



Theatrum historiae 30 (2022)

DOI:10.46585/th.2022.30.03

Metodologická východiska orální historie a jejich aplikace při výzkumu českých evangelických komunit ve východní a jihovýchodní Evropě¹

Gabriela KREJČOVÁ ZAVADILOVÁ

Abstract: This work deals with the Czech evangelical (reformed religion) communities in Eastern and South-eastern Europe which originated in the 19th century and at the beginning of the 20th for economic and social reasons. The founders of these communities either left the territory of Bohemia and Moravia for the fringes of the Habsburg monarchy (they started to appear abroad only after the creation of Czechoslovakia), or they left the post-White Mountain exiles' settlements in today's Poland and set up new villages by the process of what is termed secondary migration. These communities continue to function up to today and the Czech language is still a commonly used form of communication. The aim of this work is to capture the narration of the last members of these communities about the history of particular communities and the common motifs of their narrations across the communities. The factors which help to preserve the identities of these communities are also identified. The method of oral history and the biographical method are the main approaches employed in the research, and the final narrations are analysed and compared. Subsequently, the concepts of the collective memory are taken into consideration.

Keywords: expatriates, oral history, collective memory, ecclesiastical history, Evangelical Church

Evangelíci augsburského a helvétského vyznání se v českých zemích oficiálně etablovali po vydání tolerančního patentu v roce 1781. Avšak do roku 1848 byli pouze tolerováni, jejich život se odehrával v rámci uzavřených evangelických společenstev a podle tolerančních omezení. Po roce 1848 většina znevýhodnění odpadla a evangelíci se mohli rovněž podílet na migraci obyvatelstva. Ve druhé polovině 19. a na

1 Studie vychází z dizertační práce autorky *Kolektivní paměť českých evangeliků v zahraničí aneb „Bibli donesli ze sebou...“*, která byla obhájena na Univerzitě Pardubice v roce 2019. Z této práce vychází rovněž dříve publikovaná studie *České evangelické sbory ve východní a jihovýchodní Evropě aneb „Bibli donesli ze sebou...“*, *Theatrum historiae* 28, 2021, s. 79–123.

počátku 20. století probíhala tzv. ekonomická migrace, a to především do Spojených států amerických, případně do Uher či okrajových částí habsburské monarchie.

V této době vznikaly české evangelické sbory také ve východní a jihovýchodní Evropě. Jejich činnost přetrvala dodnes, avšak téměř všechny se v současné době nacházejí na konci své existence, nebo se vytrácí jejich českojazyčný charakter. Původ sborů lze rozdělit do dvou skupin, a to podle jejich zakladatelů. První skupinu představují evangelické komunity vzniklé v rámci ekonomické migrace v 19. století, jejichž zakladatelé pocházeli z Čech a Moravy a osady zakládali v okrajových částech habsburské monarchie. V zahraničí se tyto komunity ocitly až po vzniku Československa (*Peregu Mare* v Rumunsku, *Veliko Središće* v Srbsku, *Bjeliševac* v Chorvatsku). Druhou skupinou jsou osady, které sice také vznikly z hospodářských důvodů v 19. a na počátku 20. století, ale jejich zakladateli byli potomci pobělohorských exulantů opouštějící původní exulantské osady kvůli zvyšujícímu se počtu obyvatel a potřebě nových zdrojů obživy. Tyto osady vznikly tzv. druhotnou migrací (*Zelów* a *Kleszczów* v Polsku, *Bohemka* a *Veselynivka* na Ukrajině).

Nejstarší české evangelické komunity mimo naše území (dnes i v době svého vzniku) představují osady pobělohorských exulantů na území dnešního Polska a Německa. Primárně českobratrské kolonie vznikaly v 17. a 18. století a osady zakládané jejich potomky, které byly výsledkem druhotné migrace, se utvářely později. Osady pobělohorských exulantů vznikaly z náboženských, resp. politických důvodů, a existují dodnes. Český charakter již postrádají, ale evangelická společenství někde ještě přetrvávají (např. Český Rixdorf, který je dnes součástí Berlína).

Tato práce pojednává o českých evangelických komunitách ve východní a jihovýchodní Evropě, založených v 19. a na počátku 20. století z důvodu ekonomických a sociálních. Tyto komunity jsou ještě dnes aktivní, českojazyčné a hlásí se k reformovanému vyznání. Cílem práce je zachytit vyprávění (posledních) příslušníků těchto komunit o minulosti jednotlivých společenství a napříč všemi komunitami postihnout společné motivy v jejich vyprávění. Nejde o zachycení samotných fakt, ale o zmapování, na co a jak se v daných lokalitách vzpomíná. Je pracováno především s metodou orální historie a biografickou metodou, výsledná vyprávění jsou analyzována a komparována. Dále je přihlédnuto ke konceptům kolektivní paměti a míst paměti.

Literatura a prameny

Mezi nejvýznamnější současné badatele zabývajícími se obecně dějinami evangelických církví patří Eva Melmuková, Zdeněk R. Nešpor či Sixtus Bolom-Kotari.² Přímou českým evangelickým komunitám v zahraničí se věnují práce Edity Štěříkové, Michala Pavláška či Alexandra Drbala.³ V době první republiky o evangelických komunitách ve východní a jihovýchodní Evropě podával zprávy Vladimír Míčan a Jan Auerhan.⁴ Tomuto tématu se věnovaly i stránky časopisu Českobratrské církve evangelické (dále ČCE) Český bratr.

Důležitou roli v této práci zastává metoda orální historie. Dlouhodobě se práci s touto metodou a jejímu postupnému vývoji věnuje Miroslav Vaněk a Pavel Mücke. Významné zkušenosti s touto metodou popsala i etnoložka Jana Nosková.⁵ V oblasti paměťových studií byl využit koncept Jana Assmanna a Pierra Nory.⁶ K vysoké úrovni v této oblasti výrazně přispěl sborník vydaný Nicolasem Maslowskim.⁷ Z českého prostředí byly využity práce Miloše Havelky, Doubravky Olšákové, Miloše Řezníka nebo Radmily Švaříčkové-Slabákové.⁸

- 2 Především druhá vydání jejich zásadních prací Eva MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Neratovice 2013; TÁŽ, *Evangelici v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, Neratovice 2017. Přínosná práce např. Zdeněk R. NEŠPOR, *Modernizace českého evangelického prostředí: Případ svobodných církví*, Český časopis historický (dále ČCH) 110, 2012, č. 1, s. 20–51. Poslední práce Sixtus BOLOM-KOTARI, *Svoboda svědomí: superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*, Praha 2016. Práce o německých evangelicích v pohraničí přinesla Kristina Kaiserová a Václav Zeman. Situaci evangeliků na Těšínsku zmapovala Veronika Tomášová. Ze starších autorů jsou stále využívány práce Františka Bednáře a Jana Toulou.
- 3 Např. Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Zelów: Česká exulantská obec v Polsku*, Praha 2010. Nejnovější práce: Michal PAVLÁSEK, *Nepohodlné vzpomínky a ozvuky ticha: Problematické implikace reemigrace Čechů z Jugoslávie a odsun Němců z Československa*, Slovenský národopis 70, 2022, č. 1, s. 69–90. Alexandr Drbal, amatérský badatel a příslušník této krajanské komunity, který již dlouhodobě žije v České republice.
- 4 Vladimír Míčan, kazatel ČCE, který navštěvoval krajanské sbory a vydal o nich několik krátkých pojednání. Např. Vladimír MÍČAN, *Za chlebem vezdejším: Evangelisační návštěva československých osad evangelických v Rumunsku*, Brno 1931. Jan Auerhan, ředitel někdejšího ČÚZ. Např. Jan AUERHAN, *Čechoslováci v Jugoslavii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*, Praha 1921.
- 5 Jana NOSKOVÁ, *Biografická metoda a metoda orální historie: Na příkladu výzkumu každodenního života v socialismu*, Brno 2014.
- 6 Jan ASSMANN, *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001; Pierre NORA, *Lieux de memoire*, Paris 1984.
- 7 Nicolas MASLOWSKI a kol. (edd.), *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha 2014.
- 8 Např. Miloš HAVELKA, *Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah*, Dějiny – teorie – kritika, 2007, č. 2, s. 260–261; Radmila SLABÁKOVÁ, *Mýtus šlechty u nás a v nás: Paměť a šlechta dvacátého století*, Praha 2012, s. 31; Doubravka OLŠÁKOVÁ, *Česká místa paměti mezi dědictvím a tradicí*, Dějiny – teorie – kritika, 2012, č. 2, s. 264; Miloš ŘEZNÍK, *Regionalität – Erinnerung – Identität: Überlegungen zur Einleitung*, in: Katja Rosenbaum – Miloš Řezník – Joseph Stübner (eds.), *Regionale Erinnerungsorte: Böhmisches Länder und Mitteldeutschland im europäischen Kontext*, Leipzig 2013.

Ze zahraniční literatury byla využívána především německá literatura. Ta je bohatá zejména při řešení otázky migrace a integrace, protože německé oblasti mají s migrací dlouhodobé zkušenosti a jejich historiografie se tímto jevem systematicky zabývá.⁹ Ale i k otázce kolektivní paměti a vzpomínání v německojazyčném prostředí vzniklo mnoho inspirativních prací.¹⁰

V bádání o minulosti českých evangelických komunit je zásadní pramenný materiál. Komplexní svědectví o nich nabízí fond Československého ústavu zahraničního (dále ČÚZ), který je uložen v Národním archivu ČR v Praze (dále NA). Dále je možné získat dílčí informace v Ústředním archivu ČCE (dále ÚA ČCE), kde se nachází zprávy o církevních návštěvách krajanů od československých kazatelů i učitelů. Cenné materiály uchovávají sborové archivy nově vzniklých církevních sborů v zahraničí, ale ne v každé komunitě zůstaly dochovány. Absenci sborových archivů mohou v některých případech nahradit oficiální písemné dokumenty církevní správy.¹¹ Zajímavé informace by do problematiky zajisté vnesl materiál z místních státních archivů v zemích, kde se nově vzniklé české sbory nachází. Zde je ovšem problém jazykové bariéry. Práce je postavena především na životopisných vyprávěních oslovených narátorů z jednotlivých církevních komunit.¹²

9 Např. příkladové studie Martin SCHULZE WESSEL, *Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“?: Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht*, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 50, 2001, č. 4, s. 514–530. K tématu migrace např. Andreas Oskar KEMPF, *Biographien in Bewegung: Transnationale Migrationsläufe aus dem ländlichen Raum von Ost- nach Westeuropa*, Wiesbaden 2013; Nejnověji o českém osídlení v Horním Rakousku: Martin BRAUER – Rita GARSTENAUER – Niklas PERZI – Michael RESCH, *Von Mähren nach Hürm: Tschechische Migration und Remigration in der Region Hürm zwischen 1890 und 1930*, Hürm 2017. O Češích ve Vídni např. Vera MAYER, *Tschechen in Wien: Alte und Neue Migration am Beispiel des tschechischen Vereinswesens*, in: Peter Heumos (ed.), *Heimat und Exil: Emigration und Rückwanderung, Vertreibung und Integration in der Geschichte der Tschechoslowakei*, München 2001, s. 59–72. Obecně o problematice migrace a integrace např. Andreas WIEDEMANN, *Zur Problematik von Migration und Integration in den Grenzgebieten der böhmischen Länder nach dem Zweiten Weltkrieg*, *Bohemia* 50, 2010, č. 1, s. 3–22.

10 Např. K. ROSENBAUM – M. ŘEZNÍK – J. STÜBNER (eds.), *Regionale Erinnerungsorte*.

11 V Srbsku a Rumunsku jsou existující české evangelické sbory součástí maďarských menšinových evangelických sborů, proto bývají spravovány církevní správou z Maďarska. Maďarští kazatelé o ně příliš nepečovali, ale díky této oficiální administraci existují prameny o českých sborech v maďarském církevním archivu pro předtiskou oblast v Debrecíně (Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára). Administraci maďarským sborem v Jamu Mare se údaje o českých evangelických sborech v Peregu Mare, Klopotíně a Velikom Središti už z konce 19. a první poloviny 20. století objevují v dokumentech tohoto maďarského archivu.

