnego żydostwa jako czegoś ważnego i istotnego oraz przeświadczenie, że „chcę, a nie muszę być Żydem” (Datner; Melchior, 1997, s. 76). W efekcie ta, wydawałoby się nie istniejąca, społeczność odradza się, powiększa się jej liczebność, powstają nowe instytucje, w których działają ludzie młodzi.

---

20. Dane Głównego Urzędu Statystycznego

[http://www.stat.gov.pl/gus/8185\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm).

21. Kursy prowadzi m.in. Fundacja Shalom w Warszawie, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce.

Stale obserwowane jest zainteresowanie historią i kulturą Żydów, nastął czas odzyskiwania pamięci o żydowskiej przeszłości polskich miast. Osoby, które chcą się zapoznać ze złożonością żydowskich losów oraz ich spuścizną kulturową, mają ku temu wiele okazji i materiałów. Oprócz wydawnictw (wspomnień, przewodników, albumów, czasopism, a nawet tłumaczeń tekstu religijnych – w językach polskim i obcych), konferencji organizowanych przez instytucje samorządowe i naukowe służą temu lekcje i wystawy muzealne, festiwale (np. Festiwal Kultury Żydowskiej w Krakowie czy Festiwal Warszawa Singera), przedsięwzięcia (widowiska, wystawy, pochody i spacery) różnych instytucji (np. Ośrodek Brama Grodzka i Teatr NN w Lublinie) oraz indywidualne akcje artystów. Pokazują żydowską tożsamość miast i jednocześnie powodują, że staje się ona przedmiotem refleksji współczesnych mieszkańców. Żydzi przyjeżdżają do Polski w poszukiwaniu korzeni lub własnej tożsamości. Jest też szczególny rodzaj powrotów: co roku do Polski z całego świata ściągają Żydzi, by wziąć udział w Marszu Żywych z Auschwitz do Birkenau – drogą, jaką pędzono więźniów do komór gazowych.<sup>22</sup> Wspomnieć należy o corocznych przyjazdach chasydów do historycznych siedzib ich duchowych przywódców (Leżajsk; Lelów). Duża jest rola stowarzyszeń i organizacji pielegnujących tradycje, propagujących osiągnięcia kultury i sztuki żydowskiej. Należą do nich m.in. Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, który od 1994 roku posiada status instytutu naukowo-badawczego, Fundacja Shalom (Amerykańsko-Polsko-Izraelska Fundacja do Spraw Promocji Kultury Polsko-Żydowskiej), Fundacja Ronald S. Lauder, Fundacja Judaica Centrum Kultury Żydowskiej. Na szczególną uwagę zasługuje jedyny w Europie profesjonalny Teatr Żydowski im. Estery Racheli i Idy Kamińskich w Warszawie, który jako spadkobierca całej scenicznej kultury żydowskiej w Polsce, pieczętowicie pielegnuje klasyczną dramaturgię żydowską. Działają też stowarzyszenia, których celem jest zachowanie pamięci zbrojnego czynu Żydów, ich walki o wolność i godność ludzką podczas drugiej wojny światowej, m.in. Stowarzyszenie Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II wojnie Światowej oraz Stowarzyszenie Dzieci Holocaustu.

22. Przez kilka dni poprzedzających Marsz Żywych jego uczestnicy obejeżdżają Polskę zwiedzając miejsca byłych gett (w Krakowie, Łodzi i Warszawie), obozy koncentracyjne, cmentarze żydowskie, synagogi, zapoznają się z architekturą, rytuałami, ważnymi tekstami źródłowymi dotyczącymi życia codziennego przedwojennych Żydów. Zob. strony internetowe Marszu Żywych – [www.motl.org](http://www.motl.org) oraz [www.marchoftheliving.org](http://www.marchoftheliving.org).

## Aktywność religijna

---

Aktywność religijna jest wyznacznikiem przynależności do społeczności żydowskiej i do gminy wyznaniowej. Wyznanie zawsze leżało u podstaw wykształcenia się poczucia odrębności Żydów – wyznawanie religii mojżeszowej wyznaczało, kto jest Żydem, a odejście od wiary powodowało praktycznie utratę tożsamości żydowskiej.

Wraz z sowietyzacją życia publicznego znikły możliwości uczestnictwa Żydów w życiu religijnym. Od końca 1949 roku władze przejmowały na rzecz użyteczności publicznej synagogi, argumentując niewielką liczbą wiernych wyznania mojżeszowego, i zakładały w nich świetlice, domy kultury, niekiedy wykorzystywano dla celów gospodarczych (Mironowicz, 2000, s. 130). Cmentarze zamieniano w tereny leśne, parki lub na tereny budowlane, wiele z nich pozostawionych bez opieki dewastowano.

Powojenne fale migracyjne szczególnie mocno dziesiątkowały szeregi osób, którym zależało na praktykowaniu religii. Od końca lat osiemdziesiątych następuje wzrost zainteresowania judaizmem ze strony ludzi młodych, nawet z rodzin całkowicie zasymilowanych i wrośniętych w polskość. Helena Datner i Małgorzata Melchior piszą, że obserwuje się nie tylko wzrost zainteresowania judaizmem wyrażającym się w obchodzeniu świąt, lecz także widoczne są przypadki „*formalnych, ortodoksyjnych konwersji*”. Autorki podają przykład kilkudziesięciu osób (wśród nich osoby nie pochodzące z rodzin żydowskich), które w latach dziewięćdziesiątych przeszły „*formalnie na judaizm, zdając surowe egzaminy przed sądem rabiniackim*” (Datner; Melchior, 1997, s. 78). Synagoga staje się dla wielu symbolem i ośrodkiem życia narodowego Żydów, nawet jeśli wcześniej określali się jako osoby niewierzące. Duża jest w Polsce aktywność zagranicznych fundacji żydowskich o charakterze religijnym, które narzucają polskim Żydom definicje Żyda według judaizmu jako religii etnicznej. Organizacjami reprezentującymi religijnych Żydów są żydowskie gminy wyznaniowe oraz Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich (ZGWŻ). Związek jest jednym z 12 kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, mającym uregulowane stosunki prawne z państwem polskim na mocy ustawy z lutego 1997 roku. Żydowskie gminy wyznaniowe funkcjonują w następujących miastach: Bielsko-Biała, Gdańsk, Katowice, Kraków, Legnica, Łódź, Warszawa, Wrocław, Szczecin. ZGWŻ czuwa nad zaspokojeniem potrzeb religijnych i majątkiem gmin. Jest wspierany finansowo m.in. przez państwo na cele remontów cmentarzy lub obiektów sakralnych, przez Fundację Ronald S. Laudera wspierającą wiele inicjatyw edukacyjnych oraz

naukę religii,<sup>23</sup> jak również przez Joint Distribution Committee – żydowską organizację charytatywną powstałą w 1914 roku w Nowym Jorku. ZGWŻ jest właścicielem 17 domów modlitwy i synagog, w 7 miejscowościach dysponuje koszernymi stołówkami,<sup>24</sup> posiada 47 cmentarzy żydowskich (Grabski, 1997, s. 162–164). Od lat osiemdziesiątych działa wiele fundacji, które ratują zabytki kultury żydowskiej, m.in. cmentarze. Fundacja Rodziny Nissenbaumów wyremontowała cmentarze m.in. na Bródnie w Warszawie, w Sopocie, Sanoku, Krośnie, udzieliła pomocy ZGWŻ w remoncie synagogi Remu w Krakowie i synagogi rodziny Reichertów w Łodzi, zaś Fundacja im. Sary i Manfreda Frenków roztoczyła opiekę nad żydowskimi cmentarzami w Lublinie.

