

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra středoevropských studií

Studijný program: slovenština, literárně-historickovědná NMgr

Bc. Julianna Babúsová

Židovská identita a jej vývin v reflexii slovenskej literatúry

**Jewish identity and its development in reflexion of Slovak
literature**

Magisterská diplomová práca

Vedúca práce: PhDr. Jana Pátková, Ph.D.

Praha 2018

Podakovanie a vďačnosť patria predovšetkým vedúcej mojej práce, PhDr. Jane Pátkovej, Ph.D. Ďakujem jej za cenné rady, pripomienky a odborné vedenie, bez jej nezištnej pomoci by táto práca nemohla vzniknúť. Ďakujem týmto za pomoc aj pánovi Mgr. Františkovi Ochronovi, ktorý sa postaral o korektúru diplomovej práce, a tak dopomohol vzniku jazykovo kvalitného textu.

Prehlasujem, že som diplomovú prácu vypracovala samostatne, že som riadne citovala všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

Praha, 31.07.2018

Abstrakt

Židovská tematika a jej rôzne aspekty sú v slovenskej literatúre málo spracované. Cieľom diplomovej práce bol poukázať na dôležitosť tejto tematiky. Naším hlavným vodidlom pri jednotlivých interpretáciách bol pracovný pojem identity, ktorý je zároveň aj relevantným aspektom pri prezentovaní širších súvislostí. Identita je totiž javom, ktorý sa dá najlepšie uchopiť v konfliktných situáciách opozícií „my“ verzus „oni“, keď sa význam a obsah pojmu (kto a čo som ja, kto a čo si ty) sa premieta najzreteľnejším spôsobom. Slovensko-židovské vzťahy sú reprezentatívnym príkladom takejto binárnej opozície. Východiskom našej práce bola hypotéza, že zobrazovacie tendencie ohľadom židovskej tematiky môžu súvisieť s neliterárnym kontextom prejavujúcim sa v reprezentačnej praxi slovenskej literatúry. V stredobode nášho účelového bádania bolo skúmanie konštrukcií židovských identít prejavujúcich sa v rôznych interpretačných a kompozičných rovinách diel slovenskej krásnej literatúry, pričom diela nežidovských autorov sme považovali za heterointerpretáciu a diela židovských autorov za autointerpretáciu toho istého javu, čiže židovskej identity. Pomocou pojmu tradícia sme zohľadnili aj diachrónny aspekt skúmaného javu. V práci boli konfrontované dve patričné definície: Gadamerovská stála a apriórna tradícia, ktorá je skôr pozitívnym konštruktom a postkolonialistické ponímanie, ktoré poukazuje na zvrátenú tvár javu, na jeho negatívnu funkciu, ktorej cieľom môže byť prezentácia a konzervácia represie a moci. Zrážkou týchto dvoch definícií sme sformovali našu kľúčovú otázku: aká je reprezentačná tradícia slovenskej literatúry ohľadom židovskej tematiky? Existuje nejaká stála tradícia alebo v spleťosti mocensko-túžobných vzťahov vznikali meniace sa tradície-tendencie? Na túto otázku sme dávali odpoveď v troch interpretačných častiach. V prvej časti sme s pomocou operatívneho pojmu stereotyp pojednávajúc o šiestich zobrazovacích aspektoch slovenskej literatúry načrtli obraz Žida v slovenskej literatúre. Poukázali sme na to, že v obraze židovského krčmára sa reflektovalo sociálne postavenie Židovstva (neroľnícke postavenie, nepravá vyššia vrstva), potom také celoeurópsky rozšírené motívy ako nekresťanský pôvod a úžerníctvo, ale taktiež sme identifikovali aj špeciálne slovenský prvok, motív odnárodnenia. Tieto motívy sa dožívali svojho vyvrcholenia v antisemitských zobrazovacích tendenciách slovenského realizmu. V nadväznosti na tento fakt sme uviedli aj dve socialistickou cenzúrou upravené diela. V súvislosti s problematikou alkoholizmu sme sa zaoberali s literatúrou s výchovnými tendenciami, v ktorej Židia vystupovali ako vinníci. V stereotype Žida prefikanca sme rozpoznali takú frekventovanú postavičku, ktorá je v románe Reštavrácia vykreslená ako

kontratypická postava, ktorá poslúži dobrej veci. Ozajsné kontratypy sme prezentovali v súvislosti s poviedkami *Martina Kukučina* a *Boženy Slančíkovej-Timravy*. Spisovatelia realizmu obracali svoju pozornosť k obyčajnému človeku a všedným témam. Hlavným protagonistom ich poviedok sa stáva aj postava Žida. Na základe zosumarizovaných konzekvencií interpretácií sme došli k tvrdeniu, že heterointerpretačná prax slovenskej literatúry – až do obdobia holokaustu – odráža veľkú mieru negatívnej stereotypizácie. Významotvorná sila holokaustu sa v slovenskej literatúre preukázala ako zmena literárnych tendencií. Zaužívané negatívne stereotypy vystriedala istá tematická fixovanosť a jednostrannosť: stredobodom literárneho záujmu sa stal holokaust. V práci sme sa preto silno priklonili k tvrdeniu, že v slovenskej literatúre ohľadom židovskej tematiky neexistuje kontinuálna a všeobecne platná, normatívna tradícia, prvotné motívy a významy sa neustálili a nepredstavujú predpoklad porozumenia. V našej práci sme vyložili texty dvoch spisovateľov so židovským pôvodom. V zbierke *Leopolda Laholu Posledná vec* sa tragická autentická skutočnosť prepisuje do esteticky veľmi hodnotného svojského jazyka, ktorá pre súdobú (socialistickú) literárnu kritiku nebola prijateľná. Rozborom ikonického román *Gejzu Vámoša Odlomení haluz* sme sa snažili poukázať na to, že spisovateľov ideál zlatého veku je kultúrnym hybridom, ideologickým konceptom, v ktorom sa odrážajú asimilačné perspektívy prvej Československej republiky. Židovská otázka vo Vámošovom diele sa javí byť následkom určitej kamufláže, koloniálnej mimikry, pretože sa v spisovateľovom ideologizme groteskne odzrkadľuje „kolonizátorova podobizeň“, k výstavbe čoho Vámoš používal stereotyp, negáciu náboženskej identity pomocou kresťanskej logiky, a konštrukty pseudoidentít.

Summary

The Jewish theme and its various aspects are slightly processed in the Slovak literature. The aim of this thesis is to point out the importance of the topic. The main guideline of each interpretation is the term of identity, which is also a relevant aspect when presenting a broader range of contexts. Identity, in this case, is a phenomenon that can be best seized in the opposition of "we" versus "them", when its meaning and content (who and what am I, who and what are you?) are reflected in the most accurate way. The Slovak-Jewish relations are a representative example of such a binary opposition. The hypothesis of the work is that the representation practice of Slovak literature regarding the Jewish topic may be related to the non-literary context. The focus of the research is the examination of the constructions of Jewish identities that appeared in various interpretative and compositional layers of works of Slovakian high literature. The works of non-Jewish authors are considered to be hetero-interpretations, while the works of Jewish authors are self-interpretations of the same phenomenon, Jewish identity. Using the notion of tradition, the diachronic aspect of the phenomenon is taken into account. In the thesis two relevant definitions are confronted: *Gadamer's* rather positive steady and a priori tradition and the interpretation of postcolonial tradition. Postcolonial tradition points out to the reverse face of the phenomenon and to its negative function, which aims to present and preserve repression and power. By contrasting these two definitions the key question is the following: how does the representation tradition of Jewish topic appear in Slovak literature? Is there a permanent tradition or are there changing traditions (tendencies) emerging from the complexity of power-desire relationships? The question is answered in three interpretative parts. In the first part, with the help of the operative category of stereotype, dealing with the six depicting aspects of Slovak literature, the picture of Jew in the Slovak literature is drawn. The image of the Slovak Jewish innkeeper reflects the social status of Jewry (non-rural status, mobile class or prismatic group). There are also such European-wide motives like their non-Christian origin and usury and especially Slovak element: the motive of the fear of assimilation. These motives have reached their zenith in the anti-Semitic depicting tendencies of Slovak realistic literature. As a result of this fact, two novels modified by socialist censorship are presented in the thesis. In connection with the issue of alcoholism the thesis deals with tendential literature, in which the Jews featured as malicious culprits. In the stereotype of Jewish fraud – frequented figure –, who is for instance contratypically depicted in the novel *Reštavrácia* as a protagonist, who aims for

the good thing. Real contratypes are presented in connection with the short stories of *Martin Kukučín* and *Božena Slančíková-Timrava*. Realist writers turned their attention to ordinary people and everyday themes, so the figure of the Jew could become the main protagonist in their short stories. As a conclusion, based on the summarized deductions from interpretations, the hetero-interpretation practice of Slovak literature – up to the Holocaust period – reflects a large degree of negative stereotyping. The proof of the sense-forming power of the Holocaust in the Slovak literature is the change in literary tendencies. The negative stereotypes were replaced by certain thematic fixations and unilateralism: the topic of Holocaust became the center of literary interest. In this thesis, it is inclined that there is no continuous and generally valid, normative tradition in the Slovak literature regarding the Jewish theme: the primal motives and meanings have not persisted and they are not preconditions of understanding. In the work several texts of two writers with Jewish origin are interpreted. *Leopold Lahola* in his collection of short stories, *Posledná vec*, transformed the tragical and authentic reality into aesthetically valuable language, which was not acceptable for contemporary socialist literary criticism. The thesis points out by analyzing the iconic novel from *Gejza Vámoš*, *Odlomená haluz* that the writer's idea of the golden age is a cultural hybrid, an ideological concept reflecting the assimilation perspectives of the first Czechoslovak Republic. The Jewish question in his work appears to be the result of a certain camouflage, a colonial mimicry, because the writer's ideology is a grotesque reflection of the "colonizer's image". To construct his ideology he uses stereotype, the negation of religious identity using Christian logic, and constructs of pseudo-identities.

Obsah

Abstrakt.....	4
Summary	6
Obsah.....	8
1. Židovská tematika a pojem identity.....	10
1.1 Židovská otázka z perspektívy pojmu identita.....	11
1.2 „Dnes ich považujú za exponentov Maďarov (...)“ – Židia ako slovenský konštrukt Iných.....	13
1.3 „Formovať reprezentáciu sveta“ – literatúra a postkolonializmus.....	16
1.4 Metodologicko-teoretické východiská – základy postkolonialistického diskurzu.....	18
2. Stereotyp a obraz Žida v slovenskej literatúre.....	21
2.1 „Bo hrdinská báseň tak sa bez toho zaobísť nemôže ako (...) žid bez krčmy“ – remeslo ako synonymický atribút sociálneho postavenia.....	22
2.2 Problém korhel'stva – výchovné tendencie slovenskej prózy.....	26
2.2.1 „A či si ty žid? Nosatý žid?“ – fyziognómia ako diferenciacno-delimitačný znak.....	30
2.2.2 Subtílny antisemitizmus románu Krčmársky kráľ ako „postup, jímž Západ Orientu vládne“.....	31
2.3 Žid prefikanec.....	32
2.4 „Žid tlačí ľud náš hrozným spôsobom“ – protižidovské tradície slovenského realizmu.....	35
2.5 Slovenský literárny realizmus a kontratyp.....	40
2.5.1 Žid-vinník ako hlavný protagonista.....	40
2.5.2 Slovenský dedinský večný Žid.....	41
2.5.3 „(...) že sa i židia vedia tak hrýzť ako my ľudia.“ – Pódiho dezilúzia ako kontratyp.....	43
2.6 Holokaust a stereotyp tematickej fixácie.....	44
3. Hybridnosť a mimikry v dielach Gejzu Vámoša.....	47
3.1 Stereotypná odlišnosť pohlavia ako základ zlatého veku.....	47
3.2 Sproblematizovanie náboženstva a náboženskej identity.....	50
3.3 Konštrukcia židovských identít.....	58
3.3.1 „Zapadlý prežitok dávnych, hnusných časov“.....	58
3.3.2 Mrzký nenávidený janičiar.....	59
3.3.3 Iniciačný román v službách „apostatického“ ideologizmu.....	60
3.4 „Být poangličtěn znamená zásadně nebýt Angličanem“.....	62
4. „Prepis autentické skúsenosti (...) do roviny atypickej literárnej štylizácie“ – <i>Iný</i> a literárna inakosť v dvoch poviedkach Leopolda Laholu.....	66
4.1 Žid človekom nie je – dehumanizácia, čiže „zóna nebyť“.....	68
4.2 Zoznam individuálnej racionality stvoriteľa Brunnera.....	73

5. Záver: židovská tematika na rozhraní fikcie a skutočnosti.....	77
5.1 Znieť slovensky – na margo slovenských židovských spisovateľských identít.....	81
Použitá literatúra:	83
Primárna literatúra:	83
Sekundárna literatúra:.....	85

1. Židovská tematika a pojem identity

Židovská tematika a jej rôzne aspekty sú v slovenskej literatúre málo spracované.¹ Dôvody môžu byť prirodzene rôzne. Bez toho, aby sme sa púšťali do nezmyselných dohadov, načrtneme niekoľko možných príčin. Na prvý pohľad sa táto tematika môže javiť ako príliš periférna a nepodstatná z hľadiska celistvej interpretácie slovenskej literatúry. Slovenská literatúra totiž – z historických dôvodov – nedisponuje širokou tradíciou v tomto smere. Myslíme tu napríklad na zloženie slovenskej intelektuálnej vrstvy, ktorá až do 20. storočia prakticky postrádala židovský prvok. (Ten totiž alebo zostával Židom, alebo sa asimiloval a stal sa Maďarom. Prvý spisovateľ so židovským pôvodom sa objavuje v slovenskej literatúre len v dvadsiatych rokoch 20. storočia.) Taktiež je faktom, že v mnohých literárnych dielach môžeme hovoriť o židovskom motíve len ako o útržkovitom „pasívnom pozadí“², táto tematika preto z hľadiska celistvej interpretácie slovenskej literatúry častokrát nie je vnímaná ako „mainstreamová“, čiže popredná.

Cieľom našej práce je poukázať na dôležitosť tejto tematiky a ukázať jej zaujímavé aspekty. Nechceme dospieť záverom typu *ex cathedra*, no radi by sme začali týmto – ako to navrhoval **Edward W. Said** (1935 – 2003) istý nový „*dialóg s estetickými procesmi*,

¹ Prirodzene sa touto tematikou už viacerí – aspoň čiastočne – zaoberali, avšak určite nemôžeme hovoriť o systematickom, účelovom a sústreďenom spracovaní alebo interpretácii. Uvádzame na tomto mieste – bez snahy podávať celistvú bibliografiu – zoznam diel, ktoré túto tematiku nejakým spôsobom spracovávajú. Pozri: MARČOK, Viliam: *Židovskí spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/2, 64–72; 1998/3, 79–82; 1998/4, 44–54; 1998/7–8, 259–260; ďalej ALNER, Juraj: *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*, Bratislava, Adora Lingua, 2011; pozri ešte: HOLÝ, Jiří: *Holokaust - Šoa - Zagłada: v české, slovenské a polské literatúre*, Praha, Karolinum, 2007; pozri ďalej: JAKUBÍK, Henrich: *Obraz židovstva v slovenskej klasicistickej a romantickej literatúre*, dostupný online na <https://www.google.sk/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CC8QFjAB&url=http%3A%2F%2Fvoltaire.netkosice.sk%2Farchive%2Fslovensko%2FObraz%2520zidovstva%2520v%2520slovenskej%2520klasicistickej%2520a%2520romantickej%2520literature.doc&ei=h9JsU7SbPMWd7gbgmoDoCw&usq=AFQjCNECbRNy7fUEfq108maSBEJ7Uw8G2Q&bvm=bv.66330100>, [2014-05-09, 16:08]; ďalej ešte: ŠTÍTOVSKÝ, Miroslav: *Židia a ich kritické zobrazenie v staršej slovenskej literatúre*, Bratislava, Eco-konzult, 2016.

² Pojem pasívneho pozadia používal Edward W. Said, popredný teoretik postkolonialistickej vednej disciplíny v súvislosti interpretáciou diel Alberta Camusa, kde mu „vytýka“ istý zobrazovací nedostatok, menovite to, že vo svojich dielach Alžírsko využíva len ako pasívne pozadie, pričom je slepý pre jeho ozajstný obraz, imperiálny aspekt, ktorého najlepším dôkazom je on sám. Pozri napríklad: SAID, Edward W.: *Hogyan talált magára Európa, miközben bekebelezte a világot. Kultúra és identitás*, Magyar Lettre International, 2004/Nyár, 53. szám, dostupné online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre53/said.htm> alebo SAID, Edward W – BURGMER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrud – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 608.

intelektuálnymi formuláciami (konceptmi) a ich realizáciami“³ v rámci slovenskej literatúry, a to s hlavným zreteľom na židovskú tematiku.

Naším cieľom najlepšie vyhovoval pracovný pojem identity, ktorý bol naším hlavným vodidlom pri jednotlivých interpretáciách. Identita je síce parciálnym aspektom celej tematiky, no – ako to ukážeme v tejto kapitole neskoršie – má aj určitú všeobecnú, synekdochickú platnosť *pars pro toto*, a preto si myslíme, že je relevantným pojmom pre prezentovanie širších súvislostí pojednávanej tematiky.

Pojem identity zaviedol do spoločenského vedomia prvýkrát nemecko-americký psychoanalytik **Erik Homburger Erikson** (1902 – 1994) v roku 1950. Produktivita tohto pôvodne psychologického pojmu bola veľká, nakoľko sa medzičasom stal široko používaným, interdisciplinárnym termínom. Rôzne slovníky slovenského jazyka⁴ vykladajú toto pôvodom latinské slovo vo všeobecnosti ako *totožnosť (identickosť), úplnú zhodnosť vo všetkých vlastnostiach, rovnakosť*, pričom vo filozoficko-psychologicko-sociologickom ponímaní vysvetľujú jeho význam ako *konkrétne, individuálne, ničím nezameniteľnú, teda jedinečnú podstatu, jednotu, ucelenosť, čiže svojbytnosť jednotlivca-individua, prostredníctvom ktorej jedinec jednak prežíva sám seba a svoju nemennosť v rozličných životných situáciách, jednak pociťuje aj svoju odlišnosť od iných*. Prirodzene sa nám preto v súvislosti s pojmom identita vynára otázka: „Kto som ja?“⁵

1.1 Židovská otázka z perspektívy pojmu identita

Židovská tematika v spojitosti s tematikou a pojmom identity, z ktorého – ako sme to skonštatovali v horeuvedenom odseku – prirodzene vyplýva otázka skúmajúca totožnosť, ponúka ďalšiu, širšiu súvislosť: kontext židovskej otázky. Židovská otázka by mohla byť nevinnou podobou otázky **kto a/alebo čo je (to) Žid?** Sledujme ale genealógiu tejto otázky v priebehu storočí. Od doby, keď v roku 70 zanikol pôvodný židovský štát, židovstvo žije v diaspóre (galut) ako cudzí element prijímacích krajín. Židovstvo so svojim náboženstvom

³ Vlastný preklad z citátu z SAID, Edward W.: *Hogyan talált magára Európa, miközben bekebelezte a világot. Kultúra és identitás*, Magyar Lettre International, 2004/Nyár, 53. szám, dostupné online: <http://www.e3.hu/scripta/lettre/lettre53/said.htm>.

⁴ Pozri pojem „*identita*” v Krátkom slovníku slovenského jazyka alebo v Slovníku súčasného slovenského jazyka na webovej stránke: <https://slovník.juls.savba.sk/>.

⁵ „*Identita je znalosť a zážitok, znalosť a prežívanie našej vnútornej skutočnosti zhrňujúca kognitívne aj emocionálne prvky, odpovedajúca na otázku 'Kto som ja?'*“ Vlastný preklad z RÉVÉSZ, György (2007): *Személyiség, társadalom, kultúra – a pszichoszociális fejlődés erikson-i koncepciója*, In: Gyöngyösiné Kiss Enikő – Oláh Attila (ed.): *Vázlatok a személyiséglélektan alapvető irányzatainak tükrében*, Budapest, Új Mandátum. 2007, 224.

a tradíciami predstavovalo separátne teleso v rámci spoločnosti. Židovská otázka preto nie je ozajstnou opytovacou formuláciou skúmajúcou židovskú totožnosť, je skôr reakciou a odpoveďou väčšinovej spoločnosti: implicitne vyjadruje problematickosť židovského elementu. V tejto problematickosti sa artikuluje a odráža nechápajúci postoj väčšinovej spoločnosti, ktorá koexistujúcu židovskú entitu nedokáže uchopiť a umiestniť v rámci svojich predstáv, chce ju nutne riešiť. Židovská otázka – ako to veľmi výstižne uvádza maďarský hebraista Géza Komoróczy – nie je židovskou otázkou, čiže nie je otázkou kladenou zo strany židovstva, ale je jednoznačne konštruovaná väčšinovou spoločnosťou.⁶

Židovská otázka je teda nelichotivým vonkajším pohľadom a vedie nás k predstave problematickej, *diskurzívnej identity*⁷, ktorá existuje v neustále spochybňovanom rámci, v priestore reprezentácie, v ktorom sa konfrontuje so svojim *Iným*.⁸ „*Konstrukce identity (...) je (...) především konstruktem – zahrnuje vytváření protikladů a vymezení 'druhých', jejichž podstata závisí na opakovaných interpretacích a reinterpretacích jejich odlišností ve vztahu k 'nám'. Každá doba a společnost si takové 'druhé' znovu vytváří. Identitu vlastního já a zmíněných 'druhých' proto nelze chápat jako statickou; jde naopak o komplexní historický, společenský, intelektuální a politický proces, do něhož vstupují jednotlivci i instituce každé společnosti.*“⁹ Takáto diferencujúca konštrukcia vedie k porovnávaniu zmienených identít, pričom dochádza k upevneniu a posilneniu identity, ktorá je v tomto binárnom systéme vymedzená ako tá vlastná.¹⁰ V našej práci vychádzame z toho, že židovská tematika v slovenskej literatúre predstavuje dobrý príklad na konfrontáciu týchto dvoch „problémových“ konštruktov identít. Na základe nášho bádania sa totiž silno domnievame, že

⁶ KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1848-ig*, Pozsony, Kalligram, 2012, 20-25.

⁷ Diskurzívna identita je identitou, ktorú Západom koncipovaný Orient navlieka na seba, a tým sa stáva nerovnocenným so Západom. SAID, Edward W.: *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, 156.

⁸ BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 99. Bhabha tu hovorí o identite (totožnosti), ktorá sa v sproblematizovanej podobe neustále vracia v postkoloniálnych textoch. K týmto identitám a textom smerujeme v našej úvahe aj my.

⁹ SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 374. Pozri ešte BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 105. „*Jiného je třeba chápat jako nutnou negaci primordiální identity – kulturní nebo psychické –, zavádějící systém diferenciacie, která umožňuje, aby kulturní bylo signifikováno jakožto jazyková, symbolická, historická realita.*“

¹⁰ „*Prakticky každý se stal součástí věčného rozlišování mezi 'námi' a 'jimi', jehož důsledkem bylo mimo jiné ne právě povznášející vědomí vlastní posílené, prohloubené a zosřené identity.*“ Pozri: SAID, Edward W.: *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003, 377. Pozri ešte: MOLDA, Rastislav: „*...kde Maďarka, tam hnev; kde Nemkyňa, tam faľeš; kde Cigánka, tam krádež.*“ *Utváranie stereotypov o „iných“ v slovenskej cestopisnej a národopisnej literatúre 19. storočia*, Forum Historiae, 2012, roč. 6, č. 2, 148. Dostupné aj online: <http://forumhistoriae.sk/documents/10180/79324/mollda.pdf>, [14/06/2018, 23:38]. „*Porovnávaním svojej skupiny s inou dochádza k vytváraniu a upevňovaniu vlastnej identity.*“ Pozri tiež: SAID, Edward W.: *Hogyan talált magára Európa, miközben bekebelezte a világot. Kultúra és identitás*, Magyar Lettre International, 2004/Nyár, 53. szám, dostupné online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre53/said.htm>. V článku – medzi inými – Said hovorí o tom, že Východ („Orient“) tým, že je vytvorený podľa istých cieľov ako identita kategórie „Iný“ („Other“) garantuje identitu Európy („Západu“).

slovensko-židovské vzťahy sú poznačené tými komplexnými historickými, spoločenskými intelektuálnymi a politickými procesmi o ktorých Edward Said tvrdil, že vytvárajú a dynamizujú identity „my“ a „oni.“

1.2 „Dnes ich považujú za exponentov Maďarov (...)“¹¹ – Židia ako slovenský konštrukt Iných

Otázka (národnej) identity a autoobrazu Slovákov boli z historických dôvodov dlhodobo problematickou záležitosťou. Žili totiž v nevlastnom štátnom útvare ako menšina. V prípade Slovákov je opodstatnené a platné tvrdenie, že „*idea kultúrnej* (ale aj inej – poznámka J.B.) *identity nevyvstáva len z konfliktov bielych a nebielych, ale aj z konfliktov rôznych bielych.*“¹² Už koncom 18. storočia, keď sa v Uhorsku (ale aj v Európe) dostáva do krízy starý feudálny poriadok, národný jazyk sa v osvietenском duchu začal považovať za jediný vhodný prostriedok pre rozširovanie kultúry, vedy a samotných ideí osvietenstva, a preto sa maďarská šľachta snažila maďarčinu povzniesť na úroveň štátneho jazyka.¹³ V rokoch 1790 a 1844 uhorský stavovský snem prijal rad zákonov týkajúcich sa používania maďarského jazyka – tieto upravovali postavenie maďarského jazyka a povzniesli ho do úradného statusu.¹⁴ V politickom živote stáli proti sebe dve strany zastávajúce rôzne národné ideológie a koncepty, odohrávala sa „*zrážka definícií.*“¹⁵

¹¹ Úryvok preložený z maďarčiny pochádza z odpovede sociológa a neskoršieho rektora Univerzity Komenského v Bratislave, Antona Štefánka, ktorú napísal v roku 1917 pre anketu maďarského sociologického časopisu Huszadik század. V období prvej svetovej vojny sa totiž v Monarchii nekontrolované rozmáhal antisemitizmus, a preto sa tzv. židovská otázka stávala celospoločenským problémom. Respondentov ankety delili do dvoch skupín podľa toho, či podľa nich existuje alebo neexistuje židovská otázka. Štefánek v mene slovenskej spoločnosti (slovenského obyvateľstva severnej časti Uhorska – ako sa to uvádza v texte) sa hlásil k tým, ktorí odpovedali v zmysle, že židovská otázka, čiže určitá židovská problematika existuje. Ústredným prvkom jeho argumentov je nesprávny prístup maďarskej politiky k asimilácii židovskej, ktorý kazí aj slovensko-židovské konexie. Celá anketa je dostupná maďarsky online: <http://www.or-zse.hu/javne/Zsidokerdes.pdf>, [7.7.2018, 10:59]

¹² Vlastný preklad z SAID, Edward W – BURGMER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 602.

¹³ GERGELY András: *Magyarország története a XIX. Században*, Budapest, Osiris kiadó, 2003, 131.

¹⁴ NAGY, Marianna – KATUS, László: *A Magyar Korona országainak nemzetiségei a 18-19. században*, dostupné online: http://arkadia.pt.ehu/tortenelem/cikkek/magyar_korona_orosz_nemzetisegei_1819sz [9.7.2018, 15:49].

¹⁵ SAID, Edward W – BURGMER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 605.

Prvým konceptom bol koncept maďarského *liberálneho politického nacionalizmu*, ktorý chápal národ ako politickú kategóriu (tzv. predstava *politického národa*¹⁶). Podľa nej samotná národnosť, spoločný jazyk a kultúra samy o sebe nepredstavovali národotvorné elementy, etnikum sa môže povýšiť na stupeň národný len v prípade, že má vlastnú historickú minulosť, teda zvrchovanú štátnosť, vyvinutý politický systém a inštitúcie alebo aspoň teritoriálnu politickú autonómiu.¹⁷ Cieľom bolo vytvorenie jednotného národa. Väčšina národností Uhorska – bolo tomu tak aj v prípade Slovákov – tieto kritéria nespĺňala. Táto predstava bola „*paternalistickou aroganciou imperializmu*“¹⁸, *druhom kolonialistickej atitúdy a hegemonie*¹⁹ v politických diskurzoch a zmýšľaní väčšinového národa, pričom hegemoniou jedného jazyka a kultúry dochádzalo k marginalizácii *perifericky chápaného útvaru*²⁰: Slovák sa stáva Maďarom druhej kategórie.

Druhým konceptom bol *etnicko-jazykový nacionalizmus*²¹, ktorý oproti jej politickej podobe ponímal kategóriu národa ako prirodzený útvar nezávislý od štátu, ktorej dominantnou črtou sú práve také politickým nacionalizmom zavrňované prvky ako spoločné etnikum, jazyk, kultúra a tradícia. Národné hnutie Slovákov sa vyvíjalo proti prevládajúcemu diskurzu práve v tomto duchu.

V súdobom verejnom živote vo všeobecnosti dochádzalo rozmachu, vývin smeroval k vzniku modernej spoločnosti. Súčasťou tohto vývinu bol aj emancipačný proces Židov. Židia od 1. storočia žili na území dnešného Slovenska.²² V Uhorskom kráľovstve ich

¹⁶ Pozri: SZARKA, László: *A politikai nemzet fogalma az 1868. évi nemzetiségi törvényben*, In: ÁBRAHÁM, Barna (ed.): *Magyar-szlovák terminológiai kérdések*. Piliscsaba–Esztergom, PPKE BTK, 2008, 66–69., Pozri ešte GERGELY, András: *Magyarország története a XIX. Században*, Budapest, Osiris kiadó, 2003, 157, 207.

¹⁷ NAGY, Marianna – KATUS, László: *A Magyar Korona országainak nemzetiségei a 18-19. században*, dostupné online: http://arkadia.pte.hu/tortenelem/cikkek/magyar_korona_orosz_nemzetisegei_1819sz [9.7.2018, 15:49].

¹⁸ „*paternalistic arrogance of imperialism*” výraz prebratý z úvodu knihy SAID, Edward W.: *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994, XVIII.

¹⁹ Imperializmus je systém fyzického, ale i mentálneho ovládania (tzn. diskurzívna moc: moc vytvárať naratíva a/alebo moc zamedziť vzniku iných naratív), znamená teda prax, teóriu a postoj dominantného centra, ktorý vládne na území, ktoré ozajstne nie je jeho. Jedná sa teda o teritoriálne a diskurzívne vyvlastnenie. Kolonializmus je dôsledkom imperializmu a znamená presadenie určitého usporiadania, systému na vyvlastnenom území. Pozri: SAID, Edward W.: *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994, XIII, XVIII, 7, 9. Pojem hegemonie prebral Said od talianskeho marxistického teoretika Antonia Gramsciho: „*V jakékoli netotalitní společnosti platí, že jisté kulturní formy vítězí nad jinými, právě tak jako jsou některé myšlenky vlivnější než ostatní; tato forma kulturního 'vůdcovství' je tím, co Gramsci považuje za hegemonii (...). Právě tato 'nadvláda', či spíše výsledek kulturní nadvlády v praxi dává orientalismu jeho vytrvalost a sílu.*“ SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 17.

²⁰ SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 44.

²¹ NAGY, Marianna – KATUS, László: *A Magyar Korona országainak nemzetiségei a 18-19. században*, dostupné online: http://arkadia.pte.hu/tortenelem/cikkek/magyar_korona_orosz_nemzetisegei_1819sz [9.7.2018, 15:49]. Pozri ešte GERGELY, András: *Magyarország története a XIX. Században*, Budapest, Osiris kiadó, 2003, 157. Gergely v súvislosti s *etnicko-jazykovým nacionalizmom používa pojem „kultúrneho národa“*, ktorý je vlastne protikladom pojmu politický národ.

²² Prítomnosť Židov na tomto území nebola nepretržitá, v skutočnosti môžeme hovoriť o štyroch osídlovacích vlnách. Pozri: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 25.

považovali za cudzie etnikum, tzv. *natio Hebraica*.²³ Spoločnosť väčšinového národa²⁴ Židov neintegrovala, ale legislatívne určovala ich miesto a úlohu v spoločnosti na základe tzv. privilégií, čiže výsadných listín. Tieto im zaisťovali práva, ale určovali aj ich povinnosti a tiež ich obmedzovali (hlavne čo sa týka ich občianskych práv). V prípade Židov žijúcich v období existencie Uhorského kráľovstva môžeme teda hovoriť o dvoch určujúcich faktoroch ich (právneho) postavenia, ktorá vyplývala jednak z ich situácie v dobovej spoločnosti (cudzí národ, *natio Hebraica*, exotizmus), jednak z rôznorodnej právnej regulácie na základe privilegií.²⁵ Zmenou k lepšiemu boli zákony Jozefa II., ktoré sa snažili zjednotiť túto roztrieštenosť a rôznorodosť.²⁶ Obdobie od konca 18. storočia až do roku 1895²⁷ predstavuje pre Židov obdobie postupného nadobúdania práv.²⁸ Oproti tomu situácia Slovákov, ktorí sa krušným spôsobom a koniec koncov nadarmo sa domáhali vlastných národných práv bola úplne opačná.

Horeuvedené skutočnosti pravdaže ešte priamo nenaznačujú fakt, že Židia v tomto „konflikte rôznych bielych“ zohrávali nejakú úlohu. Ako sme to načrtli aj v úvahách kapitoly 1.1, o Židoch vieme, že ich identita in generis bola častokrát určovaná diskurzívne, negatívnym spôsobom²⁹, boli teda súci nato, aby sa na nich pozeralo diferencujúcim pohľadom „vyššej morálnej perspektívy“³⁰, častokrát sa stávali preto tým „Iným“. Na možné spojitosti slovenskej a židovskej identity nás upozornili literárne diela slovenskej literatúry. Počas opakovaného pozorného znovučítavania bohatého primárneho textového materiálu z obdobia slovenského literárneho realizmu sa stala zjavnou frekventovanosť židovskej tematiky, ale i prítomnosť negatívnych zobrazovacích tendencií v tomto materiáli.³¹ Napríklad v dielach Jozefa Gregora Tajovského židovská tematika vystupuje hlavne v spojitosti s problematikou alkoholizmu. Literatúra „je najviac sofistickým spôsobom

²³ Pozri: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 25, 35.

²⁴ V tej dobe termín národa v našom modernom ponímaní ešte neexistoval. Národ tvorila len šľachta, čiže *natio Hungarica*. Pozri: BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie 1787 – 1847*, Bratislava, Kalligram, 2002, 24 – 25. Porovnaj: SCHULZE, Hagen: *Stát a národ v evropských dejinách*, Praha, Nakladatelství lidové noviny, 2003, 104.