12 U jmen narátorů bylo přistoupeno k částečné anonymizaci, a to do podoby příjmení narátora (v české podobě) a jeho ročníku narození, aby bylo zřetelné, do jaké generace narátor spadá. Ačkoli dotazovaní mluví česky, jejich jazyk je již výrazně ovlivněn domácím jazykem. Tento výzkum nebyl veden za účelem lingvistického zkoumání, a proto jsou tyto výpovědi narátorů pro větší srozumitelnost upraveny do současné podoby jazyka. Zachovány zůstaly pouze ty výrazy, které jsou charakteristické

Orální historie vs. biografická metoda

Orální historie představuje soubor technik, díky kterým badatel získává nové poznatky prostřednictvím ústního sdělení osoby (narátor, pamětník), jež se účastnila dané události či doby. Jedná se o kvalitativní metodu zabývající se sdělením jednotlivce, kdy hlavním cílem bádání není dosažení kvantifikujících zevšeobecňujících výsledků.¹³ Kromě oboru historie se tato metoda hojně uplatnila mezi etnology i folkloristy.

Pozitivismus 19. století považoval jakékoliv prameny osobní povahy za příliš subjektivní. Informace získané z mluveného slova nezbuzovala dostatečnou důvěru k vytvoření objektivní historické práce. Historiografie se proto zaměřila na písemný materiál státnické a diplomatické povahy. Až 20. století plné významných historických událostí a změn obrátilo pozornost k osobně prožité minulosti. Na soudobé dějiny se začalo pohlížet jako na dějiny svědků.

V českém prostředí se s orální historií začalo pracovat v 60. letech. Tzv. práce s pamětníkem tvořila součást politickovýchovné práce, která byla podporována tehdejší režimem. Výběr pamětníků a témat byl omezen, ale metodologicky se tehdejší práce již přibližovaly metodám orální historie.

Využitím této metody může historik získat dvě podoby pramene: interview (rozhovor) a životní příběh (životopisné vyprávění). Interview se většinou váže ke konkrétní historické události. Tazatel má připravené konkrétní otázky k tématu, častěji vstupuje do rozhovoru a doptává se na podrobnosti. Životní příběh je blízký biografické metodě (viz níže) a je získáván během dvou či více setkání a rovněž může být veden dvěma způsoby, a to chronologicky nebo strukturovaně.¹⁴

Rozhovory se vedou v několika fázích.¹⁵ Po ukončení rozhovoru by měl tazatel vyhotovit záznam o rozhovoru a popsat zde podrobnosti o obsahu rozhovoru. Poté by měl následovat přepis rozhovoru, který je nejen dobrou zpětnou vazbou pro tazatele, ale díky přepisu se rozhovor stane využitelným i pro další badatele. Úprava přepisu nahrávky je možná v rámci

pro krajanskou češtinu a jejichž převedením do současného jazyka by se onen charakter ztratil. Tyto výrazy jsou případně objasněny v poznámce.

13 Miroslav VANĚK – Pavel MÜCKE – Hana PELIKÁNOVÁ, *Naslouchat hlasům paměti: Teoretické a praktické aspekty orální historie*, Praha 2007, s. 11, 16.

14 Tamtéž, s. 75–82.

15 První fáze spočívá v co největší volnosti pro narátora, tazatel do vyprávění vstupuje pouze v případě radikálního vybočení. Druhá fáze by měla být konkrétnější, měla by doplňovat nebo rozšiřovat získané poznatky, rozhovor se může již více podobat dialogu. Poslední fáze zvolna navazuje na fázi předchozí. Cílem není získat fakta, ale narátorovu osobní vzpomínku, popř. názor na danou událost. Může být vyčleněna i čtvrtá fáze, tzv. fáze sporu. Tazatel se v tomto bodě může vrátit k různým sporným okamžikům, k místům, kde existuje zřetelný rozpor mezi informacemi. Miroslav VANĚK, *Orální historie: Metodické a „technické“ postupy*, Olomouc 2003.

redakce přepisu. Poslední práci s rozhovorem představuje rozbor a interpretace získaného materiálu (pokud primárním cílem výzkumu není pouze jejich sběr).¹⁶

Analýza rozhovoru se může týkat jak jeho formy, tak jeho obsahu. Historikové se nejčastěji uchylují k metodám, které preferují hodnocení obsahu a zprostředkovávají význam minulých událostí. Historický výzkum na rozdíl od jiných oborů provádí výzkum s cílem odpovědět na určité otázky, odhalit neznámé souvislosti, nalézt vztahy mezi minulostí a přítomností, zaznamenat a vyhodnotit činy jedinců, navrhnout, uplatnit nebo hodnotit teorie při interpretaci, a především přispět k hodnocení kultury.¹⁷ Interpretace se snaží o výklad smyslu a zachycení významů rozhovorů. Během rozhovoru dochází k interpretaci minulosti, ale nejen ze strany narátora, nýbrž i ze strany tazatele, který společně s narátorem vede jak rozhovor, tak i jeho výklad. Badatel svým originálním přístupem k procesu narace není nestranný. Získané rozhovory nemají jediný správný způsob interpretace, ale výsledky interpretace vznikají podle toho, jaký výzkumný záměr badatel má, včetně jeho osobních hodnot.¹⁸

Další metodou, která je v předkládané práci v omezené míře využita, je metoda biografická. Tato metoda pracuje s životním příběhem jako se základní pramennou jednotkou. Badatelé se tak snaží porozumět danému sociálnímu světu zvolených lidí. Biografická metoda se začala používat již ve 30. letech v sociální a kulturní antropologii, poté ve folkloristice. Historie nejdříve pracovala s písemnými biografiemi významných osobností a až od 60. let se zvýšil zájem i o biografie obyčejných lidí. Biografie se v historii uplatnila při bádání v rámci sociálních dějin a dějin každodennosti.¹⁹

Biografická metoda se může zdát být podobná životnímu příběhu v orální historii. Rozdíl mezi oběma metodami se pokusila nastínit Carola Lipp, kdy orální historii hodnotí jako více dokumentačně zaměřenou a zabývající se určitými výseky života. Biografický výzkum naopak charakterizuje jako výzkum zkoumající sebepochopení dotazovaných osob, schopnost vytvářet smysl událostí a strukturalizaci vzpomínek.²⁰

Biografická vyprávění představují konstruované příběhy vlastní minulosti, a proto napomáhají při vytváření identity jedince. Během rekonstrukce vlastní biografie dochází k fixování vlastní identity v čase, čímž lze biografii chápat jako „vyprávěnou identitu“.²¹ Biografická konstrukce nepředstavuje uzavřenou entitu, ale pod vlivem nových a nových zkušeností dochází k její proměně. Během biografického výzkumu je možné získávat data

16 M. VANĚK – P. MÜCKE – H. PELIKÁNOVÁ, *Naslouchat hlasům*, s. 128.

17 Tamtéž.

18 Miroslav VANĚK, *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*, Praha 2004, s. 95–159.

19 J. NOSKOVÁ, *Biografická metoda*, s. 9–14.

20 Tamtéž, s. 18–19.

21 Sandra KREISSLOVÁ, *Konstrukce etnické identity a kolektivní paměti v biografických vyprávěních českých Němců: Na příkladu vzpomínek Němců na Chomutovsku*, Praha 2013, s. 57.

pomocí biografického narativního interview, které se snaží porozumět jednání a interpretaci světa aktéra z jeho vlastních pozic.

(Kolektivní) paměť a místa paměti

Paměť je zkoumána různými vědními obory, představuje široký interdisciplinární prostor. Při setrvání u historicko-sociologické perspektivy bádání je patrné, že toto téma zaznamenalo největší rozkvět na přelomu 80. a 90. let 20. století. Od té doby však nedošlo k jasnému definování tohoto pojmu a výzkum týkající se lidské paměti ustrnul v konceptuální, a především v terminologické roztržičnosti.²²

Stěžejní myšlenky konceptu paměťových studií spadají již do počátku 20. století. První teze ke konceptu paměti vyslovil Mauric Halbwachs již ve 20. letech. Ve stejnou dobu rozvíjel obdobnou myšlenku sociální paměti i historik umění Aby Warburg. Oba autoři přispěli k tomu, že paměť začala být chápána ze své kulturní stránky, tedy jako něco, co bylo utvořeno socializací a zvyky a ne dědičně, jak se na konci 19. století soudilo.²³

Další vlnu zájmu o koncept paměti přinesl na konci 80. let 20. století Jan Assmann. Pracoval pouze s modelem kolektivní paměti, kterou dále rozvedl. Rozdělil ji na komunikativní a kulturní. Komunikativní paměť je to, co si jedinec osvojí během života. Je tvořena vzpomínkami vztahujícími se na nedávnou minulost.²⁴ Kulturní paměť je tvořena tím, co získáváme z okolí (o minulosti), a čím si tvoříme jistou kulturní identitu. Je zaměřena na určité významné body minulosti a vnášíme ji do subjektivně vytvořené sítě historických vztahů. Tento typ paměti měl vždy své specifické nositele, jako byli například kněží, učitelé, umělci ale i šamani atd.²⁵

Aleida Assmann v rozvoji konceptu kulturní paměti pokračovala ještě dále. Pokusila se o historickou konceptualizaci paměti, kdy se snažila popsat co nejvíce možných náhledů na jev vzpomínání. Pojetí paměti rozděluje do dvou pojmů, a to „ars“ a „vis“. Ars představuje umění/techniku paměti a je strukturována na základě míst. Je to prostor, ze kterého je možné paměť vyvolat v nezměněné podobě. Vis je paměť, jejíž obsah je ovlivňován časem, dochází k její aktualizaci, selekci a zapomínání. Tato paměť má vždy nějakou skupinu nositelů, která vytváří daný konstrukt paměti a propojuje jeho obsah. Ovšem oba módy

22 Lucie STORCHOVÁ a kol., *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha 2014, s. 244.

23 R. SLABÁKOVÁ, *Mýtus*, s. 31; TÁŽ, *O paměti, historii, vědomí a nevědomí*, *Dějiny – Teorie – Kritika*, 2007, č. 2, s. 241.

24 J. ASSMANN, *Kultura*, s. 48–49.

25 Tamtéž, s. 50–51.

vzpomínání vidí Aleida Assmann jako vzájemně se doplňující součásti kulturní paměti, protože z paměti ars se může stát vis a stejně tak vis ovlivňuje ars.²⁶

Na počátku 80. let 20. století se k teorii paměťových studií významně vyjádřil Pierre Nora. Jeho koncept *míst paměti* se stal běžně používaným. Místa paměti podle něj představují širokou škálu jevů. Nejsou to pouze budovy a místa, např. muzea, archivy, hřbitovy, ale i nehmotné záležitosti, jako jsou různá výročí a slavnosti. Všechna místa paměti spojuje to, že jsou vytvářena se záměrem připomínat a uchovávat minulost. Na místa paměti Nora pohlíží jako na výsledek narativizace. Modernější výzkumy doplnily tento koncept o předpoklad vazby míst paměti na nacionální identitu a rozšířily skupinu možných spoluvůřců národní mytologie. Národní identita kolektivně definuje vztah k minulosti a proměny symbolických významů, které nesou kolektivní paměť.²⁷

Společnost, která potřebuje budovat místa paměti, se nachází mezi typem „společnosti paměti“ a „společností historie“. Vědomé budování míst paměti dokazuje, že se spontánní paměť z dané společnosti ztrácí, je to jakási forma budování nových rituálů a posvátných míst. Kdyby byla paměť skutečně žitá, nebyla by společností záměrně promítána do uměle budovaných míst. Moderní vzpomínky vznikají na jednotlivých dochovaných dějinných momentech, kolem nichž se utváří moderní historické vědomí, které je živeno pamětí i historií.²⁸

S konceptem míst paměti se pracovalo i v české historiografii, ale až v 90. letech 20. století.²⁹ Do té doby bylo české prostředí silně orientováno na nacionální české dějiny a stejně tak dlouhodobý vliv marxistické historiografie poskytoval jiné možnosti badatelské práce.