Od lat dziewięćdziesiątych obserwuje się w Polsce nasilone ponowne odkrywanie przeszłości, zwłaszcza tej z okresu komunizmu oraz dotyczącej stosunków z innymi narodami. Odkrywanie obszarów polsko-żydowskiej i polsko-niemieckiej rzeczywistości w sąsiedzkiej przestrzeni staje się potrzebą i wymogiem. Zjawisku temu w niewielkim stopniu towarzyszy świadomość, że jest to obraz rzeczywistości **wyobrażonej**, rekonstruowanej na podstawie dokumentów, wspomnień, fotografii, ocalałej architektury, przedmiotów użytkowych itp.

Szczególnie Żydzi i kultura żydowska stały się istotnym elementem życia publicznego w Polsce. Z jednej strony są to krytyczne powroty do przeszłości i jej rewizja niosąca artykułowanie nowych stanowisk i interpretacji, stawianie nowych pytań.<sup>25</sup> W większości przypadków są to spory o pamięć nie służące pojednaniu i niosące nowe konflikty. W płaszczyźnie życia publicznego są widoczne działania środowisk żydowskich dbających o miejsca martyrologii i Zagłady Żydów: tereny byłych gett, miejsca

- 
23. Z inicjatywy Fundacji Laudera powstała w Warszawie w 1994 roku szkoła podstawowa, która wyrosła z istniejącego od 1989 roku przedszkola. Wśród nauczanych tam przedmiotów jest nauka religii i języka hebrajskiego. Obecnie fundacja w Warszawie prowadzi przedszkole, szkołę podstawową i gimnazjum. Fundacja posiada również centra edukacyjne w Krakowie, Wrocławiu i Łodzi.
  24. W Katowicach, Bielsku-Białej, Krakowie, Legnicy, Łodzi, Warszawie, Wrocławiu i Szczecinie.
  25. Przykładem są naładowane silnymi emocjami dyskusje wywołane książkami Jana Tomasza Grossa, historyka z Uniwersytetu w Princeton w USA, dotyczące relacji Polaków i Żydów w czasie drugiej wojny światowej i po wojnie. Książki te są dla Polaków trudne do przyjęcia, gdyż kwestionują ustaloną wersję wydarzeń i ich ocenę, przełamującą niepamięć i niszczą zbiornikowe samozadowolenie Polaków.

pochówku Żydów, a przede wszystkim obóz Auschwitz-Birkenau, który wywołuje wiele konfliktów między Polakami i Żydami o panowanie symboliczne nad tym terenem. Z drugiej strony obserwuje się skomercjalizowanie żydowskiej kultury i utowarowanie jej treści, czyli przekształcanie w produkty o wartości rynkowej: festiwale przyciągają tłumy, aplauz widowni wzbudzają muzyka klezmerska, piosenki śpiewane w języku jidysz, kwitnie turystyka żydowska, powstają coraz to nowe restauracje żydowskie, nawet w galeriach hipermarketów można kupić figurki Żydów z zakrzywionymi nosami i ich namalowane podobizny. Nastąpiło kreowanie żydowskiej kultury, zjawisko, które Ruth Ellen Gruber nazwała żydostwem wirtualnym (Gruber, 2002), czyli nieautentycznym, nierzeczywistym. Rozkwita ono w całej Europie tam, gdzie Żydów nie ma bądź, tak jak w Polsce, jest ich niewielki odsetek. Po odtworzenie żydowskiej kultury, podkreśla Gruber, sięgają nie-Żydzi i to oni są organizatorami, publicznością, wykonawcami i uczestnikami rozmaitych imprez. Żydzi natomiast, już nieliczni i zasymilowani, nie mają możliwości przeciwstawić się tym działaniom, często przyjmują też je za autentyczne i swoje. Jednakże odrzucenie żydowskiego wirtualnego świata, oznaczałoby odcięcie od jedynej możliwej obecności Żydów w wyobraźni Polaków.

## Bibliografia:

---

- Cała, Alina. 1998. Mniejszość żydowska. In Madajczyk, Piotr. (Ed.). 1998. *Mniejszości przełomów politycznych (1944–1989)*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN s. 245–289.
- Chałupczak, Henryk; Browarek, Tomasz. 1998. *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Datner Helena; Melchior Małgorzata. 1997. Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty. In: Kurcz, Zbigniew. (Ed.). 1997. *Mniejszości narodowe w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 63–81.
- Davies, Norman. 1991. *Boże igrzysko. Historia Polski*. Tom 2. Od roku 1795. Kraków: Znak.
- Goldberg, Jakub. 2001. Czasy współczesne. In Tomaszewski, Jerzy; Żbikowski, Andrzej. (Eds.). 2001. *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, s. 139–154.

- Grabski, August. 1997. Współczesne życie religijne Żydów w Polsce.  
In Tomaszewski, Jerzy. (Ed.). 1997. *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*. Warszawa: Trio, s. 143–202.
- Gruber, Ruth, Ellen. 2002. *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley: University of California.
- Kersten, Krystyna. 1989. Polska – państwo narodowe. Dylematy i rzeczywistość. In Kula, Marcin. (Ed.). 1989. *Narody. Jak powstawały i jak wybijały się na niepodległość*. Warszawa: PWN, s. 442–477.
- Kersten, Krystyna. 1990. *Narodziny systemu władzy. Polska 1943–1948*. Poznań: SAWW.
- Kurcz, Zbigniew. 1997. Mniejszość niemiecka w Polsce: geneza, struktury, oczekiwania. In Kurcz, Zbigniew. (Ed.). 1997. *Mniejszości narodowe w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 83–105.
- Kurcz, Zbigniew. 2001. *Mniejszość niemiecka w Polsce na tle innych mniejszości*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Mironowicz, Eugeniusz. 2000. *Polityka narodowościowa PRL*. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Nijkowski, Lech M.; Łodziński S. (Eds.). 2003. *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Ociepka, Beata. 2001. *Deportacje, wysiedlenia, przesiedlenia – powojenne migracje z Polski i do Polski*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Olejnik, Leszek. 2003. *Polityka narodowościowa Polski w latach 1944–1960*. Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Rykała, Andrzej. 2007. *Przemiany sytuacji społeczno-politycznej mniejszości żydowskiej w Polsce po drugiej wojnie światowej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rykała, Andrzej; Barwiński, Marek. 2010. Przemiany demograficzno-społeczne i działalność organizacyjna Niemców w Łodzi na tle sytuacji mniejszości niemieckiej w Polsce po 1945 r. In Lech, Andrzej Lech; Radziszewska, Krystyna; Rykała, Andrzej. (Eds.). 2010. *Społeczność żydowska i niemiecka w Łodzi po 1945 roku*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 333–377.
- Sakson, Andrzej. 1998. *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Szmeja, Maria. 2000. *Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle analiz socjologicznych*. Kraków: Universitas.
- Tomaszewski, Jerzy. 1985. *Rzeczpospolita wielu narodów*. Warszawa: Czytelnik.
- Tomaszewski, Jerzy. 1990. *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*. Warszawa.