²⁵ Porovnaj: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 2 – 38.

²⁶ Myslíme týmto Židovský patent („*Systematica gentis Judaicae regulatio*“) z roku 1785. Pozri ešte poznámku 72. v kapitole 2.1.

²⁷ Pozri kapitolu 2.4.

²⁸ Pozri: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 25.

²⁹ Pozri ešte vysvetlenie súvisiacich pojmov: židovská nekongruentnosť a pojmový Žid v kapitole 3.2.

³⁰ Výraz použitý z článku (z reportáže) SAID, Edward W – BURGMEYER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 605.

³¹ Istým dovŕšením týchto pozorovaní bola bakalárska práca, ktorú napísala autorka tejto diplomovej práce v roku 2013. Bakalárska práca sa zameriavala na interpretáciu diel Jozefa Gregora-Tajovského, a to s hlavným zreteľom na problematiku alkoholizmu.

*kolektívnej sebareflexie*³², prirodzene sa preto vynorila otázka, prečo sa židovská tematika reflektuje v slovenskej literatúre takýmto negatívnym spôsobom a aké môžu byť širšie súvislosti?

1.3 „Formovať reprezentáciu sveta“³³ – literatúra a postkolonializmus

John McLeod súčasný učiteľ postkoloniálnych a diasporických literatúr poukázal na to, že „*Literatúra ponúkla kolonizovaným ľuďom možnosť formovať reprezentáciu sveta podľa vlastných predstáv; a poskytla im príležitosť vytvoriť pocit národnej a kultúrnej odlišnosti (...)*“³⁴ Keď pomyslíme na to, že nakoľko bol napríklad frekventovaný v slovenskej literatúre 19. storočia motív národného uvedomenia, hrozby odnárodenie a pod., tak musíme s týmto jeho tvrdením naplno súhlasiť. Dobový kontext v podobe imperializmu zasahuje teda do estetických a filologických textov³⁵, ale ako na to upozornil sám Said, tento vplyv neznamena ich devalváciu, ale je skôr znakom toho, že hegemonické systémy a nimi vyvíjaný tlak pôsobil na spisovateľov a mysliteľov produktívne.³⁶

Horeuvedené myšlienkové chody nás priviedli k formulácii pracovnej hypotézy. Východiskom našej práce bol predpoklad, že isté **zobrazovacie tendencie slovenskej literatúry (zreteľom na židovský prvok) môžu súvisieť s metaliterárnym kontextom prejavujúcim sa v reprezentačnej praxi³⁷ pojednávanej literatúry**. V stredobode nášho účelového bádania bolo skúmanie konštrukcií židovských identít prejavujúcich sa v rôznych interpretačných a kompozičných rovinách diel slovenskej krásnej literatúry, pričom diela nežidovských autorov sme považovali za **heterointerpretáciu** a diela židovských autorov za **autointerpretáciu** toho istého javu, čiže židovskej identity. Okrem toho, naše postrehy týkajúce sa zobrazovacích tradícií literatúry slovenského realizmu nás priviedli aj k tomu, aby sme v súvislosti s reprezentačnou praxou slovenskej literatúry zohľadnili aj diachrónny aspekt

³² SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 44.

³³ „to shape representation of the world” – výraz z citátu z MCLEOD, John: *Postcolonialism and Literature*, In: HUGGAN, Graham (ed.): *The Oxford handbook of postcolonial studies*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 452. Celý citát vo vlastnom preklade uvádzame na začiatku tejto kapitoly.

³⁴ Tamtiež, 452.

³⁵ Pozri SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 22.

³⁶ Pozri tamtiež, 25.

³⁷ Reprezentácia je obrazom skutočnosti. (Ohľadom pojmu reprezentácia pozri poznámku 56. a SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 33.) Reprezentačná prax predstavuje taký súbor reprezentácií, ktoré zobrazený subjekt vykresľujú na základe vnútej epistemológie odrážajúcej obraz sveta zobrazujúceho. Pozri SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 51.

skúmaného javu. K tomuto nám najlepšie vyhovoval pojem *tradície*. Pojem tradície definujú rôzne filozofické a literárnovedné teórie. V našej práci konfrontujeme dve takéto definície.

Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) vo svojom filozofickom diele *Pravda a metóda*³⁸ vypracoval zásady postmodernej hermeneutiky. Gadamer vo svojom diele (znovu) definoval pojem umeleckého diela, pričom sa zameril na výklad charakteru porozumievacieho procesu, ktorý sa neustále rodí z existencie samotného diela. V súvislosti s týmto procesom používa Gadamer aj pojem *tradície*, ktorú považuje za *predsudok* (*Vorurteil*)³⁹ zakladajúci sa na autorite.⁴⁰ Pre Gadamera pojem tradície môže byť aj pozitívnu konštrukciou, no jeho základnou črtou je jeho apriórnosť a stálosť: „*Spíše trvale tkvíme v tradici (...)*.“⁴¹ Postkolonialistická kontextuálna naratológia zas poukazuje práve na zvrátenú tvár predsudkov, a teda i na tradície. Tradícia – ako sa to snažím dokazovať i vo svojej práci ohľadom židovskej tematiky – nemusí mať všeobecnú a nemennú platnosť, ale môže zohrávať aj konštruovanú negatívnu funkciu, jej cieľom môže byť totiž aj prezentácia mentálnej (alebo inej) moci, konzervácia (kultúrnej, politickej a inej) represie. „*(...) tradície môžu byť aj vymyslené, neexistuje nič také, ako nemenná a inertná tradícia, ktorú nachádzame hotovú a zachováваме. Otázkou je práve to, čo je tradícia (...)*.“⁴² Naša otázka je rovnaká: **aká je (zobrazovacia alebo reprezentačná) tradícia slovenskej literatúry ohľadom židovskej tematiky? Existuje nejaká stála a autentická tradícia alebo v spleťtosti mocensko-túžobných vzťahov vznikali skôr diachronicky sa vyvíjajúce a meniace sa tradície-tendencie?**

³⁸ Prvé vydanie: GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, Mohr, 1960. Dostupné tiež v českom preklade: GADAMER, Hans-Georg: *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*, Praha, Triáda, 2010.

³⁹ „*Předsudek sám o sobě znamená soud, který vynášíme před vyhlášením vlastního závěrečného rozsudku. (...) 'Předsudek' tedy v žádném případě nutně neznamená 'chybný soud'. Již jeho pojem naznačuje, že jej můžeme hodnotit jak kladně, tak záporně.*“ GADAMER, Hans-Georg: *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*, Praha, Triáda, 2010, 240.

⁴⁰ „*Tradici nazýváme spíše právě platnost bez zdůvodnění.*“ Tamtiež, 248.

⁴¹ „*Spíše trvale tkvíme v tradici a takové tkvění v tradici není žádným zpředměťujícím chováním, které by to co říká podání, pojímalo jako něco jiného, cizího – již vždy je něčím vlastním, předobrazem a výstrahou, znovurozpoznáním se, v němž naše pozdější historické posouzení již ani nespátřuje poznání, nýbrž nanejvýš nezaujaté přisvojení podání.*“ Tamtiež, 249.

⁴² Citát preložený z článku (z reportáže) SAID, Edward W – BURGMEYER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 605.

1.4 Metodologicko-teoretické východiská – základy postkolonialistického diskurzu

Postmoderná literárna veda sa vyznačuje mnohorakosťou, rozmanitosťou diškurzov – pod zhrňujúcim názvom *postkultúralna kritika*⁴³ sa preto skrývajú viaceré smery súčasnej literárnej vedy. Spájajúcou ideou smerov postkultúralnej kritiky je predstava o skrytých alebo vedomých významotvorných (neracionálnych a kontextuálnych) vplyvoch, ktoré pretvárajú jazykovú štruktúru literárneho diela. Tieto vplyvy sa opisujú ako javy s mocenským charakterom a charakterom túžby. Smery a trendy postkultúralnej kritiky sa diferencujú práve podľa rázu a náture týchto mocensko-túžobných mechanizmov. K dekonštrukcii alebo posunu významu teda dochádza vďaka kontextu koexistujúceho s literárnym textom (na tomto princípe sa zakladá aj terminus technicus kontextuálna naratológia). Cieľom a poslaním postmodernej literárnej vedy je odkrývanie a pomenovávanie týchto posunov pri tvorbe a recepcii literárneho diela.

Diskurz postkolonializmu, ktorý vznikol v sedemdesiatych rokoch 20. storočia, keď európske veľmoci stratili svoje kolónie a inšpiroval ho prvotne konflikt „prvého“ a tretieho sveta, čiže protikladnosť sveta najvyvinutejšieho a zaostalého sa doposiaľ aplikoval v reláciách prvý svet–tretí svet, ZSSR–postkomunistické krajiny východnej a strednej Európy. Dnes sa tento diskurz používa v širšom zmysle ako metóda na odkrývanie vplyvov kontextu vo významovej dekonštrukcii: „*Neskoršie ale pojem a interpretačný aspekt postkolonializmu sa rozšíril na všetky také vzťahy spoločenskej úrovne, v pozadí ktorých sa deje potláčanie istej kultúry pomocou druhej politickej, vojenskej alebo intelektuálnej moci.*“⁴⁴ Pojem postkolonializmu sa týka každého vzťahu spoločenskej úrovne, v ktorom je prítomný aspekt útlaku, prejavujúci sa vo forme politickej, či intelektuálnej nadriadenej moci. Vzhľadom k historickému vývoju pre krajiny v oblasti strednej Európy je tento faktor vládnucej moci taktiež charakteristický, a preto nová perspektíva a problem statement tohto diskurzu môže prispieť – napríklad aj pomocou literárnych interpretácií – k celistvejšej sebaidentifikácii týchto národov.⁴⁵

Základný význam slova *postkoloniálny* je pokolonizačný, čiže predmetom skúmania pojednávaného diškurzu sa stávajú kultúry, vplyvy, idey alebo aj materiálne dôsledky, ktoré

⁴³ Pozri: BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 274.

⁴⁴ Tamtiež, 280. (Vlastný preklad citátu.)

⁴⁵ (...) *v súčasnosti postkoloniálny stav predstavuje základný element identity a nielen v reláciách národov tzv. tretieho sveta (...)*. Vlastný preklad citátu z SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 45.

sa sformovali v pokolonizačných časoch, čiže po rozpade veľkých kolónii⁴⁶ (napr. British Empire). V príslušnom diškurze „post“ vyjadruje ale aj niečo iné než len pokolonizačnú realitu: „'za' není nějaký nový horizont ani to, co zbylo po minulosti“, ale „pokud jde o postkoloniálnost, ta je užitečnou připomínkou trvajících 'nekoloniálních' vztahů v rámci 'nového' světového pořádku (...).“⁴⁷ Prefix „post“ koniec koncov môže odkazovať aj na „post“ postmoderny, veď postkolonialistický diškurz je úzko spätý s kardinálnymi autormi postmoderny (napr. Foucault, Derrida, Lacan, Althusser).⁴⁸

Optika postkolonialistického diškurzu zviditeľňuje podradný, kolonizovaný subjekt bez ozajstnej identity a hlasu. V týchto mocenských reláciách vzniká antagonizmus mocnárov (hegemónov) a podriadených, ktorí sa vyznačujú svojou *inakosťou* (*otherness*) a tým v nich vzniká pocit *ressentimentu* a komplexy menejcennosti.⁴⁹ Nadobudnutie identity *hegemóna* je rovnako nemožné ako vlastnej.⁵⁰ V komunikačnom a kultúrnom (a preto aj v literárnom) priestore je totiž stále prítomný moment *inakosti*, a tým paralelne dochádza k strate alebo k poškodeniu sebaidentifikácie a sebadefinície. V literatúre, ktorá je – ako sme to už uviedli – prostriedkom kolektívnej sebareflexie, sú tieto momenty zachytené, literatúra je preto v tomto ponímaní istým výrazom imidžotvorných snáh neviditeľného hegemóna. „*obraz jednej kultúry alebo civilizácie bol vypracovaný podľa istých cieľov*“⁵¹

Postkolonializmus v tejto práci používame ako interpretačnú stratégiu⁵², ktorá zahrňuje skúmanie toho, aké symptómy vytvára v pojednávaných literárnych textoch dôsledok koloniálnej situácie, pričom sa hlavná pozornosť venuje tomu, skrz aké strategické

⁴⁶ BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 281.

⁴⁷ BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 19.

⁴⁸ Pozri BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 281. Porovnaj: BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 52. Pozri ešte: APPIAH, Kwame Anthony: *Is the Post- in Postmodern the Post- in Postcolonial?*, *Critical Inquiry* 1991/17, winter, 336-357, dostupné tiež online: file:///D:/IR%20TUD/appiah_postcolonial_1991.pdf, [10/07/2018, 20:37], pozri ďalej: SZAMOSI, Gertrúd: *A posztkolonialitás*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 416.

⁴⁹ Pozri SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 56.

⁵⁰ BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 281.

⁵¹ Citát preložený z článku (z reportáže) SAID, Edward W – BURGMEYER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztkoloniális irodalomtudomány kialakulása. A posztsztrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 605.

⁵² Diskurz postkolonializmu ako jeden z moderných postkultúrnych naratológií používa terminológiu a pojmy ako napríklad: **orientalizmus**, **Orient** a **Západ**, **moc**, **koloniálny**, **postkoloniálny**, **neokoloniálny**, **(post)koloniálny subjekt**, **postkoloniálny moment**, **koloniálna situácia**, **Other** a **otherness**, **identita**, **dvojité príkaz profitu a moci**, **zrážka kultúrnych definícií**, **kreovanie imidžu (vytváranie obrazu)**, **imperálna hegemonia**, **stereotyp**, **kultúrny štandard**, **dezidentifikácia**, **disempatia**, **hybridnosť**, **mimikri**, **subverzivita (podvratnosť)**, **transnacionálny a translacionálny**, **enunciativita**, **subaltern (podriadený)**, **symptomatičné čítanie (Althusser)**, **abrogation (odmietnutie)**, **appropriation (privlastnenie)**⁵² a tak pod. Nedefinujeme všetky menované pojmy, tento zoznam predstavuje informatívnu enumeráciu. Pojmy a kategórie, s ktorými sme konkrétne pracovali pri jednotlivých interpretáciách boli označené tučným písmom – vyložíme ich priamo v interpretačnej časti.

naratívy sa v interpretovanom materiáli realizuje deskripcia a prípadné umlčovanie subjektu Iného.⁵³

⁵³ Pozri: BÉNYEI, Tamás: *A posztkoloniális irodalom*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 520.

2. Stereotyp a obraz Žida v slovenskej literatúre

Pojem *stereotyp* je interdisciplinárnym pojmom používaným v rôznych vedných odvetviach (sociológia, psychológia, etnológia, literárna veda a pod.) v rôznom ponímaní. Samotný termín prvýkrát použil americký žurnalista **Walter Lippmann** vo svojej dodnes populárnej knihe *Public Opinion*⁵⁴ v roku 1922. Lippmann definoval stereotypy ako „*mentálne predstavy*“ (v anglickom originály „*pictures in our head*“). V tejto kapitole našej práce kladieme za cieľ preskúmať diela slovenskej krásnej literatúry a používať pritom pojem stereotypu ako operatívnu kategóriu. Opierame sa hlavne o teoreticko-metodologické prístupy slovenskej etnologičky **Evy Krekovičovej** a teoretika postkolonialistického diskurzu **Homiho K. Bhabhu**.

Podľa Evy Krekovičovej stereotypy sú „*standardizovanými predstavami o určitých skupinách ľudí alebo predmetov. Poskytujú jednoduchý model na zobrazenie zložito diferencovanej a rôznorodej 'masy' a priradujú obmedzené množstvo vlastností všetkým jej členom. Sú teda úzko spojené s identitou.*“⁵⁵ V ponímaní postkolonializmu stereotyp sa týka otázky Iného, je diskurzívnou stratégiou a „*komplexným, ambivalentným, rozporuplným spôsobom reprezentácie*“⁵⁶, nesie v sebe teda určitú rozporuplnosť, ktorá spočíva v špecifickej forme sprostredkovaného poznania a identifikácie: jeho hlavnou strategickou funkciou je vytvoriť protikladné poznatky o „*podriadenej osobe*“ – poznatky, ktoré oscilujú medzi tým, čo je „*na mieste*“, je známe a je možné empiricky dokázať a medzi tým, čo treba v procese subjektivizácie opakovať, aby sa vytvoril dojem pravdepodobnosti a predvídateľnosti.⁵⁷ „*Tento aparát sa snaží autorizovať svoje stratégie tvorbou takových poznatkov o kolonizátorovi a kolonizovanom, ktoré jsou stereotypní, ovšem s protikladným hodnotovým znaménkem.*“⁵⁸

Zhrňajúc naše teoretické a metodologické východiská môžeme povedať, že stereotypizovanie je modelovou, viac-menej jednostrannou formou zobrazenia istej entity alebo identity, pričom je aj formou moci a ovládania: „*poskytuje prístup k 'identite', již se*

⁵⁴ Pôvodná publikácia: LIPPMANN, Walter: *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1922. Dostupná tiež v českom preklade: LIPPMANN, Walter: *Veřejné mínění*, Praha, Portál, 2015.

⁵⁵ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 10.

⁵⁶ BHABHA, Homi K.: *Miesta kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 125. Pojem *reprezentácie* je pôvodným termínom diskurzu orientalizmu: „*přinejmenším v oblasti psaného jazyka nenalezneme nic, co bychom mohli označit za přímo předanou skutečnost: hovořit můžeme vždy jen o obraze, reprezentaci této skutečnosti.*“ Pozri: SAID, Edward W.: *Orientalismus Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 33.

⁵⁷ Pozri: BHABHA, Homi K.: *Miesta kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 121-141.

⁵⁸ Tamtiež, 140.

přičítává právě tolik moci a slasti jako úzkosti a obrany, poněvadž je formou složeného a vnitřně rozporného přesvědčení tím, jak rozpoznáva jinakost a zároveň ji zneuznáva (zvýraznila J.B.).⁵⁹

V rámci našej kapitoly sa snažíme o to, aby sme načrtli obrazy židovských identít, ktoré sa v slovenskej literatúre objavujú. „*Termín obraz ('imago', 'image') je nadradený pojmu stereotyp, pretože označuje oveľa komplexnejší pohľad. Môže pozostávať z niekoľkých stereotypov, navyše navrstvených vo viacerých historických vrstvách, ako aj ďalšie atribúty, ktoré nemusia patriť do kategórie stereotypu.*“⁶⁰

Na záver považujeme za dôležitú vymedziť a určiť *strategickú lokáciu*, čiže „*postavení autora v textu ve vztahu k orientální látce*“⁶¹, pretože na základe tej dokážeme špecifikovať druh stereotypu, s ktorým za daných okolností môžeme pracovať. V terminológii stereotypov totiž rozlišujeme *autostereotyp* a *heterostereotyp*. „*Neoddeliteľnou súčasťou stereotypov vychádzajúcich z kategórie skupín je dimenzia skupiny 'svojich', 'my' a jej komplementárna zložka, ktorú reprezentujú 'oni', 'iní', či 'cudzí'*“.⁶² V nasledujúcich podkapitolách budeme prezentovať hlavne heterostereotypy, čiže diela autorov, ktorí písali o Židoch ako nežidia.

2.1 „Bo hrdinská báseň tak sa bez toho zaobísť nemôže ako (...) žid bez krčmy“⁶³ – remeslo ako synonymický atribút sociálneho postavenia

Ťažko by sme mohli určiť kde, v ktorom diele sa židovská tematika (a v rámci toho topos židovskej krčmy a židovského krčmára) najprv objavila. Vzhľadom však na to, že naším cieľom nie je vytváranie čistej bibliografie, našu pozornosť sme obrátili k tým dielam, v ktorých sa táto tematika zobrazuje príznakovo alebo jedinečným, zaujímavým spôsobom.

⁵⁹ Tamtiež, 131.

⁶⁰ Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 11.

⁶¹ SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 31.

⁶² KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 10. Autostereotyp – stereotyp o sebe, o skupine „my“, heterostereotyp – konštrukt „oni“, „iní“. Porovnaj: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Autostereotyp_a_heterostereotyp

⁶³ Úryvok pochádza z digitalizovaného diela Faustiáda dostupné na https://zlatyfond.sme.sk/dielo/198/Zaborsky_Faustiada/1, [21/05/2018, 01:14], digitalizované na základe: ZÁBORSKÝ, Jonáš: *Výber z diela II.*, Bratislava, SVKL, 1953.

V slovenskej literatúre – podobne ako aj vo folklóre⁶⁴ – povolanie krčmára sa stalo synonymom, označením pre Žida. Postava židovského krčmára sa objavuje v dvojzväzkovom románe *Príhody a skúsenosti mládenca Reného* (1783 – 1785) od **Jozefa Ignáca Bajzu** (1755 – 1836) označovanom ako prvý slovenský (a k tomu osvietenský) román. Našu pozornosť vyvolala práve jeho druhá časť, ktorá je zameraná skôr výchovne-kriticky, obsahuje opis a kritiku súdobého života na Slovensku. Kapitola s názvom *René spoznáva „pohostinstvo“ židovského krčmára*⁶⁵ je venovaná opisu židovskej krčmy.

V realite 18. storočia postava židovského krčmára musela byť naozaj frekventovaná, z historických zdrojov totiž vieme, že: „*Nezanedbateľná časť židovského obyvateľstva žila z prenájmu panského lieho- a pivovaru. Prenajímali naďalej panskú krčmu (...)*.”⁶⁶ Aj incipit pojednávanej kapitoly „*Dotiaľ sa všemožne stránili židovských krčmárov, lebo nechceli dostať čemer z ich pohostinstva (...)*” naznačuje túto historickú skutočnosť, zároveň slovom „čemer”⁶⁷ sa navodzuje negatívna atmosféra priestoru, ktorá kulminuje opisom svrabľavej, smradľavej izby. V tomto negatívne hodnotenom židovskom prostredí sa pred nami črtá obraz židovského vykorisťovateľa, hegemóna, ktorý zbadačený slovenský ľud ovláda („*prinúti nás, na čo chce, musíme sa podvoliť všetkým jeho požiadavkám*”). Takýto opis evokuje v čitateľovi obraz chráneného, nedotknuteľného, nadriadeného Žida („*vaša milosť*”) a na strane druhej obraz skrúšenej sedľače „*pripretí kadejakou psotou*”. Postava Žida slúži ako zástupný nástroj pre vyjadrenie nespokojnosti roľníckej vrstvy (sedliactva) voči vrchnosti, je reprezentantom „*nepravej“ sociálne vyššej vrstvy*.”⁶⁸ Tento stereotyp je stredoeurópskym stereotypom existujúcim v Poľsku aj v Maďarsku a vychádza z feudálnych postojov šľachty.⁶⁹

Základom druhej dimenzie Bajzovho stereotypného podávania obrazu Žida je aspekt konfesionalnej rozličnosti. Nekresťanský pôvod Žida – krčmára vystupuje ako istá zlá hncia

⁶⁴ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 27.

⁶⁵ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/217/Bajza_Prihody-a-skusenosti-mladenca-Reneho-Druhy-diel, [29/05/2018, 02:28], digitalizované na základe: BAJZA, Jozef Ignác: *Príhody a skúsenosti mládenca Reného*, Bratislava, Tatran, 1976.

⁶⁶ Vlastný preklad z GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 28.

⁶⁷ Slovo čemer v dobovom význame, ale i v dnešnom znamená nauzeu, nevoľnosť, chorobu z prejedávania sa, či zo samotného jedla. Pozri: napríklad Slowar dostupný na <http://slovníky.juls.savba.sk>

⁶⁸ Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 40, 48. Porovnaj: BAUMANT, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 74 – 80. „*Pre nižšie triedy boli ich nepriateľom Židia; boli to jediní vykorisťovatelia, s ktorými sa stretli osobne. Len so židovskou bezohľadnosťou mali skúsenosti z prvej ruky. Pre nich boli vládnucou triedou Židia.*”

⁶⁹ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 48. Týmto korelujú tvrdenia Anny Žukovej, keď vo svojom článku ŽUK, Anna: *A mobile class. The subjective element in the social perception of Jews: the example of eighteenth century Poland*, Polin. Studies in Polish Jewry, 1987, vol. 2, 78-163. opisuje Židov 18. storočia ako „*prizmatickú skupinu*.”

silu, jeho nekresťanský, krutý postoj k ostatným ľuďom (kresťanom) spočíva v jeho náboženských predpisoch, v skutočnosti, že je inoverec. V opise izby židovského hostinca Bajza schválne obracia našu pozornosť na hebrejské nápisy, ktoré sa nachádzajú na stenách miestnosti („*Oko za oko, zub za zub. Na inom: Milovať budeš blízkeho svojho, nepriateľa však nenávidieť. Inde zasa dačo podobné.*“), aby zdôraznil, že krčmár si ich intencionálne „*povyberal*“, má ich takto vždy na zreteli, sú základnými motívmi jeho správania.

Tretím aspektom obrazu židovského krčmára je asi celosvetovo najrozšírenejší motív, motív peniazov a úžerníctva. Bajzov krčmár sa javí ako slovenský Shylock⁷⁰, ktorý stojí čo stojí („*Vyrež si, na moj veru, ja nedbám — hoc aj svoju dušu, ale ihneď mi vyplať, čo si dlžen.*“) sa pachtí za peniazmi.

Bajzova odpoveď na načrtnutú problematiku nečaká na seba: obmedzenie výšky úrokov („*interesov*“) a možností nájmu („*árendovania*“) a hlavne zdôrazňovanie zodpovednosti zemepánov, ktorý Židom dávajú „*nekonečné*“ možnosti („*Nech tak ostaniú árendy v rukách židov, ako zvyčajne bývali až doteraz, kam to vlastne chcú dostať zemepáni svojich poddaných?*“), pričom vyzdvihuje aj *neroľnícke postavenie*⁷¹ Židov („*Nevidím nijaký dôvod, prečo by všade nevyhovovala židom aj sedliacka robota, oračka, kopačka a vôbec obrábanie zeme*“).

V mnohých týchto jeho návrhoch a postrechoch s veľkou určitosťou môžeme vidieť *genius temporis*, čiže duch doby.⁷² Každopádne však musíme skonštatovať, že v Bajzovom obraze židovského krčmára nachádzame jednoznačné negatívne stereotypy: Žid ako predstaviteľ „*nepravej*“ vyššej vrstvy, Žid – nekresťan (cudzinec), Žid – úžerník, Žid ako človek *neroľníckeho postavenia*. Týmto koreluje aj opis priestoru, opis židovskej krčmy,

⁷⁰ Shylock je postavou zo Shakespeareovej hry *Kupec benátsky*, kde benátsky kupec Antonio chce požičať tritisíc dukátov svojmu priateľovi Bassaniovi, ktorý sa uchádza o priazeň krásnej Porcie, a keď nemá potrebnú hotovosť k dispozícii, požičia si od Žida Shylocka. Antonio sa stane ručiteľom a zaviazne sa, že keď záväzok v dohodnutom termíne nebude uhradený, Shylock odreže z bližšie nevymedzenej časti jeho tela libru mäsa. Takáto „*mäsová záloha*“ v literatúre nestojí bez ďalších príkladov a dožila sa mnohých výkladov, každopádne môžeme povedať, že v prípade Bajzovho krčmára vytvára dojem nemilosrdného „*kapitalistu*“, finančníka, Žida úžerníka.

⁷¹ Pozri: KREKOVICHOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 36.

⁷² Cisár Jozef II. vo svojom uhorskom Židovskom patente („*Systematica gentis Judaicae regulatio*“) z roku 1785 podobne ako v Haliči zakázal Židom nájom pivovarských privilégii a krčiem. Vzhľadom k tomu, že väčšina zemepánov proti tomu apelovala kvôli výpadku ich skoro jediného finančného príjmu a argumentovala tým, že „*Židia by bez krčmárskych príjmov nevedeli platiť tolerančnú daň a že kresťanskí krčmári by poskytovali rovnaké úžernícke pôžičky ako Židia*“, Jozef nariadenie v roku 1786 odvolal. Pozri: KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1848-ig*, Pozsony, Kalligram, 2012, 812. Koncom 18. storočia výber povolania židovstva (taktiež aj výška interesov) bola legislatívne daná a určovaná, Židia si „*vyberali*“ povolania, ktoré im väčšinová spoločnosť prenechala alebo dokonca určovala, tým pádom sa na svoju monopolnú hospodársku úlohu stali predurčeným. Prednosti tejto disproporcie pociťoval tak panovník, ako i sľachta. Porovnaj: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 80.

ktorý sa vyznačuje nechutnou špinavosťou. Tieto stereotypy nie sú však výhradne slovenské, určite ich môžeme považovať skôr za celoeurópske motívy⁷³ odzrkadľujúce častokrát cirkevnú ideológiu⁷⁴ alebo vplyv a tendencie doby a dobových diškurzov. V Bajzovom diele a v diele iných, neskorších autorov vidíme, ako sa označenie Žid stáva synonymom pre krčmára, pričom u Bajzu sa toto povolanie stáva aj znakom sociálneho postavenia.

Bajza prirodzene nebol jediným spisovateľom u ktorého sa postava židovského krčmára objavila. Táto tematika sa behom 19. storočia viackrát objavila a k tejto typickej postave sa pridružili aj iné židovské postavy. V hrách **Jána Palárika** (1822 – 1870) je väčšia frekventovanosť tematiky čitateľovi hneď zrejmá. Vo svojich divadelných hrách *Incognito*⁷⁵ (1858) a *Drotár*⁷⁶ (1860) postave židovského muža venoval dokonca samostatnú rolu. Kým v *Incognite* je to *Žid Špitzer*, tak v *Drotárovi* zas *Žid Maušiel*.⁷⁷

Palárikovský židovský krčmár *Špitzer* je tiež človek úzko spätý s peniazmi (motív peňazí je veľmi častým, dá sa povedať nemenným charakteristickým znakom židovských postáv v slovenskej literatúre), obraz priestoru židovskej krčmy nedostáva nový nádych ani u Palárika, zostáva to predražená „*diera židovská*“, kde kresťanského človeka Žid zodiera, no v *Incognite* sa postava židovského krčmára *Špitza* obohacuje novým (výhradne slovenským) motívom⁷⁸, totiž u neho sa táto postava spája asi po prvýkrát v slovenskej literatúre aj s hrozbou odnárodenia. Týmto postava židovského krčmára (a vo všeobecnosti postava Žida), ktorý doposiaľ reflektoval istú sociálnu bariéru z dôvodu, že má neroľnícke postavenie a inú vieru (predstava virtuálnej vyššej triedy) dostáva ďalšiu negatívnu konotáciu, vytvára sa z neho nepríjemný protiklad, nepriateľ slovenských národných obrodeneckých snáh. Tento aspekt židovskej postavy naznačuje napríklad aj fakt, že *Špitzer* v divadelnej hre prechováva najužší kontakt tou najmenej sympatickou postavou *Potomského* („*kresťan horší od žida*“) stelesňujúceho negatívny princíp odnárodenia („*ačpráve Slovák ako repa, je takým hrozným nepriateľom Slovákov*“) a skazenosti vyššej vrstvy. Z toho dôvodu na prvý pohľad pozitívne hodnotiace slová *Potomského*: „*ja som vás vychválil, že ste vy statočný žid*“ alebo

⁷³ Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 48.

⁷⁴ Tamtiež, 53.

⁷⁵ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/5/Palarik_Inkognito, [19/05/2018, 16:09], digitalizované na základe: PALÁRIK, Ján: *Inkognito*, Bratislava, Tatran 1972.

⁷⁶ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/919/Palarik_Drotar/1, [19/05/2018, 16:06], digitalizované na základe: PALÁRIK, Ján: *Veselohry a divadelné prejavy*, Bratislava, SVKL, 1955.

⁷⁷ Postavou Žida Maušla sa budeme zaoberať v kapitole 2.3.

⁷⁸ Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 49.

na inom mieste „a že vy máte viac lásky k blížnemu než ktorýkoľvek kresťan kocúrkovský“ vyznievajú ironicky a ešte väčšmi diskreditujú krčmárovu postavu. Niežeby postava sama nevzbudzovala odpor, jej sedem kardinálnych hriechov spočíva v chamtivosti („ja to veľmi rád mám, keď sa na mňa dakto utisne“); v úžerníctve („Milosť u boha! Ale ja chcem svoje peniaze – ja stojím pri svojom práve od toho neodstúpim“); v túžbe po moci („o pár rokov budem ja pánom Kocúrkova“); v lakomstve („štyri zlaté im dám zaň, ale viacej ani babky“); v asimilácii („magyarok és jó hazufiak akarunk lenyi“⁷⁹); v šírení alkoholizmu („čo by ste nepili?“).

2.2 Problém korhel'stva – výchovné tendencie slovenskej prózy

Problém alkoholizmu je veľmi častým leitmotívom v dobovej literatúre a časopisectve. Najom krčiem vo väčšine prípadov naozaj bol v rukách Židov⁸⁰, a preto boli spojovaní s týmto problémom práve oni, pričom častokrát zohrávali úlohu vinníka. Je zaujímavé, že u Bajzu sa ešte obraz Žida nespája priamo s motívom alkoholizmu roľníckej vrstvy („Nezadĺžili sme sa pitím, to najmenej, ale bežíme za ním pripretí kadejakou psotou a keď už nemáme na výber nič iné. Biedne polozenie vrhá človeka do ešte väčšej biedy!“), toto prepojenie veľmi pravdepodobne vznikalo trochu neskôr, keď štúrovci aktívne začali bojovať proti alkoholizmu. „On (Ludovít Štúr – poznámka J.B.) a ostatní štúrovci bojovali proti pitiu pálenky, keďže v ňou spôsobenom alkoholizme videli jednu z hlavných príčin biedy slovenského národa.“⁸¹ Podľa historika Pavla Demjaniča Štúr vo svojej publicistike ohľadom problematiky alkoholizmu považoval Židov skôr ako nástroj zemeľánov.⁸² V mnohých literárnych dielach doby – ako napríklad aj v hre *Incognito* – vidíme už ale priamu spojitosť a takto je to i v spoločenskej poviedke *Jedlovský učiteľ*⁸³ (1862) od Mikuláša Štefana

⁷⁹ Vlastný preklad: „chceme byť Maďarmi, dobrými vlastencami“

⁸⁰ Pozri napríklad: GYURGYÁK, János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris kiadó, 2001, 28, 35.

⁸¹ Pozri: DEMJANIČ, Pavol: *Židia v listoch a publicistike Ludovíta Štúra*, In *Štúdie k jubileu Ludovíta Štúra*, Historia nova 10., Bratislava, Stimul, 2016, 34 – 47, dostupné online: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino10d.pdf, [22/06/2018, 22:49].