Možnost svobodného bádání však na poli paměťových studií nepřinesla žádný výraznější posun. Čeští historici se sice seznámili s teorií Pierra Nory, ale také vycházeli z domácích konceptů a badatelských tradic. Český přístup ke konceptu míst paměti je postaven na propojení státní moci a kolektivní paměti (totalitní režimy mohou deformovat státem utvářenou kolektivní paměť), ale Pierre Nora upřednostňuje národní kontext.³⁰ Úzká

26 L. STORCHOVÁ, *Koncepty*, s. 254–256. Podrobněji Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*, München 2018.

27 L. STORCHOVÁ, *Koncepty*, s. 250–252.

28 Pavel BARŠA, *Paměť a genocida: Úvahy o politice holocaustu*, Praha 2011, s. 35–39.

29 Např. Jiří RAK, *Bývali Čechové...: České historické mýty a stereotypy*, Jinočany 1994; Zdeněk HOJDA – Jiří POKORNÝ, *Pomníky a zapomínky*, Praha 1996.

30 Ve francouzském prostředí národní koncept splynul se státním a chybí zde dlouhodobá zkušenost s totalitním režimem. D. OLŠÁKOVÁ, *Česká místa*, s. 271.

spolupráce s francouzským a německým prostředím také ukázala, že terminologicky i metodologicky se české bádání přibližuje německému badatelskému okruhu.³¹

Jaký je vztah mezi pamětí a historií? Na první pohled by se mohlo zdát, že se jinými slovy vyjadřuje totéž. Ovšem paměť představuje pouze ty informace, které se uchovávají v lidské hlavě a které se případně předávají dál v lidském pokolení. Historie obsahuje všechny minulé děje a události. Události uchované v paměti vycházejí z událostí historických, ale jejich výsledný obraz nemusí být stejný. Historie se tedy může dostat do role nepřítelky paměti, protože má schopnost připomenout věci, které chce paměť zapomenout. Paměť se ze své podstaty snaží přinášet jednotná a smysluplná vysvětlení minulosti, někdy i za pomoci určité mytizace, a naproti tomu historie tuto sjednocenost nabourává a přináší do vysvětlení jistou nahodilost.³²

Identita

Identita je výsledkem procesu, kdy dochází ke spojení minulého a přítomného, abychom se zařadili do veřejných norem či verzí minulosti a abychom všemu porozuměli. Jedná se o jakousi sociální interakci – konstruování – jejímž výsledkem je právě ona identita. Pomocí paměti potvrzujeme svou identitu a používáme k tomu takovou paměť, která je veřejně přípustná. Identita je utvářena stejně jako paměť, stejně jako paměť potřebuje být uznána jinými identitami a stejně ji můžeme rozlišovat na identitu individuální a kolektivní.³³

Kolektivní identita je především sociálním konstruktem, proto člověk může být nositelem více identit, a je platná pouze do té doby, dokud se s ní její členové ztotožňují. Zároveň se vždy vztahuje (resp. vymezuje) k jiným identitám. Vydělování „od těch druhých“ probíhá na bázi atributů skupiny, které vytvářejí její členové. Čím menší společenství je, tím větší je u něho tato potřeba symbolů a atributů.

Nejvýraznější kolektivní identitou je národní identita, která představuje kolektivní kulturní identitu, tedy kolektivní identitu založenou na kulturních prvcích jako jsou normy, symboly a kolektivní paměť. Vedle národní identity je možné odlišit i etnickou identitu,

31 Tuto spolupráci a metodologickou blízkost dokládá např. sborník prací o („moderních“) místech paměti středoevropského prostoru Moritz CSÁKY – Peter STACHEL (eds.), *Die Verortnung von Gedächtnis*, Wien 2001.

32 Pavel BARŠA, *Paměť národa a vědění historie*, in: Martina Poliaková – Jakub Raška – Václav Smyčka (eds.), *Uzel na kapesníku: Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*, Praha 2014, s. 40–41.

33 Konceptu identity a kolektivního vědomí předcházela koncept loajality vycházející z amerického prostředí. U nás Miroslav Hroch upozornil na limity tohoto konceptu při jeho použití v historických vědách. Tento koncept totiž primárně nehledá kolektivní *my*, ale vyjadřuje vztah k dané entitě. Naopak pojem, který koncept identity začíná překonávat, je pojem alterita. Alterita znamená „jinakost toho druhého“.

jež nemá přirozený charakter pro lidskou existenci, ale vzniká souhrou symbolických a sociálních procesů. Základní procesy pro její vznik představují pojmenování, sebeidentifikace prostřednictvím vytyčení hranic, mýty o společném původu a symbolická kultivace.³⁴

Národní identita³⁵ se od etnické liší teritorializací, sdílením standardizovaných zákonů a fungováním specifické veřejné kultury. Podstata národní identity spočívá na určitých kulturních zdrojích, kterými jsou mýty o předcích a původu, mýty o vyvolenosti, posvátná domovina, kolektivní paměť a vzpomínky na zlatý věk národního společenství, představa o společném osudu doplněná o představu nutné oběti pro naplnění tohoto osudu a mýty o době temna a národním traumatu. Ve středoevropském prostoru je to především jazyk jako hlavní etnodiferenční znak. Výše zmíněné body vytvářejí dané národní společenství, dávají mu smysl a legitimitu. Podmínkou pro samostatnou existenci národa tvořící jádro národní identity je právě interpretace a reinterpretace zmíněných hodnot.³⁶

Co se stane s identitou jedince v případě migrace? Nejdříve dojde k přežití identity, kdy se migrant vypořádá s novými podmínkami a novými kulturními očekáváními. Poté je utvořena biculturní identita, jež míchá prvky kultury staré a nové, a nakonec vznikne výsledná transkulturní identita, která obsahuje již zažitě prvky nové kultury, ale její základ je tvořen prvky kultury předchozí.³⁷

První generace tedy představuje jakousi smíšenou identitu, ovšem to neznamená, že druhá generace již zcela přejímá identitu nového prostředí. Tato generace může mít identitu dokonce radikalizovanou, kdy její vztah s většinovou identitou v žádném případě není bezkonfliktní.³⁸ Je to způsobeno nejen rozdílností paměti, ale také nedostatečnou (prožívanou) solidaritou většinové identity, která vede k marginalizaci a radikalizaci. Pouze emocionální (solidarizující) identifikace představuje zásadní krok při kulturní integraci a získávání většinové identity.³⁹

34 Zuzana KUBIŠOVÁ, *Kolektivní paměť a národní identita*, in: N. Maslowski, *Kolektivní paměť*, s. 94–95. Kromě národní a etnické kolektivní identity může kolektivní identitu tvořit konfesijní, generační, kulturní genderové nebo jazykové identity.

35 V minulosti byl dokonce vytvořen mýtus o národním poslání u protestantských národů. Reformovní nově interpretují starozákonní úmluvu mezi Bohem a vyvoleným lidem. Vyvolenost již nezakládají na etnicko-etickém či křesťansko-teologickém argumentu, ale zdůrazňují dodržování Božího přikázání, čímž chtějí vytvořit společenství založené na stejných morálních pravidlech a rovnosti před Bohem – vyvolený Boží národ. Reformace pak přináší myšlenku existence konkrétních vyvolených národů (samozřejmě z řad protestantů), např. Angličané a Nizozemci se prezentovali jako Bohem vyvolení. Tamtéž, s. 100–101.

36 Tamtéž, s. 96–98.

37 R. SLABÁKOVÁ, *Mýtus*, s. 46–48.

38 M. HAVELKA, *Poznání*, s. 268.

39 Tamtéž.

Výzkum a zkoumané evangelické zahraniční sbory

Výzkum byl prováděn mezi potomky českých evangelíků, kteří dosud tvoří součást někdejších českých osad, popř. jsou částí osady, kde žilo česky mluvící obyvatelstvo. Výzkum mezi krajanami probíhal v letech 2014–2017 na území pěti států (Polsko, Ukrajina, Rumunsko, Srbsko a Chorvatsko). Touto cestou bylo získáno 20 životopisných vyprávění. Téměř všechny rozhovory byly vedeny přímo v osadách krajanů, tedy mimo území České republiky. Pouze jeden rozhovor byl zaznamenáván na území České republiky, protože narátor byl reemigrant. S každým narátorem bylo uskutečněno dvě až pět setkání.

Narátoři byli oslovováni dle následujících kritérií: jedná se vždy o potomky Čechů, kdy alespoň jeden z rodičů se hlásil k českému původu, čeština u něho představuje stále užívaný komunikační prostředek a dotyčný narátor je stále účasten na evangelickém církevním životě. Tato kritéria zapříčinila, že narátory byly především starší osoby, ačkoliv věk nepředstavoval výběrové kritérium. Mladší osoby produktivního věku se většinou již nepodílejí na církevním životě, nebo v některých případech neplnily kritérium o užívání češtině.

Ve všech bádáných lokalitách zprostředkoval první kontakt s krajanami Petr Brodský, někdejší kazatel ČCE působící v těchto sborech. I přes jeho doporučení se v několika případech během rozhovoru ukázalo, že narátor sice má české kořeny, ale vychází z katolického prostředí. Na evangelickém církevním životě se pouze „také“ spolupodílel. Tím tento pamětník přestal splňovat výběrová kritéria. Jinak všichni oslovení narátoři byli ochotni poskytnout svůj životní příběh, v některých případech byl patrný pouze ostych.⁴⁰

Z 20 oslovených narátorů jich celkem 17 bylo vychovávalo oběma rodiči českého původu. Pouze dvě narátorky z Ukrajiny a narátorka ze Srbska vycházely ze smíšeného domácího prostředí. Obě narátorky z Ukrajiny měly otce ukrajinského původu, narátorka ze Srbska měla matku původu německého. Posledně uvedený případ je zajímavý tím, že zde byl český jazyk a víra předána nikoliv po matčině, ale po otcově linii.

Ačkoliv většina narátorů pocházela z čistě českých rodin, v jejich generaci byly smíšené sňatky již častým jevem. Věk narátorů pro jejich výběr nepředstavoval kritérium pro výzkumný výběr, i tak ale většinu dotazovaných představovaly starší osoby narozené do roku 1950. Všichni narátoři pochází z venkovského prostředí, kde hlavní roli hrála práce v zemědělství.

Vzdělání v českém, menšinovém jazyce získali pouze krajané v Rumunsku a Srbsku. České výuky se jim dostalo již v omezené míře, a to v podobě navštěvování prvních čtyř

40 Současná orální historie přitom zaznamenává spíše pokles ochoty narátorů. Viz Pavel MÜCKE – Martin BRYCHTA, *Na hranicích mezi minulostí a přítomností: Současné perspektivy orální historie*, Praha 2016, s. 237–249.

českých tříd. Ostatním narátorům bylo poskytnuto vzdělání pouze ve většinovém jazyce daného státu. K osvojení českého jazyka dále napomohl kontakt s kazateli z Československa. Na většinu narátorů během jejich života působil ať laický, nebo ordinovaný český mluvící kazatel.

Nejstarší ze zkoumaných komunit se nachází na území dnešního *Polska*. Sem totiž směřovali již exulanti v době pobělohorské. Avšak tyto exulantské osady či osady, kde část obyvatelstva tvořili exulanti, již ztratily svůj český případně i náboženský (tj. českobratrský/evangelický) charakter. Do současnosti se evangelický sbor reformovaného vyznání s českých charakterem dochoval v Zelówě a Kleszczówě, ačkoliv jeho český charakter se již pozvolna vytrácí.