# MENŠINOVÁ HISTORIOGRAFIE JAKO ZÁKLADNÍ STAVEBNÍ KÁMEN MENŠINOVÉ IDENTITY

Blanka Soukupová

Antropologovi, který je specialistou na strukturované lidské představy o společnosti, se nabízí možnost zkoumat minority skrze jejich představy o vlastní minulosti. I v případě menšinových dějin půjde pochopitelně o komplex redukovaných představ menšinové veřejnosti, který si však nárokuje své pevné místo v myšlení řadových příslušníků minorit. Vědomí společného osudu totiž zakládá základní podmítku jejich identity. Krystalizace menšinové „historiografie“ ale nemusí, jak ukázal Paul Veyne, být se stavem historického povědomí v souladu (Augé, 1999, s. 10).

Výzkum interpretačních modelů menšinových „historiografií“ (jejich obsahů, forem, významů) je pak třeba vztáhnout k typologii minority. Již francouzský etnolog Claude Lévi-Strauss přitom výzkumníky nabádal, aby zjišťovali účel interpretace minulosti. Vlastní „historiografie“ může mít totiž pro minority význam stabilizace jejich situace (udržení vlastních identit), nebo rozšíření jejich pozičních možností (Lévi-Strauss, 1983, s. 1217–1231). Menšinové dějiny přitom vznikaly, vznikají a budou vznikat asynchronně, v historické chvíli přeruštání minoritních snah v minoritní hnutí. Např. čestí Židé (za první republiky se sebeoznačující jako Češi-židé), asimilanti, kteří budovali svou identitu od poslední čtvrtiny 19. století (po jistých nábězích v revolučních čtyřicáty letech) na konstruktu české etnicity a židovské náboženskosti („jsme Češi židovského vyznání“), si vytvořili silnou vizi vlastní dějinné pouti již v 90. letech 19. století (Soukupová, 2000, s. 129–133), zatímco historiografie tzv. národních Židů (sionistů) byla zformována mezi dvěma světovými válkami (Soukupová, 2005a, s. 201–203). Základní kontury představ o minulosti tzv. sudetských Němců nalezneme v *Katechismu pro sudetské Němce* (1923 Cheb), jakkoliv první „národní“ vize českoněmecké minulosti byla souběžná s dílem českého historika Františka Palackého. Stavěla na tezi o německé kulturní misi a na tezi o proněmecké vládě Přemyslovců a Karla IV. Autor katechismu, Erich Gierach, absolvent a v letech 1921–1936 profesor pražské německé univerzity, obdivovaný i historikem, univerzitním profesorem a přívržencem henleinovského hnutí Josefem Pfitznerem, vyrůstal v Liberci, tedy v neoficiálním hlavním městě českých Němců. V letech 1906–1921 zde pak působil jako středoškolský profesor (o Gierachovi srov. Hahnová; Hahn,

2002, s. 77–78). Ještě podstatně mladší byla „historiografie“ třetí autochtonní menšiny (nebo spíše etnika) v českých zemích: **Romů**. „Obrazy“ romských dějin krystalizovaly – po jistých začátcích v období tzv. Pražského jara (1968) – především na stránkách romského tisku od počátku devadesátých let 20. století (Soukupová, 2007b, s. 312). Po tzv. sametové revoluci se však, v souvislosti s revitalizací tradičních a vznikem nových menšin, začala objevovat i celá řada dalších krystalizujících etnohistorií. Např. vize **rusínské menšiny** v českých zemích je dnes reprezentována především dílem funkcionáře *Občestva Rusínů v České republice*, inženýra Rudolfa Matoly, z roku 2000. Individualizovanou společnost, v níž se česká společnost v uplynulém dvacetiletí začala přetvářet, tedy vyznačuje i zájmová pluralita (i stranicko-politická) v pohledech na minulost.

Je-li dnes pozice minorit chápána jako průsečík vztahů ve společnosti, pak kvalita menšinového historického povědomí a stupeň jeho transformace v „historiografii“ představuje jedinečný indikátor pro zjišťování minoritní schopnosti adaptace, integrace i asimilace do většinové společnosti, nebo naopak vědomé emancipace od ní (ta ovšem ještě nemusí být signálem pro nebezpečí secese). Jako příklad z českého prostoru může posloužit bezvýhradně loajální postoj Židů, přívrženců židovského národního hnutí /sionismu/, v období první republiky /1918–1938/ ke státu.<sup>26</sup>

Všechny minoritní „historiografie“ přitom pracují s pojmem **vlast**.

Osvícenské myšlení chápalo vlast jako zemi, za jejíž rozvoj se cítili být tehdejší představitelé veřejnosti zodpovědni. Tato vlast se nemusela překrývat se státem a nemusela být etnický homogenní (Hroch, 1999, s. 220). Rovněž osvícenci v českých zemích ztotožňovali vlast se zemí narození a přidali do vztahu jedince k ní výrazný emocionální rozměr (Hroch, 1999, s. 240). Až představitelé českého národního hnutí odpoutali vlast od teritoria a ztotožnili ji s národem (Hroch, 1999, s. 241). V chápání české společnosti, která dosáhla na konci 19. století řady atributů dynamické a moderně strukturované society (Kořalka, 1996, s. 124), se, především zásluhou nejsilnější politické strany: strany mladočeské, prosadilo pojetí vlasti jako matky, která má dva syny: prvorodeného, dobrosrdečného Čecha (starobylý, domorodý národ) a jakéhosi levobočka, závistivého Němce, pouhého obyvatele země (Soukupová, 2000, s. 10). Vlast nebyla přitom ztotožňována s rakousko-uherskou monarchií (rakouský stát vystupoval v roli macehy), ale se zeměmi Koruny české. Čechy a Morava, později též Slezsko, tvořily údajně jedno tělo (Soukupová, 2000, s. 28). Přibližně ve stejně době jako