⁸² Pozri tamtiež.

⁸³ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/254/Ferenciak_Jedlovsky-ucitel/1 [14/05/2018, 20:30], digitalizované na základe: FERIEŇČÍK, Mikuláš Štefan: *Jedlovský učiteľ*, Bratislava, SVKL, 1962.

Ferienčíka (1825 – 1881). Toto dielo „*vypovedá totiž o národnobuditeľskom i politickom usilovaní celej štúrovskej generácie.*“⁸⁴

Poviedka sa začína typickým obrazom židovskej krčmy. Dedina Jedlová „*malá, neveľká, nemajúca ani sto domov*“ pozostáva zo zanedbaných, spustnutých domov („*sú ony viac koliby ako domy*“), ale ako kontrast týchto „*uprostred dediny nad potokom stojí z kameňa vystavaný dom*“, táto budova je krčma dediny, špinavá chyža⁸⁵ („*málo znajúca o čistote*“), kde sedí „*úslužný krčmár*“ Izák spolu s dedinskými ľuďmi: sú tu hospodári, ale aj richtár, ktorí v tejto krčme prepíjajú svoj majetok („*Nielen všetok náš zárobok, ale aj náš majetok ide k nemu*“). Keď sa v dedine objaví nový učiteľ, pôvodom mladý zeman *Bohdan Vesnický*, ktorý je pravým vyznávačom štúrovských ideálov („*nie dost' byť len synom zemianskym a práva odbaviť, že nie som len občanom uhorským, ale že som aj synom národa slovenského*“), alkoholizmus sa postupne vytratí z dediny: „*Podarilo sa Bohdanovi po mnohých bojoch a stálom namáhaní presvedčiť občanov, že pijatika je našim najväčším nepriateľom, lebo ňou nielen utrácame majetok krvopotne nadobudnutý alebo zdedený, ale ľud náš všetkého imania zbavený stáva sa potom holým nástrojom v rukách ľudí, ktorí mu nikdy nepriali* (zvýraznila J.B.), *ktorí na jeho ponížení, potlačení, ohlupovaní úsilne pracovali (...).*“ Z kontextu románu je zrejmé, že tými neprajníkmi sú práve takí odnárodnení zemepáni, ktorí pohrdajú poddanými a Židia, ktorí ich v nádeji zisku servilne a oportunisticky obsluhujú. Takýmito postavami zodpovedajúcimi štúrovským paradigmám sú aj negatívne postavy poviedky: pán Jedlovej a krčmár Izák.

Tematika alkoholizmu sprevádzala slovenskú literatúru spolu so židovským kontextom počas celého 19. storočia: nezastavila sa pri štúrovcoch, ale hojne presiakla aj do

⁸⁴ HUČKOVÁ, Dana – CHMEL, Rudolf: *Slovník diel slovenskej literatúry 19. storočia*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2009, 37.

⁸⁵ V dielach slovenskej literatúry sa priestor židovskej krčmy častokrát javí ako špinavý brloh, nepríjemné miesto. Tento motív je prítomný aj tu, ale aj v neskorších dielach, pomyslime len na 3. kapitolu beletristického cestopisu **Terézie Vansovej: Pani Georgiadesová na cestách** z rokov 1896-1897, kde pani Drahotínová a Georgiadesová podozrievavo prezerajú priestory krčmy: „*Jedna izba obstála, ale druhá bola len malá kutica, kde azda staré harampádie odkladali. Po mnohom handrkovaní a vyjednávaní sme sa usalašili. Drahotínovej bystré oči popozerali po stenách a potom skúmavo po perinách, až sme sa uspokojili natoľko, že bez veľkého odváženia života môžeme prenocovať.*“ Úryvok pochádza z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/433/Vansova_Pani-Georgiadesova-na-cestach/1, [19/05/2018, 15:57], digitalizované na základe: VANSOVÁ, Terézia: *Pani Georgiadesová na cestách*, Bratislava, TATRAN, 1977.

realistickej literatúry⁸⁶, no objavila sa aj v tridsiatych rokoch 20. storočia v podobe románu **Krčmársky kráľ**⁸⁷ (1935) od Martina Rázusa.

Je málo pravdepodobné, že by voľba témy bola celkom náhodná, týmto románom totiž oživa v slovenskej literatúre 20. storočia topos, ktorý bol frekventovaný z istých výchovno-ideologických dôvodov hlavne v literatúre 19. storočia a k tomu bola úzko spätá so židovstvom a jeho postavením v rámci slovenskej spoločnosti. O románe sa v sekundárnej literatúre hovorí ako o tendenčnom románe – podobne ako jeho predchodcovia – bojujúcom v parabolickej forme proti alkoholizmu a nepriaznivým spoločenským javom predrevratovej doby.⁸⁸ Staré paradigmy tento román ale do istej miery ruinauje, prepisuje a/alebo obohacuje novými prvkami.

Názov románu nás hneď na začiatku môže zaviesť na vžitú stereotypickú významovú cestu. V postave krčmárskeho kráľa totiž veľmi ľahkomyselne môžeme tušiť postavu so židovským pôvodom. Rýchlo sa ale presvedčíme, že naša prvotná čitateľská predstava bola mylná. V pomyselní obci Žajdlice je totiž krčmárskym kráľom kresťan *Ján Gáblík*, no pravdaže neabsentuje ani židovský element. Medzi židovskou a tou kresťanskou stranou sa odohráva urputný boj. „*V celej krajine toto je jediný vidiek, kde žid dosiaľ márne žiadal licenciu.*“ Na strane židovskej sa bojuje preto usilovne o získanie licencie, kým strana kresťanská sa tomu ľstivo snaží zabrániť. Sprostredkovateľom židovských snáh je syn židovského krčmára, advokát *doktor Jakub Gelb* – jeho postavou vstupuje do popredia v slovenskej literatúre málo reflektovaný typ židovskej postavy, a to postava „*Žida v kravate*“ (tzn. Žida v slobodnom povolání). Oveľa tajomnejšou postavou je jeho súverec a zároveň aj spojenec „*šedivý, zarastený žid v dlhom kaftane*“, obchodník *Nátan Rosenkranz* („*Vie čo je boj, a má hneď i plán.*“). Ten chce získať licenciu pre svojho syna Adolfa. On je ten, ktorý prichádza s nápadom naviazať kontakt s umelkyňou peštianskeho divadla, Rózou Samlerovou („*Róza je židovka, krásna židovka!*“), ktorá je milenkou ministra financií.⁸⁹

⁸⁶ Pozri kapitoly 2.4 a 2.5.

⁸⁷ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/301/Razus_Krcmarsky-kral [24/05/2018, 01:27], digitalizované na základe: RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, Bratislava, Slovenský spisovateľ 1976.

⁸⁸ Pozri: PETRÍK, Vladimír: *Prozaik Martin Rázus*, In: RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, Bratislava, Tatran, 1990, 244 – 246.

⁸⁹ „*Pán minister si zasa schopnosti našej rasy práve v nej – ako viem – nesmierne váži.*“ Povesti a rozprávania o Židovkách, ktoré sa stali manželkami alebo milenkami vysoko postavených mužov alebo dokonca panovníka, boli v slovenskom aj v poľskom prostredí dosť známe. Väčšinou sa týmto vyjadroval postoj a opisoval vzťah daného muža (panovníka) k židovstvu. Milovať Židovku znamená byť filosemitom: milovať Židov, dávať im protekciu. Pozri: KREKOVICOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 59 – 60.

Na čele kresťanskej (nežidovskej) kliky stojí podlý gróf *Arnold Galassy*, ktorý je pánom ryčavského kraja („*tu je zákonom vlastne osvietený pán gróf*“), „*krčmy po obciach on dáva do prenájmu.*“ Jeho protežé je práve Gáblík, pôvodne mäsiarsky tovariš, ktorého rodina z vôle grófa obsadila všetky krčmy okolia.

Hlavný boj sa odohráva v Pešti medzi židovkou Rózou Samlerovou a Gáblikovou dcérou Madame Gaby Krupovskou, ktorá sa vyberá do mesta, aby prekazila plány židovskej kliky. Sú to ženy podobného razenia, ale bojujú na opačnej strane. Ich hlavnou zbraňou je ich ženská krása. Róze Samlerovej pomáha z pozadia žid Rosenkranz, ktorí prenasleduje dejateľov ako tmavý tieň. Gaby očarí premiéra, zrodí sa zákaz vydávania licencií židom na Ryčavu. Róza a s ňou židovská strana prehráva. Víťazstvo je však trpké. Doktor Gelb sa rozhodne pre samovraždu, Róza Samlerová odchádza do Viedne a Gaby Krupovská do domova, kde ju čaká mŕtva matka, chorý otec, teda celkový úpadok rodu, strata majetku. Len jediný v boji vytrváva, žid v kaftane Rosenkranz („*tento hrozný človek nespí. On myslí i ďalej na Ryčavu, na Žajdlíce, na krčmárskeho kráľa*“). Spisovateľ stratu majetku prezentuje nám, čitateľom ako spravodlivý trest, údel ktorý naozaj prináleží domu Gáblikových. („*A človek nevie, či to prekliatie má svoju tajomnú silu a či len ľudská vina nemôže ostať bez trestu!*“). Gáblikovci totiž takisto zdierali sedľač, ako by to robil iný (židovský) krčmár. Rázus nám týmto negatívnym dejovým zvratom dáva najavo, že nesúhlasí a nesympatizuje s majetkárstvom a bezcitnosťou kresťanských protagonistov.

Na prvý pohľad sa preto zdá, že román je takpovediac vyvážený. Spisovateľ sa zdanlivo neprikláňa ani k jednej, ani k druhej strane, avšak najnesympatickejším protagonistom na konci románu sa stáva Nátan Rosenkranz, žid v kaftane („*poľský žid*“), ktorého sme až do posledných kapitol románu považovali len za vedľajšiu postavu, až kým sa nepresvedčíme, že to jeho neľudská tvrdohlavosť spôsobila vlastne skazu všetkých. On bol ten, ktorý sa v záujme konečného víťazstva neštítal žiadnych prostriedkov. Samlerová alebo Gelb, títo asimilovaní Židia pôsobia úplne inak. Vidíme, že hnacou silou ich činov je nezištnosť, snaha pomôcť židovským spolubratom, kým Rosenkranz je sebecká „*patriarchálna postava*“ individualista a oportunist, ktorý dbá len o seba, nikoho neľutuje. („*No to by sedliak sedliakovi nikdy neurobil.*“)

2.2.1 „A či si ty žid? Nosatý žid?“ – fyziognómia ako diferenciačno-delimitačný znak

V prvom významovom pláne okrem Rosenkranzovej osoby sa pred nami neodkrývajú žiadne negatívne hodnotenia ohľadom židovstva. Musíme však obrátiť našu pozornosť na zdanlivé maličkosti akými sú fyziognomické opisy postáv alebo pseudonázory židovských protagonistov o Židoch, a tak sa nám postupne odkrýva antisemitská tvár románu.

Opisy zovňajšku jednotlivých postáv môžu poslúžiť ako veľmi užitočný pomocný nástroj pre vytvorenie patričných povahových vlastností istej fiktívnej postavy, a tak tento prvok častokrát zohráva dôležitú úlohu v poetike mnohých spisovateľov. V prípade pojednávaného románu vyskakuje jedna skoro až smiešna črta fyziognomických opisov, a tým je zvláštna koncentrácia autora na opis nosov mužských postáv. Je všeobecne známe, že v antisemitských diškurzoch sa výzor stáva diferenciačno-delimitačným znakom (pozri obrazové karikatúry Židov⁹⁰). Žid sa zobrazuje vždy s veľkým, ohnutým nosom. Opis doktora Gelba, ktorý sa opisuje ako muž, čo má „*nos ohnutý*“, s týmto koreluje. V opise Rosenkranza sa nos ako atribút priamo nezobrazuje (jeho atribútom je skôr brada a kaftan), avšak scéna, v ktorom sa Gelb prvýkrát stretáva s Rosenkranzom a v zápale debaty „*skoro sa im nosy stretnú*“ chtiac-nechtiac v nás evokuje imaginárny obraz dvoch nosatých Židov. Náznak Rosenkranzovej „nosatosti“ sa taktiež objavuje aj v reštaurácii, keď hlavný Bandi mu dvojzmyselne pripomína, neradno naslúchať pred dvermi pani Gaby: „*To by vám ľahko nos privrzli, — obracia už i Bandi reč na žart*“ alebo vo chvíli, keď „*natrča mu nos do zakrytého koča*.”

V diele pravdaže aj vo všeobecnosti nachádzame rôzne opisy mužských nosov: opis Jura Gombáľa Bachelu, najlepšieho žajdlického gazdu („*nosatý, drobný*“), opis Kolomana Krupovského („*na rovnom nose cviker*“) alebo opis Klátovčanov („*oči prísne, naivné, nosy krivé i rovné*“). V generálnom chápaní takýto opis môže byť aj jednoduchým androgénnym znakom, čiže znakom mužnosti alebo agresívnej mužskej sily a na to, aby sme usúdili, nakoľko je táto črta prítomná v tvorbe Martina Rázusa, museli by sme preskúmať všetky jeho diela. Napriek týmto skutočnostiam sa ale domnievame, že táto spisovateľova tendencia je v tomto románe príznaková a je skôr prejavom rasovej diferenciácie. Pozrime sa ešte aj na príklad autorom nemenovaného muža: „*kývne beznádejne človečik s okuliarmi na konci zaostreného nosa; iste advokát*“ – zvláštne prehlásenie od rozprávača. Ako môže súvisieť

⁹⁰ŠTÍTOVSKÝ, Miroslav: *Židia a ich kritické zobrazenie v staršej slovenskej literatúre*, Bratislava, Eco-konzult, 2016, 58 – 62, 166 – 180.

povolanie s nosom? Len ak toto povolanie (totiž povolanie advokáta) znamená aj rasu a rasa znamená krivý nos.⁹¹

Opisy ženských postáv nás ešte väčšmi utvrdili v tom, že nás zdanie neklame. V týchto opisoch sa vyskytuje totiž veľká jednoznačnosť. Rázus zobrazil dve typy ženských postáv. Prvý je typ – aj keď už v oveľa distingvovanejšom meštiackom prevedení – tučnej starej Židovky.⁹² Tento typ predstavujú Gelbova manželka (*Irén: „kedysi azda i pekná, ale teraz už zosadlovená židovka“*) a sestra „moletka“ Regina. Mladá Róza Samlerová (*„Hľa, Róza tiež je židovka, ale aký rozdiel! Elegantná, distingvovaná!“*), ktorá je stelesnením typu židovskej veľkej dámy, u jej postavy sa vždy zdôrazňuje, že má „ani nie východne modelovanú múdru hlavu“, prezrádzajú ju ale židovské oči (*„A nebyť veľkých tmavých očí, jasavých ani diamanty, nik by nepovedal, že je židovka“*) – korešponduje to opisom druhej mladej židovky Diny, ktorá má tiež charakteristické oči (*„blyсне jej v orechových očiach“*).

2.2.2 Subtílly antisemitizmus románu Krčmársky kráľ ako „postup, jímž Západ Orientu vládne“⁹³

Antisemitizmus sa definuje ako „postoj vyznačujúci sa neznášanlivosťou voči Židom (ako národu), židom (ako náboženskej skupine), protižidovský postoj“⁹⁴, je to ideológia, ktorá zviditeľňuje Židov ako Iných, ako škodlivý, deštrukčný element väčšinovej spoločnosti, pričom ich charakterizuje ako (rasovo) menej cenných. Antisemitizmus je teda jednostrannou, negatívnou reprezentáciou obrazu židovstva. Najobľúbenejšími prvkami antisemitských diskurzov⁹⁵ sú také témy ako židovská súdržnosť (*„No, viaže Vás vaša krv“*; *„Oni, kresťania, nevedia, čo je to súdržnosť krvi.“*; *„on stihne myslieť i na Ungera Weissa, Blumenbacha a na všetkých, až po Adolfa Rosenkranza“*), spätosť s peniazmi (*„No načo vyhadzovať zbytočne*

⁹¹ V kontextoch verejného života 30-tych rokov 20. storočia toto rozprávačské extempore mohlo dávať ešte väčší zmysel, pretože vo verejnom mienení sa veľmi silno držala predstava, že muži v slobodných povolaniach sú väčšinou Židia. Smutný koniec tejto kognitívno-ideovej tendencie všetci poznáme: po vzniku Slovenského štátu sa hneď začalo vytlačovanie Židov z verejného priestoru legislatívnou silou. Pozri: MLYNÁRIK, Ján: *Dějiny Židů na Slovesku*, Praha, Academia, 2005, 123 – 141. Porovnaj ešte: KAMENEC, Ivan: *Židovská otázka na Slovensku v čase druhej svetovej vojny*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Lubomír (ed.): *„Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie“*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 139 – 145.

⁹² Tento typ sa objavuje v realistickej literatúre na viacerých miestach. Pozri napríklad: Koreň a výhonky (S. H. Vajanský), Dies irae (Martin Kukučín), Pani Georgiadesová na cestách (Terézia Vansová) atď.

⁹³ SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 13.

⁹⁴ Pozri Slovník súčasného slovenského jazyka na webovej stránke: <http://slovníky.juls.savba.sk/>

⁹⁵ *Když se jedná o Žida, je problem jasný: lidé si na něj dávají pozor, protože chce vlastnit bohatství nebo se dostat k moci.* Pozri: FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, Tranzit.cz, 2011, 147.

peniaze? – pokúsi sa Róza udrieť na citlivú strunu.“), tajná moc Židov („ruky, tajomné, mocné, ruky, čo jej upravovali a upravujú cestu“) a pod. Tieto neabsentujú ani v diele, akurát Rázus používa otočenú perspektívu. Hovorí o Židoch ich vlastnými ústami, kváziautenticky. Nie je našou úlohou, aby sme v rámci tejto práce pojednávali o (ne)pravdivosti antisemitských diskurzov, o to viac by sme chceli hovoriť o skrytom literárnom antisemitizme.

Edward Said hovorí o antisemitizme ako o tajnom spoločníkovi orientalizmu.⁹⁶ Orientalizmus je totiž – podobne ako antisemitizmus – takým druhom myslenia, ktorý je zároveň aj „postup, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje.“⁹⁷ Vektor reštrukturalizácie a spravovania ukazuje smerom túžby: antisemitizmus ako neviditeľný hegemon vytvára svoj vytúžený stereotypický obraz Žida tým, že o ňom hovorí, že hovorí namiesto neho jeho nevlastným hlasom, aby ho reštrukturalizoval po svojom. *Antisemitizmus pozná Židov, Židia sú tí, čo antisemitizmus pozná.*⁹⁸ Z perspektívy interpretovaného diela je teda dôležité to, že Židia sa nepoznajú ako ich pozná antisemitizmus a o sebe nehovoria, ako o nich hovorí antisemitizmus, pretože ten je ich nevlastným hlasom. Spisovateľ v tomto prípade zmenou perspektívy, myslíme tým zmenu miesta výpovede docielil efekt rozporuplnosti – týmto sa antisemitizmus románu stáva podprahovejším, subtílnym. Svedčí o tom aj fakt, že sa síce „román často chápal ako román protižidovský“⁹⁹, ale boli aj snahy dokázať pravý opak. Pozrime si len esej literárneho historika **Vladimíra Petříka** na konci vydania románu z roku 1990, v ktorom antisemitské hodnotenie románu považuje za povrchné, pričom argumentuje horeuvedenými antisemitskými tézami.¹⁰⁰

2.3 Žid prefíkanec

V postave „kujonského“ žida *Jakuba Maušla z Drotára* sa pred nami črtá prefíkanec, ktorý pre príslub peňažného zisku („vechslu na dvanásťtisíc zlatých“) bez otáľania súhlasí aj účasťou v zámene osôb vedúcej k neoprávnenej svadbe poľského grófa Zalevského a Ľudmily, dcéry pána Rozumného. Nakoniec však sám zostane oklamáný, o podpísanej

⁹⁶ SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 39.

⁹⁷ Tamtiež, 13.

⁹⁸ Parafraza Saidovej ikonickej vety: „England knows Egypt; Egypt is what England knows.“ V českej verzii: „Anglie zná Egypt; Egypt je to, co Anglie zná.“ Pozri: SAID, Edward W.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha – Litomyšl, Paseka, 2006, 43.

⁹⁹ PETRÍK, Vladimír: *Prozaik Martin Rázus*, In: RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, Bratislava, Tatran, 1990, 245.

¹⁰⁰ Pozri tamtiež.

zmenke sa totiž vysvitne, že je kvôli falošnému podpisu neplatná. Palárikov *Maušel* je heterostereotypom, ktorý by sme nazvali vlastným termínom ako *typ prefikaneho Žida*, ktorý je potrestaný za svoju lakomosť.¹⁰¹ Podobne prefikaná postavička sa objavuje aj v „noveletke“¹⁰² *Od Silvestra do Troch kráľov*¹⁰³ od **Jozefa Miloslava Hurbana** (1817 – 1888) vydanéj v roku 1847. „*Bol by znovu len prehladnutel'nou židovskou figúrkou, keby ho Hurban nepoužil ako kľúč k riešeniu, ako mechanizmus, ktorý roztáča koleso udalostí (...)*“¹⁰⁴ Dej sa točí okolo lásky *Ludmily Hovorkovej* a mladého spisovateľa *Jaroslava Milevského*, pričom svoju dôležitú úlohu zohráva aj žreb („*lós na dvestotísíc zlatých*“). Práve týmto žrebom sa dostáva do príbehu „*strapatý žid Renzef*“ z Podhradia (Schlossberg), „*čo to vraj aj židovským spisovateľom pri ktoromsi nemeckom časopise bol.*“ Slúžka Ilonka s prísľubom veľkej výhry ľahkomyselne odkúpi predražený žreb od Renzefa, pretože si myslí, že „*žid statočný*“ ho neoklame, avšak pán Ďord' Šúplata, Ilonkin mrzutý gazda ju nemilými sentencióznymi slovami presvedčí o opaku: „*Renzef je taký kmín ako jeho druhý kamarát a žid ako žid!*“ Výherný žreb tak predá a ten poputuje do rúk zaľúbených. Žid ešte raz stupuje na scénu s nekalým úmyslom ako podvodník a prefikanec: „*Chcel jej odkúpiť lós, že vraj jej dá sto zlatých zaň. Šudier, chcel ju zas ošudáriť(...)*“

Židovská postava *Mojžiša Goldschimmera*, vyberača mýtného z románu *Reštavrácia*¹⁰⁵ (1860) od **Jána Kalinčiaka** (1822 – 1871) dá sa síce považovať za predstaviteľa pojednávaného typu, no v istom ohľade je jeho atypickým predstaviteľom. Žid Mojžiš totiž posluži dobrej veci.¹⁰⁶ V Záhorskej stolici sa chystajú voľby na post prvého vicišpána, o ktorý sa uchádzajú dve strany: strana *Bešeňovských* a strana *Potockých*. Lst'ou

¹⁰¹ Prefikany Žid slovenskej beletrie je veľmi podobný typu hlúpeho Žida zo slovenského folklóru: „*Žid často doplatí na svoje spory so sedliakom. Je potrestaný za svoju lakomosť.*“ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 32. Pozri ešte: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Obraz Žida v slovenskom folklóre*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 48.

¹⁰² Žánrové vymedzenie („noveletka“) pochádza od samotného autora. Pozri kapitolu 1.

¹⁰³ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/46/Hurban_Od-Silvestra-do-Troch-kralov/1, [14/05/2018, 21:33], digitalizované na základe: HURBAN, Jozef Miloslav: *Dielo I.*, Bratislava, Tatran 1983.

¹⁰⁴ JAKUBÍK, Henrich: *Obraz židovstva v slovenskej klasicistickej a romantickej literatúre*, <https://www.google.sk/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CC8QFjAB&url=http%3A%2F%2Fvoltaire.netkosice.sk%2Farchive%2Fslovensko%2FObraz%2520zidovstva%2520v%2520slovenskej%2520klasicistickej%2520a%2520romantickej%2520literature.doc&ei=h9JsU7SbPMWd7gbgmoDoCw&usq=AFQjCNECbRNy7fUEfq108maSBEJ7Uw8G2Q&bvm=bv.66330100>, [2014-05-09, 16:08];

¹⁰⁵ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/67/Kalinciak_Restavracia-Obrazy-z-nedavnych-cias/1, [14/05/2018, 20:13], digitalizované na základe: KALINČIAK, Ján: *Reštavrácia*, Bratislava, Slovenský TATRAN, 1976.

¹⁰⁶ Pozri aj: JAKUBÍK, Henrich: *Obraz židovstva v slovenskej klasicistickej a romantickej literatúre*, <https://www.google.sk/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CC8QFjAB&url=http%3A%2F%2Fvoltaire.netkosice.sk%2Farchive%2Fslovensko%2FObraz%2520zidovstva%2520v%2520slovenskej%2520klasicistickej%2520a%2520romantickej%2520literature.doc&ei=h9JsU7SbPMWd7gbgmoDoCw&usq=AFQjCNECbRNy7fUEfq108maSBEJ7Uw8G2Q&bvm=bv.66330100>, [2014-05-09, 16:08].

vyhráva strana Jána Potockého: jednu časť voličov opijú a namiesto Jakubova (tu sa konajú voľby) ich zvezú k Opuchlej skale, kým druhú časť (tzv. *Kadičovcov*) zas vďaka príslubu peňazí od Levických nepúšťa cez most u Náhlovciach spomínaný Mojžiš. Druhým vicišpánom sa takto stáva *Štefan Levický*, ktorý takto získava aj ruku milovanej ženy. Upozorňujeme však na to, že ani napriek pozitívnemu aspektu Mojžišovej postavy nemáme dôvod myslieť si, že sa Kalinčiakova spisba vyznačuje prevahou takýchto kontratypických¹⁰⁷ židovských postáv. Spisovateľ v diele s obľubou používa ohľadom Židov dehonestujúce frazematické mikropoznámky, invektíva („*kňazský majetok a židovskú dušu, všetko jeden čert berie*“ alebo na inom mieste: „*Či nevieš, že žid neumrie, ale zgrgne!*“). Tieto v čitateľovi zbudzujú jednoznačný dojem, že ani Kalinčiak nezobrazoval pozitívnejšie Židov než jeho predchodcovia. Prirodzene nevynecháva ani postavu židovského krčmára. Klebetný Icík poklonkuje pánom a miluje peniaze: „*židák Icík, chtiac sa pánom zališkať a ich k sebe privábiť, stál, čapicu na hlave, fajku v ústach, celý deň pred hostincom a zastavil každého okolo idúceho hovoriac: 'A viete, páni urodzení, čo sa tu včera stalo? Veľkí páni, bohatí páni, tu boli u pána Matiaša, zlatom platili – moja Ríška bude z toho tiež mať pekné náušnice.*“

¹⁰⁷ Pojem kontratyp vymedzujeme v kapitole 2.5, pozri tam.

2.4 „Žid tlačí ľud náš hrozným spôsobom“¹⁰⁸ – protižidovské tradície slovenského realizmu

Pozornému čitateľovi textov slovenskej literatúry nemôže ujsť fakt, že frekvencia skúmanej tematiky je v prípade realistickej literatúry asi najväčšia. Samozrejme týmto nechceme tvrdiť, že židovská tematika sa v tradícii realistickej literatúry dostáva do popredia, odkrýva však svoje nové, častokrát ešte tienistejšie stránky, znamenite i to, že je v nej obsiahnutá istá protižidovská ideologická zložka.

Jedným z hlavných ideológov slovenského literárneho realizmu bol **Svetozár Hurban Vajanský** (1847 – 1916) – o nepriaznivý obraz Žida sa so svojou publicistickou a literárnou prácou mohol pričiniť práve on.¹⁰⁹ Vajanský vo svojom článku *Židovská otázka na Slovensku*¹¹⁰ argumentuje hlavne typickými protižidovskými tézami: finančným vykorisťovaním, neschopnosťou spolunažívania a pod. („Už za starodávna ukazovali židia zárody tých vlastností, ktorými dnes dusia človečenstvo. Jich hrabivosť, vypínavosť, intollerancia, lesť a chabosť nechala stopy nevymazateľné“¹¹¹). Jadro problému spočívalo však v tom, že Vajanský a veľmi pravdepodobne spolu s ním aj jeho generácia ešte stále chápala Židov ako „nepravú“ vyššiu triedu¹¹² („Kde sa zahniezdi v dedine jedna len rodina židovská, možno apodikticky povedať, o desať rokov odzvoneno bude i miernemu blahobytu, ktorý panoval do príchodu židovho.“¹¹³), ktorá zdiera slovenský ľud a k tomu sa pridružila ešte čoraz väčšmi zosilňujúca predstava o tom, že Židia sú nepriateľom slovenského národa a slovenskej veci, pretože sú zvýhodnenými príjemcami, ale i prisluhovačmi a reprezentantmi (maďarskej) moci¹¹⁴: („Kto bude repraesentovať vlast' túto, keď zemanstvo a zámožnejšia trieda klesne pod židove rozkazy? Z oboch strán Tisy rozprestierajú sa ohromné statky zemanské, z ktorých čerpala maďarská šľachta životnú šťavu. Pýtajte sa na mená majetníkov!

¹⁰⁸ VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Židovská otázka na Slovensku*, Slovenské pohľady, 1881, sošit 4, 292.

¹⁰⁹ „Netreba pripomínať, že jeden z najvplyvnejších slovenských intelektuálov druhej polovice 19. storočia mal významný podiel na formovaní verejnej mienky, že jeho literárne dielo patrilo k vrcholom našej literatúry azda ešte aj nasledujúcich sto rokov.“ Pozri: ALNER, Juraj: *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*, Bratislava, Adora Lingua, 2011, 20.

¹¹⁰ VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Židovská otázka na Slovensku*, Slovenské pohľady, 1881, sošit 4, 289 – 292.

¹¹¹ Tamtiež, 289.

¹¹² Pozri kapitolu 2.1.

¹¹³ VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Židovská otázka na Slovensku*, Slovenské pohľady, 1881, sošit 4, 292.

¹¹⁴ Musíme podotknúť, že táto myšlienka nepochádza od Vajanského, objavila sa už aj v publicistike a v iných spisoch Ľudovíta Štúra: „Nepáčilo sa mu teda, že maďarskí liberáli podľa neho uprednostňovali Židov pred Slováckmi.“ Pozri: DEMJANIČ, Pavol: *Židia v listoch a publicistike Ľudovíta Štúra*, In *Štúdie k jubileu Ľudovíta Štúra*, Historia nova 10., Bratislava, Stimul, 2016, 34 – 47, dostupné online: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino10d.pdf, [22/06/2018, 22:49].

9/10 mien je židovských. Nuž tu by Maďari mali otriezviev' a nechat' nenávisť proti Slovákom!"¹¹⁵)

Slováci identifikovali samých seba v antagonistickom protiklade s mocou, ako prostriedok vytvorenia vlastnej identity si zvolili *dezidentifikáciu*¹¹⁶, kým židia identifikáciu. V 19. storočí totiž nastáva postupne emancipácia židovstva v Uhorsku. Tento proces sa dovŕšil v roku 1895, keď bola židovská viera uznaná za právoplatné, rovnocenné náboženstvo. Asimilácia pravdaže nebola zadarmo, mnohí Židia sa pre etablovanie do väčšinovej spoločnosti museli vzdávať svojich zaužívaných jazykov, náboženstva a pôvodnej identity. Národne uvedomelí Slováci chápali Židov – práve pre ich predpokladanú asimilačnú náklonnosť – ako hrozivý príklad: „*všade sú živou negáciou národnosti; obývajúc rozličné vlasti, sú živou negáciou vlastenectva*“¹¹⁷ a ich tradičný kresťanský odpor sa týmto aspektom znásobil.

Tieto postoje sa odzrkadľovali aj v krásnej literatúre. Antisemitské narážky sú v literatúre realizmu hojne reprezentované a rozhodne sa to netýka len Vajanského, príznakové pasáže nachádzame napríklad aj v dielach **Eleny Maróthy-Šoltésovej**, **Terézie Vansovej** alebo **Jozefa Gregora-Tajovského** a **Martina Kukučína**.¹¹⁸ Táto skutočnosť neušla ani pozornosti socialistickej cenzúry. Počas nášho bádania sme totiž našli dve diela, v ktorých sa konkrétna cenzúra týka priamo pojednávaných pasáží. Cenzúra sa objavovala v rôznych formách: v predpisoch, ale i v úplnom vynechávaní, každopádne je neprehliadnuteľná.

Dvojdielny román Svetozára Hurbana Vajanského ***Koreň a Výhonky*** vychádzal pôvodne časopisecky v Slovenských Pohľadoch v rokoch 1895¹¹⁹ a 1896¹²⁰, nasledovne vyšlo aj autorom prepracované knižné vydanie v roku 1908. Vydanie z roku 1962 sa otvorene hlási k časopiseckej verzii¹²¹, no porovnávajúc pôvodnú časopiseckú publikáciu s knižnou verziou

¹¹⁵ VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Židovská otázka na Slovensku*, Slovenské Pohľady, 1881, sošit 4, 292.

¹¹⁶ „*Odmietnutie identifikácie*“, Pozri: SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái*, In: Szépirodalmi Figyelő, 2012, 4, 55.

¹¹⁷ Tamtiež, 290.

¹¹⁸ „*V románe (Koreň a Výhonky – poznámka J.B.) sa nachádzajú aj výrazné antisemitské motívy, ktoré v kontexte Vajanského literárneho diela a publicistických prejavov nie sú ojedinelé. Nie je to výraz individuálnej Vajanského xenofóbie a antisemitizmu, ale aj fenomén, ktorý sa medzi slovenskými intelektuálmi vyskytoval pomerne často (jeho výraz sa napríklad nachádza aj v literárnych dielach E. M. Šoltésovej, M. Kukučína).*“ Pozri: TARANENKOVÁ, Ivana: *Svetozár Hurban Vajanský – medzi ideou národa a ideálom umenia*, in: VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Koreň a Výhonky*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008, 579.

¹¹⁹ Strany 140 – 155, 356 – 366, 422 – 429, 681 – 692, 728 – 750.

¹²⁰ Strany 27 – 38, 94 – 104, 177 – 185, 365 – 370, 415 – 426, 480 – 489, 741 – 754.