Zelów byl založen v roce 1803 a vznikl koupí pozemku Josefa Swidzińskiego potomky českých exulantů v zastoupení Alexandrem Petrozelínem. Potomci exulantů přicházeli téměř ze všech původních exulantských osad, především z Tábora a Čermína.⁴¹

Další sbor českých evangelíků se nachází v nově založené obci Kleszczów. Sem byli potomci českých exulantů i s reformovaným sborem přemístěni poté, co jejich původní obec Kučov byla v 80. letech 20. století zbourána, aby ustoupila rozšiřujícím se uhelným dolům. Kučov byl založen společně českými a německými kolonisty v roce 1818. Čeští evangelíci byli nejdříve včleněni do místního německého luterského sboru. Ale již v roce 1852 byl ustanoven český reformovaný sbor jako filiálka k Zelóvu a reformovaný kostel si postavili až v roce 1896.⁴²

Ačkoliv byl Zelów založen potomky českých exulantů, svůj ryze český a evangelický charakter si neudržel dlouho. Již ve 30. letech 19. století se zde usadily rodiny římskokatolické, luterské (tedy hovořící německy) a židovské. Tyto menšiny tvořily téměř polovinu složení obce.⁴³ Na konci 19. století nastalo dělení i mezi samotnými českými evangelíky. Nejdříve se v roce 1886 oddělili baptisti a v roce 1905 byl založen sbor Svobodné reformované církve. Soužití několika různých vyznání bylo ve znamení spolupráce i jisté nevraživosti. Obě od evangelíků oddělená společenství nejvíce prosperovala v meziválečném období. Po druhé světové válce, kdy mnoho Zelóvských reemigrovalo, zanikla.⁴⁴

Druhá světová válka pro zelóvské narátory představuje významný zlom, kdy někdejší evangelická osada začala získávat odlišný charakter. Po druhé světové válce nastala silná vlna reemigrace do České republiky. Ze Zelówa odešla podstatná část členů evangelického

41 Ladislav JELÍNEK, *Po stopách Českých Bratří v Zelově*, Praha 1947, s. 5–6.

42 E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Zelów*, s. 120–124.

43 Tamtéž, s. 41.

44 Tamtéž, s. 257–278.

sboru. Díky této masivní migrační vlně došlo k definitivní změně národnostního složení obyvatel obce.⁴⁵

Nejnámější komunita Čechů na území dnešní *Ukrajiny* se nacházela na Volyni, a i sem přicházeli evangelíci. Přicházeli nejčastěji z polského Zelówa nebo i přímo z českých zemí. Ovšem mnoho volyňských Čechů se v rámci reemigrace po druhé světové válce vracelo do Československa.

České osady vznikaly i dále na východ od Volyně. Celkem se na území Ruska za hranicemi Volyně nacházelo 57 obcí s českým obyvatelstvem, avšak pouze několik bylo výhradně českých (např. Lobanovo, Tábor, Čechohrad, Alexandrovka, Bohemka, Veselynivka).⁴⁶ Všechny tyto obce vznikaly druhotnou migrací potomků Čechů, kteří buď opouštěli Zelówsko, nebo Volyň. V případě evangelíků se tedy jednalo o komunity vznikající z ekonomických důvodů, avšak jejich zakladateli byli většinou potomci náboženských exulantů.

Dnes si svou českou minulost již připomíná pouze Čechohrad s obnovenou římskokatolickou farou, Bohemka a Veselynivka se sbory evangelickými. Bohemka byla založena v roce 1905 a rok poté zde vznikl evangelický sbor. Ten fungoval až do roku 1962, kdy byl sbor z nařízení státní moci zrušen. Během druhé poloviny 20. století nebyly ani udržovány žádné styky s Československem. Kontakty se obnovily až po roce 1990. Již v roce 1992 byl znovu zřízen sbor a v roce 1996 byl vysvěcen kostel. Tento kostel, nazýván Betlémská kaple, byl prvním evangelickým kostelem na celém území bývalého SSSR.⁴⁷

Veselynivka byla založena později, v roce 1912. Sbor byl založen pravděpodobně v roce 1923 a stejně jako v Bohemce byl uzavřen v roce 1962. I tam se sbor dočkal svého obnovení, a to v roce 1994. Malá modlitebna byla otevřena v roce 1999. Oba sbory se dnes kvůli vlně stěhování do České republiky nachází na konci své existence.

V *Rumunsku* je známé především české osídlení v Banátu. Ale kromě těchto původně hraničářských českých obcí se v severní a severozápadní části Banátu nachází obce Tirol (Tyroly), Clopodia (Klopotín) a Peregu Mare, jejichž součástí je/byla početná enkláva českých evangelíků. Jejich obyvatelé přišli z ekonomických důvodů za volnou půdou až ve druhé polovině 19. století.

Do obce Tyroly mělo ve 40. letech 19. století přijít 127 českých rodin, přičemž pouze tři byly evangelického vyznání.⁴⁸ Klopotín již zahrnoval početnější skupinu českých evangelíků.

45 TÁŽ, *Země otců: Z historie a vzpomínek k 50. výročí reemigrace potomků českých exulantů*, Praha 2005, s. 250–272.

46 Alexandr DRBAL, *Češi na Ukrajině*, *Češi v cizině* 12, 2004, s. 47.

47 Tamtéž, s. 49.

48 Vladimír MÍČAN, *Za chlebem vezdejším: Evangelisační návštěva československých osad evangelických v Rumunsku*, Brno 1931, s. 60.

Ti se sem začali stěhovat během 50. let 19. století a přicházeli jak z oblasti jihovýchodní Moravy, tak z východních Čech.⁴⁹

Osada s českou evangelickou komunitou, která jako jediná funguje dodnes, se nachází v obci Peregu Mare poblíž maďarských hranic. Této krajanské obci v dnešním Rumunsku se dostalo malé pozornosti, čímž se jako jediná vyhnula působení neoprotestantských probuzeneckých hnutí na počátku 20. století.⁵⁰ I přesto se v této obci kromě českých evangelíků schází společenství katolické, řeckokatolické a baptistické.

Český evangelický sbor v Peregu Mare spadá pod správu maďarské evangelické farnosti v Jamu Mare. První české evangelické rodiny představovaly spíše chudší obyvatelstvo a přišly v roce 1863 z Čáslavska a Přeloučska. Před nimi zde byli již německy mluvící kolonisté. První modlitebna zde byla postavena v roce 1873, tento objekt sloužil zároveň jako česká škola. Do té doby byla výuka i pobožnosti vykonávány po domácnostech. Stavba evangelického kostela byla dokončena až v roce 1958 s posvěcením o dva roky později.⁵¹

Bohoslužby a výuku v českém jazyce si zajišťovala komunita sama a vybíraly se k tomu osobnosti především z jejího středu. Takovou významnou osobnost představoval například Bedřich Dušek, který 20 let působil jako učitel v české škole a po absolvování evangelické teologické fakulty se v roce 1945 stal kazatelem, tuto funkci vykonával až do roku 1980.⁵² Další příležitostí k českým bohoslužbám představovaly návštěvy evangelických kazatelů z Československa vyslaných z ČCE. Tyto kontakty byly živé především v době mezi světovými válkami. Po druhé světové válce je patrná snaha o jejich navázání, to se však již nepodařilo.

Stejně jako v jiných sborech i zde komunita po druhé světové válce přestala prosperovat. Lidé se stěhovali do měst, docházelo ke smíšeným sňatkům a v případě Peregu Mare nesla podíl na zmenšení sboru i reemigrace. Odchod do Československa zde sice nebyl tak markantní jako v polském Zelówě, avšak některé rodiny této možnosti využily. V současné době sbor ztrácí svůj český charakter.

Jedinou enklávu česky mluvícího obyvatelstva evangelického vyznání na území *Srbska* představuje obec Veliko Srediště, která se nachází u rumunských hranic na historickém území označovaném jako Vojvodina.

První obyvatelé českého původu jsou ve zdejších pramenech doloženi již ve 20. letech 19. století a byli vyznání katolického. Evangelíci sem přišli až v rámci třetí kolonizační

49 Michal PAVLÁSEK, *Clopodia česky zvaná Klopotín: Zapomenutá moravská kolonizace Banátu v multilokálním etnografickém bádání*, Český lid 100, 2013, č. 2, s. 152–153.

50 TÝŽ, *Promýšlet Veliké Srediště: Etnologická brikoláž sociokulturních aspektů života krajanů v jižním Banátu*, Brno 2013. Dizertační práce. Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Ústav evropské etnologie, s. 194.

51 Desideriu GECSE, *Historie českých komunit v Rumunsku*, Praha 2013, s. 275.

52 Tamtéž, s. 275.

vlny českého obyvatelstva v 50. letech 19. století. Tento sbor tedy vznikl z ekonomických důvodů a jeho zakladateli byli vystěhovalci přímo z českých zemí, přičemž nejvíce osadníků pocházelo z Klobouk u Brna a okolí.⁵³

Čeští evangelíci se usídlili v jedné části obce. Zde se rovněž nacházelo i centrum jejich náboženského života s kostelem postaveným v roce 1866.⁵⁴ Vzorem pro nově vzniklý sbor se stal domovský sbor moravský.⁵⁵ Vedle českých evangelíků zde žili také katolíci (Češi, Němci) a pravoslavní (Srbové, Rumuni).

Poté, co se v roce 1918 čeští evangelíci ve Velikom Središti ocitli na území jiného státu, udržovala tato komunita i nadále kontakt se svým původním domovem. Evangeličtí kazatelé pod vlivem národnostního vývoje v druhé polovině 19. století a duchu doby první republiky krajanům předávali protestantský typ národní identity, v němž se snoubil národní a náboženský ideál. Misijní jednota tak v podobě vysílaných kazatelů uplatňovala tzv. princip dvojí záchrany.⁵⁶ Veškerá náboženská, kulturní a národnostní osvěta, kterou se snažili v krajanských komunitách uplatnit, je měla uchránit od splynutí s většinovým obyvatelstvem. Tato situace nenastala pouze ve sboru ve Velikom Središti, ale projevovala se i v dalších evangelických sborech. Národní aspekt nabýval většího významu také proto, že kromě središtského sboru byly české evangelické sbory v Chorvatsku a Rumunsku spravovány maďarskou reformovanou církví.⁵⁷

Kazatelé českého jazyka se do Srediště dostali až vysláním od ČCE z Československa. Prvním kazatelem byl Alois Erlich, po něm následoval Karel Loveček a následoval Jaroslav Pech.⁵⁸ Za Erlicha došlo k rozštěpení sboru, a to nejen kvůli osobním sporům s věřícími, ale i díky vlivu probuzeneckých hnutí postihujících celou jihovýchodní Evropu. Kazatel Erlich vystoupil z ČCE a začal působit jako kazatel baptistický. Odchodem kazatele však došlo i k odklonu části věřících, kteří se rovněž „probudili“ a požadovali asketičtější podobu náboženského života.⁵⁹ Rozdělení evangelického sboru znamenalo tak silné vyčerpání

53 Michal PAVLÁSEK, *S motykou a Pánem Bohem: Po stopách českých evangelíků ve Vojvodině*, Brno 2015, s. 37–38.

54 Tamtéž, s. 39. Podle zpráv ČÚZ zde za první republiky fungovala i Česká státní škola, avšak jiné informace k tomu nejsou. NA, ČÚZ, kart. 12, inv. č. 50, fol. 20.

55 TÝŽ, *Z českých zemí do jihovýchodní Evropy: Případová studie překonávání diskontinuity*, Národopisná revue Strážnice 28, 2018, č. 3, s. 172–173.

56 TÝŽ, *Meziválečná krajanská péče jako „záchranná“ akce: K utváření kolektivní identity českých evangelíků v jihovýchodní Evropě*, Český lid 98, 2011, č. 2, s. 121.

57 Tamtéž, s. 124–125.

58 TÝŽ, *Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště: Její počátky a etnické procesy*, Národopisná revue Strážnice 20, 2010, č. 1, s. 14.

59 Obdobná situace se odehrávala i v Čechách a na Moravě, kdy české evangelické prostředí mělo potřebu se modernizovat a reagovat na své nové postavení vůči státu. Část nabyla dojmu, že evangelická církev přistoupila na jakýsi kompromis a že ztrácí potřebnou míru religiozity, a proto začaly vznikat „svobodné“ církve, které připomínaly radikální náboženské vidění světa, osobní angažovanou religiozitu

potenciálu věřících (následně se přidalo stěhování do měst a smíšené sňatky), že jeho rozvoj již nebyl možný. V současné době je sbor na konci své existence.

Na území *Chorvatska* se nacházelo několik českých komunit, avšak těch, které založily i evangelické společenství, bylo již podstatně méně. První české rodiny se sem stěhovaly již na konci 18. století a usídlovaly se na území Vojenské hranice, především kolem dnešního města Bjelovar. Intenzita vystěhovalectví z českých zemí do Chorvatska zesílila v 70. letech 19. století, kdy stejně jako ve výše uvedených případech byla podporována „osídlovací“ politika. Čeští přistěhovalci přicházeli z různých míst Čech i Moravy z ekonomických důvodů.