26. K lojalitě sionistů k Československé republice srov. SOUKUPOVÁ, 2005a, zvláště s. 195, 198, 202, 206–207, 209.

mladočeši, tedy v devadesátých letech 19. století, „definovali“ pojem vlast i představitelé rodícího se českožidovského hnutí, loajálního s většinou českou společností. Stejně jako pro osvícence, i pro ně byla vlast zemí narození, zemí určenou osudem, zemí, k níž měli závazek. K tomu však přimkli i tradici judaistickou: v židovské tradici vystupuje jako vlast země, v jejíž půdě odpočívají naši předci. Teritoriálně se tato českožidovská vlast vymezovala Čechami a až v období mezi dvěma světovými válkami byla rozšířena na prostor nově vzniklého státu. Pro židovskou menšinu emancipující se na bázi etnické byl ideálem návrat do Palestiny – jakési pravlasti, někdejší mateřské zemi, a založení tzv. národní domoviny. Pojmy stát, domov, vlast, půda splývaly. Soudobý stav Židů jako národa bez vlasti (v synonymním označení bez půdy) byl charakterizován jako bezdomovectví (Stát Izrael vznikl až v roce 1948). Paralelně se vytvořila představa o židovské vídře jako mobilní vlasti, přenosné v prostoru i v čase. Také Hanuš Lichwitz, autor prvních českých sionistických dějin (1937), pracoval se dvěma pojmy: zevní vlast (tu Židé ztratili), a přenosná vlast (vnitřní židovský život nevázaný na hranice států) (Lichwitz, 1937, s. 12–13). Tato teze ovšem nezpochybnila diasporu, jež byla v českém sionistickém prostředí pokládána za nezbytný doplněk židovského státu (Soukupová, 2001, s. 186; 197–198). Po roce 1945, resp. 1948, znova pak po porážce Pražského jara, zvolila řada Židů cestu emigrace. Propojit diasporu a Izrael bylo vzhledem k politické situaci možné až po roce 1989. Zatímco při předchozím pokusu ve druhé polovině šedesátých let 20. století byl Izrael chápán jako země příbuzných, respektive země pro židovskou emigraci (Soukupová, 2004b, s. 112–113), po převratu získal kvalitu druhé vlasti. Pro menšinovou ortodoxii představuje pochopitelně jediný domov (Soukupová, 2002b, s. 158; 159).

Čeští Němci pocíťovali sounáležitost k zemskému společenství a ke své vlasti – k monarchii. Československou republiku ve chvíli jejího vzniku odmítali jako cizinu, uměle vytvořenou na půdě jejich předků. Menšinové demokratické němectví se přihlásilo k československému státu jako ke své vlasti ve třicátých letech. Ve stejné době ovšem henleinovské hnutí, jehož vliv v pohraničí rychle narůstal, formovalo sounáležitost Němců s německým národem (Konfliktní společenství, 1996, s. 14–15; 18–19). Čechy zůstaly otčinou, vlastí nebo mateřskou zemí se stala Německá (třetí) říše. Po vysídlení většiny českých Němců po druhé světové válce začali zůstavší Němci vztahovat termín Heimat k českým zemím. Jejich političtí reprezentanti ovšem po změnách ideologického paradigmatu v roce 1989 konstruovali tezi o tzv. vnitřním vyhnání, respektive o zůstavších Němcích jako o neplnoprávných občanech, vystavených tlakům asimilace, později o jakýchkoli státních příslušnících bez domova. Walter Piverka, mluvčí Shromáž-

dění Němců z ČR, hovořil dokonce o tzv. zamlčené menšině (Češi a Němci věční sousedé, 1993, s. 110; 142; Deutsche und Tschechen neue Hoffnung, 1992, s. 201; 204). Naopak část vysílených Němců deklaruje Německo jako množinu bydlišť. Jejich vlast představuje vzpomínka na konkrétní lokalitu v českých zemích (Hahnová, 2002, s. 93–101). V jasné opozici vůči většině vytváří své pojetí vlasti romská propaganda. Jako vlast Romů v českých zemích byla označena Československá republika, jejíž rozpad líčila romská veřejnost (aktivista Ondřej Giňa) jako rozdrobení těla (Soukupová, 2007b, s. 315). Jako původní rusínská vlast je dnes chápáno srdce Evropy, Evropa střední, přičemž poloha této vlasti je vnímána výrazně pozitivně (Matola, 2000, s. 6; 26).<sup>27</sup>

## Konstrukt českožidovského hnutí

František Palacký vybudoval koncept českých národních dějin na zvýznamnění epochy reformace a osobnosti Mistra Jana Husa. Tento konstrukt zabudovalo v 90. letech 19. století jako pilíř do svého obrazu dějin také českožidovské hnutí. Své historické oprávnění objasňovala českožidovská propaganda za pomoci teze o údajné pomoci Židů husitským bojovníkům. Vlastní pozitivní historické tradice byly tedy hledány v rámci národních dějin. „Zlatý věk“ českého národa a „zlatý věk“ Židů v českých zemích byl podle českožidovské interpretace dějin totožný. Český, stejně jako českožidovský, obraz se definoval vůči německému nepříteli. Naopak pozitivně se zabaroval ve vztahu k vlastním počátkům českožidovských snah, které líčela českožidovská propaganda až idylicky. Reformy Josefa II. spojovala menšinová interpretace především se zavedením němčiny jako jednotného jazyka státní správy. Podle minoritního výkladu šlo o germanizaci, která znesnadnila českožidovskou asimilaci.<sup>28</sup> Vlastní antisemitismus pokládal ovšem čestí Židé za hnutí, které odezní. Jejich optimismus byl dán vírou v rozum, dědictvím osvícenství (Soukupová, 2004a, s. 60–61; s. 66). Tyto základní teze byly transformovány i do prvorepublikové českožidovské „historiografie“, která stála především na myšlence údajné shody ve vývojových tendencích české a českožidovské minulosti. Významný filozof této doby, právník Jindřich Kohn, věřil i v existenci stejných vlastností; Češi a

27. Souhrnně k vývoji pojmu vlast, domov a k prožívání těchto fenoménů autochtonními národnostními menšinami Soukupová, 2008, s. 73–82.

28. K českožidovským interpretacím minulosti srov. Soukupová, 2000, s. 129–132; s. 137–138.

čeští Židé byli podle něj bytostními demokraty. Kohn, stejně jako Masaryk, odvozoval tuto schopnost od plebejského charakteru národa. Oba národy tak měly domněle jedinečné předpoklady pro práci na vybudování nové Evropy, Evropy humánní, jejímž jádrem by byly právě diaspora (Soukupová, 2005, s. 145–146). Také sionisté si vážili českého národního hnutí a údajné české tolerance – jakéhosi domnělého dědictví po české reformaci. Josefínské reformy však odmítali z jiné příčiny než asimilanti; právem v nich viděli počátek emancipace Židů a jejich následné asimilace (ke srovnání obou menšinových konstruktů Soukupová, 2002a). Naopak idealizováno bylo v národněžidovském konstraktu ghetto, v němž byly údajně po staletí uchovávány vysoké židovské hodnoty před většinovým světem (Lichwitz, 1937, s. 13–14). Také sionistický výklad starších dějin se soustředil na odmítnutí asimilace. Z tohoto důvodu nepřijali národní Židé jako své osobnosti Čechy (dominoval nikoliv Hus, ale Theodor Herzl jako zakladatel politického sionismu a Chaim Weizmann jako tvůrce Balfourový deklarace). Obdobně se distancovali i od české periodizace dějin (sionisté uznávali jako hlavní historický zlom zboření Chrámu /k obnově došlo 164 př. n. l./, rok 1806 a rok 1917 /rok vydání Balfourový deklarace/). Přesto však se ani sionistické hnutí všech paralel nezreklo. Zničení druhého Jeruzalémského chrámu (70 o.l.) bylo označeno jako židovská Bílá Hora (Soukupová, 2005a, s. 201–203). Důležitým pilířem prvorepublikových národněžidovských dějin se stal i obraz nemorálního Rakousko-Uherska, v němž museli Židé zaujmít exponované místo v česko-německém konfliktu. Nový obraz dějin se rodil během druhé republiky a protektorátu Čechy a Morava. Šoa (v poválečném synonymu židovská tragédie) byl před únorovým převratem chápán jako fenomén bez dějinné paralely, současně však jako fenomén, za nějž nesli jedinou odpovědnost Němci (odtud i souhlas židovské veřejnosti s tzv. odsunem). Nejvýznamnější poválečnou slavností se stala vzpomínka na 8. března 1944 – vyvraždění osvětimského rodinného tábora (tzv. březnová tryzna). Po roce 1948 převzala židovská reprezentace interpretaci dějin v režii Komunistické strany Československa. Jejím cílem bylo znehodnotit odkaz demokratické první republiky a anglo-americký podíl na vítězství demokratických sil nad hitlerovským nacismem. Oběti rasové perzekuce začaly být chápány jako bojovníci proti fašismu a imperialismu. Osobitost šoa (a tedy i Terezína jako hlavního židovského pamětního místa) byla potlačena. Náznak jistého zlomu přinesla až sedesátá léta, kdy se Terezín stal světovým tématem. V mnoha evropských městech byly vystavovány dětské kresby z ghetto. Současně se v sedesátých letech podařilo v široké intelektuálské společnosti oživit paměť na pražskou židovskou literaturu, psanou německy. Následná „normalizace“ (1969–1989) se vrátila