¹²¹ „*Pri našom knižnom vydaní siahame za pôvodným časopiseckým textom, ktorý má menej filozofických a intelektuálskych úvah, a dej má dramatickejší spád.*“ Pozri bibliografické poznámky in VAJANSKÝ, Svetozár Hurban. *Koreň a výhonky I.*, Bratislava, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1962 alebo digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/403/Vajansky_Koren-a-vyhonky-I/1. Pozri ešte komentáre a vysvetlivky od

z roku 1962 musíme skonštatovať, že prvá časť románu (kapitoly: **II. Krásny dom**, **XIII. Kázeň z klady**) nesie na sebe jednoznačné znaky cenzúry. Cenzúra sa týka len prvého zväzku, v druhej časti – aj keď je to za daných podmienok ťažko predstaviteľné – sme zatiaľ úpravy nenašli. Veľmi pravdepodobne cenzúra dotknuté pasáže druhého zväzku považovala za menej problematické. Úpravy v prípade spomínaných kapitol prebiehali väčšinou prepisovaním. Citáty uvádzame s kurzívou z cenzurovaného románu. Problematické časti v ňom sme vyznačili tučným písmom. Rozdiely, ktoré sme našli na základe porovnania s dielom publikovaným v Slovenských pohľadoch uvádzame v zátvorke.

II. kapitola: **Krásny dom**

„Koričné nemalo **krčmára (Žida)**. To bol ich najväčší kúsok. Lebo primäť k zmluve baróna, obrániť sa pred súdom, traktovaným alebo netraktovaným, ujsť merníckej retiazke podplateného inžiniera, to všetko je omnoho ľahšie než v Uhorsku zamedziť, aby do dediny, počítajúcej vyše päťsto duší, **nik sa nevkradol (nevkradol sa žid)**. Pod barónom vydržali niekoľko **krčmárskych (židovských) nájazdov víťazne**. Ich obrana bola neomáľaná, surová, ale úspešná. Jedného vyviezli na chotár s celým mobilárom, s Rebekou a jej škrofulóznymi deťmi, druhého vypálili ako škorpióna, tretieho vytopili ako sysľa — doslovne vytopili. Totiž narazili mu na chalupu dedinský potok, stáli strážou, **aby (žid) nemohol vodu odraziť**, až celý jeho skarb plával, a vyše kolien vykasaná **Rebeka (židovka)** odnášala hojné potomstvo na výhon. Bolo to za časov pandúrskej stoličnej policajnej istoty... No keď prišli iné poriadky, ich zaocel'ovanosť stala sa už historickou. Prišiel zase **krčmár (žid)** ale už vtedy nebolo treba silných prostriedkov. V Krásnom dome pod dvoma hôrkami sedel Drevanský. K nemu prišli na poradu traja obecní dôverníci, a síce či **ho (žida)** majú vytopiť a či vypáliť. „Ani jedno, ani druhé,“ riekol im Ján Drevanský. Traja vyslaní dôverníci sa zaškaredili, a už pozerali na klobúky, uložené pekne riadkom na zemi pri dverách. V troch hlavách vznikla jedna a tá samá myšlienka: „Tak! Vytápali a vypaľovali sme my **krčmárov (židov)** i bez porady v Krásnom dome, budeme i ďalej.““

XIII. kapitola: **Kázeň z klady**

Citát 1.: „Rohov z veľkej časti žil na starom tuku, lebo koncom minulého storočia upadol ako mnohé staré mestá. Írečití patricijovia vymreli, roztratili sa, alebo schudobneli, keď nastal prevrat v remeslách a obchode. Veľké fabriky zabili majstrov, **Eksteinovci (židia)**

Ivany Taranenkovej, In VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Koreň a Výhonky*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008, 494.

so svojím čulým a pritom bezohľadným šachrom vytisli staré solídne firmy, vyše sto rokov trhujúce starootcovským spôsobom. Nová éra ústavná preplnila mesto úradníkmi, darebákmi a tou čelad'ou, ktorá chodí za päťami ľudí, žijúcich z ruky do úst.”

Citát 2.: „Józa sa poškrabal za uchom a ako duch zmizol do kabinetu. Odhodil kabát i klobúk, odel starý chalát a dal sa do prepisovania latinskej listiny zo šestnásteho storočia. Boli v nej zprávy o prvých reformačných pohyboch v Rohove a v rohovskom kraji. S radosťou našiel tam meno Cladnius a počal silno veriť, že to nejaký jeho pradedo. Elena sadla na svoje miesto k obloku. Videla, ako **tučná Regina (tučná židovka Regina)** vybehla z krčmy „Eis-Bier“ za hostom vandrovnikom, uchytila mu klobúk z hlavy a rýchlo vbehla do krčmy. „Aká tučná, a ako zručne sa hýbe,“ pomyslela si Elena. „Urobila krátku exekúciu“ a napriek smútku, ktorým bola plná jej čulá duša, usmiala sa. „Mirko, môj Mirko,“ vzdychla si a počala silno pliesť.”

K našej dispozícii boli vydania románu Koreň a výhonky z rokov 1908, 1934, 2008 – tieto vychádzajú z pôvodnej knižnej verzie, ale problematické pasáže obsahujú v takej istej podobe ako tá časopisecká. Existujú ešte vydania z rokov 1935, 1943, 1948. Z časti **Komentáre a vysvetlivky** románu vydanom v roku 2008 sa dozvedáme, že „Východiskom pre vydanie románu Koreň a výhonky bola jeho dopracovaná, knižná verzia, ktorú autor pripravil ako štvrtý zväzok *Sobraných diel Svetozára Hurbana Vajanského v roku 1908*. V tejto podobe vyšiel román posledný raz v roku 1948.“¹²² Predpokladáme teda, že k zmene (cenzúre) došlo len v diele vydanom v roku 1962. Citáty dokazujú, že socialistická cenzúra v diele Koreň a Výhonky sa nahradením výrazu Žid snažila rozmazávať ostrie Vajanského výpovede.

Vajanského dielo v tomto ohľade bolo takpovediac ešte šťastné, totiž údelom poviedky **Eleny Maróthy-Šoltésovej** (1855 – 1939) **Prípravy na svadbu** (pôvodne pred jazykovou úpravou **Prípravy ku svadbe**) bolo skomolenie úplným vynechaním. Poviedka – podobne ako Vajanského román – vyšla časopisecky v Slovenských pohľadoch v roku 1882 (strany 217 – 235). Poviedka knižne vyšla v roku 1922¹²³, no verzia, ktorá ju nasledovala v roku 1962¹²⁴ už vôbec neobsahuje epizódu, keď počas príprav na svadbu Ľudmily Jarovskej sa objaví podomový obchodník, Žid s ktorým sa pán Jarovský, otec nevesty hnevľivo potýka.

¹²² TARANENKOVÁ, Ivana: *Komentáre a vysvetlivky* in VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Koreň a Výhonky*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008, 493.

¹²³ MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Sobrané spisy. Sväzok II.*, Turčiansky sv. Martin, 1922, 109 – 140.

¹²⁴ MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Prípravy na svadbu*, Bratislava, SVKL, 1961, 107 – 123.

(V diele z roku 1922 je to text rozmáhajúci sa na stranách 124 – 127.¹²⁵) Vynechaná pasáž nie je z hľadiska poviedky zásadná (ideový alebo iný plán diela funguje aj bez nej), spisovateľka tu – podobne ako aj na iných miestach¹²⁶ – pravdepodobne len využila príležitosť vyjadriť svoje (protižidovské) názory. Epizóda totiž, v ktorom sa podomový židovský obchodník so svojou skomolenou nemčinou¹²⁷ vábi pána Jarovského ku kúpe zajaca končí sentenciou pána domu: „*Keď počujem žida hovoriť slovensky, prichodí mi vždy ťahať ho na zodpovednosť, ako sa opováži brať do svojich úst našu čistú reč, ktorú naučí sa len preto, aby ľud ňou hovoriaci lepšie mohol klamať a zdierať! Keby na mne záležalo, nesmel by žiaden žid slova slovenského prehovoriť.*“¹²⁸ Pán Jarovský dospieva dokonca aj k myšlienke vyhostenia. („*To by im prichodilo hneď aj vyvandrovať, ujček, keď by sa tu nemohli s nikým dorozumieť! To by bolo najlepšie pre nás. My ich nepotrebuje, nech idú ta, kde prijímajú ich s otvoreným náručím, ba kde ešte i najstaršie, najvyššie mená svojej vysokej šľachty dávajú im do árendy za 50 krajciarov!*“¹²⁹).

Šoltésová ukončuje epizódu vetou, ktorá vytvára spojenie medzi lineárnym dejom (fabula) a touto digresiou: „*Jarovský pochytil to ihneď, zabudol na žida a otvoriac dvere do korán, volal (...).*“¹³⁰ Táto veta v takejto forme prirodzene nemohla zapadnúť do kontextu cenzurovaného diela, bola preto modifikovaná nasledovne: „*Jarovský, ktorý medzitým prišiel sa len trochu podívať na tú veľkolepú činnosť, čo vyvíňovala sa teraz v kuchyni pochytil to ihneď a otvoriac dvere do korán, volal (...).*“¹³¹

¹²⁵ Pasáž je bohužiaľ príliš dlhá na to, aby sme ju uvádzali celú. Skoncentrujeme sa preto na dôležité príznakové časti, ktoré veľmi pravdepodobne zapríčinili cenzúru.

¹²⁶ Pozri napríklad dielo *Moje deti*.

¹²⁷ K nedorozumeniu a potýčke dochádza zámenou nemeckých slov „*Hosen*“ (nohavice) a „*Hasen*“ (zajac)

¹²⁸ MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Sobrané spisy. Sväzok II.*, Turčiansky sv. Martin, 1922, 126.

¹²⁹ Tamtiež, 127.

¹³⁰ Tamtiež, 127.

¹³¹ MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Prípravy na svadbu*, Bratislava, SVKL, 1961, 115.

2.5 Slovenský literárny realizmus a kontratyp

Kontratyp je špeciálnym druhom stereotypov, ktorý bol vyvinutý preto, aby aktívne pôsobil proti negatívnym kultúrnym a iným stereotypom alebo ich nahradil.¹³² Literárny realizmus opierajúc sa o filozofiu pozitivizmu¹³³ vznikol v 19. storočí, nahradil vysoké romantické ideály so snahou objektívneho poznávania. Spisovatelia tvoriaci v tomto duchu sa snažili objektívne zobrazovať život a ľudský charakter v ich reálnej podobe. Realisti preto obracajú svoju pozornosť aj k tým najnižším spoločenským triedam, obyčajnému človeku a všedným témam. Kriticky, bez prikrášľovania zobrazujú nedostatky spoločnosti.

Židovská otázka bola v slovenskej literatúre neustále prítomná. Videli sme, že paralelne s historickým vývinom (tzn. asimilačným procesom Židov v Uhorsku) v slovenskej literatúre zosilneli nenávisťné (miestami až antisemitské) hlasy. Musíme sa však priznať, že vďaka realistickej tvorivej filozofii sa v slovenskej literatúre asi po prvýkrát objavuje Žid ako hlavný protagonistu diela. Žid sa stáva obyčajným človekom ako napríklad sedliak. Miera stereotypizácie obrazu sa prirodzene líši, no samotný fakt, že v slovenskej literatúre sa objavuje tento nový aspekt v zobrazení Židov môžeme považovať za „kontratypickú“ tendenciu.

2.5.1 Žid-vinník ako hlavný protagonistu

Jozef Gregor Tajovský (1874 – 1940) vo viacerých svojich dielach (napríklad: *Aby odvykali*, *Smädní*, *Pastierča*, *Z Čadce do mesta* a pod.) vracia negatívny topos židovskej krčmy a židovského krčmára, a to hlavne v spojitosti s rozmáhajúcim sa dedinským alkoholizmom, ktorý neprestával byť problémom slovenskej roľníckej spoločnosti ani na začiatku 20. storočia. Jeho životné dielo preto z hľadiska židovskej tematiky môžeme považovať za studňu starších, už existujúcich stereotypov. Poviedku *Úžerník*¹³⁴ (1901) môžeme považovať za isté novum len preto, lebo tému v pozadí pracujúceho židovského

¹³² Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 12. Kontratypom je napríklad stereotyp inteligentného Afroameričana, ktorý bol použitý ako negácia rozšíreného negatívneho stereotypu, ktorý častokrát zobrazoval Afroameričanov ako nevzdelaných, hlúpych, lenivých.

¹³³ ČEPAN, Oskár: *Stimuly realizmu*, Bratislava, Tatran, 1984, 18.

¹³⁴ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/523/Tajovsky_Uzernik/1, [19/05/2018, 22:37], digitalizované na základe: TAJOVSKÝ, Jozef Gregor: *Dielo I.*, Bratislava, SVKL, 1953.

krčmára zanecháva, Žid sa stáva hlavným protagonistom poviedky, pričom sa ešte stále zobrazuje ako bezohľadný finančný dravec. Prízvukujeme preto, že túto poviedku nepovažujeme za ozajstný kontratyp, v rade interpretovaných kontratypov je teda „zlým jablkom.“

Tajovský aj v poviedke Úžerník sa snažil podať reálny obraz dedinských pomerov, ústami rozprávača drotára silne pranieruje židovskú ziskuchtivosť, ale aj ekonomickú neistotu a zraniteľnosť slovenskej roľníckej triedy („*Ale u nás je vám národ ešte ako dieťa – nevie a či nechce si rady.*“), apatiu slovenského ľudu („*ľud hromží na židov, a predsa otrocky sa ich pridŕža, lebo títo, čo na ňom, pri ňom a u neho vidia, z úst jeho počujú – všetko chvália, lenivcov za pilných, ožranov za triezvych vyhlasujú a všetko hľadia naoko po vôli ľudu, v skutočnosti ale – svojej kapse*“), no jednoznačne môžeme povedať, obraz Žida je jednostranne stereotypický, v postavách Židov Singerovcov sa koncentrujú len negatívne motívy a atribúty tzv. *Žida-vinníka*.¹³⁵

2.5.2 Slovenský dedinský večný Žid

„*Židia v 'kravate' – ako Židia – sa (v poslednom štvrtstoročí 19. storočia – poznámka J.B.) stávali čoraz menej rozoznateľnými v rámci spoločnosti, dôsledkom čoho sa všetky predsudky prevtelili do predsudkov voči 'kaftanovým' Židom.*“¹³⁶ Niet teda divu, že v poviedke ***Dedinský jarmok***¹³⁷ (1883) od **Martina Kukučina** (1860 – 1928) vystupuje ako hlavný protagonista práve tento typ: „*Áron Mendl, v celom vidieku dobre známy muž*“, ktorý je „*muž s čiernou bradou, bielou, vráskovitou tvárou a iskriacimi sa, živými očima.*“ Starý podomový obchodník „*ide z dediny na dedinu, predávajúc svoj tovar*“ ako taký neúnavný prekliaty Ahasver¹³⁸, ktorý z bludného kruhu svojho biedneho života nachádza vyslobodenie

¹³⁵ Pozri: KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 45.

¹³⁶ Vlastný preklad. z KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon II. 1849-től a jelenkorig*, Pozsony, Kalligram, 2012, 218.

¹³⁷ Úryvky pochádzajú z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/660/Kukucin_Dedinsky-jarmok/1, 23/05/2018, 23:55, digitalizované na základe: KUKUČÍN, Martin: *Dielo I.*, Bratislava, SVKL, 1957.

¹³⁸ Podľa stredovekej kresťanskej legendy Ahasver je Žid, ktorý udrel Ježiša Krista, keď si cestou na Kalváriu chcel odpočinúť, za čo bol odsúdený naveky sa tulať z jedného miesta na druhé po celom svete, večný Žid, túlavý Žid. V prenesenom význame ahasver je človek, ktorý večne blúdi, nenachádza pokoj, nevie si nájsť trvalé miesto, nemá domov, je večný tulák. Pozri sa *Slovník súčasného slovenského jazyka* na webovej stránke: <http://slovniky.juls.savba.sk/>. Vznik a vývin literárneho topusu pozri: HODROVÁ, Daniela: *Román*

v jedinej myšlienke: „*A potom, má dvoch synov, jeden bude advokát, druhý lekár (...) on chce mať z nich pánov.*“ Vie, že jediným vyslobodením pre Žida môže byť len vzdelanie („*Žid, čo vie, to je jeho; z toho vyžije. Tým sa riadi Áron aj rasa jeho*“). Starý kupec sa vlečie už desať rokov po večných dedinských cestách v hrčiacej bričke s vychrnutým koňom, ktorí sú ako on: starí a strhaní. Cítíme, že tento žid je iný, akých sme doposiaľ v slovenskej literatúre okúsili. Starý Áron je bedár medzi bedármi. „*V celej dedine niet človeka (nevynímam ani pána richtára), ktorý by ho po mene znal. Deti ho volajú strýčikom, dospelí ale strýkom.*“ V dedinskej spoločnosti nemá ani meno, len prezývky, ľudia hľadajú len na jeho tovar, robia si z neho krutý posmech a žart, nikto sa nepozera na tohto človeka ako člena tejto dedinskej spoločnosti. „*Tento žid ale predsa mal zmysel pre ľud*“ a on je ten, kto „*každého človeka znal po mene volať.*“ Je to preňho obrana a istá vypočítavosť, avšak v tejto vypočítavosti nevidíme tú dobre známu, chladnokrvnú židovskú vypočítavosť, ale praktickosť: „*On pre zisk, pre rozmnoženie obchodu znesie od ľudu útržky, bujný rozmar, posmech, vtipy; on má ešte i milostný úsmev preň, keď najväčšie poníženie treba mu znášať; (...) On nehnaľ sa za vyšším cieľom tak, že by maličkosti opovrhoval, práve tieto slúžili mu za schody k nemu.*“ Toto nie je židovská ziskuchtivosť, ale nádej, vyšší cieľ biedneho človeka, ktorý si teraz síce jedlo „*odtrhne od vlastných úst, len aby ony* (jeho deti – poznámka J.B.) *dobře žili*“, ale verí, že prídu aj lepšie časy. Tento Žid má v sebe ľudský cit, nehľadá len na svoje, dievča *Katru* obdarúva peknou viedenskou stuhou, aj keď tá nemá dost' handár na výmenu: „*(...) nespokojno-činný um učičikal sa na pohodlej poduške vzniklého citu (...). Chytil ríľ, nameral naň stužku, ešte štvrtku pripustil a – odstrihol.*“ V tomto prípade je všetko naopak, v tejto poviedke je dedinský ľud ten, kto úsmešne hľadá na Žida, kto si z neho robí nemiestny žart, keď za strieborný prsteň mu ľstivo ponúka namiesto handár zabalenú živú mačku a v sečke pre koňa medvedie sadlo. Tento starý dedinský ahasver je v tomto prípade krivým zrkadlom dedinských ľudí a ľudí vôbec, zviditeľňujú sa v ňom také neblahé ľudské vlastnosti ako sebeckosť alebo krutosť voči tým, ktorí sú bezbranní a biednejší než oni.

Pravda, že vo viacerých dielach Martina Kukučina (**Ked' báčik z Chochol'ova umrie, Dies irae, Na podkonickom bále, Mišo**) sa vyskytujú menej pozitívne mikropoznámky ohľadom Židov, no Kukučín so svojou poviedkou *Dedinský jarmok* skrz postavu starého Árona Mendla vniesol do slovenskej literatúry nový stereotyp (kontratyp) *Žida-obete*¹³⁹, ktorý

zasvěcení, Praha, Malvern, 2014, 115 – 150. Porovnaj: HODROVÁ, Daniela: *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*, Praha, Filip Tomáš – Akropolis, 2006, 226 – 231.

¹³⁹ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005, 47.

v nej predtým neexistoval. Podobne ako mnohé svoje postavy i starého Árona Mendla ovinul pohľadom dobrotivej kritiky.

2.5.3 „(...) že sa i židia vedia tak hrýzť ako my ľudia.“¹⁴⁰ – Pódiho dezilúzia ako kontratyp

Božena Slančíková-Timrava (1867 – 1971) poviedkou *Pódi* (1930), ktorá vyšla v ženskom časopise *Živena* sa vracia k dôverne známej tematike slovenskej literatúry, avšak kulisy „*otrhanej krčmičky*“¹⁴¹ nám črtajú scenériu, kde je – ako to už u Timravových dielach častokrát býva – dôraz na ironicky ponímanej dezilúzii¹⁴² a paródii sentimentálnych postojov k životu.¹⁴³ Incipit diela („*U Reinherdov začali sa veľmi zaujímavé čas.*“¹⁴⁴) nás pripravuje na veľkolepú udalosť. Stará krčmárka, židovka *Sára* a jeho muž *Šalomon* ohlasujú radostnú správu: „*Mój Pódi sa žení, a prosím vezme si veľmi fajnú dievča.*“¹⁴⁵ Pódi, ktorého Timrava opisuje ako „*tento krivý čert*“¹⁴⁶ s čaptavými nohami, osmelený týmto úspechom smeruje vyšším métam: „*Lebo Pódi má veľké nádeje do budúcnosti. Bude zhrňať peniaze, postaví dom sám a syna vychová na veľkého pána...*“¹⁴⁷ Pódiho veľkolepé nádeje však zmarí hašterivá manželka: „*(...) hlavu drží do zeme sklonenú. Nedvíha ju pyšne hore, ako kedysi ju dvíhal, lebo už je po jeho hrdosti a sláve*“¹⁴⁸, ktorá zas „*sníva o bohatstve, o nádhere.*“¹⁴⁹ Sklamaní sú on aj ona. „*Moment zvratu v takomto kolobehu nádejí a sklamaní sprostredkováva ironická pointa.*“¹⁵⁰ Ironická pointa nastáva vo chvíli, keď Pódi vyhráva prvú výhru na žrebe, a tak sa z úbohého, čaptavého Pódiho randoša sa stáva pán.

Pódiho príbeh nie je nejakým výsmešným, špecificky timravovským opisom židovského rodinného života, je skôr paródiou ťarbavého malého človeka, ktorý v bahne svojej sociálnej uzamknutosti sníva o ľahkom a lepšom živote, aj keď žiadnu aktívnu snahu

¹⁴⁰ SLANČÍKOVÁ-TIMRAVA, Božena: *Zobrané spisy I.*, Bratislava, SVKL, 1955, 348.

¹⁴¹ Tamtiež, 319.

¹⁴² Pozri: ČEPAN, Oskár: *Stimuly realizmu*, Bratislava, Tatran, 1984, 181.

¹⁴³ Pozri tamtiež: 186.

¹⁴⁴ SLANČÍKOVÁ-TIMRAVA, Božena: *Zobrané spisy I.*, Bratislava, SVKL, 1955, 319.

¹⁴⁵ Tamtiež, 320.

¹⁴⁶ Tamtiež, 320.

¹⁴⁷ Tamtiež, 342.

¹⁴⁸ Tamtiež, 349.

¹⁴⁹ Tamtiež, 351.

¹⁵⁰ ČEPAN, Oskár: *Stimuly realizmu*, Bratislava, Tatran, 1984, 186 – 187.

nepreukáže, len očakáva s prirodzenosťou svojej vrodenej tuposti. Zobrazovanie židovských postáv nie je jednosmerné a tendenčné, Timrava uznáva ich cnosti, ale ironicky sa vysmieva im chybám. Pozrime sa napríklad na postavu starej krčmárky, ktorá v Timravinom podaní už nie je len tučnou mrzutou paničkou: „Šára sedí na podsteli na lavičke stúlená a pozerá, čo sa robí po dedine. Hoci má i trpkosti svojej dost', zaujíma sa predsa o každé najmenšie, čo sa deje medzi ľuďom. Zhovára sa s každým, čo prejde popri ej alebo ide do krčmičky. O každého veciach vie a má ich a starosti. Radí, teší, pouča.“¹⁵¹ Šára a jej krčma je súčasťou dediny. Dedina má rôzne postoje k týmto židovským ľuďom, ktoré sa menia Pódiho zavinením. Na začiatku poviedky je láska veľká: „Oni totiž Pódiho najradšej mali na svete.“¹⁵², kým sa to v priebehu poviedky kazí Pódiho hlúpou domýšľavosťou a povýšenectvom, ktorý je súčasťou jeho ľudskej ťarbavosti a rozhodne nie je následkom jeho rasy, či náboženstva.

2.6 Holokaust a stereotyp tematickej fixácie

V predošlých kapitolách sme sledovali zobrazovacie tendencie slovenskej literatúry s hlavným zreteľom na židovskú tematiku. Tieto tendencie – aj keď sme prezentovali niekoľko pozitívnych protikladov (napríklad kontratypy Palárikovho Mojžiša z Inkognita, Kukučínovho Árona Mendla alebo Timravinho Pódiho) – väčšinou boli negatívneho razenia. Poukázali sme na to, že okrem toho, že Židia predstavovali v slovenskej literatúre cudzí element u ktorého sa zdôrazňovali také všeobecné celoeurópske negatívne aspekty ako ich sociálne postavenie (predstava nepravej vyššej triedy, neroľnícke postavenie), nekresťanský pôvod alebo úžerníctvo, v slovenskej literatúre sa tieto prvky obohacujú o vlastné špecifiká.

Alkoholizmus a asimilačná náklonnosť židovského obyvateľstva predstavovali v slovenskej literatúre také zlo, ktoré sa v mnohých prípadoch priamo spájalo so židovstvom. Paralelne s dovŕšením židovskej emancipácie negatívne tendencie v slovenskej literatúre zosilneli. Dobrým príkladom je tvorba S. H. Vajanského alebo E. M. Šoltésovej, ktorá miestami obsahovala také antisemitské pasáže, ktoré neskoršia socialistická cenzúra nepovažovala za *comme il faut*, a preto ich prepisovala alebo dokonca odstránila. Ako na to upozornil **Juraj Alner**, „v pozadí takýchto slovenských pohľadov kvasila myšlienka, ktorá

¹⁵¹ SLANČÍKOVÁ-TIMRAVA, Božena: *Zobrané spisy I.*, Bratislava, SVKL, 1955, 362.

¹⁵² Tamtiež, 319. Ironická Timrava ale nezabudne pchnúť ani smerom k dedinčanom, keď ich lásku pripisuje na účet ich alkoholizmu: „Ktozná, či že pálenku predával a či si to aj inak zaslúžil.“

dostala o necelé polstoročie kokrétnu podobu: vyhnať Židov.“¹⁵³ Tragické udalosti holokaustu, ktoré z časti môžeme považovať aj ako vyústenie týchto negatívnych postojov z 19. storočia zásadným spôsobom zmenili aj tendencie v literatúre.

Podľa nášho pozorovania posledným protizidovským literárnym kúskom 20. storočia bol nami interpretovaný román Krčmársky kráľ. Po ňom sa tieto zaryté negatívne stereotypné mentálne obrazy stávajú bezpredmetnými, stredobodom literárneho záujmu sa stáva holokaust¹⁵⁴ ako tematicky silne prevládajúci prvok – nakoľko to teda umožňoval socialistický režim.¹⁵⁵

V rámci tematiky holokaustu sa objavuje špecifická ľúbostná línia, v ktorej sa väčšinou zobrazuje láska židovskej dievčiny a nežidovského chlapca. Tento motív sa objavuje v slovenskej literatúre viackrát: **Rudolf Jašík** (1919 – 1960) *Námestie svätej Alžbety* (1958), **Juraj Váh** (1925 – 1976) *Romeo a Ruth* (posmrtno 1980). Tento ľúbostný motív potom recidivuje aj v dielach, v ktorých sa tematika holokaustu vôbec neobjavuje alebo nezohráva centrálnu rolu. Takýmito dielami sú napríklad: *Tisícročná včela* (1979) od **Petra Jaroša** (1940 –) a román z roku 2008 *Stalo sa to prvého septembra (alebo inokedy)* od **Pavla Rankova** (1964 –).

Rankovov román v rámci literatúry súčasnosti patrí do línie, ktorá sa vyznačuje *beletrizáciou histórie*.¹⁵⁶ Autor sa v ňom sústreďuje na osudy trojice postáv (*Rónai Peter, Gabriel Rosenberg, Honza Bízek*), ktorých spája láska k *Márii Belajovej* a k mestu Levice. Román pozostáva z epizód, ktoré sa začínajú rokom 1938 a končia rokom 1968, pokrývajú teda tri desaťročia zo slovenských dejín 20. storočia. Z našej perspektívy je tento román zaujímavý hlavne preto, lebo ako jediný reflektuje zmeny židovskej identity behom minulého storočia – ako sme totiž načrtli v tejto podkapitole, židovská tematika sa v slovenskej literatúre 20. storočia sa fixuje ku kontextu holokaustu. V mnohých prácach už bolo

¹⁵³ ALNER, Juraj: *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*, Bratislava, Adora Lingua, 2011, 21.

¹⁵⁴ Presne stanovenými kritériami ohraničený rozsah tejto práce a kvantita potenciálneho materiálu nás hafi v tom, aby sme sa zaoberali s tematikou holokaustu obšírnejšie. Koniec koncov ani používaná interpretačná metóda by nebola v mnohých prípadoch relevantná, a preto sme sa uprednostňujúc autora židovského pôvodu rozhodli pre interpretáciu dvoch noviel od Leopolda Laholu, ktorým venujeme samostatnú kapitolu. Zoznam iných zainteresovaných diel pozri: HOLÝ, Jiří: *Holokaust – Šoa – Zagłada: v české, slovenské a polské literature*, Praha, Karolinum, 2007; RICHTER, Milan: *Božia ulička – Antológia slovenskej literatúry o holokauste*, Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1998.

¹⁵⁵ Ohľadom postojov socialistického režimu k holokaustu a k židovstvu vôbec pozri úvod kapitoly 4 o Leopoldovi Laholovi.

¹⁵⁶ Pozri: PASSIA, Radoslav – TARANENKOVÁ, Ivana (ed.): *Hľadanie súčasnosti. Slovenská literatúra začiatu 21. storočia*, Bratislava, LIC, 2014, 104 – 190.

poukázané na identitotvorný efekt holokaustu.¹⁵⁷ Preživší slovenskí Židia po holokauste opäť stáli na rúžcestí: stávali sa aktivistami (sympatizanti komunizmu), asimilovali alebo zvolili cestu sionizmu (návrat do židovskej vlasti Izrael).¹⁵⁸

Gabriel, židovský chlapec vychovaný v nábožnej rodine Rosenbergových prežíva šoa, socializmus, emigráciu do Izraela a následný návrat a revolučný rok 1968. Zobrazenie sionizmu, resp. alija bet (epizódy rokov 1945 a 1946), pocitov odcudzenia v Izraeli („Predstava, že odteraz bude žiť medzi ľuďmi, ktorých reč sa nikdy poriadne nenaučí, bola hrozná. Gabriel si ťažko zvykal ešte aj na to, že sviatočný deň je tu sobota, a nie nedeľa.“¹⁵⁹), kríza viery a náboženskej identity následkom šoa („Vy hovoríte, že Boh je nekonečne milosrdný, lenže to možno nie je pravda. Boh je možno zlý. Ak by bol dobrý a milosrdný, cez vojnu by predsa nedopustil vyvražďovanie Židov, svojho vyvoleného národa...“¹⁶⁰), zamlčovanie židovského pôvodu počas socializmu: („Musíš si zmeniť meno ... Rosenberg ťa usvedčuje zo židovského pôvodu.“¹⁶¹), strata židovskej identity („V synagóge nebol už niekoľko rokov, židovské zvyky nedodržiaval a sviatky nesvätil. Vlastne na Slovensku ani žiadnych súkmeňovcov nepoznal. Ako Žid sa cítil len vtedy, keď niekto na Židov nadával.“¹⁶²) robia z románu, ktorý bol **Petrom Darovcom**¹⁶³ považovaný za pokus o renesanciu príbehu a rozprávačstva aj vydarený (po)kus o odtabuizovanie histórie slovenských Židov.

¹⁵⁷ Pozri napríklad: MARADA, Radim: *Paměť, trauma, generace*, Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy university, 2007/1 – 2, 86 – 89.

¹⁵⁸ Pozri BROD, Petr: *Židé v poválečném Československu*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Lubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 182

¹⁵⁹ RANKOV, Pavol: *Stalo sa to prvého septembra (alebo inokedy)*, Bratislava, Kalligram, 2011, 105.

¹⁶⁰ Tamtiež, 141.

¹⁶¹ Tamtiež, 158.

¹⁶² Tamtiež, 242.

¹⁶³ Pozri anotáciu knihy.

3. Hybridnosť a mimikry v dielach Gejzu Vámoša

Literárny historik Viliam Marčok vo svojom súbore statí *Židovskí spisovatelia v slovenskej literatúre* označil **Gejzu Vámoša** (1901 – 1956) ako prvého slovenského autora židovského pôvodu¹⁶⁴ a my mu dávame za pravdu, vzhľadom na historický vývoj a štruktúru slovenskej inteligencie, o slovenskom spisovateľovi židovského pôvodu nemôžeme hovoriť pred vznikom prvej Československej republiky. Gejza Vámoš síce pochádzal z maďarskej židovskej rodiny, ale stal sa autorom medzivojnového obdobia píšucim po slovensky a k svojmu židovskému pôvodu sa vôbec nehlásil, skôr ho popieral, čo potvrdzujú aj jeho vlastné slová uverejnené v pražských židovských novinách (*Selbstwehr*): „*Nejsem Maďarem, ale slovenské národnosti. Nejsem překřtěným židem, ale jsem bez konfese.*“¹⁶⁵

Židovská tematika nie je vo Vámošovej tvorbe prevládajúcim prvkom, avšak so zreteľom na to, že *z hľadiska vývoja Vámošovej tvorby sa židovská otázka javí ako nadviazanie na kľúčový problém jeho diela: otázku identity (...)*¹⁶⁶, sme uznali za vhodné interpretovať román *Odlomená haluz* (1934). V tomto diele je totiž tematizovanie židovského prvku najpríznačnejší. Miestami uvádzame aj porovnávajúce príklady z románu *Hrušovianski hriešnici* (1938) a z novely *Revňa Tomáš* (1936).

3.1 Stereotypná odlišnosť pohlavia ako základ zlatého veku

Počas procesu *symptomického znovučítania*¹⁶⁷ horeuvedených diel sme objavili zjavné stereotypné zobrazovania postáv a určitých javov. V diele *Odlomená haluz* sa viackrát objavuje stereotyp Žida, presnejšie povedané židovského muža. „*Tieto postavy pôsobia, akoby boli inšpirované dobovými antisemitskými karikatúrnymi kresbami.*“¹⁶⁸ Oproti tomuto

¹⁶⁴ MARČOK, Viliam: *Židovskí spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/2, 65.

¹⁶⁵ Úryvok pochádza z monografie: BARBORÍK, Vladimír: *Prozaik Géza Vámoš*, Bratislava, Tatran, 2006, 103. Citované slová boli Vámošovou objašňujúcou odpoveďou na obvinenia objavujúce sa v tlači po vydaní jeho diela *Odlomená haluz* (tzv. bahniarska aféra) a týkajúce sa jeho identity.

¹⁶⁶ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Gejza Vámoš*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 10.