Nejvíce českých přistěhovalců se usídlilo v okolí města Daruvar a dokonce i dnes patří tato národnostní menšina k nejpočetnějším českým menšinám v zahraničí. Ovšem většina Čechů v Daruvaru a okolí příslušela k římskokatolickému náboženství. Evangelická menšina se seskupila pouze v nedalekém Uljaniku (Leňák).⁶⁰ Ovšem po odchodu učitele v roce 1938 nebyla obnovena škola a po válce začal upadat i sborový život. Evangelický sbor v Leňáku totiž shromažďoval české evangelíky z dalekého okolí, ale v samotné obci evangelíci početně nijak nepřevládali.

Kromě odchodu do Československa a asimilace zde svůj podíl na úbytku duší měla i široká nabídka jiných náboženských uskupení. Vedle většinového katolického náboženství, pravoslavi a různých evangelických vyznání rozdělených podle národností (reformovaní Madaři a Češi, luteráni Slovinci a Němci) se i zde stejně jako v Srbsku a Rumunsku šířila jiná denominační hnutí. Po první světové válce tedy v Daruvaru začali působit baptisté a spiritisté a v obou shromážděních se angažovaly osoby českého původu.⁶¹

Další oblast, kde došlo k seskupení českých evangelíků, se nachází nedaleko města Požega. Čeští reformovaní evangelíci se scházeli v Pleternici a tvořili filiálku sboru v Leňáku. Po úpadku leňáckého sboru po druhé světové válce se pleternické shromáždění osamostatnilo. I zde byl sbor tvořen evangelíky žijícími ve značné diaspoře, což k rozvoji sboru nepřispívalo.⁶² Evangelický sbor v Pleternici existuje dodnes a je součástí Reformované křesťanské církve v Chorvatsku, avšak ztratil již svůj český charakter.

a volaly po návratu „náboženské askeze“. Z. R. NEŠPOR, *Modernizace českého evangelického prostředí*, s. 25–26.

60 Evangelické uskupení, kde se rovněž vyskytovalo několik českých rodin, bylo i ve Velkých Zdencích, ovšem zde převládalo augsburské vyznání. Podrobněji Vjenceslav HEROUD, *U sjeni prošlosti: Veliki i Mali Zdenci*, Grubišno Polje 2016.

61 TÝŽ, *Náboženská otázka u chorvatských Čechů*, in: Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (eds.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno 2010, s. 452–467.

62 ÚA ČCE, *České evangelické sbory v zahraničí*, kart. XVIII 7, (složka Cesta vikáře Františka Nováka do Jugoslávie 1930, s. 6).

Součástí Reformované křesťanské církve v Chorvatsku je i sbor v Bjeliševci nacházející se nedaleko Požegy a Pleternice, který funguje dodnes a udržuje si český ráz. Evangelické uskupení kolem Bjeliševce tvořilo součást pleternického sboru, i když Československá státní škola zde byla již v době první republiky.⁶³ Po rozpadu Jugoslávie v roce 1992 se oba sbory rozdělily a v Bjeliševci v roce 2003 dokončili stavbu vlastního evangelického kostela. Výhledově dojde k přeměně sboru na chorvatský.

Odchod – putování – příchod

Tato trojice témat provázela téměř většinu každého vyprávění oslovených narátorů, což je pravděpodobně způsobeno tím, že tyto počátky patří k základnímu migračnímu narativu, který samotné komunity přímo utvářel. Pamětníci nejen, že uvádějí konkrétní důvody odchodu svých předků, ale i rozlišují, kde hlavní roli odchodu sehrála ekonomická migrace („*Ne pro víru. Přišli [předci], protože tady měli slíbené to pole a že nebudou platit daně a že jim tady bude dobře. Takže hospodářské důvody.*“ Kalousek, 1948; „*No za půdou. V Čechách měli bídu, tak hledali, kde se jim povede lépe.*“ Despot, 1940) a kde komunity vznikly druhotnou ekonomickou migrací, ale s exulantským migračním pozadím („*No říká se, že skrze pronásledování, jako že skrze víru. No to z Čech oni odjeli. A tady oni hledali něco lepšího, levnější půdu.*“ Andrš, 1966; „*Nejdříve se obsadili v Zelówě, právě protože, když ta prohraná válka byla ne, pod tou Bílou Horou ne, tak oni cestovali, že by někde se skrýt, že by jich pořád u nás se říká „přešladovali,⁶⁴ no všelijaký možlivý tresty na nich, že jsou jiný no a že by měli na ten katolicismus projít⁶⁵. A tak hledali, no nejdříve našli tam nějaký ty podzemky⁶⁶ v Zelówě a okolí, tam ty Faustýnov⁶⁷ myslím, a potom to bylo 50 roku dříve, potom druhý. Tak jak no, když to nějaký příbuzný nebo to můžete si přijet, protože tady našli u Kleščova, u nás ty podzemky.*“ Bureš, 1951).

Pro některé narátory je i typická identifikace s konkrétním místem původu jejich předků. „*Prý přišli [předci] z Hovězího⁶⁸.*“ Pagáč, 1954; „*Naši předci došli hlavně z Moravy, z Klobouk⁶⁹. Můj dědeček byl z Klobouk. Z máminy strany byl řezník, vyučil se z Prahy. Měl jatku u Záhřebu s Židem, tam si vydělal peníze a koupil si jatku u Daruvaru. Odtud pocházeli z matčiny strany. A babička je z vesnice Brumovice⁷⁰.*“ Odstrčil, 1940. „*Přišli [předci] ze*

63 NA, ČÚZ, kart. 11, inv. č. 47, fol. 39.

64 Tj. pronásledovali.

65 Tj. přestoupit.

66 Tj. pozemky.

67 Obec v Polsku, 12 km od Zelówa, kde rovněž bydlelo česky mluvící obyvatelstvo.

68 Obec u Vsetína.

69 Klobouky u Brna, obec na Břeclavsku.

70 Obec v okrese Břeclav.

Vsetína.“ Kamenčák, 1982; „[...] vím jen, že někde z okolí Čáslavi. Druhá babička byla Podávkova a taky se tady už narodila, a oni přijeli z Bumbálky. To vždycky vzpomínala, že z Bumbálky, to taky je vedle Čáslavi.“ Kalousek, 1948. A to i v případě narátorů z komunit vzniklých druhotnou migrací, jejichž předci neodcházeli přímo z Čech, ale z již existující exulantské kolonie. „Řekla bych, že vyjeli ze Zelówa, oni ze Zelówa. Jeli na „Dálnij Vostok“⁷¹ a potom přes Ural a potom přijeli přes Samaru⁷² i oni přijeli sem [...]“ Hart, 1941. Ale místo původu jejich předků na českém území se z rodinné paměti již vytratilo. „Přímo nevím, odkud přišli naši předkové.“ Stejskal, 1937.

Stejně tak se někteří snaží příchod svých předků přesně časově zařadit. „Můj dědeček s babičkou došli v roce 1916.“ Pisarenko, 1948; „Oni [praprarodiče] přišli v 1850. roce, tak nějak myslím, blízko k 60., protože v 63. je postavený kostel. To znamená, že 5–10 roků před tím přišli.“ Odstrčil, 1940. Snaha o časově zařazení je patrná i z odhadů kolikátou generaci mimo původní domovinu narátor představuje. „Babička mého otce se narodila už v Chorvatsku. Já a můj syn jsme tady již 4. a 5. generace narozená v Chorvatsku.“ Kamenčák, 1982; „Moje babička už se tady narodila, jedna i druhá, takže jsem třetí generace tady rozená.“ Kalousek, 1948.

Součástí vyprávění o putování jejich předků jsou i pozoruhodné detaily z cest. „Tak jenom to říkali [předci], že tři měsíce jeli s vozma. Nejdřív přijeli sem, někde se zastavovali, až sem dojeli.“ Kalousek, 1948; „Z Vladivostoku na Ural jeli pojezdem“⁷³ a z Vladivostoka do Samary jeli, nevím jak. Ze Samaře sem krávama přijeli, přes Volhu též oni tam přejížděli krávama, 5 rodin jich jelo [...]“ Hart, 1941; „Krávy a na voze, to mi dědeček vyprávěl [...]“ Odstrčil, 1940. Kromě délky a způsobu cesty jsou líčeny i zážitky osobnějšího charakteru. „Dědeček vždycky nám říkal, bylo to intèresno“⁷⁴ a všude jsme tam potkávali dobrý lidi. Oni [předci] už neměli, co jíst, tak přijeli do vesnice: „My potřebujeme jídlo, dejte nám práci. My vám něco uděláme a dejte nám jídlo.“ Lidi nám pomáhali a dávali. Často v některých vesnicích nám dali koně, aby si oddechli a odvezli nás. Koně zabrali nazad a my zas krávama dál. A tak jako že pomáhali, byli i Tatory i Uzbeky i Vonholi i všelijaký lidi, i Armény byli po cestě.“⁷⁵ Mezi všemi lidmi jsou lidi i lidičky. Tak jako se dostali sem, i po cestě umřelo jim 5 dětí, no ale oni byli malinký, oni umíraly [...]“ Hart, 1941.

Pamětníci rovněž připomínají těžké začátky nově vznikajících osad, avšak hloubka těchto informací je již rozdílná. Zatímco příslušník nejmladší generace již podrobnosti o počátcích komunity nezná („No tak asi těžké, ale moc o tom nevím.“ Kamenčák, 1982),

71 Tj. Ruský Dálný východ, východní část území v Rusku.

72 Město v evropské části Ruska.

73 Tj. vlakem.

74 Tj. zajímavé.

75 Tataři a Uzbeci turkické národy. Armény národ indoevropského původu.

starší narátoři ještě udávají detailnější popisy („Oni si pronajali [předci] půdu od vlastníka, ten byl nedaleko v Sirotinkách⁷⁶. Tak jim to pronajal a pak přišli další. No a pak po říjnové revoluci to místní hospodáři dostali jako svoji půdu. [...] Ty první rodiny přišly na jaře tak hned něco zasely, udělaly se první domy, chaty, no zemljanky, malé a do země a v těch bydleli. Ale bydleli v tom dlouho, až v 50. a 60. letech se ty domy trochu pozvedly a udělala se šikmá střecha. Proud nám zavedli až v roce 1961.“ Pisarenko, 1948; „Aj, to bylo strašné. Nic tady nebylo. Všecko sami si museli udělat, ale všecko si postavili a na poli začali pracovat. Prvně bydleli v takových zemljankách a potom si postavili domy, všichni u sebe. V této ulici byli jenom Češi.“ Odstrčil, 1940; „Ale tady byla, je to proti radnici, velká budova, bydleli tam vojáci. Ti odešli, nevím proč, ale budova zůstala, tak se tam shromáždili nějak přes tu zimu, ale potom museli se nějak postarat každý. Postavili si ze dřeva a ze slámy takové domy. Tady byla sláma. Slováci a Němci už každý své hospodářství měl, tak jim s tou slámou pomohli a oni si vystavěli malé domečky. No ale tak jak oni vyprávěli, každý byl dobrý řemeslník, přišli s nějakým učěním.“ Kalousek, 1948).

Ústřední místo evangelického duchovního života představoval kostel, a proto jeho zajištění a stavbu narátoři často zmiňují a jejich předci jim tyto informace vyprávěli. „Češi se scházeli a udělali si 1866. roku kostel pro bohoslužby a v zimě mívali scházení po domech a dělali zabíjačky, dračky, v podzim klepání slunečnic, sbírání hrozna a dost těžko pracovali.“ Hájek, 1954; „To u nás se datuje ten sbor 1852. V 1852. roce zavázal⁷⁷ se český sbor tady v Kučově, i tam postavili si kostel ne. On byl pěkný ten kostel. Jestli jste ho viděla, v kostele tam máme se tomu řekne taky „miniatury“ toho kostela. To tak to vypadal ten náš kostel tam. Je to, jak povídali ten dědečky, a to že tam sbírali peníze a všechny museli pomáhat. Tu cihlu dělali a všelijak, že to bylo pořádně udělaný, že neměl ještě sto let ten kostel od posvěcení, když musel být už vybouraný ne. Právě protože nestačili ho jako by zapsat u nás se říká exponát? Ne. No že to je památka. Kdyby už to bylo zapsaný, to ty uhlový doly by nemohly. Že to musíme my si postavit [nový] ten kostel, no oni by ho [starý kostel] museli přenést nebo nám takový samý postavit.“ Bureš, 1951. Téma počátků komunit, ať je narátory přiblíženo jakýmkoliv konkrétním vyprávěním, je zmiňováno ve všech komunitách.