k politizaci holocaustu, současně ovšem byla v oficiální rétorice židovská tragédie často zneužívána v zápací se sionismem a Státem Izrael. Rok 1989 znamenal návrat k emancipačním tendencím vývoje (mimo jiné i odmítnutím josefínských reforem, aktivizací Památníku Terezín, znovuotevřením památníku v Pinkasově synagoze /1954–1959/ se jmény 77 297 obětí šoa, aktivizací šoa ve filmu, v literatuře a v memoárech). Osou židovské historie zůstal tedy šoa; krizován byl však i předválečný, protektorátní a poválečný antisemitismus. Nezájem české společnosti o tragický židovský osud pomáhal znova konstruovat dichotomii my a oni (Soukupová, 2006, s. 179–180; Soukupová, 2002b, s. 153, s. 156–159).

## *Konstrukt Ericha Gieracha*

---

Gierachovy „dějiny“, jejichž teze přebírá sudetoněmecká „historiografie“ dodnes (např. Fakta, 2003), konstruovaly tezi o Čechách a Moravě jako prastarém německém prostoru, který osídliли Slované až 500 let po Němcích, tezi o Němci Sámovi, jenž osvobodil Slovany, údajně nestátotvorné, o šťastném osudu Čech jako rovnoprávné součásti německé říše (1004–1806), o absurdnosti jednotného pojmu země Koruny české, o české reflexi českého státního práva jako nesmyslu i tezi o prastarých právech Němců v československém státě (v první republice). Na základě těchto konstruktů, zjevně opozičních k české historiografii, nárokoval Gierach historické právo na samosprávu (Gierach, 1937, s. 3–5). Vrcholní českoslovenští politici (zejména Edvard Beneš) byli pak skandalizováni jako vlastizárdci, kteří nedodrželi své závazky vůči menšinám (Gierach, 1937, s. 26–27). Svůj katechismus pak vyvrcholil Gierach v „důkazech“ čechizace „německé půdy“ a obecně útisku německé menšiny (!) ze strany Čechů za první republiky (Gierach, 1937, s. 207–208).

## *Konstrukt obrazu Romů v minulosti*

---

Romská „historiografie“ přebrala od historiografie většinové periodizaci romských dějin (příchod do Evropy, středověk, osvícenství, 19. století, první republika, romský holocaust), ve vlastním výkladu jednotlivých epoch se však odlišila. Týkalo se především středověku, kdy byla nelibost společnosti vůči Romům vysvětlena jako projev netolerance nepokrokové církve vůči upřímným a svobodomyslným obyvatelům (ve většinovém výkladu šlo o neslučitelnost romského životního stylu se středověkou katolickou předsta-

vou zbožných poutníků). Další rozdílnost výkladu lze nalézt v minoritních tezích o údajně idylickém 19. století (podle většinové historiografie byla v této době vydána nařízení a zákony poškozující Romy).<sup>29</sup> Konfliktní obraz menšinových dějin vrcholí pak představou první republiky jako nedemokratického státu, který vydal protickánské zákony (v české historiografii jde naopak o vrcholný produkt čeští). Osou romských dějin se stal holocaust, na němž se podle Romů podíleli i Češi (Soukupová, 2007b, s. 313–314). V pojmu romský holocaust je přitom jasně vyjádřena snaha připodobnit se k minoritě židovské, a představit romský osud ve dvou protipólech: jako osud pronásledovaných a současně jako osud těch, kteří neměli vinu na válkách a genocidách (Soukupová, 2007b, s. 314). Poválečné období je odmítáno jako doba nucené asimilace, paternalistického chování státu a současně i represí z jeho strany. V jejich důsledku se postupně údajně rozpadl tradiční romský hodnotový systém (úcta k rodičům, láska k dětem, hudební dovednost, vzájemná solidarita) (Soukupová, 2007b, s. 315).

### *Konstrukt obrazu Rusínů v minulosti*

V typické menšinové publikaci se píše o Rusínech jako o rozptýleném národu, který reflekтуje jako svůj domov Podkarpatskou Rus. Tento „národ“ údajně vyznačuje mírumilovnost a sklon k demokracii, nezištné vlastenectví a nulová povýšenost (Matola, 2000, s. 5; 27). Vysoké rusínské vlastnosti, zrcadlící se údajně právě v „národních“ dějinách, jsou dávány do kontrastu s domnělým charakterem proradných Ukrajinců. Z rusínských dějin je připomínána především doba autonomní Podkarpatské Rusi jako nedílné součásti Československé republiky, jejíž údajní nepřátelé (Židé, „Švábové“, „maďaroni“ a především „Haličané“) jsou zároveň nepřáteli Rusínů. Za národní katastrofu pokládá Matola období po druhé světové válce, v níž Rusíni obětavě bojovali na východní frontě. Po skončení války však údajně vlast ztratili; rusínští optanti, přátelsky přijati Československem, začali být nepřáteli československého státu šikanováni. Ludvík Svoboda, armádní generál, ochránci Rusínů, totiž ztrácel vliv. Rusínské pozice se prudce zhoršovaly. Ke „vzkříšení“ Rusínů, které zničili haličtí nacionalisté, došlo, po jistých nábězích z roku 1968, až v roce 1990 (Matola, 2000, s. 11–16; 26;

29. Podle archiváře Stanislava Šislera šlo o protickánská zákonáření (1987. ZKSVI, č. 3. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV), podle historičky Jany Machačové šlo o doklad dobového zákonodárství, které nemělo protickánský charakter (Slezský sborník, 1, 1994 (/roč. 92/)).

37–39).<sup>30</sup> Za nejvýraznější rusínskou osobnost je považován kanadský historik Paul Robert Magosci a malíř Andy Warhol (Matola, 2000, s. 28). Dodejme, že takovýto menšinový obraz minulosti je ovšem reakcí na obdobně menšinově zatížené texty psané z ukrajinských pozic<sup>31,32</sup>.