¹⁶⁷ Takzvané symptomatické čítanie althusserovského typu je základnou pracovnou metódou postkoloniálnej kritiky, pomocou ktorého sa skúmajú textuálne medzery, konfliktné zamlčovania, a to v záujmu odhalenia podkladových stratégií. Pozri: BÉNYEI, Tamás: *A posztkoloniális irodalom*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, Budapest, 1996/4, XLII, 521.

¹⁶⁸ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Pôsobenie spisovateľa Gejzu Vámoša v kontextoch medzivojnového obdobia*, Bratislava, Studia Academica Slovaca, 36. Prednášky XLIII. Letnej školy slovenského jazyka a kultúry, 2007, 242.

stereotypu vystupuje aj stereotypný obraz židovskej ženy, ktorý ale s predošlým nielenže nekorešponduje, ale je úplne iný a stojí v binárnej opozícii s jeho mužskou podobou.

Temer hneď na začiatku románu *Odlomená haluz* sa objavuje opis starého Ernesta „Kakenesa“, otca krčmárskej rodiny Krakauerovcov: „*Pán Krakauer, tenulinký, pokašľávajúci izraelita, večne zadumaný, chorľavý krčmár Topoľník (...)*“¹⁶⁹, „*židovstvo celého okolia ho nazýva Krekecer, bo nevie ani riadne hovoriť, len si tak krekecuje.*“¹⁷⁰ Týmto opisom súznie aj opis jeho detí („*cintľaví, bledí, kriví čo do nôh i do noštekov, habkaví a bojzliví čo do charakterov*“¹⁷¹), ale i ostatných židovských mužských postáv. Ako ďalšie príklady uvádzame ešte postavu konského kupca Fischera („*hrdzavý, mrzký Fischer*“¹⁷²), krčmára „Cicesbajsra“, ktorý po smrti prevzal hostinec pána Krakauera: „*(...) mladý, chudý čierny židik so všetkými okrasami svojej rasy. Menoval sa Schwarz, Weiss, či Roth (...)*“¹⁷³ a Fingera: „*ukrutne chudý, červenovlasý, bledý židovský mládenec.*“¹⁷⁴

Na základe horeuvedených príkladov môžeme s istotou povedať, že v diele *Odlomená haluz* židovskí muži – a to hlavne tí nábožensky založení¹⁷⁵ – sú zobrazení ako starí, ťarbaví, kriví mužikovia, židíkovia nelichotivej fyziognómie. Oproti tomu ženy po ich boku sú nesúmerateľne pekné, bujaré, plné života.

Samkova (Mikulášova) mama Režinka, hrdá a pobožná dcéra Achárojna ben Mordechája sa opisuje napríklad ako pekná driečna krčmárka vychovávajúca štyroch chlapcov, úspešne obsluhujúca neustále hladný žalúdok svojho manžela. Režinka schopná gazdiná, zvládajúca svoju domácnosť. Autor, ktorý sa ináč – na iných miestach – nebojí vysloviť nevysloviteľné, predtým ako predostrie pravdu čitateľovi najprv vyumelkovane naznačuje afektovanými narážkami neslušnú pravdu, že v peknej krčmárke aj iný muž (prednosta stanice Michal Anjelmôj) našiel zaľúbenie, ba dokonca sa im z tohto nelegálneho vzťahu narodil aj syn. Krčmárkina životaschopná ženská postava týmto dostáva erotický odtieň, ktorý naznačuje tiež čipernú ženu-vdovicu, milujúcu telesné pôžitky. Stará, ale o to svižnejšia žena („*telesne bola táto žena obdivuhodne zachovalá*“¹⁷⁶). Bedricha Majzla, Sára Scheibnerová je zobrazená ešte silnejšími prostriedkami, táto ženská postava románu je totiž charakterizovaná hysterickou povahou, ktorá je explicitne opisovaná ako agresívna a hlavne

¹⁶⁹ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 12.

¹⁷⁰ Tamtiež, 12.

¹⁷¹ Tamtiež, 12.

¹⁷² Tamtiež, 22.

¹⁷³ Tamtiež, 82.

¹⁷⁴ Tamtiež 165.

¹⁷⁵ Otázkou sproblematizovania náboženskej identity vo Vámošových dielach sa zaoberáme v nasledujúcej kapitole, toto stereotypizovanie považujeme za jeho podkladovú bázu.

¹⁷⁶ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 104.

agresívne sexuchtivá žena. Sára sa tiež stáva nevernou: „*Parochňovej ortodoxnej Sára posvätná inštitúcia manželstva nikdy by nebola prekážkou, aby žila svoj obvyklý voľný život, na ktorý navykala od svojich útlých dievčenských rokov.*“¹⁷⁷

Binárne opozičný stereotyp, ktorý Vámoš využíval, vo svojej *heterostereotypickej* forme naozaj jestvuje, potvrdzujú to bádania Evy Krekovičovej v oblasti slovenského folklóru: „*V obraze Žida vystupuje oveľa častejšie Žid – muž. Postava Židovky je pomerne nevýrazná. V rozprávani sa vyskytuje (často s erotickými motívmi) ako kontrast starého a škaredého muža pekná mladá Židovka.*“¹⁷⁸

V súvislosti horeuvedenými na tomto mieste položíme otázku, na ktorú sa v ďalších odsekoch budeme snažiť zároveň i odpovedať. Ako došlo v diele ***Odlomená haluz*** k disproporcii zobrazenia mužských a ženských postáv? Došlo k tomu jednoducho tým, že autor internalizoval istú formu jestvujúceho *heterostereotypu*, alebo takáto nesúmernosť môže mať aj iné proveniencie?

Foucault vo svojich ***Dejinách sexuality*** píše: „*Ve vztazích moci není sexualita tím nejnetečnejším prvkem, nýbrž jedním z těch, které jsou nadány největší instrumentalitou: je využitelná pro největší počet zákroků a může sloužit jako opěrný bod, propojení nejrozmanitějších strategií.*“¹⁷⁹ **Franz Fanon** hovorí veľmi podobne, keď skonštatuje, že v pochopení rasovej situácie „*je třeba přisuzovat sexuálnímu jevům značný význam.*“¹⁸⁰

Vo svojom výklade týkajúceho sa príčin neurotických reakcií tzv. civilizovaného sveta na *fenomén černoštvá*, teda fakticky na fenomén inakosti porovnáva postoje belocha k černochovi („negrovi“) s postojmi belocha voči Židom: „*tak se negr setkává jistým způsobem s Židem (...) kamkoli se hne, zůstává negr negrem.*“¹⁸¹ Oboch spája skutočnosť, že predstavujú zlo a ošklivosť, Žid podobne ako černochoch vždy zostáva len Židom, zlom, niečím, čo nie je atraktívne. Oproti tomu „*sexuální fetiš je úzce svázán 'dobrým objektem': je oporou, díky níž je celý objekt žádoucí a líbezný, usnadňuje sexuální vztahy*“, hovorí inde¹⁸² **Bhabha**.

¹⁷⁷ Tamtiež, 118.

¹⁷⁸ KREKOVIČOVÁ, Eva: *Obráz Žida v slovenskom folklóre*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 45.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality I.*, Praha, Hermann & synové, 1999, 121.

¹⁸⁰ FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, Tranzit.cz, 2011, 162. Pozri ešte: „*Orient si predstavovali ako miesto sexuálneho raja, ktoré ich kofrontovalo zaostalostí európskych sexuálnych zvykov, a preto sa pozerali na orientálnu ženu ako na nejaký exotický, zmyselný sen.*“ Vlastný preklad z SAID, Edward W – BURGMEYER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diskurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrúd – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmusról a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 602. V tejto Saidovej vete sa ukrýva možné vysvetlenie vzniku pojednávaného heterostereotypu. Židovská žena môže znamenať určitý sexualizmus, ktorá vyplýva z jej vykonštruovanej (Inej) bytnosti.

¹⁸¹ Tamtiež, 152.

¹⁸² BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 155.

Keď berieme do úvahy, že predpoklad hlavnej autorovej revelácie (realizácia pomyselného zlatého veku) spočíva v základoch, o ktorých sa dočítavame v Lapajovičových sentenciózných vetách v závere románu: „berme od nich čo nám treba, a dajme im, čo potrebujú oni“¹⁸³, tak sa domnievame, že takéto fetišizovanie židovskej ženy a jej sexuality súvisí s jej sprístupňovaním, so zvyšovaním sily jej príťažlivosti. O úspechu takéhoto sprístupňovania vypovedá aj fakt, že tieto „zajaté“ židovské ženy behom románu nie jedenkrát úspešne oslobodzujú švári, nežidovskí muži (Režinka, žena kupca Fischera a pod.).

Stelesnením zlatého ideálu, zlatej identity – ako v neskoršej časti našej interpretácie uvidíme – bude práve syn židovskej matky. Úloha matky v židovstve je zásadná: podľa predpisov Židom je ten, kto má matku Židovku (to je tzv. *židovská matrilinearita*¹⁸⁴). Židovská krv sa dedí po matke, takže ozajstné „*pomiešajme sa s nimi*“ môže fungovať len spojením židovskej matky a nežidovského (slovenského) otca. „*Emancipácia ženy cestou voľnej lásky je preto cestou k emancipácii ľudstva.*“¹⁸⁵

3.2 Sproblematizovanie náboženstva a náboženskej identity

Názory týkajúce sa náboženstva alebo náboženskej identity sú bezpochyby súčasťou ideologického plánu interpretovaných diel. Otvorený ideologizmus, reflexívno-filozofické pasáže sú častokrát súčasťou Vámošovej tvorby. Vámošove predstavy o židovskom náboženstve sa veľmi otvoreným spôsobom objavujú najmä v diele *Odlomená haluz*, ale taktiež sa odzrkadľujú – aj keď oveľa marginálnejšie – i v románe *Hrušovianski hriešnici*¹⁸⁶ alebo v poviedke *Revňa Tomáš*.

Náboženstvo je špecifickým fenoménom ľudského pokolenia, je inštitucionalizovaním predstáv danej skupiny o Bohu, o rôznorodých otázkach života a smrti. Náboženstvo – ako ho vymedzuje Slovník súčasného slovenského jazyka – je „vieroučný systém s vlastnými ideami,

¹⁸³ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 254.

¹⁸⁴ Súbor židovských právnych a zvykových predpisov, tzv. Halacha hovorí: „Žid je osoba, narodená zo židovskej matky, alebo človek, ktorý prestúpil k židovstvu podľa príslušných predpisov.“, pozri: TRABALKA, Valerián: *Židovská identita podľa tóry*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 6.

¹⁸⁵ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *An-archizmus a ženská otázka vo Vámošovej tvorbe*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 82.

¹⁸⁶ Na základe formálnych, motivických a iných schôd Mária Stanková vo svojom doslove k románu hovorí o tom, že román *Odlomená haluz* je *prototextom* (tzn. je textovým predchodcom) románu *Hrušovianski hriešnici*. Pozri: STANKOVÁ, Mária: *Neznámy Vámošov román (Okolosti vzniku a kvality Hrušovianskych hriešnikov)*, In: VÁMOŠ, Gejza: *Hrušovianski hriešnici*, Bratislava, Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2015, 193.

hodnotami, normami, rituálmi, tradíciami, doktrínou a hierarchickou štruktúrou, majúci svojich veriacich, spojený s istými organizáciami a inštitúciami, pôsobiaci v určitom čase na určitom území.“¹⁸⁷ Do Francúzskej revolúcie, čiže až do 19. storočia, keď sa začal proces vytvárania moderných národov bol jedným z hlavných identitotvorných prvkov a dodnes zásadným spôsobom určuje totožnosť človeka.

Vo Vámošových dielach fenomény židovského náboženstva vystupujú vo svojej vyvrátenej forme, tieto pojmy v jeho podaní strácajú pozitívny, alebo prinajmenšom neutrálny význam, ktorý ich charakterizuje v rámci židovského náboženstva. Dekonstruáciou pôvodného významu a metonymickým posunom vytvára nové, negatívne významy a konotácie. V jeho podaní sa zo židovských stravovacích predpisov stáva obžerstvo, pobožnosť sa prevracia do pokrytectva a/alebo fanatizmu. Náboženská identita sa stáva stigmou ako čierna koža černocho. K posunu pôvodného významu dochádza vždy v stretových situáciách typu jedinec verzus náboženstvo. Najzreteľnejšími príkladmi týchto kolízií sú postavy Samka-Mikuláša a Žida Majzla.

Vo Vámošovom podaní sa Mikulášove neprijemné a gradujúce zrážky s náboženstvom vyúsťujúce do negatívneho konca sa odohrávajú práve počas najdôležitejších životných etáp a tieto udalosti ho vedú k „apostáze“ alebo prinajmenšom k výmene náboženskej identity za kultúrnu. V priebehu dejovej osnovy vidíme ako Mikuláša sužuje už aj v detstve ukrutná neústupnosť židovského náboženstva a jeho predpisov. Jeho židovské náboženstvo ho nechcene prenasleduje aj do školy a jeho nevrle skúsenosti kulminujú vo veľmi osobnom konflikte s jeho pravoverným bratom Nandim pri matkinom pohrebe. Práve tu prichádza vstup myšlienkového konceptu autora, nakoľko k nám prehovára prostredníctvom svojho rezonéra¹⁸⁸, baťka Anjelmôja, ktorý siahodlho dohovára tvrdošijnému Nandimu, aby odpustil svojmu bratovi, vyčíta mu pritom zaostalosť židovskej viery („čas zastavil sa nad týmto mestom“¹⁸⁹; „zapadlý prežitok dávnych, hnusných časov“¹⁹⁰), a to pre vieru v jediného Boha („pre tento ľud žil jedine veľký, jediný boh Jehova“¹⁹¹), pre vieru v oprávnenosti biblického vyvolenia („dodnes si sníva o svojej jedinečnosti v záplave

¹⁸⁷ Pozri heslo náboženstvo na webovej stránke: <http://slovníky.juls.savba.sk/>, [06/06/2018, 16:36]

¹⁸⁸ *Rezonér* je postavou, ktorá hovorí za autora. Pozri heslo rezonér v akademickom Slovníku cudzích slov na webovej stránke: <http://slovníky.juls.savba.sk/> alebo <https://leporelo.info/rezoner>. Náš predpoklad, že Michal Anjelmôj je alebo môže byť autorovým rezonérom vychádza z faktu, že k nemu sa viažu najrozsiahlejšie úvahové časti románu. Túto jeho rezonérsku úlohu miestami preberá od neho Žid Maušel alebo barón Patsmaghy.

¹⁸⁹ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 70.

¹⁹⁰ Tamtiež, 80.

¹⁹¹ Tamtiež, 72.

*nepriateľov*¹⁹²), pre nezmyselnosť náboženských predpisov, ktoré sú dôležitejšie ako láska k spolubratovi („*Každý Váš dych – zlomyselná kritika; okrem boha pred vami nikto neobstojí, lebo vy ste stelesnená, modlikajúca, poklonkujúca, do prs sa búchajúca, postiacca, sviečky zapalujúca, pajesy krútiaca, na gójov pľujúca, broche mrmľajúca vrcholná dokonalosť*“¹⁹³).

V Majzlovom prípade dochádza ku kolízii v jeho jednorázovej ťažkej životnej situácii, v boji proti hysterickkej Židovke, druhej manželke Sáře. Jeho príbeh sa odohráva v meste (Bahňany), no vidíme, že sa nám skoro žiadny rozdiel nečrtá oproti dedinskému náboženskému svetu a prostrediu („*a pri predžganej, prekypujúcej učenosti temnota v hlavách*“¹⁹⁴), i v tomto prípade sa môžeme dočítať len o odmietavom postoji, o tom, že ich „*utýraný syn veľkého Adonaia, Majzl, nenašiel pochopenie medzi svojimi súvercami*“¹⁹⁵. Majzl si vyvodzuje nasledujúce konzekvencie: náboženstvo je pokryectvo, náboženské úkony sú kvázi alibizmus, prejavom židovskej skúposti, ľahostajnosti voči iným: „*nedávať nikomu nič, nasycovať len nadzemské bytosti.*“¹⁹⁶

Nepúšťame sa na tomto mieste do hlbšieho teologického argumentačného rozboru, ale s istotou skonštatujeme, že v diele spochybňované základné kamene židovskej viery majú hlbokú teologickú opodstatnenosť aj dodnes, náboženské úkony majú svojský, metafyzický význam, častokrát zrozumiteľný len pre Židov samotných. Centrom židovskej viery je, bola a bude viera v jediného Boha¹⁹⁷, Boh totiž stvoril okolitý svet a človeka v ňom. Židia chápu Tóru, čiže múdrosť a predpisy obsiahnuté v nej ako „*stvoriteľský nástroj boží*“¹⁹⁸, kto teda nedodržiava predpisy, nežije podľa univerzálneho Božieho stvoriteľského poriadku a neuznáva múdrosť Božiu.¹⁹⁹ Zložitý pojem biblického vyvolenia židovstva je spätý s ich vierou v jediného Boha, ktorý – ako sme to už v horeuvedených vetách vysvetlili – vo svojej múdrosti stvoril celý svet a i prostredníctvom zákona sa zjavil zvlášť ľudu „*Izraele jako modelového*

¹⁹² Tamtiež, 78.

¹⁹³ Tamtiež, 79.

¹⁹⁴ Tamtiež, 114.

¹⁹⁵ Tamtiež, 115.

¹⁹⁶ Tamtiež, 116. Je fakt, že tieto postoje autor na iných miestach zdanlivo nelogicky mení: „*Izraelu nikdy nie je ľahostajné, čo sa deje s druhým súvercom, bo dobre vie, či aspoň pudove cíti, že ja som ty a ty si ja*“ (tamtiež, 29.); „*Žid je vždy niekto, vždy má niekoho.*“ (tamtiež, 85.), toto mu vyčítala aj súdobá kritika („*Osciluje medzi protivami. Neorganicky a nelogicky. Raz sa kľania pred židovskou životaschopnosťou, inokedy robí pravý opak*“, pozri: MRÁZ, Andrej: *Gejza Vámoš: Odlomená haluz*, Slovenské pohľady, 1934, 50. roč, 502., no my to vidíme skôr tak, že ich spája vždy s nejakým negatívnym javom, týmto pozitíva neguje a ironizuje. V prvom prípade je to Makesova veľmi chudobná, ale o to početnejšia rodina, v druhom prípade židovská „rozumnosť“ a „vypočítavosť“.

¹⁹⁷ Valerián Trabalka, ortodoxný Žid vo svojej stati ohľadom židovského náboženstva zdôrazňuje individuálny prístup jedinca, rešpekt rôznosti. Pozri: TRABALKA, Valerián: *Židovská identita podľa tóry*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 5-9.

¹⁹⁸ SCHUBERT, Kurt: *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha, Vyšehrad, 1999, 41.

¹⁹⁹ Pozri tamtiež kapitolu: *Židovská zbožnosť*, 109-120.

lidu světových dějin.“²⁰⁰ Vyvolenie pre Žida znamená jedinečnú spätosť s Bohom a so stvoreným svetom (dokonca aj so zemou Izrael), tým pádom pravdaže znamená aj určitý a jedinečný status židovstva, no židovská viera hlása i to, že všetci ľudia sú si rovní, akurát židovstvo má „väčšiu zodpovednosť za stvorenie.“²⁰¹ Logicky z toho vychádza, že ani láska k blížnemu nie je od židovského zmýšľania celkom vzdialená. V tomto svetle, totižto vo svetle prvotných pravých židovských náboženských významov sa zdajú byť Vámošove zobrazenia konfliktov a náboženských skutočností vyumelkované a tendenčne ideologické, ale pozrime sa ešte ďalej.

Vámoš sa na mnohých miestach púšťa do vysvetľovania židovského náboženského života, spomína viacero sviatkov ako *Jom Kippur* (Odlomená haluz), *Sviatok šiatrov* a *Roš Hašanu* (Hrušovianski hriešnici), ale taktiež aj modlitby (pred jedlom, či pred spaním), *kóšer stravovanie*, *zákaz požitia krvi* a pod. V opisoch sa však na viacerých miestach vyskytujú zvláštne „chyby“ alebo skôr nepresnosti.

Sviatok *Jom Kippur* alebo Deň zmierenia (ešte správnejšie Deň pokánia) je vlastne jedným zo šiestich pôstnych dní, ktorý stanovil sám Hospodin, zmieňuje sa o ňom aj Tóra.²⁰² Na jomkippurovský pôst – ako aj na všetky iné aspekty stravovania vo všeobecnosti – sa vzťahujú prísne židovské predpisy: „Protože je tento den svatý a jedinečný, je pôst povinný, dokonca i na šabat (...) Naproti tomu děti jsou až do věku náboženské plnoletosti (chlapci do 13 a dívky do 12 let) od postu osvobozeny, i když je chvályhodné, zkusí-li se postit alespoň několik hodin.“²⁰³ Môžeme mať preto i v tomto prípade ten veľmi oprávnený dojem, že románová skutočnosť („Kto to kedy videl: deväťročných mladých chlapcov takto týrať?“²⁰⁴) i v tomto prípade je účelovo skreslená, nadsadená. Pôst pre deväťročného chlapca nie je povinný a je málo pravdepodobné, aby mu to takpovediac násilne bolo nariadené. Dodáme ešte, že spisovateľ udáva ako druhý názov sviatku *Jom Kippur* výraz „*Dlhý deň*“, čo je pomenovanie nie celkom správne. Na stránkach Mazsihiszu²⁰⁵ (a na mnohých iných maďarských tematických webových stránkach, či blogoch) sa dočítame, že tento názov sa udomácnil v maďarskom ľudovom jazyku z dôvodu dlhého, dvadsaťpäť hodinového pôstu, ale vskutku je nesprávny. (Názov „Dlhý deň“ sa v inojazyčných zdrojoch nenachádza,

²⁰⁰ Tamtiež, 49.

²⁰¹ Tamtiež, 43.

²⁰² STERN, Marc: *Svátky v životě Židů*, Praha, Vyšehrad, 2002, 79-103.

²⁰³ Tamtiež, 80.

²⁰⁴ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 23-24.

²⁰⁵ MAZSIHISZ, celým názvom Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége (v preklade Zväz židovských náboženských obcí v Maďarsku) je oficiálnou organizáciou (skôr neológneho charakteru) zastupujúcou záujmy maďarského židovstva. Pôvod názvu „Dlhý deň“ vysvetľuje na vlastnej oficiálnej stránke, pozri [08/06/2018,13:25] <http://mazsihisz.hu/engesztelo-nap--jom-kippur--28.html>.

používa sa len v maďarčine.) Predpokladáme, že spisovateľ týmto chcel vyostrene poukázať na Samkove dlhé trápenie a tvrdosť náboženských predpisov. Určite týmto netvrdíme to, že Vámoš nepoznal alebo nedobre poznal realie židovského života (koniec koncov to zaiste vedieť ani nemôžeme), ale silne sa prikláňame k tomu, že tieto „preklepy“ silne naznačujú fakt, že sa skoro vôbec nekoncentroval na podanie autentickkej ukážky židovského (náboženského) života a jeho aspektov, ale javy náboženského života využíval na podloženie a potvrdenie vlastných ideí – autor svojmu ideologickému plánu dodáva silu. Veľmi podobne postupuje aj pri zobrazení modlitby pred spaním, keď z celej dlhej nočnej modlitby (z verzie pre dospelých) uvádza len kúsok („*Pozri, nespí a nedrieme strážca Izraela./Po tvojej milosti túžim, Nekonečný.*“²⁰⁶), pričom vyzdvihuje skôr modlitbu gestami (pieseň anjelov), tzv. *B'shem Hašem*²⁰⁷, ktorý nutne pri nočných modlitbách ani nezaznieva. Moment, v ktorom túto pieseň uvádza je totiž kľúčový, je to tá časť románu, keď Samko ako vyvrhel' zuteká od svojej židovskej rodiny k svojmu otcovi. Otcovo meno Michal Anjelmôj je z hľadiska funkcie zobrazenej postavy už samo o sebe veľavravné a v spojení s touto náboženskou piesňou sa javí byť ešte väčšmi jasnejším. On, Michal²⁰⁸ Anjelmôj je Samkovým spasiteľom, anjelom strážnym, ktorý ho vymaní z rúk nábožensky fanatickej rodiny, a tak ho zachráni.

V zobrazení *ortodoxov* a *neológov* nachádzame ešte väčšiu problematickosť, ba dokonca istú fraškovitosť. Tieto židovské náboženské smery vznikali v 19. storočí štepením pôvodnej židovskej identity, a to práve ako produkt asimilačného procesu, líšia sa pohľadom na náboženské a asimilačné otázky. Jednoducho by sme mohli povedať, že *ortodoxia* sa vyznačuje konzervatívnejším pohľadom na náboženské predpisy a asimiláciu, kým *neológia*, ktorá vznikla na území Rakúsko-Uhorska je liberálnejším reformným smerom židovského náboženstva. Vyznačovala sa hlavne pozitívnym postojom k asimilácii a liberálnejším postojom k náboženským predpisom. Toto pôvodné rozpoloženie Vámoš obracia na ruby vo svojom zobrazení dvoch rabínov: ortodoxného rabína *Móra Hunyadiho* („*Bol učiteľom ortodoxným, zástupcom konzervatívnej vrstvy židovstva*“²⁰⁹) a rabína *Leopolda Rotha*, „*ktorý vyučoval synov tých židovských rodín, ktoré sa hlásili k mestskému, pokrokovému, neológnemu duchu židovstva.*“²¹⁰ Ortodoxného rabína uvádza s historickým maďarským

²⁰⁶ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 44.

²⁰⁷ O nočnej modlitbe a o piesni *B'Shem Hashem pozri*: <https://www.myjewishlearning.com/article/bedtime-shema/> pozri ešte: <http://shma.com/2013/02/s-blog-bshem-hashem/>, alebo ešte <http://velveteenrabbi.blogs.com/blog/2010/04/calling-all-angels.html>, [08/06/2018, 15:11].

²⁰⁸ Archanjel Michal, ktorý podľa židovsko-kresťanskej tradície je najväčším anjelom, vodcom nebeských zástupov, ochrancom, ktorý úspešne porazil padlého anjela, pozri napríklad: <http://slovníky.juls.savba.sk>, Slovník súčasného slovenského jazyka, heslo: Michal.

²⁰⁹ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 54.

²¹⁰ Tamtiež, 54.

menom²¹¹, kým neologickému rabínovi ponecháva jozefínske nemecké meno.²¹² Odhliadnuc od toho, že už aj situácia, v ktorej sa vyskytujú dvaja rabíni rôznych, inak v tej dobe (hovoríme o začiatku 20 storočia) nezmieriteľných náboženských smerov na pôde tej istej školy je dosť ťažko predstaviteľné²¹³, to, čo nám ešte viacej naháňa pocit zmätenosti je charakteristika dvoch postáv. Neológ Roth je zobrazený ako „štréber, ktorý preháňal svojich žiakov cez krížové cesty židovskej gramatiky, dejín a držal ich v šachu“²¹⁴ a ktorý násilne šíril svoje náboženstvo a idey. Hunyadiho zas, ktorý je ortodoxným rabínom charakterizuje ako pokrokového, vzdelaného „dobrého Žida“, „vol'nomyšlienkar a kozmopolitu“²¹⁵, on je ten, ktorý ukáže Mikulášovi jediný zmysel jeho viery: kultúrne hodnoty judaizmu („i keď neveríš náboženskej mystike, zato si prístupný kráse, zladeným tónom a harmónii“²¹⁶)

Práve tu nachádzame zmysel tejto inak na prvý pohľad veľmi zvláštnej, groteskne-obrátené vyobrazenej dichotómie. Prečo by sa spisovateľ odhodlal na prekrucovanie veľmi jednoznačnej pravdy, keby zase vedome neposúval významy pod vlajkou ideologickosti, veď takéto ortodoxné a neológne identity sú z hľadiska historickej skutočnosti veľmi málo predstaviteľné. Vámoš tu opisoval skôr dobrú a zlú cestu asimilácie, rabíni tak predstavujú isté typy. Dobrá cesta sa opisuje, ako cesta ku kultúrnej identite, kým klasická asimilačná paradigma, ktorá je len reformou náboženstva, pre autora nie je prijateľná. Toto sa potom

²¹¹ Mená tohoto typu na iných miestach používa na identifikáciu asimilovaného Žida (pozri príklad Patsmaghyho), preto v prípade Attilu Gyürüssyho, ktorý vystupuje vo vlakovej epizóde kapitoly „*Pochmúrny kráľ vetrov Eolus – alebo školáci v znamení mytológie*“ pokladá za dôležité uistiť svojho čitateľa: „Napriek tomuto klasickému hunsko-maďarskému menu Attila nebol izraelitom.“ Tieto onomatopoické mená pripomínajúce nezrozumiteľné bľabotanie alebo niečo smiešne nemiestneho môžeme s veľkou istotou nazvať hovoriacimi menami v zmysle nomen est omen, pretože evokujú neistú identitu svojho nositeľa parodujúc tým urputnú a smiešnu snahu zapadnúť do maďarskej kresťanskej spoločnosti: „Pre lásku k maďarskej kultúre Žid zriekol sa cudzieho mena a prijal meno maďarské, obyčajne dosť bombastické.“ (Tamtiež, 55).

²¹² Na základe nariadenia cisára Jozefa došlo k ponemčeniu židovských mien. Zmena sa týkala tak krstného mena, ako aj priezviska. Pozri: KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon I., A középkortól 1848-ig*, Pozsony, Kalligram, 2012, 814-816.

²¹³ Schizma, ku ktorej došlo na veľkom kongrese v rokoch 1868/69 spôsobila pôvodne nechcený vznik neológie. Odmietnutie zo strany ortodoxov bolo badateľné v každej oblasti života. Predpisy Talmudu a tradícia požadovali to, aby v jednom danom meste sa nevyskytovali paralelne dve náboženské obce týchto dvoch smerov, no je pravdou, že vo viacerých mestách i napriek zákazu vznikali takéto koexistencie. V románe vystupuje mesto Bahňany, čo je veľmi pravdepodobne pseudonymom Piešťan, kde Vámoš pôsobil ako lekár. Z publikácie BÁRKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít (ed.): *Židovské náboženské obce a Slovensku*, Bratislava, Vesna, 1991 vieme, že židovská náboženská obec Piešťan sa pripojilo k ortodoxnému smeru, neologická obec bola založená v roku 1926 ako protest voči politicky aktívnemu ortodoxnému rabínovi Kolomanovi Weberovi (v iných zdrojoch – ako aj napríklad na oficiálnych stránkach Piešťan – sa opisuje ako nekompromisný ortodox). Vámoš veľmi pravdepodobne na tomto mieste diela reflektuje istým spôsobom aj tento konflikt. K voľbe zamenených identít mohol pristúpiť aj v snahe ironizovať, podávať výsmešné krivé zrkadlo alebo aby odvrátil čitateľa od odvekého omylu nemysliaceho davu, „ktorý nerozozná osobu kazateľa od hlásanej idey.“ Pozri: VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 57.

²¹⁴ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 55.

²¹⁵ Tamtiež, 55.

²¹⁶ Tamtiež, 55.

odzrkadľuje aj v konštrukciách identít, o ktorých sa zmienime v nasledujúcej kapitole našej interpretácie.

Na začiatku tejto kapitoly sme sa podujali na to, aby sme pod našou postkolonialistickou dekonštrukčnou lupou pozreli bližšie na to, ako sa u Vámoša artikulujú veci (židovského) náboženstva a identity spojené s ním. Pri pozornom účelovom čítaní sme zistili, že Vámoš vo svojom diele *Odlomená haluz* fenomén náboženstva jednoznačne a dôsledne sproblematizuje: vyprázdňuje prvotný význam náboženských vieroučných právd („dogiem“), pričom častokrát tieto javy skresľuje, pretvára ich na vlastný obraz. Slovom Homiho K. Bhabhu: „*zavádí do konstrukce tradice jiné, nesouměřitelné kulturní temporality.*“²¹⁷

Niet žiadnych pochyb o tom, že tieto „nesúmerateľné kultúrne temporality“ zavádza do tradície s cieľom, aby poukázal na správnosť svojho ideologického konceptu, ktorým je jednoznačne idea zlatého nového veku – v prvej kapitole sme sa o ňom už zmienili –, v ktorom človek môže byť len (kultúrnym) človekom, nemusí sa identifikovať s žiadnym náboženstvom, veď náboženstvo (a hlavne to židovské) je anachronizmus, primitivizmus: „*a čím primitívnejší národ, tým hlbšie náboženstvo.*“²¹⁸ Tento jeho koncept koniec koncov dokazuje aj to, že táto myšlienka je na viacerých miestach románu konkrétne vyslovená. Pozri napríklad hádku „*syna nového sveta*“, Michala Anjelmôja so správcom bahniarskeho gymnázia Koladom. (Anjelmôj chce svojho syna Mikuláša zachrániť od potupnosti násilnej vierouky slovami: „*chcem, aby bol len chlapcom, nie židom*“²¹⁹). Považujeme však za dôležité upozorniť ešte na jednu dôležitú vec. Popritom, že sme načrtli, akými konkrétnymi prostriedkami dosahuje Vámoš želaný výsledok, musíme si vysvetliť, čo je u neho deštrukčnou silou, totiž „kultúrnou temporalitou“, ktorú úspešne používa na to, aby diskreditoval pôvodné náboženské hodnoty.

Zygmunt Bauman (1925 – 2017) vo svojom diele *Modernosť a holocaust* (1989) sa medzi inými zaoberá aj s príčinami a špecifikami židovského odcudzenia, tzv. *židovskou nekongruentnosťou*.²²⁰ Táto bola koncipovaná postupne po stáročia – určite nie vedome, ale skôr na základe nerovnomerných, možno ani neuvedomených mocenských vzťahov, a to jednak neustálou separáciou (Židia po stáročia žili separovane, či už doslova – v getách –, či už legislatívne – napríklad zákaz manželstva a spolustolovania²²¹), jednak tým, že židovstvo je jednoznačným blízkym predobrazom kresťanstva: „*Židia boli tak povediac*

²¹⁷ BHABHA, Homi K.: *Miesta kultury*, Praha, Trazit.cz, 2012, 49.

²¹⁸ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 53.

²¹⁹ Tamtiež, 51.

²²⁰ Pozri: BAUMANT, Zygmunt: *Modernosť a holocaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 63-73.