Slavná minulost společenství a vztahy s většinovým okolím

Ve vyprávění o minulosti společenství narátoři vykreslují jeho někdejší slávu a rozsah. Narátoři vzpomínají na fungující sbor, který byl předmětem všeobecného zájmu, a naplněný kostel. Oni sami se cítili být součástí živého jednotného celku věřících. Tuto „zlatou“ dobu

76 Původní název obce Veselynivka.

77 Tj. založil.

připomínají starší narátoři, kteří ji pamatují z dětských, popř. z mladistvých let. „*Nás bylo. To se chodilo do kostela, a ne do knihovny jako dnes. A náš kostelíček byl plný, však viděla jste tu fotku v knihovně? Tolik nás bylo. Bylo nás hodně dětí.*“ Odstrčil, 1940; „*To [počet věřících] se v průběhu let ale měnilo. Před válkou v neděli v Zelové bylo plný kostel. Po roce 1945, po odchodu Čechů do vlasti, tak bylo v neděli 20–30 lidí. V letech 1960–1980 počet se zvýšil do kolem 50–60 lidí. Teď navštěvuje kostel kolem 70–80 lidí. Ve svátky je větší množství.*“ Stejskal, 1937.

S významnou minulostí společenství souvisí i význam víry jako takové. „*Víra v Boha nám znamenala jak každodenní chléb, a proto jsme se scházeli v církvi a zpívali, modlili se a poslouchali bohoslužby, které nás naplňovaly pro další život.*“ Hájek, 1954.

Vyprávění o vzniku kostela mezi českými evangelíky v zahraničí se objevuje v každé komunitě, ale ne u každého narátora. Čím je kostel mladší, tím narátoři podávají více detailů o jeho zřízení. „*Kostel [starý] byl tam vedle, tam se scházeli a potom začali stavět. Tady se to [nový kostel] myslím v 56., tady přibýlo vyzdění a střecha. Vymyslel se nějaký sloup, který to drží, protože měli strach, že to neudrží. Sbíрка se dělala, se to dělalo všelijak. Pracovali jsme na tom, to nebyly mašiny, všechno ručně se dělalo, všickly tady od nás pracovali.*“ Pek, 1955.

Ačkoliv by se to z vyprávění členů mohlo zdát, že život komunit byl pouze ideální, opak byl pravdou. I zde docházelo ke sporům a v některých případech vedly až ke štěpení společenství a odchodu části členstva. Tyto stránky sborového života však bývají zmiňovány spíše ojediněle. „*Oni [baptisti] se od evangelíků oddělili za Erlicha a vytvořili svoji církev, ale ta už nebyla česká, tam se mluvilo srbsky. Dnes jich je už taky pár. No tam byli asi nějaké neshody, nebo za to mohl ten farář, to totiž nebyl pravý evangelík.*“ Despot, 1940. Výjimkou nebyly ani aktuální disharmonické vztahy uvnitř společenství. „*Maminka někdy toho seděla si tam pod farou [farářka] a maminka šla a říká: „Dobrý den!“ A ona řekne: „Dzień dobry“⁷⁸ Maminka říká: „Já už jsem stará, mohlas ke mně říct česky.“ No a taky mluví česky [farářka], teď je na Moravách⁷⁹ a musí mluvit česky.*“ Smetana, 1933.

České evangelické společenství představovala vyhraněnou a spíše uzavřenou komunitu. Ale v jejím okolí se nacházely další národnostní i náboženská společenství a pro dlouhodobou prosperitu komunity byla důležitá otázka vztahu k těmto okolním společenstvím. Ve vyprávění narátorů můžeme pozorovat jak národnostní, tak náboženskou rovinu v hodnocení okolních vztahů. „*Baptistický sbor je smíchaný, ale to už nevím, zda jich je či není. Bylo jich asi 20 a ještě se rozešli. Jeden je moudřejší jak druhý, jeden je víc věřící než druhý, a ještě se podělili. Pokud měli faráře, tak to byla skupinka taková dosti velká. [...] No to oni všechno, že se pohádali s evangelíky z našeho sboru. No, ale víte, jak to je, to se nelíbilo,*

78 Tj. polsky „Dobrý den“.

79 Tj. na Moravě (v České republice).

to se nelíbilo a to bylo, též se podělili. Náš strejda, jak říkali naši, to jsou zrádcové naší víry, duše nečistý [...].“ Smetana, 1933; „A tak se rovnáme s těmi, co tady bydlí. Já jsem měla manžela Slováka tady odsud. Tady ještě jsou Slováci i Němci ještě jsou. Slováci ty odjeli málo, neodjeli na Slovensko, taky pár rodin odjelo, ale Čechů víc odjelo. Němců hodně odjelo do Německa, hódně, hódně odjelo, těch už tady je málo Němců. Já jsem si vzala Slováka, nebyli moc Čechů, co byli, tak jsme byli rodina sestřenice a tak, no to se tak nebralo u nás. No tak Slováka no, rodiče taky byli jeho Slováci.“ Mihalko, 1935. Výjimečně je do reflexe vztahů s okolím zahrnuta i povědomost o dalších komunitách českých evangelíků („[...] no tady ne [není jiná česká vesnice], to jako jen ta Veselynovka⁸⁰, jinak ne.“ Andrš, 1966), ale narátoři připomínají pouze komunity v rámci svého státu, nikoliv komunity v ostatních státech.

Ať se jednalo o popis vztahu k okolí v náboženské nebo v národnostní rovině, členové českých evangelických enkláv mají tendenci zdůrazňovat svou odlišnost. Ta může být demonstrována i na různých projevech každodenního života. „Oni [Češi] byli taky takový jiný než Ukrajinci, ženy byly pořádnější a vše měly takové upravenější.“ Pisarenko, 1948; „No to pořád, že my jsme Čechy. Naší vesnici neměli rádi, protože my jsme tady spolu jako všechno dělali jsme to tak. U nás byla vesnička tuze pěkná, už teď popřijížděli hodně druhý lidi, tak už to není tak. Když se jen jaro načínalo, už byly vybílený stromky, už všude bylo vyhrabáno, nikde nijakýho lístečka se nelíbilo, to Čechy, Čechy. I když něco tam pomoct, tady přicházeli k nám do vesnice, takhle naši lidi pořád přicházeli na pomoc [...].“ Kušnirenko, 1971; „Víte, já bych řekla, že spíš záviděli. Češi jsou pracovitý lidi a uměli to tak hospodařit, že to záviděli. Když bylo to družstvo, když to vzali a pracovali, tak vždycky to bylo zepředu. Náš tenhle ten kousek byl, oni spíš záviděli, mně to tak dopadá. A teďka taky to zůstalo, máme krásnou školku, když někoho chtějí přivést z okresu nebo z oblasti, tak jedou sem, ukážou, jak bydlíme tady, nebo nikde tak není, jako v Bohemce.“ Andrš, 1966; „No tóže pohřeb, to i pravoslavný řeknou, ať je odpravíme my [evangelíci]. A když ne, tak baťuška kousek odpraví, pustí tělo do jámy a jde pryč. A my zůstáváme a zpíváme svoje písně. Některým se to dokonce líbí, že se tu chvilku postojí, že se tu poslední chvilku člověku oddá, než se člověk úplně pohřbí. Ve vesnici dokola všude nikde to tak nedělají. Baťuška svoje odkázal, tělo pustili do jámy a se rozprchli. Ti, co přišli k nám, se tady oženili, osedli si v Bohemce, těm se to líbí, že se ten pohřeb odbyde do poslední chvilky, že nikdo nikam nejde.“ Hart, 1954.

My jsme Češi a význam českého jazyka

Příslušnost k české národnostní menšině představuje základní sebeidentifikační prvek a narátoři jej ve svých vyprávění neopomněli zdůrazňovat, čímž legitimizují svou příslušnost

⁸⁰ Tj. Veselynovka.

k české menšině. „Pocházím z čistě české rodiny. Moji rodiče byli české národnosti, kterých předkové se osídlili v Zelówě po roce 1802.“ Stejskal, 1937; „Ano, ani já ani manžel nejsme smíšený. Možná, že něco tam je někde daleko, protože jsme se dozvěděli, že v jeho rodině prababička byla Němka. To asi, když šli přes Polsko nebo přes Německo, tak se tam někde někdo dostal, a tak ostatní všechno byli Češi. Až naše děti jsou teď už smíchaný.“ Hart, 1954.

Nejen příslušnost k české národnostní menšině, ale především udržování českého jazyka představovalo prvek stmelující evangelickou komunitu a zároveň jako prvek vydělující ji od jejího okolí. Tento znak odlišnosti hrál v životech narátorů další významný element. „Maminka byla sice Němka, ale německy mluvila jen se svými sestrami. Doma se mluvilo česky, protože jsme bydleli s tatínkovými rodiči. Do školy jsem chodila české.“ Despot, 1940; „Vidíš, kolik projeli, kolik nacionálnosti, i stejně svojí neztratili, to je jako by [...] Já to našim děckám vypravuji, nezapomněli, jak by jim to bylo těžko, co by [...] A nezapomněli to.“ Hart, 1941.

Češtinu si údajně dokonce osvojovali i příslušníci jiných národností. „Vždyť u nás bylo 13 nacionálností⁸¹ ve vesnici, i každý v domě si mluvil na svém. Maďary na svojim, Moldovany na svojim, Ruský na svojim. A jestli jsme šli na svatbu nějakou, všechny mluvili po česky, když nemluvil, tak rozuměl zadem nebo ukrajinsky nebo po rusky, žádné jiného a na dnešní den, už to jako by je [...]“ Hart, 1941; „Ono je to hodně pomíchané, jako katolík a evangelík. Do druhé světové války to všechno bylo český. Všecky Poláci, Židi, Němci všecky uměli česky, hlavně Židi. Tady bylo hodně Židů.“ Smetana, 1933.

Znalost českého jazyka byla v komunitě věcí samozřejmou, a proto narátoři vzpomínají na jeho osvojování, které probíhalo v rámci rodiny nebo školní výukou. „Když jsme se narodili, doma jsme vůbec nemluvíli chorvatsky, jenom česky. Šla jsem do školy a neuměla jsem vůbec chorvatsky, teprve ve škole jsem se naučila chorvatsky. Ale já neumím správně česky, do české školy jsem nechodila, nikdy jsem neučila gramatiku zvláště, hlavně čtení. To, co jsem zdědila jako děcko, to jsme pak zapomněli, když jsem šla do školy [...]“ Pagáč, 1935; „No školu jsme měli českou, ale jen pár tříd, pak se šlo do rumunské a českou zrušili. Rumunsky jsem uměla pár slov. Já jsem dostala první známku na rumunštinu trojku.“ Pek, 1955; „Jo tady byla ještě česká škola, teda jen ty první třídy, taky jsme byli různě spojený. Na vyšší třídy se muselo do srbské.“ Odstrčil, 1940; „No ta moje čeština je taky taková [...] Každý to pozná, že nejsem Čech. Mám to takové smíchané s chorvatštinou. Tady na Moravě si každý myslí, že jsem přišel z Valašska.“ Pagáč, 1954; „My jsme dělali ještě českou školu, potom ještě ti dva roky za námi a pak se zrušila, všechny 4 třídy. Potom děti dělaly nejdřív tři hodiny týdně a potom jednu češtinu a potom se to zrušilo úplně. No to víš, tyhle děti mladých rumunsky mluví, česky moc neumějí.“ Kalousek, 1948.