## Závěrem

Vzhledem k té skutečnosti, že se menšiny nejen asimilují, ale ireasimilují, že se mění zahraničněpolitická i domácí situace, nemusejí být ani zformované představy o vlastní minulosti v delším časovém horizontu konstantní. Historik Miroslav Hroch doporučoval sledovat obraz dějin v závislosti na menšinové vazbě ke státu, nebo k tzv. mateřskému národu. Zároveň upozornil na význam historického vědomí (respektive povědomí) při zmenšování vzdálenosti od tzv. mateřského národa, který ovšem disponuje mnoha stereotypy a předsudky (Hroch, 1999, s. 148; 152). Přestože se tento postup zdá být zcela legitimní, upozornili jsme i na možnost jiné typologie minorit. V obou případech si však musíme klást otázky periodizace veřejného menšinového vzpomínání v poměru k většinové interpretaci minulosti, datace dějinných zlomů, otázku selektivnosti, redukce dějinné látky, respektive otázku zapomínání, zamlčování minulosti, otázku dějinných traumat a vítězství, otázku významných kapitol menšinových dějin, opět ve vztahu k historii většinové, otázku „přítel“ a „neprítel“, osobnosti a zrádců, otázku instrumentalizace minulosti ve prospěch menšinových politických nároků i morálního „kapitálu“ – a s ní úzce svázanou otázku údajného menšinového charakteru (osobitosti, zvláštnosti menšinové cesty dějinami), který se „vynořuje“ prostřednictvím obrazu dějin a může rozkolísat většinou převahu, otázku menšinových symbolů, topografie minoritních dějin, a konečně i v obecné rovině otázku pravidel konstrukce obrazů dějin podle menšinových interpretacích vzorců, charakteru nosných prvků menšinových konceptů minulosti ve veřejnosti, případně surrogátů za minulost.

30. Rusínské dějiny se hlásí rovněž k tradici husitské (s. 19), ke Komenského modelu vzdělávání (s. 19–20).
31. Příkladem může být lingvistická práce profesora Mikuláše Šteca pro Zváz Rusínov-Ukrajincov ČSFR, práce, v níž se dočteme že: „*Názvy Rusín, Rusnák, Ukrajinec sa používali ako synonymá na všetkých ukrajinských územiacach*“ (Štec, 1992, s. 16). – Termín Rusín je pak chápán jako původní označení pro Ukrajince (Štec, 1992, s. 20). – V závěru konstruoval autor tezi o jednotném ukrajinském národu (Štec, 1992, s. 6).
32. Souhrnně k dějinám etnických menšin Soukupová 2007a.

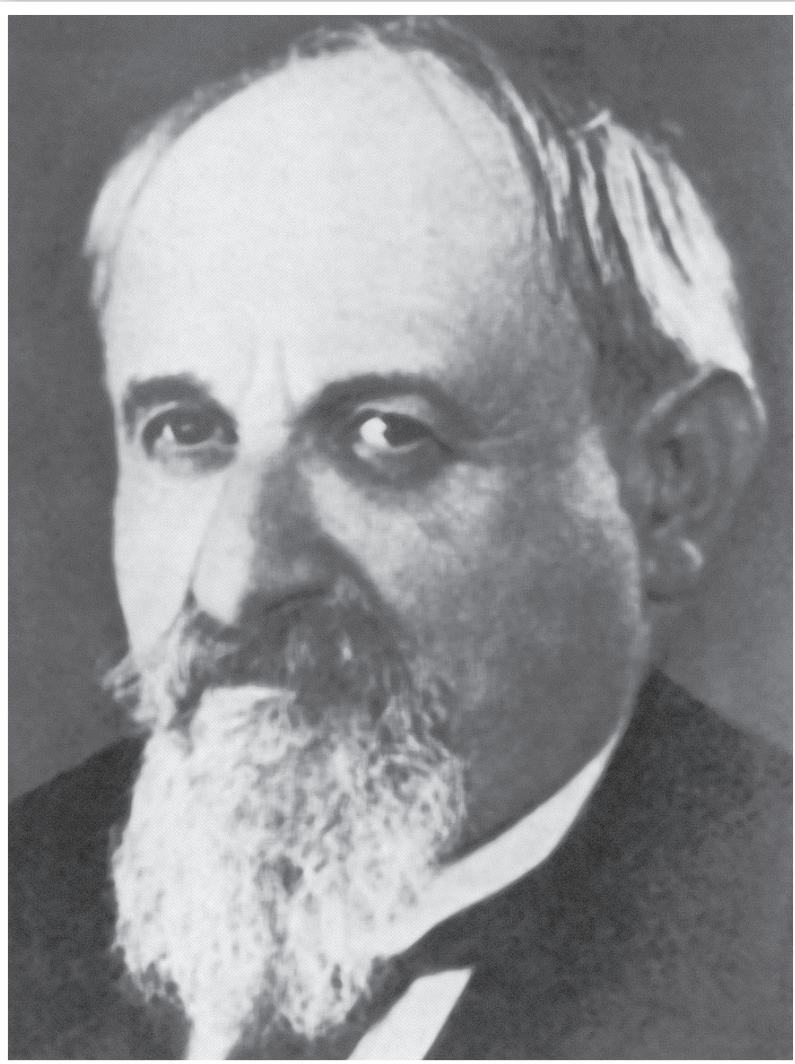
## Literatura a prameny:

---

- Augé, Marc. 1999. *Antropologie současných světů*. Brno: Doplněk.
1993. Češi a Němci věční sousedé. *Tschechen und Deutsche ewige Nachbarn*. Praha: Prago Media.
2003. *Fakta sudetoněmecko-českých dějin*. Wiesbaden: Bund der Vertriebenen, Landesverband Hessen.
- Gierach, Erich. 1923. *Sudetendeutscher Katechismus*. Reichenberg: Sudeten-deutscher Verlag Franz Kraus.
- Hahnová, Eva; Hahn, Hans Hennig. 2002. *Sudetoněmecká vzpomínání a zapomínání*. Praha: Votobia.
- Hroch, Miroslav. 1999. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta.
1996. *Konfliktní společenství, katastrofa, uvolnění. Náčrt výkladu česko-německých dějin od 19. století*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.
- Kořalka, Jiří. 1996. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. Histoire et ethnologie. *Annales E.S.C.*, 6, s. 1217–1231.
- Lichwitz, Hanuš. 1937. *Dějiny cionistického hnutí*, sv. 2. Praha: Nákladem židovského národního fondu a ústředního svazu cionistického v ČSR.
- Matola, Rudolf a kol. 2000. *Rusini v Praze*. Praha: Obščestvo Rusinů v ČR.
- Olbert, Franz; Prouza, Petr. (Eds.). 1992. *Deutsche und Tschechen neue Hoffnung? Češi a Němci nová naděje?* Praha: Nadace Bernarda Bolzana v Praze.
- Soukupová, Blanka. 2000. *Česká společnost před sto lety. Identita, stereotyp, mytus*. Praha: SOFIS.
- Soukupová, Blanka. 2007a. A Few Notes About Minorities „Public“ View of History (Through the example of the autochthonous Jewish and Roma minorities in the Czech Lands). In Jurková, Zuzana; Soukupová, Blanka; Novotná, Hedvika; Salner, Peter. (Eds.). *Minority: Construct or Reality? On Reflection and Self-realization of Minorities in History*. Bratislava: ZING PRINT, s. 34–50.
- Soukupová, Blanka. 2002a. Českožidovská a národněžidovská (sionistická) interpretace dějin. Příspěvek k tzv. vzorům myšlení a čtení národnostní menšiny. *Slezský sborník*, 100, 2002, č. 4, s. 257–269.