²²¹ Tamtiež 66-67.

paralelní, pokrývali sa s kresťanstvom.“²²² Vytvára sa tak „*sémanticky preťažená jednotka, zahrňujúca a miešajúca významy, ktoré mali ostať oddelené*“ inherentne nelogický „*pojmový Žid.*“²²³ Keď sa pozrieme bližšie na sproblematizovanie židovského náboženstva a náboženskej identity vo Vámošovom diele *Odlomená haluz*, tak uvidíme, že Vámoš operuje práve týmto pojmový Židom (skonštruovaným praktikami kresťanskej cirkvi), keď Židov a ich náboženstvo zviditeľňuje ako niečo separované, cudzie, (najzaujímavejším je asi obraz, keď ho prirovnáva k bodľáčiu²²⁴) a na strane druhej im vyčítava nezmyselnosť židovských náboženských zvykov. Používa kresťanskú logiku tam, kde to nepatrí: kritériá kresťanskej viery a morálky i keď vychádzajú z viery židovskej, ale častokrát sa s ňou rozchádzajú a stelesňujú sa v rôznych podobách a akcentoch, totiž láska k blížnemu, náboženské predpisy alebo aj samotná viera a iné pojmy sú v židovsko-kresťanskej súradnici bivalentnými hodnotami. Vo chvíľach, keď Vámoš zráža jedinca s náboženstvom, náboženstvo vždy prehráva v nespravodlivom, neautentickom boji, totiž kľúč k zmene identít v románe vychádza vždy z nekongruentnosti židovského náboženstva. („*Načo viera, keď niet milosrdenstva. Načo talmudové vedomosti, keď sa z toho ani malé dieťa nenaje.*“²²⁵)

²²² Tamtiež 68.

²²³ Tamtiež, 70.

²²⁴ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 76.

²²⁵ Tamtiež, 121.

3.3 Konštrukcia židovských identít

Prísne vzato sa vo Vámošových dielach stretávame s tromi mužskými²²⁶ židovskými identitami – je to sui generis vámošovský triplet, sústava perspektív, skrz ktorý sa nám stelesňujú Vámošove idey zlatého veku a črtá sa nám obraz prijateľných a zatratenia hodných identít.

3.3.1 „Zapadlý prežitok dávnych, hnusných časov“²²⁷

Náboženská identita je u Vámoša jednoznačne metaforou minulosti. V kapitole 3.2 sme už rozoberali, ako jednostranne a kategoricky nepriaznivo zobrazuje Vámoš nábožensky interesované mužské postavy, nechceme sa preto opakovať, dodávame len, že najextrémnejším prototypom nábožensky zaťaženej identity je striktná postava Nandiho z Odlomenej haluze (*„komisné hovädo, ste neľudský boží dobytok, ste odporný čínsky modlitebný mlyn, ste nepodarený úbožiak, ste temný hlupák, ste zapadlý prežitok dávnych, hnusných časov“²²⁸*), no prirodzene nie je jej jediným predstaviteľom. Druhú stranu spektra predstavuje napríklad oveľa humornejším spôsobom vykreslená potmehúdska postava *Polda Nusbauma* z *Hrušovianskych hriešnikov*. Poldovo stvárnenie – na rozdiel od obrazu predčasne zostarnutého Nandiho – nesie v sebe veľa infantilného humoru, namiesto otvorenej kritiky sa dostáva do popredia jej ukrytá podoba, irónia. Prirodzene aj u neho sa stretávame už z inokadiaľ známymi aspektmi židovských charakterových vlastností: snaha líšiť sa od ostatných (*„musel sadať do taniera, len aby sa líšil od ostatných“²²⁹*), židovská precitlivenosť, mučeníctvo a bojzlivosť, ktorá všade tuší nepriateľa (*„radšej sa priznajte k svojmu antisemitizmu“²³⁰*), pokrytectvo (*„Poldo sotva vedel čítať nekonečné hebrejské stránky a nerozumel z celej veci ani slovu“²³¹*) sú jeho vlastnými charakterovými črtami. Je však jeden obrovský rozdiel medzi postavami Nandiho a Polda, totižto schopnosť sebareflexie. Kým prvý je zanovito nábožný, druhý si všíma seba i ostatných (*„Ale z kútika očí rozkošou pozoroval ostatných. Aha veď i sused iba tak zavýja, čítať ledva vie, nerozumie, simuluje, aby*

²²⁶ O zobrazovacích postupoch týkajúcich sa Židoviek sme pojednávali v kapitole 3.1.

²²⁷ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 80.

²²⁸ Tamtiež, 80.

²²⁹ VÁMOŠ, Gejza: *Hrušovianski hriešnici*, Bratislava, Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2015, 50.

²³⁰ Tamtiež, 95.

²³¹ Tamtiež, 82.

čas prešiel.“²³²), a to ho posúva jednak na druhý koniec tej istej priamky, jednak do ďalšej, inej polohy, do neistého medzistavu, odkiaľ cesty môžu viesť dvojakým smerom.

3.3.2. Mrzký nenávidený janičiar

Barón Artúr Politzer-Patsmaghy, model asimilovaného Žida neofyta, slovami Vámošovho vševediaceho rozprávača je len „*hanebný výhonok kmeňa Izraela*.“²³³ Tento syn asimilovaného židovského veľkostatkára, predtým krčmára starého Politzera sa opisuje ako kresťan-hypokrit, antisemita, necharakterný zvädzač žien, naničhodník (skrachovaný medik a príslušník džentry) – spisovateľ jednoznačne nemá pre neho dobré slova. Opisom jeho ľahotárskej povahy spisovateľ akoby chcel prízvukovať falošnosť asimilačných snáh: sú len klamom ako úlisná, nepriama povaha jeho nasledovateľov farizejov. Na príklade mladého Patsmaghyho vidíme, že zmena náboženstva neodstraňuje stigmú židovstva, ba ho ešte väčšmi posilňuje. Ten, kto je asimilovaným Židom je terčom Židov („*darmo sa otieraš o džentry, si náš, si smradľavý, si ganef, si z nás, si žid, žid, žid*“²³⁴) aj nežidov (napríklad prípad vyšetrovania pôvodu Müllera Ilonou Szarkaházy) – „*má dvojité tvár sťa boh Jánus*.“²³⁵ Zase sa tu zviditeľňuje negatívny, stigmatizujúci aspekt židovského náboženstva („*inoverec nepochopí ten boj*“²³⁶), ktorý ťahá späť „do židoviny.“ Židovské náboženstvo ale u Vámoša nie je len virtuálnou, pomyselnou stigmou, ale i telesnou. Motív „okypťeného fallu“²³⁷ sa vracia aj v poviedke **Revňa Tomáš**: „*Si revňa ako ostatní, ale máš už pečať, ktorú nezmyje z teba nič na tom svete. Už si iný človek, ako tí ostatní okolo teba. Už ťa odlišili*.“²³⁸ Obriezku chápe ako istú formu zmrzačenia, mohlo tomu byť aj preto, že je neodstrániteľným znakom židovskej náboženskej identity.²³⁹

²³² Tamtiež 82.

²³³ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 130.

²³⁴ Tamtiež, 132.

²³⁵ Tamtiež, 133.

²³⁶ Tamtiež, 132.

²³⁷ Tamtiež, 131.

²³⁸ VÁMOŠ, Gejza: *Polčlovek a iné prózy*, Bratislava, Kalligram, 2016, 140.

²³⁹ „*Micva* (príkázanie – poznámka J.B.) *obriezky je vonkajším znakom, ktorým priznávame dodnes príslušnosť k zmluve Abrahámovej*.” Pozri: TRABALKA, Marián: *Židovská identita podľa tóry*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 7.

3.3.3 Iniciačný román v službách „apostatického“ ideologizmu

Dagmar Kročanová-Roberts román *Odlomená haluz* chápe aj ako tzv. Bildungsroman, čiže román výchovy²⁴⁰ – my s týmto tvrdením pravdaže súhlasíme a ďalej ju špecifikujeme pomocou Daniely Hodrovej: „*Román vývojový a výchovný nepostráda iniciační rysy, naopak román iniciační je de facto špecifickým typem románu vývoje a zrání.*“²⁴¹ V predchádzajúcich kapitolách sme už parciálne načrtli Vámošovu ideu zlatého veku, analýzou textov sme zistili, aké podklady (používanie stereotypov, sproblematizovanie náboženskej identity) spisovateľ využíva pri konštrukcii ideologického plánu, v tejto kapitole sa dostávame až do finálneho bodu, keď podrobujeme nášmu postkolonialistickému drobnohľadu aj konštrukcie identít, pretože tie sú symbolizované postavami a tieto „*postavy v románu zasvěcení tíhnu v zajetí tradice (...). Nejsou to lidé, ale víc než v světském typu románu postavy-ideje – idea adepta, idea zasvětitele, idea panny, idea bytosti středu.*“²⁴²

Identity, ktoré sme doposiaľ načrtli sú jednostranné, prvoplánové, ich ideologizmus sa v priebehu románu nemení, neposúva. Jedinou postavou, ktorý sa pohybuje pozdĺž istej vývojovej osy (detstvo – dospelosť paralelne s „*religion – irreligion*“²⁴³) je postava Samka Krakauera-Mikuláša Anjelmôja. Tento jeho vývoj naznačuje istý (inak najmä vnútorný) pohyb. „*Pohyb je atributem adepta a odlišuje jej od ostatních postav, které bývají nepohyblivé.*“²⁴⁴ To, že Samko Krakauer je adeptom istého vývojového procesu nám naznačujú aj jeho iné atribúty: fyziognomické, ale taktiež aj vnútorné vlastnosti. Samko, malý divoch sa totiž so svojimi plavými vlasmi, bucl'atost'ou a modrým okom od svojich troch nežuživých, ale zato veľmi poslušných bratov veľmi líši. Jeho odlišnosť, vnútorný nepokoj ho predurčujú na vývojovú cestu, ktorá pozostáva z troch etáp. (Tieto etapy voľne nasleduje aj architektónika románu, ktorá pozostáva z troch častí.) Vidíme, keď Samko začína svoju cestu ako šesťročný malý chlapec vo svojej židovskej rodine. Striktný režim židovského náboženského života ho však neustále prenasleduje, trápi ho jeho nezmyselnosť, preto ho roztopašne porušuje (porušenie pôstu na Jom Kippur a zarezávanie husí), cítime ale, že dej

²⁴⁰ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Gejza Vámoš*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 11.

²⁴¹ HODROVÁ, Daniela: *Hledání románu. Kapitoly z historie a typologie žánru*, Praha, Československý spisovatel, 1989, 179.

²⁴² HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 173.

²⁴³ Výrazy prebraté z doslovu románu, pozri: GREGOREC, Ján: *Podněty a tvar. Na okraj Vámošovho románu Odlomená haluz*, In: VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 263.

²⁴⁴ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 188.

smeruje k nejakému obratu („čosi viselo v povetrí, čosi hrozné naplňalo vzduch²⁴⁵; znak blížiaceho sa súmraku“²⁴⁶ a pod.). A naozaj, bod zlomu (v terminológii románu zasvietenia katabáza alebo symbolická smrť²⁴⁷) nastáva vo chvíli, keď Samkova mama odhalí pravdu („už týždne jedli tréfle a nemali o tom tušenia“²⁴⁸). Samkov počin má za následok vyhostenie z rodiny a zo židovského sveta: „ten večer obrátil minulosť deväťročného chlapca naruby a o niekoľko hodín zmenil mu rodinu, meno, vieru, svetonázor a budúcnosť“, ale ho aj privádza k svojmu novému vychovávateľovi, k otcovi, ktorý v trojitej iniciačnej zostave zohráva úlohu zasvätitela.²⁴⁹ Jeho najdôležitejšia úloha spočíva vo výchove adepta a „ze všetch postáv se zasvätitel najviac podobá ideji, neboť smysl jeho existence či spis funkce ve scénári zasvěcení tkví ve výkladu a kázání“²⁵⁰ (čo znovu potvrdzuje náš predpoklad z predošlej kapitoly ohľadom jeho rezonérскеj funkcie). Baťko Anjelmôj je ten, ktorý Samka vedie po doposiaľ nepoznaných cestách („Boha si vyvol, akého chceš, o to sa nestarám“²⁵¹). Za symbolický rituál převleku²⁵² môžeme považovať moment, keď zanecháva svoje staré meno (stáva sa z neho Mikuláš Anjelmôj) a odstriháva si najzreteľnejší príznak svojho starého života („pajesíky boli dole“²⁵³) – týmto sa zavŕšia prípravy. Mikulášove ďalšie životné peripetie predstavujú symbolickú fázu vývoja („symbolický průchod vodami“²⁵⁴): prvé skúsenosti so ženami, neistoty novej identity (prechodné obdobie, ktoré predstavuje fázu dva, v akej sa napríklad staticky nachádza Patsmaghy alebo Müller: „Pre tých tam nebol židom, pre týchto zase nie je kresťanom.“²⁵⁵), školské roky (prisvojenie si kultúrnej židovskej identity od Móra Hunyadyho) katarzia na pohrebe matky, keď dochádza k úplnému rozchodu so starým svetom, no čaká ho ešte najvyššia skúška, zasvätenie, skúška mužnosti. Na nepriamej ceste k zasväteniu ho sprevádza samota, pretože „zasvätitel síce býva adeptovým přítelem, rádcem a učitelem, ale opouští jej na samém prahu“²⁵⁶, a preto do príbehu vstupuje postava panny, ktorá „je prostředníkem mezi adeptem a bytostí středu.“²⁵⁷ Panna v kontextu Vámošovho príbehu pozitívna osoba, ženská postava ozdravuje svojho osamoteného raneného rytiera a zasväčuje ho do tajov mužského dospievania: „Lúbosť dospievania! Zacelenie

²⁴⁵ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 22.

²⁴⁶ Tamtiež, 29.

²⁴⁷ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 44.

²⁴⁸ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 22.

²⁴⁹ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 193-196.

²⁵⁰ Tamtiež, 196.

²⁵¹ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 43.

²⁵² HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 203.

²⁵³ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 43.

²⁵⁴ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 44.

²⁵⁵ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 48.

²⁵⁶ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 183.

²⁵⁷ Tamtiež, 43.

dávnej boľavej rany. Utíšenie mučivej predstavy vlastnej menejcennosti. Dozrievanie v muža a možnosť spenia k métam vyšším.²⁵⁸ Náš blúdiaci pútnik, „len človek“ tak dospieva ku koncu svojej cesty, k bytostnému Ja, je pripravený a hodný na to, aby smeroval vyšším cieľom. Pohyb sa končí, zaujíma statickú pozíciu.

V tomto bode autor zanecháva Mikulášov príbeh (jeho príbeh na úrovni fabuly, príbehu končí), svojich adeptov-čitateľov vedie k dovŕšeniu ideologického plánu diela. Prevteluje sa do svojich postáv a ako zasvätený k nám prehovára na konci románu pomocou postavy Lapajoviča. Tu, na konci románu sa dozvedáme, že „hľadanie bystrého potomka“²⁵⁹ nielenže sa začalo, ale sa istým spôsobom aj uskutočnilo, pretože bystrý potomok otca „pravej jánošíkovej povahy“²⁶⁰ a životaschopnej Židovky, postava „len človeka“ Mikuláša Anjelmôja, ktorý je stelesnením predstáv zlatého veku na svojej individuálnej zlatej ceste dospel k prahu vyšších mét, k prahom zlatého veku. Postava Mikuláša Anjelmôja, je preto symbolom a stelesnením spisovateľových predstáv, v jeho osobe „adept-lidstvo hľadá svoj zlatý vek.“²⁶¹ Koniec je začiatok a začiatok je koniec, adept sa stáva „pevným stredom trojuhelníku.“²⁶²

3.4 „Být poangličtěn znamená zásadně nebýt Angličanem“²⁶³

Iničiačný aspekt románu naznačuje, že sa nachádzame v symbolickom, idealistickom priestore.²⁶⁴ Na základe našej interpretácie sa prikláňame k tomu, aby sme román Odlomená haluz nazvali „románom filozofického idealismu“²⁶⁵ a jeho spisovateľa „adeptem bloudícím v labyrintu textu, sestupuje za slovom do jeho minulosti, k jeho kořenům, aby našel skrytý původní smysl, a vystupuje do jeho budoucnosti, aby zvěstoval jeho poslání.“²⁶⁶

²⁵⁸ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 235.

²⁵⁹ Tamtiež, 255.

²⁶⁰ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 38.

²⁶¹ HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 184.

²⁶² Tamtiež, 189. Pozri ešte Dagmar Kročanovú v OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 10. „Sobáš Euda Lapajoviča so Židovkou Majzlovou v závere románu nás vracia k úvodu – k položidovskému pôvodu Samka Krakauera, vďaka ktorému sa z neho môže stať Mikuláš Anjelmôj.“

²⁶³ BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 145.

²⁶⁴ Pozri: HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 214.

²⁶⁵ Tamtiež, 202.

²⁶⁶ Pozri: HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014, 202.

V skúmaných Vámošových dielach otázka židovská dostáva metavýznamy, stáva sa otázkou hľadania novej identity, preto s tvrdením Daniela Okáliho, že „*problematika židovstva vystupuje v románe v celej šírke, mnohoznačnosti a protirečivosti*“²⁶⁷ alebo Dobroslavom Chrobákom, ktorý za kladnú stránku románu *Odlomená Haluz* považoval analýzu „*neznámych končín novej slovenskej skutočnosti*“²⁶⁸ nemôžeme súhlasiť. Deprivácia pôvodných židovských kultúrnych a náboženských významov „*vylučuje možnosť bezprostredného prístupu k pôvodní identitě nebo 'přejaté' tradici*“²⁶⁹ obsahu.

Samotný fakt, že sa na pôde slovenskej literatúry medzivojnového obdobia mohla zrodiť takáto autorská entita ako je Vámošova naznačuje obrovskú zmenu paradigmy. Židia až do poslednej štvrtiny 18. storočia žili vo svojej vlastnej svojráznej tradícii a identite. Asimilačný diskurz, ktorý bol vlastne vonkajším ideologickým vplyvom väčšinového spoločenstva spôsobilo schizmu jednotnej identity. Židovská otázka nie je otázkou kladenou zo strany židovstva – je to vlastne sproblematicizovanie istej skupiny, v tomto prípade prizmatickej skupiny židovstva. Vámošova autorská identita sa formulovala v období, keď uhorské židovstvo bilancovalo na rozhraní troch zlomových bodov: možnosť asimilácie, ktorá však implicitne niesla v sebe požiadavku straty alebo skomolenia náboženských, sociálnych a kultúrnych identít; tzv. *status dvojitej menšiny*²⁷⁰ (asimilovaní Židia, ktorí sa po rozpade Rakúsko-Uhorska dostali pod vládu novovzniknutého Československa, sa ocitli vo zvláštnej hraničnej situácii, jazykom a kultúrou boli Maďari, z etnického hľadiska Židia, núkala sa tu nová neistá možnosť stať sa Slovákom) a blížiaci sa hrôza fyzickej deštrukcie, šoa. Každý z nich prinášal nové a nové aspekty židovskej otázky. Z pluralít týchto diskurzov sa v tomto období častokrát rodia „*kulturní hybridy vyvstávající ve chvílích historické transformace*.“²⁷¹

Ideál zlatého veku v našej interpretácii chápeme ako kultúrny hybrid.²⁷² Na úplnom začiatku našej interpretácie sme vychádzali z tvrdenia, že židovská otázka je vo Vámošovej

²⁶⁷ OKÁLI, Daniel: *Gejza Vámoš – burič?*, Bratislava, Slovenský spisovateľ, 1971, 103.

²⁶⁸ CHROBÁK, Dobroslav: *Gejza Vámoš: Odlomená haluz*, Slovenské smery umelecké a kritické, 1933/1, 397.

²⁶⁹ BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 49.

²⁷⁰ Termín prevzatý z maďarskej historiografie. Pozri: GÁLL, Ernő: *Kettős kisebbségben*, In: KOMORÓCZY, Géza (ed.): *Zsidók a magyar társadalomban II. Írások az együttélésekről, a feszültségekről (1790-2012)*, Pozsony, Kalligram, 2015, 385-409.

²⁷¹ BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 49.

²⁷² Koloniálny hybrid („*negativní průhlednost*“) je identitou (úkazom), ktorá vzniká zmiešaním identít kolonizátora a kolonizovaného (tzn. tieto identity sa vzájomne predpokladajú) a artikuluje sa v ambivalentnom priestore na hranici dvoch kultúr, v chvíľach historickej transformácie. Je znakom produktivity koloniálnej moci: na jednej strane si hybridný predmet zachováva podobnosť s autoritatívnym symbolom, na druhej strane mu práve svojou hybridnosťou odporuje (prevracia vlastné kolonialistické zneuznanie), stáva sa podmienkou koloniálneho mocenského diskurzu. Pozri: BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 173-177. Pozri ešte: BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 282. Pozri ďalej: SZAMOSI, Gertrúd: *A posztkolonialitás*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 425.

tvorbe úzko spätá s otázkami identity. Cieľom našej práce je skúmať, aké odpovede sa formulovali v slovenskej literatúre na otázku kto a/alebo čo je to Žid. Literárne dielo je (alebo malo by byť) prvotne estetickým útvarom, preto určite žiadne literárne dielo nemôžeme chápať ako historickú realitu, ale „*i keď* (Vámošovo – poznámka J.B.) *dielo nemožno priamočiaro považovať za vyjadrenie Vámošových názorov, obsahuje isté ideové implikácie, ktoré sa dajú chápať ako autorova potreba redefinovať postavenie židovstva v modernej dobe.*“²⁷³ Z toho nám vyplýva, že naše východisko nebolo zlé, v interpretovaných dielach (s hlavným zreteľom na román *Odlomená haluz*) bola prítomná snaha odpovedať na otázku kto, čo je to Žid. Spisovateľova odpoveď je ale koncipovaná ideologicky. Nedožadujeme sa z jeho románu skoro nič o tom, aký bol ozajstný súdobý židovský život (na dedine, či v meste), aké bolo skutočné židovské spoločenstvo tej doby, nespoznávame v jeho postavách autentické „židovské typy“ a nevidíme jeho dielo ani ako ozajstnú kritiku, krivé zrkadlo, ale o to viac vidíme v ňom koncept autora o tom, akou spoločenskou cestou by sa mal vyberať ten „horniacky Žid“, ktorého opisoval ako „psie plemeno tót-židovské“ bez cesty a identity („*Horniacky žid nestal sa Maďarom, nebol Slovákom a ani židom.*“²⁷⁴)

Ohľadom Vámošovho diela v patričnej odbornej literatúre sa uvádzajú rôzne estetické (naturalizmus, expresionizmus, surrealizmus) a mimoliterárne (sociálny darwinizmus, ľavicové myšlienkové prúdy, filozofia Schopenhauera a Nietzscheho, Freud a iní) smery, ale čo sa týka diela *Odlomená haluz*, súhlasíme s tvrdením, že „*v Odlomenej haluzi Vámoš zobrazuje posledné roky Rakúsko-Uhorska, avšak otázku židovskej asimilácie vníma z perspektívy prvej Československej republiky.*“²⁷⁵

Ideologický plán diela je konštrukciou, k výstavbe čoho Vámoš používa stereotyp, negáciu náboženskej identity, pseudoentity a pseudoidentity a vidí sa nám, že je „*dôkaz štátnej ideológie*“²⁷⁶, ktorá si kládla za cieľ určitú etnickú homogenizáciu. Masaryk bol za uznanie židovskej národnosti, a to bez ohľadu na jazyk Židov. V praxi to vyzeralo tak, že sa Židia častokrát hlásili k židovskému náboženstvu a československej národnosti. Sproblematizovanie náboženskej identity v *Odlomenej haluzi* vychádza práve z týchto predpokladov. „*Asimilácia k spoločnosti, v ktorej práve prebieha silný sekularizačný proces*

²⁷³ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Pôsobenie spisovateľa Gejzu Vámoša v kontextoch medzivojnového obdobia*, Bratislava, Studia Academica Slovaca, 36. Prednášky XLIII. Letnej školy slovenského jazyka a kultúry, 2007, 241.

²⁷⁴ VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969, 103.

²⁷⁵ KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Pôsobenie spisovateľa Gejzu Vámoša v kontextoch medzivojnového obdobia*, Bratislava, Studia Academica Slovaca, 36. Prednášky XLIII. Letnej školy slovenského jazyka a kultúry, 2007, 242.

²⁷⁶ Tamtiež, 241.

znamená, že pri strate jazyka, zvykov atď. dochádza k najväčším úbytkom na náboženskom poli.²⁷⁷ Tento úbytok napĺňa Vámoš ideálom zlatého veku, čiže biologickým evolucionizmom-determinizmom (sociálnym darwinizmom).²⁷⁸ Židovská otázka vo Vámošovom diele sa javí byť následkom určitej kamufláže, mimikry, ktoré je „*znamením dvojí artikulace: komplexní strategií reformy, regulace a disciplíny, jež si 'přivlastňuje' jiné vizualizací moci.*“²⁷⁹

²⁷⁷ KISS SZEMÁN, Róbert: *Niektoré charakteristické znaky asimilačnej stratégie predstaviteľov stredoeurópskeho židovstva v zrkadle literatúry prvej polovice 20. Storočia*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 33.

²⁷⁸ „*Románom Odlomená haluz sa Vámoš prihlásil k dobovým asimilačným teóriám, ktoré boli založené na výskume prírodných vied.*“ Pozri: KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Gejza Vámoš*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 11.

²⁷⁹ BHABHA, Homi K.: *Miesta kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 143. Mimikry je taký konštrukt identity, ktorý vzniká tým, že kolonizovaný “si navlieka” jazyk, kultúru atď. kolonizátora ako oblek, avšak nie naozaj a nie celkom: ide o formu napodobnenia, ktorá mu pomáha zapadnúť, vyhovieť kolonizátorovi. BHABHA, Homi K.: *Miesta kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012, 142-161. „*V mimikry se reprezentace identity a významu reartikuluje podél osy metonymie. Jak nám připomíná Lacan, mimikry se podobá kamufláži: nejde o souladnou represi difference, nýbrž o formu nápodoby, která se odlišuje od přítomnosti, resp. ji odkládá tím, že ji zjevuje částečně, metonymicky.*” (str. 148.) Pozri ešte: BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 282-283. Pozri ďalej: SZAMOSI, Gertrúd: *A posztkolonialitás*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 426.

4. „Prepis autentické skúsenosti (...) do roviny atypickej literárnej štylizácie“²⁸⁰ – *Iný* a literárna inakosť v dvoch poviedkach Leopolda Laholu

Holokaust (alebo v jidiš *šoa*) bol a vzhľadom na jeho pretrvávajúce dôsledky aj dodnes je najväčšou tragédiou európskeho židovstva. Tragické riešenie židovskej otázky (tzv. Endlösung), čiže neľútostná genocída, v ktorej vyvrcholili diskriminačné postoje väčšinového spoločenstva voči židovstvu (voči nepochopenému, umlčanému Inému) navždy negatívne poznačil vzájomný vzťah týchto dvoch strán.

Odsun židovského obyvateľstva a nasledujúca fyzická deštrukcia prebiehala na Slovensku v dvoch vlnách.²⁸¹ „Riešenie židovskej otázky na Slovensku v čase druhej svetovej vojny vyúsťujúce v genocídu znamenalo fakticky koniec kompaktnej židovskej komunity na Slovensku. Jej rozpad dovърšilo niekoľko emigrantských vln slovenských Židov po roku 1945, 1948 a 1968.“²⁸² Československá politika po druhej svetovej vojne sa dostala pod vplyv sovietskej politiky. Táto tiež mala svoj silný protižidovský ráz.²⁸³ Antisemitská povaha spolu v spojení s ideou internacionalizmu, ktorá prinášala iné, nové pohľady na národnostnú otázku pôsobilo to, že dá sa povedať počas celého trvania socialistického režimu sa držali postoje, ktoré viedli k utajovaniu pravdy týkajúcej sa tragických osudov židovstva počas druhej svetovej vojny.

Novinár Petr Brod vo svojej stati²⁸⁴ pojednávajúcej o dobových politických tendenciách o kultúrnom živote síce tvrdí, že „zatímco ve stranickém, státním a hospodářském aparátu se Židé od padesátých let vyskytovali na vyšších místech spíše výjimečně, nezasáhly protižidovské čistky jiné oblasti, například vědu a kulturu, tak citelně“²⁸⁵, no i on uznáva, že väčšina umelcov (uvádza aj príklad českého spisovateľa židovského pôvodu, Arnošta Lustiga)

²⁸⁰ PRUŠKOVÁ, Zora: *Vyslovitelnost' nevyslovitelného alebo štrnásť noviel Leopolda Laholu*, Česká literatura, 1996/3, roč. 44, 313.

²⁸¹ Prvá vlna: od marca 1942 do októbra 1942, druhá vlna: od jesene 1944 až dokonca vojny. Pozri: KAMENEC, Ivan: *Židovská otázka na Slovensku v čase druhej svetovej vojny*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 143 – 144.

²⁸² Tamtiež, 145.

²⁸³ „Československo 'poúnorové' nejen nenapravilo žádnou z křivd, jež dosud židovské obyvatelstvo utrpělo, ale přidalo k nim svůj díl viny na jeho dalších osudech.“ SVOBODOVÁ, Jana: *Projevy antisemitismu v českých zemích v letech 1948 – 1992*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 194.

²⁸⁴ BROD, Peter: *Židé v poválečném Československu*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 177 – 189.

²⁸⁵ Tamtiež, 184.

nakoniec predsa emigrovala.²⁸⁶ Takýto dosť typický povojnový židovský osud postretol aj slovenského spisovateľa židovského pôvodu **Leopolda Laholu** (1918 – 1968).²⁸⁷

Lahola po krušnom období druhej svetovej vojny začal sľubnú kariéru scenáristu a spisovateľa, no v roku 1949 ho kvôli divadelnej hre *Atentát* obvinili z prejavu ideologicky škodlivého, buržoázneho existencializmu, čím sa začalo vytlačanie jeho spisovateľského diela z vedomia slovenskej čitateľskej verejnosti, z dôvodu čoho bol nútený emigrovať do Izraela.²⁸⁸

Po jeho emigrácii na Slovensku vyšlo jeho prvé dielo len v roku 1968, zbierka noviel pod názvom *Posledná vec* obsahujúca diela z rokov 1949 – 1956. Zbierka – ako to skoro vždy zdôrazňujú zainteresovaný literáti²⁸⁹ – sa vyznačuje jedinečnosťou výpovede a štylizácie, absurdne a kruto vyslovuje nevysloviteľné, pričom svojich hrdinov pokúša v tých najkrajnejších situáciách násilia a dehumanizačnej moci. V novelách sa zviditeľňuje „*práve trhlina, medzera, prázdny priestor, ktorý Leopold Lahola postavil medzi tému konotovanú vysokým morálnym očakávaním a jej 'nízkym' (brutálnym, elementárnym, protokolárnym), esteticky neštilizovaným prepisom.*“²⁹⁰ Táto medzera je ten medzipriestor, v ktorej sa Laholov jazyk artikuluje a zautentizuje ako svojrázna absurdita „nevysloviteľného“. V našej interpretácii sme túto trhlinu uchopili ako ten mimovetný medzipriestor, „*prostor ne-věty*“²⁹¹, ktorý je niečo, „*co se mohlo stát větou, ale přesto je mimo ni.*“²⁹² Tento „*nejestvující jazyk*“²⁹³ totižto svojský jazyk, jedinečná literárna inakosť Laholových poviedok nám podáva

²⁸⁶ Je pravdou, že po dusivejších päťdesiatych rokoch v tých šesťdesiatych nastáva istá renesancia židovského života (v literatúre židovskej tematiky), avšak tento rozkvet bol prerušený normalizáciou po roku 1968 a mohol byť naozaj a vskutku obnovený len koncom osemdesiatych rokov. Pozri BROD, Petr: *Židé v poválečném Československu*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Lubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 184.

²⁸⁷ Laholovo pôvodné meno bolo Arje Friedmann, meno si zmenil po vojne, okolo roku 1945. Pozri: PAŠTĚKOVÁ, Jelena: *Kalendárium života a diela*, In: LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 556.

²⁸⁸ Pozri tamtiež, 556—566.

²⁸⁹ Medzi literátmi zaoberajúcimi sa výkladom a hodnotením Laholovho diela nachádzame Zoru Pruškovú, Dagmar Kročanovú-Roberts, Jelenu Paštěkovú a iných.

²⁹⁰ „(...) 'priepasť', ktorú sa Leopold Lahola podujal preskúmať, je nielen priepasťou jeho vlastnej obavy, neľudského strachu z poníženia a z udalosti násilnej smrti, ale tiež priepasťou, ktorá od seba prudko oddeľuje dva možné varianty jazyka artikulujúceho fakt zániku ľudského života. 'Vysoký', etický variant, môže vo vnútri prvého diskurzu zastupovať slovo smrt' so všetkými svojimi etickými, náboženskými alebo aj estetickými konotáciami, ktoré sú historicky a kultúrne podmienené. Druhým pólom je kultúrne prázdna množina, kde fakt zániku reprezentuje slovo likvidácia bez existujúceho kultúrneho (aj pamäťového) kontextu, a teda aj bez ustáleného diskurzu, v ktorom by ho bolo možné artikulovať. Asociačným priestorom tohto slova je nejestvující jazyk, a preto jazyk ťažko hľadaný a nachádzaný (...).“ PRUŠKOVÁ, Zora: *Vysloviteľnosť nevysloviteľného alebo štrnásť noviel*, Česká literatúra, 1993/3, roč. 44, 313.

²⁹¹ BHABHA, K. Homi: *Místa kultury*, Praha, tranzit.cz, 2012, 251.

²⁹² Tamtiež, 251.

²⁹³ PRUŠKOVÁ, Zora: *Vysloviteľnosť nevysloviteľného alebo štrnásť noviel*, Česká literatúra, 1993/3, roč. 44, 313.

reálne svedectvo o takých podriadených ľudských entitách, ktorých osud je stelesnením nevysloviteľnej a neopísateľnej pravdy. Je to pravda o likvidácii a ponížení dehumanizovaných subjektov bez vlastného jazyka – tieto k nám prehovárajú i vo svojej mlčanlivosti na stránkach Laholových noviel o tragickosti byť tým nenávideným, na smrť odsúdeným Iným, ale byť i vo svojej inakosti človekom.

V nasledujúcich dvoch interpretáciách na základe knihy²⁹⁴ poľského filozofa a sociológa Zygmunta Baumana priblížime čitateľovi presnosť a autentickosť výpovede Laholových próz, a to s hlavným zreteľom na ich psychologickú zložku. Vedecké závery ohľadom holokaustu obsiahnuté v uvedenej knihe sú vykryštalizovaním takých poznatkov, ktoré sú výsledkom sociologických a psychologických bádání prebiehajúcich celé desaťročia potom, čo Lahola svoje poviedky napísal.