81 Tj. národností.

Ovšem čeština byla jakožto menšinový jazyk i cíleně potírána. „Když se končila druhá světová válka, nám tady nedávali mluvit po česky. Hej to chtěli zanedbat, ať se nepíše, ale babičky to stejně si měly ty knížečky a taky mluvili jsme češtinu, jako to nám nikdo nesebral.“ Kušnirenko, 1971; „A pak, když se změnila direktřisa, ředitelka tam se vyměnila, jako přišla a byla na to přísná. Když byla přestávka, tak jsme mluvili česky, tak ona to nedovoľovala [...].“ Andrš, 1966.

A jakými prostředky se podařilo menšinový jazyk tedy udržet? „Užíváním češtiny v každodenním životě, držetím českých bohoslužeb a čtením českých knih.“ Stejskal, 1937; „Ta víra [udržela češtinu].“ Hart, 1954; „Nejvíce v rodině a nejvíc též zpěvem.“ Hart, 1941; „Já bych řekl, že za to může kulturní a duchovní práce, ale duchovní práce bych řekl, že spíš, protože ta přetrvala. Ta kulturní práce už jako divadlo a zpěv kvůli technickému pokroku postupně zanikla, takže teď už jen ta duchovní práce nás drží pohromadě a pomáhá nám udržovat naši identitu a naše zvyky, našich otců, a držet odkaz.“ Kalousek, 1947.

Je zmíněna důležitost vzájemné podpory a provázanosti náboženství a jazyka. Co drželo jazyk, to drželo náboženství. „To bylo taky české [sbor], mohl sice přijít kdokoliv, ale když nerozuměl. Vždyť proto se tu náš farář, jako pokud nebyl Čech, nikdy moc nezdržoval.“ Despot, 1940; „Ale když se vzpomene český jazyk a někdo přijde teď, teď už to není tolik, ale ze začátku, to bylo něco zvláštního. Možná pro ty mladší ne, ale pro nás starší bylo zvláštní slyšet evangelium na mateřském jazyku.“ Pagáč, 1935; „Já jsem se urodila do domácnosti, kde první jazyk byl český. Takže prvně jsem Češka, myslím česky, modlím se česky. Já to snad ani neumím jinak.“ Pospíšil, 1956.

Reemigrace a počátky konce

Jedním z významných momentů moderních dějin komunit je vlna reemigrace po druhé světové válce, tedy odchod části příslušníků do Československa. Tato událost měla na každou komunitu rozdílný dopad, ale tam, kde se uskutečnila, znamenala úbytek stávajících členů a odliv potenciálních partnerů pro mladší generaci, což znamenalo ohrožení jednotnosti komunity do budoucna. „Ve 49. jich taky hodně odjelo do Čech s dětmi. Já nevím, když odešlo 50 rodin do Čech, to odešlo hodně dětí s nimi. Odjeli s nimi i mladí, svobodní.“ Kalousek, 1948; „Naši po roce 1946 chtěli odejít, ale pak se uzavřely hranice a nešli nikam. Nemohli, i když všechny dokumenty už měli vyřízené. Jenom pár se podařilo vyjet.“ Pisarenko, 1948; „Protože moje sestra v 47. odešla do Čech za prací. To byli takoví agenti, chodili po vesnicích a namlouval, aby se vrátili zpátky do Republiky. Tak mezi nimi odešla i sestra, ona se tam vdala taky.“ Pagáč, 1935; „Tak mnoho lidí vyjždělo, tatínek říkal: „No škoda mi je toho, že by někdo nezůstal.“ I maminka též, tak byli, měli už všechno pobalený. Ještě říkali, no, jak tam bude lepší, jak v Zelově, jak v Polsku, to pojedeme. No a tam, jak zajeli tam odrázu, též

nebylo dobře, tak už některý se vracelo. 90 rodin se vrátilo, si myslím, nevím, mnoho rodin.“ Smetana, 1933. O reemigraci hovořili nejen narátoři z komunit, jež tato událost postihla, ale i ti, kde k ní nedošlo. „Jo to prý bylo [reemigrace], snad o tom i někdo uvažoval, ale nevím, že by někdo odešel. Myslím, že ne, no ono se asi už nikomu nechtělo. Přeci jen si tu vše zbudovali, co by je čekalo tam, to nikdo nevěděl.“ Odstrčil, 1940.

Některým členům komunit se podařilo Československo ve druhé polovině 20. století aspoň navštívit. Poprvé tak navštívili stát, o kterém toho ve svých rodinách a komunitách tolik slyšeli. V narátorech tyto návštěvy zanechaly hluboké zážitky, na které i po mnoha letech rádi vzpomínají. „*Pas mám od 75., kdy jsem byla poprvé v Praze. Jeli jsme tam jako delegace. No, jak jsme byli v Čechách, no udělali nám tam takovou vstřecu*⁸². *Náš vedoucí byl ruský, ale on rozuměl po česku a on říká: „Nepřiznávejte, že umíte po česku, nepřiznávejte se!“ A bylo to tak интересно, každý si říkal, co chtěl, a my jsme se nepřiznali. A jako prošel už dost velký čas, tak on jako vzal slovo a říká jako, že mě je příjemně vám říct, že naše delegace je 85 % Čechů. Zazněl takový šum. No já jsem ještě v 1000. roku byla v Čechách, no už to bylo jinak.“ Hart, 1941. Jiní tuto možnost nedostali, ale i tak v nich tato touha byla. „*Ne [nikdy jsem nebyla v Čechách], ale vím, že to je náš pravý domov, že tam nějak patříme.“ Despot, 1940.**

Reemigrace však nebyla jedinou příčinou oslabení českých evangelických komunit. Další příčinnou byly smíšené sňatky, které byly uzavírány po vyčerpání potenciálních partnerů z vlastní komunity. „*Z počátku se Češi brávali mezi sebou a pak byli už všechny skoro rodina, a pak byli aj míchaná manželství, a připojili se nebo jedné nebo druhé církvi.“ Hájek, 1954; „No už za nás to bylo a vlastně už před tím. Čechů nebylo. Ona, jak mládež po válce hodně odjela, tak pak tu Čechů nebylo. No, spíš Čechů s katolíky [míšení]. Víra byla důležitější než národnost, protože katolíci byli takoví tvrdší, ale nebyli tak tolerantní, musel přestoupit, tím pádem to bylo takový: jo, dám ti dceru, ale přejdeš na naši víru. Takže národnost se třeba tak ne to, ale ta víra. I když u Němců trochu i ta národnost, u Němců jo to bylo po válce nebo tak i před válkou trochu, když už se válčilo. Byly takový případy, že holky byly křtěny po mamince a kluci po tatínkovi, ale katolíci tohle ne moc nechali.“ Pek, 1955; „*Ne, ono totiž dřív se všichni Češi brali jen mezi sebou, ale tak od 60. let a potom více v 70. letech už to bylo běžné [míšení]. Lidé začali cestovat a dostávat se dál a začali se stěhovat pryč a brát s Ukrajinci a bylo nás čím dál míň.“ Provažník, 1943.**

Moderní doba sebou přinesla nové možnosti a tím i vystěhovaleckou vlnu do měst, která rovněž odčerpala z lidského potenciálu komunit. „*No začali se stěhovat hodně do měst, tam byla lepší práce než tady na venkově, a domy začaly být prázdné, hlavně mladí*

odcházeli.“ Odstrčil, 1940; „Začali se těž rozjíždět do města, protože práce tam bylo, tady nebylo nic.“ Bureš, 1951.

Současný stav komunit a otázka identity

Kromě popisu minulosti sborů, který narátorům předávali jejich předci, je druhým nejčastějším tématem vyprávění současný stav komunity, a to jak v náboženské, tak národnostní rovině. Každá komunita má jiné vyhlídky. Některé čeká zánik či se dokonce již nacházejí na konci své existence (např. Srbsko). „Však to vidíte, je nás tu už pár posledních, mladí nejsou. Až my umřeme, nebude tu nikoho. Nikdo už o nás neví [...]“ Odstrčil, 1940; „Dnes je nás už málo, vlastně čtyři dospělí. Děti vlastně už nemáme. Mladí jsou buď odstěhovaní, anebo se to různě povdávalo se Srby a přestoupili na jejich víru. [...] Své bohoslužby už nemáme, jen když přijede Petr [Brodský], takže vlastně dvakrát do roka. Jinak chodíme k baptistům. Těch je asi kolem 15, ale taky to jsou většinou Češi, ale farář za nimi jezdí Srb.“ Despot, 1940. Jiné se ubírají směrem existence pouze v jedné ze složek menšinovosti, tedy buď komunity evangelické, nebo komunity české. Tak tomu je např. v Polsku, Chorvatsku a Rumunsku, kde se čeština u nejmladší generace vytrácí, ale stále se podílí na církevním životě. „No ten [sbor] snad půjde dál, mladí mají zájem [...] Teď je tam i ten kostel, tak to jako taky trochu přispělo. Farář tam jezdí dvakrát za měsíc, tak se to udržuje.“ Pagáč, 1954; „Kdyby chodili [všichni krajané] do kostela, víc by nás bylo. Když nejdou rodiče, nejdou ani děti. A teď je nás mívá a mívá.“ Mihalko, 1935. Naopak ukrajinské komunity podporují spíše národní-českou rovinu své odlišnosti, a to z důvodů novodobé reemigrace. „Bojím se toho [...] Je nás tady hrozně málo.“ Hart, 1954.

Několika narátory byla při vyprávění nedávné historie zmíněna situace, kdy zahraniční komunity obnovily styk s ČCE v České republice. „V 91. roku poprvé na podzim, tak jsme se tak jako spontánně sešli, a tak jsme se rozhodli, že bychom se mohli scházet kdekoliv. Nezáleží, máme něco, máme nic, a když chceme tak se můžeme scházet. Byla a do tedka je Česká společnost Ukrajiny a od té české společnosti poslali jsme na vyučování Olu Andršovu [do Prahy] a Alexandr Drbal jí přesně řekl, kam má zajít a co má říct. Tak ona se dostala na Synodní radu a přihlásila se, že jsme Češi a že jsme evangelíci. A takovým pádem pak Čejka nás tady našel či doopravdy jsme tady, nebo nejsme. A přesvědčil se.“ Hart, 1954; „Předtím [za komunismu] moc ne [nebyly kontakty], protože nám to nedovolili. V 89. v létě přišel Smetana a Trusina, oni už jeli na celnici a oni je vraceli zpátky. My jich taky čekali a oni nepřijeli.“ Kalousek, 1948. I když toto obnovování kontaktu s církví v České republice probíhalo po sametové revoluci v každé komunitě, vzpomíná se na to pouze na Ukrajině a v Rumunsku. V Chorvatsku, Polsku a Srbsku o obnovení kontaktu s církví narátoři mlčí.

Pro udržení komunity byla a je důležitá čeština. Její stav a udržení byla zásadním předpokladem pro zachování komunity. Tento její význam si narátoři uvědomují a reflektují ho. „Máme smíšená manželství, tak tam už je to poznat, že otec nebo matka je z jiné národnosti, tak je to poznat. Mluví česky, ale už tak [...] No já vím, ani my tak už nemluvíme dokonale česky, bych řekl. Ale snažíme se. Ale na nich je to více znát.“ Kalousek, 1947; „Já bych řekla, že ono to jde, že čeština odchází. Hodně to jde. V některých rodinách se hodně mluví česky. My taky mluvíme, dcera moje taky mluví, manžela má Ukrajince, s dětma mluví česky. Ale už hodně lidí to má pomíchaný, my taky, ale u nich ještě více slov.“ Andrš, 1966; „Když někdo přijde, tak se tak diví, kde jsme se tak valašsky naučili. Vždyť my jsme ji [češtinu] jinak neuměli a ani neumíme. [...] Ten český jazyk už málo, málo jich mluví, v Bjeliševci jich je ještě dost, ale už ti mladí děcka málo, protože už jsou míchané manželství a do školy chodí a mají je učit česky, ale ani ti, kteří učí, neumí správně. I pro ně už je to cizí jazyk, a i doma se již málo mluví česky a udržuje to.“ Pagáč, 1935.