- Soukupová, Blanka. 2002b. Identita židovské minoritity po tzv. Sametové revoluci (1989 – 1992). Na základě veřejných menšinových projevů.
- In Šrajcerová, Olga. (Ed.). *Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí*. Opava: Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě, Dokumentační a informační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze.
- Soukupová, Blanka. 2004a. Čeští Židé: deziluze jako impuls k vyprofilování sebevědomého českého židovství. In Soukupová, Blanka; Salner, Peter. (Eds.). *Modernizace, identita, stereotyp, konflikt. Společnost po hilsneriádě*. Bratislava: ZING PRINT.
- Soukupová, Blanka. 2004b. Židovská identita ve 20. století. Tradice a historická změna. In Luther, Daniel; Salner, Peter. (Eds.). *Menšiny v meste. Premeny etnických a náboženských identit v 20. storočí*. Bratislava: Ústav etnologie SAV, ZING PRINT.
- Soukupová, Blanka. 2007b. Minulost a dějiny jako základní argumentace existence etnické skupiny (s konkrétním příkladem romské menšiny v českých dějinách). In Balvín, Jaroslav. (Ed.). *Dějiny multikulturality a multikulturní výchovy*. Praha; s. 311–316.
- Soukupová, Blanka. 2006. Pohledy židovské veřejnosti na minulost po šoa (Významy oficiálních „dějin“ pro aktuální přítomnost). In Salner, Peter. (Ed.). *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: ZING PRINT.
- Soukupová, Blanka. 2005a. *Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje*. Bratislava: ZING PRINT.
- Soukupová, Blanka. Vlast a domov u autochtonních národnostních menšin v českých zemích (na příkladu strukturované židovské, německé a romské menšiny). In Bittnerová, Dana; Heřmanský, Martin. 2008. *Kultura českého prostoru. Prostor české kultury*. Praha: ERMAT, s. 73–82.
- Soukupová, Blanka. 2005b. Židovská menšina v České republice po rozpadu Československa – život s židovstvím, češtívím a českoslovenstvím (O identitě českých Židů na základě vybraných veřejných minoritních projevů). In Šrajcerová, Olga. (Ed.). 2005. *Migrace tolerance integrace II*. Opava: Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě, Informační kancelář Rady Evropy v Praze.
- Soukupová, Blanka. 2001. Židovská národní identita po vzniku Československé republiky. In Salner, Peter; Luther, Daniel. (Eds.). *Etnicita a mesto. Etnicita ako faktor polarizácie mestského spoločenstva v 20. storočí*. Bratislava: Ústav etnologie SAV.
- Štec, Mikuláš. 1992. *Rusíni či Ukrajinci?* Prešov: Zväz Rusínov – Ukrajincov ČSFR.

## OBRAZOVÁ PŘÍLOHA:



*Jindřich Kohn, právník, filosof, představitel meziválečného českožidovského hnutí.  
Portrét přinesl Kalendář českožidovský na rok 1935–1936 (roč. LV).*

# K HISTORII ŽIDŮ

## V ČECHÁCH, NA MORAVĚ A V SLEZSKU.

906 AŽ 1620.

VYDAL

**BOHUMIL BONDY,** —

EM. PRESIDENT OBCHODNÍ A ŽIVNOSTENSKÉ KOMORY V PRAZE.

K VYDÁNÍ UPRAVIL A DOPNLNIL

**FRANTIŠEK DVORSKÝ,** —

EM. ŘÍDITEL ZEMSKÉHO ARCHIVU KRÁLOVSTVÍ ČESKÉHO.

51.06.3473.

I.

906—1576.

VYDAVATEL A NAKLADATEL BOHUMIL BONDY V PRAZE.

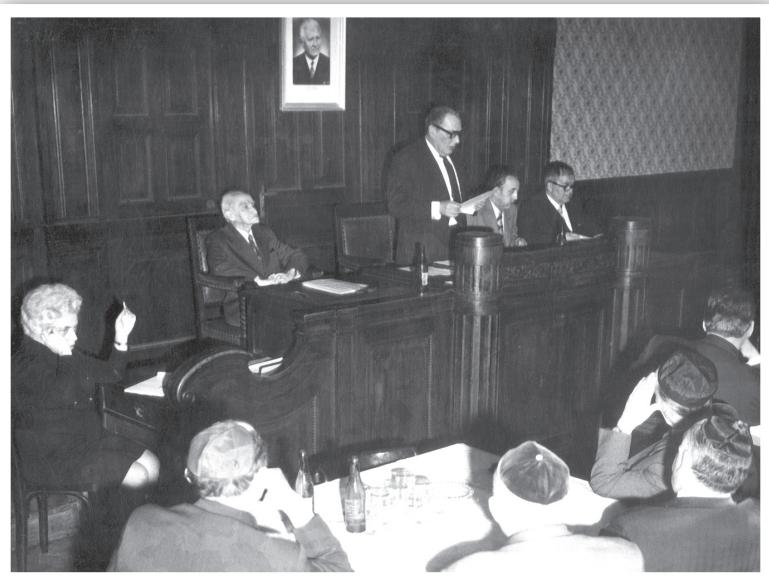
V KOMISI KNIHKUPECTVÍ FR. ŘIVNÁČE.

1906.

Titulní strana prvního dílu dějin Židů v českých zemích (1906) od Františka Dvorského. Dílo vyšlo zásluhou významného českožidovského podnikatele a mecenáše Bohumila Bondyho, prvního českého prezidenta obchodní a živnostenské komory v Praze.



*Svatba asimilovaných židovských snoubenců v meziválečném období.*



*Sjezd Rady židovských náboženských obcí v České socialistické republice.  
Židovská radnice v Praze, 1975.*



Skupina Romů v Praze na konci 19. století. Pražský ilustrovaný kurýr (č. 47 ze 17. 2. 1896) přinesl fotografií pod názvem „Tlupa cikánská“.

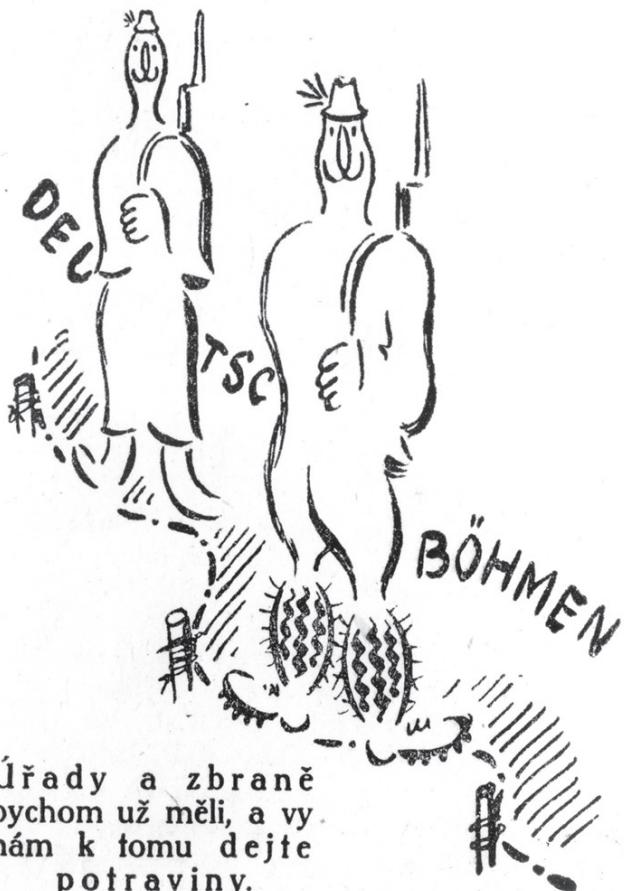


Max Duchek: Cikánská mládež. Obraz upevňoval většinové stereotypy o Romech: o jejich údajné nespoutanosti, schopnosti radovat se ze života a lásce k hudbě.  
Zlatá Praha (seš. 19 z 24. 5. 1928, s. 377).