4.1 Žid človekom nie je²⁹⁵ – dehumanizácia, čiže „zóna nebytia“²⁹⁶

Motto: „*Bol sám a osamelý, samotný a jediný proti celému vesmíru (...)*“²⁹⁷

Nepochopiteľná obľudnosť holokaustu prinútila ľudí (rovnako odborníkov, ako aj laikov) rozmýšľať o jeho príčinách. Krutosť a ľahostajnosť, ktoré boli svojskou charakteristikou mnohých ľudí, ktorí sa stali súčasťou a vykonávateľmi dlhočizného reťazca vraždiaceho mechanizmu, sa pripisovali na účet sadistických psychopatov, jednotlivcov-monštier. Dnešné výskumy v tejto oblasti ukazujú pravý opak. Veľmi smutnou skutočnosťou holokaustu je to, že páchatelmi genocídy boli väčšinou úplne normálni ľudia a príčina ich morálnej ľahostajnosti tkvie v charaktere samotnej vykonávajúcej byrokratickej mašinerie modernej doby: „*vedle normálnich lidí, kteří se chovají zdravě v souladu s lidskou psychologií, existují i tací, kteří jednají patologicky v duchu psychologie, jež je nelidská.*“²⁹⁸

Podľa najnovších psychologických výskumov rozplynutie morálnych zábran a základnej ľudskosti môžeme dať do súvislosti s cieľenou *dehumanizáciou* obete a *sociálnou povahou krutosti*. Základom dehumanizácie sú ideologické definície a indoktrinácie, ktoré

²⁹⁴ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002.

²⁹⁵ Parafráza Fanonových slov „*černoch člověkem není*“. Pozri FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, tranzit.cz, 2011, 46.

²⁹⁶ Tamtiež, 46.

²⁹⁷ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 49.

²⁹⁸ FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, tranzit.cz, 2011, 61. Pozri ešte BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram 2002, 44-126.

predurčujú subjekt na rolu budúcej obeť – týmto sa násilie autorizuje.²⁹⁹ Za takúto ideologickú definíciu môžeme považovať aj židovské zákony a nariadenia Slovenského štátu.³⁰⁰ Tieto určovali, kto je Židom, vymedzovali alebo skôr obmedzovali práva židovstva.³⁰¹ V prípade, že nadradená autorita (akým je napríklad aj štát a jeho politické elity) dáva istej skupine ľudí³⁰² nehatenú moc nad vybranou skupinou ľudí (akí boli počas existencie Slovenského štátu napríklad aj Židia), to vedie jedinca k neľudskosti a krutosti.³⁰³ „*Krutosť je svojím pôvodom oveľa väčšmi spoločenská ako charakterová črta. Niektorí jedinci sa prikláňajú ku krutosti, ak sú vrhnutí do kontextu, ktorý rozkladá morálne tlaky a legitimizuje neľudskosť.*“³⁰⁴

V podlaží psychológie a motívov postáv z poviedky **Vtáčí spev** (1949) väzí práve moment dehumanizácie. Lahola zobrazil všetky ľudské typy, ktoré v spoločnosti dôsledkom dehumanizačnej mašinerie vznikajú: agresor, obeť a pasívne publikum. Poviedka má silný dialogický ráz: tragický spád udalostí sa vyvíja najmä zásluhou autorom konštruovaných dialógov, priamou rečou obeť a jeho trýzniteľov. Tento silný „dialogizmus“ má teda aktívny (aktivizačný) ráz, iniciuje sujet diela. Autor pasívneho rozprávača v tretej osobe využíva najmä v nedialogických pasážach na vykreslenie vnútorných dejov a motívov postáv.³⁰⁵

V úvode poviedky začína rozprávač opisom neznámeho muža kráčajúcom sám v hmlistom, chladnom, nevlúdnom počasí na ulici. Opis celkom zvyčajnej udalosti robia nezvyčajným náznaky ohľadom rozrušenej psychiky postavy. Držanie jeho tela, jeho správanie, ako sa zakráda bočnými ulicami („*radšej sa držal stranou*“³⁰⁶) napovedajú tomu, že v ňom rezonuje latentný strach a úzkosť („*namáhavo kráčal a hľadel iba pod nohy, ako kto*

²⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram 2002, 48.

³⁰⁰ Myslíme tu hlavne na nariadenie č. 198/1941, tzv. Židovský kodex z 9. septembra 1941. Pozri KAMENEC, Ivan: *Židovská otázka na Slovensku v čase druhej svetovej vojny*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 141 alebo MLYNÁRIK, Ján: *Dějiny Židů na Slovensku*, Praha, Academia, 2005, 139-141.

³⁰¹ MLYNÁRIK, Ján: *Dějiny Židů na Slovensku*, Praha, Academia, 2005, 125.

³⁰² Je historickou skutočnosťou, že Alexander Mach, minister vnútra Slovenského štátu splnomocnil členov takých polovojenských útvarov ako Hlinkova garda a Freiwillige Schutzstaffel, aby dohliadali na dodržiavanie protižidovských opatrení. Pozri ŠPITZER, Juraj: *Svitá, až keď je celkom tma*, Bratislava, Kalligram, 1994, 82.

³⁰³ Pozri: ZIMBARDO, Philip G.: *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*, Praha, Academia, 2014.

³⁰⁴ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram 2002, 229-232.

³⁰⁵ Na podloženie advokátových pocitov a pre charakterizovanie jeho rozpoloženia vôbec v toku príbehu Lahola využíva aj určitú hru s priestorom, menovite hru s hmlou, ktorá tento priestor previeva ako kalné zákulisie nekalých udalostí. Doktor sa prikráda na začiatku príbehu v hustej hmle („*Rovnomerne hustá hmla rozprestierala sa nad celým mestom...*“ pozri str. 43.), vo svojej tiesni túži po vyslobodení („*Keby táto dobrotivá hmla vedela zhustnúť a vtisla by sa medzi neho a kruh, čo ho obštával...*“ pozri str. 46.) a keď ho neľudská situácia premáha hmla sa stáva štiplavou („*Vogel sa narovnal, odkašlal, lebo ho škrtila štiplavá hmla a chytal sa ho závrat.*“ pozri str. 51.)

³⁰⁶ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 43.

nepozná každý kameň v týchto uliciach“³⁰⁷). Fakt, že sa bojí od ľudí („vyhýbal sa každému hlúčku ľudí“³⁰⁸) signalizuje, že to môže byť asi človek bezprávia. Dôvod jeho strachu sa zhmotňuje vtedy, keď na križovej ceste blízko malého námestia stojí v malom hluku skupina mužov uniforme. („Už dlhší čas mu bolo jedno, o akú uniformu šlo. Bolo radno vyhýbať sa všetkým.“³⁰⁹). Táto križovatka je aj symbolickým miestom.³¹⁰ Na tomto mieste sa stáva z normálneho postaršieho pána, kedysi počestného občana obeť, keď sa zoči-voči stretáva nástrojmi moci.

Uniforma je symbolom a emblémom. Rovnošaty sú znakom (štátnej alebo inej) moci a spolupatričnosti istej skupiny ľudí. Byť v uniformnej skupine – v skupine ľudí, ktorých spája spoločná (právo)moc, komplementarita individuálnych konaní, oblečenie ako symbolický znak postavenia – vedie skupinovému pocitu konajúceho subjektu a k vytvoreniu psychologicky vzdialenej obete, čiže objektu násilia.³¹¹ „Samotný fakt, že utláčateľ je členom skupiny, musí hrať významnú úlohu pri uľahčovaní páchaní krutosti.“³¹² Na prvý pohľad je nezrozumiteľné, prečo neuteká. Z toho však ako ho muži v uniforme pasívne-agresívnou povýšenosťou čakajú („že sa tí v uniformách nehnú, ba priam akoby ho vyčkávali, ešte aj hlavy obracali nedočkavo za ním“³¹³) a on v strachu, ale poslušne („s brániacim sa telom a s hlavou“, „proti svojej bytosti blížil sa priamymi krokmi neuhýbajúc“³¹⁴) kráča oproti svojmu neprajnému osudu tušíme, že neznámy muž nemá na výber, pretože nie je ako tam tí v uniforme, nie je ako slobodní ľudia na ulici: je nerovnocenný, nemá možnosť utiecť, veď vlastne ani nemá kam. Kam len vkročí musí sa legitimovať („Každý, kto si zmyslel, mal právo zastaviť ho a vypytať sa, na čo sa mu zapáčilo...“³¹⁵) alebo môže byť terčom ponižujúcich praktík („pripravoval sa v duchu na to, že ho teraz primusia vliecť sa domov pokľaciačky alebo poštvornožky“³¹⁶). V tejto chvíli, keď muži v uniformách si podávajú medzi sebou jeho občiansky preukaz, nastáva ďalší symbolický moment: „vyleteli dva listy a vietor od rieky ich odnášal do hmly.“³¹⁷ Občiansky preukaz, ktorý je oficiálnym dôkazom toho, že jeho majiteľ je právoplatným občanom, členom spoločnosti daného štátu sa v rukách muža „čo mal

³⁰⁷ Tamtiež, 43.

³⁰⁸ Tamtiež, 43.

³⁰⁹ Tamtiež, 43.

³¹⁰ V tejto poviedke vo všeobecnosti sme našli niekoľko symbolických momentov, väčšinou s anticipačnou funkciou.

³¹¹ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram 2002, 217.

³¹² Tamtiež, 230.

³¹³ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 44.

³¹⁴ Tamtiež, 44.

³¹⁵ Tamtiež, 44.

³¹⁶ Tamtiež, 44.

³¹⁷ Tamtiež, 44.

*uniformu barnavú ani hlina*³¹⁸ rozpadáva a stráca sa v hmlistom povetrí. Ten preukaz nehľadá (ako by sa to za normálnych okolností určite bolo stalo), jeho strata vlastne nikomu nevadí, len jeho úbohý majiteľ číha po ňom v domnení, že zdrapí posledný dôkaz svojej humánnej bytnosti (*„majiteľ sa cítil povinný vynaložiť všetko úsilie a hľadať vytratené listy jediného úradného papiera, ktorý ho ako-tak oprávňoval pohybovať sa medzi ľuďmi*³¹⁹). Agresor, barnavý v uniforme dobiedza a obviňuje, obeť, päťdesiatročný šedivejúci vzdelanec sa bráni a snaží sa vymaniť. Týmto začína aktívna dialogická časť, súboj dvoch nerovných strán, udalosti postupne gradujú. Z „nevinnej“ frašky sa stáva smrteľná hra.

Je jednoznačné, že ozajstná prevaha moci je v rukách muža v uniforme, dialógy však zviditeľňujú a odhaľujú aj to, že intelektuálnu prevahu má práve obeť. Úloha agenta provokatéra pre vojaka v barnavom obleku nesvedčí: je ťažkopádny a rétoricky nemotorný (*„rozhorčoval sa na silu*³²⁰), kým advokát sa chráni i v takejto situácii elegantným dôvtipom (pozrime napríklad: *„Čo prosíte? Nič. To je iba v rozhovore vyjadrená úcta.*³²¹). Táto rozporuplnosť vytvára tenziu a konflikt medzi agresormi: *„Pošli ho do horúceho pekla, – zamiešal sa jeho kamarát s okrúhlym chrbtom, ako keby bol hrbatý. Dosiaľ neprehovoril slova a teraz ho viditeľne škrelo, že sa barnavý zaplietol do čohosi, na čo nestačí.*³²² Trápny nesúlad dodáva intenzitu vojakovým snahám. Hra na mačku a myš vrcholí vo chvíli, keď vojak sa chytá neskutočného detailu, advokátovho mena. (*„Chcem, aby ste sa obhajovali. Aby ste obhajovali svoje meno.*³²³) Meno Vogel je v kontexte poviedky symbolický znak, znamenie a predzvesť osudu postavy – kocky, ktoré sú a priori hodené. Nemecké slovo Vogel znamená vták. Je paradoxne emblematické, že ťažké položenie tejto Laholovej postavy vychádza z jeho mena, z niečoho, čo je tak úzko späté jeho ľudskou identitou. Meno je ako rasa alebo pôvod človeka, pretože je niečím, čo sa takisto nedá „obhájiť“ (je vopred dané a určené). Vyvracanie alebo odňatie ozajstného významu (totižto toho, že meno označuje ľudskú bytosť) sotí nášho hlavného protagonistu do definitívnej polohy obeť. Vogelovo meno je symbolom jeho dehumanizovaného bytia.³²⁴ Úctu k citom a fyzickej celistvosti si

³¹⁸ Tamtiež, 44.

³¹⁹ Tamtiež, 44.

³²⁰ Tamtiež, 45.

³²¹ Tamtiež, 45.

³²² Tamtiež, 48.

³²³ Tamtiež, 49.

³²⁴ Význam symbolu sa plne realizuje na konci poviedky. Príčina tragického poníženia (duševnej smrti) a veľmi pravdepodobnej fyzickej smrti doktora Vogela spočíva v jeho dehumanizovanom položení. Vďaka poníženiu, ktoré zažíva rozoznáva smutnú pravdu, totiž to, že jeho život nemá cenu. Spácha samovraždu. Meno naplňa jeho osud a odprevádza ho na druhý svet. V gréckej mytológii vtáci častokrát zohrávali úlohu bytostí, ktoré odprevádzali duše na druhý svet. Pozri: heslo psychopomp na stránke:

zaslúži len človek, nie však dehumanizovaný „vták-židák“. Tuší to aj hore menovaný („*Aký vták, prosím? – povedal Vogel a vedel, že je stratený.*“³²⁵), trpí telom i dušou („*Náramne sa potil*“³²⁶; „*Barnavému sa dokonca videlo, že ten človek plače, nie očami ani ústami, ale akosi celým telom.*“³²⁷).

„*Hoci dobre vedel, že pomoc môže prísť len od ľudí*“³²⁸, ale pomoc neprichádza. Postupne, ako sa Vogelova situácia stáva čoraz väčšmi tiesnivejšou, obkľúčenie narastá, kruh sa zužuje. („*Kruh sa ešte väčšmi zúžil, čo však pri rastúcom počte okolostojacich značilo, že obruč mohutnela a nebolo pomaly nijakej nádeje dostať sa cez ňu vlastnou silou.*“³²⁹) Kolo zvedavcov, ktoré obklopuje nešťastného Vogela sa týmto stáva symbolickým motívom. Symbolizuje ľudskú ľahostajnosť, ktorá je dusnejšia a zraňujúcejšia každým momentom narastajúcej tiesne obete. Ľudská ľahostajnosť uzatvára dehumanizovaného človeka do úlohy obete. Psychologická vzdialenosť obete³³⁰ alebo *neukotvená zodpovednosť*³³¹ vedú ľudí k ľahostajnosti: Takto sa z dehumanizovaného doktora Vogela stáva osamelá obeť. Podobne ako kráčal sám na začiatku poviedky, zostáva sám aj v konároch stromu na svojej ceste k smrti, pretože niet ľudskej pomoci. („*Prítomní ihneď pobadali náhlu zmenu nálady a podajedni začali sa nenápadne vytrácať do hustej hmly.*“³³²)

www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dyuxopompo%2Fs
alebo <http://www.psychopomps.org/psychopomp-guide.html>.

³²⁵ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 49.

³²⁶ Tamtiež, 50.

³²⁷ Tamtiež, 51.

³²⁸ Tamtiež, 47.

³²⁹ Tamtiež, 48.

³³⁰ „*Čím je väčšia fyzická a psychologická vzdialenosť od obete, tým ľahšie byť krutým.*“ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram 2002, 216.

³³¹ Tamtiež, 225. Bauman sa v súvislosti s neukotvenou zodpovednosťou na základe experimentov Stanleyho Milgrama z roku 1961 zaoberá hlavne komplexným procesom v pozadí takých typických tvrdení ako „konal som na príkaz“: „*organizácia ako celok je nástrojom na vymazanie zodpovednosti.*“ Ľudia v (organizovaných) skupinách konajú zlo v presvedčení, že zodpovednosť je im neprisúditeľná, zaštituje ich totiž autorita, ktorá vydáva príkazy. Pojem neukotvenej zodpovednosti tu používame v inom význame. Myslíme tu na jav, ktorý je taktiež dôsledkom istého skupinového bytia. Jedná sa o sociálnu povahu ľahostajnosti, ktorá tiež vyplýva z posunu zodpovednosti: snaha pomáhať ľuďom v tiesni úmerne klesá nárastom prizerajúcich sa: tzn. **efekt prizerajúceho sa** (*bystander effect*) Pozri: MANNING, Rachel – LEVINE, Mark – COLLINS, Alan: *The Kitty Genovese Murder and the Social Psychology of Helping. The Parable of the 38 Witnesses*, dostupné online: https://www.grignoux.be/dossiers/288/pdf/manning_et_alii.pdf, [14.07.2018, 9:02].

³³² LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 51.

4.2 Zoznam individuálnej racionality stvoriteľa Brunnera

Motto: „*Daň je ľudská odpoveď Stvoriteľovi, čo vymyslel život, aby sme pekne zaň platili umieraním.*“³³³

V novele *Dvadsaťpäť palíc* sa postava s menom Brunner nechtiac – z vôle veliteľa tábora – stáva sudcom, v ktorého ruke spočíva osud svojich spoluväzňov. Hneď na začiatku novely sa pred našimi očami rozprestiera obraz tesného, ľuďmi preplneného pracovného tábora, mikrokozmu vytrhnutého z racionálnych a morálnych koľají vonkajšieho (kedysi „normálneho“ sveta). Štát v štáte, v ktorom pravidlá spolunažívania určujú samovoľne dozorcovia a veliteľ tábora podľa vlastných neľudských predstáv. Spoločenstvo ľudí sa delí na „vinných“, čiže na väzňov (pozbavených slobodného rozhodovania, všetkých ľudských práv, dôstojnosti) a všemohúcich dozorcov, v rukách ktorých sa koncentruje všetok moc. Túto stojacu vodu nerovných ľudských vzťahov jedného výnimočného dňa („*Pán dozorca, hlásim, že je dnes taký výnimočný deň*“³³⁴ – znejú Salovej slová ako predzvesť, anticipácia.) rozvíri svojím zjavením mladík Brunner. Opis jeho zjavu a fyziognómie („*bol nádherne urastený a pohyboval sa pružne ani šelma*“; „*bolo poznať, ako sa mu vlnia mohutné svaly*“; „*zdravé zuby*“³³⁵) nám naznačuje výnimočnosť jeho postavy³³⁶, odporuje opisu ďalších postáv ako napríklad Salovej tučnote alebo výzoru „vyuniformovaného“ Sochora („*keď sa konečne ukázal v čiernej uniforme a vysokých čižmách, rátal s tým, že už výzorom naženie hrôzu*“³³⁷) a evokuje silu, odvahu, mužnosť. Predpokladané kladné vlastnosti potvrdzuje aj jeho odvážne entrée, keď sa neľudskou odvahou podujme vystáť nezaslúžených dvadsaťpäť palíc – množstvo krutých rán, ktoré by obyčajnému smrteľníkovi spôsobilo smrteľné zranenia. Brunner sa v tomto prostredí, kde každý chráni svoju telesnú celistvosť a život ako doslova poslednú vec, čo im vo svete vyvrheľov zostáva, javí ako čudák tejto zatvorenej spoločnosti, a týmto vyvoláva pozornosť veliteľa tábora.

Heslo veliteľa: „*každý z nás je zajatec a najslobodnejší je ten, čo nemá nijakú moc*“³³⁸ sa pre odporujúceho³³⁹ Brunnera stávajú osudovými. Veliteľovo rozhodnutie („*Veliteľovi sa*

³³³ Tamtiež, 35.

³³⁴ Tamtiež, 25.

³³⁵ Tamtiež, 28.

³³⁶ „*Pri opise postáv sa často zdôrazňuje ich fyzická stránka (...).*“ Pozri: KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Leopold Lahola*, In: LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 516.

³³⁷ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 28.

³³⁸ Tamtiež, 33.

tak zapáčilo, čo počul, že si to niekoľko ráz opakoval pre seba a zaumienil si, že sa mu odmení.“³⁴⁰) menovať Brunnera za veliteľa štvrtého objektu tábora a nakoniec nadelenie krutej úlohy znamenajú trest pre Brunnerov hybris.³⁴¹ Keď sa týmto Brunner ocitá na druhej strane, stáva sa z neho ten, kto bitku nadeľuje. Dvadsaťpäť rán odvahy a spasenia, ktoré ho povzniesli na piedestál patriaci hrdinom sa stáva ranami zatratenia (zatratenie spoluväzňov, ale i Brunnera).

Teraz, sedemdesiatpäť rokov po nemysliteľnej genocíde na základe mnohoročných sociologických, psychologických výskumoch, ale aj triezveho ľudského rozumu jednoznačne môžeme povedať, že vo vyhranených a asymetrických mocenských podmienkach možnosti slobodného rozhodovania ovládaných sú len klamom a nástrojom vraždiacej moci nazývanom *individuálnou racionalitou obete*.³⁴²

Situácia, v ktorej sa poviedková postava Brunnera ocitla nebola vôbec vymyslená. Vzhľadom na to, že ľudský aparát nacistickej vraždiacej mašinerie by bol nedostačujúci alebo príliš nákladný pre náležité vykonanie vyvražďovania židovskej časti obyvateľstva, „*oveľa racionálnejším riešením bolo využiť racionalitu obetí*.“³⁴³ Nacisti preto v mnohých prípadoch donucovali Židov, aby aj napriek zásadám židovskej viery³⁴⁴ a vlastným ľudským a morálnym zásadám „spolupracovali“, vybrali preto niektorých na to, aby zostavovali transporty, čiže zoznamy skoro istej smrti. Falošná domnienka židovských rozhodcov, že je správne obetovať niekoľkých (vo väčšine prípadov to boli najprv starí a chorí) pre zachránenie mnohých, znamenalo práve ich *individuálnu racionalitu* alebo ako to vo svojich myšlienkach sformuloval Laholov Brunner ako „*vyššiu matematiku*“; „*sférickú trigonometriu*“; „*skrátenu násobilku*“ alebo „*malú násobilku*.“³⁴⁵ Mnohí Židia sa takémuto

³³⁹ „Nie, – vzoprel sa Brunner. – Nepotrebujem platiť nijakú daň, pán veliteľ. Ja ju vlastne ani platiť nemôžem. Ja som daň.“ Tamtiež, 35.

³⁴⁰ Tamtiež, 35.

³⁴¹ *Hybris* je v gréckej mytológii zosobnením pojmu domýšľavosti. Bohovia s krutou prísnosťou trestali smrteľníkov, ktorí sa v dôsledku svojej arogantnej pýchy odvážili bojovať s nimi, alebo konali drzo a vyzývavo. (napr. Nioba, Tantalus, Ikaros). Podobný význam má napríklad jidišské slovo *chucpe*: „*Zlost, otrlost, cynismus, nepochopiteľná kuráž, dovolenosť spojená s arogancí, prostě něco, co žádné slovo v žádném jazyce nemůže plně vyjádřit*.“ Pozri: ROSTEN, Leo: *Jidiš pro radost*, Praha, Garamond, 2004, 140.

³⁴² Ohľadom rôznych detailov mechanizmu a pojmu individuálnej racionality pozri vedecké závery obsiahnuté v kapitole „*Individuálna racionalita v službách kolektívnej deštrukcie*“ z knihy BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 191 – 210.

³⁴³ Tamtiež, 197.

³⁴⁴ Bauman hovorí o tom, že židovská tradícia (Maimonides) učí o tom, že pre Žida je prísne zakázané obetovať život niekoho na úkor druhého, pozri tamtiež, 198.

³⁴⁵ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 36–37.

postupu – ako v počiatku aj Brunner v poviedke – prirodzene búrili. Niekedy aj vlastnou smrťou³⁴⁶. Hrdina pojednávanej novely sa však rozhodol pre „racionálne riešenie.“

Psychologický proces jeho rozhodovania sledujeme na dlhých stránkach, vidíme ako sa spolu s Brunnerovou dušou trápi a chátra jeho pôvodne silné telo, devastuje si ho totiž sám (*„Sám sa pristihol pri tom, že chcel nasilu vystaviť svoje telo veľkej trýzni, keď sa ho už nemohol zbaviť.“*³⁴⁷). Hnaný ťažkými myšlienkami sa vyberá na prechádzku, počas ktorej sa dostáva k vlastnému individuálnemu a racionálnemu riešeniu: *„delil a násobil v hlave Brunner.“*³⁴⁸ Rozhoduje sa pre splnenie pridelennej úlohy.

Na jednej strane ho sužuje ťarcha rozhodovania, na strane druhej sa mu dostáva nenávisť a strachu zo strany spoluväzňov. Salo ho obviňuje (*„To mám teraz z toho, že som ťa priviedol na raport.“*³⁴⁹), žena menom Margita ho prosí o zľutovanie, vyradenie z transportu (*„Vyťahnite ma z toho svinstva“*³⁵⁰). Nakoniec sa Brunner, ako mnohí iní pred nim a po ňom³⁵¹, sa rozhodne priradiť do transportu aj vlastného otca. Tento akt svojskej spravodlivosti oceňuje aj veliteľ tábora: *„Platil si daň, ako ti patrí.“*³⁵²

V našej interpretácii sme skúmali charakter nechcenej moci, ktorej sa dostalo aj Brunnerovi a stala sa vlastne podkladom jeho krajnej situácie. Brunner sa v tejto krajnej situácii ocitol z vôle spisovateľa. Z čej vôle sa však ocitávali ozajstní Brunnerovia (Židia a nežidia počas druhej svetovej vojny) v takýchto situáciách?

*„Podľa židovsko-kresťanských predstáv o usporiadaní sveta má všetko dianie svoj plán, smerujúci ku konečnému zmyslu, ktorý neslobodno rušiť.“*³⁵³ V spomenutej tradícii hlavným cieľom Božieho plánu, čiže stvorenia bol a je človek, ktorý ako jediný môže poznať svojho Stvoriteľa. Vo chvíli, keď sa človek rozhodne o druhom človekovi aby bol alebo nebol, akoby namiesto Boha sám vyslovoval čarovné prvé slovo stvorenia *beresit*³⁵⁴ – je ako Boh, stáva sa Stvoriteľom.

³⁴⁶ Pozri opis Baumanu o samovraždách židovských predstaviteľov v BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 199.

³⁴⁷ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 37.

³⁴⁸ Tamtiež, 37.

³⁴⁹ Tamtiež, 38.

³⁵⁰ Tamtiež, 40.

³⁵¹ Pozri napríklad prípad Dr. Bergmana, ktorý počas nútenej selekcie vybral iba seba a svoju rodinu: BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 200.

³⁵² LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 39.

³⁵³ Tamtiež, 582.

³⁵⁴ Pozri SCHUBERT, Kurt: *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha, Vyšehrad, 1999, 41.

To, že Brunner sa neočistil, ba sa ani nemohol očistiť je celkom zrejmé, veliteľ tábora dosiahol, čo chcel: zlomil jeho odpor, diskreditoval ho pred spoluväzňami a pred sebou samým. „*Plánovači holokaustu ich postavili pred voľbu, z ktorej tí 'najsilnejší', čo prežili, mohli vyviaznuť len s poškrvnenými rukami, a tak sa uistili, že postupom času sa geto bude čoraz viac meniť na spoločnosť spoluvinníkov vraždenia, a tým bude rásť aj morálna necitlivosť a hrubosť.*“³⁵⁵ – hovorí aj Bauman, znalec holokaustu. Ten, kto sa rozhodol nad smrťou iných, čistý už viacej byť nemôže a vie to aj on sám – možno najlepšie len on.

Brunner v záverečnom obraze zanecháva ohnisko diania, obchádza nevšímavo krysy, nechutné tvory symbolizujúce pliaгу, špinavý život a smrť, uniká myslou do prírody (aj keď v zadných miestnostiach jeho mysle bežia imaginárne obrazy poslednej skazy naložených na vlak: „*natískala sa mu úzkosť, no opanoval ju a umlčal, čo v ňom vzdialene skuvíňalo*“³⁵⁶). Zjednocuje sa s prírodou, s Božím stvoreným svetom, ktorého je súčasťou („*Človek jako mikrokosmos odpovídá tedy makrokosmu, celku ostatního stvoření.*“³⁵⁷), ale v tejto chvíli, keď ho Boh z vlastnej vôle nechal rozhodnúť o živote a smrti – aj jeho stvoriteľom. Nanajvýš len deň a jeho stvoriteľský plán sa naplní, vybraní ľudia zahynú a ostatní zostávajú pod ťarchou svojej racionality nažive: „*Chýbal ešte najmenej deň do stvorenia človeka.*“³⁵⁸

Laholova spisovateľská odvaha spočívala v jeho zobrazovacej presnosti a autentickosti. V predošlých dvoch interpretáciách sme sa snažili poukázať na to, ako korelujú pojednávané poviedy so závermi bádania z oblasti sociologickej a psychologickéj vedy. Z toho nám jednoznačne vyplýva, že v esteticky hodnotnom jazyku zbierky *Posledná vec* je zašifrovaná a zobrazená aj tá tragická skutočnosť, ktorá je zároveň výpoveďou o neľudskosti vraždiacej mašinérie druhej svetovej vojny (o znehodnotení ľudskej bytosti vojnou³⁵⁹). Režim socializmu nebol pripravený na osteň Laholovej výpovede, no nám, ktorí sme povinní vyhnúť sa psychológii zla, poskytuje večné ponaučenie.

³⁵⁵ BAUMAN, Zygmunt: *Modernosť a holokaust*, Bratislava, Kalligram, 2002, 203-204.

³⁵⁶ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 42.

³⁵⁷ SCHUBERT, Kurt: *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha, Vyšehrad, 1999, 43.

³⁵⁸ LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 42.

³⁵⁹ „*On jediný sa odvážil namiesto kolektivistického uvedomenia a hrdinstva obnažovať vnútornú rozvrátenosť, úzkosť a znehodnotenie ľudskej bytosti vojnou.*“ MARČOK, Viliam: *Židovskí spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/2, 71.

5. Záver: židovská tematika na rozhraní fikcie a skutočnosti

Písať o Židoch – ako to tvrdí **Juraj Špitzer** (1919 – 1995) vo svojej dokumentárnej próze *Nechcel som byť Žid* (1994) – môže byť nevdačné. „*Príbeh sa považuje za obranu alebo obviňovanie.*“³⁶⁰ Domnievame sa, že je tomu tak preto, lebo táto téma vzbudzuje skoro v každom človeku (v Židoch a nežidoch takisto) city a pocity, ktoré nie sú neutrálneho charakteru.

V úvode našej práce sme vysvetlili, ako sa stáva *pojmový Žid*, táto väčšinovou spoločnosťou vykonštruovaná entita (identita) tým nemilým, pofidérnym *Iným (Other)*. Prítomnosť tohto mentálneho vzorca anticipovala opodstatnenosť našej pracovnej hypotézy, že isté negatívne zobrazovacie tendencie (*reprezentačná prax*) slovenskej literatúry môžu súvisieť s mimoliterárnym kontextom.

V prvej interpretačnej časti našej práce sme sa snažili načrtnúť obraz Žida (židovských identít) v slovenskej literatúre, pričom sme ako hlavný pracovný (operatívny) pojem použili pojem *stereotypu*. Tento pojem nám poskytoval možnosť vykresliť obrazy takých identít, ktorých neviditeľná (naratívna) moc väčšinovej spoločnosti vytvorila pre seba ako *Iných*. Stereotypizovanie je totiž takou modelovou, jednostrannou formou zobrazenia, ktorá je zároveň aj formou moci a ovládania. Poskytuje prístup k identite *Iného*, ktorú rozpoznáva, ale zároveň aj zneužíva.³⁶¹

Pomocou pojmu stereotyp sme v súvislosti židovskou tematikou pojednávali o šiestich zobrazovacích aspektoch slovenskej literatúry. Prezentovali sme diela, v ktorých sa povolanie krčmára stalo synonymom pre Žida. V interpretáciách sme poukázali na to, že v obraze židovského krčmára sa vlastne reflektovalo *sociálne postavenie židovstva* (nerolnícke postavenie, nepravá vyššia vrstva), ale i také celoeurópsky rozšírené motívy ako *nekresťanský pôvod a úžerníctvo*. Ako špeciálne slovenský prvok sme identifikovali *motív odnárodnenia*.³⁶² Paralelne dovŕšením židovskej emancipácie tento motív (po prípade spolu už inými vžitými

³⁶⁰ ŠPITZER, Juraj: *Nechcel som byť Žid*, Bratislava, Kalligram, 1994, 9.

³⁶¹ Pozri citát od Homi K. Bhabhu v kapitole 2 (poznámku 59).

³⁶² Slovenská (židovská) krčma sa stáva negatívnym priestorom, kde slovenské národné snahy stroskotávajú v sirénskych rukách židovských krčmárov. Tento negatívny ráz židovskej krčmy vznikol veľmi pravdepodobne práve zásluhou často prítomného židovského prvku. Opozičné tendencie vykazuje napríklad kontext českej literatúry. Česká *hospoda* je najčastejšie pozitívnym miestom, kde sa národne uvedomelí Česi zoskupujú v dobrej nálade a preberajú vlastenecké záležitosti. Pozri: MACURA, Vladimír: *Kontexty české hospody*, In: HODROVÁ, Daniela (ed.): *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*, Praha, H&H, 1997, 63 – 73. alebo MACURA, Vladimír: *Hospoda v české vlastenecké kultuře*, <https://www.ucl.cas.cz/edicee/images/data/sborniky/1997/Hospody/I.%20Macura.pdf>, [18/07/2018, 12:12].

motívmi) sa dožíval svojho vyvrcholenia v antisemitských zobrazovacích tendenciách slovenského realizmu. V nadväznosti na tento fakt sme v kapitole 2.4 prezentovali dve *cenzurované diela*. V snahe cenzurovať tieto kanonické diela vidíme jednak dôkaz toho, že naše tvrdenia (tzn. že realistická literatúra miestami naozaj inklinuje k antisemitským tendenciám) majú opodstatnenosť, jednak dobový (socialistický) ideologizmus.

Zaoberali sme sa aj s takým frekventovaným motívom, akou bola *problematika alkoholizmu*. V súvislosti s touto problematikou vystupovali Židia v úlohe vinníka alebo prinajmenšom ako nástroj panskej moci. Na základe týchto činiteľov vznikala *literatúra s výchovnými tendenciami*, ktorá bola súčasťou tak romantickej, ako aj realistickej literatúry. Výchovný motív v spojitosti so židovskou tematikou sa objavil naposledy v románe **Krčmársky kráľ**. Román sme označili ako dielo, v ktorom sa antisemitské postoje väčšinovej spoločnosti artikulujú subtílnym spôsobom.