V prostředí dvojnásobné menšiny se na závěr nabízí otázka identifikace, resp. sebeidentifikace příslušníků komunity. Svou národnostní identitu totiž nevnímají zcela jednoznačně. „Jsem rozená tady, tady jsem šla do školy, tady jsem pracovala, tady mám důchod. Je potřeba říct, nikdy, nikdy, nikdy nezaniknu svoji rodinu příslušnosti české. Ale jsem Češka a jsem hrdá na to a nikdy na to nezapomenu. Ale já taky musím rozmýšlet a žít jak tady [v Chorvatsku].“ Pagáč, 1935; „My jsme odjakživa Češi, ale jsme zároveň na Ukrajině. Je to složité postavení. V Česku se necítím svoje, tady jsem jako doma. Ale jsem Češka, to ode mě neodebereš. Hodně mluvíme smíchanou řečí takovou, počeštujeme ty slova ukrajinský. Chviléma se neumím rozebrat, co je ukrajinský, co je český, co je ruský.“ Hart, 1954; „Žijeme my tady, tak já říkám, Ukrajina to je naše, to je moje rodina, to je moje. Moje Čechy nejsou, já jsem tam nevyrostla, já se nikdy neodkazuji, že jsem Češka. Kdyby mě někdo odkládal, kde já chci žít, nikdy bych neřekla, že v Čechách, nebo já tam jsem cizá. A tady já jsem svoje, to je moje. Já si tak čítám, to je správně, kdo kde vyrostl, kde žije, tak to je jeho.“ Hart, 1941; „Jsem Češka, ale žiju v Srbsku, i můj manžel byl Srb [...].“ Despot, 1940.

Závěrem

Studie pojednává o českých evangelických sborech ve východní a jihovýchodní Evropě, které jsou dodnes funkční, avšak v současné době se nachází na konci své (české) existence. Tyto sbory (československého/helvétského vyznání) vznikaly v 19. a na počátku 20. století z ekonomických důvodů, kdy domovské obce osadníků měly vyčerpaný potenciál pro obživu narůstajícího obyvatelstva a ti tak hledali nové zdroje jinde. Zakladatelé těchto osad přicházeli jak přímo z oblastí českých zemí (stěhovali se tedy v rámci habsburské monarchie), tak z pobělohorských exulantských kolonií na území dnešního Polska (tedy

v zahraničí). Tyto komunity si dodnes udržely svůj českojazyčný a evangelický charakter, čímž ve své zemi tvoří dvojnásobnou menšinu.

V rámci metod orální historie bylo pracováno s životním příběhem, který byl veden chronologicky. V některých případech se výzkum ubíral spíše biografickou metodou, což vždy záleželo na postoji a na momentálním rozpoložení pamětníka. To je ovšem patrné při prostudování veškerého získaného materiálu, pro účely této práce došlo k tematickému výběru. Díky přítomnosti biografického vyprávění můžeme předkládaný výzkum řadit ke kvalitativním, kdy primárním cílem není poznání fakt a „skutečné“ minulosti, ale skrz subjektivní data také analyzování osobní roviny, tedy to, jak se na některé momenty minulosti vzpomíná, a že se na ně vzpomíná. Například badatel Harald Welzer tento postoj zaujímá přímo i k orální historii. Podle něj je na výsledcích interview zajímavější pozorovat, jak se vypravěč snaží zprostředkovat své názory na minulost, než poskytnout přímou interpretaci „historických pravd“. Vyprávění vzpomínek je tedy spíše jakési médium, prostředek na vybavování vzpomínek.⁸³

Současní členové společenství se pokusili interpretovat vyprávění ze vzpomínek svých předků i své vlastní. Jejich vyprávění byla shrnuta do pěti nejčastějších okruhů, o kterých hovořila většina narátorů. Narátoři společně napříč komunitami vyprávěli o odchodu, putování a začátcích nové komunity. Obraz minulosti společenství obecně předkládali narátoři spíše jako *slavné* období komunity. Toto období narátoři kladou do doby života svých předků nebo svého dětství. Při popisu vztahů s většinovým okolím je patrné přikládání většího významu právě českému společenství. Významným elementem náboženského společenství je užívání a zachovávání českého jazyka a s ním související sebeidentifikace s češtvím a českým původem. Dále narátoři připomínají reemigraci a další jevy, které způsobily oslabení nebo postupný zánik komunit. Nechybí ani reflexe současného stavu komunit a pokusy o svou *národní* sebeidentifikaci.

Podle témat, o kterých narátoři hovořili nejčastěji, je na tomto výzkumu patrná přítomnost tzv. floating gap (plovoucí proluka), kterou ve svých výzkumech popsal Michal Pavlášek.⁸⁴ Tento termín v 80. letech definoval Jan Vansina a vyjadřuje mezeru v paměti narátorů. Narátoři nejčastěji vyprávějí o slavných počátcích komunity, pak následuje ona mezera a další část jejich vyprávění představují dějiny nedávné, které sami zažili. Mezera je nazývána plovoucí, protože u každého narátora zaujímá jinou část (především podle jeho věku).

83 Harald WELZER, *Das Interview als Artefakt: Zur Kritik der Zeitzeugenforschung*, in: Julia Obertreis (ed.), *Oral History*, Stuttgart 2012, s. 247–258.

84 Michal PAVLÁSEK, *Z Moravy až do Velikého Srediště: etnografické podobnosti o zapomenuté náboženské komunitě*, Brno 2020, s. 131–133.

Právě existence plovoucí proluky poukazuje na to, že koncept Jana Assmanna o kolektivní paměti nejlépe popisuje situaci zde zkoumaných lokalit. Vyprávění o nejstarších dějinách komunity, přítomné u většiny narátorů, poukazuje na existenci toho, co Jan Assmann nazývá kulturní paměť. Kulturní paměť o minulosti se totiž získává z okolí, čímž je utvářena naše kulturní identita. Tím, že narátoři opakují tuto danou kulturní paměť, prokazují tak soudržnost se společenstvím, spoluutváří ji a členstvím v komunitě přijímají danou identitu. V kulturní paměti hrají důležitou roli vzpomínky nikoliv historická fakta o významných bodech minulosti, které jsou pak subjektivně do historie narátorem zanášeny. Dále je pro kulturní paměť důležitý reálný prostor. Ten je v případě náboženských skupin dobře definovaný.⁸⁵ Vyprávění narátorů o historii nedávné, které pokračuje po překonání proluky, představuje Assmannem definovanou komunikativní paměť.

Základní prvky utvářející odlišnou identitu evangelických zahraničních komunit představovaly jazyk a náboženství. Propojení českého jazyka a evangelické víry a vytvoření dvojité menšiny představovalo nezbytný předpoklad pro zachování komunit. Tomuto propojení napomáhaly české náboženské knihy a výuka v češtině.⁸⁶

Další prostředky na posílení své odlišné identity si příslušníci komunit vytvářeli cíleně sami. Tyto vlastní identitotvorné faktory můžeme rozdělit do hmotné a nehmotné roviny. Nehmotná místa paměti jsou reprezentovány v podobě oslav výročí kostelů, které jsou doloženy v Zelówě, v Peregu Mare a Velikom Središti.

Hmotné identitotvorné faktory udržující odlišnou identitu komunity zevnitř představují vybudovaná místa paměti. V krajanských komunitách vznikla muzea shromažďující předměty dokládající minulý život jejich předků. Největší muzeum vytvořené samotnými krajany se nachází v polském Zelówě.⁸⁷ Další poměrně rozsáhlou sbírku se podařilo vytvořit v Rumunsku. Nejmenší muzeum se nachází v ukrajinské Bohemce.

Další místa paměti představují pamětní desky a pomníky připomínající první obyvatele osad. Dvě pamětní desky se nacházejí v centru polského města Zelów. První byla instalována v roce 1972 k 170. výročí založení města pronásledovanými českými bratry. Druhá deska je z roku 2003 a připomíná 200 let založení města. Obdobou památným deskám jsou pamětní pomníky v ukrajinských obcích Bohemka a Veselynivka připomínající první

85 K obdobným závěrům dochází i Blanka ALTOVÁ, *Kostely českých evangelických sborů z hlediska teorie kolektivní paměti*, in: Zdeněk R. Nešpor – K. Kaiserová, *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*, Ústí nad Labem 2010, s. 312–313.

86 Nutnost zachování principu jak národnostního, tak náboženského pro uchování komunit si uvědomovala ČCE již v době meziválečné, a proto do uvedených lokalit vysílala své kazatele. Ti zde neměli za úkol pouze pozdvihnutí sborového života, ale i výuku v místní evangelické škole, kde učili češtinu a dějiny Československa. Tento tzv. princip dvojí záchrany ve svých výzkumech popsal M. PAVLÁSEK, *Meziválečná krajanská péče*, s. 124–125.

87 Popisky jsou pouze v polštině, v češtině existuje pouze tištěný muzejní průvodce: *Muzeální průvodce: Muzeum v Zelowie-Dokumentární středisko historie Českých bratří*, Zelów 2006.

obyvatele českého původu. Dále byly budovány Husovy kameny. Husův kámen z roku 1915 se nachází v polském Zelówě. Druhý Husův kámen obdržela ukrajinská Bohemka v roce 2015.

Budování míst paměti ve zkoumaných lokalitách odpovídá základnímu konceptu, jak jej vyjádřil Pierre Nora. Je zde splněn i předpoklad vazby míst paměti na „národní“ identitu. Vznik těchto umělých vzpomínkových prvků deklaruje, že začalo docházet ke ztrátě spontánní paměti daného společenství. To ostatně odpovídá současnému stavu, kdy se komunity nachází na konci své existence nebo prochází zásadní přeměnou a ztrácí svůj český charakter.

Mgr. Gabriela Krejčová Zavadilová, Ph.D.

Muzeum Vysočiny Pelhřimov

gabrkrejцова83@gmail.com

Resumé

Methodological solutions of oral history and their application in research into Czech evangelical communities in Eastern and South-eastern Europe

This work deals with the Czech evangelical (reformed religion) communities in Eastern and South-eastern Europe which originated in the 19th century and at the beginning of the 20th for economic and social reasons. The founders of these communities either left the territory of Bohemia and Moravia for the fringes of the Habsburg monarchy (they started to appear abroad only after the creation of Czechoslovakia), or they left the post-White Mountain exiles' settlements in today's Poland and set up new villages by the process of what is termed secondary migration. These communities continue to function up to today and the Czech language is still a commonly used form of communication. However, some communities are already at the end of their existence or their character is currently changing as a result of the slow disappearance of the Czech language.

The observed communities built by the settlers from Bohemia and Moravia who left for the fringes of the Habsburg monarchy are now to be found in today's Romania (Peregu Mare), Serbia (Veliko Središće), and Croatia (Bjeliševac). The communities founded by the post-White Mountain exiles' descendants by the process of secondary migration are situated on the territory of today's Poland (Zelów, Kleszczów) and Ukraine (Bohemka, Veselynivka).

The aim of this work is to capture the narration of the last members of these communities about the history of particular communities and the common motifs of their narrations across the communities. The factors which help to preserve the identities of these communities are also

identified. The method of oral history and the biographical method are the main approaches employed in the research, and the final narrations are analysed and compared. Subsequently, the concepts of the collective memory are taken into consideration.

The main identity-forming factors are the language and religion, which complemented each other. Moreover, the building of places such as museums in the regional communities, memorial plaques and memorials commemorating the first habitants, and the erection of stones dedicated to Jan Hus', but also the annual celebrations of churches are typical.

The narrators across the communities talked about leaving, travelling, and starting new communities. The picture of the past of the communities was generally presented by the narrators as the famous period of the community. The narrators consider this period a part of the lives of their ancestors or their childhood. When describing their relationships with the majority surroundings, importance is ascribed to the Czech communities. The use and preservation of the Czech language and the related self-identification of being Czech act as significant elements of a religious community. The narrators speak of the remigration and other phenomena which led to the gradual extinction of the communities. Reflection on the current state of the communities and attempts at national self-identification are also present.

According to the topics about which the narrators talked the most, there is what is called a floating gap that is apparent throughout this research

which was defined by Jan Vansina and it expresses the gap in the narrators' memories. The narrators often talk about the famous beginnings of communities, then the mentioned gap follows, and another part of their narration represents the recent history they experienced themselves. The

gap is called "floating" because it affects a different part of every narrator's story. The existence of the floating gap shows that Jan Assmann's concept of the collective memory best describes the situation of the localities explored here.