Josef Šilhavý: Cikánská matka. Obraz odpovídal pozitivnímu většinovému stereotypu o Romech, kteří obětavě milují vlastní děti. Zlatá Praha (seš. 12 ze 4. 2. 1926, s. 227).

## DEUTSCHBÖHMEN.



Vznik německé provincie Deutschböhmen v roce 1918.  
Pokus Němců o odtržení v české karikatuře (Nebojsa, č. 5 z 5. 12., s. 4).



Ochotnické představení dětí české menšiny v Liberci v roce 1918 (*Světozor* 1918, č. 24).



Slavnostní otevření české menšinové školy v pohraničí  
(Mimoň u České Lípy 12. 10. 1919). Fotografií přinesl *Světozor* (1920, č. 12).



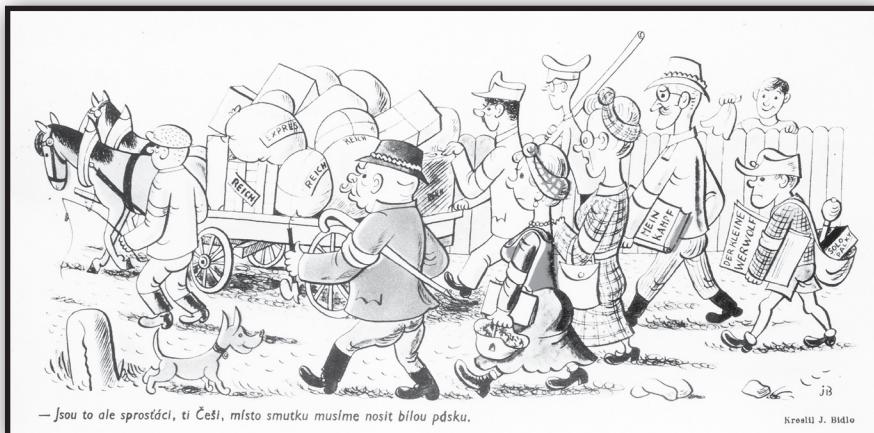
Německé děti ve škole v Šumburku-Jistebnici v roce 1935.  
Delegace českých levicových spisovatelů vyzvala, aby se přihlásily děti,  
které v době hospodářské krize ráno nesnídaly (Světozor 1935, s. 707).



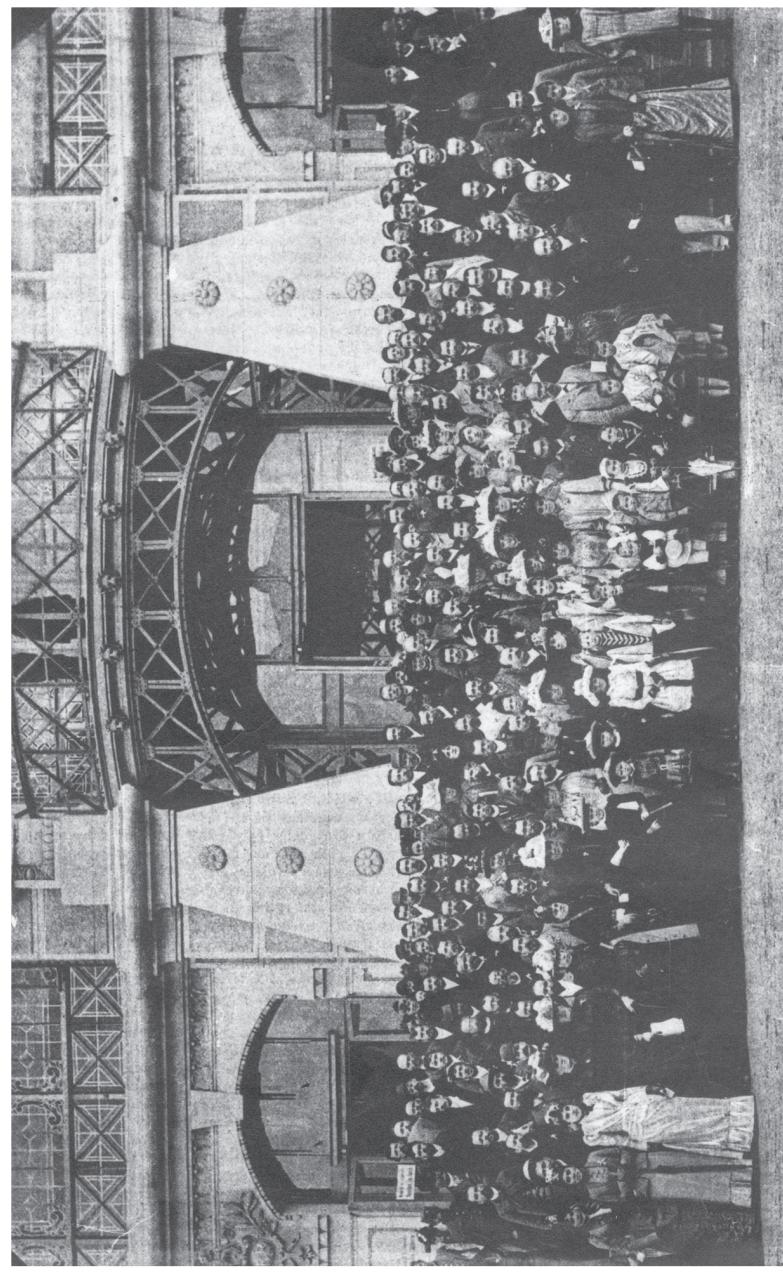
Organizované vysídlení německého obyvatelstva z Prahy v první polovině roku 1946  
(Národní osvobození, č. 63 z 15. 3. 1946, s. 1).



Organizované vysídlení německého obyvatelstva z pohraničí  
v první polovině roku 1946 (Národní osvobození, č. 149 z 29. 6. 1946, s. 3).



Vysídlení Němců v karikatuře J. Bidla v satirickém levicovém týdeníku Dikobraz  
(č. 19 z 8. 5. 1946, s. 8).



Bulháři na Zemské jubilejní výstavě v Praze 1891 (Světozor 1891, s. 460).



Rusni na Zemské jubilejní výstavě v Praze 1891 (Světozor 1891, s. 441).