V stereotype *Žida-prefikanca* sme rozpoznali takú frekventovanú postavu, ktorá je prítomná aj vo folklóre.³⁶³ V istom zmysle sa kontratypickým prefikancom stáva v **Kalinčiakovom** románe **Reštavrácia** postava *Mojžiša Goldschimmera*, ktorá v tomto príbehu vystupuje ako dobrá postava, resp. postava, ktorá poslúži dobrej veci. Ozajsné kontratypy, čiže stereotypy pôsobiace proti starším negatívnym stereotypom sme prezentovali v inej podkapitole (kapitola 2.5), a to v súvislosti s poviedkami **Martina Kukučina** (**Dedinský jarmok**) a **Boženy Slančíkovej-Timravy** (**Pódi**). Tieto poviedky sú dobrým príkladom zmien nastávajúcich v estetických konceptoch doby. Spisovatelia realistickej literatúry sa odvracajú od romantického idealizmu a v snahe objektívne zobrazovať skutočnosť obracajú svoju pozornosť k obyčajnému človeku a všedným témam. Hlavným protagonistom ich poviedok sa stáva postava Žida. Vyrozprávaním príbehu týchto postáv menovaný spisovatelia zobrazujú a kritizujú také *všeobecne ľudské nedostatky* ako sebeckú krutosť voči slabším alebo neopodstatnenú povýšenosť ťarbavého malého človeka a z toho vyplývajúcu deziluziu, pričom opúšťajú staré negatívne stereotypy.

Na základe zosumarizovaných konzekvencií môžeme povedať, že skúmané diela nežidovských autorov, čiže **heterointerpretačná prax slovenskej literatúry až do obdobia holokaustu – okrem niekoľkých uvedených kontratypických protikladov – odráža veľkú mieru negatívnej stereotypizácie**. Židia (podobne ako v spoločnosti) v slovenskej literatúre predstavovali cudzí element, ktorý sa vyznačoval svojou *inakosťou*. V literárnom

³⁶³ Ohľadom typu hlúpeho Žida pozri poznámku 98.

obraze Žida sa artikulovali všeobecné (celoeurópske) negatívne postoje, ale aj také špecificky slovenské elementy ako problematika alkoholizmu alebo hrozba asimilácie a odnárodnenia.

Významotvorná sila holokaustu sa v slovenskej literatúre preukázala ako zmena literárnych tendencií. Zaužívané, vyslovene negatívne stereotypy vymyzli z kontextu slovenskej literatúry a namiesto nich nastúpila istá *tematická fixovanosť*, jednostrannosť. Stredobodom literárneho záujmu sa stáva holokaust. Zobrazovacie možnosti avšak naďalej určoval alebo v niektorých prípadoch dokonca obmedzoval neliterárny kontext, tzn. *ideologicko-politický filter socialistického režimu*. Príkladom takéhoto obmedzovania bol aj osud zbierky poviedok ***Posledná vec*** a jeho autora **Leopolda Laholu**. Z množstva diel tematizujúcich holokaust sme vybrali tohto autora a jeho dielo práve preto, lebo v jeho zbierke *Posledná vec* sa ukrutná a tragická autentická skúsenosť (skutočnosť) sa stelesňuje v takom esteticky veľmi hodnotnom svojskom jazyku (v „atypickej literárnej štylizácii“), ktorá pre súdobú literárnu kritiku (spolu aj s autorovými „existencializmom poznačenými“ drámami) istú dobu nebola prijateľná. V našej interpretácii sme obrátili pozornosť hlavne k tej mimoliterárnej skutočnosti, ktorá je až prekvapivo presnou výpoveďou o neľudskosti vraždiacej mašinérie a naznačuje autorov exaktnosť v psychologickom stvárnení predmetu.

Tragické udalosti holokaustu boli vyústením negatívnych postojov väčšiny spoločnosti voči židovstvu. Holokaust je preto názorným (aj keď veľmi tragickým) príkladom toho, ako sa neliterárny kontext stáva priamym iniciátorom zmien v oblasti literárnych zobrazovacích paradigiem. Toto nás vracia k úvodu našej práce a položennej kľúčovej otázke ohľadom povahy reprezentačnej tradície slovenskej literatúry týkajúcej sa židovskej tematiky.

Na základe našich interpretácií sa silno prikláňame k tvrdeniu, že **v slovenskej literatúre ohľadom židovskej tematiky neexistuje kontinuálna, „kanonická“, čiže všeobecne platná, normatívna tradícia**. V primordiálnych negatívnych zobrazovacích tendenciách a zobrazovacích tendenciách holokaustu sme totiž identifikovali viaceré javy, ktoré sú implikáciami kontextuálnych súvislostí. Slovenská literatúra ohľadom židovskej tematiky nestojí teda v takej tradícii, z ktorej sa postupom času nevedela vymaniť: prvotné motívy a významy sa neustálili a nepredstavujú predpoklad porozumenia. V Gadamerovom ponímaní je tradícia súčasťou a predpokladom (pre-štruktúrou) konečného významu (má rekonštrukčný vplyv), kým postkolonializmus chápe tradíciu, tradované významy ako niečo, čo ozajstné, skryté významy, teda predpoklady týchto tradovaných významov potláča,

prepisuje (tradícia je dekonštrukčnou silou).³⁶⁴

Odpoveďou na našu pôvodne položenú otázku naše literárnovedné bádanie ohľadom židovskej tematiky nekončí. V primárnom materiáli slovenskej literatúry sa v priebehu *symptomatického znovučítavania* vynorili ďalšie nepreskúmané javy a aspekty, ktoré nám rámec tejto práce neumožňoval interpretovať. Vzhľadom na budúcnosť považujeme za opodstatnené ďalej skúmať napríklad súvislosti socialistického ideologizmu a zobrazovacích tendencií holokaustu, ale i tzv. ľubostnú líniu literatúry holokaustu. Vidí sa nám takisto dôležité „hľadanie súčasnosti“, čiže načrtnutie zobrazovacích tendencií súčasnosti.

V závere našej práce by sme zároveň chceli objasniť aj dôležitosť tej kontextuálizácie, ktorú sme sa snažili pomocou postkolonialistickej metódy uskutočniť. Kontext považujeme za taký metavýznam, ktorý posúva subjektívne pocity smerom k celistvejšiemu, objektívnejšiemu a hlavne racionálnemu výkladu určitých negatívnych a doposiaľ viacmenej opomenutých literárnych javov. Naša práca nie je obviňovaním, ani obranou, ale vedeckým výkladom, pozorovaním a porozumením. Prirodzene týmto nechceme tvrdiť, že antisemitské a iné negatívne postoje a tendencie na ktoré sme poukázali vo svojich interpretáciách boli alebo dokonca sú platné alebo správne, no nesporne sú súčasťou slovenského literárneho a kultúrneho dedičstva. Upozorňujeme na to, že bez kontextu sa tieto tendencie môžu stať pre niektorých čitateľov normatívnym a pravdivým obrazom, mentálnou tradíciou. „*Faktem zostáva, že činnosť kolonizovaného intelektuála na sebe občas bere vnější známky náboženství, jakéhosi osobitého kultu.*“³⁶⁵ Faktom zostáva aj to, že literárne dielo slovenských popredných literátov je úctyhodnou súčasťou kultúrneho fondu národnej literatúry. Pri snahe vyložiť význam a miesto pojednávaných záporných motívov môže stroskotat práve vďaka týmto skutočnostiam. Literárne dielo pravdaže nie je reálnou, ale estetickou skutočnosťou. V prípadoch, keď sa čitateľ stotožňuje s literárne podanou výpoveďou, pretože ju považuje za autentickú pravdu, ide o taký falošný výklad, ktorý vzniká na základe úcty k spisovateľovi, veľikánovi národa a jeho dielu.³⁶⁶ Kontextualizácia nám pomôže porozumieť tomu, že „*každá generace si musí v relativní temnotě najít své historické poslání a buď jej naplnit, anebo se*

³⁶⁴ V Gadamerovom filozofickom výklade má tradícia skôr pozitívny význam. Najnovší vývoj kultúrnych teórií – zásluhou napríklad Foucaultových diel – však poukázal na to, že v tomto ponímaní je istá logická trhlinka, určitá nevymedzenosť, pretože tradície sa v mnohých prípadoch ukázali byť takými negatívnymi mocenskými faktormi, ktorý sa pričínajú o vznik a udržiavanie nepravých, potlačených významov. Pozri: BÓKAY, Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, 2006, 223.

³⁶⁵ FANON, Franz: *Psanci této země*, Praha, Tranzit.cz, 2001, 197.

³⁶⁶ Myslíme tu na „výklady“ typu Židia sú chamtiví, sebeckí, pretože už to aj sám veľký Vajanský (Tajovský, atď.) napísal.

mu zpronevřit.“³⁶⁷ Počas hľadania národnej a kultúrnej identity mnohí – medzi nimi aj tí najväčší – zablúdili do slepej uličky antisemitizmu.

5.1 Znieť slovensky – na margo slovenských židovských spisovateľských identít

„Člověk, jenž ovládá jazyk, tím pádem ovládá i svět vyjádřený a implikovaný tímto jazykem.“³⁶⁸ V našej práci sme vyložili texty dvoch takých spisovateľov, ktorí vedome volili slovenský jazyk a kultúru ako pole pôsobnosti. Spisovateľská osobnosť **Gejzu Vámoša** sa zrodila vtedy, keď sa obdobie jednoznačnej židovskej identity definitívne končilo.³⁶⁹ Sám Vámoš bol prototypickým príkladom takého židovského intelektuála, ktorý úplne poprel svoj židovský pôvod a identitu. Jeho ikonický román ***Odlovení haluz*** sme podrobili nášmu skúmajúcemu pohľadu práve preto, lebo sme boli zvedaví, ako sa prezentuje vo Vámošovom diele otázka židovskej identity. Snažili sme sa poukázať na to, že spisovateľov ideál zlatého veku je *kultúrnym hybridom*. Spisovateľom vykreslený smer spoločenského vývinu horniackeho Žida je svojším *ideologickým konceptom*, v ktorom sa odrážajú asimilačné perspektívy prvej Československej republiky, ktorá si kladla za cieľ etnickú homogenizáciu.

Vámoš vo výstavbe ideologického plánu diela používa stereotyp, negáciu náboženskej identity, a konštrukty pseudoidentít. Židovské náboženstvo nie je náboženstvom *par excellence*, ale skôr takým kultúrne-sociologickým determinantom, ktoré pomohlo židovstvu zachovať svoju totožnosť aj v diaspóre obklopený podozrievavým pohľadom cudzích národov. Židovská identita, ktorá stratou náboženstva stratila svoju jednoznačnosť sa stala labilným a donútila rad Židov poberať sa novými cestami. Vzniknutý úbytok napĺňa Vámoš svojím ideálom zlatého veku, čiže sociálnym darwinizmom. Z nášho hľadiska najzaujímavejším objavom pojednávanej kapitoly je odkrytie tej skutočnosti, že Vámoš pri negácii židovskej náboženskej identity operoval *kresťanskou logikou* a tzv. *pojmovým Židom*, ktorý bol konštruovaný praktikami kresťanskej cirkvi.

Židovská otázka vo Vámošovom diele sa javí byť následkom určitej kamufláže, koloniálnej mimikry, pretože sa v spisovateľovom ideologizme groteskne odzrkadľuje „kolonizátorova podobizeň“. Vámoš i navzdory svojej snahe byť právoplatným slovenským

³⁶⁷ FANON, Franz: *Psanci této země*, Praha, Tranzit.cz, 2001, 189.

³⁶⁸ FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, Tranzit.cz, 2011, 52.

³⁶⁹ Pozri WEISER, Jozef: *Židovská identita – jedinečný fenomén*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 11-26.

spisovateľom dlho zostával „polčlovekom“ slovenskej literatúry, vyčítali mu vlastne, že je neslovenský pôvodom a duchom³⁷⁰, čiže neznie slovensky. Na Leopoldovi Laholovi práve naopak viacerí obdivovali jeho krásnu slovenčinu³⁷¹, čiže to, že znel krásne slovensky.

Otázkou na tomto mieste je, čo znamená znieť slovensky. Z perspektívy našej zvolenej metodológie tieto výroky nemilo odkazujú na aspekt inakosti týchto spisovateľov: či už hovoríš alebo nehovoríš po slovensky (slovenským literárnym jazykom, spôsobom ako slovenská literatúra hovorí), ty nie si náš, si Iný. Takáto paternalistická demonštrácia naratívnej moci hatí literárnu vedu a kritiku v tom, aby literárne dielo skúmalo v rámci jeho imanentnej estetickej ontológie.³⁷² V skutku neexistuje dielo, ktoré znie slovensky, židovskými a pod., ale existuje dobrá alebo zlá literatúra, esteticky hodnotná alebo nehodnotná literatúra. Úskaliam, ktoré sa vynárajú pred nami pri hodnotení diel židovských autorov by sme sa preto mali uvážlivo a vedome vyhýbať.

³⁷⁰ Pozri: HAMALIAR, Ján Igor: *Editino očko a iné novely*, Národné noviny, 1925/56, č. 107, 6-7. alebo KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Vidieť pravdu*, In: VÁMOŠ, Gejza: *Polčlovek a iné prózy*, Bratislava, Kalligram, 2016, 274.

³⁷¹ „Obdivoval som jeho reč jeho slovenčina bola skutočne uhladená (...) vyvolávalo dojem akoby hovoril iným jazykom.“ WEIL, Shraga: *Mladosť v Bratislave, vojenská pracovná služba a Izrael*, In: LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 460.

³⁷² Pozri napríklad výklad poviedky **Miloša Žiaka** (1960 –) *Bojím sa mat' strach* (1990), In: MARČOK, Viliam: *Židovskí spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/4, 49- 50.

Použitá literatúra:

Primárna literatúra:

BAJZA, Jozef Ignác: *Prihody a skúsenosti mládenca Reného*, digitalizované dielo, dostupné online: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/217/Bajza_Prihody-a-skusenosti-mladenca-Reneho-Druhy-diel, [29/05/2018, 02:28], digitalizované na základe: BAJZA, Jozef Ignác: *Prihody a skúsenosti mládenca Reného*, Bratislava, Tatran, 1976.

FERIENČÍK, Mikuláš Štefan: *Jedlovský učiteľ*, digitalizované dielo, dostupné online: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/254/Ferencik_Jedlovsky-ucitel/1 [14/05/2018, 20:30], digitalizované na základe: FERIENČÍK, Mikuláš Štefan: *Jedlovský učiteľ*, Bratislava, SVKL, 1962.

HURBAN, Jozef Miloslav: *Od Silvestra do Troch kráľov*, digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/46/Hurban_Od-Silvestra-do-Troch-kralov/1, [14/05/2018, 21:33], digitalizované na základe: HURBAN, Jozef Miloslav: *Dielo I.*, Bratislava, Tatran 1983.

JAROŠ, Peter: *Tisícročná včela*, Bratislava, Slovenský spisovateľ, 1979.

JAŠÍK, Rudolf: *Námestie svätej Alžbety*, Bratislava, Tatran, 1976.

KALINČIAK, Ján: *Reštaurácia*, digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/67/Kalinciak_Restavracia-Obrazy-z-nedavnych-cias/1, [14/05/2018, 20:13], digitalizované na základe: KALINČIAK, Ján: *Reštaurácia*, Bratislava, Slovenský TATRAN, 1976.

KUKUČÍN, Martin: *Dedinský jarmok*, digitalizované dielo, dostupné online: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/660/Kukucin_Dedinsky-jarmok/1, 23/05/2018, 23:55, digitalizované na základe: KUKUČÍN, Martin: *Dielo I.* Bratislava, SVKL, 1957.

KUKUČÍN, Martin: *Dies irae*, digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/104/Kukucin_Dies-irae/1, [19/05/2018, 15:27], digitalizované na základe: KUKUČÍN, Martin: *Dielo V*, Bratislava, SVKL 1958.

LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007.

LAHOLA, Leopold: *Posledná vec*, Bratislava, F.R.& G., 1994.

MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Moje deti*. digitalizované dielo, dostupné online: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/141/Marothy-Solttesova_Moje-deti, [21/05/2018, 01:14], digitalizované na základe: MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Moje deti*, Bratislava, Ikar 2002.

MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Moje deti*, Martin, Hviezdoslavova spoločnosť, 1952.

MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Prípravy na svadbu*, Bratislava, SVKL, 1961, 107 – 123.

- MARÓTHY-ŠOLTÉSOVÁ, Elena: *Sobrané spisy. Sväzok II.*, Turčiansky sv. Martin, 1922, 109 – 140.
- PALÁRIK, Ján: *Drotár*; digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/919/Palarik_Drotar/1, [19/05/2018, 16:06], digitalizované na základe: PALÁRIK, Ján: *Veselo hry a divadelné prejavy*, Bratislava, SVKL, 1955.
- PALÁRIK, Ján: *Inkognito*, digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/5/Palarik_Inkognito, [19/05/2018, 16:09], digitalizované na základe: PALÁRIK, Ján: *Inkognito*, Bratislava, Tatran 1972.
- RANKOV, Pavol: *Stalo sa to prvého septembra (alebo inokedy)*, Bratislava, Kalligram, 2011.
- RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, digitalizované dielo, dostupné online: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/301/Razus_Krcmarsky-kral [24/05/2018, 01:27], digitalizované na základe: RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, Bratislava, Slovenský spisovateľ 1976.
- SLANČÍKOVÁ-TIMRAVA, Božena: *Zobrané spisy I.*, Bratislava, SVKL, 1955.
- TAJOVSKÝ, Jozef Gregor: *Územník*, digitalizované dielo: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/523/Tajovsky_Uzemnik/1, [19/05/2018, 22:37], digitalizované na základe: TAJOVSKÝ, Jozef Gregor: *Dielo I.*, Bratislava, SVKL, 1953.
- VÁH, Juraj: *Ja docent Faustík*, Bratislava, Slovenský spisovateľ, 1980.
- VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Koreň a Výhonky*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008, 579.
- VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Listy z Uhorska*, Martin, Matica slovenská, 1977.
- VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Židovská otázka na Slovensku*, Slovenské pohľady, 1881, sošit 4, 289 – 292.
- VÁMOŠ, Gejza: *Hrušovianski hriešnici*, Bratislava, Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2015.
- VÁMOŠ, Gejza: *Odlomená haluz*, Bratislava, Smena vydavateľstvo SÚV ČSZM, 1969.
- VÁMOŠ, Gejza: *Polčlovek a iné prózy*, Bratislava, Kalligram, 2016.
- VANSOVÁ, Terézia: *Pani Georgiadesová na cestách*, úryvky pochádza z digitalizovaného diela: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/433/Vansova_Pani-Georgiadesova-na-cestach/1, [19/05/2018, 15:57], digitalizované na základe: VANSOVÁ, Terézia: *Pani Georgiadesová na cestách*, Bratislava, TATRAN, 1977.
- ZÁBORSKÝ, Jonáš: *Faustiáda*, digitalizované dielo, dostupné online: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/198/Zaborsky_Faustiada/1, [21/05/2018, 01:14], digitalizované na základe: ZÁBORSKÝ, Jonáš: *Výber z diela II.*, Bratislava, SVKL, 1953.

Sekundárna literatúra:

A zsidókérdés Magyarországon, anketa časopisu Huszadik század, 1917, Budapest, dostupná online: <http://www.or-zse.hu/javne/Zsidokerdes.pdf>, [7.7.2018, 10:59].

ALNER, Juraj: *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*, Bratislava, Adora Lingua, 2011.

APPIAH, Kwame Anthony: *Is the Post- in Postmodern the Post- in Postcolonial?*, Critical Inquiry 1991/17, winter, 336-357, dostupné tiež online: file:///D:/IR%20TUD/appiah_postcolonial_1991.pdf [10/07/2018, 20:37].

BARBORÍK, Vladimír: *Prozaik Géza Vámoš*, Bratislava, Tatran, 2006.

BÁRKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít (ed.): *Židovské náboženské obce a Slovensku*, Bratislava, Vesna, 1991.

BAUMANT, Zygmunt: *Modernosť a holocaust*, Bratislava, Kalligram, 2002.

BÉNYEI, Tamás: *A posztkoloniális irodalom*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 520–534.

BHABHA, Homi K.: *A posztkoloniális és a posztmodern, A társadalmi hatóerő kérdése*, Helikon, A posztkoloniális művelődéstudomány, 1996/4, 484–509.

BHABHA, Homi K.: *Místa kultury*, Praha, Tranzit.cz, 2012.

BÓKAY Antal: *Bevezetés az irodalomtudományba*, Budapest, Osiris, Budapest, 2006.

BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodenie 1787–1847*, Bratislava, Kalligram, 2002.

BROD, Petr: *Židé v poválečném Československu*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 177 – 189.

ČEPAN, Oskar: *Stimuly realizmu*, Tatran, Bratislava, 1984.

DEMJANIČ, Pavol: *Židia v listoch a publicistike Ľudovíta Štúra*, In Štúdie k jubileu Ľudovíta Štúra, Historia nova 10., Bratislava, Stimul, 2016, 34 – 47, dostupné online: https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/ksd/h/Hino10d.pdf, [22/06/2018, 22:49].

FANON, Franz: *Černá kůže, bílé masky*, Praha, Tranzit.cz, 2011.

FANON, Franz: *Psanci této země*, Praha, Tranzit.cz, 2001.

FOUCAULT, Michel: *Člověk, moc a spravedlnost*, Praha, Intu, 2005.

FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality I.*, Praha, Hermann & synové, 1999.

GADAMER, Hans-Georg: *Pravda a metoda I: Dodatky, rejstříky*, Praha, Tiráda, 2011.

- GADAMER, Hans-Georg: *Pravda a metóda I: Nárys filozofické hermeneutiky*, Praha, Tiráda, 2010.
- GERGELY András: *Magyarország története a XIX. században*, Budapest, Osiris kiadó, 2003.
- GYURGYÁK János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris, 2001.
- HAMALIAR, Ján Igor: *Editino očko a iné novely*, Národné noviny, 1925/56, č. 107, 6-7.
- HODROVÁ, Daniela: *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*, Praha, Filip Tomáš – Akropolis, 2006.
- HODROVÁ, Daniela: *Hledání románu. Kapitoly z historie a typologie žánru*, Praha, Československý spisovatel, 1989.
- HODROVÁ, Daniela: *Román zasvěcení*, Praha, Malvern, 2014.
- HOLÝ, Jiří: *Holokaust - Šoa - Zaglada: v české, slovenské a polské literatuře*, Praha, Karolinum, 2007.
- HUČKOVÁ, Dana – CHMEL, Rudolf: *Slovník diel slovenskej literatúry 19. storočia*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2009.
- CHROBÁK, Dobroslav: *Gejza Vámoš: Odlomená haluz*, Slovenské smery umelecké a kritické, 1933/1., 395 – 397.
- JAKUBÍK, Henrich: *Obraz židovstva v slovenskej klasicistickej a romantickej literatúre*, [<https://www.google.sk/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CC8QFjAB&url=http%3A%2F%2Fvoltaire.netkosice.sk%2Farchive%2Fslovensko%2FObraz%2520zidovstva%2520v%2520slovenskej%2520klasicistickej%2520a%2520romantickej%2520literature.doc&ei=h9JsU7SbPMWd7gbgmoDoCw&usq=AFQjCNECbRNy7fUEfq108maSBEJ7Uw8G2Q&bvm=bv.66330100,d.ZWU>, 2014-05-09, 16:08].
- JELINEK, Yeshayahu A.: *Židia na Slovensku v 19 storočí: poznámky k dejinám*, Slovenský národopis, 41(1993), 271–296.
- KAMENEC, Ivan: *Židovská otázka na Slovensku v čase druhej svetovej vojny*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Ľubomír (ed.): *„Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie“*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 139 – 145.
- KARVAŠ, Peter: *Noc v mojom meste: Pásmo*, Bratislava, Tatran, 1979.
- KISS SZEMÁN Róbert: *Niektoré charakteristické znaky asimilačnej stratégie predstaviteľov stredoeurópskeho židovstva v zrkadle literatúry prvej polovice 20. Storočia*, In: *Gejza Vámoš – burič?*, ed. Daniel OKÁLI, Bratislava, Slovenské národné múzeum: Múzeum židovskej kultúry, 1997 (Judaica Slovaca, 29), 31–36.
- KOMORÓCZY Géza: *„Nekem itt zsidónak kell lenni“: Források és dokumentumok (1965-2012) A zsidók története Magyarországon I-II. Kötetéhez: Szöveggyűjtemény*, Pozsony, Kalligram, 2013.
- KOMORÓCZY, Géza (ed.): *Zsidók a magyar társadalomban II. Írások az együttélésről, a feszültségekről (1790-2012)*, Pozsony, Kalligram, 2015.

KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1848-ig*, Pozsony, Kalligram, 2012.

KOMORÓCZY, Géza: *A zsidók története Magyarországon II. 1849-től a jelenkorig*, Pozsony, Kalligram, 2012.

KREKOVIČOVÁ, Eva: *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava, Ústav etnológie SAV, 2005.

KREKOVIČOVÁ, Eva: *Obraz Žida v slovenskom folklóre*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 41 – 67.

KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *An-archizmus a ženská otázka vo Vámošovej tvorbe*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997, 79 – 85.

KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Gejza Vámoš*, In: OKÁLI, Daniel (ed.): *Gejza Vámoš – burič*, SNM – Bratislava, Múzeum židovskej kultúry, 1997.

KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Leopold Lahola*, In: LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 515 – 517.

KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Pôsobenie spisovateľa Gejzu Vámoša v kontextoch medzivojnového obdobia*, Bratislava, Studia Academica Slovaca, 36. Prednášky XLIII. Letnej školy slovenského jazyka a kultúry, 2007, 237 – 248.

KROČANOVÁ-ROBERTS, Dagmar: *Vidieť pravdu*, In: VÁMOŠ, Gejza: *Polčlovek a iné prózy*, Bratislava, Kalligram, 2016.

LIPPMANN, Walter: *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1922.

LUTHER, Daniel – SALNER, Peter (ed.): *Menšiny v meste: premeny etnických a náboženských identít v 20. storočí*, Bratislava, Ústav etnológie SA, 2004.

MACURA, Vladimír: *Hospoda v české vlastenecké kultúre*, <https://www.ucl.cas.cz/edicee/images/data/sborniky/1997/Hospody/1%20Macura.pdf>, [18/07/2018, 12:12].

MACURA, Vladimír: *Kontexty české hospody*, In: HODROVÁ, Daniela (ed.): *Poetika miest: kapitoly z literárí tematologie*, Praha, H&H, 1997, 63 – 73.

MANNING, Rachel – LEVINE, Mark – COLLINS, Alan: *The Kitty Genovese Murder and the Social Psychology of Helping. The Parable of the 38 Witnesses*, dostupné online: https://www.grignoux.be/dossiers/288/pdf/manning_et_alii.pdf, [14.07.2018, 9:02].

MARADA, Radim: *Paměť, trauma, generace*, Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy university, 2007/1 – 2, 86 – 89.

MARCELLI, Miroslav (ed.): Michel FOUCAULT *Moc, subjekt a sexualita: výber z článkov a z rozhovorov v rokoch 1980–1988*, Bratislava, Kalligram, 2000.

MARČOK, William: *Židovská spisovatelja v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/2, 64–72.

- MARČOK, William: *Židovská spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/3, 79–82.
- MARČOK, William: *Židovská spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/4, 44–54.
- MARČOK, William: *Židovská spisovatelia v slovenskej literatúre*, Slovenské pohľady, 1998/7–8, 259–260.
- MCLEOD, John: *Postcolonialism and Literature*, In: HUGGAN, Graham (ed.): *The Oxford handbook of postcolonial studies*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 449 – 466.
- MLYNÁRIK, Ján: *Dějiny Židů na Slovensku*, Praha, Academia, 2005.
- MOLDA, Rastislav: „...kde Maďarka, tam hnev; kde Nemkyňa, tam faľeš; kde Cigánka, tam krádež.“ *Utváranie stereotypov o „iných“ v slovenskej cestopisnej a národopisnej literatúre 19. storočia*, Forum Historiae, 2012, roč. 6, č. 2, 148. Dostupné aj online: <http://forumhistoriae.sk/documents/10180/79324/molda.pdf>, [14/06/2018, 23:38].
- MRÁZ, Andrej: *Gejza Vámoš: Odlomená haluz*, Slovenské pohľady, 1934/50. roč., 501 – 503.
- NAGY, Marianna – KATUS, László: *A Magyar Korona országainak nemzetiségei a 18-19. században*, dostupné online: http://arkadia.pt.ehu/tortenelem/cikkek/magyar_korona_orosz_nemzetisegei_1819sz [9.7.2018, 15:49].
- OKÁLI, Daniel: *Gejza Vámoš – burič?*, Bratislava, Slovenský spisovateľ, 1971.
- PÁLFALVI Lajos: *Posztkolonializmus a határ kétoldalán*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 24–26.
- PASSIA, Radoslav – TARANENKOVÁ, Ivana (ed.): *Hľadanie súčasnosti. Slovenská literatúra začiatu 21. storočia*, Bratislava, LIC, 2014.
- PETRÍK, Vladimír: *Prozaik Martin Rázus*, In: RÁZUS, Martin: *Krčmársky kráľ*, Bratislava, Tatran, 1990.
- PRUŠKOVÁ, Zora: *Vysloviteľnosť nevysloviteľného alebo štrnásť noviel Leopolda Laholu*, Česká literatúra, 1996/3, roč. 44, 309 – 319.
- RÉVÉSZ, György (2007): *Személyiség, társadalom, kultúra – a pszichoszociális fejlődés erikson-i koncepciója*, In: Gyöngyösiné Kiss Enikő – Oláh Attila (ed.): *Vázlatok a személyiségről a személyiséglélektan alapvető irányzatainak tükrében*, Budapest, Új Mandátum. 2007, 224 – 243.
- RICHTER, Milan: *Božia ulička – Antológia slovenskej literatúry o holokauste*, Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, SNM – Múzeum židovskej kultúry, 1998.
- SAID, Edward W – BURGMEYER, Christoph: *Bevezetés a posztkoloniális diszkurzusba*, In: BÓKAY, Antal – VILCSEK, Béla – SZAMOSI, Gertrud – SÁRI, László (ed.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig. (szöveggyűjtemény)*, Budapest, Osiris, 2002, 602 – 613.

SAID, Edward W.: *A humanizmus az egyedüli védelem a barbársággal szemben*, Eszmélet, 2003/ 15. évf., 60. Szám, dostupné online: http://epa.oszk.hu/01700/01739/00045/eszmelet_EPA01739_60.item198.htm, [08/07/2018, 10:42].

SAID, Edward W.: *Culture and imperialism*, London, Vintage Books, 1994.

SAID, Edward W.: *Hogyan talált magára Európa, miközben bekebelezte a világot. Kultúra és identitás*, Magyar Lettre International, 2004/Nyár, 53. szám, dostupné online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre53/said.htm>, [08/07/2018, 10:49].

SAID, Edward W.: *Orientalism*, London, Penguin Books, 2003.

SAID, Edward W.: *Orientalizmus: západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka, 2006.

SAID, Edward W.: *Világok között*, Magyar Lettre International, 1998/Tél, 31. Szám, dostupné online: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00015/said.htm>, [08/07/2018, 11:02].

SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995.

SALNER, Peter: *Cesty k identite*, Bratislava, Zing Print, 2005.

SALNER, Peter: *Židia v meštianskej spoločnosti Slovenska*, In: *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1900–1989*, ed. Elena MANNOVÁ, Bratislava, Academic Electronic Press, 1998, 137–146.

SCHUBERT, Kurt: *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha, Vyšehrad, 1999.

SCHULZE, Hagen: *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha, Nakladatelství lidové noviny, 2003.

SKÓRCZEWSKI, Dariusz: *Európa kellemetlen (poszt)kolóniái. Maroknyi reflexió (nem csak) Varsó nézőpontjából*, Szépirodalmi Figyelő, 2012/4, 42–58.

STANKOVÁ, Mária: *Neznámy Vámošov román (Okolosti vzniku a kvality Hrušovianskych hriešnikov)*, In: VÁMOŠ, Gejza: *Hrušovianski hriešnici*, Bratislava, Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2015, 191 – 197.

STERN, Marc: *Svátky v životě Židů*, Praha, Vyšehrad, 2002.

SVOBODOVÁ, Jana: *Projevy antisemitismu v českých zemích v letech 1948 – 1992*, In: HOENSCH, Jörg K. – BIMAN, Stanislav – LIPTÁK, Lubomír (ed.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie*, Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1999, 191 – 205.

SZABÓ Szilvia: *„Transznacionális“ kulturális diskurzusok*, http://epa.oszk.hu/01000/01014/00057/pdf/EPA01014_hid_2009_03_057-066.pdf, [2013-04-13, 08:44].

SZAMOSI, Gertrúd: *A posztkolonialitás*, Helikon. Irodalomtudományi szemle, 1996/4, 415–429.

SZARKA, László: *A politikai nemzet fogalma az 1868. évi nemzetiségi törvényben*, In: ÁBRAHÁM, Barna (ed.): *Magyar-szlovák terminológiai kérdések*. Piliscsaba–Esztergom, PPKE BTK, 2008, 66–69.

ŠMATLÁK, Stanislav: *Dejiny Slovenskej literatúry I*, Bratislava, Literárne informačné centrum, 2007.

ŠMATLÁK, Stanislav: *Dejiny Slovenskej literatúry II*, Bratislava, Literárne informačné centrum, 2007.

ŠPITZER, Juraj: *Nechcel som byť žid*, Bratislava, Kalligram, 1994.

ŠPITZER, Juraj: *Svitá, až keď je celkom tma*, Bratislava, Kalligram, 1996.

ŠTÍTOVSKÝ, Miroslav: *Židia a ich kritické zobrazenie v staršej slovenskej literatúre*, Bratislava, Eco-konzult, 2016.

TARANENKOVÁ, Ivana: *Svetozár Hurban Vajanský – medzi ideou národa a ideálom umenia*, in: VAJANSKÝ, Svetozár Hurban: *Koreň a Výhonky*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008, 562 – 583.

TARANENKOVÁ, Ivana: *Fenomén Vajanský: medzi ideálom umenia a ideou národa*, Bratislava, Ars Poetica, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2010.

TRABALKA, Valerián: *Židovská identita podľa tóry*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 5 – 9.

WEIL, Shraga: *Mladosť v Bratislave, vojenská pracovná služba a Izrael*, In: LAHOLA, Leopold: *Posledná vec a iné*, Bratislava, Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2007, 459 – 460.

WEISER, Jozef: *Židovská identita – jedinečný fenomén*, In: SALNER, Peter (ed.): *Židovská identita včera, dnes a zajtra*, Bratislava, Zing Print, 1995, 11-26.

ZIMBARDO, Philip G.: *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*, Praha, Academia, 2014.

ŽUK, Anna: *A mobile class. The subjective element in the social perception of Jews: the example of eighteenth century Poland*, Polin. Studies in Polish Jewry, 1987, vol. 2, 78-163.